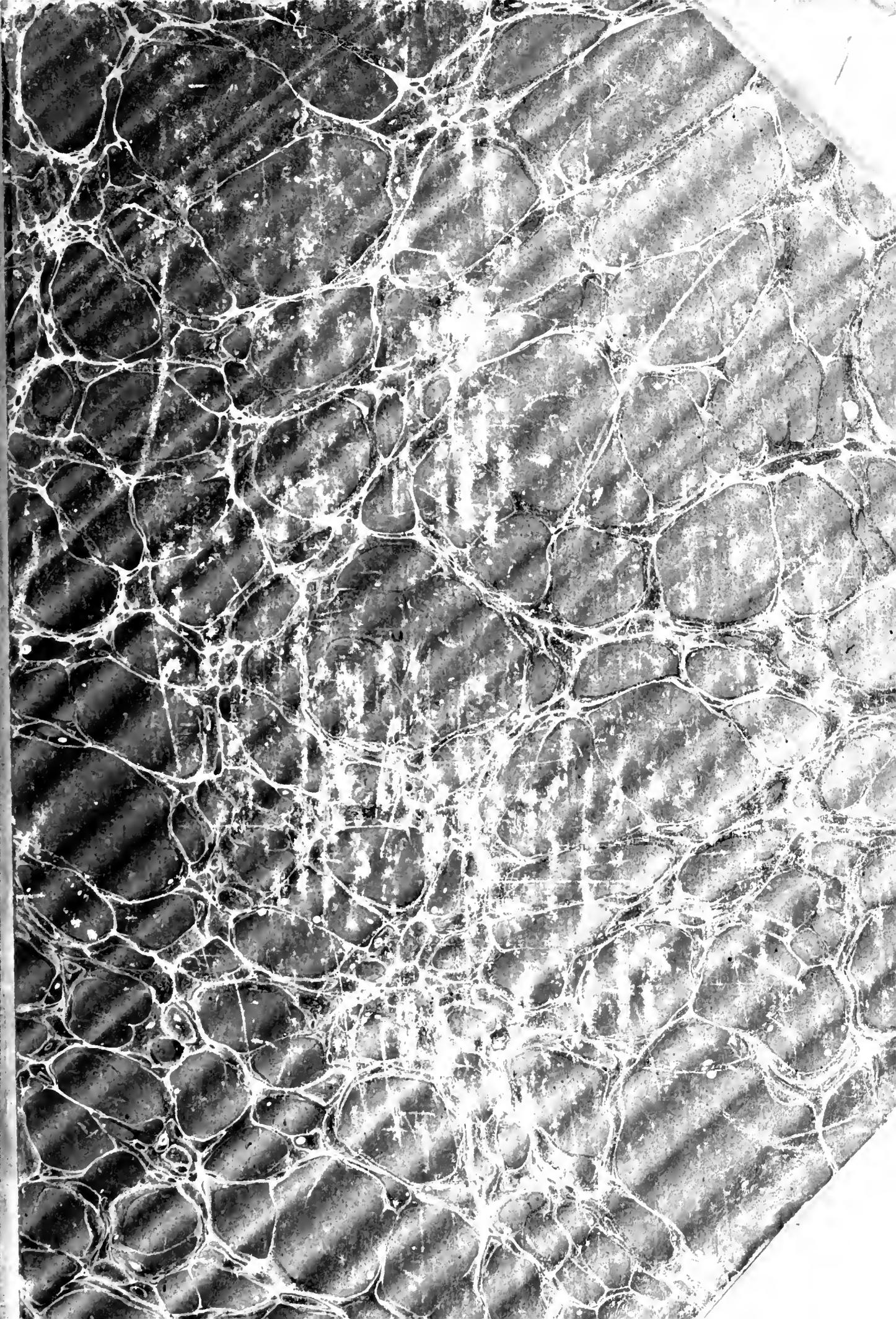


3 1761 00289905 2













# ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

---

NEUNZEHNTER BAND.

IN DER REIHE DER DENKSCHRIFTEN DER LXIV. BAND.

---

MÜNCHEN 1892.

VERLAG DER K. AKADEMIE

IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

AS  
182  
M8175  
Bd 19

## Inhalt des XIX. Bandes.

I. Abtheilung (1890—1891).		Seite
Aristoteles in den Alexanderdichtungen des Mittelalters. Von <i>Wilhelm Hertz</i>		1
Etymologie des Balūči von <i>Wilhelm Geiger</i>		105
Die Abfassungszeit der ägyptischen Festkalender. Von <i>Georg Eriedrich Unger</i>		155
Die athenische Spruchrede des Menander und Philistion. Von <i>Wilhelm Meyer</i> aus Speyer		225
II. Abtheilung (1891).		
O Roma nobilis. Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter von <i>Ludwig Traube</i>		297
Lautlehre des Balūči mit einem Anhang über Lehnwörter im Balūči von <i>Wilhelm Geiger</i>		397
Psychologie und Erkenntnistheorie. Von <i>Carl Stumpf</i>		465
III. Abtheilung (1892).		
Der Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit. Vācaspatiṃiṅra's Sāṃkhya-tattva- kaumudī in deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāṃkhya-Philosophie von <i>Richard Garbe</i>		517
Die Notation der Alexandrinischen Philologen bei den griechischen Dramatikern. Von <i>Adolf Roemer</i>		629
Das Wachsthum der Energie in der geistigen und organischen Welt. Von <i>M. Carriere</i>		683



# **Aristoteles**

in den

**Alexanderdichtungen des Mittelalters.**

Von

**Wilhelm Hertz.**



Fast alles, was mittelalterliche Sage und Dichtung von Aristoteles zu berichten wissen, betrifft sein Verhältnis zu Alexander. Es war natürlich, dass diese in der Geschichte einzige Tatsache, die Verbindung des grössten Denkers mit dem grössten Helden, die Augen der Nachwelt mit besonderem Zauber anzog und die Erzähler beschäftigte. Wenn wir uns über die Stellung, welche Aristoteles als poetische Gestalt in der Erzählliteratur des Mittelalters einnimmt, unterrichten wollen, werden wir also zunächst auf die grossen Alexanderdichtungen hingewiesen. Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, seinen Spuren in den Denkmälern der Alexandersage nachzugehen und die dort von ihm handelnden Erzählungen in Bezug auf Ursprung und Verzweigung näher zu betrachten.

### 1. Aristoteles als Lehrer Alexanders.

Nach den Zeugnissen der Alten hatte der junge Alexander vor der Berufung des Aristoteles viele Erzieher und Lehrer, unter denen als die obersten Leonidas und Lysimachos namhaft gemacht werden.<sup>1)</sup> Alle aber traten gegen den Stagiriten zurück. Dieser geschichtliche Sachverhalt spiegelt sich auch in den Alexanderdichtungen wieder, wo in den Angaben über die Lehrer Alexanders Aristoteles bald als einer unter mehreren, bald als einziger genannt wird.

Die älteste Alexanderdichtung des Abendlandes ist, abgesehen von dem unvollständigen Abecedarium aus dem 9. Jahrhundert,<sup>2)</sup> der alt-

1) Plutarch, Alex. 5. Vgl. Stahr, Aristotelia, Halle 1830, I, 59. Geier, Alexander und Aristoteles, Halle 1856, 9 ff

2) Zarneke, Ueber das Fragment eines lateinischen Alexanderlieds in Verona. Berichte der ph. hist. Cl. der sächs. Ges. der Wissenschaften XXIX, 57 ff. 1877. P. Meyer, Alexandre le Grand dans la litt. franç. du moyen âge, Paris 1886, II, 44 ff.

französische Roman des Alberic von Besançon, noch aus dem 11. Jahrhundert. Leider sind uns nur die ersten 105 Verse erhalten. Das Fragment bricht in der Aufzählung der Lehrer Alexanders ab und zwar unmittelbar vor dem Verse, in welchem Aristoteles eingeführt werden sollte. Der eine Meister, so wird berichtet,<sup>1)</sup> unterwies ihn in der Schrift und lehrte ihn Griechisch und Latein, Hebräisch und Armenisch; der zweite übte ihn in den Waffen, der dritte in der Gesetzeskunde und Rechtsprechung, der vierte in Saitenspiel und Gesang; der fünfte lehrte ihn, wie man das Land vermesse und wie weit es vom Himmel zum Meere sei. — Hier endet die Handschrift. Dass als sechster Aristoteles noch übrig war, beweist die deutsche Bearbeitung des französischen Gedichts vom Pfaffen Lamprecht (um 1125), der ganz genau die von Alberic aufgezählten Lehrer anführt, aber in die nicht sehr geschickte Aufzählung bessere Ordnung gebracht hat. Der erste Meister hat auch bei ihm die Sprach- und Schriftkunde; dann aber folgt als zweiter der Musiklehrer, als dritter der Lehrer der Geometrie. An der vierten Stelle schaltet er Aristoteles als den Lehrer der Astronomie ein:

*der vierde meister, den er gewan,  
daz was Aristotiles der wise man.  
er lértin al die chundicheit,  
wie der himel umbe gêt,  
unt stach ime die list in sînen gedanc  
zerchennen daz gestirne unt ouch sînen ganc,  
dâ sich die vergen mit pewarent,  
dâ si in dem tiefen mere varnt.<sup>2)</sup>*

Der fünfte Meister lehrt ihn die ritterlichen Uebungen, wie er sich in Kriege halte und vor den Feinden sich bewahre; der sechste endlich lehrt ihn die Rechtspflege.

Die Sechszahl der Meister geht auf die Urquelle aller mittelalterlichen Alexanderdichtung, den um 200 n. Chr. in Alexandria aufge-

1) P. Heyse, Romanische Inedita, Berl. 1856, 6. Stengel, La cancon de St. Alexis, Marb. 1882, 79. P. Meyer, Alexandre le Grand I, 7. Vgl. Miller in der Zeitsch. f. deutsche Philol. X, 3. Alwin Schmidt, Ueber das Alexanderlied des Alberic, Bonn 1886, 6. 32.

2) Vorauer Hdsch. v. 189 ff. Vgl. Strassburger Hdsch. 219 ff. Lamprechts Alexander, h. v. Kinzel, Halle 1884, p. 40. 41.

zeichneten griechischen Roman des Pseudo-Kallisthenes, zurück. Alberic benützte für seine Angabe die ältere lateinische Uebersetzung dieses Werkes von Julius Valerius (vor 340) und zwar deren abgekürzte Fassung, die sogenannte Epitome, welche schon vor dem 9. Jahrhundert den vollständigen Text zu verdrängen begann. Da werden neben dem Pädagogen Leonidas aufgezählt: Polinicus als Lehrer der Literatur, Alcippus als Lehrer der Musik, Meneeles als Lehrer der Geometrie, Anaximenes als Lehrer der Redekunst und gleichfalls als letzter, aber als Lehrer der Philosophie *Aristoteles ille Milesius*.<sup>1)</sup> Das ist die genaue Wiedergabe des griechischen Originals.<sup>2)</sup> wo hier, wie auch an einer späteren Stelle,<sup>3)</sup> nach der ältesten, der Pariser Handschrift A, der einzigen, welche uns trotz ihrer Unkorrektheit den ursprünglichen Charakter des Werkes zeigt, Aristoteles als *Μιλῆσιος* bezeichnet wird.<sup>4)</sup> Die armenische Uebersetzung aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, welche vielfach dem ursprünglichen Texte des Originals näher steht als alle Handschriften und Uebersetzungen, macht Aristoteles gar zum Malteser: „Die Philosophie lehrte ihn Aristoteles, der Sohn des Nikomachus, der Stagirit, aus der Stadt Melite.“<sup>5)</sup> Auch die wahrscheinlich noch ältere syrische Uebersetzung nennt unter den sechs sehr entstellten Namen „Aristoteles von Melasens“<sup>6)</sup> oder „Milosius“.<sup>7)</sup> Es wird also das Beiwort *Μιλῆσιος* schon im ältesten Text des griechischen Romans gestanden haben, und allem Anscheine nach gehörte es ursprünglich zu dem unmittelbar vorhergenannten Anaximenes, den man mit dem jonischen Philosophen zusammenwarf.<sup>8)</sup> Es liegt also

1) Julii Valerii Epitome, h. v. J. Zacher, Halle 1867, 17, 1. Vgl. Julius Valerius l. 13, 16, in C. Müllers Pseudo-Kallisthenes, Paris 1846, p. 13, 15.

2) L. I, 13. Ausg. v. C. Müller p. 12.

3) L. I, 16, C. Müller p. 15.

4) S. die schlecht überlieferte Stelle unter den Lesarten bei C. Müller p. 12 f. u. J. Zacher, Pseudo-Kallisthenes, Halle 1867, 90. Das mittelgriechische Gedicht der Markusbibliothek machte daraus *Μηῆσιος: φιλοσοφίας Μηῆσιος μύθος Λαοσαυτοῦλης* v. 581. W. Wagner, Trois poèmes grecs du moyen-âge, Berl. 1881, 73. Die Leidener Hdsch. hat *Ταυῆσιος*, eine Entstellung für *Σταγυριῆσιος*, wie auch eine jüngere Hand am Rande bemerkt. Meusel in Fleckeisens Jahrb. Supplementb. V, 714.

5) J. Zacher, Ps.-Kall. 89.

6) Nach der englischen Uebersetzung von Perkins im Journal of the American Oriental Society, IV, 386.

7) Rühmbold, Beitr. zur Gesch. u. Kritik der Alexandersage, Hersfeld 1873, 48.

8) Die letztere Verwechslung begegnet uns auch, worauf schon C. Müller aufmerksam gemacht hat (p. 13), bei dem Byzantiner Georgios Kedrenos gegen Ende des 11. Jahrhunderts, der

eine doppelte Verschiebung vor: Aristoteles ist verwechselt mit Anaximenes von Lampsakus und dieser mit Anaximenes von Milet. Der Urtext hatte wohl *Ἀραξιμένους Μιλήσιος* und *Ἀριστοτέλης Σταγειρίτης*.

Die Stelle hat schon im Mittelalter kritischen Anstoss erregt. Vincenz von Beauvais (1256), als er die *historia Alexandri*, d. h. die Epitome, für sein *Speculum historiale* ausschrieb, suchte sich dadurch zu helfen, dass er vor *Milesius* ein *vel* einfügte.<sup>1)</sup> Jakob von Maerlant, der das *Speculum* in niederländischen Reimen bearbeitete, liess wie Alberic und Lamprecht den Zusatz ganz weg.<sup>2)</sup> Der Erzbischof Antoninus von Florenz dagegen wiederholte noch um die Mitte des 15. Jahrhunderts in seinem *Historiale* die Stelle der Epitome unbedenklich.<sup>3)</sup>

In den genannten Quellen sind es der Lehrer zwar nur fünf. Bei Alberic und Lamprecht wird aber nach mittelalterlich ritterlicher Anschauung der Pädagog als Waffenmeister gefasst und daher als sechster mitgezählt.

In der jüngeren lateinischen Uebersetzung des griechischen Romans, der *Historia de preliis* des Archipresbyter Leo aus der Mitte des 10. Jahrhunderts, ist die Stelle von den Lehrern Alexanders ausgelassen. Dafür wird später, in der Erzählung von Bucephalus, eine kurze Bemerkung über die Erziehung Alexanders eingeschaltet. Doch nennen die verschiedenen Bearbeitungen nur zwei oder drei Lehrer:<sup>4)</sup> bald Aristoteles und Kallisthenes,<sup>5)</sup> bald diese beiden und Anaximenes.<sup>6)</sup>

bei Besprechung des Anaximenes von Milet die Bemerkung binzufügt: *Ὅστις ἤμασε κατὰ τοὺς χρόνους Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνα, ὅστις καὶ διδάσκαλος γέγονεν*. *Historiarum Compendium I* (Migne, Patr. Graeci CXXI), 277.

1) *Spec. hist.* L. IV, c. 5.

2) *Spiegel Historiae*, I, 4, c. 4, v. 30. Leiden 1863, I, 140.

3) *Titulus IV*, c. 2. *Norimbergae 1484*, I, Bl. XLIIb.

4) O. Zingerle, *Die Quellen zum Alexander des Rudolf von Ems*, Breslau 1885, 140, 20 und Lesarten.

5) Kallisthenes wird auch beim ältern Seneca als Lehrer Alexanders genannt: *Ne accideret idem quod praeceptoris eius Callistheni accidit, quem occidit propter infestive liberos sales*. *M. Annaei Senecae Rhetoris Opera*, Biponti 1783, p. 6. Aristoteles und Kallisthenes nennt Solin, *rec. Th. Mommsen 74*, I. Vgl. Rob. Geier, *Alexandri M. Historiarum Scriptores aetate suppare*, Lipsiae 1844, 194. C. Müller, *Scriptores Rerum Alexandri M. Parisiis 1846*, p. 1. N. 4.

6) Schon, wie bemerkt, im Pseudo-Kallisthenes als Lehrer der Rhetorik angeführt, I, 13; auch von Valerius Maximus (VII, 3, Ext. 4), Georgios Kedrenos (a. a. O.) und Suidas als Lehrer Alexanders genannt. Rob. Geier, *Alex. Hist. Script.* 273 f. C. Müller, *Script. Rer. Alex.* 33 f. Geier, *Alex. u. Arist.* 35.

Rudolf von Ems hat für sein Alexanderlied aus einer Handschrift der *Historia de preliis* die entstellten Namen *Kalistena* und *Naximenaa* entnommen (Münchener Cod. germ. 203, Bl. 13a) und schliesst daran die sechs Namen der Epitome, ohne die Identität von Naximenaa und Anaximenes zu merken. Von Aristoteles sagt er:

*Der künste bluome an wîsheit,  
von dem alliu pfaffheit seit,  
wart ime an den stunden  
zuom hohesten meister funden,  
Aristotiles der wîse,  
der nâch wunschlichem prîse  
der hohesten künste wîsete,  
die man zuo künste prîsete. (Bl. 13b).*

Die früheste altfranzösische Uebersetzung des Alberic, das einem *clerc Simon* zugeschriebene Alexanderlied in zehnsilbigen Versen auf der Pariser Arsenalbibliothek, fügt den sechs genannten Lehrern als siebenten und zwar als hervorragendsten den Zauberer Nectanebus (*Neptanebus*) bei, der nach dem griechischen Roman in der Rolle des Gottes Ammon den Alexander gezeugt hat und seitdem als Sterndeuter am makedonischen Hofe lebt.<sup>1)</sup> Diese Angabe gieng sodann in den grossen altfranzösischen Roman in Alexandrinern über. Da ist im ersten Teil Aristoteles der alleinige Lehrer Alexanders, bis der Zauberer *Nataburs* ins Land kommt und den Königssohn gleichfalls in die Lehre nimmt.<sup>2)</sup> Nach der eigentümlichen Recension des ersten Teils im Ms. Fr. 789 sind es fünf Meister: Aristoteles, Clitus, Ptolemäus, Homer und Nectanebus.

*Aristote, Clichon, Tholomer et Homer,  
Li quins Natanabus qui si sot enchanter.<sup>3)</sup>*

1) Bartsch im Jahrb. für rom. u. engl. Lit. XI, 169, v. 63 ff. P. Meyer, Alex. I, 27, 48, 240, 63. Die Namen der übrigen Meister werden nicht genannt. Aristoteles kommt überhaupt in dieser Bearbeitung nicht vor.

2) Li Romans d'Alexandre par Lambert li Tors et Alexandre de Bernay, h. v. Michelant, Stuttg. 1846, 8, 25, 9, 3.

3) P. Meyer, Alex. I, 122, v. 188. Dagegen wird v. 889 von 7 Meistern gesprochen, p. 150.

Im dritten Teil, dem eigentlichen Gedichte Lamberts, wird jedoch nur Aristoteles genannt.<sup>1)</sup>

Ganz wie jene französischen Romane erzählt schon Pseudo-Josephus ben Gorion (2. Hälfte des 10. Jahrhunderts) in seiner jüdischen Geschichte, dass, nachdem der junge Alexander von ungenannten Lehrern in allen Zweigen des Wissens unterwiesen worden sei, Philipp den *Nectanebor* aufgefordert habe, ihm auch seinen Unterricht angedeihen zu lassen.<sup>2)</sup> Im Dittamondo des Fazio degli Uberti (1350—67) stehen bei Alexander als seine Erzieher *Aristotele* und *Nettanebo*.<sup>3)</sup> In „der Seelen Trost“ ist Nectanebus der einzige Meister Alexanders.<sup>4)</sup>

Der Verfasser des altspanischen *Libro de Alexandro* um die Mitte des 13. Jahrhunderts,<sup>5)</sup> dem die altfranzösischen Dichtungen vorlagen, lässt den jungen Alexander von seinem siebenten Jahre an von den besten Meistern, die in Griechenland zu finden waren, in den sieben Künsten unterrichtet werden; täglich disputiert er mit ihnen und übertrifft sie nach kurzer Zeit.<sup>6)</sup> Im Folgenden ist jedoch nur noch von Aristoteles als dem einzigen Erzieher die Rede.

In der ältesten Alexanderdichtung auf englischem Boden, dem Roman *de toute chevalerie* von Thomas oder (wohl richtiger) Eustache von Kent, gleichfalls aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, werden zehn ungenannte Meister aufgeführt. Ueber allen aber steht *li bons Aristotles*,<sup>7)</sup> *son bon mestre gramaire*,<sup>8)</sup> der an einer anderen Stelle ein nächster Verwandter der Mutter Alexanders genannt wird.<sup>9)</sup> Der belesene Dichter verwechselt

1) *Romans d'Alex.* 249, 35; ebenso in der Recension der Venediger Hdsch. s. P. Meyer, *Alex.* I, 274, v. 883.

2) Josipus ben Gorion, ed. Breithaupt, Gothae et Lipsiae 1710, p. 103. L. II, e. 12. Später nennt er dann Kallisthenes, Aristoteles und Casban als Lehrer Alexanders, L. II, e. 13, p. 106.

3) L. IV, 2. Venezia 1835, p. 223.

4) Augspurg 1483, Bl. CLXIb. Niederdeutsch bei Bruns, *Romantische Gedichte*, Berl. u. Stettin 1798, 340. Altschwedisch s. Sjalens *Tröst*, utg. af Klemming, Stockh. 1871—73, 513, 17.

5) Ueber dieses Werk s. Favre, *Mélanges d'hist. litt.* Genève 1856, II, 117 ff. und besonders Morel-Fatio in der *Romania* IV, 7 ff.

6) Sanchez, *Collecion de poesias castellanas anteriores al siglo XV*, Madrid 1782, III, 3, copla 16 ff.

7) P. Meyer, *Alex.* I, 213, v. 447 ff. 214, v. 475.

8) 222, v. 65.

9) 221, v. 59.

hier Aristoteles mit dem strengen Oberpädagogen Alexanders Leonidas, der nach Plutarch (Alex. 5) ein Verwandter der Olympias war.<sup>1)</sup>

Das erste Alexanderlied in englischer Sprache, aus der Zeit König Edwards I. (1272—1307), das zum grossen Teil auf dem Roman de toute chevalerie beruht, giebt dem jungen König ein Dutzend Meister: *Aristotel was on therof.*<sup>2)</sup>

Als einziger Erzieher und Lehrer erscheint Aristoteles bei Walther von Chatillon<sup>3)</sup> und darnach bei Ulrich von Eschenbach,<sup>4)</sup> ebenso in dem französischen Prosaroman *Le livre et la vraye Histoire du bon roy Alixandre.*<sup>5)</sup> Jakob von Maerlant nennt Leonidas als Erzieher und Aristoteles als Lehrer:

*Sijn maghetoghe was Leonides,  
sijn meester Aristotiles.*<sup>6)</sup>

Auch bei den Orientalen liegt die ganze Erziehung und Unterweisung Alexanders dem Aristoteles ob. Nach persischen Schriftstellern war dieser schon Vezier König Philipps,<sup>7)</sup> der bei ihnen nicht der Vater, sondern der Grossvater Alexanders ist. Wie die Aegypter, weil ihr Nationalstolz den Gedanken, einem Fremden unterworfen zu sein, nicht ertragen wollte, Alexander zum Sohne des Nechtnebef (*Νεχτινεβός*), eines ihrer letzten einheimischen Könige, machten, so machten ihn die Perser zum Sohne ihres Königs Darius (*Dárâ*) und einer Tochter Philipps (*Φίλιππης*).<sup>8)</sup> Der Grossvater, so erzählen sie, liess ihn nach griechischer Sitte in allen Künsten und Wissenschaften unterrichten und bestellte hiezu eine Akademie griechischer Philosophen, deren Vorsteher Aristoteles wurde. Die erste

1) Pseudo-Kallisth. I, 13 (C. Müller 12), Jul. Valerius I, 13 (C. Müller 13) und die Epitome I, 13 (h. v. J. Zacher 16, 11) führen ihn als *παιδαγωγός και ἀνατροφεύς*, *paedagogus atque nutritor*, *paedagogus* auf, jedoch ohne seiner Verwandtschaft mit der Königin zu erwähnen. Ueber ihn s. Stahr, *Aristotelia* I, 89 f. Geier, *Alex. u. Arist.* 9 f.

2) *Kyng Alisaundre* v. 666 bei H. Weber, *Metrical Romances*, Edinb. 1810, I, 32.

3) *Alexandreis* 42 ff. rec. Muehdener, Lipsiae 1863.

4) *Alexander*, herausg. von Teischer, Tübingen 1888, 31 f.

5) Uebersetzung der *Hist. de preliis*, besprochen von Berger de Xivrey in den *Notices et Extraits* XIII (1838), Part II.

6) *Alexanders gee-ten* I, 363.

7) Malcolm, *History of Persia*, Lond. 1815, I, 75.

8) Auch die Araber erhoben Anspruch auf ihn, indem sie vorgaben, seine Mutter sei vom Stamme Esaus gewesen. J. Mohl, *Le Livre des Rois*, Paris 1838, I, LXXIII. Die Aegypter wiederholten mit Alexander nur, was sie schon mit Kambyses getan hatten, der nach ihrer Behauptung der Sohn einer ägyptischen Mutter gewesen war. Herodot III, 2.

Beschäftigung dieser Akademie war, dem Prinzen die Nativität zu stellen; hiebei ergab sich, dass er die Welt erobern werde, da er unter der Konstellation von Venus und Jupiter geboren sei, weshalb er auch „Herr der grossen Glückskonstellation“ heisst.<sup>1)</sup> Nach Mirkhond († 1498) legte der sterbende Philipp die Hand Iskanders in die des weisen Aristu und befahl ihm diesem zur Erziehung.<sup>2)</sup> Eine ähnliche Angabe findet sich schon bei Mubaschschir (um 1050), der erzählt, dass der sterbende Philipp seinen Sohn vor den Fürsten krönte und ihm dann von Aristoteles heilsame Ermahnungen geben liess.<sup>3)</sup>

Eigentümlich ist die Auffassung Nizamis († 1180), nach welcher nicht Aristoteles, sondern sein Vater Nikomachus der Lehrer Alexanders und Aristoteles dessen Mitschüler war. Vielleicht ist dies auf eine entfernte Einwirkung der Erzählung Honeins ibn Ishaq († 873) zurückzuführen, welche von dem jungen Aristoteles als dem Mitschüler eines Königssohns handelt.<sup>4)</sup> Von Nizami gieng die Angabe in Dschamis († 1492) Iskendernameh über, von dem im Jahre 1876 eine Urdu-Uebersetzung in Versen von Maulavi Ghulam Haidar zu Lucknow erschien. Da heisst es von *Sikandar*, dass er von *Kálqúmájas* (entstellt aus Nikomachos), dem Vater des *'Arastá*, erzogen wurde.<sup>5)</sup>

Nach Nizami unterrichtete Aristoteles auch den Iskanderus, den Sohn Alexanders und Roxanes,<sup>6)</sup> jenen unglücklichen nachgeborenen Erben des Weltreichs. den Kassander mit seiner Mutter im Jahre 311 ermorden liess.<sup>7)</sup> Der persische Dichter fand dies schon bei Tabari, dem ältesten mohammedanischen Chronisten († 921—22 n. Chr.), welcher im 1. Teil, c. 113 die orientalische Sage berichtet, der junge Iskanderus, von Aristoteles erzogen, sei so weise geworden, dass er nach dem Tode seines Vaters die Herrschaft ausgeschlagen habe, um sich dem Dienste Gottes zu weihen.<sup>8)</sup>

Was die Gegenstände des Unterrichts betrifft,<sup>9)</sup> so wurde schon

1) (Hammer) Rosenöl, Stuttg. u. Tüb. 1813, I, 268 f.

2) History of the early Kings of Persia, transl. by Shea, Lond. 1832, 380.

3) Knust, Mitteilungen aus dem Eskurial, Tüb. 1879, 279. 420 ff.

4) Knust, a. a. O. 8 ff. Bacher, Nizámis Leben und Werke, Leipz. 1871, 78, Anm. 24.

5) Folk-Lore Journal, Lond. 1886, IV, 284.

6) Bacher, a. a. O. 94, Anm. 1.

7) Droysen, Gesch. der Diadochen<sup>2</sup> II, 39. 73.

8) Tabari, Chronique, traduit par Zotenberg, Paris 1867, I, 524. Vgl. Malcolm, Hist. of Persia I, 82.

9) Die geschichtlichen s. Stahr, Aristotelia I, 95.

bemerkt, dass der griechische Roman und die ältere lateinische Uebersetzung des Julius Valerius dem Aristoteles die Philosophie zuteilen, während die jüngere lateinische Uebersetzung, die *Historia de preliis*, hierüber nichts näheres angiebt. Bei Pseudo-Gorionides, der vorzugsweise den griechischen Urtext benützt hat, wird Aristoteles gleichfalls als Lehrer der Philosophie aufgeführt,<sup>1)</sup> ebenso im mittelgriechischen Gedicht der Markusbibliothek.<sup>2)</sup> Der Pfaffe Lamprecht dagegen, wie zweifellos schon sein Gewährsmann Alberic, nennt ihn als Lehrer der Astronomie. Der altfranzösische Dichter, welcher der Alexandersage mit der lateinischen Sprache auch das antike Gewand abstreifte und die Gestalt Alexanders zum Idealbild eines mittelalterlichen Königs umwandelte, liess seinen jungen Helden nur in solchen Wissenschaften unterrichten, welche nach den Anschauungen des Mittelalters für einen Herrscher praktischen Wert hatten.<sup>3)</sup> Er behielt daher aus seiner lateinischen Quelle, der *Epitome*, die Sprach- und Schriftkunde, die Musik und die Geometrie bei, setzte aber an die Stelle der Rhetorik die Rechtspflege, und statt in der Philosophie, die einen allzu gelehrten Anstrich hatte und nach den Ansichten des Mittelalters für einen Laien überhaupt nicht recht passte,<sup>4)</sup> musste Aristoteles den jungen König in der für die Seefahrt wichtigen Astronomie unterweisen, wobei nicht verschwiegen werden soll, dass auch schon nach dem griechischen Roman Alexander in dieser Wissenschaft unterrichtet wurde.<sup>5)</sup> In der Rolle des Pädagogen erscheint endlich, wie schon erwähnt, ganz dem ritterlichen Leben entsprechend der Lehrer der Fecht- und Kriegskunst.

Die altfranzösische Bearbeitung des Alberic vom cleric Simon, welche ausser dem Zauberer Nectanebus die einzelnen Lehrer nicht namhaft macht, lässt sie ebenfalls die praktischen Wissenschaften mit der ritterlich höfischen Bildung des 12. Jahrhunderts verbinden: „Sie lehrten ihn den Lauf der Sterne, die höchsten Umwälzungen des Firmaments, die sieben

1) L. II, c. 13, ed. Breithaupt 106.

2) s. o. p. 5, Ann. 4.

3) Vgl. Alwin Schmidt, Ueber das Alexanderlied des Alberic von Besançon, 31. 32.

4) Widmet doch Gottfried von Viterbo seine *Memoria Seculorum* dem heranwachsenden Heinrich VI. als einem *layco moderate philosophanti*. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen<sup>5</sup> II, 263.

5) *Μέγιστος δὲ πᾶσιν παιδείαν καὶ ἀστρονομίαν μετέδωκε*. I, 13. C. Müller 12.

Planeten und die oberen Zeichen (des Tierkreises), die sieben Künste und alle grossen Autoren, Schach, Brettspiel und die Jagd mit Sperbern und Habichten; sie unterwies ihn, wie er mit den Damen artig von Liebe rede, wie er die Richter im Urteilsprechen übertreffe und wie er einen Wachtdienst anordne, um Räuber zu fangen.“<sup>1)</sup>

Im grossen altfranzösischen Roman vertritt Aristoteles alle wissenschaftlichen Fächer: „Er lehrt ihn die Schrift, Griechisch, Hebräisch, Chaldäisch und Latein, die Natur des Meeres und der Winde, den Lauf der Sterne, die Umdrehung des Firmaments, das Leben der Welt, Rechtspflege und Rhetorik und warnt ihn vor den Buhlerinnen.“ Nach einer später zu besprechenden Stelle lehrt er ihn auch die Belagerungskunst.<sup>2)</sup> Der darauf eingeschaltete Natabur erteilt gleichfalls astronomischen Unterricht.<sup>3)</sup>

Ebenso lässt das aus den altfranzösischen Quellen schöpfende spanische Alexanderlied den jungen König sich rühmen, dass er von Aristoteles Grammatik und Naturkunde, Verskunst und Geometrie, die Autoren und Musik und alle sieben Künste gelernt habe.<sup>4)</sup>

Bei Eustache von Kent lösen die Lehrer einander beständig ab, so dass der junge Alexander kaum zum Essen, Trinken und Schlafen Musse findet. Er lernt, wie man sich kleide, wie man rede und sich benehme; er lernt Reiten und Fechten und Tjostieren, die sieben Künste, Disputation, Gesang, Heilkräuterkunde und Astronomie.<sup>5)</sup> Ebenso im englischen Kyng Alisaundre, nur dass hier, für den Engländer charakteristisch, das Ballspiel hinzukommt.<sup>6)</sup>

Nach Rudolf von Ems lehrte Aristoteles den jungen König *rehte kunst, hêrlîchen sin, mit wîzen zuht bî milde pflegen*;<sup>7)</sup> er lehrte ihn *ritters leben unde strît*.<sup>8)</sup> Für ihn schrieb er seine **Ethik**:

1) s. o. p. 7, Anm. 1.

2) Michelant 47, 1.

3) Michelant 8, 25 ff. Vgl. P. Meyer, Alex. I, 122, 185 ff. 128, 325 ff. Auch in dem neugriechischen Volksbuch *Δοίγησις Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνα* (Venedig 1780) lernt Alexander am Tage bei Aristoteles Grammatik, Rhetorik und Philosophie und in der Nacht bei Nektanabus Astronomie. S. Gidel, La légende d'Aristote au moyen âge, im *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études grecques en France*, VIII, 295.

4) *Connesco bien grammatica, sé bien toda natura* etc. Sanchez, *Collecion* III, 6, copla 38 ff.

5) P. Meyer I, 213, 445 ff.

6) H. Weber, *Metr. Rom.* I, 32, v. 658 ff.

7) *Cod. germ.* 203, Bl. 13b.

8) ebenda Bl. 13e.

*Aristotiles der las  
ein buoch, heizet ethicâ;  
daz begunde er dihten sâ,  
dô siner meisterlicher art  
der juncherre befolhen wart.<sup>1)</sup>*

Daneben versäumte er nicht *liberas septem artes, der siben liste meisterschaft.*<sup>2)</sup>

Ulrich von Eschenbach sagt vom Unterricht Alexanders nur wenig.  
Bei ihm fängt Aristoteles mit dem A B C an:

*er lêrte in zuht und êre,  
er lêrte in die karakter ê,  
in kriecheschem daz A B C,  
daz wir alrêst müezen verstên,  
sô man uns lât ze schuole gên.<sup>3)</sup>*

Vom zwölften Jahr an unterweist er ihn im fürstlichen Leben. Später erwähnt Ulrich gelegentlich, dass Alexander auch Arabisch (*heidenisch*) bei ihm gelernt habe.<sup>4)</sup>

Im französischen Prosaroman *Le livre et la vraie Histoire du bon roy Alixandre*, einer Bearbeitung der *Hist. de pr.*, lernt Alexander vom zwölften Jahr an bei Aristoteles, die sieben freien Künste, so dass sie niemand besser versteht als er.<sup>5)</sup>

Am ausführlichsten verfährt John Gower (um 1393), der das grosse 7. Buch seiner *Confessio Amantis* damit anfüllt, dass er Aristoteles seine ganze Philosophie dem königlichen Zögling vortragen lässt.<sup>6)</sup>

Die orientalischen Dichter gehen auf die Unterrichtsgegenstände meist nicht näher ein. Hammer bringt aus einem der persischen Iskanderbücher die Notiz bei, Aristoteles habe den Prinzen fleissig in der Moral und in der Naturgeschichte unterwiesen.<sup>7)</sup> Der junge Alexander erhielt wechselsweise Besuche vom bösen und vom guten Genius, vom Satan und

1) Cod. germ. 203, Bl. 17 b.

2) ebenda Bl. 20 a f.

3) Alex. 1276. Ausg. Toischer's 34.

4) Alex. 4102. Toischer 109.

5) Berger de Xivrey in *Notices et Extraits* XIII, 2, 299. Ebenso in dem Pariser Druck, über den Philippi berichtet in *Herrigs Archiv* 1846, I, 287.

6) Ausg. von R. Pauli, Lond. 1857, III, 84 ff.

7) Rosenöl I, 269.

vom Propheten Chidhr. Wenn Aristoteles dabei war, so wurde der Engel der Finsternis stets entlarvt. Aber der Weise war nicht immer zur Stelle; denn er schrieb viel in seiner Kammer an seiner Naturgeschichte, „Wunder der Geschöpfe“ betitelt, oder blätterte in Jusuffs Traumbuch, um die — stets glücklichen — Träume seines Zöglings zu deuten.<sup>1)</sup>

In dem von Cardonne ausgezogenen persischen Prosaroman lehrt Aristoteles den jungen König hauptsächlich die Politik und die Physik.<sup>2)</sup> Neben diesen griechischen Wissenschaften versäumt er aber nicht, ihm echt orientalische Beschwörungsformeln einzuprägen, welche ihm später zu gute kommen, als im Kampf mit den Diws in Masenderan deren Oberhaupt sich aus der Luft auf ihn herabstürzt, um ihn zu erwürgen.<sup>3)</sup>

In Darabnameh, einer ungeheuren Kompilation persischer Geschichten von dem Araber Abu-Thaher Ibn-Hassan von Tharsus,<sup>4)</sup> der den Rahmen seines Werks dem Firdusi entnahm, sind es die Geheimnisse der Astrologie, worin Aristoteles seinen königlichen Schüler gründlich unterweist. Als darauf der junge Alexander aus seiner Heimat entflieht, erwirbt er sich seinen Lebensunterhalt in der Hauptstadt der Berbern damit, dass er sich mit einem Astrolab auf die Strasse setzt und den Vorübergehenden weissagt.<sup>5)</sup>

Bekanntlich wohnte der Stagirit mit seinem Zögling im Nymphäum bei Mieza, südwestlich von Pella, wo man noch zu Plutarchs Zeit die steinernen Ruhebänke und die schattigen Baungänge des Aristoteles zeigte.<sup>6)</sup> Die Orientalen, wie Schahrastani († 1154), verlegen den Unterricht Alexanders nach Athen, wo er fünf Jahre bei Aristoteles gewohnt habe.<sup>7)</sup> Ganz ebenso heisst es in der von Jacobs beschriebenen Geschichte Alexanders, welche der Portugiese Vasco de Lucena für Karl den Kühnen in elegantem Französisch verfasste: „Einige behaupten, Alexander habe

1) Rosenöl I, 269.

2) Bibliothèque universelle des Romans, Paris, Octobre 1777, I, 9.

3) Ebenda I, 25.

4) Vom Verfasser des Madschmel ut-tuwârikh (1126) unter seinen Quellen angeführt. J. Mohl im Nouv. Journal Asiat. 3. Série, XI, 163.

5) J. Mohl, Le Livre des Rois, Paris 1838, I, LXXIV f.

6) Plutarch, Alex. 7. Stahr, Aristotelia I, 92, Anm. 3. 105. Zeller, Philosophie der Griechen II, 2<sup>3</sup>, 27, Anm. 4.

7) Shahrastani, Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Haarbrücker, Halle 1850. II, 184.

fünf Jahre seiner Jugend mit Aristoteles in Athen zugebracht.“<sup>1)</sup> Vasco übersetzte den Curtius und ergänzte dessen Lücken aus Justin, Plutarch, Josephus u. a. Woher diese Angabe kommt, ist nicht bekannt, allem Anscheine nach aus dem Orient. So münden gar häufig die morgenländischen Quellen durch verborgene Kanäle in die europäische Literatur ein.

Ueber das Verhältnis des Aristoteles zu seinem königlichen Schüler während dessen Lernzeit sind nur wenige Züge in den Alexander-sagen zu finden.

Im Pseudo-Kallisthenes wird erzählt, dass Aristoteles an seine Schüler, worunter ausser Alexander noch andere Königssöhne waren,<sup>2)</sup> eines Tages die Frage gerichtet habe, welche Gunst sie ihm erweisen wollten, wenn sie ihr väterliches Reich geerbt hätten; da habe ihm der eine dieses, der andere jenes versprochen, Alexander aber habe erwidert: „Fragst du schon heut über kommende Dinge? Da ich für das Morgen kein Unterpfand habe, so werde ich dir geben, was Zeit und Gelegenheit mit sich bringt.“ Und der Meister habe ausgerufen: „Heil dir, Alexander. Weltbeherrscher! Du wirst der grösste König sein!“<sup>3)</sup> — Diese Anekdote steht zwar in den alten Uebersetzungen, bei Julius Valerius,<sup>4)</sup> in der armenischen<sup>5)</sup> und in der syrischen Uebersetzung,<sup>6)</sup> auch in dem mittellgriechischen Gedicht der Markusbibliothek<sup>7)</sup> und dem mittellgriechischen Prosaroman der Wiener Hofbibliothek,<sup>8)</sup> fehlt aber in den nächsten

1) Jacobs und Ukert, Beiträge zur älteren Lit. I, 375. Ueber Vasco s. P. Paris, Les mss. fr. de la Bibl. du Roi, I, 49 ff.

2) Nach „der Seelen Trost“ ist der sagenhafte erste Gegner Alexanders, der König Nikolaus, sein Schulgesell gewesen. Augspurg 1483, Bl. CLXII. Niederdeutsch bei Bruns, Romantische Gedichte 342. Altschwedisch s. Sjärens Tröst, utg. af Klemming, Stockh. 1771—73, 515, 6: *Alexandirs skolabrodhir*. — Die historischen Mitschüler Alexanders s. R. Geier, Alex. u. Aristot. 28 ff.

3) I, 16. C. Müller 15 ff.

4) I, 16. C. Müller a. a. O. Vgl. Spicilegium Romanum VIII, Romae 1842, 516.

5) Zacher, Ps.-Kall. 91 ff.

6) P. Zingerle in der Zeitsch. der deutschen morgenl. Ges. IX, 781.

7) *Ὅτις ἔχει σήμερον αὐτὸς ἐνέχρον σοι δοῦναι  
περὶ τῆς αὔριον αὐτῆς ἢ περὶ τῶν μελλόντων.  
Ἴν γὰρ ἐγὼ, γιγνώσκῃς, λάβω τῆν βασιλείαν,  
δώσω σοι πρότερον τοῦ καιροῦ χάρισμα καὶ τῆς ὥρας.\*  
Ἀριστοτέλης εἰρηγῆσι, χαίροισι αὖ, κοσμοκράτου  
αὐτὸς γενήσῃ βασιλεὺς μέγιστος παρὰ πάντας\*. v. 728 ff.*

W. Wagner, Trois poèmes gr. 78.

8) Kapp, Mittheilungen aus zwei griech. Hdsch. im Progr. des k. k. Real- u. Obergymnas. im IX. Gemeindebezirke in Wien für das Schuljahr 1871/2, 51. Das Nähere leider nicht angegeben.

Quellen der abendländischen Alexanderdichtungen, in der Epitome und in der Historia de preliis, und damit in diesen Dichtungen selbst. Aus dem griechischen Original gieng sie jedoch in die arabischen Weisheitsprüche des Mubaschschir (um 1050) über und kam so durch die spanischen, lateinischen, französischen und englischen Uebersetzungen dieses Werks in die Literaturen Europas.<sup>1)</sup> Wo also die Weltsprache des Westens ihre Vermittlung versagte, da trat die des Ostens hülffreich ein. Die Antwort Alexanders lautet bei Mubaschschir zugleich stolzer und ehrerbietiger: „Meister. frage mich heute nicht um das, was ich morgen tun werde, sondern frage, was ich jetzt tun will, und gieb mir Musse dazu! Wenn ich herrschen werde, wie du sagst, dann werde ich tun, was sich einem Manne wie mir einem Manne wie dir gegenüber geziemt.“<sup>2)</sup> — Mubaschschir reihte die Anekdote unter die Weisheitssprüche Alexanders ein, ebenso Schahrastani, bei dem jedoch der Ton der Antwort stark abgeschwächt ist: Zu Alexanders Weisheitssprüchen gehört, dass er, als ihn sein Lehrer in der Schule fragte: „Wenn die Herrschaft einstmals an dich gekommen sein wird, wo wirst du mich hinsetzen?“ zur Antwort gab: „Wo dich jetzt mein Gehorsam gegen dich hinsetzt.“<sup>3)</sup> Ganz ins Gewöhnliche herabgesunken sind Meister und Schüler im neugriechischen Volksbuch *Διήγησις Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνα*. Da verheisst Alexander, er werde Aristoteles zum grossen Mann machen, und dieser preist ihn zum Dank als künftigen Weltbeherrscher.<sup>4)</sup>

Hierher gehört noch ein anderer Ausspruch Alexanders, den Mubaschschir überliefert: Man fragte ihn: „Warum ehrst du deinen Meister höher als deinen Vater?“ und er erwiderte: „Von meinem Vater habe ich das vergängliche Leben, von meinem Meister das unvergängliche.“<sup>5)</sup> Ein ähnliches Wort Alexanders verzeichnet schon Plutarch.<sup>6)</sup> Schahrastani

1) Knust, Mittheilungen 313. 488 ff. De Renzi, Collectio Salernitana, Napoli 1854, III. 129.

2) Bocados de oro, s. Knust 313.

3) Uebers. von Haarbrücker II, 185.

4) Gidel im Annuaire VIII, 296. Aristoteles macht dort noch eine andere Probe mit seinen Schülern. Er bewaffnet sie mit Stöcken und teilt sie in zwei gleiche Haufen; den einen führt Alexander, den anderen Ptolemäus an. Auf ein Zeichen des Meisters beginnt der Kampf. Alexander siegt, und der Stagirit sieht darin ein Vorzeichen seiner künftigen Grösse.

5) Bocados de oro, s. Knust 311; lat., franz. u. engl. Uebers. s. 484 ff.

6) Alex. 8. Nachweise s. Knust 311. Anm. d.

kennt diesen Ausspruch nach drei verschiedenen Ueberlieferungen. Die erste ist die Mubaschschirs; die zweite lautet: „Weil ich von meinem Vater wohl mein Leben empfangen habe, von meinem Lehrer aber das, wodurch mein Leben erst Wert hat.“ Die dritte lautet: „Weil mein Vater der Grund meines Daseins, mein Lehrer aber der Grund meiner Vernünftigkeit ist.“<sup>1)</sup> Nach einer persischen Fassung, welche bei Mirkhond<sup>2)</sup> und in dem modernen Geschichtsbuch *Sinet al-tuwárikh* vorkommt, sagt Alexander: „Mein Vater brachte mich vom Himmel zur Erde; durch die Hülfe meines Meisters steige ich von der Erde zum Himmel.“<sup>3)</sup>

Bei Julius Valerius<sup>4)</sup> schliesst sich an die Anekdote von der an die Schüler gerichteten Frage des Aristoteles ein Briefwechsel zwischen dem Schatzmeister Zeuxis, den Eltern Alexanders, Aristoteles und dem jungen König über die verschwenderische Freigebigkeit des letzteren, wobei Aristoteles mit Wärme für die edle Natur seines Zöglings eintritt. Dieser Briefwechsel fehlt zwar in dem uns überlieferten Texte des Pseudo-Kallisthenes, hat aber nach J. Zachers Ausführungen doch schon dem griechischen Original angehört und ist später von den Abschreibern ausgelassen worden.<sup>5)</sup> Schon Cicero kannte einen angeblichen Brief König Philipps, worin dieser seinem Sohne wegen seiner Freigebigkeit gegen die Macedonier Vorstellungen machte und ihn tadelte, dass er von denen Treue erwarte, die er durch Geschenke bestechen.<sup>6)</sup> Die armenische<sup>7)</sup> wie die syrische Uebersetzung<sup>8)</sup> bringen den Briefwechsel in Uebereinstimmung mit Valerius. Da er jedoch in der Epitome und in der *Hist. de prel.* fehlt, so wissen auch die späteren Bearbeitungen der Alexander-sage nichts davon. Nur ein französischer Prosaist des 13. Jahrhunderts, Philipp von Navarra, hat etwas Aehnliches in einer uns unbekanntenen Quelle gefunden; doch beschränken sich die Briefe bei ihm auf einen

1) Uebersetzt von Haarbrücker II. 185.

2) Transl. by Shea 423.

3) Malcolm, *Hist. of Persia* I. 82.

4) I. 16. C. Müller 16.

5) Zacher, *Pseudo-Kall.* 92. P. Meyer, *Alex.* II, 6.

6) *De officiis* II, 15, 53.

7) J. Zacher a. a. O.

8) P. Zingerle in der *Ztsch. d. deutschen morgenl. Gs.* IX, 781. Perkins im *Journal of the Am. Or. Soc.* IV, 369, Anm. Hier heisst der Finanzmann Xanthus.

Meinungsaustausch zwischen Vater und Sohn. und Aristoteles ist nicht dabei beteiligt.<sup>1)</sup>

Die berühmteste Alexanderdichtung des gelehrten Abendlandes, die lateinische Alexandreis des Walther von Chatillon.<sup>2)</sup> vollendet um 1178, welche im Mittelalter den classischen Werken der römischen Literatur gleichgestellt, in einzelnen Schulen sogar vorgezogen wurde,<sup>3)</sup> handelt von Aristoteles nur im 1. Buche. Dieses beginnt mit der Erzählung, wie der Knabe Alexander vernimmt, dass Griechenland unter der Oberherrschaft des Darius stehe, und wie er in klagender Ungeduld nach dem Kampfe mit den Persern verlangt. „Hat nicht“, ruft er aus, „der Alcide in der Wiege die Drachen erwürgt? Ich wollte ähnliche Taten tun, wenn nicht der Name des grossen Aristoteles meine Jugend in Schrecken hielte.“<sup>4)</sup> — Da tritt der Meister mager, bleich, mit ungekämmtem Haar aus seinem Gemach, wo er eben trotz seines abgelebten Leibes schlagfertige Schlussreihen der Logik aufgestellt hat. Er sieht des Knaben flammende Erregung und will wissen, was ihn quält. Dieser schlägt in Ehrfurcht die Augen nieder, wirft sich vor den Stuhl des Meisters und klagt ihm unter Tränen seines Vaterlandes Bedrückung. Aristoteles hört ihm aufmerksam zu und erteilt ihm dann in langer Rede Lebensregeln für die Ausführung seines Vorhabens.

Walther von Chatillon, obwohl ihm die sagenhafte Geschichte Alexanders nicht unbekannt war,<sup>5)</sup> schloss sich eng an die Darstellung des Curtius an. Für die Jugendzeit seines Helden liess ihn aber dieser im Stich, und so sah er sich für den Anfang seines Gedichtes auf seine eigene Erfindung angewiesen. Für die Lebensregeln benützte er wohl eine der zahlreichen Recensionen der den Namen des Aristoteles tragenden *Secreta Secretorum*.

Die obige Scene diente dem Verfasser des spanischen Libro de

1) Les quatre ages de l'homme, § 67, p. p. Marcel de Fréville, Paris 1888, 39 f. Vgl. P. Meyer, Alex. II, 361 ff.

2) Peiper, Walther von Chatillon, Breslau 1869, 9. Toischer in den Wiener Sitzungsber. Ph. h. Cl. XCVII, 312 ff.

3) Warton, Hist. of Engl. Poetry, Lond. 1840, I, CXXXII.

4) *Nisi magni Nomen Aristotelis pueriles terreat annos.* I, 42.

5) Er erwähnt z. B. die Vaterschaft des Nectanabus I. 46.

Alexandro.<sup>1)</sup> sowie Jakob von Maerlant<sup>2)</sup> und Ulrich von Eschenbach<sup>3)</sup> zum Vorbild. Mit besonderer Lebhaftigkeit hat sie der Spanier im einzelnen ausgeführt. Seine Darstellung wurde später mit bemerkenswerten Varianten in die *Victorial cronica de Don Pero Niño* von Gutierre Diez de Gomez (1. Hälfte des 15. Jahrhunderts) aufgenommen.<sup>4)</sup>

Walther von Chatillon erzählt sodann, wie Alexander nach seines Vaters Tod in Korinth gekrönt wird,<sup>5)</sup> umgeben von seinen jungen Kriegern und seinen greisen Beratern. In deren Mitte sitzt vor des jungen Königs Angesicht Aristoteles im weichen Gewande, von den Jahren gebeugt, mit dem Lorbeerkranz in den wirren Haaren.

*Principis a facie, vatun grege cinctus inermi,  
Sedit Aristoteles molli velatus amictu,  
Iam rude donatus fatisque prementibus annos,  
Curvus, et impexos castigat laurea crines.*<sup>6)</sup>

Auch das altspanische Gedicht schildert ihn so, mitten unter der Festversammlung im Mantel mit zitternden Händen sitzend und in einem Buche lesend.

*Mestre Aristotil vieio e decaido,  
Con sus manos tremblosas, de su capa vestido  
Sedie cerca del rey leyendo en un libro.*<sup>7)</sup>

Ulrich von Eschenbach sagt nichts hievon. Jakob von Maerlant aber macht in einem Anflug realistischen Humors aus dem Kreise der Seher einen Haufen von Schülern, die bei ihrem mit dem Stab bewehrten Meister sitzen, schön und sanft, doch gekleidet wie Betbrüder und untauglich für das Schwert.

1) Sanchez, *Collecion* III, 4 ff. copla 22 ff.

2) *Alexanders geesten* I, 411 ff.

3) *Alexander* 1329 ff., h. v. Toischer 36 ff.

4) Puymaigre, *Les Vieux Auteurs Castellans*, Paris 1861, I, 329, N. 2. Ueber die Chronik s. Ticknor, *Gesch. der schönen Lit. in Spanien*, deutsch von Julius, Leipz. 1867, I, 163.

5) I, 203 ff. Wahrscheinlich nach Justin 11. 2, s. J. Zacher in der *Ztsch. f. deutsche Philol.* XI, 406.

6) I, 222.

7) Copla 183, Sanchez III, 26.

*Aristotiles, die vroede,  
sat daer na met siere roede,  
ende bi hem sine scolieren,  
die scone waren ende goedertieren,  
ghecleet recht alse papelaerde,  
maer onnutte waren ten swaerde.<sup>1)</sup>*

Von da an verschwindet Aristoteles aus Walthers Alexandreis.

In den angeführten Stellen ist mehrfach die äussere Erscheinung des Meisters zur Sprache gekommen. Aristoteles war bekanntlich während seines Erzieheramtes in der Vollkraft des Lebens. Er stand im 43. Jahre, als er dem Rufe nach Pella folgte (342), und war, da der Unterricht nicht länger als 3 Jahre dauerte, im 46., als er sein Amt niederlegte.<sup>2)</sup> In dieser Lebensperiode giebt ihn uns die schöne sitzende Statue des Palazzo Spada in Rom wieder.<sup>3)</sup> Nach den glaubwürdigen griechischen Quellen war er von zartem Körperbau<sup>4)</sup> und hatte einen Sprachfehler,<sup>5)</sup> der von einzelnen Peripatetikern nachgeäfft wurde.<sup>6)</sup> Auf sein Aeusseres verwendete er grosse Sorgfalt, hatte eine Vorliebe für gewählte Kleidung und Ringschmuck und trug sein Gesicht nach der damals aufkommenden makedonischen Sitte glattrasiert,<sup>7)</sup> daher sein strenger Denkerkopf an römische Feldherrn erinnert.

Ganz anders erscheint seine Gestalt in den Dichtungen des Mittelalters. Die spätere abendländische Welt konnte sich den Meister aller Meister nur als ehrwürdigen Greis denken, und sein Aeusseres bildete

1) Alexanders geesten I, 795.

2) Zeller, Philos. der Gr. II, 2<sup>3</sup>, 22. 26 f.

3) Abgebildet u. A. bei Schuster, Ueber die erhaltenen Porträts der griech. Philosophen, Leipz. 1876, Tafel III.

4) *Ἀλλὰ καὶ ἰσχυροκελῆς, φασὶν, ἦν, καὶ μικροῦματος.* Diogenes Laertius, L. V, e. 1, 1. *Σμικρός* nennt ihn das bekannte karrikerende Spottepiggramm beim Anonymus des Menage. Buhle, Aristotelis opera, Biponti 1791, I, 67.

5) *Τραυλὸς τὴν φωνήν, ὡς φησι Τιμόθεος ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῷ περὶ βίων.* Diog. Laert. ib. Anonymus des Menage s. Buhle I, 60. Spottepiggramm I, 67. Suidas, ebenda I, 77. Dies scheint sich auf eine mangelhafte Aussprache des R oder L zu beziehen. Stahr, Arist. I, 161.

6) Plutarch, De audiendis poeticis 8.

7) *Ἐσθῆτί τ' ἐπισήμω χροόμενος καὶ δακτυλίοις καὶ κορυῶ.* Diog. Laert. ib. Schuster a. a. O. 16 f. Bartlos zeigen ihn die lebensgrosse Statue und die geschnittenen Steine auf Tafel III, auch das Marmorrelief nach der Zeichnung des Theodorus Galläus s. Illustrium Imagines, Antverpiaae 1606, Tafel 35. und Ioannis Fabri Commentarius p. 20 f. Vgl. Stahr, Arist. I, 162.

man sich nach den Vorstellungen, die man von einem Philosophen hatte, als ärmlich und vernachlässigt. Wie der milde, liebenswürdige und bescheidene Vergil in den späteren Jahrhunderten zum finsternen, barschen und hochmütigen Murrkopf geworden ist,<sup>1)</sup> so verkehrte sich der feine Weltmann Aristoteles in einen verwehrlosten Cyniker mit langem breitem Bart, struppigen Haaren, ungewaschenem Kopf und zottigen Brauen.

So zeichnet ihn der grosse altfranzösische Alexanderroman:

*Ne li caloit de soi, tous estoit enhermis:  
barbe ot et longe et lée et les poils retortis  
et le chief deslavé et velus les sorcis;  
de pain et d'iave vit, ne quiert autre piertris.<sup>2)</sup>*

Massgebend für die Folgezeit wurde die Auffassung des Stagiriten in der allverbreiteten Alexandreis, wornach er, der überhaupt nicht älter als 62 Jahre geworden ist, schon in seiner makedonischen Zeit ein hin-fälliger Greis war.

*Forte macer, pallens, incompto crine magister  
(Nec facies studio male respondebat) apertis  
Exierat thalamis, ubi nuper corpore toto  
Perfecto logices pugilès armarat elenchos.  
O quam difficile est studium non prodere vultu!  
Livida nocturnam sapiebant ora lucernam,  
Nulla repellebat a pelle parenthesis ossa,  
Seque maritabat tenui discrimine pellis  
Ossibus in vultu, partesque effusa per omnes  
Articulos manuum macies jejuna premebat.<sup>3)</sup>*

Als alt und hässlich schildert ihn ganz besonders Henri d'Andeli im Lai d'Aristote.<sup>4)</sup>

1) Bei Fabius Planciades Fulgentius (um 500), s. Comparetti, Virgilio nel medio evo, Livorno 1872, I, 151.

2) Michelant 525, 30.

3) I, 59. Wörtlich mit Auslassung des geschmacklosen v. 65 bei Ioannes Wallensis, Compendiloquium, Pars III, Distinctio V, c. 8. Argentorati 1518, fol. 127a. — Ulrich von Eschenbach hat die Schilderung weggelassen. Maerlant kürzt sie ab, s. Alexanders geesten I, 475.

4) *Vostre mestre chanu et pale.* v. 244.  
*Je sui toz riev et tos chenuz.*

In merkwürdigem Gegensatz zu dieser abendländischen Vorstellung stehen die Schilderungen der Erscheinung des Aristoteles in der orientalischen Literatur. Er, der Lieblingsdenker der Araber, war der einzige griechische Philosoph, von dem sie sich auch ein äusseres Bild zu machen versuchten, und weit entfernt, hierin hinter der Wirklichkeit zurückzubleiben, verschönerten und ergänzten sie die Angaben der Alten aus eigener Phantasie. So entstand jene Zeichnung der Persönlichkeit des Stagiriten, wie sie Mubaschschir aus unbekanntem Quellen in seine Weisheitssprüche aufnahm,<sup>1)</sup> von wo sie in das biographische Lexikon des Ibn el-Kifti († 1248),<sup>2)</sup> in die Geschichte der Aerzte des Oseibia († 1269),<sup>3)</sup> auszugsweise in die Geschichte der Dynastien des Christen Abulfaradsch († 1286),<sup>4)</sup> durch verschiedene Autoren vermittelt in die türkische Weltgeschichte, betitelt „Mark der Geschichten“, von Hezarfen Hussein Efendi (um 1672)<sup>5)</sup> übergieng und durch die Uebersetzungen der Weisheitssprüche nun ihrerseits im Abendlande eingebürgert wurde.

Die Schilderung lautet nach Steinschneiders und A. Müllers Uebersetzung:<sup>6)</sup> „Er war weiss von Haut,<sup>7)</sup> ein wenig kahl,<sup>8)</sup> von schönem Wuchs, stark von Knochen, mit kleinen Augen<sup>9)</sup> und kleinem Munde und breiter Brust; er hatte einen dichten Bart, blauschwarze (oder schwarzbraune) Augen und eine Adlernase; er war eilig in seinem Gange, wenn er für sich gieng, langsam, wenn er sich in Gesellschaft seiner Schüler befand; er studierte beständig in den Büchern; bei Fragen schwieg er lange, und seine Antworten waren kurz; des Tages begab er

*lais et pales et noirs et maigres* 338.

*Quant je, qui sui plains de viellece.* 491.

Héron, Oeuvres de Henri d'Andeli, Paris 1881, p. 10. 13. 19.

1) Steinschneider, Al-Farabi 206 f. in den Mémoires de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Petersbourg, VII<sup>e</sup> série, XIII, N. 4. (1869).

2) Steinschneider a. a. O. 190. Aug. Müller, Die griech. Philosophen in der arab. Uebersetzung. Halle 1873, 46.

3) Steinschneider a. a. O.

4) Historia compendiosa auctore Gregorio Abul-Pharajio, ed. ab Pocockio, Oxoniae 1663. 60.

5) Heinr. Friedr. v. Diez, Denkwürdigkeiten von Asien, Berl. 1811, I, 83.

6) Steinschneider, Al-Farabi 207. A. Müller, a. a. O.

7) Nach arabischen Begriffen und im Gegensatz zu der sonngebräunten Farbe dieses Volks. A. Müller.

8) Aristoteles ist in späteren Jahren kahl geworden; so zeigt ihn das Basrelief auf einem Amethyst, s. Schuster a. a. O. Tafel III, N. 3; *γαλακτός* nennt ihn das Spottepiggramm. Buble I. 67.

9) *μικρόμματος*. Diog. Laert. V, 1, 1.

sich zu Zeiten an einsame Orte und an das Ufer der Flüsse;<sup>1)</sup> er liebte es, Musik zu hören, und verkehrte gerne mit Mathematikern und Dialektikern; er beurteilte sich selbst genau, wenn er mit jemand stritt, und gestand aufrichtig einen erkannten Irrtum ein; in Kleidung, Essen, Trinken, Liebesgenuss und Bewegung hielt er sich mässig;<sup>2)</sup> in der Hand hielt er beständig ein Instrument für Sterne und Stunden.“ — Es ist das Astrolab gemeint, dessen Erfindung von orientalischen Schriftstellern dem Aristoteles zugeschrieben wurde.<sup>3)</sup>

Die altspanische Uebersetzung der Weisheitssprüche des Mubaschschir, Bocados de oro betitelt (bald nach 1250), giebt die Stelle wörtlich wieder, nur dass die Kahlheit, der volle Bart, die Farbe der Augen und der Verkehr mit Mathematikern unerwähnt bleiben.<sup>4)</sup>

Aus dem Spanischen floss die lateinische Uebersetzung, welche von Johann von Procida nach einem griechischen Original verfasst sein will.<sup>5)</sup>

Wie hier Aristoteles gegen die geschichtlichen Zeugnisse als Mann von starken Knochen beschrieben wird, so fasst ihn auch eine weit verbreitete Anekdote, welche auf Aristoteles bezogen jedoch nicht früher als in den Schwanksammlungen des 16. Jahrhunderts nachzuweisen ist, zuerst in Ottmar Nachtigalls Joci ac sales vom Jahre 1524,<sup>6)</sup> wiederholt von Gast in seinen Convivalium Sermones von 1543,<sup>7)</sup> deutsch zuerst bei dem Burggrafen von Spangenberg und einstigen Landsknecht Hans Wilhelm Kirchhof († 1603) im „Wendunmuth“.

1) Er gieng „durch die Ebenen und längs der Flüsse“. Gildemeister im Jahrb. f. rom. u. engl. Lit. XII, 237.

2) Auch Pseudo-Ammonius hebt seine Mässigkeit hervor: *Μέτριος δὲ γέγονεν ὁ ἀνὴρ οὐκ ἴσως τοῖς ἡθροῦν εἰς ἐπιβολήν*. Buhle I, 49. Vgl. Vita Aristotelis e codice Marciano ed. Robbe 7: *Καθόλου γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης τὸ ἦθος μέτριος γέγονεν*. Vetus latina versio bei Robbe 15: *Multum namque Aristoteles moderatus fuit moribus*. Im Gegensatz zu den Schmähungen des Spottepigramms und des Timäus bei Suidas, s. Buhle, I, 78 f.

3) Vgl. das persische Wörterbuch von Bührani Katim bei Franciscus Erdmann, De Expeditione Russorum Berdaam versus, Casani 1832, III, 291 f.

4) Knust, Mitteilungen 248.

5) Leider bis jetzt in einem unerhört schlechten Texte herausgegeben bei Salvatore de Renzi, Collectio Salernitana, Napoli 1854, III: Placita philosophorum moralium antiquorum ex Graeco in Latinum translata a magistro Ioanne de Procida magno cive Salernitano. Man lese unsere Stelle p. 111!

6) Joci ac Sales mire festivi, ab Ottomaro Luscinio Argentino partim selecti, Coloniae o. J. c. L. Ueber dieses Buch s. Lier im Archiv für Literaturgesch. XI, 1 ff.

7) Basileae 1566, I, 313.

Von Aristotele ein kurtze historia.

*Aristoteles, der aller gelehrteste und fürtrefflichste griechische philosophus, ein praeceptor und zuchtmeister Alexandri magni, ward auff ein zeit von einem guten freundt schertzweiss angesprochen und mit verwundern gefragt, dieweil er, der Aristoteles, ein tapfferer mann von starcken gliedern und vollkommenen leibs, so eine kleine, zarte und geringe, leibsschwache person zum weib genommen, war er mit der antwort bald fertig und sagte, er wer allweg unterweiset und gelehrt worden, dass er unter zweyen bösen, deren er doch eins haben müste, das kleinst erwehlen solte. Darumb er auch dafür geachtet, solche kleine person, die am besten möchte gezwungen werden, zu behalten. So viel Aristoteles.<sup>1)</sup>*

Der Witz ist alt. Er findet sich schon bei dem genialen Erzpriester von Hita (1. Hälfte des 14. Jahrhunderts) als Schlusspointe seines lustigen und zierlichen Lobgedichtes auf die kleinen Frauen: *De las propiedades que las dueñas chicas han.*<sup>2)</sup> Und noch viel früher erzählt ihn Plutarch von einem ungenannten Lakedämonier.<sup>3)</sup> Seitdem ist er bis herunter auf Paul de Kocks buckligen Taquinet gar manchem in den Mund gelegt worden. In dem englischen Schwankbuch, auf welches Shakespeare in „Viel Lärm um nichts“ anspielt, ist es ein Anwalt;<sup>4)</sup> in den Nouveaux Contes à rire ist es der Spartanerkönig Leonidas;<sup>5)</sup> bei dem Ensдорfer Benediktiner Odilo Schreger ist es Demokritus,<sup>6)</sup> im Lyrum Larum Lyrissimum ein beliebiger Blasius.<sup>7)</sup> Wie Aristoteles dazu kam, braucht nicht im Ernste gefragt zu werden. Dem Erzähler war es eben um

1) Buch 3 (vom J. 1601), c. 208. Ausg. von Oesterley, Tübingen 1869, II, 478. Nachweise V, 99. In der Schwanksammlung „500 Frische und vergüldete Haupt-Pillen oder Neugeflochtener Melancholie-Besen, verordnet von Ernst Wolgemuth“, o. O. 1669, 56, wird Nachtigalls Anekdote in folgender Weise wiedergegeben: *Der hochgelehrte Aristoteles war ein langer Mann und hatte ein zumahl kleines Weib. Wie es ihm nun einer vorwarff, als hätte er in diesem Stück wider die gesunde Vernunft getan, sprach er: Da ich je sollen und müssen ein bösses Stück Fleisch nehmen, griff ich nach dem kleinsten.*

2) *Del mal tomar lo menos, diselo el sabidor. Porende de las mugeres la mejor es la menor.* copla 1791 s. Sanchez, Coleccion IV, 264.

3) *Ὁ μὲν οὖν Λάκων μικρὸν γυναῖκα γήμας, ἔφη τὰ ἐλάχιστα δεῖν ἀρσῆσθαι τῶν κακῶν.* Plutarch, De fraterno amore, s. Opera Moralia ed. Xylander etc. Lipsiae 1777, VII, 881.

4) Shakespeare's Jest Book, ed. by Oesterley, Lond. 1866, p. 109, c. LXIII.

5) Amsterdam 1700, 164.

6) Lustig- und Nutzlicher Zeit-Vertreiber, Stadt am Hof 1754, 506.

7) o. O. 1720, 34, N. 87.

einen bekannten Namen, besonders um den Namen eines berühmten Weisen zu tun. Der erfahrene Hans Wilhelm Kirchhof will übrigens die Weisheit des Ausspruchs nicht einmal gelten lassen: *dann oft die kleinen weiblein (ich sag nicht von allen) viel halsstarriger und eyterbiessiger seyn und dem mann mehr zu schaffen machen dann manche grosse.*<sup>1)</sup>

Bevor wir die Lehrjahre Alexanders verlassen, ist noch auf die Uebearbeitung des ersten Teils des grossen Alexandrinerromans hinzuweisen, welche in der Handschrift 789 der Pariser Nationalbibliothek erhalten ist.<sup>2)</sup> Es ist dieselbe, welche unter den Lehrern Alexanders auch Homer (*Omer li barbés*) anführt. Man könnte diese Umdichtung „*Enfances Alixandre*“ betiteln,<sup>3)</sup> da der Verfasser planmässig darauf ausgeht, die Jugendgeschichte Alexanders gegen die bisherigen Darstellungen hervorzuheben und ihr einen reicheren, in sich zusammenhängenderen Inhalt zu verleihen. Bei der Umschau nach passenden Zutatzen fiel sein Augenmerk auf zwei phantastische Alexandersagen, welche zwar im ursprünglichen Texte des Pseudo-Kallisthenes fehlen, deren hohes Alter aber durch den jerusalemischen Talmud (4. Jahrh.) und die jüngeren Recensionen des griechischen Romans bezeugt ist. Es sind die bei uns schon im Annolied vorkommenden Episoden von Alexanders Luftreise und seiner Taucherfahrt auf den Meeresgrund. Gewöhnlich werden diese Abentener in Alexanders letzte Zeit verlegt als die vermessensten Ausbrüche seines alle Grenzen des Menschlichen überspringenden Tatendrangs. Dem Dichter schienen sie sich eher zu Aeusserungen tollkühnen Jugendübermuts und zu Vorzeichen künftiger Grosstaten zu eignen, und daher verleibte er sie seiner Erzählung vom jungen Alexander ein. Es war natürlich, dass dadurch auch die Meister, denen die Ueberwachung des Knaben von König Philipp anvertraut war, in Mitleidenschaft gezogen wurden. Als der junge elfjährige Waghals bei einem Lustritt Aristoteles seine Absicht mitteilt, sich von den zwei Greifen seines Vaters in die Lüfte tragen zu lassen, erwidert dieser wenig erbaut: „Zu einer solchen Tollheit werde ich nicht die Hand bieten; denn wenn wir Euch verheren, werden wir

1) B. 3, c. 209. Oesterley II, 178.

2) Abgedruckt von P. Meyer. Alex. I, 115 ff., besprochen II, 215 ff.

3) *Par moi l'orrés avant, quant m'en sui entremis,  
des enfanches K'il fist dont j'ai esté pensis.*

v. 351; P. Meyer I, 129.

Abh. d. I. Cl. d. k. Ak. d. Wiss. XIX. Bd. I. Abth.

alle noch vor Abend gehängt werden.“ Alexander will aber nun einmal seinen Willen haben, gleichviel ob dieser klug oder toll sei. Drei Tage darauf hört der König ein Geschrei und sieht seinen Sohn gen Himmel fliegen. Sein erstes ist, Aristoteles und die anderen Meister in den Kerker werfen zu lassen, und nur die rechtzeitige Rückkehr des Wildlings rettet sie vom sicheren Tode. Dasselbe wiederholt sich, als der Junge die Wachsamkeit seiner Meister überlistend die heimlich vorbereitete Meerfahrt ausführt. Es wird ihnen vor dem Hofe der Process gemacht; ein Verräter beantragt ihre unverzügliche Verurteilung, und trotz der Nachricht von der glücklichen Wiederkehr seines Sohnes lässt sich der König nur schwer erbitten, ihnen zu verzeihen. Man kann nicht sagen, dass das Bild des Aristoteles und seines Zöglings durch diese Korrektur der Sage gerade gewonnen hätte. Der Bearbeiter scheint übrigens mit seiner Neuerung wenig Anklang gefunden zu haben; kein anderer Dichter hat je davon Gebrauch gemacht.

## 2. Aristoteles als Begleiter Alexanders.

In der Mehrzahl der Alexanderdichtungen tritt Aristoteles mit dem Abschlusse seines Erzieheramtes in den Hintergrund, da er im Pseudo-Kallisthenes und in den lateinischen Uebersetzungen dem geschichtlichen Sachverhalt gemäss den jungen König auf seinen Eroberungszügen nicht begleitet und dem Leser nur durch jenen Brief Alexanders über seine Abenteuer auf der Fahrt nach Indien in Erinnerung gebracht wird, welcher seit dem 9. Jahrhundert in freier lateinischer Umarbeitung als selbständiges Werk in den Handschriften vorkommt und in dieser Gestalt eine der wichtigsten Quellen für die Alexanderdichtung des Abendlandes geworden ist.<sup>1)</sup> Wie er schon den ältesten Kern des griechischen Romans gebildet hat.<sup>2)</sup> ist er auch das erste Denkmal der Alexandersage, das in eine europäische Volkssprache übersetzt wurde.<sup>3)</sup>

1) J. Zacher, Pseudo-Kall. 106.

2) E. Rohde, Der griechische Roman, Leipz. 1876, 187. Ueber den Brief s. Berger de Xivrey, Traditions Têratologiques, Paris 1836, p. XXXVII ff.

3) Die angelsächs. Uebersetzung, welche im Beowulfcodex erhalten ist, abgedruckt von Baskervill in Wülckers Anglia IV, 139 ff., entstanden um die Mitte des 11. Jahrs. Wülcker, Grundriss der Gesch. der ags. Lit. Leipz. 1885, 505.

Bei Rudolf von Ems bestellt Alexander vor seinem Aufbruch nach Asien Antipater zum Reichsverweser und lässt Aristoteles als den Berater der Landesfürsten zurück. Dann scheidet er von ihm wie von allen, die daheim bleiben. auf Nimmerwiedersehen,

*muoter, mâge, man noch lant  
sîn ouge niemer mër gesach,*

und Aristoteles schaut ihm weinend nach.<sup>1)</sup>

Schon sehr frühe jedoch waren Fabeln in Umlauf gekommen, wornach Aristoteles sich seinem königlichen Zögling auf dessen Zuge nach Asien und Afrika angeschlossen habe. In der Tat war ja Alexander von einer grossen Zahl gelehrter Männer begleitet.<sup>2)</sup> welche seinem Eroberungszug geradezu den Charakter einer wissenschaftlichen Expedition verliehen.<sup>3)</sup> Dieser Schaar auch Aristoteles beizugesellen, lag unkritischen Schreibern allzunahe; klang es doch so wahrscheinlich, dass selbst Cuvier noch, als er das Leben des Aristoteles bearbeitete, der Ueberlieferung (Glauben schenkte, er habe den König wenigstens bis Aegypten begleitet.<sup>4)</sup>

So heisst es denn in der Lebensgeschichte des Aristoteles von Pseudo-Ammonius: „Unzweifelhaft begleitete er ihn bis in das Land der Brahmanen. Damals verfasste er die 255 Politieen.<sup>5)</sup> Auch nach Persien zog er mit; als dort der Krieg ausgebrochen und Alexander gestorben war, kehrte Aristoteles in sein Vaterland zurück.“<sup>6)</sup> — Ausführlicher äussert sich der Codex von San Marco: „Er überlebte aber Platon 23 Jahre, bald den Sohn Philipps Alexander unterrichtend, bald mit ihm weit über Meer und Land wandernd, bald schreibend, bald einer Schule vorstehend.“<sup>7)</sup> Und später: „Als Alexander zu seiner vollen Kraft kam

1) Cod. germ. 203, Bl. 21 a f.

2) Quam multos scriptores rerum suarum magnus ille Alexander secum habuisse dicitur? Cicero pro Archia 10. Die Namen derselben s. Jonsius, De scriptoribus historiae philosophicae, cura Dornii, Jenae 1716, L. I, c. 18, 6.

3) Humboldts Kosmos, Stuttg. u. Augsb. 1847, II, 192.

4) Kosmos II, 427, Anm. 95.

5) Ueber die Zahl der Politieen s. Zeller, Philos. der Gr. II, 2<sup>3</sup>, 28, Anm. 2. — 105, Anm. 3. E. Heitz, Die verlorenen Handschriften des Aristoteles, Leipz. 1865, 230 ff.

6) Buhle I, 48; benützt von Ranulphus Higden, Polychronicon L. III, c. 24, ed. Lumby, Lond. 1871, III, 362.

7) ed. Robbe 3, ebenso in der alten lat. Uebers. ib. 11; darnach bei Ioannes Wallensis, Communiloquium, Pars 3, Distinctio 5, c. 2. Argentorati 1518, fol. 125c. Gualteri Burlaei Liber

und gegen die Perser Krieg führte, zog er mit ihm, auch da von wissenschaftlicher Forschung nicht ablassend. Damals nämlich sammelte er die Geschichte der Politieen, und als jener den persischen Krieg beginnen wollte, sagte er ihm, sein Schicksal werde sich erfüllen. Alexander aber hörte nicht auf ihn, begann den Krieg und fand sein Ende.“<sup>1)</sup> Auch Solinus (4. Jahrhundert) lässt Alexander unter der Leitung des Aristoteles und Kallisthenes den Erdkreis durchwandern.<sup>2)</sup>

Im altfranzösischen Lai d'Aristote finden wir den Meister bei Alexander in *Inde la major*, und noch Imbert in seiner Nachdichtung lässt den Weisen mit seinem Zögling durch viele Klimate schweifen.

*Ce sage qui suivit en vingt climats divers  
De son élève-roi la course vagabonde.*<sup>3)</sup>

Das englische Gedicht Kyng Alisaudre nennt im Eingang des zweiten, des märchenhaften Teils Aristoteles als Gewährsmann, der Alexander begleitet habe und durch den dieser alle Wunder seiner Fahrt habe aufzeichnen lassen.

*He was with hym and seigh and wroot  
alle thise wondres (god is woot!).*<sup>4)</sup>

Der englische Dichter führte hier nur aus, was er bei Eustache von Kent gefunden hatte; schon dieser zählte Aristoteles unter den Quellen seines Romans auf.<sup>5)</sup> Es bleibt übrigens im englischen Gedicht wie im Roman de toute chevalerie bei dieser Bemerkung. Aristoteles ist blosser Zeuge der Begebenheiten. ohne selbst handelnd einzugreifen.

Eustache von Kent seinerseits folgte nur einer alten Ueberlieferung, wornach eine Lebensgeschichte Alexanders des Grossen misverständlich Aristoteles zugeschrieben wurde.<sup>6)</sup> Wir begegnen ihr auch bei seinem Zeitgenossen Rudolf von Ems. Dieser führt sein grosses Gedicht geradezu

de Vita et Moribus Philosophorum, c. 52. h. v. Knust, Tüb. 1886. 236. Ranulphus Higden. a. a. O. 360.

1) Robbe 5; abgekürzt in der lat. Uebers. 14 und bei Ioannes Wallensis ib. c. 3, fol. 126a.

2) rec. Mommsen, Berolini 1864, 74, 1.

3) Historiettes ou Nouvelles en vers, Amsterdam 1774, 90.

4) v. 1778. H. Weber, Metr. Rom. I, 199. P. Meyer, Alex. II, 297 f.

5) P. Meyer II, 284, N. 1.

6) C. Müller, Pseudo-Call. Introductio XXVII.

auf Aristoteles als seinen Hauptgewährsmann zurück, welchem Alexander alle seine Erlebnisse mitgeteilt habe.

*Alsô uns hât bewiset des  
der wise Aristotiles,  
der den stolzen degen zôch.  
der valsche missewende ie vlôch,  
und dem er z'aller zit enbôt  
sin gelücke und sin nôt  
und waz ime wonders ie geschach.  
als er ime und er uns verjach,  
alsô prüeve ich die geschicht,  
als uns ir beider wârheit giht.<sup>1)</sup>*

Fragen wir, welches Werk Rudolf hier im Auge habe, so giebt er uns an einer spätern Stelle die deutliche Antwort: es ist das Original der *Historia de preliis*, also der griechische Roman, den „der weise Leo“ in Konstantinopel aufgefunden habe.

*Bi andern buochen vand er,  
waz von Alexander  
Aristotiles ie streit (l schreip),  
in des rât er ie beleip.  
nâch des getihte er tihte  
in latinschem gerihte,  
wie er geborn der welte wart  
und waz er âf siner vart  
wunderlicher wunder vant.<sup>2)</sup>*

Diese Angabe, dass Aristoteles der Verfasser des griechischen Romans sei, begegnet uns schon in der armenischen Uebersetzung, also im Anfang des 5. Jahrhs.<sup>3)</sup>

1) Cod. germ. 203, Bl. 3a.

2) Bl. 117a. Daneben nennt Rudolf als weitere Quellen den weisen Pfaffen „Curtus Rufus,“ für Alexanders Zug nach Jerusalem den Josephus und für seine Einschliessung der Völker Gog und Magog den h. Märtyrer Methodius. Bl. 117b. Vgl. O. Zingerle, Die Quellen zum Alex. des Rud. v. Ems 10 ff.

3) Petermann in C. Müllers *Introductio* X, N. 1. J. Zacher, Ps. Kall. 87.

Auch Jakob von Maerland (um 1255) bezeichnet Aristoteles als den Ueberlieferer der Nektanabussage.<sup>1)</sup> Ebenso beruft sich das mittelniederländische Gedicht *Van den negen besten* (les neuf preux) bei Besprechung Alexanders auf Josephus und Aristoteles, wie der letztere auch für die Besprechung Hektors, also für die Trojasage, neben *Darijs*<sup>2)</sup> und *Omerius* als Gewährsmann genannt wird.<sup>3)</sup>

Im neugriechischen Volksbuch reist Aristoteles auf den Wunsch der Olympias zu Alexander nach Babylon. macht dort ein grosses Fest mit und überzeugt sich von der Weisheit seines einstigen Zöglings.<sup>4)</sup>

In den orientalischen Iskanderdichtungen nimmt Aristoteles regen persönlichen Anteil an den Taten und Erlebnissen Alexanders. Dies gilt zwar noch nicht von Firdusi († 1030), der sich im Ganzen und Grossen an die Darstellung des griechischen Romans hielt, wie er ihm in der auf Befehl des Khalifen Maamun verfassten arabischen Uebersetzung vorlag.<sup>5)</sup> Firdusi erzählt nur, dass vor Iskander nach seiner Thronbesteigung ein berühmter, in ganz Griechenland verehrter Mann trat, der weise *Aristotalis* geheissen, und so vortreffliche Worte an ihn richtete, dass er ihn neben sich auf den Thron setzte und fortan in Allem seinem Rate folgte.<sup>6)</sup> Im Verlaufe ist aber nicht mehr von ihm die Rede. So häufig auch griechische Weise auftreten, der Name des Aristoteles wird erst wieder genannt, als Alexander sein Ende nahe fühlt und an ihn schreibt, um sich über die Nachfolge im Reich bei ihm Rats zu erholen.<sup>7)</sup>

Um so häufiger wird der Stagirit von dem grossen persischen Alexanderdichter Nizami († 1180) in die Handlung eingeführt. Bei ihm, im 1. Teil seines Gedichtes *Ikbâl Iskandarî* (Alexanders Glück), fällt zwischen die Thronbesteigung Alexanders und seinen Krieg gegen den Schah Dara eine

1) *Aristotiles die seghet  
daer vele wijsheiden an leghet,  
dat Neptanabus was sijn vader.*

Alexanders Geesten I. 107. Ausg. v. Franck, Groningen 1882, p. 3. Vgl. I. 335, p. 9.

2) Mit *Darijs*, Darius, ist natürlich *Dares* gemeint. Auch Dirck Potter hat die Geschichte von Troja in *Darius boecken* gelesen. Der Minnen Loep, B. IV, 1438.

3) Mone, Uebersicht der nl. Volks-Literatur älterer Zeit, Tüb. 1838, 129.

4) S. Gidel im *Annuaire VIII*, 296 ff.

5) J. Mohl, *Le Livre des Rois*, V, III. Eine arabische Uebersetzung der *Historia de preliis*, wahrscheinlich in Sicilien im 11. Jahrh. verfasst, erwähnt J. Levi, *Revue des Etudes luives III*, 248.

6) J. Mohl, V, 63.

7) A. a. O. V, 247 ff.

längere Zeit weiser segensreicher Regierung, während welcher der König nichts ohne den Rat des Aristoteles unternimmt. Auf seine Weisung hin z. B. setzt er die menschenfressenden Aethiopen in Schrecken, indem er sich selbst als Menschenfresser stellt.<sup>1)</sup> Nach ihrer Besiegung lebt er eine Zeit lang herrlich und in Freuden, veranstaltet Gastmähler und vergnügt sich mit seinen Philosophen. Dann erst lässt er sich überreden, nachdem er die Schwarzen unterworfen habe, nun auch die Weissen zu besiegen.<sup>2)</sup> Als er nach der Eroberung Persiens mit seinem Heere auszieht, um sich die Welt zu besehen, da begleiten ihn 113 Gelehrte.<sup>3)</sup> Von seiner Wunderfahrt heimgekehrt setzt er sodann sein behagliches Hofleben im Kreise seiner Weisen fort, wie das im 2. Teil des Gedichts ausführlich geschildert wird.<sup>4)</sup>

An der Spitze der erwähnten Weisen des Hofes — es sind ihrer sieben — steht Aristoteles (*Aristo*) als Reichsvezier.<sup>5)</sup> Nach Nizami hatte Nikomachos, der Lehrer Alexanders, diesen schwören lassen, dass er seinen Sohn Aristoteles zum Vezier machen werde.<sup>6)</sup> Die Namen der übrigen Weisen sind Belinas,<sup>7)</sup> Sokrates, Platon, Thales, Porphyrius und Hermes (Trismegistos).<sup>8)</sup>

1) Spiegel, Die Alexanders, bei den Orientalen 35 ff.

2) a. a. O. 38.

3) a. a. O. 44.

4) a. a. O. 47 f.

5) Herbelot, Biblioth. orient. La Haye 1777, I. 249. Bacher, Nizamis Leben u. Werke 63.

6) Bacher 78, Anm. 24.

7) Nach Sylvestre de Sacy, Wenrich u. Bacher ist Belinās oder Belinūs (hebr. Blēnūs oder Blānūs, s. Duker, Salomo ben Gabirol 45) nicht Plinius, wie Spiegel (Alexanders, 14) annimmt, sondern Apollonius v. Tyana, durch Versetzung der Punkte entstellt aus Bulunjās (Bacher 67, Anm. 1). Damit stimmt die vorwiegend theurgische Tätigkeit des Belinās bei Nizāmī: Auf ihn als den gewandtesten Verfertiger von Talismanen weist Aristoteles den König hin, als es gilt, einer Feuerpriesterin aus Rustems Geschlecht, die in Drachengestalt ihren Tempel verteidigt, Herr zu werden. Belinās besiegt und heiratet sie, um durch sie seine Zauberkunde vervollständigen zu lassen (Bacher 69; ebenso im türkischen Tabari s. Weil in den Heidelberger Jahrb. 1852, 212). Auch im Modschmel ut-tewārikh schafft er einen Talisman für den Leuchtturm von Alexandria (Nouv. Journ. As. 3. Série, XI, 341). Dass aber Belinās wirklich zunächst Plinius bezeichnete und Apollonius erst durch die Entstellung seines Namens mit diesem vermischt wurde, zeigt eine Stelle bei Kazwini, in welcher der weise Belinās als Verfasser des Buchs von den Eigentümlichkeiten der Tiere angeführt wird (Uebers. v. Ethé, Lpz. 1868, I, 281).

8) Bacher 86. Bei Dschami, dessen Alexanderbuch nach dem 2. Teil des Nizamischen gearbeitet ist, treten an die Stelle des Thales, Apollonius und Porphyrius die bekannteren Hippokrates, Pythagoras und Galenus. Hammer, Gesch. der schönen Redekünste Persiens, Wien 1818, 335. Bacher 92, Anm. 6. — Schon bei Tabari († 922) ist Aristoteles einer der sieben Weisen von

In einem mit Geist und philosophischen Kenntnissen ausgeführten Abschnitt lässt Nizami den König seine Weisen versammeln und ihnen die Frage vorlegen, die ihm schon manche schlaflose Nacht bereitet habe: wie die Schöpfung der Welt zu denken sei. Einer nach dem andern trägt seine Ansicht vor, als erster Aristoteles, dessen metaphysische Auseinandersetzungen der Dichter dem Werke Schahraistanis über die Philosophenschulen entnahm.<sup>1)</sup>

Diese Episode hat Ahmedî († 14 2) in seinem grossen dem Nizami nachgebildeten Alexanderbuch, dem ältesten romantischen Epos der Osmanen, weiter ausgeführt. Doch sind es bei ihm nur 4 Philosophen, Aristoteles, Platon, Sokrates und Hippokrates (*Sokrat* und *Bokrat*); jeder erklärt ein anderes Element für den Urstoff der Welt, bis ihnen der mythische Prophet Chidhr entgegentritt und sie belehrt, dass kein Element von Ewigkeit her, sondern Alles von Gott erschaffen sei.<sup>2)</sup> Solche Fragestellungen Alexanders wiederholen sich bei Ahmedî mehrfach, dessen Werk überhaupt einen encyclopädischen Charakter hat.

Als Alexander bei Nizami später von einem Lichtengel (*serôsch*) zur Prophetie berufen und aufgefordert wird, aufs neue den Erdball zu durchwandern, um den Menschen die Lehre des Heils zu verkünden, lässt er sich als Leitfaden hiezu von jedem seiner drei grössten Philosophen, Aristoteles, Platon und Sokrates, ein „Buch des Rates“ verfassen.<sup>3)</sup>

Eine eigentümliche Erzählung von Aristoteles findet sich in dem persischen Prosaroman, von dem Cardonne in der Bibliothèque universelle des Romans einen Auszug mitgeteilt hat.<sup>4)</sup> Nachdem Alexander die

Griechenland, die am Hofe des Königs Philipp leben, ausser ihm noch Hippokrates, Platon, Sokrates, Hermes, Apollonius und Agathodämon. Chronique I. c. 110, trad. p. Zotenberg. I. 511.

1) Uebers. von Haarbrücker II, 174 f. Bacher 86 f.

2) Inhaltsangabe von Hammer und Endlicher s. Wiener Jahrb. der Lit. 1832. LVII. Anzeigbl. 6. N. 45 ff. und Hammers Gesch. der osmanischen Dichtung, Pesth 1836, I. 96.

3) Bacher 92. Diese Bücher des Rates finden sich auch in der von Weil benützten türkischen Bearbeitung des Tabari (Heidelberger Jahrb. 1852. 215) und in Ahmedis Iskandernamêh (Wiener Jahrb. LVII. Anzeigbl. 6. N. 54 ff.). Bei Dsehami überreicht jeder der 7 Weisen dem jungen König bei seinem Regierungsantritt ein solches *Chirednâmeh*, ein aechtes verfasst er selbst (Hammer, Gesch. der schönen Redekünste Persiens 335). Merkwürdiger Weise begegnen wir einer ähnlichen Angabe auch bei Rudolf von Ems. Da erwähnt sich Alexander in Athen Anaximenes, Damastenes (Demosthenes), Demetrius, Eschilus (Aeschylus) und Strasogaras (wohl Anaxagoras) zu Ratgebern, und jeder von ihnen schreibt für ihn ein Lehrbuch (Cod. germ. 203, Bl. 34d).

4) Paris, Octobre 1777, I. 30 ff.

ganze bekannte Welt unterworfen hatte, sandte er auf den Rat seines Grossveziers (dessen Name nicht genannt wird) ein Schiff nach unbekanntem Fernen aus. Von jedem der 72 Völker, die ihn als Herrn anerkannten, befanden sich zwei Matrosen und ein Offizier an Bord, und Capitän war ein Karthager, der schon manche Seefahrt gemacht hatte. Nachdem sie ein volles Jahr über den Ozean gefahren waren, ohne etwas Neues zu sehen, begegneten sie einem seltsamen Fahrzeug mit seltsamen Menschen, deren Sprache keiner kannte. Sie verständigten sich durch Zeichen, vertauschten einen Teil der Besatzung und kehrten dann, jedes Schiff nach seiner Heimat, um. So kamen die fremden Männer nach Alexandria und lernten dort nach einiger Zeit soviel Griechisch, um auf die Fragen Alexanders Auskunft geben zu können. Sie erzählten, sie kämen aus einer Welt mit zahlreichen Völkern, welche eben ein Eroberer zu einem grossen Reich vereinigt hätte; von diesem seien sie ausgeschickt worden, um weitere Länder zu entdecken, die er noch unterwerfen könnte. „Und wie heisst dieser Eroberer?“ fragte der König. „Alexander“, erwiderten sie.<sup>1)</sup> Staunend rief der griechische Held, er werde nicht ruhen, bis er diesen Doppelgänger besiegt und auch sein Reich sich angeeignet habe. Aber Aristoteles, der zugegen war, mahnte ihn an seine Sterblichkeit und erbot sich, ihm zu zeigen, wie Welt und Menschen, Völker und Eroberer, die mächtigsten Herrscher wie ihre schwächsten Knechte nur ein Spielball seien in Gottes Hand: das solle die beste der Lehren sein, die er ihm je gegeben. Darauf berief er durch Beschwörung den Propheten Elias in Alexanders Gemach und liess ihm mit dessen Hilfe in einem Zauberspiegel die berühmtesten Eroberer der Vorwelt und Nachwelt erscheinen, die ihm nach einander ihre Geschichte erzählten und damit die Eitelkeit irdischer Grösse vor Augen führten.<sup>2)</sup> Aber Alexander zog daraus nur den Schluss, dass, wer wirklich Grosses leisten wolle, die Sterblichkeit abwerfen müsse, und daher machte er sich auf, um den Lebensquell zu suchen. Er kam in das Land der Finsternis, wo nach

1) Nach A. Graf erzählt diese Sage auch Abul Kasim von Samarkand. *Leggenda del paradiso terrestre*, Torino 1878, 95, N. 59.

2) Der letzte ist der Mongolenkhan Hulagu, der im Jahre 1258 das Khalifat der Abbasiden in Bagdad vernichtete. Die Beihilfe des Elias ist eine unnötige Zutat, da der Prophet später selbst im Spiegel erscheint und vom Lebensquell spricht.

den Worten des Propheten Elias der Quell sein sollte. Tagelang drang er mit Fackeln darin vor, bis die Strasse in einen engen und einen breiten Weg sich schied. Er wählte für sein Heer den breiteren, während Aristoteles allein mit einer einfachen Lampe und einem Feuerstahl in der Hand auf dem schmaleren Wege weitergieng. Alexander hatte auf seinem Marsche mit Löwen und Pantheren, Adlern und Geiern zu kämpfen: Stürme tobten, Blitze und Donnerschläge fuhren zur Rechten und zur Linken nieder, reissende Ströme, breite Wasser waren zu durchwaten. Endlich sah er wieder Licht; er war an der Grenze des schrecklichen Landes, aber vom Lebensquell keine Spur: er hatte den falschen Weg eingeschlagen. Orakelbäume mahnten ihn, nach Alexandria heimzukehren. Unterwegs befahl ihm ein schweres Fieber. Seine Krieger trugen ihn auf einer Bahre von eisernen Schilden und hielten seinen Goldschild als Schattendach über sein Haupt. Da erinnerte er sich einer Weissagung, dass er sterben solle, wenn ihm die Erde von Eisen, der Himmel von Gold würde. Und so geschah es; er kam nur als Leiche nach Alexandria.<sup>1)</sup> Kurz darauf langte dort auch Aristoteles an. Er hatte wirklich den Lebensquell gefunden und brachte einen Trunk für Alexander mit. Doch der Held war tot; Aristoteles konnte nur seinen Leichnam mit dem Wasser besprengen und verlieh damit seinem Namen unsterbliche Dauer. Noch war genug Wasser im Gefäss, dass Aristoteles selbst ewiges Leben hätte trinken können. Aber er war zu weise, um nicht zu erkennen, dass Unsterblichkeit auf Erden nur ein endloses Leid wäre. Er begnügte sich mit äusserer Benetzung, und daher ist auch sein Name unvergänglich wie der Alexanders.

In dieser an grossartigen Zügen reichen Dichtung ist eine Sage, die sonst von dem mohammedanischen Propheten Chidhr erzählt wird,<sup>2)</sup> in geistvoller Weise auf Aristoteles übertragen worden. Bei Firdusi<sup>3)</sup> und

1) Diese Sage kennt schon Said ibn Batrik, genannt Eutychius († 940), s. *Contextio Gemmarum sive Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*, interprete Edwardo Pocockio, Oxoniae 1658, I, 287. Cardonne, *Mélanges de la Littérature Orientale*, Paris 1770, I, 245 f.; ferner Mubaschschir, s. *Bocados de oro* bei Knust, *Mitteilungen* 299. 464 f.; Mirkhond 426: Hammer, *Rosenöl* I, 286: *Sinet al-tuwárikh* s. Malcolm, *Hist. of Persia* I, 79.

2) Vgl. G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankf. 1845, 94 f. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin 1862, II, 470 ff. Im Roman d'Alexandre, ed. Michélant 335, 9 ff., ist es Enoch.

3) J. Mohl, *Livre des Rois* V, 215 ff.

Nizami<sup>1)</sup> findet der allein vorauswandernde Chidhr den Lebensquell, der nach Gottes Ratschluss für Alexander unnahbar ist, und trinkt sich daraus zu jenem „ewig Jungen“, als welcher er dem deutschen Leser aus Rückerts Gedicht bekannt ist.<sup>2)</sup> Hammer führt eine Sage an, nach welcher Chidhr eine aus dem Lebensquell vollgeschöpfte Schale dem König darreichte, dieser aber so gierig darnach griff, dass er den Trank verschüttete, worauf er aus dem Land der Finsternis nicht wieder heimkehrte.<sup>3)</sup> Auch Görres in seiner Inhaltsangabe des Schahnameh weiss davon, dass Chidhr, nachdem er den Quell gefunden hatte, einen Becher voll Lebenswasser dem König brachte. Als dieser ihn aber an den Mund setzte, hörte er eine warnende Stimme: „Wenn du trinkst, wirst du freilich nicht sterben, aber du wirst altern und elend werden und Lebensmüde wird dich überfallen; dann wirst du den Tod verlangen, aber Gott wird ihn dir nicht gewähren, und du wirst dich fortmühen unter der unerträglichen Last.“ Da wurde Alexander nachdenklich und goss den Becher aus.<sup>4)</sup> — Hier verleiht also der Trunk aus dem Lebensquell nur ewiges Leben, nicht ewige Jugend, und der Trinkende verfällt dem Schicksal des Tithonos im homerischen Hymnus. Die ganze, von den sonstigen Ueberlieferungen abweichende Fassung scheint Görres einer späteren Redaktion des Schahnameh entnommen zu haben,<sup>5)</sup> welche sich, was die Wahl des Trunkes betrifft, mit dem Prosaroman berührt, nur dass hier nicht Alexander, dem nach einer trefflichen dichterischen Einleitung das Lebenswasser zu spät gebracht wird, sondern Aristoteles vor diese verhängnisvolle Entscheidung gestellt ist. Orientalistischen Forschern muss die Frage anheimgegeben werden, ob das Ablehnen der Unsterblichkeit nicht der morgenländischen Salomonsage entnommen ist. Auch Salomon weist einen vom Engel Gabriel ihm angebotenen Trunk Lebenswasser zurück, weil er nicht alle seine Lieben überleben will.<sup>6)</sup>

1) Uebers. von Ethé in unsern Sitzungsber. 1871, I, 353 ff.

2) Rückert entnahm den Stoff seines Gedichtes der arabischen Kosmographie des Kazwini, s. die Uebersetzung von Ethé, Leipz. 1868, I, 179. Vgl. Archiv f. Literaturgesch. V, 274 f.

3) Rosenöl I, 293. Dschami, Joseph und Suleicha, übers. von Rosenzweig, Wien 1824, 377, 433.

4) J. Görres, Das Heldenbuch von Iran, Berl. 1820, II, 391.

5) Vgl. Ethé, Sitzgsbr. 1871, I, 375 f.

6) S. die türkische Bearbeitung des persischen Tintinameh, übers. von Rosen, Leipz. 1858, I, 197. Anvár-i-Suhaili, transl. by Eastwick, Hertford 1854, 562. Vgl. Benfey, Panschatantra

Auch nach den übrigen Iskanderbüchern, von denen Hammer Auszüge zusammengestellt hat,<sup>1)</sup> ist Alexander auf seinen Eroberungsfahrten durch Asien von seinen Gelehrten und Philosophen umgeben, darunter als erster und tätigster Aristoteles, sein Grossvezier.<sup>2)</sup> Er leitet die Entschlüsse des Königs durch die Deutung seiner Träume, erklärt ihm die Wunderdinge, denen sie begegnen, entziffert ihm die Inschriften Dschemschids, belehrt ihn, wie er feindliche Talismane zerstöre und dient ihm als Brautwerber in seinem Liebeshandel mit der Prinzessin Rosenstengel, der Tochter des Ardschasp.<sup>3)</sup> Daneben beschreibt er die „Wunder der Geschöpfe“ in seiner Naturgeschichte.

Eine so hervorragende Rolle spielt Aristoteles in keiner der abendländischen Alexanderdichtungen. Nur der grosse altfranzösische Roman in Alexandrinern zeigt das Bestreben, den Meister nicht ganz aus den Augen zu verlieren und ihn gelegentlich aus seiner beschaulichen Zurückgezogenheit in den Vordergrund der Handlung treten zu lassen. Dieses Bestreben macht sich ganz besonders in den durch die Redaktion Alexanders von Paris hinzugefügten Teilen bemerkbar. Die folgenden Kapitel werden daher alle an den grossen altfranzösischen Roman anzuknüpfen haben.

### 3. Aristoteles als Zeichendeuter.

In der Vorgeschichte des griechischen Romans wird erzählt, wie dem in einem mit Bäumen bepflanzten Geflügelhof seines Palastes sitzenden König Philipp eine Henne auf den Schooss springt und ein Ei legt. Das Ei entrollt auf die Erde und zerbricht, und ein kleiner Drache fällt heraus,<sup>4)</sup> der um das Ei herumläuft und wieder hineinzukriechen sucht,

I. 597 f. Aus ähnlichen Gründen wird in indischen Erzählungen die Frucht der Unsterblichkeit von Hand zu Hand gegeben, s. *Vetâla-pancaviṇṇati* (Kalee Krishen, Bytal-Puchisi, Calcutta 1835, 2 ff. Roth im *Journ. Asiat.* 1845, 278. *Ausland* 1867, 125) und *Sinhâsana-dvâtriṇṇati* (Lescallier, *Le Trône enchanté, conte indien traduit du Persan*, New-York 1817, I, 20 ff.).

1) Rosenöl I. 267 ff.

2) Auch nach Abulfaradsch folgt Alexander dem Rate des Aristoteles im Frieden und im Krieg. Pocock 59.

3) Es ist wohl dieselbe, welche in Cardonnes Prosaroman „Rosenkönigin“ heisst. *Bibl. des Rom. a. a. O.* 12. Im türkischen Tabari tritt dagegen Platon als Alexanders Brautwerber auf. Weil in den *Heidelb. Jahrb.* 1852, 213.

4) Eine Gaukelei mit einem in ein Gansei verschlossenen Schlinglein, das den Asklepios vorstellen sollte, erzählt Lucian von dem Wundermann Alexander von Abonoteichos, s. *Lucianus ex rec. Jacobitz*, Lipsiae 1836, I, 176 f.

aber, wie er eben den Kopf hineinsteckt, verendet. Der bestürzte König ruft einen Zeichendeuter herbei, und dieser verkündet ihm, er werde einen Sohn bekommen, der die ganze Welt umschweifen und sich unterwerfen, auf der Heimreise aber in früher Jugend sterben werde.<sup>1)</sup>

In der Pariser Handschrift A heisst der Zeichendeuter Antiphon,<sup>2)</sup> ebenso in der lateinischen Uebersetzung von Julius Valerius<sup>3)</sup> und der Epitome,<sup>4)</sup> sowie in der syrischen Uebersetzung.<sup>5)</sup> Der Name gehörte also schon dem ältesten Texte des griechischen Romans an. Er findet sich auch in der gereimten neugriechischen Bearbeitung desselben aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, welche irrthümlicher Weise dem Demetrios Zenos zugeschrieben wurde.<sup>6)</sup> Aus der Epitome wurde die Erzählung wörtlich aufgenommen in die *Annales Colonienses maximi*<sup>7)</sup> und in das *Speculum historiale* des Vincenz von Beauvais.<sup>8)</sup> Auf der Epitome beruht auch die Erzählung bei Eustache von Kent, wo der Vogel ein Fasan ist.<sup>9)</sup> und im englischen *Kyng Alisaundre*, wo daraus ein Falke wurde und der Name des Zeichendeters in *Antision* entstellt ist.<sup>10)</sup> In „der Seelen Trost“ heisst der Meister Antiphus,<sup>11)</sup> im niederdeutschen wie im altschwedischen Text dagegen richtig Antiphon.<sup>12)</sup> Es ist der bei Suidas genannte Zeichen- und Traumdeuter Antiphon von Athen, nicht zu verwechseln mit dem attischen Redner.<sup>13)</sup>

In der *Historia de preliis* bleibt der *ariolus* unbenannt,<sup>14)</sup> ebenso in

1) I, c. 11. C. Müller p. 10.

2) C. Müller 10: μετετέμματο τὸν κατὰ ἐξείνον τὸν χρόνον ἐπίσημον σημεῖοῦ τῆρ Αντιφῶντα.

3) C. Müller 11.

4) *Ausg.* von J. Zacher 14, 8.

5) Römheld, Beiträge zur Gesch. und Kritik der Alexanders, 43.

6) Ο Αλέξανδρος ὁ Μακεδόν, Vinegia 1553, a 6. Der Verfasser ist vielleicht Markus Depharanas von Zante, s. E. Legrand, *Bibliographie Hellénique*, Paris 1885, I, 289.

7) Eccardus, *Corpus historicum medii aevi* I, col. 719.

8) L. IV, c. 4; in Verse gebracht von Jakob von Maerlant, *Spiegel Historiae* I, 4, c. 3, v. 31 ff. Leiden 1863, I, 139. Dagegen giebt in der abweichenden Darstellung der Alexanders geesten (I, 281) Kallisthenes, *Calistones*, die Deutung.

9) P. Meyer, *Alex.* I, 211, 388.

10) v. 585.

11) *Augsburg* 1483, Bl. CLXI.

12) Bruns, *Romantische Gedichte* 339. — *Själens Tröst.* utg. af Klemming, Stockh. 1871—73, 512, 29.

13) Petrus van Spaan, *Dissertatio historica de Antiphonte oratore Attico*, Lugduni Bat. 1765, 43 ff.

14) O. Zingerle, *Die Quellen zum Alex.* 136. Strassburger Druck von 1486.

dem Auszug bei Ekkehart von Aura,<sup>1)</sup> bei Rudolf von Ems<sup>2)</sup> und in der altfranzösischen *Histoire du bon roy Alixandre*.<sup>3)</sup> Die altschwedische gereimte Bearbeitung der *Hist. de pr.* (um 1380) fasst Ariolus als Eigennamen.<sup>4)</sup> Nach der Kapitelüberschrift in Seyfrids *Alexander* hat sich Nectanabus in den kleinen Vogel verwandelt; das aus dem Ei kriechende Lindwürmlein hat eine Krone auf dem Kopf; die besten Meister des Königs geben die Deutung *auss gemwinem mund*.<sup>5)</sup>

Bei Pseudo-Gorionides, der für den von Alexander handelnden Teil seiner Jüdischen Geschichte eine jüngere Recension des Pseudo-Kallisthenes nebst einer Handschrift der *Hist. de preliis* benützte, ist der Vorgang mit dem Ei und dem Schlänglein ein Traum.<sup>6)</sup> So fasst ihn auch der altfranzösische Roman, der die Erzählung im Uebrigen selbständig umwandelt und erweitert: Der zehnjährige Alexander träumte, dass ihm ein Ei, das er essen wollte, entfiel, auf dem Estrich zerbrach und eine garstige Schlange daraus hervorkam, welche sein Bett dreimal unkroch und dann, als sie in das Ei zurückkehren wollte, starb. Vor Schrecken erwachte er und eilte zu seinem Vater, um ihm den Traum zu erzählen. Philipp berief von weither die besten Traumdeuter zusammen. Vor allen kam Aristoteles von Athen; als sie versammelt waren, erfüllten sie ein ganzes Gemach. Die ersten beiden, welche den Traum zu deuten suchten, sahen zur Beunruhigung Philipps in dem Ei eine nichtige zerbrechliche Sache und in der Schlange einen schlimmen Gewalthaber, der die Welt mit Eroberungskriegen heimsuchen, aber nichts erreichen werde. Nach ihnen erhob sich Aristoteles und sprach: „Ihr Herrn, das Ei, von dem wir sprechen, ist kein eitles Ding; es bedeutet die Welt; der Dotter darin ist die Erde. Die Schlange ist Alexander, der viel Mühsal erdulden und Herr der Welt sein wird und seine Mannen nach ihm. Zuletzt wird er heimkehren und in Macedonien sterben.“ Diese Deutung nahm

1) Pertz, *Script.* VI, 62, 51.

2) Bl. 11 a f.

3) *Notices et Extraits* XIII, Part II, 297.

4) *Konung philippus sörgdhe tha,  
badh sik ariolum sin mästara fa etc.*

*Konung Alexander, en medeltids dikt, utgifven af Klemming, Stockh. 1862. v. 383 ff. vergl. v. 1012 ff. 9855 f. 9982 f.*

5) *Münchener Cod. germ.* 579, Bl. 92 d f.

6) L. II, c. 12, ed. Breithaupt 101.

König Philipp mit Freuden auf. Er liebte Aristoteles, hielt ihn hoch in Ehren und schenkte ihm all sein Gold und Silber.<sup>1)</sup>

Während die älteren französischen Alexandergedichte wie das deutsche von Lamprecht diese Erzählung ganz bei Seite lassen,<sup>2)</sup> wird sie hier mit sichtlichem Interesse behandelt, und es lässt sich nicht verkennen, dass diese Fassung, mag sie Alexander von Paris überkommen oder selbst ersonnen haben, die Einführung des Aristoteles an der Stelle Antiphons oder des namenlosen Zeichendeuters, die ganze Art, wie seine geistige Ueberlegenheit im Kreise der Seher zur Geltung gebracht wird, eine Vorliebe des Dichters für den Meister beweist.

#### 4. Aristoteles und die zwölf Pairs von Griechenland.

In den nationalen Epopöen der Franzosen, mit denen die Dichter der Alexandersage zu wetteifern hatten, war Kaiser Karl von der berühmten Schaar seiner zwölf Genossen umgeben. Alexander sollte hierin nicht zurückstehen: auch er sollte seine *douze pairs* haben. Von ihrer Erwählung berichtet der erste Teil des grossen Romans: Der junge König zieht nach seiner Schwertleite in den Ebenen von Aliers<sup>3)</sup> ein Heer zusammen, um gegen den König Nicolas zu fechten. Manches reiche Zelt wird errichtet. Aristoteles liegt auf einem slawonischen Seiden-

1) Michelant 6. 16. P. Meyer, Alex. I, 124, 242.

2) Vgl. P. Meyer II, 142. Walther von Chatillon macht nur die Anspielung: *peperit gallina dracouem*. X, 344. Kurz erwähnt wird die Geschichte in der deutschen Bearbeitung der Alexandreis des Quilichinus von Spoleto, s. Paul und Braune, Beiträge X, 347.

3) Aliers oder Ailiers ist in unserem Roman das Geburtsland Alexanders, der deshalb Alixandre d'Aliers heisst. *En la tière d'Alier, de coi ot li sornom*. Michelant 16, 36. So heisst er auch in der Berner Liederhandschrift (s. P. Meyer, Alex. II, 375, N. 1.), im Conte del Graal von Gautier v. 13486, in der Reimchronik des Philipp Mouskes (Chronique rimée, p. p. le baron de Reiffenberg, Bruxelles II, 1838, p. 270, v. 19408) u. a. Wahrscheinlich ist damit Illyrien gemeint, das der junge Alexander nach dem Zwist mit seinem Vater zum Aufenthalt wählte. Plutarch, Alex. 9. Nach der Recension des I. Teils in Ms. Bibl. Nat. 789 ist Aliers eine Stadt:

*Dont fu li rois Phelippes à Aliers icel jor,  
 Une cité molt noble ki fu son ancissor;  
 Por chou l'avoit il chiere et tenoit en honor  
 Que moult fu delitable, gaires n'avoit mellor,  
 Fors Rome et Babilone, dusk'en Inde major,  
 Là fu nés Alirandre quant fist le tenebror  
 Dont le gent de la tere orent moult grant paor.  
 Por chou ot le surnom ki l'en dura maint jor.*

P. Meyer I, 143, v. 701.

teppich und giebt Alexander Ratschläge. „Erwählet“, sagt er unter anderem, „zwölf Pairs, die Eure Heerhaufen führen sollen“! — Alexander hebt das Kinn und erwidert: „Das ist wohlgesprochen. So erwählet sie selbst!“ — Und Aristoteles nennt ihm *Tolomé* (Ptolemäus), *Clincon* (Klitus), *Lincanor* (Nikanor), *Filote* (Philotas), *Emenidus* (Eumenes), *Perdicas* (Perdikkas), *Lione* (Leontes bei Pseudo-Kallisthenes und J. Valerius, wohl der historische Leonnatus), *Antigonus*, *Arides* (Arrhidäus),<sup>1)</sup> *Aristes* (Ariston),<sup>2)</sup> *Caunus* oder *Calnus* (Kalanus)<sup>3)</sup> und *Antiocus*. Nach der Erwählung der douze pairs lässt Alexander die Trompeten blasen und bricht gegen den Feind auf.<sup>4)</sup>

Hier geht also der Vorschlag, die zwölf Pairs auszuwählen, von Aristoteles aus. Anders in der vielfach abweichenden Recension der Venediger Handschrift. An der Stelle, wo das Gedicht Simons und das Lamberts sich aneinander fügen, eben in der Tirade, in welcher die zehnsilbigen Verse in Alexandriner übergehen, geben Klitus und Ptolemäus dem König den Rat, aus den besten seiner Ritter zwölf Genossen auszuwählen, welche sein Heer nicht gegen Nicolas, denn dieser ist schon besiegt, sondern gegen Darius führen sollen. Alexander stimmt bereitwillig zu und trifft die Auswahl selbst. „Zwei davon“, spricht er, „sollt ihr sein.“<sup>5)</sup> In der folgenden vom Redaktor eingeschalteten Tirade wird als zweiter statt Ptolemäus Aristoteles genannt:

*Aristote son maistre qu'il tient por latinier.*<sup>6)</sup>

Vergleicht man aber die Namen der zwölf Pairs, so ergibt sich, dass hier nur ein bekannter Name an die Stelle eines unbekanntes gesetzt wurde, indem der Redaktor *Ariste* für eine Abkürzung von *Aristote*

1) Nicht der Halbbruder Alexanders, den Philipp mit einer Tänzerin von Larissa zeugte (Plutarch, Alex. 10. 77. Curtius 10, 7. Justin 9, 8. 13, 2 etc.), — der wird im letzten Teil des Romans als *Phelippe Aridoi* angeführt (Michelant 512, 28; die Formen des Namens s. Kinzel in der Ztsch. f. deutsche Philol. XVII, 106) — sondern jener Heerführer *Ἀρριδᾶιος*, welcher den Leichnam Alexanders nach Alexandria geleitete (Diodor. Sic. 18, c. 3, 5. c. 26—28 etc.).

2) *Ἀριστοῦ* bei Arrian 3, 11, 8.

3) *Κάλανος* bei Arrian 3, 5, 6.

4) Michelant 17, 2 ff. Ueber die Namen vgl. E. Talbot, Essai sur la légende d'Alexandre le Gr. dans les romans du XII<sup>e</sup> siècle, Paris 1850, 83.

5) P. Meyer, Alex. I, 271, 811 ff. Auch Jean de Wauquelin († 1453), der für seinen Prosaroman von Alexander den alten Versroman benützte, lässt den König selbst die Zwölfe auswählen, jedoch auf des Aristoteles Rat. Jacobs und Ukert. Beitr. I, 388.

6) a. a. O. I, 272, 827.

gehalten hat. Dieses Misverständnis ist in das spanische Alexanderbuch übergegangen, dem der altfranzösische Roman in einem der Recension der Venediger Handschrift angehörigen Texte vorgelegen hat. Auch hier machen *Clitus e Tholomeus* den Vorschlag, und unter den Erwählten wird *maestro Aristander que lo ovo criado* genannt,<sup>1)</sup> wo natürlich statt *Aristander Aristotil* zu lesen ist.<sup>2)</sup> Dass Aristoteles nur durch eine Namensverwechslung unter die *donze pairs* geraten ist, bestätigt der Verlauf des französischen wie des spanischen Gedichtes; denn nirgends wird gesagt, dass er als Heerführer an den Schlachten teilgenommen habe. Auch am Schlusse, wo der sterbende Alexander sein Reich unter die zwölf *Pairs* verteilt, wird der Name des Aristoteles nicht genannt.

Dagegen sehen wir an einer andern Stelle des ersten Teils Aristoteles entscheidend in die Handlung eingreifen. Gelegenheit hiezu gab dem Dichter Alexanders Zug gegen Athen.

### 5. Aristoteles als Retter Athens.

Nach der ältesten Handschrift des griechischen Romans versuchten die Athener dem jungen Eroberer zu trotzen. Der feurige Demades reizte sie zum Widerstand; aber, Aeschines und Demosthenes sprachen zum Frieden. Darauf schickten die Athener Alexander einen Siegerkranz, und er schrieb ihnen einen versöhnlichen Brief.<sup>3)</sup> Ebenso bei Jul. Valerius,<sup>4)</sup> in der syrischen<sup>5)</sup> und in der armenischen Uebersetzung<sup>6)</sup> und im mittelgriechischen Gedicht der Marknsbibliothek.<sup>7)</sup> In der Epitome überbringt Demosthenes selbst den goldenen Kranz nach Platäa.<sup>8)</sup>

1) Copla 294, Sanchez III, 12.

2) Vgl. copla 30: *Maestro Aristotil que lo avie criado*. Sanchez III, 5. Der Text ist überhaupt an jener Stelle in grosser Unordnung.

3) Ps.-Kall. II, 1. C. Müller 51 ff. Vgl. J. Zacher, Ps.-Kall. 126 f. Der geschichtliche Demades sprach im Gegenteil dafür, dem König für die gerechte Bestrafung des thebanischen Antruhrs Glück zu wünschen. s. Droysen, Gesch. Alexanders d. Gr.<sup>2</sup> I, 143. Ste Croix, Examen critique 231 ff.

4) C. Müller, ib.

5) Journ. of the Americ. Or. Soc. IV, 369, Anm.

6) J. Zacher, Ps.-Kall. 100.

7) v. 2505 ff. W. Wagner, Trois poèmes gr. 132 ff. Ganz abweichend im griechischen Prosaroman des 15. Jahrhunderts, von dem Kapp handelt, Progr. des k. k. Real- und Obergymnas. etc. Wien 1872. 55 f.

8) II, 5. Ausg. von J. Zacher 41, 10.

Der Epitome folgt durch die Vermittlung Eustaches von Kent<sup>1)</sup> das englische Alexanderlied. Nach seiner freien lebendigen Ausführung spricht der alte Kaiser von Athen<sup>2)</sup> für die Unterwerfung; der junge stürmische *Dalmadas* aber, *a riche almatour* (altfr. *almaçur*, *aumaçor*, mhd. *amazür* Fürst. arab. *almansûr* Sieger), reisst das Volk durch das Ungestüm seiner Rede zur Kampflost hin. Da tritt der greise *Demostines*, *a riche admyrail* (altfr. *amiral* Fürst, arab. *amîr*), für den Frieden ein, und nach langem Wortgefecht siegt das besonnene Alter über die tollkühne Jugend. Demosthenes selbst begiebt sich mit einer edelsteingeschmückten goldenen Krone und anderen Gaben zu Alexander und besänftigt seinen Zorn.<sup>3)</sup>

Nach der Hist. de preliis tritt Aeschines, der mit Aeschylus verwechselt wird, an die Stelle des Demades.<sup>4)</sup> Demosthenes spricht für den Frieden,<sup>5)</sup> wird jedoch unter den Gesandten nicht genannt. Nach der Seitenstetter Handschrift, welche eine planmässige Uebersetzung der Historia spätestens aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts darbietet, ist dagegen Demosthenes der Unruhmacher, durch persisches Gold bestochen.<sup>6)</sup> Ebenso vertritt er die Kriegspartei in Walthers Alexandreis<sup>7)</sup> und deren altnordischer Prosabearbeitung,<sup>8)</sup> in Maerlants Alexanders geesten,<sup>9)</sup> bei Rudolf von Ems,<sup>10)</sup> im altspanischen Gedicht<sup>11)</sup> und bei Ulrich von Eschenbach.<sup>12)</sup> Vincenz von Beauvais sucht diese Darstellung der Historia mit der Epitome zu vereinigen: bei ihm hat zwar Demosthenes die Athener überredet, sich mit den Lacedämoniern auf die

1) s. die Kapitelüberschriften LVIII. LIX. bei P. Meyer. Alex. I, 181. vgl. II, 285.

2) Er ist nicht mit Namen genannt, augenscheinlich eine Metamorphose des Aeschines.

3) Kyng Alisaundre 2907 ff.

4) c. 42 ff. *Eschilus philosophus*, im Strassburger Druck von 1486 *Eusebius*. Auch im alt-schwedischen König Alexander heisst er *Eskillus*, v. 1695; ausser ihm tritt kein anderer Redner auf; er bringt die Athener dazu, Alexander eine Königskrone zu schicken. Ausg. von Klemming 57 ff.

5) O. Zingerle, Die Quellen zum Alex. 166 ff. Vgl. Kinzel, Zwei Recensionen der Vita Alexandri M. Berlin 1884, 14. Ebenso im Auszug der Hist. de pr. bei Ekkehart von Aura, Pertz, Script. VI, 65, 47. bei Quilichinus von Spoleto, s. Paul und Braune, Beitr. X, 353 und im englischen alliterierenden Gedicht des Ashmolean Ms., ed. by Stevenson, Roxburghe Club, Lond. 1849. Passus 10.

6) O. Zingerle, a. a. O. 57, 167, Lesarten.

7) I, 271. 277.

8) Alexanders Saga, udg. af Unger, Christiania 1848, 9 f.

9) I, 865 ff.

10) Cod. germ. 293, Bl. 33a ff.

11) Copla 190 ff. Sanchez III, 27 f.

12) v. 2477 ff. h. von Toischer 66 ff.

Seite der Perser zu stellen, von denen er bestochen ist, er tritt aber schliesslich doch den friedlichen Ansichten des Aeschines bei und überbringt selbst dem König die Krone.<sup>1)</sup>

Wie die Seitenstetter Handschrift durch die Stellung des Demosthenes von den übrigen Recensionen der Hist. de prel. abweicht, so giebt sie auch den Ereignissen eine andere Wendung. Sie lässt Alexander gegen Athen heranziehen, um es zu zerstören. Vor dem Tore sitzt aber sein alter Lehrer Anaximenes und weint. Alexander fragt, was er für ihn tun solle, und Anaximenes ersucht ihn, er möge ihm aus der Sonne treten. Alexander merkt, dass er sich für die Stadt verwenden wolle, und schwört, was er ihn bitten werde, nicht zu erfüllen. Da sagt der Philosoph: „So zerstöre die Stadt von Grund aus!“ und Alexander ruft ärgerlich: „Wieviel auch der Schüler wisse, der Meister besiegt ihn immer!“<sup>2)</sup> — Hier sind also die zwei uralten Anekdoten von Diogenes in Korinth und Anaximenes in Lampsakos mit wahrhaft kindlicher Unbeholfenheit zusammengeschweisst. So unvermittelt, wie die beiden Bitten des Anaximenes hier neben einander stehen, liessen sie kaum einen inneren Zusammenhang erraten, wenn uns nicht eine bemerkenswerte Variante in der hebräischen Uebersetzung der Hist. de preliis von Samuel ibn Tibbon aus Lunel Aufschluss gäbe. Dieses in Arles zwischen 1199 und 1204 verfasste Werk hatte, wie Israel Levi nachgewiesen hat,<sup>3)</sup> nicht den lateinischen Text, sondern eine wahrscheinlich in Sicilien im 11. Jahrhundert entstandene arabische Uebersetzung desselben zur Vorlage. Da lauten die ersten Worte des Philosophen *Anismas*: „Ich bitte meinen Herrn, den König, dass er seine Heere eine andere Strasse ziehen lasse, damit sie mir nicht die Sonne nehmen, an der ich mich wärme.“<sup>4)</sup> So ist also die Bitte des Diogenes nicht ohne weiteres wörtlich herübergenommen, sondern der Situation — und zwar nicht ungeschickt — angepasst. Anaximenes spricht damit die unverkembare Absicht aus, das heranziehende Heer Alexanders von der Stadt abzulenken, und der Schwur des Königs schliesst sich folgerichtig an. Ob uns das Original hiefür in

1) Specul. hist. IV, 29. Darnach Maerlant, Spiegel Historiael, Partie I, boek 4, c. 20, 27 ff.

2) O. Zingerle, a. a. O. 170, Lesarten. Auch in einer Pariser Handschrift der Hist. de pr. N. 8503 s. Revue des Études Juives III, 265, Anm. 1.

3) Revue des Études Juives III, 258 ff.

4) Ebenda 264.

einer Fassung des vielgestaltigen lateinischen Textes noch erhalten ist, wird eine gründlichere Durchforschung der Handschriften zur Entscheidung bringen.

Der historische Vorgang, auf den unsere Erzählung zurückführt, ist bekannt genug. Alexander kam auf seinem Ausmarsch gegen Darius im Jahre 334 von Ilion her nach Lampsakos. Die Bürger schickten ihm eine Gesandtschaft entgegen, an deren Spitze der Geschichtschreiber Anaximenes stand, der früher bei König Philipp gern gesehen war. Auf seine Fürbitte verschonte Alexander die Stadt.<sup>1)</sup> Zum Danke erhielt Anaximenes von seinen Mitbürgern eine Bildsäule in Olympia.<sup>2)</sup> An dieses Ereignis knüpfte sich im Volksmund die Anekdote, wie der schlagfertige Lehrer den blindlings schwörenden Schüler überlistete, aufzeichnet von Valerius Maximus,<sup>3)</sup> Pausanias<sup>4)</sup> und Suidas.<sup>5)</sup>

Die Erzählung des Valerius Maximus fand im Mittelalter weite Verbreitung, besonders durch Vincenz von Beauvais in seinem 1256 vollendeten vielgelesenen *Speculum historiale*,<sup>6)</sup> durch Jacobus de Cessolis in seinem *Solacium ludi scacorum* aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts und die daraus schöpfenden Schachzabelbücher des 14. Jahrhunderts.<sup>7)</sup> Zahlreiche Nachweise für spätere Entlehnungen giebt Oesterley in seiner Ausgabe von Paulis Schimpf und Ernst.<sup>8)</sup>

Wenn in dem von Konrad von Homborch besorgten Kölner Druck des Werkes von Walter Burley († 1337) *Liber de vita et moribus philosophorum* der Anekdote die Bemerkung beigefügt ist, sie werde zuweilen auch als in Athen geschehen erzählt,<sup>9)</sup> so wird sich dies auf die besprochene eigentümliche Recension der *Historia de preliis* beziehen.

Die früheste dichterische Behandlung ist der Anekdote in unserem

1) Droysen, *Gesch. Alexanders* 2 I. 187.

2) Pausanias 6. 18. 2.

3) 7, 3, Ext. 4.

4) a. a. O.

5) s. v. *Ἀναξιμένης*.

6) L. IV, c. 39.

7) S. das Schachzabelbuch Konrads von Ammenhausen, h. von Vetter, Franenfeld 1887, Sp. 95 ff.

8) Stuttg. 1866, p. 532, zu c. 508, Hinzuzufügen ist noch Jacob von Maerlant, *Spiegel Historiae*, Partie 1, boek 4, c. 31.

9) c. 63, h. von Knust, Tüb. 1886. 272.

altfranzösischen Roman zu teil geworden, und auch hier ist der Schauplatz Athen wie in jenem lateinischen Bericht; aber der Held der Anekdote ist Aristoteles. Der weniger bekannte Lehrer Anaximenes wurde von dem allberühmten Meister um so leichter verdrängt, als auch von diesem überliefert war, dass er für seine Vaterstadt bei Alexander Fürbitte eingelegt habe.<sup>1)</sup> Als Vaterstadt des Aristoteles gilt aber in unserem Roman Athen:

*Aristote ist d'Ataines dont fu noris et nés.*<sup>2)</sup>

Zur Erklärung dieses Irrtums wäre daran zu erinnern, dass man im Mittelalter einen Mann zwar in der Regel nach seinem Geburtsort, häufig jedoch nach dem Orte benannte, an welchem er zur Zeit seines Bekanntwerdens lebte. Als Beispiele bieten sich uns gleich zwei Alexanderdichter dar: der Trouvere, dem wir eben die dichterische Bearbeitung unserer Anekdote verdanken, führte, obgleich in Bernay geboren, den Beinamen *de Paris*,<sup>3)</sup> offenbar, weil er in dieser Stadt lebte und wirkte, und Walther, der in Lille geboren war, erhielt von Châtillon (wohl sur Marne), wo er lehrte und seine Alexandreis schrieb, den Beinamen *de Castellione*. Er sagt selbst geradezu, die Grabschrift Vergils variierend, dass ihm dieser Ort seinen Namen geraubt habe:

*Insula me genuit, rapuit Castellio nomen.*<sup>4)</sup>

So konnte Aristoteles ganz wohl nach der Stadt, in welcher er seine Schule gründete, den Beinamen *d'Ataine* erhalten haben, und dieser Beiname konnte dann von anderen als die Bezeichnung seines Geburtsortes missverstanden worden sein.

Es liesse sich für dieses Missverständnis jedoch auch ein literarischer Anhalt finden. Valerius Maximus erzählt nämlich, dass Aristoteles alt und gebrechlich zu Athen im Bette liegend seine zerstörte Vaterstadt

1) Auch eine Verwechslung mit Eresos auf Lesbos, der Vaterstadt Theophrasts, könnte mitgespielt haben, deren Züchtigung Aristoteles nach dem Pseudo-Ammonius abgewendet haben soll (Buhle I, 47; Vita Arist. ex cod. Marc., ed. Robbe 4; Vetus lat. versio ib. 13).

2) Michelant 47, 26. Vgl. 46, 33.

3) *Alicandres nous dist qui de Bernai fu nés,  
Et de Paris refu ses seurnoms apelés.*

P. Meyer, Alex. II, 227; vgl. 235, Anm. 6.

4) Hubatsch, Die lateinischen Vagantenlieder des Mittelalters. Görlitz 1870, 9. Peiper, Walther von Châtillon, 7.

wiederhergestellt habe.<sup>1)</sup> Da in seinem Texte wohl Athen, aber die Vaterstadt nicht mit Namen genannt wird, so mochte ein flüchtiger Leser beide für identisch halten. Dass dies wirklich vorgekommen ist und sogar einem Manne von gelehrter Bildung begegnen konnte, zeigt das Beispiel des vielbelesenen Pfarrers von Droisig Andreas Hondorff, der in seinem *Promptuarium exemplorum*<sup>2)</sup> die Stelle folgendermassen wiedergibt: „*Aristoteles hat sein Vaterland Athen aus den Henden der Feinde, welche die Stadt gar verschleiffet vnd der Erden gleich gemacht hatten, mit seiner Weissheit erlöst*<sup>3)</sup> vnd wider zu ehren bracht, also das schier Aristotelis widerbringen wol so gros lob hat als des Alexandri vnd der Macedonier verheerung. *Haec Valerius Maximus.*“

Im altfranzösischen Roman hat die Erzählung folgende Gestalt gewonnen:<sup>4)</sup> Nach dem Siege über König Nicolas kam zu Alexander die Kunde von einer Stadt, die so erleuchtet sei durch Geist und Gelehrsamkeit, dass es in der Welt keine Weisheit gebe, die man da nicht finde; sie sei edel, prächtig und volkreich und habe keinen Tag einen Herren über sich geduldet. Als Alexander solches hörte, schüttelte er das Haupt und schwur im Zorn: „Wenn sie mir diese gepriesene Stadt nicht übergeben, so soll sie verbrannt und vom Erdboden vertilgt werden, und allen Bürgern lasse ich für ihre Hoffahrt den Kopf abschlagen.“ Die Begierde, die Stadt zu sehen, raubte ihm Ruhe und Schlaf. So zog er vor Athen und umlagerte es mit vielen bunten Zelten. Er liess den Bürgern schreiben, sie sollten mit der Uebergabe nicht warten, bis er die Stadt erstürmte, sonst würde er sie zerstören und die Verteidiger töten. Die Stadt war sehr fest; denn sie lag am Meere. In ihrer Mitte stand ein hundert Fuss hoher Pfeiler, den Platon hatte bauen lassen; darauf brannte eine Lampe Tag und Nacht und erhellte die ganze Umgegend. Die Barone und Pairs hielten Rat (von Demosthenes und

---

1) *Aristoteles uero, supremæ uitæ reliquias senilibus ac rugosis membris in summo litterarum otio uix eustodiens, adeo ualenter pro salute patriæ incubuit, ut eam hostilibus armis solo æquatam, in lectulo Atheniensi iacens, et quidem Macedonum manibus, quibus abiecta erat, erigeret. Ita non tam urbs strata atque euersa Alexandri quam restituta Aristotelis notum est opus.* L. IV. c. 6, Ext. 5. ed. Kempf, Berolini 1854, 445.

2) h. von Vincentius Sturm, Leipz. 1580, I, fol. 215a.

3) Nach der Lesart *eriperet* für *erigeret*. s. Kempf a. a. O.

4) Michelant 45, 16 ff.

Aeschines ist nicht die Rede), und keiner konnte den Gedanken fassen, dass sie die Stadt übergeben oder schmäählich zu Boden geschlagen werden sollten. Sie wandten sich an Aristoteles, der in der Stadt geboren war und zu den Senatoren gehörte, und von dem Alexander gelernt hatte, wie man Burgen belagert und Städte einnimmt.<sup>1)</sup> Alle baten ihn, mit dem König zu sprechen, dass er ihm zu liebe sie in Frieden lasse; der Orient sei gross, dort könne er sich unthun und Städte, Burgen und Königreiche erobern. Aristoteles liess ein Maultier satteln und ritt mit den Gesandten Alexanders hinaus. Als ein Bote dem König die Reden berichtete, die er in der Stadt gehört hatte, lachte dieser und sprach zu Ptolemäus: „Ich sehe wohl, sie kennen mich nicht“, und mit hohem Eide schwur er bei den Göttern, das nicht zu thun, was sein Meister von ihm fordern werde. Aristoteles, dem dies hinterbracht wurde, hielt einen Augenblick an und überlegte. Dann ritt er bis zu Alexanders Zelt, das reich mit Pfeile geschmückt war und auf dessen Spitze ein Karfunkel seinen Glanz verbreitete. Der König stand vor ihm auf, schlang ihm beide Arme um den Hals und setzte ihn neben sich. Die Pairs umringten Aristoteles und fragten ihn nach Neuigkeiten, ob die Stadt gehalten oder übergeben werden solle. Er erwiderte, die Mauern Athens seien vor der Zeit des Moses gegründet worden, die Ritter seien tapfer und die Bürger gutes Mutes; nie werden sie einen Herrn über sich dulden. „So werden sie“, sprach der König, „keinen Tag ihres Lebens Ruhe und Frieden haben“. Alexander sass auf gestickter Seide und neben ihm Aristoteles, sein Meister und Vertrauter. Der König wartete und wunderte sich: Aristoteles bat ihn nicht für die Stadt. Endlich nahm er Abschied und bestieg wieder sein Maultier. Doch ehe er davon ritt, da sprach er ein Wort, wodurch der König verwirrt und später manches Reich verwüstet wurde: „Alexander, warum säumst du so lange? Lass alle deine Mannen sich waffnen und bestürme diese gute Stadt von allen Seiten! Schleudre Feuer und Flammen hinein, dass sie weder Mauer noch Graben halten können, und lass nicht eines Pfennigs Wert übrig! Das wird eine Grosstat sein, wenn du sie vertilgst.“ — Alexander stand betroffen, schüttelte das Haupt und sprach bei sich: „Meine Sache steht

1) Während im vorhergehenden Teile des Romans Aristoteles als Begleiter Alexanders dargestellt ist, hat er in dieser Episode seinen Wohnsitz in Athen.

schlecht! Ich muss die Stadt ledig lassen. Von mir wird ihr keine Unbill widerfahren. Mein Meister hat mich überlistet und durch seine Klugheit matt gesetzt. Aber all mein Leben will ich nicht ruhen, bis ich das weite Reich des Orients erobert habe.“

Es ist nicht ohne Interesse, zu sehen, wie der Dichter die kurze, epigrammatisch zugespitzte Anekdote mit künstlerischem Instinkt für die epische Darstellung verwertet. Er verzichtet auf die schlagende Wirkung, damit er zu behaglich breiter Ausgestaltung Raum gewinne und verzögert die Entscheidung, um die Neugier seiner Hörer zu spannen. Glücklicherweise erfunden ist die Schlusswendung, dass Alexander, von den Athenern auf die Reiche des Ostens hingewiesen, sich dort für die entgangene Eroberung der Stadt schadlos zu halten beschliesst. So wird die episodische Erzählung als ein wichtiges organisches Glied dem Ganzen eingefügt.

Spätere französische Schriftsteller, welche den Roman benützten, konnten ihre kritischen Bedenken gegen Einzelheiten der Erzählung nicht unterdrücken. Jean von Wauquelin z. B. behielt zwar Athen als Schauplatz bei, liess aber die Ueberlistung Alexanders beiseite: Alexander entsagt einfach auf die Bitte des Aristoteles seinem Vorhaben.<sup>1)</sup> Vasco von Lucena erzählt zwar die Ueberlistung; er weiss aber, dass nicht Athen, sondern Stagira die Vaterstadt des Aristoteles war, und verlegt den Schauplatz dorthin.<sup>2)</sup>

## 6. Aristoteles in den übrigen Teilen des altfranzösischen Romans.

In den folgenden Abenteuern des Romans tritt Aristoteles in den Hintergrund. Auch in dem eingeschalteten selbständigen Gedicht *Le fuerre de Gadres*, welches eine während der Belagerung von Tyrus vorgenommene Fonrragierung in der Gegend von Gaza und die damit verbundenen Kämpfe behandelt,<sup>3)</sup> wird nur einmal gelegentlich sein Name genannt.<sup>4)</sup> Wir begegnen ihm erst wieder in den Versen, welche

1) Sofern die Angabe bei Jacobs genau ist, s. Jacobs und Ükert, Beitr. I, 389.

2) Ebenda I, 375.

3) Schottische Uebersetzung von 1438 s. H. Weber, Metr. Rom. I. XXXI. LXXIII ff. Ausg. für den Bannatyne-Club von M. H. Miller, Edinb. 1831.

4) *Xe ne me gavera li rois ne Aristote*. Michelant 99, 9.

Alexander von Paris hinzugedichtet hat, um vom zweiten Teil zum dritten, dem ältesten Teile des Romans, überzuleiten.<sup>1)</sup> In den Zusatzversen wird erzählt, wie Alexander nach seinen ersten Siegen über Darius mit 15 Genossen, darunter sein Meister Aristoteles, an den Wassern des Ganges (*Gangis*) auf die Falkenbeize reitet. Das Gedicht Lamberts beginnt mit einem Lehrvortrag (*un sermon*) über unsichtige Auswahl und Behandlung der Dienstleute, den Aristoteles, im Zelt auf einem Teppich liegend, dem König hält. Nach dem Mahle nimmt der Meister den König beiseite, da er ihm eine Neuigkeit mitzuteilen habe, die ihm nicht freuen werde. „Darius der König von Persien“, sagt er, „erklärt sich als deinen Herrn, dein Vater sei sein Knecht, deine Mutter seine Magd. Voll Ueberhebung verlangt er Tribut“. Da erglüht Alexander vor Zorn und ruft, er werde ihn im Felde zu finden wissen und ihm mit seinem Schwerte den Kopf abschlagen. — Hier sollten also nach Lamberts Plan die Kämpfe mit Darius erst beginnen. Man sieht, wie oberflächlich der Redaktor zu Werke gieng.<sup>2)</sup>

Auffallend ist die Aehnlichkeit zwischen dem Anfang des Lambertischen Alexanderlieds und dem der Alexandreis Walthers. Hier wie dort ist es die Tributpflichtigkeit Macedoniens gegen den Perserkönig, welche Alexander zum Kriege antreibt,<sup>3)</sup> nur dass sie bei Walther der junge Alexander, bei Lambert Aristoteles zur Sprache bringt. Hier wie dort steht ein Lehrvortrag des Aristoteles damit in Beziehung, nur dass er bei Walther folgt, bei Lambert vorangeht. Vielleicht hat sich Walther, der ja für sein erstes Buch auf andere Quellen als Curtius angewiesen war, durch Lambert zu seiner Darstellung anregen lassen. Freilich wird die genauere Datierung des Lambertischen Gedichtes erst nach Herstellung eines kritischen Textes möglich sein. Bis jetzt wissen wir nur, dass der ganze Roman vor dem Jahre 1187 veröffentlicht wurde.<sup>4)</sup> Die Alexandreis

1) Dieser älteste Teil, das Alexanderlied von Lambert li Tors, beginnt bei Michelant 219, 24. s. P. Meyer, Alex. II, 214.

2) Vgl. P. Meyer II, 162.

3) Ein Anklang findet sich in der Epitome I, 23: *Dolebat ergo, quod viri graeci nominis ac dignitatis erectigales barbaris fierent* (Ausg. Zachers 26). Die Stelle fehlt im griechischen Original und in der Hist. de pr., steht aber beim Pfaffen Lamprecht, Vorauer Handschrift 479 ff. Vgl. Kinzels Einl. zu seiner Ausg. XLIII.

4) s. Birch-Hirschfeld, Ueber die den provenzalischen Troubadours des XII. und XIII. Jahrhunderts bekannten epischen Stoffe, Halle 1878, 23. Vgl. P. Meyer, Alex. II, 257.

wurde um 1171 begonnen und 1177 oder 1178 vollendet. Die Möglichkeit, dass Walther und Lambert aus einer uns unbekanntem gemeinsamen Quelle geschöpft haben, ist natürlich nicht ausgeschlossen. Für diese Annahme fällt der Umstand ins Gewicht, dass auch Rudolf von Ems, der keinem der beiden folgt, einen Lehrvortrag des Aristoteles einschaltet, ohne jedoch die unmutige Klage Alexanders zu erwähnen. Bei ihm beobachtet der Meister, dass sein Zögling von nichts lieber hört als von Ritterschaft, und knüpft daran seinen Vortrag.<sup>1)</sup> Wir werden der Lösung dieser schwierigen Fragen näher kommen, wenn erst die in der mittelalterlichen Literatur so häufig wiederkehrenden „Lehren des Aristoteles“ in ihrem Verhältnis unter sich und zu den *Secreta Secretorum* gründlicher durchforscht sind.<sup>2)</sup>

Im Verlaufe des Gedichtes verlor Lambert den Meister, den er nirgends in seinen lateinischen Quellen vorfand, lange Zeit aus den Augen. Erst gegen den Schluss, in dem Abenteuer von den redenden Bäumen der Sonne und des Mondes, erwähnt er ihn wieder. Bei Pseudo-Kallisthenes weissagen diese Orakelbäume Alexander sein nahes Ende.<sup>3)</sup> In der *Epistola Alexandri ad Aristotelem* geben sie ihm ausserdem noch über das künftige Schicksal seiner Mutter und seiner Schwestern Aufschluss.<sup>4)</sup> Lambert ergreift diese Gelegenheit, um den unvergänglichen Ruhm des Aristoteles zu verkünden:

*Aristotes, tes mestres. qui des sages est flours,  
ara tous jours grans los, comme mestres doutours.*<sup>5)</sup>

1) Cod. germ. 203, Bl. 13c ff. Jakob von Maerlant, *Alex.* I, 411 ff. und Ulrich von Eschenbach 1329 ff. schliessen sich der Alexandreis an.

2) Vgl. Toischer im *Anzeiger f. deutsches Altert.* XII, 24. Ueber die der Alexandreis nachgebildeten *Enseignements d'Aristote* s. P. Paris, *Manusc. fr.* III, 104, 200. P. Meyer, *Alex.* II, 372 und *Romania* XV, 164, 169 f.

3) L. II, c. 44. C. Müller 93.

4) *Mater tua turpissimo et miserando exitu quandoque insepulta iacebit in via, arium fera: unque praeda. Sorores tuae dio fato felices erunt.* Pariser Druck der Münchner Bibl. o. J. — Angelsächsische Uebers. s. *Anglia* IV, 166, 736. J. von Maerlant, *Alex.* X, 798 ff. O. Zingerle, *Die Quellen zum Alex.* 42. Ekkehardus Uraugiensis, *Chronicon universale*, bei Pertz, *Script.* VI, 74, 55. Vincentius Bellovac. *Spec. hist.* IV, 57 und darnach J. von Maerlant, *Spiegel Hist.* Partie I, boek 4, c. 48, 43 ff. Italienische Uebers. von 1559 s. Grion, *I nobili fatti di Alessandro M.* Bologna 1872, 261 f. — In der *Epistola*, wie sie Jul. Valerius wiedergibt, weissagen die Bäume den traurigen Tod der Mutter und der Gattin Alexanders. L. III, c. 17. C. Müller 125.

5) Michelant 355, 10.

Die Orakel der indischen Bäume fehlen fast in keiner Alexanderdichtung. Von Aristoteles jedoch reden sie nur bei Lambert, der die beiden Verse zur Verherrlichung des Meisters eingeschaltet hat, gleichsam um ihn für sein langes Stillschweigen zu entschädigen.

## 7. Aristoteles und der Wunderstein.

Ausserdem begegnen wir Aristoteles in einigen Abschnitten des dritten Teils, welche nur in bestimmten Handschriftengruppen vorkommen und, wie Paul Meyer nachgewiesen hat,<sup>1)</sup> nicht von Lambert herrühren, sondern von späteren Händen eingeschoben worden sind.

Die eine Interpolation, welche sich schon durch die erst einer jüngeren Zeit angehörige eigentümliche Reinform (*rimes dérivatives*) von Lamberts Gedicht unterscheidet, findet sich in 5 Handschriften der Pariser Nationalbibliothek, sämtliche aus der Mitte oder der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts.<sup>2)</sup>

Diese Handschriften enthalten folgende Episode:<sup>3)</sup> Als Alexander aus den Armen der Königin Candace (*Candasse la roïne*) nach Babylon zurückkehrte, wo er sterben sollte, sah er am Wege auf einem Stein ein Menschenauge in der Sonne funkeln. Er zeigte es seinem Meister Aristoteles, der an seine Seite geritten kam, und dieser sagte: „Nie habe ich ein so schweres Ding gesehen. Alles, was du mit deinem Schwert erobert hast, wiegt es nicht auf.“ Alexander wollte das nicht glauben und verlangte die Probe zu sehen. Aristoteles stieg ab und hiess eine grosse Wage herbeibringen. In die eine Schale legte er das Auge, in die andere liess er Halsberge und Helme aufeinander schichten; aber eher brachen die Seile, als dass die Schale mit dem Auge in die Höhe gezogen wurde. Alle standen erstaut. Da bedeckte Aristoteles das Auge mit einem Stück kermanischen Seidenstoffs,<sup>4)</sup> legte es so auf eine kleine

1) Romania XI, 213 ff.

2) Ms. franç. 25517 (G), 7-6 (H), 375 (I), 24366 (J) und 792 (K). Michelant hat II seiner Ausgabe zu Grunde gelegt und I in der Abschrift Sainte-Palayes zur Vergleichung beigezogen.

3) Michelant 497, 30 ff.

4) *pale escarimant* 498, 18, Seidengewebe aus der persischen Provinz Kerman, lat. Carmania. Vgl. P. Meyer, Romania XIV, 15. Um die Bedeutung des Symbols zu verstehen, muss man sich erinnern, dass die Leichen der Vornehmen im Mittelalter mit kostbaren Stoffen zugedeckt wurden. So heisst es vom toten Tristan bei Thomas: *Pois le culchent en un samit, Corrent-le d'un palie roi*

Goldwage, und nun wurde es von 2 Besanten aufgewogen. „Vernimm“, sprach er zum König, „was dieses kleine Ding dich lehrt! Hast du ein Reich erobert, so ruhst du nicht, bis du ein zweites, nach diesem ein drittes, nach diesem ein viertes unterworfen hast. So begehrt das Auge nach allem, was es sieht, bis es (mit dem Leichentuche) bedeckt ist“. Diese Mahnung nahmen sich alle zu Herzen. Dann stieg Aristoteles wieder auf seinen spanischen Renner, und sie ritten ihres Weges weiter.

Diese Episode vom Menschenauge wiederholt sich in einer zweiten Interpolation, die nur in solchen Handschriften vorkommt, welche zugleich die vorige enthalten, aber nicht immer an derselben Stelle eingeschaltet ist. Sie steht in einer Handschrift der Bodleyanischen Bibliothek zu Oxford aus dem 14. Jahrhundert und in 7 Handschriften der Pariser Nationalbibliothek, von denen 2 noch dem 13., die übrigen dem 14. und 15. Jahrhundert angehören.<sup>1)</sup> Paul Meyer hat sie nach der ältesten Handschrift mit den Varianten der übrigen zum Abdruck gebracht.<sup>2)</sup>

Diese Interpolation handelt von der Fahrt Alexanders nach dem Paradiese: Auf dem Rückweg nach Babylon kam Alexander an den Tigris. Das Heer lagerte sich am Ufer entlang. Der Tag war glühend heiss; kein Luffhauch rührte sich. Der König sass im blossen Hemd in seinem Zelt, lauschte auf das Flötenspiel seines getreuen Emenidus und schaute hinaus auf den Strom. Da sah Emenidus ein schönes grosses Baumblatt daherschwimmen, ein Klafter breit und anderthalb Klafter lang und grüner als Ephau. Er lief hin und fischte es mit einer Stange heraus. „Herr König“, rief er, „schaut her! Habt Ihr je ein solches Blatt

(Fr. Michel, *Poetical Romances of Tristan*. Lond. 1839, III. 77). Vgl. Alw. Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger*, Lpz. 1879, II, 404, Anm. 5. So wird der Leichnam Alexanders mit zwei prachtvollen Sammtteppichen verhüllt (Michelant 524. 33). In der „Klage der 12 Pairs“ liegt er unter einer Purpurdecke (ebenda 530, 1. 13) von Seide aus Almarie (532. 32). Nach der Einbalsamierung wird er in einen prächtigen Seidenstoff, ein Geschenk der Königin Candace, eingenäht (543. 32; vgl. 382, 28), in jene *clamidem imperialem aurotextilem, stellatam ornatamque ex pretiosis lapidibus* der Hist. de pr. 110 (O. Zingerle, *Die Quellen etc.* 249) und des Ps.-Kallisth. III. 23 (C. Müller 134 f.). Es ist das besonders im Orient üblich; dort heisst „das Angesicht bedecken“ so viel als „bestatten“. Bei Firdusi wird Alexanders Leiche mit chinesischem Goldbrokat umwickelt (Mohl, *Livre des Rois* V, 253. 255).

1) Oxforder Handschrift (P). Pariser: Ms. franç. 792 (K), 789 (L), 24365 (M), 791 (N), 1375 (O), 790 (Q) und 368 (R). Aus dem 13. Jahrhundert sind K und L; die älteste ist K. Da die Episode in H und I fehlt, so fehlt sie auch in Michelants Ausgabe.

2) Romania XI, 228—244.

gesehen?“ Der König betrachtete es lange voll Verwunderung, rief Aristoteles herbei und zeigte es ihm und den Baronen. „Glückseliges Land“, rief Alexander aus, „wo Bäume mit solchen Blättern wachsen! Keinen Tag will ich ruhen, bis ich es mir untertan gemacht habe. Nur weiss ich nicht, wie ich es anfangs, da über dieses Wasser kein grosses Heer geführt werden kann“. Da riet ihm Aristoteles, eine grosse weite Barke bauen zu lassen und darin flussaufwärts zu fahren, bis er den Baumgarten finde, nach dem er so sehr begehre. Bald war die Barke fertig und mit Waffen und Mundvorrat wohlversehen. Der König schiffte sich mit Emenidus und Tholomer und 20 seiner besten Ritter ein. Sie gelangten nach einer Tagereise an einen bis in die Wolken ragenden Berg, aus dem der Strom hervorbrach. Vier Tage fuhren sie durch das Innere des Berges und kamen am fünften wieder ans Tageslicht. Da sahen sie vor sich eine himmelhohe Mauer mit einem einzigen Fenster. Alexander ergriff eine Haue und zielte darnach, konnte es aber nicht erreichen. Darauf stritten sich die Helden, wer das Fenster ersteigen und Botschaft bestellen dürfe. Endlich wurde dies Emenidus dem Bannerträger zugestanden. Sie schlugen Pflöcke von beiden Seiten in den Mastbaum, legten dann unter dem Fenster an, und Emenidus, nur im Halsberg mit dem Schwerte, kletterte hinauf. Er klopfte an das Fenster, ohne es zerbrechen zu können. Wohl zehnmal rief er „Macht auf!“ und bedrohte die drinnen, wenn sie sich dem König der Griechen widersetzen wollten. Als er endlich schwieg, kam ein schöner Mann von schneeweisser Haut und in schneeweissen Gewändern, öffnete das Fenster und sprach: „Du hast lange gepocht. Nun kannst du mit mir reden.“ So zornig der Graf war über das lange Warten, sein Zorn entschwand vor der heiteren Ruhe des Mannes. Er sah durch das Fenster in einen Garten, dessen Gras wie beschneit in solchem Lichte glänzte, dass er geblendet fast rücklings hinabgestürzt wäre. „Freund“, sprach der Mann mit gütiger Stimme, „wer hat dich so in Waffen hergesandt? Nur deiner Tüchtigkeit willen habe ich dir die Freundschaft erwiesen, dich unser Wesen schauen zu lassen. Einem andern hätte ich das nicht gestattet.“ — „Herr“, sprach Emenidus, „der König Alexander, der die ganze Welt beherrscht und sie wie das Meer mit seinen Armen umschlossen hält, hat mich hier herauf als Boten gesendet. Durch mich gebietet er euch,

dass ihr dieses Land unter seine Lehenshoheit stellt oder ihm Zins bezahlt. Habt ihr den zur Hand?“ — Der Mann erwiderte: „Sehr kühn ist der König, dass er dir diesen Auftrag gegeben hat, und du, dass du ihn bestellst. Dies ist das irdische Paradies. Mit Gewalt wird es niemand betreten. Aber, weil ich dich müde und abgeplagt sehe, und damit der König erkenne, dass er töricht gehandelt hat, so warte ein wenig hier. Ich komme bald zurück, und du sollst den Zins haben, wie es recht ist. Einem bessern als dir könnte er nicht übergeben werden.“ — Er kehrte bald an das Fenster zurück und reichte ihm einen schönen Apfel: „Da nimm! Das ist der Zins, den dein Herr begehrt. Mit diesem Apfel ist es so bewandt: wenn sein Gewicht gefunden wird, wird der König nicht mehr lange leben; aber es wird ihm kaum gelingen, ihn zu wägen.“ — Betroffen nahm der Graf Abschied und stieg wieder in das Schiff hinab. Der König wog den Apfel in der Hand: er deuchte ihn leicht. „Tholomer“, sprach er, „Ehre und Freude wird mir zuteil. Ich habe vom irdischen Paradies wohl reden hören, habe aber bis heute nicht gewusst, wo seine Stätte sei. Nim weiss ich, dass jenes wundersame Blatt aus dem Garten des Paradieses kam. Gerne stiege ich zum Fenster empor; aber einzudringen ist mir nicht beschieden. Kehren wir um! Ich will Aristoteles dieses Wunder künden. Er wird Rat wissen, wenn sein Sinn es fasst“. — Ohne Säumen fuhr er zurück und brachte den Apfel in die Versammlung seiner Barone. Aristoteles wurde berufen, und alle hörten staunend die seltsame Märe. Darauf wurde eine Wage herbeigebracht und in die eine Schale Gold gehäuft, wohl 500 Mark schwer; aber den Apfel wog es nicht auf. Da erkannte Aristoteles in seinem klaren Geiste die wahre Bedeutung des Apfels. Er schilderte mit eindringlichen Worten die Begehrlichkeit und Hinfälligkeit des Menschen, liess dann den Apfel mit Erde und Staub bedecken, und ein einziger Besant in der andern Schale schnellte ihn in die Höhe. „Herr, solange Ihr lebt, kommt Euch niemand an Ehren gleich; aber mit Eurem Tode wird alles zunichte. Durch dieses Zeichen verkünden Euch die Götter, dass Euer Ende nahe sei.“ So sprach der Meister, seinen Jammer im Herzen bekämpfend. Aber der stolze König tröstete seine Helden und brach nach Babylon auf, um sein Reich unter seine Pairs zu verteilen.

Bevor wir uns nach dem Ursprung dieser Erzählungen umsehen, sei

hier gleich noch eine dritte angeführt, welche ebenfalls dem Aristoteles die Rolle des Erklärers überträgt. Sie findet sich in dem ältesten geschichtlichen Prosawerk der französischen Literatur, *Les Faits des Romains* betitelt, das nicht, wie man aus der Ueberschrift vermuten möchte, die Gesta Romanorum wiedergiebt, sondern die wirkliche römische Geschichte nach Sallust, Cäsar, Lucan und Sueton im mittelalterlichen Geschmacke behandelt, und zwar vorzugsweise die Geschichte Cäsars, daher es zuweilen auch den Titel *Le Livre de César* führt. Der Autor ist unbekannt, die Zeit der Abfassung um die Mitte des 13. Jahrhunderts.<sup>1)</sup> Das in Betracht kommende Kapitel wurde um 1300 in einen Brief Jean Pierre Sarrazins an Nicolas Arrode interpoliert und mit diesem unter dem Titel Continuation de Guillaume de Tyr im Recueil des Historiens des Croisades abgedruckt.<sup>2)</sup> Wir besitzen mehrere italienische Uebersetzungen des französischen Werkes; eine derselben aus dem Schluss des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts hat Luciano Banchi herausgegeben.<sup>3)</sup>

Das französische Buch erzählt: Als Alexander erobernd gegen Sonnenaufgang vorgedrungen war, lagerte er sich am Flusse Nil, den der h. Hieronymus in der Bibel Gyon nennt.<sup>4)</sup> Um zu erforschen, ob er wirklich an der Grenze der bewohnten Erde angekommen sei, liess er ein Schiff anrücken und übergab es den beiden Führern Mirones und Aristeus (Myron und Aristäus)<sup>5)</sup> mit dem Befehl: „Fahret den Nil aufwärts, bis ihr von euren Lebensmitteln drei Viertel verzehrt habt. Vom letzten Viertel könnt ihr auf der Rückfahrt leben, da diese viel rascher gehen wird, und berichtet mir dann, was ihr gesehen.“ Sie taten so. Als sie drei Viertel ihres Vorrats verbraucht hatten und eben umkehren wollten, gewahrte Mirones fern am Wasser ein kleines schmuckes Haus mit einem schönen Garten. Auf dem entgegengesetzten Ufer erhob sich ein Berg bis in die Wolken; an dessen Fusse stand eine hohe Marmor-

1) s. P. Meyer in der Romania XIV, 1 ff.

2) Historiens Occidentaux, II, Paris 1859, p. 586 f., c. LVIII.

3) I Fatti di Cesare, Bologna 1873. Unsere Erzählung steht im 3. Buch, im 9. und 10. Kapitel, S. 116 ff.

4) Nach andern Handschriften am Ganges oder am Tigris (*Tygrane*), s. P. Meyer, Alex. II, 358.

5) Mirones e Arestes, Fatti di Cesare 116. Diese Helden Alexanders kommen sonst nirgends vor.

säule mit einem Eisenring, von dem aus eine starke Kette über den Fluss bis zu dem kleinen Hause hinüberlief, so dass die Wasserstrasse gesperrt war. Sie fuhren an die Kette heran und schüttelten sie. Da streckte ein alter Mann Kopf und Schultern zum Fenster des Häuschens heraus; sein Bart und seine Haare waren dicht und lang und weisser als Wolle, sein Antlitz rot und blühend. Seine Kleider waren von weissem Baldakin und verbreiteten einen Wolgeruch wie Balsam oder Weihrauch. Auch der Garten duftete wunderbar. „Ihr Herrn“, sprach er, „wer seid ihr und was sucht ihr?“ Sie antworteten: „Wir kommen als Gesandte des Königs Alexander und wollen wissen, welches Volk hier stromaufwärts wohnt, um es ihm, der Herr der ganzen Welt sein will, zu melden, und wenn Ihr uns das Schiff mit Speise füllen und die Kette aushängen wollt, so ziehen wir weiter, bis wir irgend ein grosses Wunder finden, von dem wir unserem Herrn berichten können.“ Der Alte sprach: „Ihr seid nicht weise, dass ihr die Geheimnisse des Herrn der Welt zu erforschen trachtet.“ „Wie?“ fragte Mirones, „giebt es noch einen andern Herrn der Welt als Alexander?“ „Ja“, erwiderte jener, „einen andern, der seinesgleichen nicht hat. Alexander ist älter als er, und dennoch war er vor Alexander. Er hat mir diesen Ort und diese Durchfahrt zur Bewachung übergeben. Denn da drüben ist ein herrlicher Garten, in den niemand eintreten soll. Dort ist ein Baum: wer von dessen Frucht ässe, würde nicht sterben. Seit mehr als 3000 Jahren hüte ich diese Kette, und in der ganzen Zeit sind nur zwei Menschen vorübergekommen, der eine vor der Sintflut und der andere nachher; die leben in diesem Garten.<sup>1)</sup> Ich werde von hier nicht weichen, bis sie wieder zurückkommen. Das wird aber nicht früher geschehen, als bis ein anderer König kommt, der sein Reich noch weiter ausdehnen will als Alexander; denn er wird bis zu den Sternen steigen wollen.<sup>2)</sup> Dann wird ihm mein König diese beiden Kämpen entgegenschicken, und vor ihnen werde ich die Kette aushängen. Mehr kann ich euch nicht davon sagen. Aber kehret um zu eurem Herrn;

1) Es sind Enoch und Elias, s. Graf, La leggenda del paradiso terrestre, Torino 1878, 17. 28. 32. 56. 99. In der Legende bei Gottfried von Viterbo sind diese beiden weisshaarigen Greise die einzigen Bewohner der goldenen Stadt auf dem Paradiesesberg. Pantheon I, ed. Pistorius, Rer. Germanic. Script. II, 59.

2) Der Antichrist.

denn wenn ihr weiter geht, ist es euer sicherer Tod. Und weil ihr auf Befehl eures Herrn nach Wunderdingen sucht, so bringt ihm eines von mir: ich kenne kein grösseres“. Damit zog er aus seiner Gürteltasche einen schönen Stein von der Grösse einer Haselnuss. Der war vollkommen klar, und darauf war ein schönes Auge mit solcher Meisterschaft eingeschnitten, dass ihr geglaubt hättet, es schaue euch so hell an wie das echtste Auge der Welt. Er gab ihn Mirones und sprach: „Da, bring diesen Stein deinem Herrn und sag ihm, den sende ihm ein gewisser Mann, denn meinen Namen kannst du nicht erfahren, und sag ihm, dieser Stein sei das Ding in der Welt, das ihm am meisten gleicht; schaut er den Stein, so schaut er sich selbst.“ Darauf schloss er das Fenster. Die Helden aber kehrten zu Alexander heim und brachten ihm den Stein mit der Kunde von dem Wunderbaren, das sie erlebt hatten. Alexander staunte und betrachtete den Stein. Er sandte nach weisen Männern; aber keiner wusste ihm zu sagen, worin der Stein ihm gleichen könnte. Da gedachte er seines Meisters Aristoteles, der eben krank lag, und liess ihn bitten, er möge ihm erklären, was allen andern unerklärbar sei. Aristoteles liess sich zu dem König tragen, betrachtete den Stein und sprach: „Herr, es ist wahr, dass du dem Steine gleichst und der Stein dir. Lass eine Wage und Gold in Fülle herbeischaffen! Ich will dir's beweisen.“ Er legte den Stein in die eine Schale und warf in die andere Goldstück über Goldstück, bis sie voll war; aber der Stein wog schwerer. Er hiess eine grössere Wage bringen; aber mochte man auch die Schale mit Gold oder Silber, Eisen oder Blei, Erde oder einem andern Stoffe füllen, der Stein zog alles in die Höhe. „Umsonst“, sprach Aristoteles zu dem staunenden König. „es giebt nichts, was der Stein nicht überwöge“. Da vermengte er etwas Staub mit seinem Speichel, bedeckte damit den Stein und legte ihn wieder auf die Wage, und nun sank die andere Schale, und wieviel er auch von ihr wegnahm, zuletzt wog das kleinste Geldstück und selbst ein Strohalm schwerer als der Stein. Da staunten Alexander und die Seinen noch mehr als zuvor. Aristoteles begann: „Wahrlich, der Stein gleicht dir. Solange sein Auge offen war, wog er mehr als alles, was gegen ihn in die Wage gelegt werden mochte; doch wie sein Auge mit Schmutz bedeckt war, wurde er leichter als ein Strohalm. So ist es auch mit dir. Solange du die Augen in diesem

kurzen Leben offen hast, überwiegst du die ganze Welt, deren Herrn man dich nennt. Aber wenn du tot bist und dein Auge von ein wenig Staub und Erde bedeckt wird, so wird kein Mensch einen Heller oder noch weniger um dich geben.“ Alexander verstand seines Meisters Worte. Er nahm den Stein, betrachtete ihn traurig und nachdenklich und warf ihn in den Nil. Da schwamm der Stein den Strom hinauf, schneller als ein Hirsch oder ein Windhund,<sup>1)</sup> und es war zu vermuten, dass er dahin zurückkehrte, woher er gekommen war.

Wir haben in diesen drei altfranzösischen Erzählungen Schösslinge einer vielverzweigten Alexandersage vor uns, die wir bis in das 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zurückverfolgen können. Die älteste Darstellung derselben giebt der babylonische Talmud im Traktat Tamid;<sup>2)</sup> sie lautet folgendermassen: Alexander kam zu einer Quelle; er setzte sich und ass Brot. In den Händen hatte er gesalzene Fische; als er sie abwusch, wurden sie wieder lebendig. Da rief er aus: „Dieses Wasser kommt aus dem Paradiese!“ Nach den einen nahm er von dem Wasser und wusch sich das Gesicht damit; nach den andern gieng er an dem Bach aufwärts, bis er vor der Pforte des Paradieses anlangte. Er erhob seine Stimme: „Oeffnet mir die Pforte!“ Sie erwiderten ihm: „Diese Pforte ist Gottes; nur die Gerechten kommen herein.“<sup>3)</sup> Er sprach zu ihnen: „Auch ich bin ein König; ich bin hochangesehen. Gebt mir etwas!“ Sie gaben ihm eine Kugel. Er gieng und wägte all sein Gold und Silber dagegen; aber das wog sie nicht auf. Da sprach er zu den Rabbinen: „Was ist das?“ Sie sprachen: „Das ist ein Augapfel aus Fleisch und Blut gemacht, der nie gesättigt wird.“ Er sprach: „Wer beweist dies?“ Da nahmen sie ein wenig Staub und bedeckten ihn damit. Sofort wurde er aufgewogen. Denn es heisst:<sup>4)</sup> Die Unterwelt und der Abgrund werden nie gesättigt, und des Menschen Augen werden nie gesättigt.<sup>5)</sup>

1) In der italienischen Uebersetzung, die überhaupt im Wortlaut da und dort abweicht, heisst es passender: *La pietra si mise per lo fiume correndo come un delfino*. Fatti 118.

2) Frankfurter Ausg. 1698, c. 4, fol. 32.

3) Psalm 118, 20.

4) Sprüche Sal. 27, 20.

5) Israel Levi in der *Revue des Études Juives* II, 298. VII, 82. Daniel Ehrmann, *Aus Palästina und Babylon*. Wien 1880, 29 f. Donath, *Die Alexandersage in Talmud und Midrasch*.

Die Erzählung ist nach den Untersuchungen Israel Levis in der gewöhnlichen Volkssprache des Talmud, dem judäo-babylonischen Aramäisch, abgefasst und aus mündlicher Sage geschöpft.<sup>1)</sup> Der Schreiber gab offenbar Bekanntes wieder und hielt sich daher von der Pflicht, eingehend und ansführlich zu erzählen, entbunden. Er berichtet andeutungsweise und lückenhaft.

Willkommene Ergänzung bietet uns eine kleine lateinische Schrift, höchst wahrscheinlich aus der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts, die, obgleich 700 Jahre jünger, eine alte Fassung der hebräischen Volkssage wiedergibt, von welcher der Talmud nur einen Auszug überliefert hat.<sup>2)</sup> Sie ist uns in mehreren Handschriften erhalten und wurde abgedruckt von Jul. Zacher unter dem Titel *Alexandri Magni Iter ad paradisum*.<sup>3)</sup> Die Schrift giebt sich in ihrem Anfang deutlich als Abschnitt aus einer grösseren Sammlung von Alexandersagen zu erkennen.

Der Inhalt der in romanhafter Breite und mit deklamatorischem Schwung sich entfaltenden Erzählung ist folgender: Nach der Eroberung Indiens zog Alexander mit Beute beladen in kurzen Tagmärschen vorwärts, um seinem Heere Erholung zu gönnen. Er kam an einen breiten Strom, von dem man ihm sagte, es sei der Ganges, der auch Physon heisse und in dem Paradiese entspringe. Die Dächer der Häuser waren

---

Fulda 1873, 29. Vgl. die mehr oder weniger freien Uebersetzungen von Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum* 1700, II, 321; Herder, *Sämmtl. Werke*, h. von Suphan XXVI, Berl. 1882, 362; Hurwitz, *Sagen der Hebräer*, aus dem Englischen, 2. Aufl., Lpz. 1828, 117 ff.; Tendlaw, *Das Buch der Sagen und Legenden Jüdischer Vorzeit*, Stuttg. 1842, 47 f.; G. Weil in den *Heidelberger Jahrb.* 1852, XLV, 219; Giuseppe Levi, *Parabole, leggende e pensieri raccolti da libri talmudici*, Firenze 1861, 218 f. Deutsch von Seligmann, *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Thalmud und Midrasch* 2. Aufl., Leipz. o. J. 177 ff.; Vogelstein, *Adnotationes*, Breslau 1865, 16; Frankels *Monatschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judentums*, 1866, XV, 125; B. Sax in der *Revue des Traditions populaires*, Paris 1889, IV, 491, nach I. Levi s. 593 f. In Verse gebracht von Carl Krafft, *Jüdische Sagen und Dichtungen*, Ansbach 1839, 47 f.; Frankl bei Jolowicz, *Der poetische Orient*, 2. Aufl., Lpz. 1856, 308 f. Bekannt ist Chamisso's Gedicht „Sage von Alexandern, nach dem Talmud“, *Poet. Werke*, Berl. 1868, II, 62, dessen satirischer Ton jedoch dem tief sinnigen Ernst der alten Sage nicht gerecht wird. Alle Uebersetzer und Bearbeiter bezeichneten den Gegenstand, der dem König eingehändigt wird, als einen Totenkopf oder Hirnschädel. Nach Israel Levi beruht dies auf einem alten Misverständnis. Er übersetzt: *Ils lui donnèrent un globe*. *Rev. des Études Juives* II, 298, N. 3.

1) *Rev. des Études Juives* II, 297 f.

2) *Le texte latin, quoique très récent, doit être la traduction d'une version antérieure au résumé du Talmud, car il sert à l'expliquer*. I. Levi a. a. O. II, 299.

3) Regimonti Pr. 1859.

mit riesigen Baumblättern gedeckt, welche die Anwohner mit langen Stecken aus dem Strome auffischten. An der Sonne getrocknet und zu Staub zerrieben verbreiteten sie einen wunderbaren Duft. Als Alexander vom Paradiese vernahm, sprach er seufzend: „Ich habe nichts in der Welt erreicht, wenn ich nicht dieser Wonnen teilhaftig werde.“<sup>1)</sup> Sofort erwählte er aus der Jugend seines Heers 500 der unerschrockensten und ausdauerndsten und bestieg mit ihnen ein bereitstehendes wohlausgerüstetes Schiff. Sie fuhren einen Monat lang aufwärts, bis die Kräfte der Jünglinge an der Wucht des reissenden Stromes zu erlahmen begannen und das furchtbare Brausen der Gewässer sie betäubte. Da sahen sie endlich am 34. Tage etwas wie eine Stadt von wundersamer Grösse und Ausdehnung. Sie ruderten mit Anstrengung drei Tage an der Mauer hin, welche keine Türme und Schutzwehren hatte und so dicht mit Moos bewachsen war, dass man keine Steinfugen gewahrte. Endlich sahen sie ein schmales Fensterchen, und Alexander liess einige seiner Leute in einem Boote hinrudern. Auf ihr Pochen erschloss ein Mann den Riegel und fragte mit sanfter Stimme, wer und woher sie seien und was sie suchen. Sie erwiderten: „Wir sind die Boten nicht eines beliebigen Fürsten, sondern des Königs der Könige, des unbesiegten Alexander, dem alle Welt gehorcht. Er will wissen, welches Volk hier wohnt, welcher König es beherrscht, und befiehlt euch, wenn euch euer Leben lieb sei, ihm wie alle übrigen Völker Zins zu zahlen.“ Aber jener sprach mit heiterem Angesicht und mildem Worte: „Strengt euch nicht mit Drohungen an, sondern wartet geduldig, bis ich wiederkomme!“ Er schloss das Fenster, und fast zwei Stunden vergiengen, bis er es wieder öffnete. Er reichte ihnen einen Edelstein von wundersamem Glanze und ungewohnter Farbe, der an Gestalt und Grösse einem menschlichen Auge glich. „Hier entbieten dir“, so hiess er sie ihrem König melden, „die Einwohner dieses

1) Auch in der von A. Graf besprochenen italienischen Legende werden drei Mönche eines Klosters am Eufrat durch einen Baumzweig mit goldenen und silbernen Blättern, den sie im Strome finden, zur Fahrt nach dem Paradiese verlockt. *Leggenda del parad. terr.* 27. Gottfried von Viterbo weiss von köstlichem Obst, das herabschwimmt und durch seinen blossen Duft Kranke heilt:

*Optima per fluvium currentia poma tenentur,*

*Infirmis oblata viris medicina videntur,*

*Solus odoratus sanat odore caput.*

Pantheon I, ed. Pistorius II, 29.

Ortes ein Erinnerungszeichen an ein wundersames Erlebnis, magst du es nun als Geschenk oder als schuldigen Tribut hinnehmen. Aus Menschenliebe senden wir dir diesen Stein, der deinen Begierden ein Ziel setzen kann. Denn wenn du seine Natur und seine Kraft kennen lernst, so wirst du von allem Ehrgeiz fernerhin ablassen. Wisse auch, dass es dir und den deinen nicht frommt, länger hier zu verweilen. Schon bei einem mässigen Sturme werdet ihr im Schiffbruch sicheren Tod finden. Gieb dich also deinen Genossen zurück und zeige dich für die empfangenen Woltaten dem Gott der Götter nicht undankbar!“ Damit schloss er das Fenster. Jene ruderten zurück, und Alexander, mit klugem Geiste den Sinn der Worte erwägend, machte sich eilig nach dem Lager seiner Mannen auf, die ihn mit Jubel begrüßten. Er kehrte nach Susa zurück und liess die weisesten unter den Juden und Heiden insgeheim zu sich rufen, damit sie ihm die Natur des Steines erklärten. Sie aber wussten nichts als Lobpreisungen seines Glücks und seiner Macht vorzubringen und ihn mit Umschweifen hinzuhalten. Er verbarg seine Misstimmung und verabschiedete sie mit königlichen Geschenken. Nun lebte in der Stadt ein alter gebrechlicher Jude Namens Papas, der, wenn er sein Haus verlassen wollte, von zwei Leuten in einer Sänfte getragen werden musste. Er hörte durch seine Freunde von des Königs Verlegenheit und liess sich zu ihm tragen. Alexander, der vertrauliche Unterredungen mit Greisen liebte, empfing ihn ehrerbietig, setzte ihn an seine Seite und brachte das Gespräch auf sein beständenes Abenteuer. Papas hob die Hände gen Himmel und beglückwünschte ihn, dass er bis zu jener Stadt vorgedrungen sei, was bisher alle vergebens und zu ihrem Schaden versucht hätten. Darauf öffnete Alexander die Hand und zeigte ihm den Stein. Der Jude betrachtete ihn und erkannte seine Natur und liess, weil die Augen leichter zu überzeugen sind als die Ohren, eine Wage herbeibringen. Er legte in die eine Schale den Stein, in die andere sovielen Goldstücke, als sie zu fassen vermochte; aber der Stein wog schwerer. Er verlangte eine grössere Wage und liess viele Zentner Goldes darauf legen; der Stein zog sie in die Höhe. Als Alexander sich vor Staunen kaum fassen konnte, legte der Greis den Stein wieder auf die kleinere Wage, bedeckte ihn mit ein wenig Erdenstaub, und nun wurde er von einem einzigen Goldstück, ja von einer Flaumfeder auf-

gewogen. Dann erklärte Papas dem König in langer Rede, dass in jenem Ort, den er für eine Stadt gehalten habe, die Seelen der Gerechten den Tag der Auferstehung des Leibes erwarten, um nach dem jüngsten Gericht mit ihrem Schöpfer auf ewig zu herrschen; dass sie ihm den Stein gegeben hätten, um seinen Ehrgeiz zum Schweigen zu bringen; denn der Stein sei das Auge des Menschen, das durch alles Gold nicht zu sättigen sei, bis es die Erde bedecke. *Te igitur, o bone rex, te, inquam, moderatorem totius prudentiae, te victorem regum, te possessorem regnorum, te mundi dominum, lapis iste praefigurat, te monet, te increpat, te substantia exilis compescit ab appetitu vilissimae ambitionis!* — Alexander umarmte und küsste den Greis und überhäufte ihn mit königlichen Gaben. Von da an entsagte er dem Ehrgeiz und zog nach Babylon, wo er seine Krieger reichbelohnt entliess und in Ruhe und Frieden lebte bis an sein Ende.

Diese Darstellung verhält sich zu der des Talmud wie die ausgeführte Zeichnung zum Umriss. Im Ganzen giebt der Talmud eine einfachere Form der Sage, so wenn Alexander selbst die Zwiesprache mit den Bewohnern des Gartens führt. Dagegen erweist sich anderes in der kurzen Erzählung als verkümmert, was erst durch die lateinische Schrift in voller Gestalt erscheint. Wie seltsam berühren uns im Talmud die bittenden Worte Alexanders: „Gebt mir etwas!“ die einem Bettler, aber nicht einem Welteroberer geziemen. Der lateinische Text hebt den ursprünglichen Sinn deutlich hervor: Alexander fordert Tribut. Alles, was im Talmud folgt, macht den Eindruck einer flüchtigen Abkürzung. Die Rabbinen sind gleich zur Hand, ohne dass von der Heimkehr Alexanders die Rede war. Die Bedeutung des Gleichnisses und seine gegen Alexander gekehrte Spitze lässt sich nur erraten, während die lateinische Schrift alles anschaulich und nachdrücklich zur Geltung bringt. Offenbar fließen die beiden Fassungen aus einer gemeinsamen älteren Quelle, die wir uns ausführlicher als der Talmudbericht, aber einfacher als der lateinische Text zu denken haben.

Fragen wir nach dem Ursprung der schönen Sage, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass sie wie die ganze Erzählung von Alexanders Fahrt nach dem Paradiese eine Blüte jüdischer Dichtung ist.

Es lag im Geiste der Alexandersage, dass sie mit ihrem Helden die

dem Menschen gesetzten Schranken durchbrach und, wie sie mit ihm gen Himmel flog und in die Abgründe des Meeres tauchte, ihn auch auf der Erde über die der Menschheit bestimmten Wohnplätze hinaus in jene fabelhaften fernen Gebiete vordringen liess, welche man vom Schauer göttlicher Geheimnisse bewacht und den Sterblichen verwehrt glaubte. Zwei verschiedene orientalische Sagen wussten zu melden, wie der unbezwingliche Held jenseits jener heiligen Grenzen für seine Vermessenheit gedemütigt und unverrichteter Dinge zur Umkehr genötigt wurde. In der einen Sage hemmen göttliche Wunderboten seinen Lauf. Es fehlt dies noch in der ältesten uns erhaltenen Recension des Pseudo-Kallisthenes, fand sich aber schon in den Zusätzen, welche der dem syrischen Uebersetzer im 4. Jahrhundert vorliegende Text enthielt. Da erzählt Alexander in seinem Brief an Aristoteles, dass er, im Lande Überkeiri angelangt, zwei grosse Vögel mit Menschengesichtern erblickt habe, von deren einem er in griechischer Sprache angeredet worden sei: „Alexander, du trittst auf den Grund der Götter! Lass dir am Sieg über Darius und Porus genügen!“ Darauf habe er sich mit den Seinen zur Rückkehr gewandt.<sup>1)</sup>

Bedeutender ist jene schon besprochene andere Sage, dass Alexander eine Fahrt durch das Land der Finsternis nach dem Quell der Unsterblichkeit unternommen habe, aber, durch göttlichen Ratschluss demselben ferne gehalten, nach vergeblichen Mühen und Irrsalen habe umkehren müssen. Diese Dichtung, deren geschichtlicher Kern, wie schon Rosenzweig vermutete,<sup>2)</sup> im Zug Alexanders nach der Ammon-oase zu suchen sein mag, geht durch alle Alexanderbücher des Orients und hat sich auch in der abendländischen Literatur eingebürgert. Ihren verschiedenen Fassungen ist der gemeinsame Zug eigentümlich, dass die Wunderkraft des Quells gelegentlich beim Abwaschen toter Fische erkannt wird. Als diese orientalische, aber nicht jüdische Alexandersage den

1) Perkins im Journ. of the Americ. Or. Soc. IV, 396. — Solche Vögel mit Menschenantlitz und Menschenstimme sind im Ps.-Kall. nicht selten. Ein *πεινὸν ἀνθρωπολόμορον* warnt in den Handschriften L und C Alexander auch auf seiner Luftfahrt (II, 41. C. Müller 91 und J. Zacher, Ps.-Kall. 112). Im Tempel von Nysa mahnt ihn ein Vogel in goldenem Käfig zur Umkehr (LBC, III, 28. C. Müller 141 und Zacher a. a. O. 169). In C weisen ihm menschenähnliche Vögel, *ἀνθρωπομοιοῦν ὄρνεα*, den Weg (II, 41. C. Müller 92).

2) Joseph und Suleïcha 435.

Juden bekannt wurde und ihre Phantasie zur Weiterdichtung anregte, setzten sie als Reiseziel Alexanders an die Stelle des ihrem Vorstellungskreise fremden Lebensquells das ihnen vertraute Paradies, Gan Eden.<sup>1)</sup>

Unter der Einwirkung beider Sagen stehen die späteren Recensionen des Pseudo-Kallisthenes, in der Leidener Handschrift (L), der Vulgata (B) und der jüngeren Pariser Handschrift (C). Diese erzählen von der Fahrt durch das Land der Finsternis, vom Lebenswasser und den Fischen und fügen hinzu, dass jenseits der Finsternis „das Land der Seligen“ liege,<sup>2)</sup> eine griechische Umschreibung des hebräischen Gan Eden; zugleich berichten sie von den Vögeln mit Menschengesichtern, die dem König in griechischer Sprache aus der Höhe zurufen, dieses Land gehöre Gott allein; er solle umkehren, da ihm der Eintritt nicht gestattet sei; der Osten rufe ihn, das Reich des Porus solle ihm zufallen, — welchem Befehle Alexander voll Bestürzung gehorcht.<sup>3)</sup> Die Sage, welche in der Vorlage des syrischen Uebersetzers noch die Sprache des Polytheismus redete, zeigt hier eine Mischung heidnischer und monotheistischer, jüdischer Elemente, wie sich auch sonst in den späteren Recensionen des griechischen Romans jüdischer Einfluss nachweisen lässt.<sup>4)</sup>

1) In Mythos und Sage der Hebräer findet sich nichts, was an den Lebensquell erinnerte. S. Vogelstein, Adnotationes 21. Auch die heiligen Schriften der Perser kennen nur einen Lebensbaum, aber keinen Lebensquell. Mit der Auffassung der Quelle Ardvîsûra im Bundehesch als des Lebenswassers scheint Windischmann allein zu stehen (Zoroastrische Studien, Berl. 1863, 171). Vgl. Justi, Der Bundehesh, Leipz. 1868, 36 und Glossar p. 62. Spiegel, Erânische Altertumskunde II, Leipz. 1873, 56. Wests Uebersetzung des Bundehesch c. 27, 4 in M. Müllers Sacred Books of the East, V, Oxford 1880, 100 und Index 410 s. v. Arêdvîv-ûr; ferner XVIII, 117, N. 3. — Spiegel vermutet babylonischen oder ägyptischen Ursprung der Sage, a. a. O. II, 606.

2) *Ἐκτὶ οὖν ἔστιν ἡ καλουμένη μακάρων χώρα.* L. II, c. 39, Handschrift C. s. C. Müller 89, noch einmal im Briefe Alexanders ib. II, 43, C. Müller 93. Berger de Xivrey, Traditions Têratolog. 342. 368. Vgl. Zacher, Ps.-Kall. 141. — Die Leidener Handschrift setzt dafür an einer späteren Stelle, c. 40, die den griechischen Lesern geläutigeren „Inseln der Seligen“: *μακάρων νήσους πατεῖν οὐ δύνησιν.* Meusel in Fleckeisens Jahrb. Suppl. V, 766. In dem mittelgriechischen Prosaroman des 15. Jahrhunderts auf der Wiener Hofbibliothek weissagt Jeremias dem König, er werde zur Insel der Seligen gelangen; die Schilderung dieser Fahrt *εἰς τὸ νησίον τῶν Μακάρων* ist aber in der Wiener Handschrift ausgefallen (Kapp im Progr. des k. k. Real- und Obergymnas. im IX. Stadtbezirke, Wien 1872, 78). Diese Lücke wird durch eine Florentiner Handschrift ergänzt (s. Wesselowsky im Arch. f. slav. Philol. XI, 334 ff.). Die Erzählung ist ganz selbständig erfunden, wie der Verfasser überhaupt geflissentlich von den älteren Ueberlieferungen der Alexandersage abweicht.

3) L. II, c. 40. C. Müller 90. *Ἡ χώρα ἦν πατεῖς, Ἀλέξανδρε, τοῦ θεοῦ μόνον ἐστίν.* Dieser Darstellung schliesst sich das mittelgriechische Gedicht der Markusbibliothek aufs engste an. v. 4403 ff. W. Wagner, Trois poèmes gr. 189 ff.

4) Zacher, Ps.-Kall. 132.

Genannt wird das Paradies in dem von der Hand eines nestorianischen Christen der syrischen Uebersetzung beigefügten Anhang, welcher den Titel „Heldenmut Alexanders“ führt und angeblich alexandrinischen Urkunden entnommen ist. Da erfährt Alexander, dass jenseits eines schrecklichen unzugänglichen Berglandes das Paradies Gottes in der Ferne auf-tauche; wie eine schöne und feste Stadt erscheine es zwischen Himmel und Erde, von Wolken und Finsternis rings umschlossen.<sup>1)</sup>

Die späteren Bearbeiter des griechischen Romans hatten also von dem Anteil der Juden an der Alexanderdichtung nur die unbestimmte Kunde erhalten, dass Alexander bis in die Nähe des Paradieses vorge-drungen sei. Schon im 5. Jahrhundert jedoch, vor Abschluss des baby-lonischen Talmud, muss im Munde des jüdischen Volks jenes einem Bibelwort entsprungene Gleichnis vom Menschenauge epische Gestalt gewonnen haben. Die Anknüpfung an die ältere Sage vom Lebensquell lässt der Anfang des Talmudberichtes noch deutlich genug erkennen, während der lateinische Text sich ganz davon frei gemacht hat. Spätere jüdische Schriftsteller berufen sich bei Erwähnung des Zugs nach dem Paradiese auf ein Alexanderbuch, worüber uns aber leider nichts näheres bekannt ist.<sup>2)</sup>

In jenem Bibelwort, das von der Dichtung in Handlung umgesetzt wird, haben wir die Variation eines uralten Volksspruches über die menschliche Habgier, der noch heute in Morgenland und Abendland gehört wird. „Geiz wird nicht satt, bevor er nicht den Mund voll Erde hat“, sagt der Niederländer.<sup>3)</sup> „Ein Geizhals hat nicht genug, bis man's

1) Perkins im Journ. of the Americ. Or. Soc. IV, 422. Ausland, Stuttg. 1875, N. 45, p. 891. Ueber diesen Anhang s. Redslob in der Ztsch. d. deutsch. morgenl. Ges. IX, 307.

Es könnte scheinen, als ob das Paradies schon von Jul. Valerius genannt werde, welcher der Beschreibung des heiligen Hains, wo die weissagenden Bäume stehen, die Bemerkung hinzu-fügt: *Hunc (locum) illi paradisum vocitare* (L. III, c. 17, C. Müller 124). Allein hier ist das Wort, wie im griechischen Original (III, 17, C. Müller 123), nicht als Eigennamen, sondern als Appellativum in der ursprünglichen Bedeutung „Lustgarten“ gebraucht. Vergl. die Erklärung des Moses Bar-Cepha († 914): *Paradisus vero appellatur paradisus, quod locus sit cultus plurimis pulcher-rimisque plantis, cum odoratu, tum gustatu incundis, planeque congruus, appositus, accomodatus, et sit domicilium sedesque et amoenitas hominum. Nam eiuscemodi locum consueverunt mortales appellare paradisum.* (De Paradiso Commentarius, ex Syrica lingua tral. per Andream Masium Bruxellanium, Antverpiae 1569, Pars I, c. 16, p. 40).

2) M. Steinschneider, Hebräische Bibliographie IV, 75, IX, 46.

3) Rein-berg-Düringsfeld, Sprichwörter der germ. u. roman. Sprachen, Lpz. 1872, I, 289b. Abh. d. I. Cl. d. k. Ak. d. Wiss. XIX, Bd. I, Abth.

ihm mit Schaufeln giebt“, lautet ein schweizerisches Sprichwort.<sup>1)</sup> Näher der biblischen Form kommt das einer orientalischen Vorlage nachgebildete Distichon Herders:

Weisst du, was nie zu ersättigen ist? Das Auge der Habsucht.

Alle Güter der Welt füllen die Höhle nicht aus.<sup>2)</sup>

Geradezu wie ein Motto für unsere Erzählung endlich klingt das kurze, schlagende arabische Sprichwort: „Nur Erde füllt das gierige Auge.“<sup>3)</sup>

Neben der Verehrung Alexanders als eines Weisen und Propheten, welche mit dem griechischen Roman sich verbreitend<sup>4)</sup> im Koran zum massgebenden Ausdruck kam, gieng im Orient eine andere, minder sympathische Auffassung des grossen Eroberers, welche sich darin gefiel, ihn als den höchsten Vertreter menschlicher Hab-, Herrsch- und Ruhmgier zu brandmarken und seine Unersättlichkeit in den wirksamen Kontrast zur menschlichen Hinfälligkeit und Vergänglichkeit zu setzen.<sup>5)</sup> Eine der genialsten hieraus entsprungenen Dichtungen ist die wundersame jüdische Sage. Freilich wenn sie Alexander durch die erhaltene Lehre zum Quietismus bekehrt werden lässt und diese echt orientalische Weisheit als den Abschluss seines Heldenlebens hinstellt,<sup>6)</sup> so nimmt sie auf

1) Sutermeister, Die schweizerischen Sprichwörter. Zürich 1824, 130.

2) Werke, h. von Suphan XXVI, 391, N. 13.

3) Burekhardt, Arab. Sprichw., h. von Ouseley, deutsch von Kirmss, Weimar 1834, 294.

4) Chassang, Hist. du Roman et de ses rapports avec l'hist. dans l'antiquité greeque et latine, Paris 1862, 340 ff.

5) Wie leicht sie es sich zuweilen damit gemacht haben, zeigt die in die Märcen von 1001 Nacht (G. Weil, Pforzheim 1841, IV, 102 ff.) übergegangene Erzählung von der Begegnung Alexanders mit einem sammt seinem Volk in äusserster Bedürfnislosigkeit und beständiger Betrachtung der Gräber lebenden König. Dieser zeigt ihm die Schädel zweier Herrscher, eines tyrannischen, der in die Hölle, und eines gerechten, der ins Paradies versetzt ist. Das genügt, dass Alexander in lautes Weinen ausbricht, den König umarmt und ihm die Hälfte seines Reiches anbietet. Neuerdings abgedruckt in der Hindostanischen Sammlung von Erzählungen Sair-i Ischrat von Salih Muhammad Usmani, Bombay 1824—25 (s. Garein de Tassy, Hist. de la litt. Hindoui et Hindoustani, Paris 1857, II, 599. Ueber das Werk s. 2. édition, 1871, III, 47). Aehnlich die Begegnung Alexanders mit dem Alten in den Ruinen bei Seid Hossein († 1328). Hammer, Die schönen Redekünste Persiens 228. — Von den beiden Strömungen in den iranischen Traditionen, der dem Andenken Alexanders feindlichen bei den ihrer politischen und religiösen Oberherrschaft beraubten Persern und der freundlichen in den Satrapien, welche in ihm den Befreier von persischer Unterdrückung und Ausbeutung feierten, handelt James Darmesteter, La Légende d'Alexandre chez les Parses, Paris 1878 (aus den Mélanges publiés par l'École des Hautes Études).

6) Es galt im spätern Orient geradezu als historische Tatsache, dass Alexander 9 Jahre lang Krieg geführt und weitere 8 Jahre in Ruhe und Frieden geherrscht habe. Vgl. Mirkhond, Hist. of the early Kings of Persia, transl. by Shea, 432.

den Charakter und die weltgeschichtliche Bedeutung Alexanders wenig Rücksicht. Denn der Hinblick auf die menschliche Vergänglichkeit ist ja für tatkräftige Naturen nur ein weiterer Sporn, durch rastlose Ausnützung dieses kurzen Lebens unvergängliche Spuren zu hinterlassen, und Alexander hätte im Bewusstsein seiner geschichtlichen Aufgabe den jüdischen Weisen erwidern können, was er im griechischen Roman zu den tatlosen Brahmanen sagt: „Auch ich möchte vom Kriegführen ablassen; aber der Beherrscher meiner Seele giebt es mir nicht zu.“<sup>1)</sup> Jene Beurteiler sahen an Alexander, was jeder sehen konnte, den Ehrgeiz, aber nicht die grossen Gedanken, denen er dienstbar war. Sie sahen das meteorartige Erlöschen seiner blendend herrlichen Erscheinung, verkannten aber, dass von ihm ein Gewinn für die Welt zurückblieb, der alle Wundersteine der Fabel aufwiegt, seine Taten, so folgenreich für Gang und Entwicklung der menschlichen Kultur, dass sie in tausendfachen Wirkungen fortleben bis auf den heutigen Tag.

Doch wäre es ungerecht, jenen Orientalen zum Vorwurf zu machen, dass sie bei der Beurteilung Alexanders über den einseitig moralisierenden Standpunkt nicht hinauskamen, da auch im Abendland ein historisches Verständnis des Helden erst spätem Geschlechtern beschieden war. Aehnlichen und noch stärkeren Verdammungssprüchen werden wir in christlichen Schriften des Mittelalters begegnen.

Wenden wir uns zur lateinischen Schrift zurück, so ist noch zu bemerken, dass nicht bloss der Inhalt, sondern auch die ganze Darstellung jüdischen Ursprungs ist. Was uns wie die Spuren einer christlichen Hand anmutet, die Auferstehung des Fleisches und das jüngste Gericht, das sind parsische Vorstellungen, welche der jüdischen Welt zur Zeit des Talmud schon ganz geläufig waren. Den Namen Papas führen mehrere Rabbinen des Talmud. Nach I. Levis Vermutung mag der erste Verfasser, der dem jüdischen Greis diesen Namen gab, in Babylonien gelebt haben.<sup>2)</sup> Den

1) *Καγὼ οὐκ παύσομαι θέλω τοῦ πολεμεῖν, ἀλλ' οὐκ ἔγωγε με ὁ τῆς γνώμης μου δεσπότης.* I. III, c. 6. C. Müller 101. Vgl. Knust, Mitteilungen 295, Anm. a. und das mitteligriech. Gedicht der Markusbibl. v. 4886 f.:

*Πολέμους θέλω παύσασθαι πολέμων καὶ τῆς μάχης,  
ἀλλ' ὁ τῆς γνώμης τῆς ἐμῆς οὐ συγχωρεῖ δεσπότης.*

W. Wagner, Trois poèmes gr. 201.

2) *Revue des Études Juives* II, 299.

palästinensischen Schriften, wie dem jerusalemischen Talmud und Midrasch Rabba, ist von Alexanders Zug nach dem Paradies nichts bekannt.<sup>1)</sup>

Wie im griechischen Original fehlt die Episode vom Wunderstein auch in den lateinischen Uebersetzungen des Pseudo-Kallisthenes, bei Ekkehart von Aura und Gottfried von Viterbo, in Walthers Alexandreis und deren altnordischer Prosabearbeitung, Alexanders Saga, aus der Mitte des 13. Jahrhunderts wie im lateinischen Gedicht des Quilichinus von Spoleto (1236)<sup>2)</sup> und dessen deutscher Bearbeitung von 1397,<sup>3)</sup> bei Vincenz von Beauvais und dem ihn ausschreibenden Antoninus von Florenz, bei Eustache von Kent und im Kyng Alisaundre<sup>4)</sup> sowie in den englischen alliterierenden Fragmenten, im spanischen Libro de Alexandre, in der italienischen und französischen Prosaversion der Historia de preliis wie in der altschwedischen poetischen Bearbeitung, welche auf Anregung des Reichstruchsess Bo Jonsson um 1380 verfasst wurde, ferner in den mittelgriechischen Alexanderbüchern und den darauf beruhenden serbischen Roman,<sup>5)</sup> desgleichen in der etwa aus dem 11. Jahrhundert stammenden irischen Geschichte von Philipp und Alexander, welche neben Orosius und Josephus den Brief Alexanders an *Arastotil* und den Briefwechsel mit dem Brahmanenkönig Dindimus benützt.<sup>6)</sup> Auffallenderweise fehlt sie auch bei dem Juden Pseudo-Gorionides (10. Jahrhundert), der getreu

1) I. Levi, ebenda III, 240.

2) S. die Kapitelüberschriften in Herrigs Arch. LXVIII, 33 ff.

3) Neuling in Paul und Braune, Beitr. X, 315 ff.

4) Im Kyng. Alis. wird wie im Anhang der syrischen Uebersetzung nur beiläufig erwähnt, dass fern im Osten das irdische Paradies liege:

Beyonde the dragouns, gripes and beste  
Paradys terrene is right in the Est,  
Where God Almighty thorough his grace  
Fourmed Adam our fader that was. v. 5684.

Weber, Metr. Rom. I, 235.

5) Soviel der von Jagić in seinem Archiv für slavische Philologie (Berl. 1887, X, 235 ff.) mitgeteilten Inhaltsangabe von Wesselowskys „Geschichte oder Theorie des Romans“ zu entnehmen ist. Dass die Sage von Alexanders Zug nach dem Paradies auch in slovenischen Ueberlieferungen vorkommt, wissen wir durch Gaster (Greeko-Slavonic, Lond. 1887, 99); ob es die Sage vom Wunderstein ist, lässt sein leider allzukurzer Auszug im Ungewissen. Ueberhaupt fehlt es in der westeuropäischen Literatur an eingehenderen Nachrichten über die von Pypin erwähnten altslavischen Bearbeitungen des Pseudo-Kallisthenes (Gesch. der slavischen Literaturen von Pypin und Spasović, aus dem Russischen von Pech, Leipz. 1880, I, 84).

6) Mit deutscher Uebers., herausg. von Kuno Meyer, s. Irische Texte, h. von Stokes und Windisch, 2. Serie, 2. Heft, Leipz. 1887, p. 1 ff.

nach seiner griechischen Vorlage statt des Paradieses die Inseln der Seligen nennt und zur Erklärung für seine jüdischen Leser beifügt, dass dort die heiligen Männer, die Nachkommen Abrahams, wohnen.<sup>1)</sup>

Dagegen wurde die ganze lateinische Schrift *Iter ad paradysum* in die Bearbeitung der Kölner Königschronik aufgenommen, welche um 1220 ein Mönch des Klosters vom h. Pantaleon begann.<sup>2)</sup>

Auf eine frühere, uns verlorene Darstellung der Sage würden wir hingewiesen wenn der im Gedicht von König Rother (um 1135) genannte Stein *Claugestián*<sup>3)</sup> wirklich, wie E. H. Meyer vermutet,<sup>4)</sup> unser Wunderstein wäre. Allein schon J. Zacher hat hiegegen gerechte Bedenken geäußert.<sup>5)</sup> Von dem Steine *Claugestián*, den der alte Herzog Berhter von Meran auf seinem Helme trägt, wird gesagt, er habe um Mitternacht taghell geleuchtet; Alexander habe ihn aus einem fremden Lande gebracht, wohin sonst nie ein Christenmensch gekommen sei. Doch die Hauptsache, dass es der Stein mit dem Menschenauge gewesen, wird weder gesagt, noch irgendwie angedeutet. Ohne einen Hinweis auf unsere Erzählung fehlt aber der Identifizierung beider Steine jeglicher Halt. Denn Alexander hat nach der Sage eine solche Menge von Edelsteinen aus den Wunderländern des Ostens heimgebracht, dass er, wie wir aus Wolframs *Parzival*<sup>6)</sup> ersehen, geradezu unter die Autoritäten der Gesteinkunde gezählt wurde.<sup>7)</sup> Der *Claugestián*, nach der Beschreibung ein

1) L. II, c. 16, ed. Breithaupt 126. Er hatte also den Ps.-Kall. in einem der Leidener Handschrift verwandten Texte vor sich. Vgl. oben S. 64. Anm. 2.

2) Abgedruckt bei Eccardus, *Corpus historicum mediæ ævi*, Lipsiæ 1723, I, col. 713 ff. Vergl. *Chronica regia Coloniensis* (*Annales Maximi Colonienses*), rec. G. Waitz, Hannoveræ 1880, p. XIII f. und 3. Wattenbach, *Deutschlands-Geschichtsqu.*<sup>5</sup> II, 403 ff.

3) Ausg. von H. Rückert, Lpz. 1872, v. 4952 ff.

4) *Ztsch. f. deutsches Altert.* XII, 392. Meyer hält den Namen für entstellt aus *Claudestian* und leitet dieses Wort aus *clandestinus* ab mit Hinweis auf die verborgene Wunderkraft des Steins. Sollte man wirklich ein Ding, das zwar unbekannte Eigenschaften hat, aber offen vor aller Augen liegt, *clandestinus* genannt haben?

5) *Ztsch. f. deutsche Philol.* X, 109 f.

6) 773, 23.

7) Er hatte einen aus dem Bauch eines Riesenfisches geschnittenen Stein, der ihm, in Gold gefasst, nachts als Leuchte diente. Ps.-Kall. (C) II, 42. C. Müller 92. Er trug stets einen gegen Vergiftung schützenden Stein in sein Lendenkleid eingenäht, den ihm die Mörder, bevor sie ihm Gift beibrachten, erst entwenden mussten (Vincent. Bellovac. *Spec. hist.* IV, 65). Nach Albertus Magnus (*De mineralibus*, L. II, Tract. II, c. 14) sollte er diesen Stein, einen *Prasius*, der zugleich ein Siegestein war, dadurch verloren haben, dass ihn eine Natter aus seinem beim Baden abgelegten Gürtel biss und in den Euphrat fallen liess. Diese Begebenheit sei von Aristoteles in

Karfunkel oder ein Rubin, mag unter jenen Dingen gewesen sein, welche von den Begleitern Alexanders im Lande der Finsternis vom Boden auf-gelesen wurden und sich hinterher als kostbare Edelsteine erwiesen.<sup>1)</sup> Von einem Eigennamen des jüdischen Wundersteins findet sich in den zahlreichen Ueberlieferungen nirgends eine Spur.

Das erste Gedicht, das die Sage behandelt, ist das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht in der um 1170 entstandenen Ueberarbeitung, welche der Strassburger Handschrift zu Grunde liegt. Der letzte Abschnitt erzählt die Fahrt Alexanders nach dem Paradiese:<sup>2)</sup> Alle Lande sind dem König unterworfen und zahlen ihm Zins. Da treibt ihn sein Uebermut an, auch das Paradies zu bezwingen und Zins zu holen von den Engeln-chören. Er bespricht sich mit seinen Getreuen. Die Fürsten raten ihm ab; die *tumben jungelinge* jedoch feuern ihn zu der Heerfahrt an, und er folgt dem Rate der Unweisen. „Der tobende Wüterich war der Hölle gleich, die den Abgrund, Himmel und Erde übergähnt und doch nie voll wird.“ Er fährt mit allen seinen Mannen über Berg und Tal und muss sich durch schreckliches Gewürm und wilde Tiere seinen Weg erkämpfen. Sie leiden soviel Ungemach durch Blitz und Donner Tag und Nacht, dass sie die törichte Fahrt zu reuen beginnt, und nur die Furcht vor dem Spotte der Welt hält sie ab umzukehren. — Diese ganze Einleitung ist dem deutschen Gedicht eigentümlich. — Endlich gelangen sie zu einem breiten Flusse, von dem die Anwohner sagen, dass er aus dem Paradiese komme. Es ist der Euphrat. — Von einem durch die Leute des Landes für Alexander bereit gestellten Schiffe ist nicht die Rede. — Er fährt mit seinen eigenen Schiffen, die unerklärterweise zur Stelle sind, mit grosser Anstrengung stromaufwärts unter Sturm und Gewitter, Regen,

seinem verlorenen Buche von der Natur der Schlangen besprochen worden. Vgl. die Erzählung Ulrichs von Eschenbach, der sich auf Albertus beruft (v. 24274 ff. 26159 ff. Toischer in den Wiener Sitzgsb. XCVII, 391 ff.). Die Angabe Volmars in seinem Steinbuch (um 1250, v. 522 ff.), dass ein *künig von Machedon* den Siegstein *Vietres* besessen und in allen Kämpfen die Oberhand behalten habe, bis er einmal den Stein vergass und dann geschlagen und gefangen wurde, geht auf eine halbverschollene und willkürlich umgestaltete Kunde von diesem Siegstein Alexanders zurück (Ausg. von Lambel, Heilbr. 1877, p. 18 und 66).

1) Ps.-Kall. (C) L. II, c. 40. 41. C. Müller 91. Leidener Handschrift s. Fleckeisens Jahrb. Suppl. V, 766. Zacher. Ps.-Kall. 141. Firdusi s. Mohl, *Livre des Rois* V, 221. Nizami s. *Ethé* in den Sitzgsber. 1871, I, 395. Vgl. A. von Kremer. Ueber die südarabische Sage. Lpz. 1866. 85. Spiegel, Alexanders. 29.

2) v. 6597 ff. Ausg. von Kinzel p. 357—384.

Hagel und Schnee. Süssduftendes Obst und Laub und manche schöne Blume kommt ihm entgegengeschwommen. Wie in der lateinischen Schrift wird bemerkt, dass die Einwohner mit den grossen Blättern ihre Häuser zu decken pflegen. Den Verzagenden spricht Alexander Mut ein und verheisst ihnen, wenn er das Paradies gewinne, von allem ferneren Kriegführen abzulassen, und seine Vertrauten, die er beiseite nimmt, schwören, auf Tod und Leben bei ihm auszuharren. Die Mühsale der Fahrt werden eingehender als in der lateinischen Schrift geschildert. Wie lange die Fahrt dauert, wird aber nicht gesagt. Endlich sehen sie eine herrliche Mauer von edlem Gestein, an der sie lange hinfahren, bis sie zu einer Türe kommen. Dass Alexander besondere Boten ausschickt, wird hier übergangen; doch ergibt es sich aus dem Nachfolgenden. Sie rufen lange, stossen und schlagen gegen die Pforte; aber die Seelen drinnen und die Engelschaar achten ihrer nicht. Zuletzt kommt ein alter Mann an die Türe und fragt, was sie wollen. Sie sagen: „Ihr sollt euer Singen lassen und Alexander Zins zahlen.“ Der Mann fragt: „Wer ist Alexander?“ und sie erwidern: „Kein anderer Mann auf Erden ist ihm gleich; ihm sind Feld und Wald, Land und Meer und manches mächtigen Königs Heer untertan.“ Der alte Mann heisst sie warten, bis er mit seinem Genossen gesprochen habe. Er kommt nach kurzer Zeit zurück und spricht: „Ihr sollt dem Herrn Alexander sagen, wie lange er so leben und nach Ungnaden streben wolle. Er war übel beraten, als er mit seiner Heereskraft die Gotteskinder heimsuchte, die innerhalb dieser Mauer sind. Er soll seine Strasse fahren. Wenn er am Leben bleiben will, soll er demütig sein. Er weiss es wohl, er hat viel Uebles getan; doch Gott ist geduldig. Was wähnt Alexander? Ein Mensch ist wie der andere aus Fleisch und Bein. Seht, bringet ihm diesen Stein! Er ist sehr kostbar; stark ist seine Natur. Wenige wissen, was er bedeutet. Gebt ihm den und heisst ihn eilig dieses Land räumen. Sagt ihm dabei, er solle seine Sitten ändern. Wenn ihm erklärt wird, was der Stein für einen Sinn hat, so wird er sich mässigen.“ — Die Boten kehren zu Alexander zurück und bringen ihm den Stein. Er bespricht sich wieder mit den Seinen. Die Weisen raten ihm heimzufahren; die stolzen Jünglinge aber möchten die Mauer erstürmen. Diesmal folgt er als kluger Mann dem Rate der Weisen und beschliesst, die Veste in

Ehren zu lassen; Gott selbst beschirme sie. So fahren sie den Strom hinab und kehren unter Kämpfen mit den wilden Tieren und Würmern wieder heim. Mancher Grieche ist von dieser Reise so schwach und siech, dass man ihn zu Bette tragen muss. Alexander lässt Umfrage halten, ob es jemand gebe, der ihm die Kraft des Steins erkläre. Aber fast jeder der aufgerufenen Kenner giebt ihm einen andern Namen, was dem Dichter Gelegenheit verschafft, sein Wissen in der Edelsteinkunde zu zeigen. Da sagt man dem König von einem alten weisen Juden, der im Lande wohne. Den trägt man herbei, da er vor Alterschwäche nicht mehr gehen kann, und er erkennt den Stein sofort. Ganz gegen den Sinn der Sage behauptet der Jude, der Stein, dessen gleichen nicht sei, gebe stolzen Mut und den Alten die Jugend. Um eine seiner vielen Tugenden zu zeigen, legt er ihn auf die Wage und manchen Goldstab in die andere Schale, lässt Gold auf Gold darin häufen; aber sie bleibt in der Höhe schweben. Jetzt erst wird gesagt, dass der Stein klein wie eines Menschen Auge sei. Der Vorgang des Wägens und die Deutung des Steins ist ganz anders aufgefasst als in der lateinischen Schrift. Denn statt die Erde auf den Stein, lässt sie der Dichter in die andere Schale zu einer Flaumfeder legen, und nun sinkt diese Schale. Darauf hält der Jude seine Rede von der Gierigkeit: soviel der Gierige verzehre, er werde doch nicht voll; er gleiche dem Steine, der sich selbst niederdrückt und das Gold in die Höhe zieht. „Ihr wart unweise, dass Ihr das Paradies zu erfechten meintet. Doch Gott wollte Euch seine Wunder schauen lassen. Wenn Ihr sterbt und mit der Erde gemengt werdet, dann gleicht Ihr der Feder, die mit der Erde niedersank und den Stein in die Höhe zog.“ Alexander beschenkt den Alten und entlässt ihn in Minnen und Ehren. Er nimmt sich die Lehre zu Herzen, entsagt dem Krieg und der Gierigkeit, lebt in Züchten froh und hält sein Reich in Ordnung zwölf Jahre. Dann stirbt er an Gift.

Damit schliesst das deutsche Gedicht. Man sieht, der Verfasser folgt zwar im ganzen der lateinischen Schrift; wenn ihm jedoch der uns erhaltene Text vorlag, so hat er ihn mit grösster Freiheit, aber daneben auch mit grösster Oberflächlichkeit behandelt. Er hat mit Ausnahme des Schlusses kaum einen Zug genau so wiedergegeben, wie er ihn in seiner Quelle fand, hat vieles weggelassen und noch mehr hinzugefügt.

Das machte seiner dichterischen Selbständigkeit und seiner Erfindungskraft alle Ehre; aber in der Hauptsache, in der Wägung und Deutung des Steins, weicht er zu seinem Schaden so sehr von seiner Quelle ab, dass es uns angesichts des klaren lateinischen Wortlauts<sup>1)</sup> schwer fällt, ihm den Grad von Unwissenheit oder Nachlässigkeit zuzutrauen, den ein so grobes Misverständnis voraussetzt. Dies legt uns den Schluss nahe, dass er bei Abfassung seines Gedichts den lateinischen Text nicht unmittelbar vor Augen gehabt habe, sondern seinen Inhalt entweder nur von Hörensagen kannte oder, wenn er die Schrift wirklich einmal gelesen hatte, aus unsicherer mangelhafter Erinnerung wiederzugeben versuchte. Vielleicht aber wurde seine Darstellung von einer Recension der Sage beeinflusst, in welcher das Wägen des Steins weniger klar als im lateinischen Texte erzählt war.

Dass es in der Tat eine Fassung unserer Sage gegeben hat, nach welcher wie im deutschen Gedicht die Erde nicht auf den Stein, sondern in die Gegenschale gelegt wurde, beweist die Erzählung Jakobs von Maerlant, der für seine um 1255 verfassten *Alexanders geesten* zwar hauptsächlich Walthers *Alexandreis* benützte, aber daneben noch andere, zumteil unbekannte Quellen zu Rate zog.<sup>2)</sup> Nach einer solchen giebt er folgende eigentümliche Gestaltung, der Sage, die er vor den Kämpfen mit Porus einschaltet:<sup>3)</sup> Von Taprobane und dem Lande der Makrobier schiffte Alexander mit den Seinen auf der See weiter, um nach anderen Ländern zu suchen. Sie fuhren durch grosse Düsterteit, bis sie von ferne einen burgähnlichen Bau sahen, der wie Gold glänzte. Es war das irdische Paradies. Was Gold schien, waren feurige Mauern. Alexander hielt vor dem Felsen, der bis in die Wolken ragte. Da rief eine Stimme von oben: „Alexander!“ Er antwortete: „Weiss man da droben von mir? Wer ist da? Wem gehört das Land?“ Die Stimme rief zurück: „Dieses Land gehört demselben Herrn, der dir mit so grosser Ehre alle Welt gegeben hat; in seiner Gewalt ist auch dein Leben.“ Alexander

1) *Sumptaque minori statera, qua ponderis ordinem iniciaverat, in parte una lapidem iniecit, cumque subtili terrae pulvere aperiat, et in altera unum aureum posuit, qui statim inferiora petens lapidem post se facili motu traxit. Expositoque aureo plumam levissimam iniecit, quae pari modo lapidem pondere superavit. Iter ad parad.* p. 28.

2) Vgl. Francks Einl. zu seiner Ausg. Groningen 1882, p. LI f.

3) Buch IX, v. 1263 ff. Ausg. von Snellaert, Brüssel 1860 II, 197, von Franck 349.

rief: „Was willst du mir herunterwerfen zum Wahrzeichen, dass ich hier gewesen bin?“ Da liess der Sprecher einen Stein hinabfallen, wie seinesgleichen nicht auf Erden war: „Das ist dein Zins vom irdischen Paradiese. Nun sei weise und suche nicht weiter, sondern fahre heim in dein Land! Dort wirst du bald erfahren, wie dein Leben vergehen soll.“ Damit zog der Sprecher sein Haupt von der Mauer zurück. Alexander kehrte heim mit dem wunderbaren Steine in der Hand, der klar wie die Sonne leuchtete. Als man ihn auf die Wage legte, war er schwerer denn aller Reichtum, welchen man in die andere Schale häufte; aber ein bisschen Erde wog ihn auf. Er war geformt wie ein Menschenauge. Das bedeutete, dass Alexander, solange er lebe, mehr sei als alle Reichtümer der Welt; wenn aber der Mensch sterbe, so sei ein kleines Stück Erde so gut und viel besser als er.

Nach dieser merkwürdigen Umbildung der Sage wird also der Wunderstein das eine mal gegen Gold, das andere mal gegen Erde gewogen; er bezeichnet das eine mal den lebenden, das andere mal den toten Alexander. Wenn diese Auffassung auch von dem ursprünglichen Sinn des Gleichnisses abweicht, so giebt sie doch für sich ein klares Bild. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der deutsche Dichter oder sein Gewährsmann neben der Erzählung des *Iter ad paradisum* auch diese Variante aus einer andern Quelle, wohl derselben, welche Maerlant benützte, gekannt hat. Die Unklarheit seiner Darstellung kommt eben daher, dass er die charakteristischen Züge beider Quellen, das Wägen des Steins gegen eine Flaumfeder und das gegen etwas Erde, mit einander vermengt hat. Was mit der Erde ursprünglich gemeint war, hat die Maerlantsche Fassung gleichfalls vergessen; sie weiss aber auch von der Flaumfeder nichts und hat sich den Vorgang nach ihrer Art zurechtgelegt. Der deutsche Dichter jedoch oder sein Gewährsmann hatte eine dunkle Erinnerung an die Flaumfeder, liess dieses alte Gewicht neben dem neuen, dem Stückchen Erde, in der Schale liegen und bemühte sich nun, in diese Verwirrung dadurch einen Sinn zu bringen, dass er die Feder wie den Stein zu einem Symbol Alexanders machte.

Aber auch diese Deutung des Gleichnisses verrät eine Mischung verschiedenartiger Ueberlieferungen. Nach der alten Sage im Talmud und im *Iter ad paradisum* bezeichnet das Auge die in Alexander ver-

körperte menschliche Unersättlichkeit, die nur vom Tode gestillt wird, entsprechend den Worten Juvenals:<sup>1)</sup>

*Unus Pellaeo juveni non sufficit orbis;*<sup>2)</sup>  
*Aestuat infelix angusto limite mundi — —*  
*Sarcophago contentus erit.*<sup>3)</sup>

In der Recension der Sage, welcher Maerlant folgt, hat die Deutung eine andere Wendung bekommen: der Stein ist das Sinnbild menschlicher Macht und Grösse, die durch den Tod allen ihren Wert verliert. Wie die beiden Auffassungen des Wägens hat der deutsche Dichter auch die beiden Deutungen mit einander vermengt. Die erste Wägung versinnlicht bei ihm die Unersättlichkeit des Menschen, die zweite die Entwertung des Helden durch den Tod.

Die echte alte Deutung auf die Unersättlichkeit wurde bald ganz vergessen. Unter allen späteren Behandlungen der Sage begegnet sie uns nur noch in der ersten Interpolation des altfranzösischen Romans, auch da bloss andeutungsweise, und im Alexander Ulrichs von Eschenbach.

Auch Ulrich hat wie der ältere deutsche Alexanderdichter zwei Fassungen der Sage gekannt; aber er hat sie nicht mit einander vermischt, sondern jede für sich seinem Gedichte einverleibt. Die eine lautet folgendermassen:<sup>4)</sup> Alexander erfährt durch einen weisen Heiden vom Paradies und lässt sich den Weg dahin zeigen. Er reitet an einem Strom hinauf, worin Blumen in der Grösse eines breiten Hutes daherschwimmen. Von einem einsam hausenden Bauern hört er, der Garten

1) X, 168.

2) So ruft auch im Roman d'Alexandre der Held beim Anblick einer auf seiner Zeltwand abgebildeten Erdkarte (*mapemonde*) klagend aus, Gott habe die Welt für einen tapfern Mann zu klein geschaffen (Michelang 55, 29), welcher Ausspruch im Roman noch zweimal wiederholt wird (249, 9, 526, 2. Vgl. P. Meyer, Alex. II, 225). Der spanische Dichter benützte die Beschreibung der *mapa mundi* zu einem geographischen Excurs, verkehrte aber den so bezeichnenden Ausruf Alexanders, weil er nicht sehr gottesfürchtig klang, in ein Dankgebet für die ihm verliehene Macht (*copla* 2421 ff. Sanchez III, 338 ff.).

3) Aehnlich Walther von Chatillon:

*Cui non suffecerat orbis,*  
*Sufficit exciso defossa marmore terra*  
*Quinque pedum fabricata domus, qua nobile corpus*  
*Esiqua requirit humo.*

Alexandreis X, 448. Vgl. Libro de Alexandro 2507. Sanchez III, 351.

4) v. 25265 ff. Ausg. von Toischer 672 ff.

liege eine Tagereise stromaufwärts; sein Duft sei so stark, dass er den Menschen sofort töte; doch gebe es ein Kraut, sich dagegen zu feien. Alexander kauft ihm einen Vorrat davon ab und isst es mit den Seinen. Bald sehen sie in der Ferne einen lichten Bau, Tor und Türme lauter wie Krystall. Aber so sehr sie vorwärts streben, sie kommen dem Bau nicht näher. Endlich begegnen sie einem ungestalten Greis in prächtigen Gewändern, von kohlschwarzer Haut und schneeweissen Haaren. Der sagt dem König, er sei an ihn abgesandt, und übergibt ihm einen Stein von wunderbarer Farbe, reitet aber, ohne die an ihn gestellten Fragen zu beachten, sofort wieder von dannen. Der Bau verschwindet in finsternem Nebel. Alexander beschaut den Stein, findet ihn gleich einem klarblickenden Auge geformt, und ein weiser Heide belehrt ihn, der Stein bedeute den Mann, der kein Genügen finde; in des Gierigen Auge sei die Welt zu klein. — Hier ist also das Wägen des Steins ausgelassen, wodurch das Ganze unverständlich wird. Aber die ursprüngliche Deutung ist erhalten. Es sind Trümmer der alten jüdischen Sage, von neuem Sagenanflug übergrünt.

Nicht lange vorher steht eine andere Fassung:<sup>1)</sup> Alexander belagert eine Stadt und schenkt ihr Bedenkzeit. Mittlerweile macht er allein einen Lustritt dem nahen Gebirge zu, übernachtet auf einer Au und kommt am andern Tage mitten in den Bergen vor einen steilen Felsen auf einem wonniglichen Plan. An dem Felsen bemerkt er ein Fenster, klopft, und ein schöner alter Mann von lichter Farbe, mit schwanweissen Haar und Bart und in prächtigen Gewändern schaut heraus. Alexander verlangt Tribut. Da holt jener einen noch älteren Mann herbei. Als Alexander seine Forderung unter Drohungen wiederholt, spricht dieser: „Eurer Worte frecher Schall kommt wie ein Schauer an die Halme. Diesem Felsen könnt Ihr wenig schaden. Doch wartet! Wir wollen Euch Zins geben.“ Er bringt ihm einen lichten Stein von der Grösse einer Nuss und giebt sich ihm als Elias, seinen Gefährten als Enoch zu erkennen, welche in diesem Gottesgarten auf den Antichrist harren, um gegen ihn Gottes Wort zu verkündigen. Alexander reitet zu seinem Heere zurück, und die belagerte Stadt ergiebt sich ihm. Ein alter Ein-

1) v. 24429 ff. Toischer 649 ff.

wohner. ein Heide. lehrt ihn das Geheimnis des Steins. Keine Last kann ihn aufwiegen, bis ein wenig Sand zu ihm in die Schale gelegt wird; nun hält ihm eine Feder die Wage. „Der Stein bedeutet Eure Macht, der nichts gleicht, bis Ihr zu Grabe kommt; dann ist eine Feder soviel wert als Ihr.“ Alexander erschrickt und giebt den Stein einem greisen alten Heiden in Verwahrung.

*Sich, werlt, diner waehe  
ist ditz ein tröst vil smaehe:  
diner unbehenden üppekeit  
ein krunkez ende ist bereit. v. 24645.*

Ulrich bemerkt, dass ihm diese Märe ein König mitgeteilt habe, dessen Güte, Gemütsreinheit und Milde er preisst. Es ist nach Toischer<sup>1)</sup> ohne Zweifel der König Ottokar II. von Böhmen, der auf dem Marchfelde im Jahre 1278 seinen Tod fand. Da Ulrich durchaus im Präteritum von ihm spricht, war er zur Zeit, als dieser Teil seines Gedichtes entstand, nicht mehr am Leben. Die Erzählung erinnert mehrfach an die der Faits des Romains. In beiden wird gesagt, der Stein habe die Grösse einer Nuss; in beiden ist von Enoch und Elias die Rede, welche als die einzigen Bewohner des irdischen Paradieses erscheinen; in beiden zielt die Deutung auf die Entwertung durch den Tod. Dafür fehlt in Ulrichs Erzählung, von nebensächlichen Zügen abgesehen, die Forschungsreise der zwei Helden Alexanders, die Absperrung des Paradiesflusses durch die Kette und namentlich die Abbildung des Menschenauges auf dem Stein und das Eingreifen des Aristoteles.

Wie kam nun der böhmische Dichter dazu, dieselbe Sage zweimal vorzubringen? Man könnte vor allem daran erinnern, dass es ihm überhaupt schwer wurde, den ungeheuren Stoff seines 28000 Verse umfassenden Gedichtes, an dem er lange Jahre (um 1270—1287)<sup>2)</sup> arbeitete, zu übersehen und vor Wiederholungen und Widersprüchen freizuhalten.<sup>3)</sup> Aber dafür stehen sich doch die beiden Erzählungen in seinem Werke räumlich zu nahe: der Schluss der ersten ist vom Anfang der zweiten nur durch

1) Sitzgsb. der Wiener Ak. Ph. h. Cl. XC VII, 385 f.

2) Toischer a. a. O. 404 ff

3) Ebenda 321.

616 Verse geschieden. So denkt man an eine Interpolation, zunächst an eine von fremder Hand; allein hiefür fehlen alle Kennzeichen. Auch für die Vermutung, der Dichter selbst habe eine der Fassungen nachträglich eingeschaltet, bietet der Text keinen sicheren Anhalt. Es bleibt nur die Annahme, dass die doppelte Erzählung von vorneherein in des Dichters Plane lag. Die eine Fassung hatte er aus dem Munde seines hohen Gönners erfahren; die andere war ihm sonstwie durch Lesen oder Hörensagen bekannt geworden. Für die eine sprach schon die dankbare Erinnerung an seinen verstorbenen königlichen Gewährsmann, der ihm, dem armen Spielmann, seine Huld erwiesen; die andere wollte er nicht opfern, weil sie sein Interesse fesselte. Darin bestärkte ihn die Verschiedenheit der Erzählungen und der Deutungen des Gleichnisses. und um diese Verschiedenheit noch grösser zu machen, hat er das eine mal das Menschenauge, das andere mal das Wägen weggelassen, im letzteren Falle selbst auf die Gefahr hin, nicht recht verstanden zu werden.

Alle übrigen Bearbeitungen kennen nur die jüngere Deutung des Gleichnisses auf die Hinfälligkeit menschlichen Wertes. So der Dominikaner Martin von Troppau (Martinus Polonus † 1278), der die Erzählung zuerst unter die Predigtbeispiele eingeführt hat. Er beschränkt sich fast nur auf das Gleichnis; dass der Stein ein Menschenauge darstelle, sagt er nicht: *Audivi quod, cum Alexander navigaret per quendam fluvium paradisi, ut veniret ad ortum eius. quidam senex de rupe apparens ei suasit ei regressum et dedit ei lapidem preciosum pulcherrimum dicens ei, quod in eius pondere cognosceret valorem suum. Lapis ergo ille positus in statera nudus omnia praeponderabat quaecunque in alia lance ponebantur; coopertus pulvere nihil ponderabat, sed ei praeponderabat festuca una. In hoc dabatur ei, quod vivus aliis omnibus praeponderabat, mortuus autem et opertus sepulcro nihil.*<sup>1)</sup>

Die Prediger scheinen übrigens von dieser Geschichte wenig Gebrauch gemacht zu haben. Sie war ihnen offenbar zu fein. Wenn sie in den Exempelsammlungen das Stichwort *Mors* aufschlugen, suchten sie stärkere Schreckmittel. Daher mag es kommen, dass wir der schönen Erzählung nur noch in einer solchen Sammlung begegnen, in der Summa praedi-

1) Sermones Martini ordinis praedicatorum. Argentine 1488. Promptuarium exemplorum c. 5, P.

cantium des englischen Dominikaners John Bromyard, gegen Ende des 14. Jahrhunderts.<sup>1)</sup> Sein kurzer Auszug ist aber so mager und alles poetischen Reizes beraubt, dass er keine Wirkung haben konnte. Die Erzählung weicht im Wortlaut von der Martins ab; die Deutung aber ist im ganzen dieselbe.

Ausserdem mag hier noch ein gleichfalls aus dem 14. Jahrhundert stammendes, ursprünglich niederdeutsch geschriebenes Erbauungsbuch erwähnt werden, das wegen seiner zahlreichen Exempel zur Erläuterung der zehn Gebote von Predigern benützt werden konnte und in zahlreichen Abschriften und Drucken seit dem 15. Jahrhundert in ganz Deutschland, den Niederlanden und Skandinavien verbreitet war. Es ist dies „der Seelen Trost“.<sup>2)</sup> Darin wird bei Besprechung des zehnten Gebotes als abschreckendes Beispiel der Habgier die Geschichte Alexanders nach der Epitome und der Historia de preliis erzählt.<sup>3)</sup> Als Anhang folgt aus einer andern Quelle die Erzählung, wie Alexander, nachdem er alle Lande bezwungen hatte, vom Paradiese sagen hörte und seine Boten dahin ausschickte; wie ihnen unterwegs ein alter grauer Mann begegnete, der dem König sagen liess, nicht mit seiner Hoffahrt, sondern nur mit rechter Demütigkeit könnte er ins Paradies gelangen, und ihm einen kleinen Stein sandte. — Vom Menschenauge ist auch hier wie in den übrigen Predigtbeispielen nicht die Rede. — Ein weiser Meister legte den Stein auf die Wage, bedeckte ihn schliesslich mit Erde, wodurch er so leicht wie eine Feder oder ein Haar wurde, und deutete dies dahin, dass Alexander jetzt gewaltiger als alle Könige sei, nach seinem Tode jedoch nicht ein Haar wert sein werde. — In welcher drastischer Weise sich das Beispiel doch von einem geistlichen Lehrer zur Erbauung seiner Gemeinde verwenden liess, zeigt der Schluss: *„Also gieng es jm; dyeweil er lebett, do was er gewaltiger über alle lewt. Nun ist sein der tewfel gewaltig. Eyn kurzze weil fur er wol: ewiglich sol er übel faren. Hie was er reych*

1) M. c. XI, Mors § 121. Antwerpener Ausg. 1614, II, 80.

2) S. Zeitsch. f. deutsches Altert. XI, 359. XII, 374. Anzeiger f. Kunde d. deutsch. Vorzeit 1866, Sp. 307 ff. Germania XXIV, 127.

3) Paul Jacob Bruns fand diese Geschichte Alexanders in niederdeutscher Sprache als selbständiges Stück in einer Helmstädter Handschrift und druckte sie ab in seinen Romantischen Gedichten, Berlin und Stettin 1798, 337 ff.

*ein kleine zeit, nun sol er arm sein on end. Hie kund in niemandt erfüllen mitt gut, nun wirt er erfüllet mit dem hellischen feuer. Hye het er gross weltlich ere, nun hat er gross schand. Hye nam sein herrschaft ein ende.<sup>1)</sup> Hye wolt er nit halden die gebot vnsers herren, nun muss er gehorsam sein den tewfeln in der hellen.<sup>2)</sup>*

Von grossem Einfluss auf die Verbreitung der Sage war ein Zeitgenosse Ulrichs von Eschenbach, der Wiener Jans Jansen Enikel oder Enenkel,<sup>3)</sup> der in seiner um 1285 verfassten Weltchronik vier Abenteuer Alexanders, darunter auch das vom Wunderstein, nach einer uns unbekanntem Quelle behandelt hat. Auch bei ihm wird Alexander durch einen Fluss (*ein wazzer und ein pflaum*) auf das Paradies aufmerksam gemacht. Er lässt 200 Schiffe mit Lebensmitteln für fünf Jahre ausrüsten und teilt sein Heer in drei Haufen, welche abwechselnd die Schiffe an Seilen stromaufwärts ziehen müssen. Am Paradies angelangt sehen sie in einem Fenster einen Greis sitzen und fragen ihn nach seinem Gewerbe; er aber erwidert, sein Meister, der das Paradies erschaffen habe, heisse ihn darüber schweigen. Sofort lässt Alexander Heerfahrt gegen das Paradies ausrufen. Seine Mannen ordnen sich, und ein Bote wird abgesandt, der Unterwerfung fordern soll. Auch er findet einen alten Mann (offenbar denselben) weiss wie eine Taube am Torfenster sitzen. Der giebt ihm einen Stein, der an Farbe und Gestalt den Augen eines Menschen gleicht, und sagt, Alexander solle versuchen, ihn zu wägen; er werde daraus erkennen, wie wenig er gegen Gott vermöge. Am späten Abend bringt der Bote den Stein in des Königs Zelt; eine Wage wird geholt, und der Stein überwiegt Gold und Silber, Holz, Eisen und Blei. Ebensowenig, erklärt der Bote nach den Worten des Alten, könne jemand der heiligen Gottheit widerstreben; der Alte habe hinzugefügt (was vorher nicht gesagt wurde), wenn man den Stein mit Erde bedecke, wiege ihn ein Federlein auf. „Das bedeutet dich, mächtiger Herr!

1) Der Gegensatz fehlt in allen Texten.

2) Augsburger Druck von 1483, Bl. CLXIX f. Bruns 365 f. Der Anhang mit der Erzählung scheint in der niederdeutschen Ausgabe, von der Franz Pfeiffer in Frommanns Mundarten (I, 170 ff. II, 1 ff. 289 ff.) handelt, zu fehlen. Die altschwedische Uebersetzung geht am Schlusse in Reimprosa über, s. Sjäälens Tröst, utgifven af Klemming, Stockholm 1871—73, 532 f.

3) Ueber ihn s. Strauch in der Ztsch. f. deutsches Altert. XXVIII, 35 ff.

*Er gicht, als dich der tót besté  
vnd als die erd über dich gé,  
sô sey ein chlaines cheuerlein  
stercher dann dû mügest sein.“*

Alexander lässt die Wage eilends wieder herbeiholen, macht die Probe und spricht: „Ich sehe nun wohl, dass der gewaltige Gott um meine Gewalt und mein Gebot nichts giebt.“<sup>1)</sup>

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts ist diese Darstellung mit den übrigen Alexandersagen Enenkels in zwei Werke übergegangen: das eine mal in die Uebersetzung des Lamprechtschen Alexanderlieds, welche in einer sehr schlechten und lückenhaften Abschrift in die Basler Papierhandschrift einer Weltchronik eingeschoben ist.<sup>2)</sup> das andere mal in eine Gruppe der zahlreichen Recensionen der sogenannten pseudo-rudolfischen Weltchronik, welche, angeregt durch das ältere von Rudolf von Ems unvollendet hinterlassene Werk, von einem am thüringischen Hofe lebenden Dichter verfasst wurde.<sup>3)</sup>

Aus einer dieser pseudo-rudolfischen Chroniken wurde dann die Erzählung mit den dort folgenden zwei Alexandersagen im 14. Jahrhundert in die prosaische Historienbibel aufgenommen, welche nach ihren Anfangs-

1) Münchner Cod. germ. 11 (13. Jahrh.), Bl. 110c—112b. — Cod. germ. 250, Bl. 180d ff., mit Miniaturen aus der Zeit der Zuddeletracht, also dem Ausgang des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts. Auf Bl. 181c sitzt vor einem befestigten kirchenähnlichen Bau der Mann, der aber nicht alt und grau, sondern jung und blond ist, und vor ihm steht der Bote. Auf Bl. 182b hält Alexander selbst die Wage in der Hand, die Schale mit dem Stein ist in der Höhe; der Bote steht dabei. Darüber liest man die Worte: *hie biht alexander den stain.*

2) Die Basler Bearbeitung von Lamprechts Alexander, h. von R. M. Werner, Tüb. 1881, 187 ff., v. 4133 ff.

3) Vilmar, Die zwei Recensionen und die Handschriftenfamilien der Weltchroniken Rudolfs von Ems, Marburg 1839. Unter den Handschriften, welche die jüngere Dichtung (die nach den Anfangsworten benannte Christ-Herre-Chronik) mit Stücken der älteren (der Richter-got-Chronik) und Zutatzen aus anderen Werken verbinden, sind es vor allem drei, welche die Einschießel aus Enenkel enthalten: die Wiener Handschrift 2823 (Werner, Die Basler Bearb. Anm. zu S. 11, 189 ff.), die Heidelberger 146 (Vilmar N. 18, p. 45 f. J. Zacher in der Ztsch. f. deutsche Philol. X, 104 ff.) und die Münchner, Cod. germ. 5. Die letztere aus dem 14. Jahrhundert giebt die pseudo-rudolfische Chronik bis zu Bl. 131 und lässt dann die Chronik Enenkels von König Saul an folgen, entsprechend Cod. germ. 11, Bl. 51d ff. und Cgm. 250, Bl. 126d ff. Eine Miniatur auf Bl. 178c zeigt den Alten, wie er durch die Pforte eines sonst offenen terrassenförmigen Baumgartens dem Boten einen weissen Stein reicht.

worten *Dô got in siner magenkraft* benannt wird.<sup>1)</sup> Obgleich in Prosa aufgelöst, zeigt das eingeschobene Stück noch vielfache Reimanklänge und schliesst sich aufs engste an die Darstellung Enenkels.<sup>2)</sup>

Da die Weltchroniken und Historienbibeln im 14. und 15. Jahrhundert der höchsten Popularität genossen, so hat die dichterische Behandlung unserer Sage von Enenkel, sicher die schwächste von allen, unter allen die weiteste Verbreitung erlangt. Sie hat ganz besonders dazu beigetragen, die jüngere Deutung des Gleichnisses zur allgemein herrschenden zu machen.

So begegnet sie uns auch bei Frauenlob, der in seinem bekannten dichterischen Zweikampf mit Regenboge über die Namen *wip* und *vrouwe* seinen Gegner auf unsere Sage hinweist, damit dieser sich für seinen Uebermut ein Beispiel daran nehme. Er giebt sie in seiner gezierten Sprache, gegen deren Verschrobenheit der Widerpart höhrend einen Dolmetsch zu Hülfe ruft.

*Dô künic Alexander mit volkomender maht  
diu lant ervaht  
biz zuo dem paradïse,  
in sô höher wise  
wart im gegeben ein edel stein kleine und ouch ze prise:  
man hiez den künic, daz er den stein mit laste widerwüege.  
Der stein der wart geleit uf einer wäge simz;  
mit lastes bimz (?)  
solt man in übermangen.  
swaz man moht erlangen,  
daz lestlich was, daz wac dâ niht gên des steines spangen.  
ein wiser warf ein dach von erden uf den stein gevüege:*

1) Die auf Rudolfs echtem Werk beruhende Historienbibel dagegen, welche mit den Worten *Richer got von himelrich* beginnt, reicht nur bis zu Davids Tod.

2) Cod. germ. 521, Bl. 134b ff. Merzdorf, Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters. Tüb. 1870, 543 ff. Die Reimanklänge lassen sich deutlich durch die Abenteuer vom Wunderstein, von Alexanders Taucherfahrt und Greifenflug verfolgen, verschwinden aber in den beiden folgenden Sagen von Alexanders Zug nach Jerusalem und der Einschliessung der 10 Stämme, welche andern Quellen entnommen sind. Der Text der Historienbibel zeigt nahe Verwandtschaft mit dem des Basler Alexander.

*Zehant was al sîn lust gelegen.  
 daz merke, hôchgehegeter degē!  
 kein widerwegen  
 mac dîn gepflegen,  
 die wil daz leben hât heiles segē;  
 wirt aber erde ein dach dîr stegē.  
 sô wirt dîn kraft, dîn hôhiu maht, — ein milwe se übertrêge.<sup>1)</sup>*

In dieselbe Zeit, welcher die Darstellungen Jakobs von Maerlant, Ulrichs von Eschenbach, Martins von Troppan, Enekels und Frauenlobs angehören, um die Mitte und in die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts, fallen auch die drei altfranzösischen, von denen wir ausgegangen sind. Wir haben in ihnen drei selbständige Umgestaltungen der alten Sage. Die erste Interpolation, nach welcher Alexander ein wirkliches Menschenauge auf einem Stein am Wege findet, das Aristoteles beim Wägen mit einem Seidenstoff bedeckt, weicht von der ursprünglichen Form der Sage am weitesten ab und ist allem Anscheine nach aus mündlicher Ueberlieferung hervorgegangen. Vom Paradiese ist gar nicht die Rede. Dafür ist die alte Bedeutung des Auges, dass es ein Symbol für Alexanders unersättliche Eroberungslust sein soll, bewahrt worden. Die zweite Interpolation kommt dem Iter ad paradysum am nächsten. Doch ist der Fluss, in dem die riesigen Baumbblätter herabschwimmen, nich der Ganges, sondern der Tigris. Ganz eigentümlich ist die Fahrt durch den hohlen Berg, die an die deutsche Sage von Herzog Ernst erinnert. Die Deutung geht auf die Entwertung des Helden durch den Tod. Dass der gereichte Tribut zugleich ein Vorzeichen von Alexanders nahem Ende sein soll, ist eine nicht sehr geschickte Zutat, die sonst nirgends vorkommt. Noch viel schlimmer ist die Ersetzung des Auges durch einen Apfel, wodurch der begabte Dichter die Wirkung seines sonst so lebensvollen Werkes aufs empfindlichste beeinträchtigt. Wie er zu dieser bedauerlichen Abänderung kam, hat schon Paul Meyer einsichtig erklärt.<sup>2)</sup> Der Dichter hat nämlich die vorhergehende Episode von dem gefundenen Auge gekannt; denn in allen Handschriften, in welchen sich seine Interpolation

<sup>1)</sup> Ertmüller, Heinrichs von Meissen des Frauenlobes Leiche, Sprüche etc. Quodlib. und Lpz. 1843, 115. Spruch 167. Von der Hagen, Minnes. II, 311b.

<sup>2)</sup> Romania XI, 216.

findet, schliesst sie sich an jene Episode an, während es Handschriften giebt, welche wohl jene Episode, aber nicht seine Hinzudichtung enthalten. Da ihm die Erzählung, wie er sie im *Iter ad paradisum* vorfand, einer eingehenderen Behandlung wert schien, er aber dem Vorwurf, schon Gehörtes noch einmal aufzutischen, entgehen wollte, sah er sich zu Abänderungen genötigt und verfiel so auf den unglücklichen Apfel, der in den Zusammenhang durchaus nicht passt und den ganzen Tiefsinn des Gleichnisses zerstört.

Die Erzählung in den *Faits des Romains*, wohl die älteste von den dreien, bietet wiederum bemerkenswerte Abweichungen. Alexander weiss gar nicht, dass er in der Nähe des Paradieses ist, als er seine nur hier genannten Helden Mirones und Aristeus auf eine Forschungsreise ausendet; daher ist auch von keiner Tributforderung die Rede. Ganz eigentümlich ist die Absperrung des Flusses durch die Kette und die Erzählung des alten Wächters, der rätselhaft bleibt,<sup>1)</sup> von Enoch, Elias und dem Antichrist. Wie der greise Jude im *Iter ad paradisum* wegen Alterschwäche, wird Aristoteles wegen Krankheit zum König getragen. Das Wägen des Auges wird zwar ganz der ursprünglichen Sage gemäss erzählt; die Deutung geht aber auf die Entwertung durch den Tod. Schön ist der Zug, dass Alexander in wehmütigem Sinnen den Wunderstein in den Strom wirft, märchenhaft überraschend dessen Zurückschwimmen in des Gebers Hand. Der alte Stoff ist im Feuer einer kühnen Phantasie umgeschmolzen.

Für unsere Betrachtung sind diese drei Bearbeitungen aber vor allen andern dadurch wichtig, dass bei ihnen an die Stelle des alten Juden, den das deutsche Gedicht noch kennt, Maerlant jedoch bereits vergessen hat, als Deuter des Wunders Aristoteles tritt. Am stärksten hebt ihn die zweite Interpolation hervor, wo er dem König gleich am Anfang für seine Fahrt nach dem Paradiese Ratschläge giebt. Den jüdischen Erfinder der Sage leitete das Bestreben, die Weisen Israels zu verherrlichen. Die drei französischen Dichter glaubten offenbar der geschichtlichen Wahrheit

1) Unter den lebend ins Paradies Verzückten wird von der christlichen Volkssage neben Enoch und Elias nur noch Johannes der Evangelist genannt (Maundeville, ed. Halliwell, Lond. 1839, 22. Graf, *Leggenda del parad.* 17, 56, N. 23). Der kann aber der Wächter nicht sein; denn dieser ist schon vor Enoch dagewesen.

näher zu kommen, wenn sie dem Stagiriten das entscheidende Wort zuwiesen. An wen anders hätte sich nach ihrer Ansicht Alexander um Aufklärung gewendet, solange Aristoteles in seiner Nähe war? Und wer anders hätte sie ihm in solchem Masse geben können wie der Meister, der alles kannte und alle Geheimnisse ergründete?

Am häufigsten, wie wir sahen, wurde die Sage vom Wunderstein in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts von den Dichtern behandelt. Aus dem 14. Jahrhundert sind die Prosaauflösungen in geistlichen Schriften, in der Historienbibel und in den Beispielsammlungen, bereits erwähnt. Ausserdem sind noch die poetischen Bearbeitungen von Boner und von Seyfrid zu nennen.

Der Berner Predigermönch Ulrich Boner (um 1350)<sup>1)</sup> hat das Gleichnis in seine Fabelsammlung eingefügt: *Von einem edeln steine eins keisers von angedenkunge des todes.*<sup>2)</sup> Der Name Alexanders fehlt. Der Stein verliert seine Kraft durch daraufgestreute Asche. Dann folgt die Deutung auf des Kaisers Macht, woran sich Betrachtungen über die Sterblichkeit des Menschen schliessen.

Der Oestreicher Seyfrid (1352) ist der letzte, der im deutschen Mittelalter die Sage behandelt hat: Auf seiner Abenteuerfahrt kommt Kaiser Alexander<sup>3)</sup> an das Wasser Physon, das lauter und schön aus dem Paradiese fliesst über Sand aus Gold und Edelsteinen gemischt.<sup>4)</sup> Er geht dem Wasser nach, bis er an eine Stadt kommt, die eine wolkenhohe, aus einem ganzen Stein gemachte Mauer umschliesst. Lang ziehen die Ritter an der Steinwand hin; endlich finden sie ein schönes Tor, über dem ein Engel mit feurigem Schwerte sitzt. Alexander kniet vor ihm nieder und fragt, ob er ein Gott sei; er aber giebt sich als St. Michael, den Knecht und Boten des Herrn, zu erkennen und heisst ihn umkehren; hier sei das Paradies, da helfe ihm sein Streiten nichts:

1) Bächtold, Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz, Frauenfeld 1889, I, 176 f.

2) c. 87 s. Der Edelstein von Ulr. Boner, h. von Franz Pfeiffer, Lpz. 1844, 154.

3) Auch bei den Orientalen heisst Alexander Kaiser, z. B. bei Firdusi.

4) *Erunt autem plerumque ripae huius fluvij (Phison) arenam atque etiam alia praestant auro abundare et gemmis preciosis.* Moses Bar-Cepha, De Paradiso, transl. per Masium, Pars I, c. 21, p. 62; ebenso I, c. 28, p. 89 f. *Aurum cum gemmis fluminis unda vehit.* Gottfried von Viterbo, Panth. I (Pistorius II, 29). *Quatuor etiam flumina paradisi, quae aurum et gemmas ad ulteriora transportant.* Panth. II (Pistor. II, 58). Edelsteine aus den klaren Wassern des Paradieses gewonnen erwähnt auch Herbot von Fritslar, Liet von Troye, v. 4045 ff. 8484.

*wan hiestu hundert tausent her,  
die todt ich alle an wer.*

„Doch“, sagt er, „will ich dir ein Wahrzeichen geben zum Beweise, dass du hier gewesen bist“. Er bricht aus der Mauer einen kleinen Stein und heisst ihn den wägen; alle Lasten, die er besitze, werden ihn nicht aufwiegen: so sei es auch mit Gottes Gewalt bestellt; alle Werke Alexanders können sich mit Gottes kleinster Tat nicht vergleichen. Alexander zieht ab und wägt den Stein: nichts vermag ihn von der Erde zu heben. Da tritt ein alter Meister herzu, bedeckt den Stein mit Erde, und nun wird er leichter als ein Federlein. „Der Stein, Alexander, bedeutet dich! So lange du lebst, kann sich nichts mit dir messen; doch wenn du stirbst, wirst du so unwert.

*das der mynst den pesser ist,  
der nach dir leb, wan du pist.“<sup>1)</sup>*

Der Eingang weist auf die Schilderung im Iter ad paradisum zurück. Aus dem Greis ist aber der biblische Hüter des Paradieses, der Engel mit dem flammenden Schwerte, geworden. Ganz neu ist der Zug, dass der Stein aus der Mauer des Paradieses gebrochen wird. Dass er die Gestalt eines menschlichen Auges hat, ist vergessen.

Die letzte Erwähnung der Sage in einer deutschen Historiensammlung finde ich zu Anfang des 18. Jahrhunderts.<sup>2)</sup>

In der französischen Literatur ist sie früher verschollen. Zum letzten mal erscheint sie im Prosaroman des Jehan de Wanquelin (um 1445). Da erhält Alexander von einer ungenannten Stadt als Zeichen der Unterwerfung ein kleines Steinchen, dessen wunderbare Eigenschaft nur von einem Juden im Heere erkannt wird.<sup>3)</sup>

In Italien treffen wir auf eine Spur der Sage um die Mitte des 14. Jahrhunderts im Dittamondo des Fazio degli Uberti. Der Dichter, der von Solinus durch die diesseitige Welt geleitet wird wie Dante von Vergil durch die jenseitige, kommt nach Macedonien und findet dort auf

1) Seyfrid, Der gross Alexander, Münchner Handschrift vom Jahre 1478, Cod. germ. 579, Bl. 137d ff.

2) Neue und vermehrte Acerra philologica, Frankf. und Lpz. 1711, 805.

3) Nach der kurzen Angabe von Jacobs, s. Jacobs und Ukert, Beitr. I, 409.

einem unbewohnten Schlosse in einer den Hof einschliessenden Loggia schöne Marmorbildwerke, welche u. a. die Geschichte Alexanders darstellen.

*Quivi pareu mandar su per lo fiume  
A cercar nuovo mondo, e qual gli porse  
La pietra il vecchio dalle bianche piume.*

Das ist ein deutlicher Hinweis auf die Fatti di Cesare. Auch dass Alexander schliesslich mit aller Welt Frieden gehalten habe, ist dem Dichter bekannt:

*Pareu regnar con tutto il mondo in pace  
E in Babilonia alfin il toscu bere.  
Oh mondo cieco, quanto sei fallace!<sup>1)</sup>*

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts begegnen wir der Sage noch einmal bei einem Spätling der Alexanderdichtung, dem ungenannten Verfasser des Alessandro Magno in Rima.<sup>2)</sup> Hier ist sie mit einigen altbekannten Episoden des Pseudo-Kallisthenes verschmolzen.<sup>3)</sup> Im irdischen Paradies, im goldenen Hause der Sonne auf einem becherähnlichen Berge findet Alexander einen auf einem Bette von Gold und Krystall schlafenden Greis. Dieser erwacht und führt ihn zu den Bäumen der Sonne und des Mondes. Bei der Rückkehr in den Palast zeigt er ihm einen am Boden liegenden kleinen Edelstein, der in der Mitte ein leuchtendes Auge trägt, und bedeutet ihm, er solle ihn aufheben. Aber Alexander müht sich vergebens: das Steinchen ist zu schwer. Da lächelt der Greis und heisst ihn etwas Staub darauf streuen, und nun wird es leicht wie ein Strohhalm. Aufs neue lächelt der Greis und spricht:

*La pietra con questo occhio sì lucente  
Significa te, sì come saperai,  
Che fin che vive nel mondo presente,  
Greve, cioè più forte, tu serai*

1) IV, 2, col. 224. Venezia 1835. Vgl. Grien, I nobili fatti di Alessandro Magno, Bologna 1872, p. CLVIII.

2) Vinegia 1550, Canto X.

3) L. III, c. 28. C. Müller 141. Hist. de pr. c. 110. 111. s. Kinzel, Zwei Recensionen der Vita Alex. M. Berl. 1884, 25 f.

*Che tutto l'altro avanzo de la gente.  
 Ma po che Dio vora che tu morirai,  
 Quando serai coperto della terra,  
 Serai legieri e non farai piu guerra.*

Dass der Stein am Boden liegt, gemahnt an die erste Interpolation des altfranzösischen Romans; dass der Greis die Deutung selber giebt und also die Mitwirkung eines weisen Mannes überflüssig wird, teilt das italienische Gedicht mit der Fassung Enenkels, ohne dass man bei den sonst ganz verschiedenen Darstellungen an Entlehnung zu denken hätte. Ohne alle Analogie ist es, dass Alexander selbst den Stein vom Boden heben soll. So bewahrt der Stoff bis zuletzt seine poetische Keimkraft.

Richten wir schliesslich unsern Blick nach dem Orient, so zeigt sich, dass auch den Mohammedanern die jüdische Sage nicht unbekannt geblieben ist. Doch finden sich in der durch Uebersetzungen zugänglichen Literatur Spuren davon nur bei Nizami und in der türkischen Bearbeitung des Tabari. Bei Nizami naht dem fern vom Lebensquell in der Finsternis umherirrenden Alexander ein Engel (*serôsch*), übergibt ihm den Stein, der die Grösse eines Hellers hat, und befiehlt ihm, denselben zu wägen; vielleicht finde er dann Sättigung für seine Lüste. Dem Steine kommen aber hundert andere an Gewicht nicht gleich. Da erscheint der Prophet Chidhr und giebt die Erklärung: eine kleine Hand voll Staub wiegt den Stein auf. Daraus ersieht Alexander, dass er trotz aller seiner Macht und Herrlichkeit nur Staub sei und erst, wenn er dem Staube sich geselle, die volle Sättigung seiner Begierden finden werde.<sup>1)</sup> Auch Nizami bezeugt also das Vorhandensein einer Variante der Sage, nach welcher wie im Lamprechtschen Gedicht und bei Maerlant der Stein nicht mit Staub bedeckt, sondern gegen Staub gewogen wurde.

Vom Bestreuen des Steines mit Erde berichtet dagegen die türkische

1) Vogelstein, Adnotationes 16 f. Ethé in den Sitzsbr. 1871, I, 392. 399 f. Bacher, Nizamis Leben und Werke II, Anm. 12. Spiegel, Iranische Altertumskunde II, 614. Wünsche in den Grenzboten 1879, 3. Vierteljahr, 276 ff. Ganz entstellt und verdunkelt ist die Erzählung bei Carmoly, s. Weismann, Alexander, Frankf. 1850, II, 509 f. Dafür findet sich bei diesem eine sonst nirgends verzeichnete Anekdote von Aristoteles: Dieser, der Vezier Alexanders, füllt einen grossen Sack mit Erde und bittet den König, ihm denselben forttragen zu helfen. Als Alexander darüber unwillig wird, beschämt er ihn mit den Worten: „Und du raubst so leichtfertig das ganze Land?“ Weismann II, 508.

Bearbeitung des Tabari.<sup>1)</sup> welche von Hadschi Chalfa in den Anfang des 14. Jahrhunderts gesetzt wird.<sup>2)</sup> Der Verfasser kannte demnach noch eine andere Quelle als Nizami, auf den er sich sonst bei seiner Darstellung der Geschichte Alexanders beruft.<sup>3)</sup> Seine Vorlage, der persische Auszug der Chronik Tabaris von Belami (um 962), erwähnt die Sage so wenig wie der arabische Urtext. — In beiden Erzählungen ist die alte Deutung auf die Unersättlichkeit bewahrt; aber die Hauptsache, dass der Stein das menschliche Auge vorstellt, ist vergessen. Bemerkenswert ist, dass die Mohammedaner gegenüber der jüdischen Fahrt nach dem Paradies an der älteren Fahrt nach dem Lebensquell festgehalten haben.

Die Betrachtung der zahlreichen Metamorphosen unserer Sage bietet uns ein lehrreiches Beispiel für die künstlerische Unbefangenheit, mit welcher die mittelalterlichen Dichter ihre Quellen behandelten. Von ihrem Publikum, das nach Kinderart nur „wahre Geschichten“ hören wollte, wurde ihnen zwar die richtige Wiedergabe des Ueberlieferten zur Pflicht gemacht. Doch kam ihnen zu Statten, dass dieses Publikum zugleich wie die Kinder im höchsten Grade glaubensbedürftig war, da ihm in profanen wie in heiligen Dingen alle kritische Befähigung fehlte, um Dichtung und Wahrheit zu unterscheiden. Ihm genügte, wenn sich die Dichter nur im allgemeinen auf eine Quelle berufen konnten; im übrigen branchten sie ihrem Gestaltungstrieb keinen Zwang anzutun. Daher ist in keiner Zeit soviel gefabelt worden als eben in jener, welche vom Epiker kein freies Spiel der Einbildungskraft, sondern beglaubigte Geschichte verlangte. Auch da, wo die Dichter einer Vorlage folgten, bescheideten sie sich nur ausnahmsweise mit einem einfachen Konterfei. Bei aller Ehrfurcht vor der Ueberlieferung, welche auch ihnen im Blute lag, rückte jeder seinen Gegenstand unwillkürlich in die ihm eigene Phantasiebeleuchtung und gab ihm durch Umwandlungen und Zutaten ein individuelles Gepräge. So gewährt die Vergleichung der dichterischen Wiederholungen eines und desselben Stoffes bei aller Eintönigkeit, die durch das Ganze bedingt wird, im Einzelnen einen manichfaltigen, stets sich erneuenden Reiz.

1) G. Weil in den Heidelberger Jahrbüchern 1852, 216.

2) Kosegarten, Taberistanensis Annales, Gryphi-valdiae 1831, I, XVI.

3) G. Rosen in der Zeitsch. der deutschen morgenl. Ges. II, 160.

## 8. Aristoteles beim Tode Alexanders.

Von Pseudo-Kallisthenes ab halten fast sämtliche Alexanderdichtungen daran fest, dass der Held durch Gift ums Leben gekommen sei.<sup>1)</sup> Keine einzige aber — dies ist beachtenswert — hat jenes zur Schmach des Stagiriten erfundene Gerücht,<sup>2)</sup> dass er den Mördern zu dem Gifte verholfen habe, auch nur einer Andeutung gewürdigt. Nach der *Historia de preliis* ist Aristoteles der Geschichte gemäss in der Ferne, und der Sterbende giebt ihm, seinem teuren Lehrer, in seinem Testamente den Auftrag, 1000 Goldtalente den ägyptischen Priestern auszuzahlen, welche den Tempel, worin seine Leiche beigesetzt werden soll, bedienen.<sup>3)</sup> Der lateinische Text des an Aristoteles gerichteten Testaments kommt als selbständiges Stück in den Handschriften vor.<sup>4)</sup> Bei Ulrich von Eschenbach lässt Alexander seinem Meister schreiben, er solle ihm in allen Ländern goldene Standbilder errichten.<sup>5)</sup>

Auch bei Firdusi ist Aristoteles abwesend. Als sich der Tag vor Alexanders Augen verdüstert, sinnt er darauf, wie er alle Abkömmlinge der persischen Dynastie der Kejaniden vertilge, damit sie nicht nach seinem Tode an Griechenland Rache nehmen, und schreibt darüber an Aristoteles. Aber dieser rät ihm in einem mit Tränen benetzten Briefe flehentlich ab: wenn er die Kejaniden ausrotte, so werden Turanier, Inder und Chinesen über das verwaiste Perserreich herfallen und nach dessen Unterwerfung sich mit unwiderstehlicher Macht gegen Griechenland

1) Bei Firdusi wie bei Hamzah von Ispahan (ed. Gottwaldt II. 28) stirbt Alexander an einer Krankheit (J. Mohl, *Livre des Rois* V. 251 ff.), ebenso bei Mubaschschir (Bocados de oro bei Knust, *Mitteilungen* 299 ff. 464 ff.). Eigentümlich ist die Angabe einer Glosse zu Comestors *Historia scolastica*, Alexander sei von seiner Schwester vergiftet worden (Hester, c. 4. Venetiis 1729, 522), übergegangen in das *Historiale* des Erzbischofs Antoninus von Florenz (Tit. IV, c. 2, § 15. Norimb. 1484, I. fol. XLV c); *Comestor dicit ei venenum propinatum a sorore sua*. In der *Historienbibel* „Do got in siner magenkraft“ wird Aristoteles dabei genannt: *Darnach tett im got kund mit sinem maister Aristotiles, wenn er in Bablonia kem, so sturb er von siner schwester* (Ausg. von Merzdorf 552).

2) *Magna Aristotelis infamia excogitata*. Plinius, *Hist. nat.* XXX, c. 53. Vgl. Ste Croix, *Examen* 496.

3) c. 127. O. Zingerle, *Die Quellen zum Alex.* 261, 5; vgl. 52, Anm. Ebenso im Strassburger Druck von 1486 und im Basler Alexander 4538 ff. Aehnlich im altschwedischen Konung Alexander 10211, Ausg. von Klemming 330. Christlichem Brauche angepasst in Alessandro Magno in Rima, Canto XIII: Alexander vermachet die Hälfte seiner Schätze dem Aristoteles zur Verteilung unter die Armen und Waisen, damit sie für ihn beten.

4) *Hist. litt.* XIX, 674.

5) v. 26988 ff.

wenden; er solle an die Kejaniden sein Reich in kleinen Stücken verteilen und sie schwören lassen, dass keiner sich auf Kosten des andern vergrössern wolle; so werde er sich aus ihnen einen Schild für sein Reich schaffen. Alexander befolgt des Meisters Rat, ruft alle einheimischen Grossen zusammen und verteilt unter sie die Herrschaft. Das sind die sogenannten „Könige der Stämme“ (*muluk-i-tawâif*).<sup>1)</sup>

Dasselbe berichten schon im 10. Jahrhundert Tabari und Hamzah von Ispahan; nach ihnen behaupteten sich die kleinen Stammkönige, bis Ardeschir Babekan das neupersische Reich der Sassaniden gründete.<sup>2)</sup> Auch das vielleicht noch in die Sassanidenzeit fallende Buch von Arda Viraf scheint auf die Einsetzung der kleinen Könige anzuspieren, wenn es von Alexander sagt, er habe Hass und Zwietracht unter die Edeln und die Familienhäupter von Iran ausgesät.<sup>3)</sup>

Nach andern Darstellungen war Aristoteles beim Tode des Königs in Babylon gegenwärtig, so in dem wahrscheinlich von Alexander von Paris verfassten<sup>4)</sup> vierten Teile des Roman d'Alexandre. Da wird zunächst ausführlich geschildert, wie der Sterbende seine douze pairs einen um den andern an sein Lager ruft und seine Länder unter sie verteilt.<sup>5)</sup> — Auf diese Stelle des Romans sind alle in den Geschichtsbüchern des Mittelalters wiederkehrenden Angaben zurückzuführen, dass Alexander seine Nachfolger in der Zwölfzahl ausgewählt habe.<sup>6)</sup> — Jeder einzelne

1) Mohl, Livre des Rois V, 247 ff.

2) Chronique de Tabari, P. I, c. 111, trad. p. Zotenberg, I, 517. Hamzah Ispahanensis Annalium Libri X, ed. Gottwaldt, Lipsiae, II (1848), 29 f. Vgl. Malcolm, Hist. of Persia I, 84. Spiegel, Alexanders, 51 ff. Ans Firdusi schöpfte das persische Geschichtsbuch Modschmel-ut-tewârikk (Abriss der Geschichten) vom Jahre 1126. (Ueber dieses Werk s. Quatremère im Nouv. Journ. Asiat. 3. Série VII, 246 ff. J. Mohl ib. XI, 136 ff. 258 ff. 320 ff. XII, 497 ff., über die Könige der Stämme XI, 164, 259, 341 XII, 197 ff.). Darnach war die Absicht des Aristoteles, den kleinen unabhängigen Staaten einen Rachekrieg gegen *Röm* unmöglich zu machen (ib. XI, 341). Dasselbe berichtet Abulfeda († 1331) in seiner Vorislamischen Geschichte (Fleischer, Abulfedae Hist. Anteislamica, Lipsiae 1831, 77). Bei Mirkhond sind es die gefangenen Königs-söhne, welche Alexander töten will (Hist. of the early Kings of Persia, transl. by Shea 415 ff.).

3) Haug and West, The Book of Arda Viraf, Bombay and London 1872, c. I, 10, p. 143 Barthélemy, Artâ Virât-Nâmak, Paris 1887, 4, 139, N. 7.

4) P. Meyer, Alex. II, 223 ff.

5) Michelant 509, 26 ff. Auch bei Eustache von Kent c. 290 (P. Meyer ib. I, 192) und im spanischen Libro de Alexandro, copla 2470 ff. (Sanchez III, 346).

6) Es geschieht zweifellos unter dem Einfluss des altfranzösischen Romans, wenn Petrus Comestor in seiner zwischen 1169 und 75 entstandenen Historia scolastica Alexander sein Reich

der Helden klagt um ihn mit rühmenden Worten. Dann nimmt Alexander schmerzlichen Abschied und stirbt, und die Heiligen tragen seine Seele zu den Freuden Gottes.<sup>1)</sup> — Eine naive Toleranz des Dichters gegenüber dem Verdammungseifer der Prediger. — Allgemeiner Jammer erschallt. Der Tote wird mit prächtigen Sammtdecken umhüllt. Zu seinen Häupten steht Philotas, zu seinen Füßen Klitus; die anderen liegen in Ohnmacht umher. Die Sonne verfinstert sich, und ein Erdbeben durchzittert alle Städte. Tausend Kerzen leuchten im Saal; Aloëholz, Ambra, Narden und andere Gewürze werden verbrannt. Wäre Pilatus, Herodes und der Antichrist zugegen, selbst sie beweinten dieses Leid. Nun erscheint auch

unter seine zwölf Jugendgenossen (*XII quos ab adolescentia sua socios habuerat*) verteilen lässt (Historia libri Hester c. 5. Venetiis 1729. 522.). Die Stelle ist wörtlich in die lateinische Uebersetzung der sächsischen Weltchronik aufgenommen worden (abgedruckt bei Massmann. Das Zeitbuch des Eike von Repgow. Stuttg. 1857. 69). Das niederdeutsche Original, das vor 1251 und wahrscheinlich nach 1237 von einem sächsischen Geistlichen unter Eikes Auspizien verfasst wurde (Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter<sup>5</sup>. II, 415 ff.) hat die Stelle nicht (Ausg. von Ludwig Weiland in den Deutschen Chroniken II, Abteilung I, 1 ff.). Die lateinische Uebersetzung, welche überhaupt starke Erweiterungen zeigt, ist nicht lange später, wie es scheint, in Lübeck entstanden. Dass das Reich unter 12 Genossen Alexanders verteilt wurde, sagt auch eine Kapitelüberschrift in Gottfrieds von Viterbo Pantheon (Pars XI. bei Pistorius II. 169). Nach Comestor erzählt auch Jakob von Maerlant die Verteilung: *Scolastica seit dese dinc* (Alex. geesten X. 1429. Franck 390). Vgl. ferner Fasciculus temporum von Werner Rolewinck aus dem Ende des 15. Jahrhunderts (Pistorius II, 449). Zur Zwölfzahl der Helden stimmte die unabhängig davon entstandene Ueberlieferung, Alexander habe in seinen 12 Regierungsjahren (in Wirklichkeit waren es 12 Jahre und 8 Monate) 12 Länder erobert und 12 Städte gegründet:

*Alixandre fu reis puïssanz,  
duze regnes prist en duze anz.*

Wace, Roman de Rou. v. 41. h. von Andresen, Heilbr. 1877. I, 12. II, 33. 106.

*Et XII regna-il, iteus fu ses aës, —  
nequedent ces XII ans fist-il XII eîtès.*

Roman d'Alexandre, Michelant 547, 16 ff.

*Ende dat hi twalef jaer drouch crone,  
Oec maecte hi twalef stede scone;  
Alle hiet hise Alexandrie etc.*

Maerlant X, 1433. Franck 390. Nach Comestor a. a. O. Schon bei Ps.-Kall. III. 35. C. Müller 151. Der persische Chronist Hamzah von Ispahan (1961), in welchem der Hass seines Volkes gegen den Eroberer fortlebt, erwähnt, dass Alexander im iranischen Reich zwölf Städte gegründet haben sollte, erklärt dies aber für eine Fabel, da jener ein Zerstörer, aber kein Gründer gewesen sei (ed. Gottwaldt II, 28 f.).

1)

*L'ame s'en est alée, si l'enportent li saint  
là sus en le grant joie à notre sires maint.*

Michelant 524. 28.

Aristoteles, der Meister der Schriften. Abgezehrt, mit langem breitem Bart, verwirrtem Haar und buschigen Brauen lehnt er unter einem Bogen des Gewölbs und erhebt seine Klage: „Grosser König, der hier liegt, tot und entfärbt, wie wenig Land hast du nun! Wie schmal ist dein Bett! Und doch sagtest du mir einst am Wasser des Ganges, diese Welt sei für einen Mann zu klein. Ach, guter königlicher Held, kühn vor allen Menschen! Die Milde war deine Mutter; du warst ihr Sohn.“ Er schilt auf den Mörder Antipater und weissagt ihm martervollen Tod. Er schilt auf die Götter, welche die Schlechten verschonen und die Guten hinwegraffen, so dass zwei andere Gelehrte auf ihn zustürzen und ihn zum Schweigen bringen. Sinnlos vor Schmerz fällt er in Ohnmacht, und Lítonas fängt ihn mit den Armen auf. Neues Weinen und Klagegeschrei. Hätte Gott im Himmel gedonnert, man hätte ihn nicht gehört.

An die Schilderung dieses leidenschaftlichen Auftritts schliesst sich sodann ein Abschnitt, der die Klagen der zwölf Pairs wiederholt und die Bestattung Alexanders erzählt.<sup>1)</sup> Es ist dies ursprünglich ein selbständiges Gedicht, betitelt *La signification* (Vorzeichen) *de la mort d'Alexandre*, von einem andern Verfasser, wahrscheinlich Peter von St. Cloud.<sup>2)</sup> Hier wird Aristoteles nicht genannt.

Wir haben demnach im altfranzösischen Roman zwei Reihenfolgen von Reden der zwölf Pairs, zuerst Abschiedsworte, an den Sterbenden gerichtet, und dann Klagen an den Toten. Von alledem findet sich in den Handschriften des Pseudo-Kallisthenes nur die kurze Klagrede eines gemeinen Soldaten an Alexanders Sterbelager<sup>3)</sup> und der Jammer des Knaben Charmedes. Dieser hängt sich an des Königs Hals und rührt durch seine süsse Klage alle Herzen zu Tränen, so dass die ganze Erde mit ihm zu trauern scheint. Dann spricht Alexander wehmütige Verse und richtet Abschiedsworte an sein treues Ross Bucephalus, das sein Bett mit Tränen benetzt, worüber das ganze Heer in lauten Jammer

1) Michelant 529, 23 ff.

2) P. Paris. Mss. fr. III, 102, 107. P. Meyer, Alex. II, 228 ff. Auf die Klage der douze pairs beruft sich Philipp Mousket in seiner vor 1274 vollendeten Reimchronik v. 19498 ff. 23847 ff. (p. p. Reiffenberg II, 270, 430).

3) L. III, c. 32. C. Müller 147; Mousket in Fleckeisens Jahrb. Suppl. V, 790.

ausbricht.<sup>1)</sup> Julius Valerius und die syrische Uebersetzung haben nichts davon.<sup>2)</sup> Auch die *Historia de preliis* berichtet nur kurz von klagenden Abschiedsworten des Sterbenden und der Makedonen.<sup>3)</sup> Von allen Denkmälern der Alexandersage schildert den Abschied in ähnlicher Weise wie der altfranzösische Roman nur der Anhang der armenischen Uebersetzung des Pseudo-Kallisthenes, *Padmuthian Acheksandri Maketonazwui* (Geschichte Alexanders des Makedonen). Da werden gleichfalls Klagreden des sterbenden Königs, seiner Mutter Olympias, seiner Gattin Roxane, seiner Feldherrn und Krieger und endlich ermahnende Worte Alexanders an seine Freunde aufgeführt.<sup>4)</sup> Doch ist das eine späte Zutat, die von einem gewissen Doktor Chatschadur aus dem in der Provinz Ararat gelegenen Kloster Getscharus aus dem Ende des 13. Jahrhunderts herrühren soll.<sup>5)</sup> Dass die beiden Franzosen und der Armenier ihre Abschiedsklagen aus einer gemeinsamen, uns verlorenen Quelle geschöpft haben, ist nicht undenkbar; aber wahrscheinlicher ist, dass der so naheliegende Vorgang in Frankreich wie in Armenien frei erfunden wurde.

Was die Reden nach dem Tode des Helden betrifft, welche uns der altfranzösische Roman nacheinander in zwei selbständigen Behandlungen überliefert, so geben die zwölf Pairs nur ihrem persönlichen Schmerze Ausdruck; sie preisen die Tugenden ihres Herrn, gedenken gerührt seiner Wohltaten und jammern über den Verlust, den sie und die Welt erlitten haben. Diese Klagreden begegnen uns unter den Dichtungen des Westens nur noch bei Eustache von Kent, der sich in diesem Teil seines Werkes, in der Verteilung des Reichs unter die zwölf Pairs und in den Klagen, welche sie und Aristoteles an der Leiche des Königs erheben, eng an den grossen Roman anschliesst.<sup>6)</sup> Weit verbreitet dagegen ist eine andere Darstellung, worin neben den klagenden Frauen nicht die Helden Alexanders, sondern die am Hofe lebenden weisen Männer an seinem Sarge das Wort ergreifen und sich dabei nicht in ihren augenblicklichen Gefühlen,

1) III. 33. C. Müller 150.

2) Perkins im Journ. of the Am. Or. Soc. IV. 367.

3) O. Zingerle. Die Quellen 263 f. Kinzel. Zwei Recensionen 31.

4) G. Petermann in C. Müllers *Introductio* X, N. 1.

5) Abgedruckt in der von den Mechitaristen in Venedig veranstalteten Ausg. s. Zacher, *Ps.-Kall.* 86.

6) S. P. Meyer, *Alex.* I. 192.

sondern in allgemeinen objektiven Betrachtungen ergehen. Alle ihre Reden behandeln den Gegensatz des Heute zum Gestern und lauten wie ebensoviele Variationen zu dem in der Sage vom Wunderstein angeschlagenen Thema.

Der junge Welteroberer im Sarge. — das Motiv war ergreifend genug, um die Dichter und Denker Jahrhunderte hindurch anzuziehen. So kommt es, dass das älteste Buch, welches uns die Klagreden der Frauen und die Sprüche der Weisen überliefert, sie gleich in drei bis vier verschiedenen Fassungen hinter einander vorzuführen weiss. Das ist die hauptsächlich byzantinischen Quellen entlehnte Sammlung der „merkwürdigen Aussprüche der Philosophen“ (*Narâdir alfâsifat*) von dem nestorianischen Christen Honein Ibn Ismaq aus Hira in Chaldäa (809—873), welche durch die spanische Uebersetzung *Buenos proverbios* (1. Hälfte des 13. Jahrhunderts) in Europa bekannt wurde.<sup>1)</sup> Eine deutsche Uebersetzung des arabischen Originals fehlt uns noch. Dafür hat M. E. Stern den betreffenden Abschnitt der hebräischen Uebersetzung des spanischen Juden Jehuda Al-Charisi († vor 1235) verdeutscht.<sup>2)</sup>

Nach Mitteilung der beiden schönen Trostbriefe des Sterbenden an seine Mutter, welche, als prosaischer Anhang dem spanischen Alexander-

1) Ueber das arabische Buch und seinen Verfasser s. Wüstenfeld, Gesch. der arabischen Aerzte und Naturforscher, Gött. 1840, 26 ff. Steinschneider, Manna, Berl. 1847, 109. Ad. Helfferich, Raymund Lull und die Anfänge der Catalonischen Literatur, Berl. 1858, 57 ff. Zacher, Ps.-Kall. 188, Knust im Jahrb. für roman. und engl. Lit. X, 317 ff. Steinschneider ebenda XII, 354 ff. Steinschneider in Virchows Archiv, LI, 369. Knust, Mitteilungen aus dem Eskurial 524 ff. Nach Steinschneider, Jahrb. XII, 355, ist das Original erhalten in der Hdsch. 756 des Eskurial und unvollständig in der Münchner Hdsch. 651, s. Anners Catalog 286 ff. Ueber den Text der Münchner Hdsch. handelt Aug. Müller in der Zsch. d. deutschen morgenl. Ges. XXXI, 507 ff. Das Werk wurde von späteren Schriftstellern vielfach benützt, s. Steinschneider, Zur pseud-epigraphischen Literatur, Berl. 1862, 44, 91, Ann. s. Hebräische Bibliographie IX, 47, XI, 74, Jahrb. XII, 355. Knust, Mitteilungen 526 f. Die spanische Uebers. s. Knust, ebenda I ff. 519 ff. Wiederholt im Anhang der Poridad de las Poridades, s. Knust im Jahrb. X, 312 ff.

2) In seiner Schrift Zur Alexandersage, Wien 1861. Seine Uebersetzung wird übrigens von Steinschneider als wenig tren bezeichnet. Hebr. Bibliogr. IX, 47. Ueber das hebr. Buch s. Duker, Rabbinische Blumenlese, Lpz. 1844, 60. Duker, Salomo ben Gabirol, Hannover 1860, I, 38 ff. Steinschneider, Manna 108 f. und Jahrb. für rom. und engl. Lit. XII, 355 ff. Zacher, Ps.-Kall. 186 f. Knust, Mittel. 525. Unter den hebr. Schriften der Vatikanischen Bibliothek, welche dem Aristoteles zugeschrieben werden, nennt Wenrich: Congregatio philosophorum, i. e. philosophorum dicta memorabilia coram Alexandri M. feretro. De auctorum Graecor. versionibus, Lipsiae 1842, 141.

buch beigegeben, die Verwunderung der Forscher erregt haben,<sup>1)</sup> wird erzählt, wie der Leichnam Alexanders in goldenem Sarge von Babylon nach Alexandria gebracht und dort vor seiner Mutter niedergesetzt wird. In dieser ersten Fassung sprechen nur die Mutter und ihre Frauen.<sup>2)</sup>

Die zweite Fassung beginnt wieder mit der Erzählung, wie die Fürsten und Edeln des Volks den goldenen Sarg auf ihren Schultern nach Alexandria tragen<sup>3)</sup> und dort vor den versammelten Philosophen aufstellen. Der oberste von allen (sein Name wird nicht genannt) spricht: „Das ist der Tag des schwersten Verlustes. Grosse Bedrängnis erwächst uns. Aufgedeckt ist die Decke des Reichs. Viel Böses kam, das bisher nicht war, und das Gute, das bisher war, ist verloren. Darum wer einen König beweinen will, der beweine diesen, und wer über etwas staunen will, der staune hier!“ Dann wendet er sich zu den Philosophen: „Sage jeder von euch etwas zum Troste für die Grossen und zur Lehre und Mahnung für das übrige Volk!“ Und nun beginnen die Philosophen ihre Sprüche — es sind ihrer 49, mit dem obersten 50 — an sie schliessen sich Roxane, die Gemahlin Alexanders,<sup>4)</sup> und die Hofbeamten: der Haushofmeister, der Truchsess, der Schatzmeister, die Türhüter, der Schwertträger und der Geheimschreiber.<sup>5)</sup>

In der dritten Fassung wird noch einmal die Ueberführung der Leiche nach Alexandria erzählt. Olympias wirft sich über den Sarg und spricht ihre Klage. Dann kehrt sie in ihr Gemach zurück, und die Philosophen umgeben den Toten. Der erste legt die Hand auf den Sarg

1) Sanchez III, 353 ff. Clarus, Darstellung der span. Litt. im Mittelalter. Mainz 1846, I. 300 ff. Ferl. Wolf, Studien zur Gesch. der span. und port. Nationallit. Berl. 1859. 79. Zacher. Ps.-Kall. 177 ff. Vgl. Knust, Mitteil. 43, Anm. a.

2) M. E. Stern. a. a. O. 10 f. Knust, Mitt. 45.

3) Wiederholt von Abulfaradsch, Pocock p. 62. Nach der Hist. de pr. wird die Leiche im Wagen gefahren, und Ptolemäus geht voraus mit dem Rufe: „Du hast in deinem Leben nicht sovieler getötet als in deinem Tode!“ (O. Zingerle, Die Quellen 264. Kinzel, Zwei Recens. 31.) Im Strassburger Druck von 1486 spannen sich die Fürsten selbst vor den Wagen. Der goldene Sarg ist orientalisches (vgl. Abulfeda, ed. Fleischer 79). Im griechischen Roman wird die Leiche in einer bleiernen Lade (*ἔν μολυβδόνῃ λάρακι*) von Ptolemäus nach Aegypten geführt (L. III. 33. C. Müller 151). *tumultuario conditorio e plumbi materia* bei Jul. Valerius (c. 91. C. Müller 145). ebenso im mittellgriechischen Gedicht der Markusbibl. v. 6077 (W. Wagner, Trois poèmes gr. 240).

4) *Ruschenck* bei Persern und Arabern. *Rastuk* bei Charisi, *Eurapica*, Tochter des *Adaramis* (Darius), in den Buenos Proverbios.

5) Stern 11 ff. Knust 45 ff.

und beginnt zu reden; die übrigen — es sind im Ganzen 17 — erheben sich einer nach dem andern und sagen ihren Spruch.<sup>1)</sup>

Zuletzt wird der Sarg in das Gemach der klagenden Mutter getragen, wiederum ein selbständiges Stück, das der ersten Fassung entspricht.<sup>2)</sup> Dann folgen als Anhang zu den Sprüchen am Sarg Wechselreden von fünf Philosophen und der Mutter nach der Beisetzung.<sup>3)</sup>

Von Aristoteles ist in allen diesen Fassungen nirgends die Rede. Er ist von Honein nicht als anwesend gedacht. Das beweist sein nun folgender Trostbrief, den er an Olympias sendet.<sup>4)</sup> und ihr dankendes Antwortschreiben.<sup>5)</sup>

Auch Masudi († 956), der in seinen „Goldenen Wiesen“ den Honein benützt, nennt Aristoteles nicht. Bei ihm sind es 28 Philosophen und Hofbeamte, mit Ruschenek und Alexanders Mutter im ganzen 30 redende Personen. Derjenige, der den obersten Rang unter den Weisen einnimmt, fordert die andern zum Sprechen auf, erhebt sich dann, legt die Hand auf den Sarg und beginnt. Sein Name wird nicht angegeben.<sup>6)</sup>

Dagegen erscheint Aristoteles unter den Sprechern schon bei einem Zeitgenossen Masudis, in dem arabischen Geschichtswerk des melchitischen Patriarchen Said Ibn Batrik, genannt Eutychius († 940).<sup>7)</sup> Da treten neben den beiden Frauen 30 weise Männer auf, zuerst der Feldherr Philemon, dann Platon, dann Aristoteles. Dieser sagt: „Als ein Redender ist Alexander von uns gegangen; als ein Schweigender ist er zu uns zurückgekehrt.“<sup>8)</sup>

1) Stern 24 ff. Der spanische Text ist bei Knust in schlimme Verwirrung geraten. Der Abschnitt beginnt 52: *Paes quando legaron*. Die Rede der Olympias geht bis Zeile 17 v. o.: *lucane que es el conarte*. Das Stück, das nun folgen sollte, ist auf Seite 56 ff. verschoben und geht von 56, Zeile 20 v. o.: *E despues dirio: Ag. mesiella, mesiella* bis 58, Z. 11: *quando seras forjado*. Und nun geht es weiter 52, Z. 17: *E levantose otro e dixo: Acerca etc.* bis zum Schlusse 53, Z. 16: *tu vida es en gloria perdurable*. Im spanischen Text wird 56, Z. 6 v. u. gesagt, es seien 18 Philosophen; es reden aber nur 17 wie bei Charisi.

2) Stern 28 f. Knust 53 f.

3) Stern 29 ff. Knust 54 f.

4) Stern 33 f. Knust 55—56, Z. 20.

5) Stern 34. Knust 58.

6) Maçoudi. *Les prairies d'or*, texte et traduction par Meynaud et Courteille, Paris 1863, II, 251 ff.

7) Wüstenfeld, *Gesch. der arab. Aerzte* 52. Steinschneider in *Virchows Archiv* LII, 364.

8) *Contextio Gemmarum sive Eutychiei Patriarchae Alexandrini Annales*, interprete Pocockio, Oxoniae 1658, I, 288. Ein stark abweichender Text hat Cardonne vorgelegen. Bei ihm sind es

Dass mit jenem von Honein nicht benannten obersten der Philosophen, der die Hand auf Alexanders Sarg legt und die andern zum Reden auffordert, ursprünglich in der Tat Aristoteles gemeint war, hat schon Firdusi erkannt. Im Schachnameh wird Iskenders Leiche nach Iskenderieh gebracht. Männer, Weiber und Kinder schaaren sich um den Sarg, mehr als 100000. In ihrer Mitte steht Aristalis, bei dessen Anblick die Leute blutige Tränen vergiessen. Er legt die Hand auf den Sarg und begiunt: „O König, Verehrer Gottes! Wo ist dein Verstand, dein Wissen und deine Weisheit, dass dieser enge Sarg deine Wohnung geworden ist? Warum erwähltest du den Staub zum Lager in den Tagen deiner Jugend, nachdem du erst so wenige Jahre gelebt hast?“ Die Weisen von Rum (Griechenland) versammeln sich — es sind 18 ausser Aristalis — und jeder sagt seinen Spruch. Den Schluss bilden Alexanders Mutter und Ruschenek. Dann als die Krone des Himmels versinkt und die Grossen der Reden müde werden, übergeben sie den Sarg der Erde.<sup>1)</sup>

Gleiches erhellt aus Mubaschschir, der einen Auszug von Honeins zweiter Fassung in seinen Weisheitssprüchen mittheilt.<sup>2)</sup> Bei ihm wird zwar der oberste von allen auch nicht mit Namen genannt. Wer aber damit gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein; denn die übrigen, welche ihm wie ihrem Meister gehorchen, sind elf Schüler des Aristoteles. Nach einer Bemerkung Schahrastanis war ja Aristoteles „der Obenanstehende schlechthin“.<sup>3)</sup>

Wir sind also zu der Annahme berechtigt, dass Honein in seiner Quelle Aristoteles als den obersten der Philosophen vorgefunden hat.

---

nur 12 Philosophen, und der Ausspruch des Aristoteles lautet: *Nous tendons tous au même terme, où est arrivé Alexandre; ayons donc pour ce qui doit durer éternellement le même attachement que nous avons pour ce qui est passager.* Mélanges de la littérature orientale. Paris 1770, I. 254.

1) Mohl, Livre des Rois V, 257 ff. Dass Firdusis Darstellung auf Honeins Werk und dieses auf griechische Quellen zurückgeht, bezeugt der unbekannte Verfasser von Modschmel ut-tewärikh (1126): Die griechischen Philosophen wissen von der Weisheit, den Reden und dem Sarge Alexanders vieles zu melden; ihre Berichte sind ins Arabische übersetzt worden (damit ist Honeins Uebersetzung gemeint), und Firdusi hat einen Teil davon in Verse gebracht. Mohl im Nouv. Journ. Asiat. 3. Série, XI, 342 und im Livre des Rois I, XLIX, N. 1.

2) Uebersetzt in den Bocados de oro s. Knust, Mitt. 301 ff., lat., franz. und engl. Uebers. s. 468 ff. De Renzi, Collectio Salernitana III, 126 f.

3) Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. von Haarbrücker, II, 159.

Weil er aber wusste, dass dieser bei Alexanders Bestattung nicht zugegen war, hat er den Namen unterdrückt.

Die Sprüche der Weisen am Sarge werden in der orientalischen Literatur noch oft wiederholt, z. B. bei Schahrastani († 1154),<sup>1)</sup> Nowairi (um 1330),<sup>2)</sup> Ahmedi (14. Jahrh.),<sup>3)</sup> Dschami († 1492).<sup>4)</sup> In diesen Werken wird jedoch der Name des Aristoteles so wenig genannt wie bei Honein.

Nach Nizamis abweichender Erzählung ist Aristoteles, wie im altfranzösischen Roman, beim Tode Alexanders zugegen. Der Held wird auf babylonischem Boden in der Stadt *Schehr-Zûr*<sup>5)</sup> von einer heftigen Krankheit befallen, die er einer Vergiftung zuschreibt. Die Kunst des Aristoteles und der andern vermag nichts gegen das tödtliche Uebel. Alle Trostgründe, welche Aristoteles dem Sterbenden entgegenhält, weist dieser zurück. Dann diktiert er einem Schreiber jenen Brief an seine Mutter, worin er sie auffordert, ein Trauermahl für ihn abzuhalten, aber nur solche daran teilnehmen zu lassen, welche noch kein geliebtes Wesen verloren haben.<sup>6)</sup> In der folgenden Nacht stirbt er mit Lächeln auf den Lippen. Die Leiche wird in einen goldenen Sarg gelegt. Eine Hand derselben lässt man seinem letzten Willen gemäss frei heraushängen und füllt sie mit Erde. — Das ist ganz im Geist der Sage vom Wunderstein. — Dann wird der Sarg nach Alexandria gebracht und dort beigesetzt. Die Reden der Weisen fehlen.<sup>7)</sup>

Dagegen lässt Mirkhond, nachdem der Oberste des Volks die Worte aus Honeins zweiter Fassung gesprochen hat, einen der Schüler des Aristoteles (Aristu) die aus dem Sarg heraushängende Hand sich auf das Haupt legen und die Sprüche beginnen. Hier will die testamentarische

1) a. a. O. II. 188 f.

2) Ste Croix, Examen 186 f.

3) Hammer in den Wiener Jahrb. LVII. Anzeigbl. 12. N. 351. Gesch. der Osmanischen Dichtung. I. 103.

4) Hammer, Gesch. der schönen Redek. Persiens 335 ff.

5) Ueber diese Stadt, welche auch Abulfeda (Fleischer 79) und der Verf. von Modschmel ut-tewârikh als Alexanders Sterbeort nennen, s. Malcolm, Hist. of Persia I, 80. Bacher, Nizamis Leben und Werke 117, Anm. 1.

6) Bacher, a. a. O. 119, Anm. 2. Schon in der Leidener Hdsch. des Ps.-Kall. L. III. c. 33. s. Meusel in Fleckeisens Jahrb. Suppl. V. 790. Vgl. oben 95, Anm. 2.

7) Bacher a. a. O. 117 ff

Bestimmung Alexanders der Welt zeigen, dass er aus all seiner Herrlichkeit mit leerer Hand scheide. Dann erst wird der Goldsarg nach Alexandria gebracht. Dort zieht ihm das gesammte Volk entgegen, und die Mutter erhebt ihre Klage.<sup>1)</sup>

Der erste, der die Sprüche der Weisen dem Abendlande vermittelte, war der im Jahre 1106 zum Christentum übergetretene spanische Jude Rabbi Moseh Sefardi von Huesca, bekannt unter seinem christlichen Namen Petrus Alfonsi, der für seine Sammlung moralisierender Erzählungen, *Disciplina clericalis* betitelt, hauptsächlich arabische Quellen benützt und Honein jedenfalls gekannt hat.<sup>2)</sup> In seiner Vorlage hatte er die Aussprüche von 32 Philosophen, von denen er jedoch nur 8 mitteilt.<sup>3)</sup> Diese wurden wörtlich, aber nach einer ungenauen Abschrift, der erweiterten Recension der *Historia de preliis* angehängt.<sup>4)</sup> Darauf beruht wohl der Abschnitt *Coment les philosophes parlerent du roy Alexandre*, der in die Durhammer Handschrift des Eustache von Kent eingeschaltet ist.<sup>5)</sup> Wörtlich nach Alfonsi giebt die Sprüche der Oxforder Minorit Joannes Wallensis (um 1270) in seinem *Breviloquium*.<sup>6)</sup> In selbständiger breiter Ausführung behandelt sie Ulrich von Eschenbach.<sup>7)</sup> Wörtlich finden sie sich ferner in der kontinentalen Redaktion der gegen Ende des 13. Jahrhunderts entstandenen *Gesta Romanorum*<sup>8)</sup> und in deren deutscher,<sup>9)</sup> französischer<sup>10)</sup> und englischer Uebersetzung.<sup>11)</sup> Ein

1) Hist. of the early Kings of Persia, transl. by Shea 428.

2) A. Helfferich, Raymund Lull 58.

3) c. 38. Ausg. von F. W. V. Schmidt, Berl. 1827. 83 f. Die Philosophen umstehen das goldene Grabmal Alexanders. Die von Barbazan-Méon (Fabliaux et Contes, Paris 1808. II. 180 f.) veröffentlichte altfranzösische Uebersetzung in Versen aus dem 13. Jahrhundert giebt nur die beiden ersten und die beiden letzten Sprüche der *Disciplina* wieder. Die zweite, in den *Mélanges de la Société des Bibliophiles Français* (T. III. 1825) abgedruckte altfranzösische Bearbeitung ist mir nicht zur Hand. (S. Jahrb. f. rom. und engl. Lit. V. 339. XI, 151. Anm. 1. — Romania I. 106.)

4) Ward, Catalogue of Romances I, 122. Die Strassburger und Kölner Drucke. Vgl. Kinzel, Zwei Recens. 32.

5) Noch ungedruckt, s. P. Meyer, Alex. I. 193.

6) Pars II. c. 5. Argentorati 1518, fol. 157a.

7) v. 27233—27525. h. von Toischer 723 ff.

8) c. 31. h. von Oesterley, Berl. 1872. 329. 717.

9) Münchner Cod. germ. 579. Bl. 229d. Ausg. von A. Keller. Quedlinb. und Lpz. 1841. 24.

10) Violier des Histoires Romaines, c. 30. Erste Drucke 1521, 1528, 1529. Ausg. von Brunet, Paris 1858, 86.

11) c. 31. von Swan. Lond. 1824. Sie fehlen dagegen in der englisch-lateinischen Recension, s. Herbage, The Early Engl. Version of the Gesta Rom. Lond. 1879. c. 31. Knust, Mitt. 304. Anm.

altfranzösisches Gedicht *Le dit des philosophes d'Alexandre* hat Knust mitgeteilt.<sup>1)</sup> Imanuel ben Jacob Bonfilio, der um 1350 die *Historia de preliis* ins Hebräische übersetzte, fügte den Anhang von den Sprüchen der Philosophen nach Chasiris Uebersetzung bei.<sup>2)</sup> Wörtlich folgt dem Petrus Alfonsi die Fabelsammlung des Nicolaus Pergamenus, betitelt *Dialogus Creaturarum*, aus der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts,<sup>3)</sup> und die *Summa praedicatorum* des Bromyard.<sup>4)</sup> Auch Bernardin de Bustis (um 1480) führt die Sprüche nach Alfonsi oder den *Gesta Romanorum* in einer Predigt an.<sup>5)</sup> Derselbe ungenaue Text des Alfonsi, den der Anhang der *Historia de preliis* giebt, hat Geiler von Kaisersberg vorgelesen.<sup>6)</sup> Auf Alfonsi geht auch die Erzählung des Gringore (1525) zurück, obwohl dieser Alexander nicht nennt, sondern nur von einem mächtigen und tugendhaften Kaiser spricht.<sup>7)</sup> Ebenso klingen in dem irischen Gedicht von den vier weisen Sängern an Alexanders Grab die Alfonsischen Sprüche nach.<sup>8)</sup> Nach den *Gesta Romanorum* verfasste endlich Hans Sachs im Jahre 1563 sein Gedicht *Die sieben philosophi ob der leich Alexandri Magni*.<sup>9)</sup> Er hat den Gegenstand auch in einem Meistergesang behandelt, von dem jedoch nur die Ueberschrift vorhanden ist.<sup>10)</sup>

In allen diesen abendländischen Bearbeitungen der Sprüche der Weisen an Alexanders Sarg, welche sämtlich auf Petrus Alfonsi fussen, kommt der Name des Aristoteles nicht vor.

1) Mitt. 303, Anm.

2) *Revue des Études Juives* III, 251 ff.

3) Grässe, *Die beiden ältesten lateinischen Fabelbücher des Mittelalters*. Tüb. 1880, 279.

4) *Mors c.* XI, 149. Antverpiae 1614, II, 86.

5) *Rosarium sermonum*, Sermo XVII, Pars III. Venetiis 1498, II, fol. 270d.

6) *Arbore humana*, Strassb. 1521, Bl. CXLb t.

7) *Les fantasies de mère Sotte*, Paris 1525, 111.

8) Im Buch des Dean of Lismore vom Jahre 1512 und in Ms. Egerton 127 im britischen Museum, abgedruckt und übersetzt von Kuno Meyer in den *Irishen Texten* von Stokes und Windisch, 2. Serie, 2, II p. 3 ff.

9) Ausg. von Keller und Götze XVI, 145 ff. Der dritte Philosoph ist ausgelassen.

10) Der Verfasser des *Libro de los exemplos* im 14. Jahrhundert hat, angeregt durch Alfonsi oder *Bocados de oro*, die von den Philosophen ausgesprochenen Betrachtungen dem toten Alexander selbst in den Mund gelegt. c. 225; s. Gayangos, *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, Madrid 1860, 502 f.

### 9. Aristoteles als Rächer Alexanders.

Mit dem Tode des Helden ist der Cyklus der Alexanderdichtungen noch nicht abgeschlossen. Es blieb ja die Rache an den Mördern übrig, die nach dem Rechtsgefühl des Mittelalters nicht fehlen durfte. So entstanden zwei Fortsetzungen des französischen Romans, welche den Krieg der zwölf Pairs gegen die Verräter schilderten. Die eine ist von Gui de Cambrai und fällt vor das Jahr 1191,<sup>1)</sup> die andere von Jean le Venelais, über dessen Lebenszeit die Ansichten auseinandergehen.<sup>2)</sup> Beide Gedichte sind noch ungedruckt. Soviel der kurzen Inhaltsangabe Paul Meyers zu entnehmen ist, macht Aristoteles bei Gui den Rachezug mit und fordert die Mörder auf, sich ihren Richtern zu übergeben.<sup>3)</sup>

Werfen wir einen kurzen Rückblick auf den durchlaufenen Weg, so bestätigt sich uns, dass die meisten Alexanderdichter kein Bedürfnis empfunden haben, das geschichtliche Verhältnis des Stagiriten zu seinem grossen Zögling durch freie Erfindung zu erweitern. Nur ein Teil derselben gieng in seiner Zeichnung über die gegebenen Umrisse hinaus. Obenan stehen hierin die Dichter des Orients. Bei den meisten von ihnen teilt Aristoteles alle Fahrten und Abenteuer Alexanders als das Ideal eines Grossveziers, der für alles Rat weiss, und nichts geschieht ohne ihn. Er blüht in der Vollkraft der Jahre, während die abendländische Welt sich ihn nur als Greis zu denken vermochte. Poetisch am bedeutendsten ist sein Anteil an der Fahrt nach dem Lebensquell, wo man ihn die Stelle des Propheten Chidhr einnehmen liess. Die Mehrzahl der Dichtungen des Westens kennt dagegen Aristoteles nur als den Lehrer Alexanders. Die einzige Ausnahme bildet der altfranzösische Alexandrinerroman, der erste dichterische Zeuge für den im 12. Jahrhundert neuauflebenden Ruhm des Stagiriten. Hier begleitet der Meister den König gleichfalls auf seinen Eroberungszügen, wählt ihm seine zwölf Pairs aus, erteilt ihm weise Ratschläge und klagt über seiner Leiche. Ausser diesen poetischen

1) P. Meyer, Alex. II, 255 ff.

2) Gaston Paris findet es nicht unwahrscheinlich, dass er im 12. Jahrhundert gelebt und für den Grafen Henri de Champagne (1181—92) geschrieben habe (Romania XV, 624). Paul Meyer verlegt ihn etwa 100 Jahre später (Alex. II, 261 ff.).

3) P. Meyer a. a. O. II, 259 f.

Zutaten nahmen die Dichter des Romans im Bestreben. Aristoteles in die Handlung eingreifen zu lassen, die günstige Gelegenheit wahr, alte Anekdoten und Sagen, welche von andern Personen handelten, auf ihn zu übertragen. So vertritt er in der Episode von dem Ei und dem Schlinglein den Zeichendeuter Antiphon, in der von der Rettung Athens den Anaximenes von Lampsakus, in der vom Wunderstein den alten Juden Papas. Aber damit hatte es auch sein Bewenden: zur Schöpfung einer eigentlichen Aristotelessage ist es nicht gekommen. Auch sein Charakterbild ermangelt im ganzen lebendiger Individualisierung. Die Dichter begnügten sich mit der typischen Schilderung des Weisen. Doch lag das in der Natur der Sache; der Held des Gedankens ist kein Held des Epos. Nur am Schlusse, in der aufgeregten Scene an Alexanders Sterbelager, brechen Töne individueller Leidenschaft hervor. Immerhin trägt die Persönlichkeit des Meisters noch deutlichere Züge als sämtliche Helden Alexanders, die neben der einzigen, alles überragenden Gestalt ihres Königs unterschiedslos in der Menge verschwinden.

#### **Berichtigung.**

s. 40, Z. 13 st. Suidas zu streichen.



# Etymologie

des

B A L Ū Ć Ī

von

**Wilhelm Geiger.**



## EINLEITUNG.

Die Abhandlung, welche ich den Fachgenossen hiemit vorlege, schliesst sich unmittelbar an meinen Aufsatz *Dialektspaltung im Balūčī* an, welcher in den Sitzungsberichten der K. B. Akad. d. Wissensch. philol. Cl. 1889. I. S. 65—92 veröffentlicht worden. Der Uebersichtlichkeit wegen theile ich hier in Kürze die Quellen mit, aus denen ich geschöpft habe, nebst den ständig gebrauchten Abkürzungen. Bezüglich aller Einzelheiten verweise ich auf das, was ich in der erwähnten Abhandlung mitgeteilt habe.

Ich schicke voraus, dass mit sb. und nb. (SB. und NB.) der süd- und der nordbalūčische Dialekt, mit Pjg.-D. der Dialekt der Landschaft Panj-gūr. eines Theiles von Makran, gemeint ist.

P: *A Description of the Mekranee Beloochee Dialect* by E. Pierce. Journ. of the Bombay Branch of the Roy. As. Soc. No. 31. vol. XI. 1874.

Mrs: *Grammar and Vocabulary of the Mekranee Beloochee Dialect* by E. W. Marston. Bombay 1877.

M: *Grammar of the Baloochee Language, as it is spoken in Makrān* . . . by Major Mockler. London 1877.

L: *Grammar of the Balochky Language*, by R. Leech. Journ. of the Roy. As. Soc. of Bengal VII. 2. 1838. S. 608 ff.

G: *Biluchi Handbook* by C. E. Gladstone. Lahore 1874.

HR: *Biluchi nameh*, a Text Book of the Bil. Language compiled by Hittu Ram, Rai Bahadoor. I. Lahore 1881.

D: *A Sketch of the Northern Balochi Language* by M. L. Dames. Journ. of the Roy. As. Soc. of Bengal. Extra Numbers to 1880. Calcutta 1881.

Lew: *Bilochi Stories*, as spoken by the Nomad Tribes of the Sulaiman-Hills, coll. and transl. by Rev. A. Lewis. Allahabad 1885.

A: cod. Oriental 2439 des British Museum.

B: cod. Oriental 2921 des British Museum.

C: cod. Additional 24048 des British Museum.

Zu dieser Litteratur sind inzwischen nur Marston's *Lessons in the Makráni Baloochee Dialect* hinzugekommen, ein ganz kurzes Schriftchen, das mir erst dieser Tage zugegangen ist. Auch soll von Hittu Ram's *Biluchi nameh* ein zweites Heft erschienen sein oder doch dessen Erscheinen bevorstehen. Würde es in meiner Absicht liegen, schon jetzt ein auf möglichste Vollständigkeit abzielendes Baluči-Wörterbuch zu liefern, so würde ich es selbstverständlich für geboten halten, diese letztere Publikation noch abzuwarten. Von Wert wird sie namentlich deshalb sein, weil sie der Ankündigung zufolge ausschliesslich Texte bringen soll, sowie Ergänzungen zu dem im ersten Heft sich findenden Glossar. Allein zu einem Baluči-Wörterbuch scheint mir die Zeit noch nicht gekommen zu sein. Meine Materialsammlungen sind zwar schon zu beträchtlichem Umfange angewachsen; allein sie weisen doch noch manche Lücken auf, welche erst durch Beschaffung neuen Stoffes aus Balučiستان selbst ausgefüllt werden können. Ich hoffe noch immer, dass meine Bemühungen in dieser Richtung nicht erfolglos bleiben.<sup>1)</sup>

Inzwischen wird es doch wohl als ein nicht unerwünschter Beitrag zur iranischen Dialektforschung angesehen werden, wenn ich aus meinen Sammlungen denjenigen Teil des balučischen Sprachgutes aushob und zu etymologisieren versuchte, der mir besonders wichtig und charakteristisch zu sein schien. Meine Zusammenstellung umfasst in erster Linie solche

1) Der Vollständigkeit wegen erwähne ich auch die Uebersetzung des Matthäus-Evangeliums in der Sammlung der British and Foreign Bible Society, gedruckt in der Allahabad Mission Press 1884; ferner ein aus 43 Wörtern bestehendes balučisches Glossar, das Raverty einem Aufsatze über das Kāfirische (Journ. Roy. As. Soc. of Bengal XXXIII, 1864, S. 272) beigegeben hat, und auf welches Herr Dr. Schnorr von Carolsfeld mich aufmerksam zu machen die Gefälligkeit hatte.

Wörter, welche für die Lautlehre des Baluči, die ich in Bälde folgen lassen werde, von Bedeutung sind. Weiterhin habe ich Ausdrücke aufgenommen, welche die Originalität des balučischen Wortschatzes beweisen, namentlich solche, welche im Kreise der iranischen Sprachen bis jetzt noch gar nicht aufgefunden wurden oder nur in vereinzelt Dialekten vorkommen. Dagegen habe ich die sehr zahlreichen indischen und arabischen Lehnwörter ausgeschlossen. Was die persischen Lehnwörter betrifft, so liess sich da kein ganz fester Grundsatz aufstellen. Mitunter kann man ja nicht mit Sicherheit angeben, ob man es mit einer Entlehnung oder mit echt balučischem Sprachgute zu thun hat. In anderen Fällen sind persische Lehnwörter von Interesse, weil sie in einer früheren Sprachperiode aufgenommen wurden und daher im Baluči eine altertümlichere Form zeigen als das betreffende Wort in der heutigen persischen Sprache besitzt. Zuweilen haben auch die Lehnwörter beim Uebergang in das Baluči gewisse Veränderungen erfahren, welche für die balučische Lautlehre charakteristisch sind. Solche Wörter, welche im Baluči und im Neupersischen sich vollständig decken, habe ich aber nur ausnahmsweise unter besonderen Verhältnissen besprochen.

Die etymologischen Vergleichenungen erstrecken sich, vom Sanskrit abgesehen, auf die beiden altiranischen Dialekte, Awestasprache und Altpersisch, sodann auf Mitteliranisch, Pahlavi und Pazand, und von den modernen Dialekten auf Neupersisch, Kurdisch, Ossetisch, die Pamirdialekte und Afyanisch. Doch habe ich auch andere Dialekte gelegentlich, wo es mir wünschenswert erschien, beigezogen, so die Dialekte von Kaschān, das Samnānī, das Gabri und die Sprache von Mazandarān und Gilān. Die Abkürzungen sind zumeist von selbst verständlich. Erwähnen möchte ich, dass ich die Dialekte von Kaschān, einer Stadt, die nahezu in der Mitte zwischen Teheran und Ispahan gelegen, mit KD. bezeichne. Die Anführungen stammen aus der interessanten Abhandlung von Shukowskij: *Materialien zur Erforschung der persischen Dialekte*; I. *Die Dialekte der Umgebung der Stadt Kaschan*. St. Petersburg 1888 (russ.). Mit g. ist das Gabri gemeint, d. h. der Dialekt der Gebern, der letzten Zoroastrier auf persischem Boden in den Städten Yazd und Karman. Ich schöpfte da aus den Abhandlungen von Justi. *Ueber die Mundart von Jezd*, ZDMG. 35. S. 327—414 und von Hontum-Schindler.

*Die Parsen in Persien, ihre Sprache und einige ihrer Gebräuche*, ZDMG. 36. S. 54—88.

Ueber das Samnānī haben wir eine kurze Arbeit von Houtum-Schindler, *Bericht über den semnānischen Dialect*, ZDMG. 32. S. 535 bis 541, sowie von Dorn, *Ueber die semnanische Mundart*, *Mélanges Asiatiques* 31. Okt./12. Nov. 1878. Vgl. auch JRAS. N. F. XVI. 120 ff. Es wird gesprochen von rund 5000 Seelen in der Gegend von Lāzgirid bis Samnān, östlich von Teherān an der grossen nach Chorāsān führenden Strasse gelegen.

Die Anführungen aus dem Māzandarānī und Gīlakī sind den Arbeiten von Melgounof, *Essai sur les dialectes de Mazanderan et de Ghilan*, ZDMG. 22. 195—224 und Dorn, *Beiträge zur Kenntnis der iranischen Dialekte, I. Masandaranische Sprache* (St. Petersburg 1860 und 1866) entnommen.<sup>1)</sup> Selbstverständlich habe ich auch Beresine's *Recherches sur les dialectes Persans* zu Rate gezogen.

Die Pāmīr-Dialekte (PD.) sind nach der bekannten Bearbeitung Tomaschek's *Centralasiatische Studien II. Die Pamir-Dialekte* (Wien 1880) beigezogen. Alle Zitate unter der Abkürzung To. beziehen sich auf diese Schrift. Mit waz. ist der Dialekt von Wachan gemeint, mit sar. der von Sirikul (richtiger Sary-qōl). mit š. der von Schugnan. Die Wörter aus dem Yidgah sind dem Verzeichnisse in Biddulph's Buch *Tribes of the Hindu-kush* entnommen.

Was das Kurdische betrifft, so verwertete ich in erster Linie die Arbeiten Justi's: dessen *Kurdische Grammatik* (St. Petersburg 1880) und namentlich den *Dictionnaire Kurde-Français* par Aug. Jaba, publié par F. Justi (St. Petersburg 1879). Zahlen hinter kurdischen Verben beziehen sich auf das in erstgenanntem Buche S. 188 ff. sich findende Verzeichnis: für das kurdische Wörterbuch ist die Abkürzung JJ. gebraucht. Berücksichtigt wurden übrigens auch Houtum-Schindler's *Beiträge zum kurdischen Wortschatze*, ZDMG. 38. S. 48 ff. und dessen *Weitere Beiträge zum kurdischen Wortschatze*, ebenda 42. S. 73 ff. sowie Lerch's *Forschungen über die Kurden* u. a.

<sup>1)</sup> Vgl. Friedr. Müller, *Beitr. zur Kenntn. der neupers. Dial.* I. Mazandaranischer Dialekt. Stzb. d. Wiener Ak. d. W. phil.-hist. Kl. 45. 1864. S. 267—292.

Für das Ossetische kam mir Hübschmann's *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache* (abgek. Hü.) sehr zu statten. Auf den zweiten Abschnitt dieses Schriftchens S. 16—73 beziehen sich die einem ossetischen Worte gelegentlich beigeetzten Ziffern; d. bedeutet den digorischen, t. den tagaurischen (ironischen) Dialekt. Für das Afyānische that mir Bellew's *Dictionary of the Pukhto or Puksho Language* gute Dienste.

Das Material für die mitteliranischen Dialekte lieferten mir zumeist die Schriften von Haug und West. Ich erwähne des ersteren *Pahlavi Pazand Glossary* Bombay 1870. sowie die Glossare, welche West den Ausgaben des Ardā-virāf (A-V.), des Mainyō-i-khard (Mkh.) und des Shikand-gūmānik-vijār (Shik. g.) beigegeben hat.

Dass ich mich mit den etymologischen Vergleichen nicht auf die alt- und mitteliranische Sprache beschränkte, sondern auch die modernen Dialekte in ziemlich umfassender Weise herangezogen habe, wird man wohl nicht als einen Nachteil meiner Schrift ansehen. Mein Hauptzweck ist ja doch, einen Baustein zu liefern zu einem *Vergleichenden Wörterbuche der iranischen Sprachen*, welches freilich noch eine beträchtliche Zahl von Vorarbeiten erfordert.

In der Transskription habe ich mich an Hübschmann angeschlossen, weil ich sein System für das praktischste halte. Dass ich hin und wieder in einer Einzelheit abweiche (so bin ich z. B. zu der Schreibung der gutturalen Spirans  $\gamma$  statt  $x$  zurückgekehrt), wird man begreiflich finden; das System im Ganzen wird ja dadurch nicht berührt. Im Interesse einer Verständigung in der leidigen Transskriptionsfrage, zunächst wenigstens auf einem begrenzten Gebiete, wäre die Annahme der Hübschmann'schen Vorschläge von allen Iranisten dringend zu wünschen.

## A, A.

1. *ač* Mrs 21 oder *aš* D 42 (P, M 112: *aš* und *ač*, G 5 *až*, nb. vor tön. L.) von —aus, von—her; seit. — Davon: *ačāngū* Mrs 20 von dort, von da und *ačīngū* Mrs 20 von hier; *ačidā* oder *ašidū* P, M 107 von hier, *ačudā* oder *ašudā* P, M 107 von dort; *aš-kujā* Mrs 20 oder *aš-kō* D 42 woher? *ašmōdā* von dort her und *ašmēdā* von hier her nb. D 42 (statt *aš-ham-ōdā* und *-ēdā*). — Vgl. auch *šān-gō* von dort, *šān-p'alavā* von jener Seite D 91, sowie *šingō* von hier G. 24<sup>b</sup> (statt *aš-*). Verbunden *šingō šāngō*<sup>1)</sup> HR 134<sup>b</sup> = p. *girdāgird* hier und da. — sskr. *sácā*; aw. *hača*; altp. *hačā*; phlv., np. *az*; kurd. *že-*, *ž-*; PD. *waž. z-* u. s. w.
2. *anīšay* nb. D 44 Schicksal. — aw. *anaoša* „unvergänglich“; phlv. *anōšak*; oss. *ānuson* 119. np. vgl. *anūša* „fröhlich, glücklich; heil!“ Bei L 610<sup>c</sup>, G. 16<sup>b</sup>, D 44 findet sich auch *anīšay* mit der Bed. „Augenbraue, Stirne.“
3. *anpān* B 44<sup>b</sup>; NB. *ap'ān* G. 25<sup>a</sup>, D 39, HR 118<sup>b</sup> Ledersack, Ranzen. — np. *anbān* und *hanbān*, kurd. *anbān* und *hanbān*.
4. *aps* M. 35, Mrs 37 oder *haps* C 26<sup>b</sup>, *hūps*, *hūsp* P, Mss. 396<sup>a</sup>; *asp* A 46<sup>b</sup>, B 44<sup>b</sup>; nb. D 41 Pferd. — sskr. *ásva*; aw. *aspa*; phlv. *asp*; np. *asb*; kurd. *hasp*; oss. d. *āfsā*, t. *yāfs* 41: PD. *waž. yaš*, minj. *yasap* und *yasp*, yidgāh *yasp*; afγ. *ās*, *āspa*.
5. *apūrs* D 39 Juniperus, Wachholder. — np. *awirs*, *āris*; kurd. *avrist*. Sollte nicht auch PD. sar. *imbárs* „Zypresse“ hiehergehören?
6. *arrag* B 44<sup>b</sup> (P. *harrat*); NB. *harray* D 129 Säge. Dav. *harag-kanag* Mrs. 19 sägen. — np. *arra*.
7. *aspust* (auch *isp-*, *usp-*) Mrs 40 Luzerne. — Von *asp* + *asti* aus *Vād* „essen“. Also „Pferdefutter“ (aw. \**aspō-asti*). phlv. *aspast*; np. *aspist* u. a. Die Etymologie m. W. zuerst bei Nöldeke, Gesch. des Artachšir i Pāpakān S. 54. darnach bei Tomaschek, PD. 61.
8. *ā* Mrs 47. 1, M 34; NB. *āñ* D 22, HR 117 pron. dem. der, jener. Sing. gen. *āī*, *āyī*, *āhī*; nb. *āñhī*. dat. akk. *ā*, *āyā*, *āyārā*; nb. *āñhiyā*, *āñhiyār*. ag. *āyā*; nb. *āñhiyā*. — Pl. n. *ān*; nb. *āñ*, *āñhāñ*. gen. *āhāni*; nb. *āñhānī*. dat. akk. *āhān*, *āhānāra*; nb. *āñhāñ*, *āñhāñrā*. ag. *āhān*; nb. *āñhānī*. — Pron.-St. a. phlv. np. *ān*. Das sb. *ā* ist wohl nasalisiert zu sprechen, wie auch nb. *āñ* nur den Nasalvokal bezeichnen soll.

1) *-gō* und *-gū* entspricht natürlich dem np. *gāh*. Hier zeigt das *ā* die dumpfe, nach *ō*, selbst *ū* hinneigende Färbung der Aussprache, welche im modernen Persischen Regel ist. Vgl. Wahrmund, Ildb. d. np. Spr. 2. Aufl. § 21; Salemann, pers. Gramm. § 4.

Zusammensetzungen mit  $\bar{a}$ :

sb.  $\bar{a}d\bar{e}m\bar{a}$  M 107, nb.  $\bar{a}d\bar{e}m\bar{a}$  D 44 auf jener Seite, dort. — sb.  $\bar{a}n\bar{e}m\bar{a}$  M 107 dass, w. d. vor. — sb.  $\bar{a}p\bar{a}m\bar{a}$  M 110 wie der, wie jener, solch, so beschaffen. — sb.  $\bar{a}r\bar{o}c\bar{i}$  B 44<sup>b</sup> diesen Tag, heute,  $\bar{a}š\bar{a}p\bar{i}$  B 44<sup>b</sup> heute Nacht. —

nb.  $\bar{a}n\bar{b}ar$ ,  $\bar{a}n\bar{b}ar\bar{a}$  D 44 drüben, auf der anderen Seite, jenseits. —  $\bar{a}n\bar{m}ar$  (wtl. „jener Mann“) D 44 er, jener u. a. m.

9.  $\bar{a}br\bar{o}$  P Walfisch. — Nach P.  $\bar{a}b$  „Wasser“ (s.  $\bar{a}p$ ) +  $r\bar{o}$  „gehend“.
10.  $\bar{a}d\bar{e}nk$  Mrs 40; NB.  $\bar{a}d\bar{e}n$  D 40 Spiegel. Andere Schreibungen sind  $\bar{a}d\bar{e}k$  B 44<sup>b</sup>,  $\bar{h}\bar{a}d\bar{e}k$  B 46<sup>b</sup> (mit Ausfall des Nasals), sowie nb.  $\bar{a}z\bar{i}na$  (d. i.  $\bar{a}d\bar{i}na$ ) HR 118<sup>b</sup>. — Von  $\bar{V}d\bar{i}$  (= sskr.  $dh\bar{i}$ ) +  $\bar{a}$ . np.  $\bar{a}y\bar{i}na$ , kurd.  $nainik$ .
11.  $\bar{a}hin\bar{j}ag$  P; NB.  $\bar{a}han\bar{j}ag$  D 45 Band, Gürtel. — Von  $\bar{h}an\bar{j}$  = sskr.  $śaṅj$  „anhängen, anhaften.“ np.  $\bar{a}han\bar{j}a$  und  $\bar{a}han\bar{j}a$ . Auch bal.  $\bar{a}hu\bar{v}ag$  A 37<sup>a</sup>, Name einer Schlingpflanze, ist hierher zu stellen.
12.  $\bar{a}p$  Mrs 49, B 44<sup>b</sup>; NB.  $\bar{a}f$  D 42, HR 118<sup>a</sup> Wasser.  $\bar{a}p$   $warag$  trinken = np.  $\bar{a}p$   $wardan$  Mrs 18. nb.  $\bar{a}f$   $b\bar{c}ag$  zu Wasser werden, schmelzen, und  $\bar{a}f$   $d\bar{e}ag$  Wasser geben, bewässern D 42. — sskr.  $\bar{a}p$ ; aw.  $\bar{a}p$ ; altp.  $\bar{a}p\bar{i}$ ; phlv.  $\bar{a}p$ ; np.  $\bar{a}b$ ; kurd.  $\bar{a}w$ ; PD. waz.  $yopk$  und  $y\bar{a}pak$ , yidg.  $yow\bar{y}$ ; afz.  $\bar{o}ba$ .

Abgeleitet ist mit suff.  $\bar{i}$ :

$\bar{a}f\bar{i}$  D zum Wasser gehörig, im Wasser lebend; z. B.  $\bar{a}f\bar{i}$   $mar$  „Wasserschlange“, eine best. Schlange von weissgrüner Farbe A 52<sup>a,b</sup>; — 2) Wasserträger D 42.

Zusammensetzungen mit  $\bar{a}f$  sind:

$\bar{a}f$ - $\bar{a}r\bar{o}z$  D 42 Wasserträger (vgl. u. d. W.  $aray$ ). —  $\bar{a}f\bar{d}ar$  D 42 Bewässerung, Irrigation (np.  $\bar{a}b$ - $\bar{d}ar$ , vgl. kurd.  $\bar{a}w$ - $\bar{d}ar$ ,  $\bar{a}w$ - $\bar{d}\bar{a}y$ ). —  $\bar{a}f$ - $\bar{t}\bar{a}r$  D 43 Wasserfall. —  $\bar{a}f$ - $\bar{m}ur\bar{y}$  D 43 Wasserhuhn. —  $\bar{a}f$ - $\bar{s}\bar{e}f$  D 43 Wasserscheide.

13.  $\bar{a}pus$ ,  $\bar{a}ps$  P oder  $\bar{a}fus$  A 128<sup>a</sup>; NB  $\bar{a}f\bar{s}in$  G 25, 2, D 43, HR 118<sup>b</sup> schwanger, tr\bar{a}chtig. Ersteres ist aw.  $\bar{a}p\bar{u}šra$  ( $\bar{a}p$ -), letzteres verm. starke Entstellung aus  $*\bar{a}p\bar{u}šra$ - $\bar{t}an\bar{u}$  „schwangeren Leibes“ = phlv.  $\bar{a}pustan$ , np.  $\bar{a}bistan$ .
14.  $\bar{a}rag$  Mrs 17, P, A 71<sup>b</sup>; NB.  $\bar{a}ray$  G 12, D 42, HR 117<sup>b</sup> bringen, herbeibringen, herbeischaffen; davontragen. aor.  $\bar{a}r\bar{i}n$  oder  $\bar{k}\bar{a}r\bar{i}n$ ; nb.  $\bar{k}\bar{a}r\bar{a}n$  oder  $\bar{k}\bar{a}r\bar{a}n$ ; imp.  $\bar{b}\bar{i}ar$ ; pp.  $\bar{a}urta$ ,  $\bar{a}urta$ ,  $\bar{a}urtag$ ,  $\bar{a}urtag$ , nb.  $\bar{a}r\bar{t}\bar{a}$ . nom. ag. nb.  $\bar{a}r\bar{o}z$ . S. u. d. W.  $\bar{a}p$ . — Kaus.  $\bar{a}r\bar{i}n\bar{a}y$  HR 118<sup>a</sup> herbeibringen lassen. — aw.  $\bar{V}bar$  +  $a$ ; phlv.  $\bar{a}cartan$ ,  $\bar{a}urartan$ ; np.  $\bar{a}wardan$ .

Redensarten und Zusammensetzungen:

$\bar{i}tab\bar{a}r$   $\bar{a}ray$  Vertrauen entgegenbringen, vertrauen, Lew. 2, 36, 38. —  $\bar{k}\bar{a}r\bar{a}$   $\bar{a}ray$  benutzen;  $\bar{p}\bar{a}j\bar{y}\bar{a}$   $\bar{a}ray$  anerkennen, durchpr\bar{u}fen;  $\bar{g}\bar{i}r$   $\bar{a}ray$  sich erinnern D 40.

15.  $\bar{a}rt$  P, Mrs 35, A 77<sup>a</sup>, B 44<sup>b</sup>; NB.  $\bar{a}r\bar{t}$  D 40, HR 118<sup>b</sup> Mehl. — aw.  $\bar{a}š\bar{a}$ ; phlv., np.  $\bar{a}rd$ , kurd.  $\bar{a}r$  und  $\bar{a}rd$ ; afz.  $\bar{o}ya$ .
16.  $\bar{a}s$  Mrs 35, P, B 44<sup>b</sup>; NB. D 11, G 19<sup>a</sup>, HR 117<sup>b</sup> oder  $\bar{a}c$  P. (Nach A 63<sup>a</sup> geh\bar{o}rt diese Form dem Pjg.-D. an) Feuer.  $\bar{a}c$   $\bar{k}anag$  Feuer anmachen,  $\bar{a}c\bar{a}$   $\bar{k}ušag$  das Feuer anl\bar{o}schen (wtl. t\bar{o}ten, wie auch np.  $\bar{a}taš$   $\bar{k}uštan$ ). —  $\bar{a}s$  geht

auf den St. *āṣr-* des aw. *ātare* zurück; phlv. *ātar*; np. *āḍar*; kurd. *āūr* (ZDMG. 38, 50); oss. *art<sup>c</sup>* 36. *āṣ* dagegen ist wohl = *ātš*; aw. *ātarš*, np. *ātaš*; PD. š. *yāc*, sar. *yuc*; afγ. *ōr*. S. Bartholomae, BB. 9, 130.

Zusammensetzungen mit *ās* sind:

*ās-k'ōh* Feuerstein D 41. — *ās-rōz* D 41 oder *ās-rōγ* HR 117 a platform erected, where funeral ceremonies have been performed. S. unter *rōk*. — *ās-gēj* A 34<sup>b</sup>; NB. *āž-giž* G 16<sup>a</sup> oder *āž-gēž* HR 117<sup>b</sup> Feuerzeug; wtl. „Feuerschläger“. Von *gējag* s. das. — *ās-gēz-band* A 34<sup>b</sup> ist das Band, an welchem die Balūcēn ihr Feuerzeug zu tragen pflegen.

17. *āsuy* D 41 sich erheben; aufgehen (von Gestirnen). aor. *k'āsān*; imp. *biās*; pp. *āst<sup>c</sup>a*. — ppr. *āsān* aufgehend, z. B. *rōš-āsān* Sonnenaufgang, D 80, HR 131<sup>a</sup>. Vgl. ferner *až Bōlān rōš āsāyay pahlevā* Vom Bōlān-Passe gegen Sonnenaufgang HR 114. 4. — phlv., np. *zāstan*; oss. *zur sk'ūsī* „die Sonne geht auf“, *zār sk'āsān* „Sonnenaufgang“ 306.
18. *āsīn* Mrs 38, B 44<sup>b</sup>; NB. G. 22<sup>a</sup>, D 41, HR 118<sup>b</sup> Eisen. — phlv. *āsīnīn* „eisern“; kurd. *hāsīn* und *hasīn*; samm. *ōsūn*; oss. *āfsūn*; PD. waz. *išn*, sar. *spīn*, š. *sapsun*; afγ. *ōspana*, *ōspīna*. Vgl. Tomaschek, BB. VII, 203. Np. *ūhan* findet sich als LW. im Bal. *āhīn* P.
19. *āsk* P, Mrs 59, A 50<sup>a</sup>, B 44<sup>b</sup>; NB. R. G 11<sup>b</sup>, D 41, HR 118<sup>b</sup> Jagdtier, Wild, Gazelle. — sskr. vgl. *ṛśa*, *ṛśya*; np. *āhū*; kurd. *āsk*; PD. waz. *yukš*, š. *yaš*, sar. *yaž* (vgl. To. 36). Im Yaṣnōbī *āhū* (nach Capus, Petermanns Mitteil. 1883. S. 95).
20. *āwār* NB. D 44 Beute, Raub. — *√bar + ā*. Vgl. *ārag* in der Bed. „wegnehmen“. np. *āwāra*.
21. *āyag* Mrs 17, P, M 95; NB. *āγ* G 12, D 42, HR 117<sup>b</sup> kommen. aor. *'kāyān*. nb. *k'āyān* oder *k'ān*; 3. s. *kait*; imp. *biā*; pp. *ātka*, nb. *āyt<sup>c</sup>a*, Pjg.-D. *ahtak* A 134<sup>b</sup>. — Von *√i + ā*. pāz. *āčd*, *ačnd*; np. *āyam*, *āyad*; kurd. *ēm*, *ēī*, *ēt* u. s. w. 407. PD. waz. *nī-ūam* u. s. w. To. 120. Das pp. *ātka* geht auf *ā-gatū* zurück von *√gam*; phlv. *matan*, np. *āmadan*. Dem Bal. näher steht kurd. *men hāt*, sowie PD. waz. *nī-etk* (!) „untergegangen“ und sir. *wal-ūidj* u. a. Formen.

Zusammensetzungen mit *āyag*:

nb. *dar āγ* herauskommen D 42; *ēr āγ* herabkommen D 42; *gōñ āγ* mitkommen, mitgehen HR 52. 9. — *kārā āγ* (vgl. np. *bakār āmadan*) dienlich, von Nutzen sein D 42; *dāst āγ* in jem.'s Hände (Gewalt) kommen (np. *badast āmadan*) D 42. — *mān āγ* erreichen, herankommen Lew. 6. 58, DK. 36; passen, übereinstimmen D 115.

sb. *pād āyag* P, A 66<sup>b</sup>; nb. *p'ād āγ* D 54 aufstehen, sich erheben (wtl. „sich auf die Füße machen“; vgl. np. *pā šudan*). Davon aor. *pād kait*; imp. *pād-ā* „steh' auf!“ Mrs 44. C 27<sup>b</sup> 9; pp. *pād-ātka* C 28<sup>a</sup> 4. *pāda atkay = istāda bāda* A 76<sup>b</sup>.

22. *āžmān* NB. G 25<sup>b</sup>, Lew. 5. 19 Himmel. — aw., altp. *asman*; phlv., np. *āsmān*; kurd. *asmān*; PD. sangl. *asma*. waz., sar. *āsmān*, š. *asmān*; afγ. *āsmān*.

23. *āzmāyag* Mrs 18; NB. *āzmāīnay* D 40 erproben, prüfen, versuchen. — np. *āzmādan*, *āzmāyam*.

## B.

24. *bakšay* P, Mrs 18, M 100, A 117<sup>b</sup> (Lew. DK 36 *buḡšay*): NB. *baškay* G 50, 20, D 49 geben, schenken; vergeben, verzeihen. aor. *abakšēn*; imp. *bibakš*; pp. *bakšūta* oder aor. *abaškēn* etc. — aw. *baḡš*; pāz., np. *buḡšēdan*; kurd. *buḡšēn*; afḡ. *bašal*.
25. *band* P, Mrs 39, A 33<sup>a</sup>; NB. D 51 Band, Fessel; Damm. *band kāmāy* gefangen nehmen, einsperren Lew. DK. 5. sskr. *bandhā*; aw. *bañda*; phlv., np. *band*; kurd. *ban*.
26. *bandag* P, Mrs 19; NB. *banday* G 12, D 50 binden, befestigen; einschliessen; (einen Fluss) eindämmen. aor. *abandēn*; imp. *biband*; pp. *basta*, nb. *bast'a*. — kaus. *bandāīnay* nb. HR 115. 9 gefangen nehmen lassen. — sskr. *bandh*, *bandhāmi*; aw. *bañd*; phlv., np. *bastan*, *bandam*; kurd. *bastēn*, *bandim*; oss. t. *bātlīn*, d. *baltun*; PD. wāz. *wand-am*, š. sar. *wīndam*.

Zusammensetzungen mit *banday*:

- sarēn banday* nb. D 50 helfen (wtl. „die Lenden ‚gürten‘). — *droy b.* nb. D 50 lügen (wie np. *darōy bastan*).
27. *band-bōž* NB. G 40, 7, H. 114, 3 und oft Uebereinkommen, Verabredung, Arrangement. — Wtl. „Binden-Lösen“ wie *dās-gipt*, np. *band-u-bast* etc. Vgl. *bōjay*.
28. *bandīk* P, Mrs 47; NB. *bandīz* L 611<sup>c</sup>, G. 25<sup>b</sup>, D 50, HR 119<sup>a</sup> Schnur, Faden. — Vom vor. Np. vgl. *bandi* „Gefangener“.
29. *barag* P, Mrs 18, M 95; NB. *baray* G 12, D 49, HR 119<sup>b</sup> tragen, forttragen: rauben; erlangen, erhalten; lernen. aor. *abarēn*; imp. *bibar*; pp. *barta*, nb. *bart'a*. — sskr. *bhṛ*, *bhāratī*, *bībhartī*; aw. *bar*, *baraitī*; phlv. *burtan*; np. *burdan*, *awardan*; kurd. *birēn*; PD. š. sar. *warēam* To. 126; afḡ. *uṛal*.

Zusammensetzungen mit *barag*:

- bad baray* zornig werden D IV, 28, wie np. *bad burdan*. — *dar baray* wtl. „heraus-bringen“ d. i. retten, befreien D 49, HR 88, 3, Lew. 6, 30. — *er baray* to swallow D 49.
30. *bāgār* Mrs 64, A 53<sup>b</sup>; NB. *bāgār* D 47, G 18<sup>a</sup> (-*ir*) Eidechse. — Sollte das Wort mit *bāg* (= np. *bāy*) „Garten“ zusammenhängen?
31. *bālād* P Höhe; empor, auf. — *bālād bēag* A 91<sup>a</sup> sich erheben, in die Höhe steigen. — nb. *bālād* „Gestalt, Statur“; *bālādīya* „aufwärts, in die Höhe“ D 17. — phlv. *bālā*, *bālāy*; np., kurd. *balā*.
32. *bānuh* B 45<sup>b</sup>, C 30<sup>b</sup> 2; NB. *bānuz* D III, 32 etc. Frau, Herrin. — Wtl. „Hausfrau“ v. *bān* „Haus“. phlv. *bānuh*; np. *bānū*.
33. *bār* P; NB. D 16 Last, Ladung. *bar kāmāy* beladen A 83<sup>b</sup>; *bar banday* dass. D 46; *bār ēr kāmāy* abladen D 46. — Aufgabe, Pflicht, Geschäft. *manū*

- cih kār bār bīsā* ich hatte etliches zu besorgen. Vgl. HR 92. 7. — sskr. *bhārá*; phlv., np., kurd. *bār*. Als Lehnwort heisst *bār* auch „Zeit, Gelegenheit“, wie np. *bār*, in welchem sskr. *bhāra* und *vāra* zusammengefloßen sind. Davon kommt *bārē* Mrs 24 „immer“.
34. *bāriḡ* P, A 83<sup>a</sup>; NB. *bāray* D 46 dünn, schlank. — pāz., np., kurd. *bārīk*.
35. *bāzk* P Arm. — sskr. *bāhū*; aw. *bāzu*; phlv. *bāzū*; np. *bāzū*; kurd. *bāsk*.
36. *bēnag* P, Mrs 37, A 40<sup>b</sup>; NB. *bēnay* G 19<sup>a</sup>, D 52, HR 120<sup>a</sup> Honig. *bēnag-makask* P; nb. *bēnay-mahīsk* D 52 „Honigfliege“ d. i. Biene. — Stimmt zur 2. Hälfte von np. *angubīn* (*ang* = kurd. *hang*, *heng* bed. „Biene“; np. vgl. Vu. *ānik*, *ink*) = phlv. *angupīn* oder *angmīn*; kurd. *hingūw*, *hingiw*, *hingiwīn*; PD. minj. *agman*; yidgāh *aybīn*; afḡ. *gabīna*.
37. *bīj* D 48, Lew. 8. 1 Same. — sskr. *bīja*; np. *bīj*.
38. *brāt* P, Mrs 30, A 68<sup>b</sup>, B 45<sup>a</sup>; Pjg. DA. 136<sup>b</sup> und P *brās*; NB. *brās* HR 119<sup>b</sup>, *barūs* G 15<sup>b</sup>, *birāḡ* D 48, *brāḡ* L 612<sup>b</sup> Bruder. *brādar* ist poetisch D I. 56 etc. — *brās-zāxt* Sohn des Bruders, Neffe HR 119<sup>a</sup> (G 28 *brūzāxt* u. a.). — sskr. *bhrātṛ*; aw. *brātar*; phlv. *brāt* und *brātar*; np. *birādar*; samm. *berār*; mǎz.. gil. *barar*; tat. *birwār*; kurd. *barā*; oss. *ārṡād*; PD. waḡ. *wrūt*, š. *wrod*, sar. *wrōd*, sangl. *wurd*, rōšnī *wurūd*, yidgāh *wrai*; afḡ. *wrōr*.
39. *brījay* P oder *brējay* M 96, A 72<sup>a</sup> backen, rösten. aor. *abrījīn*; imp. *brīj*; pp. *brētkā* oder (P) *brīhta*. — sskr. *bhrājī*, *bhrājīti*; phlv. *brīstan*, *brīzam* (vgl. auch *brījan* „Backofen“ = np. *barījan* oder *barīzan*); np. *birištan*; PD. waḡ. *wurēs-am*, sar. *wirz-am* To. 126.
40. *brēsag* D 49 oder *brissinag* HR 120<sup>a</sup> NB. spinnen. pp. *brēst’a* oder *brissēt’a*. — Vgl. *rēsag* „spinnen“ (mit einer praep. etwa *upa* oder *aiwi*). oss. *alwījssin*, d. *alwiessun*. Auch np. *abrēsam* „Seide“ ist beizuziehen.
41. *bunag* P; NB. *bunag* G 25<sup>b</sup>, D 50, HR 102. 1 Gepäck. — np. *buna*, *bunna*.
42. *bunā* P, Mrs 23, M 107; NB. G 23<sup>b</sup>, D 50, HR. 119<sup>a</sup> unten; unterhalb, am Fuss von. z. B. *darčak bunā* am Fuss eines Baumes C 27<sup>b</sup> 6. — Von *bun* = sskr. *budhna*; aw. *būna*; phlv., np., kurd. *bun*; oss. *bīn*, *bīn*, *bun*; PD. š. *bon*, sar. *bun*. Vgl. auch bal. *bunyād* foundation D 50 a. d. Np.
43. *burag* P, Mrs 19; NB. *burag* G 12, D 49, HR 119<sup>b</sup> schneiden, abschneiden, abhauen; zerreißen, zerfleischen (Lew. 6. 30). aor. *aburīn*; imp. *bur*; pp. *burīta*; nb. *burīt’a* oder *-sā*; nom. ag. *burōḡ*. — sskr. *bhrī*, *bhrīti*; phlv. *burītan*; np. *burīdan*, *burrīdan*; kurd. *birīn*.
44. *burvān* P, A 32<sup>b</sup>; G 16<sup>b</sup> oder *bircān* Mrs 34 Augenbrauen. — sskr. *bhru*; aw. *brūt*; phlv. *brū*; np. *burū*, *abrū*; kurd. *burū*, *burī*; oss. *ūrfig*; PD. waḡ. sar. *wurūo*, š. *wruḡ*, sangl. *wurij*; afḡ. *wurūja*.
45. *būay* P oder *bēay* P, M 95; NB. *bīay* D 53 sein, werden. aor. *bīt*; pp. *bīta* oder *būta* P (Kamālān: *būtug*), nb. *bīsā* oder *bīḡā*. — sskr. *bhū*, *bhāvati*; aw. *bū*, *bavati*; phlv. *būtan*, *bēt*; np. *būdan*; kurd. *būīn* oder *būn*, *di-bim*; oss. *uodt* u. s. w.; PD. š. *wāyam*, pp. *wōd* oder *wūd*, sar. *waoam*, pp. *wūd* (To. S. 118).

46. *bōd* A 39<sup>a</sup>; NB. *bōḍ* D 50, *bōz* D 50. HR 119<sup>b</sup> Balsamstrauch (balsamodendrum Mukul). — sskr. *Vbudh*; aw. *baoidi* „Duft“; phlv. *bōd*, *bōī*; np. *bō*, *bōī*; oss. *bud* „Weihrauch“ 65; PD. š. *bōi*, sar. *báo* To. 22; afγ. *bū*, *bō*. Das aus dem Np. als LW. ins Bal. übergegangene *bō* hat die Bed. „Geruch“.
47. *bōy* P; NB. *bōγ* D 51 Gelenk, Knöchel, Knoten (im Holz). — sskr. *bhōgī* „Biegung, Krümmung“.
48. *bōjag* P, Mrs 48, 40; NB. *bōžag* G 12, D 50 lösen, öffnen, losbinden, abladen. aor. *abōjān*; imp. *bōj*; pp. *bōtku* oder *bōhta* (Pjg.-D. *buhtag* A 135<sup>b</sup>), nb. *bōžta* oder *buzta*. — aw. *buj* „wegthun, ablegen“; phlv. *bōžtan* „erlösen, befreien“.
49. *bōjīg* C 57<sup>a</sup> 8; NB. *bōžī* D 51 Boot, Schiff. — np. *bāzī*.
50. *bōp* Mrs 30; NB. *bōf* G 24, *buuf* D 51 Matratze, Kissen, Bett. — phlv. *bōp*; np. *bōb*.
51. *bōr* P, A 46<sup>b</sup>; NB. D 50, DK 24 braun; braunes Pferd. poet. für „Pferd“ überh. z. B. D II. 23, V<sup>d</sup> 116. — np. *bōr*; kurd. *zaza būar*; oss. *bār*; afγ. *bōr*.

## Ċ.

52. *čam* P, Mrs 34, B 46<sup>b</sup>; NB. *čam* L 610<sup>c</sup>, G 16<sup>b</sup>, D 70. HR 127<sup>a</sup> Auge. *čam janay* (mit den Augen) winken, bedeuten. Vgl. dazu np. *časm zadun*. — *čam-pušt* D 70 wtl. Rücken des Auges, d. h. Augenlid; *čam-kos* P dass., wtl. Scheide, Hülle (sskr. *kōṣa*) des Auges. — *čam-siyahag* P das Schwarze im Auge, Pupille. — *čam-band* Mrs 38 wtl. „Fessel des Auges“ d. i. Täuschung, Blendwerk (vgl. np. *časm-band* Vu.) — sskr. *čakṣ-us*; aw. *časman*; phlv., np. *časm*; kurd. *zaza čim*; oss. *čast*<sup>c</sup> 318; PD. waz. *čōžm*, š. *čem*, sar. *cem*, saugl. *šam*, minj. *čam*; afγ. *jčzma* „Augenlid“.
53. *čamay* D 69 Quelle. — phlv. *časmak*; np. *časma*.
54. *čandag* P, A 112<sup>a</sup>, B 48<sup>b</sup> bewegen, schütteln. aor. *čandān*; imp. *čandēn*; pp. *čandēnta*. — phlv. *čandīnītan*, HW., Gloss. z. A. V. S. 127!
55. *čarag* P; NB. *čaray* D 68 wandern, umhergehen; weiden, grasen; reiten (so D V<sup>c</sup> 17, Lew. 6. 26). — Davon *čarož* D 68 Wanderer, Vagabund. — kaus. *čarainag* D 68 tr. weiden, Vieh hüten. — sskr. *car*, *carati*; aw. *čar*, *-čaraiti*; np. *čarīdan* „weiden“, k. *čarādan*; kurd. *čarīn*; oss. *čārīn* „leben, wohnen“.
56. *čark* P Rad, Maschine, Mühlstein. — sskr. *cakrā*; aw. *čazra*; phlv. *čark*; np., kurd. *čarž*; oss. *čalz*; afγ. *carž*.
57. *čarp* P, D 68 fett; *čarpī* D 68 Fett. — phlv. *čarp*, *čarpāh*; np. *čarb*, *čarbi*; oss. *čarw*; afγ. *cōrb*.
58. *čārag* P, M 101, A 68<sup>a</sup>, B 46<sup>b</sup>; NB. *čāray* D 68 schauen, beobachten, spionieren. aor. *čāwīn*; imp. *čar*; pp. *čarita*, nb. *čāriša*. — sskr. vgl. *cāra* „Kundschafter“; afγ. *cārad*.
59. *čāt* M 22, Mrs 49; NB. *čāš* L 611<sup>c</sup>, D 68 oder *čās* G 20<sup>a</sup>, HR 126<sup>b</sup> Brunnen. — aw. *čat*; phlv., np. *čāh*; kurd. *čāh*, *čah*; oss. *čadū*, *čad*; PD. waz. *čal*.

60. *čínag* M 97, B 48<sup>b</sup>; NB. *č'ínag* D 69, Lew. 20. I sammeln, auflesen, aufheben. aor. *čint*; imp. *čín*; pp. *číta*, nb. *č'íša*. — sskr. *ci*, *cinóti*; aw. *či*, *činas*; phlv. *čītan*; np. *čīdan*, *čínīdan*; kurd. *čínīn* „ernten“.
61. *čīčag* A 39<sup>b</sup>, *čičag* Mrs 55 (P. *čīčar* wohl Druckfehler) Tamarinde. — sskr. *čūcā*.
62. *čēdag* P; NB. *čēdag* D 71 Steinpfeiler, errichtet, um im Gebirge den Weg zu markieren, oder zur Erinnerung an irgend eine wichtige Begebenheit. — Gehört zu *√ci* „sammeln, schichten“. Vgl. sskr. *citā* und *citikā* „Schicht, Holzstoss, Scheiterhaufen“, *čiti* „Schicht von Backsteinen u. s. w.“ Warum aber nicht *čitag*?
63. *čērā* Mrs 21, 48, M 107; NB. *šērā* HR 134<sup>a</sup> oder *šēr* D 46 unter, unterhalb, am Fusse von. — Aus aw. *hača* + *ačara*; np. *zēr*; kurd. *le-zēr*. S. Justi, kurd. Gr. S. 157, Nr. 112.
64. *čunt* P, M 109 wie viele? — aw. *čvaūt*; phlv., np. *čand*; kurd. *čend*, *čen*; PD. sar. *cund*, waj. *cum*, *cun*. Das Bal. und die PD. haben im *u*-Vokal das alte *v* erhalten, das den übrigen Dialekten abhanden gekommen.
65. *čök* P Knie. — np. *čuk*, *čūk*; kurd. *čūk*.
66. *čöp* in *dān-čöp* B 47<sup>a</sup> Keule, Schlägel. — np. *čōb*; kurd. *čō*, sowie *šiw* bei den Amārlūkorden (ZDMG. 38. 76); PD. waj. *šōpk*, sar. *čēib* To. 151. Wird zu sskr. *kṣapa* gestellt. Für die Gleichung *kṣ* = bal. *č* wüsste ich nur noch auf *čap-čal* „Fledermans“ bei Mrs 61 Nbf. z. *šap-čar*, sowie vielleicht auf *č'ur* G 20<sup>b</sup>, D 68, HR 126<sup>b</sup> „Giessbach“ (Vgl. *kṣar* = aw. *χšar*, np. *šurrān*, *šarrān* continuo fluens) zu verweisen.
67. *čōpag* M 92, B 48<sup>b</sup>; NB. *č'ōfaγ* D 70 schlagen, stossen, stampfen, zermalmen. — Gehört nicht zu np. *kōftan*, kurd. *kūtān*, sondern ist den. vom vor.
68. *čōt* D 70 krumm, gebogen. č. *bēay* sich krümmen, č. *k'anay* krümmen; *čōt-č'am* schielend (wtl. „krummaugig“). — np. *čaft*, *jaft*; kurd. *čeft*. Gehört zu einer \**√čap* „krümmen, biegen“, von der sskr. *cāpa* „Bogen“ abzuleiten ist. Wir haben damit auch eine Etymologie für np. *čap* „link“ gefunden. Dasselbe bedeutet zunächst „krumm, nicht recht, nicht gerade“, Gegensatz zu *rāst*; daher noch np. *čap* = „absonns, dissonns“, č. *šudan* „mutari“ u. s. w. Sehr interessant ist dabei bal. *čap-čōt* D 68 oder *čap-ō-čōt* Mrs 50 „Zickzack“, wo offenbar zwei Synonyma zusammengestellt sind, so dass *čap* hier noch seine ursprüngliche Bedeutung hat. *čōt* steht für *čaft* wie *kōš* neben *kafš*.

## D.

69. *dam* Atem in *dam kanay* P, C 2<sup>a</sup> 6 ansruhen. — np. *dam*, kurd. *dem*.
70. *dantān* A 41<sup>a</sup>; NB. *dat'ān* L 611<sup>a</sup>, G 16<sup>b</sup>, D 72; HR 129<sup>b</sup>: *d'anf'an* Zahn. Zähne. — sskr. *dānta*; aw. *dañtan*; phlv., np. *dandān*; kurd. *didān*, *dirān*; oss. t. *dāndág*; PD. š. *đendān*, sar. *đandān*, minj. *land*, waj. *dündük*.

71. *dap* P, Mrs 41; NB. *daf* L 611<sup>a</sup>, G 16<sup>b</sup>, D 74, HR 129<sup>a</sup>, Lew. 1. 14 Mund; Schneide, Schärfe; Augenlid; Mündung (einer Kanone). — Gibt sich durch den Anlaut als LW. zu erkennen, ist aber offenbar alt. aw. *zafan* und *zafare*; phlv. *dahān*; np. *dahān*, *dahan*; kurd. *dāw*.

Zusammensetzungen mit *dap*:

*dapā kunag* P versuchen, kosten. — *daf janay* D 74 sich brüsten. — *daf daray* D 74 schweigen (den Mund halten).

72. *dar* A 102<sup>b</sup>; D 42 oder *darā* Mrs 42, M 106, A 102<sup>b</sup>; L 612<sup>a</sup>, G 5, D 72, HR 127<sup>b</sup> draussen, ausserhalb, hinaus. — von *dar* „Thüre“ (= sskr. *dvār*, *dūr*; aw. *dvara*; altp. *duvarā*; phlv., np. *dar*; g. *ber*; kurd. *bar*, ZDMG. 38. 52, auch = „draussen“; oss. *dvar*; PD. waz. *bār*; sar. *divir*, s. *divē*, *divēr*, minj. *labra*; afy. *war*); also wie lat. *foras* und *foris*. kurd. vgl. *derwē*. In der np. Präpos. *dar* sind, ähnlich wie bei *bar*, zwei Präpos. zusammengefloßen a) die nominale (= „Thüre“), b) die adverbiale = *andor*, aw. *āntare*.
- Verbunden mit den Verbis *āyag*, *barag*, *gējag*, *kanag*, *kapag*, *roag* s. unter diesen.
73. *dā-* praef. bis in *dān* (*dā* + pron. *in*), *dānī* (*dā* + adv. *nī* = *nū*) und *dānkō* (= *dā-ān-kō*? ungenau für *gō*) D 72, G. 52. 28 etc., HR 129<sup>b</sup> bis jetzt, noch. — kurd. *dā*, np. *tā*.
74. *dān* Mrs 36, A 35<sup>a</sup> oder *dānag* B 47<sup>a</sup>; NB. *dan* L 611<sup>a</sup>, G 23<sup>b</sup>, D 71 oder *dānag* HR 128<sup>b</sup> Korn. — sskr. *dhānā*; aw. *dāna*; phlv. *dānak*; kurd. *dāwē*, *dānekī*; PD. in sar. *pinj-dānā* „Fünfkorn“ d. i. Hirse. Vgl. auch bal. *dānē* eine Kornart, wohl = np. *dānča* „Hirsē“.
75. *dāray* P, M 96, A 96<sup>b</sup>; NB. *dāray* L 612<sup>c</sup>, D 71 halten, festhalten; bleiben. aor. *dāwīn*; imp. *dār*; pp. *dāšta*. Davon *soñ dāray* Lew. 6. 26; *pēš-dāray* A 96<sup>b</sup>, Mrs 45 oder *pēž-dāray* P zeigen. — sskr. *dhy*, *dhāratī*; aw. *dar*; altp. *dar*, *dārayāmīy*; phlv., np. *dāstan*, *daram*; kurd. vgl. *-dār*; oss. t. *darin*; PD. sar. *dōr-am*, waz. *wa-dūr-am*.
76. *dās* P 61, B 47<sup>a</sup>; NB. G 17<sup>a</sup>, D 71, HR 128<sup>a</sup> Messer zum Grasschneiden, Sichel. — = aw. *\*dāθra*; phlv., np., kurd. *dās*; afy. *lōr*. Vielleicht nur LW., indessen scheint der Uebergang von *θra* in *s* für das Bal. durch *ās* = *āθra*, *āpus* = *āpuθra* gesichert zu sein.
77. *dās-gīpt* G 24<sup>b</sup>, HR 128<sup>a</sup> oder *dāθ-gīpt* D 71 Geschäft, Handel, Verkehr (verb. m. *kānag*). — *dās* (nb. f. *dāt*) + *gīpt*; wtl. „Geben = Nehmen“, wie np. *dād-u-sitad*.
78. *diray* P, Mrs 47 (-rr-), M 102; NB. *diray* D 73 oder *dinay* G 13, D 75 reissen, zerreißen, aufreißen. aor. *dirīn*; imp. *dir*; pp. *dirta*, nb. *dir'ta*. — sskr. *ḍṛ*, *ḍṛṇāṭī*; aw. *dar*; phlv. *daritan* (HW. Gl.); np. *darīdan* oder *dar-rīdan*; kurd. *deriyān*; auch PD. sar. *z-darō-ānam* kaus.; afy. *dāral*. Im *n* von *dinay* ist der Nasal des stambbildenden Elements erhalten.

79. *dēag* P, M 96, NB. *dēay* G 13, D 76 geben. aor. *dēm*, 3. s. *dū* (Lew. 6. 27); imp. *dī*; pp. *dāta*, nb. *dāsū* oder *dāṣu*; nom. ag. *dēuk* P. — sskr. *dā*, *dādāti*; aw. *dā*, *dadāiti*; phlv. *dātan*; np. *dādan*; kurd. *dāin*, *dān*; oss. d. *dādūtun*, t. *dūt'ūm*. PD. š. *ḍī-um*, sar. *ḍū-m*.

Zusammensetzungen mit *dēag*:

- dēmā dēag* P; nb. *dēm dēay* D 76, G 31. 29, Lew. 1. 9 senden, schicken. — *gōn dēay* D 77, HR 111. 10 wegschicken; mitschicken, mitgeben. — *mān d.* D 77 auflegen, anwenden (to apply). — *drīk d.* D 76 springen, hüpfen. — *mōkal d.* D 77 entlassen, verabschieden. — *sar d.* D 77 fortschicken. — *šōn d.* HR 89. 3 n. u., Lew. 13. 20 zeigen.
80. *dēm* P, Mrs 34, A 33<sup>a</sup>; NB. D 76, HR 129<sup>a</sup> oder *dēnw* G 16<sup>b</sup> Angesicht. *dēmā-dēm* von Angesicht zu Angesicht, gegenüber (*vis-à-vis*) HR 129<sup>a</sup>. — *dastī d.*, *pādī d.* Handfläche, Sohle. — Abgel. davon ist *dēmū* P, M 107; nb. G 5, D 76 oder *dēnwū* Lew. 2. 22 etc. vor, über, bei, am Fuss von —, in Gegenwart von —. — aw. *daeman*; np. *dēm*; kurd. *dīm*.
81. *dēr* P; NB. D 76 langdauernd, spät; Zeit, Dauer. *až dērī dā-nī* „seit lange bis jetzt“ HR 116. 4. — sskr. *dīrghā*; aw. *dareya*; altp. *darga*; phlv., np. *dēr*; kurd. *zaza dārg* JJ. n. d. W.; oss. t.d. *dary*; afγ. *dēr*.
82. *dražk* P, M 48, A 37<sup>a</sup>, B 47<sup>a</sup> oder *drāč* P; NB. *drašk* oder *darušk* L 611<sup>b</sup>, G 21<sup>b</sup>, D 73, HR 129<sup>a</sup>, Lew. 6. 33 etc. Baum. — Das Wort kann nicht unmittelbar neben up. *diraxt* gestellt werden. Dieses geht auf *√draj*, pp. *draxta* (vgl. d. f.) zurück und bedeutet wohl „fest stehend“, wie sskr. *sthira*. Die bal. Wortformen dagegen scheinen eine Wurzelform *dražš* vorauszusetzen. Vgl. sskr. *drākṣā* „Rebe“.
83. *dranjag* P, Mrs 17. 36 aufhängen. aor. *dranjān*, imp. *dranj*; pp. *dratka*, *dranjita* und *drāhta*. — Urspr. „befestigen“ = sskr. *dṛh*, *dṛhhati*; aw. *darez* und *druj*, *družiti*.
84. *drā* P, Mrs 39, A 66<sup>b</sup>, Pjg. D. A 151<sup>b</sup>; NB. *drāž* L 610<sup>c</sup>, G 23<sup>a</sup>, D 72, HR 128<sup>a</sup> lang. kompar. *drāstar* A 91<sup>b</sup>. — aw. *drājō*; phlv. *drāj*; np. *dirāz*; kurd. *dirāž*. Abgeleitet ist Bal. *drāžād* und *drāžī* D 72 „Länge“.
85. *drīn* (*drīn*) Mrs 43, *drīnuk* P; NB. *drīn* G 21<sup>b</sup>, D 73, HR 129<sup>a</sup> Regenbogen. — sskr. *draṇa*; np. *durōna* „Bogen, Regenbogen“; yidgāh *drīn*. Vgl. Tomasehek, Bezzenberger's Beiträge VII. S. 203 und E. Kuhn, KZ. XXX. S. 354.
86. *drust* (auch *dārust*, *durust*) P, M 109; NB. D 73, HR 129<sup>a</sup> all, ganz, vollständig. Verw. ist bal. *druh* D 73, *drōhā* P, Mrs 49 in ders. Bed., sowie *durāh* A 81<sup>ab</sup>, nb. G 23<sup>a</sup>, D 72, HR 127<sup>b</sup> „gesund, wohlbehalten, heil, ganz“. — phlv., np. *durust* „gesund“; kurd. *durust* „wahr“. Grdbed. ist „unversehrt“ = integer. Von aw. *drua* (*druva*) + *asti* „unversehrten Leibes“.
87. *dunbag* A 44<sup>a</sup>; NB. *dumb* L 611<sup>b</sup>, G 25<sup>b</sup>, D 74, Lew. 6. 40; HR 127<sup>b</sup> (*dumb*) Schwanz, Schweif. — aw. *duma*; phlv. *dum*; np. *dum*, *dumb*, *dumb*:

- kurd. *dāw*; oss. d. *dumāg*, t. *dimāg*; PD. sar. *ḍūm*, *dūmbā*, wāx. *dūmbā*; afy. *lam*.
88. *duz* Mrs 44, B 47<sup>a</sup>; NB. G 23<sup>b</sup>, D 73, HR 128<sup>a</sup> Dieb, Räuber. *duzī* Mrs 44; nb. G 23<sup>b</sup> Raub, Diebstahl. Verb. m. *kanag* „stehlen. rauben“. — denom. *duzay* M 102, nb. *duzay* D 73 stehlen. aor. *duzīt*; pp. *duzita*. — phlv. *duz*, *duzt*, *duzd*; np. *duzd*, *duzdī*; kurd. *diz*, *zaza dizd*.
89. *dūr* P oder *dīr* P, Mrs 34, M 106; NB. L 610<sup>c</sup>, D 76 ferne, weit, weit entfernt. *dūr* (*dīr*) *kanag* P, Pjg.-D. A 152<sup>a</sup> oder *d. dāg* C 26<sup>a</sup> 13 entfernen, beseitigen. — sskr. *dūrā*; aw. *dūra*; altp. *dura*; phlv., np., kurd. *dūr*; PD. wāx. *ḍīr*, yidgāh *looroh* (Bi.); afy. *liri*. Von mir DSp. S 88 sind np. *dūr* und *dēr* fälschlich zusammengeworfen worden.
90. *dūt* B 47<sup>a</sup> oder *dīt* P Rauch. — sskr. vgl. *dhūmā* = lat. *fumus*; phlv. *dāt*; np. *dūd*; g. *dīd*; kurd. *dū*; PD. wāx. *ḍīt*, ṣ. *ḍud*, sar. *ḍūd*; afy. *lū*.
91. *dōčag* P, M 97, A 98<sup>a</sup>; NB. *dōšay* L 612<sup>b</sup>, HR 128<sup>b</sup> nähern. aor. *dōčīn*; imp. *dōč*; pp. *dōtka*, *dōčita*, *dōčta*; Pjg.-D. *duhta* A 139<sup>a</sup>. nb. *duxtā* und *dōxtā*. — phlv., np. *dōčtan*, praes. St. *dōč-*.
92. *dōgīn* G 25 oder *dōγīn* D 75 schwanger. — Wtl. „zwei (*dō*) Leben (s. *gm*) enthaltend“.
93. *dōk* B 47<sup>a</sup>; NB. *dīx* D 76 (*dix* D 72) Spindel. — np. *dūk*.
94. *dōšay* D 75, HR 128<sup>b</sup> melken. pp. *duštā*. Dev. *duštayēn šīr* frisch gemolkene Milch D IV. 42. — sskr. *dub*, *dōgdhi*; aw. ist \**duxš* voranzusetzen; phlv. *dōšīt* „gemolken“ (Haug, Gl. 114); np. *dōšīdun*; kurd. *dōtin*, *di-dōš-īm*; oss. d. *dōcun*, t. *dūčīn*; PD. wāx. *ḍīc-am*, sar. *ḍauz-am*; afy. *lwašal*.
95. *dōšī* P, Mrs 120; NB. G 20<sup>a</sup>, D 75, HR 129<sup>b</sup>, Lew. 6. 60 die letzte, verflossene Nacht. — sskr. *dōšā*; aw. *daōša*; phlv., np. *dōš*; kurd. *duć*; oss. *disson* „gestern Abend“; afy. *dōš*.

## G.

96. *gal* D 106 Anzahl, Schaar; geradezu als Pluralsuffix verwendet, z. B. *jan-gal* „Weiber“, *bīng-gal* „Hunde“ HR 89. 4 u. s. w. Vgl. auch *galay* D 106 eine Anzahl von Pferden oder Reitern; dav. *g. t'āšay* an einem Wettrennen teilnehmen Lew. DK. 19; *g. t'āšī* Wettrennen D 107; *g. k'anay* ein Wettrennen veranstalten HR 111. 6—7. — np. *gala* oder *galla*. Das kurd. *gel*, *galak* dient wie bal. *gal* zur Bezeichnung einer Vielheit, ebenso PD. ṣ. *galla* (To. 35); sar. *gal* bed. „Schafherde“.
97. *gandag* P, Mrs 29, A 68<sup>a</sup>, B 48<sup>a</sup>; NB. *ganday* G 50, D 107 schlecht, böse. — Wtl. „stinkend“ von *gand* = sskr. *gandhā*, aw. *gānti*, phlv., np. *gand* „Gestank“. Bal. *gand* „Kot, Mist“, *gand-bō* „Gestank“ D 107.
98. *gandīm* P; NB. G 18<sup>b</sup>, D 107 Weizen. phlv. *gantum*; np. *gandum*; PD. wāx. *γīdīm*, sangl. minj. *γandam*, sar. *žandam*, ṣ. *žandum*, yidgāh *γadum*; afy. *γanom*.

99. *ganōk* P. Mrs 37, A 66<sup>a</sup>; NB. *gannōχ* G. 50. 17, D 107, V<sup>b</sup> 31; Lew. DK 32, HR 138<sup>a</sup> blöde, thöricht, toll. wahnsinnig. *ganōk bēag* sich verlieben, aus Liebe den Verstand verlieren C 8<sup>b</sup> 5, 27<sup>a</sup> 4. — Ich stelle das Wort zu phlv. *gammāk*, pāz. *ganā* in *gammāk mīnōī* = aw. *aīra mainyu*. Kam. und HR geben das Wort durch *dīwāna* wieder. np. *af-gan-dan*.
100. *garm* P, Mrs 37, A 85<sup>a</sup>, B 48<sup>a</sup>; NB. G 21<sup>b</sup>, D 105 warm, heiss. Davon *garm-sīr* Name des südpersischen Küstenstriches „heisses Land“. — sskr. *gharmā*; aw. *garema*; altp. *garma*; phlv., np., kurd. *garm*; oss. d. *γarm*, t. *qarm*. PD. š. *garm*, sar. *žürm*.
101. *garmāg* P, Mrs 46 Hitze, Sommer. — phlv. *garmāk*, np. *garmā*.
102. *gāγ* D 103 coire. pp. *gāḡa*. — aw. *gā* in *gāmō-bereti* coitus (Ostir. Kult. 341. 2); np. *gādan*; kurd. *gāyin*.
103. *gāmēš* Mrs 31 oder *gvāmēš* D 108 (für *gāvmēš*) Büffel. — np., kurd. *gāwmēš*, *gāmēš*. Vgl. JJ. u. d. W.; afγ. *gāwmēš*.
104. *gičīnag* M 95; NB. *gišainay* D 106 auswählen, aussuchen. aor. 3. s. *gičint*; imp. *gičīn*; pp. *gičīta*, nb. *gišint'a*. — aw. *√či + vi*. phlv. *-čītan*, np. *čīdan*, *guzīdan*.
105. *gīndag* P; NB. *gīndaγ* G 57. 34, D 107, HR 139<sup>a</sup> sehen, erblicken. aor. *agīndīn*; imp. *bigīnd*; pp. *dīta*, nb. *dīḡa* oder *dīsā*. — *gīnd-* ist = sskr. *vid*, *vīdati*; aw. *vid*. *vīndēnti*; nicht = aw. *vaen*, np. *bīnam!* *dīta* = aw. *√dī* „sehen“; sskr. *dhī*; phlv. *dītan*; np. *dīdan*; kurd. pp. *dit* zu pr. *bīnum* 409; PD. waχ. *didigam* „ich schaue“.
106. *gīrag* P, M 97, A 65<sup>b</sup>, 68<sup>a</sup>, 99<sup>b</sup>; NB. *gīraγ* G 14, D 104 nehmen, fassen, ergreifen; annehmen. aor. *agīrīn*; imp. *bigīr*, *bigīr*; pp. *gipta* (vgl. HR 89. 3 v. u. *giptō* „angenommen! es gilt! gut!“; Gegens. *na gipta* HR 101. 2); Kam. schreibt *giftag*, auch Pjg.-D. A 135<sup>a</sup>. — sskr. *√grabh*, *grbh*, *grh* = aw. *√garew*; altp. *garb*; phlv., np. *gīriftan*; kurd. *girtīn* 44; PD. waχ. *wa-γreiy-am*.

#### Zusammensetzungen mit *gīraγ*:

nb. *bāl gīraγ* D 104 fliegen. — nb. *hō gīraγ* D 105 riechen tr., wie np. *bōi kardan*. — nb. *hāl gīraγ* D 105, Lew. 3. 11 nach Neuigkeiten fragen, Neuigkeiten erfahren. — nb. *hōn gīraγ* G 40. 11, 47. 7, 8 Blut nehmen, d. h. Rache üben, rächen; *hōn gīraγ p̄ar hōnā* D IV. 62 Blut für Blut nehmen, Blutrache üben. — *ḡīnd gīraγ*, spez. *wasī j. g.* sich auf und davon machen HR 89. 11. — sb. *sabak gīrag* A 99<sup>b</sup> sich auszeichnen, sich hervorthun, wie np. *sabaq gīriftan*. — nb. *sar gīraγ* D 105, HR 99. 11 aussetzen, festsetzen, bestimmen, wie np. *sar gīriftan* (Vu. II. 252<sup>b</sup>): aufbrechen C 28<sup>b</sup> 3; D 86, HR 132<sup>b</sup>. — nb. *zahr gīraγ* D 105 zornig werden, in Zorn geraten.

Doppelte Verba: *gīraγ dāy* HR 89. 7 nehmen geben, d. h. etw. abtreten; *gīraγ rōay* nehmen gehen, d. h. etw. wegnehmen, fortholen: *gīraγ āray* nehmen bringen (vgl. aller chercher) d. h. etw. holen, herbeiholen L. 612. 2. Dergl. Verbindungen sind speziell im Imper. gebräuchlich.

107. *gīrōk* Mrs 39 oder *gīrāk* P; NB. *gīrōχ* G 21<sup>b</sup>, D 105 Blitz. Kann wegen des *i*-Vok. kaum mit np. *γurīdan* in Verb. gebracht werden. Der Bildung

- nach würde es „Ergreifer“ bedeuten. Sollte nicht vielleicht ein alter Volksglaube vorliegen? Vgl. sskr. *graha*, freilich in ganz anderem Sinne.
108. *gis* P Hausstand, Weib und Kind, Hauswesen und Familie. Nach A 66<sup>a</sup> speziell dem Pjg.-D. eigen, wo die Balūcēn sonst *lōg* gebrauchen. — Darf wegen des *i* kaum mit *gaeṣa* zusammengestellt werden, zu dem es der Bed. nach trefflich passen würde (vgl. Ostir. Kultur S. 346. 4). Vielmehr ist hier das Aequivalent zu sskr. *viś*, aw. *vīs*, altp. *viṣ* erhalten! Zu vergleichen ist auch nb. *gīð-mahisk* „Hausfliege“ bei D 111.
109. *gīn* D 111 (*gin* bei Mrs 39, P) Atem, Leben. Daher *gīn-band* „Lunge“, an welche Atem und Leben gebunden sind Mrs 40. Vgl. auch *dō-gīn*. — Ich stelle das Wort zu phlv. *vīnīk*, np. *bīnī* „Nase“ (samm. *wīnī*) = „die Atmende“. Wz. ist wohl *vī* „wehen“ Nbf. zu *vā*. Im Kurd. (H.-Sch. ZDMG. 38. 55) bed. *bēn* „Nase“ und „Geruch“, *bēn dādan* intr. riechen.
110. *gīr* D 111, HR 138<sup>a</sup> Gedächtnis, Erinnerung. Davon *gīr āγ* G 52<sup>c</sup> oder *gīr āray* D 111 sich erinnern, sowie *gīr dēay* D 111 tr. erinnern, ins Gedächtnis zurückrufen. — phlv., up. *vīr*; kurd. *bīr*.
111. *gīst* NB. D 111. HR 137<sup>b</sup> zwanzig. *gīstumī* der zwanzigste. — Dies ist die echt bal. Form für sskr. *vīṣati*, aw. *vīṣaiti* u. s. w. Daneben findet sich im SB. die np. Wortform *bīst* als LW. M 116, P 21.
112. *gēčag* P sieben. aor. *agēčīn*; imp. *gēč*; pp. *gētku*. Davon *gēčīn* P., nb. *gēšīn* G 26<sup>a</sup>, D 111 Sieb. — sskr. *√vic*, *vīnakti*, *vīvīkti* „worfeln, schwingen, sieben“; pāz. *vēčtan*; np. *bīčtan*; kurd. *bītin*. Dazu kurd. *bīžīn*, *bīžīnk* „Schwinge, Sieb“; PD. wāz. *faray-bīz* dass. Im Np. bed. *bād-bīzan* oder *bād-bīz* (auch *-vīzan*, *-vīz*) „Fächer“; man möchte dieses Wort an sskr. *vīj*, *vījatē* „befächeln“ und *vajjana* „Fächer“ anschließen; allein im Bal. finde ich C 29<sup>a</sup> 9 *gūt gēčag* „Luft zufächeln“ mit *č*. Es scheint fast, als ob die Wurzeln *vīč* und *vīj* mit ihren Bildungen frühzeitig zusammengefloßen wären. Hiefür spricht auch das Sanskrit; vgl. d. f.
113. *gējag*; NB. *gēžay* D 111 1) Girdbed. schwingen, schleudern, schlagen; so in *ās-gēj* Feuerzeug, wtl. „Feuerschläger“. Abgeschwächte Bed. in *mān-gējag* Mrs 18 (P. *ī*) „in etw. bringen, legen“ und *čr-gējag* „niederlegen“. — 2) fehl gebären. — 3) *dar-gējag* P, Mrs 19, M 53; NB. *dar-gēžay* D 72 aussuchen, ausfindig machen, herausfinden. aor. *dar-agējīn*; imp. *dar-gēj*; pp. *dar-gētha*. — In Bed. 1 und 2 liegt sskr. *√vij*, *vīnakti* „schnellen, drängen, erregen“ vor = aw. *vī*, *hu-nī-vīčta*, phlv. *vēčtan*, *vēčīt*, np. *angēčtan* „antreiben“; oss. d. *vēγun*, t. *vīγin* „erschüttern, bewegen“. Zu Bed. 2 vgl. die Bedeutungsentwicklung von sskr. *vēga*. In Bed. 3 ist *gējag* offenbar Nbf. zu *gēčag*, speziell in übertragenem Sinne „durch Schwingen sichten, sondern“ gebraucht. Ebenso steht sskr. *vij*, *vīvīkti* (nach dem Dhātnp. 25. 12 *prthagbhāvē*) neben *vic*, *vēvīkti*. Auch np. *bēža* oder *vēža* „rein, lauter“ gehört hieher; es bed. eigentlich „von der Spreu gesondert“.

114. *gēš* P, Mrs 40, M 109, A 97<sup>a</sup> mehr. komp. *gēštar* P, M 109; nb. G 23<sup>a</sup>, D 111, HR 138<sup>a</sup>. — *gēš kanag* Mrs 18 vermehren, hinzufügen. — phlv. *vēš*; np. *bīš*, *bīštar*.
115. *gēš* D 111 Weide. — aw. *vaeti*; phlv. *vēt*; np. *bīd*; g. *wīd*; kurd. *bī*; PD. nach Regel (? im š.) *vid*. Abgeleitet sind im Bal. verm. die Namen *gēš-gaz* *taunarix articulata*, wtl. „Weidentamariske“ D 111 und *gēšišk* *Dodonaea viscosa* D 111.
116. *grādag* P, M 95; NB. *grāday* D 104, Lew. DK 27 kochen. aor. *agrādīn*; imp. *bigrād* (z. B. *gōštā bigrād* „koche das Fleisch!“ A 72<sup>a</sup>); pp. *grādita* oder *grāsta*; nb. *grāst’a*. — sskr. *vrādh*. Vgl. Ludwig, ZDMG. 40. 716.
117. *grēag* P, Mrs 32; NB. *girēγ* G 14, D 105 lärmern, schreien, heulen, weinen. aor. *grewīn*; imp. *bigrī*; pp. *grēta*, nb. *girēnt’ā*. — sskr. *√garj* = aw. *garez*; phlv. *girīstan*; *garzašn* „das Klagen, Weinen“; np. *girīstan*; kurd. *girīn*; oss. *γārzun*, *qārzīn*.
118. *gud* P, Mrs 31, B 55<sup>a</sup>, 56<sup>a</sup>, A 48<sup>a</sup>; NB. *gud* D 104 oder *guz* G 19<sup>b</sup> Kleider, Kleidung. *gud dēag* kleiden Lew. DK 3. — sskr. *√gudh*, *gudhyati* „verhüllen, bekleiden“ Dhātup. 26. 13!
119. *gunās* D 107, HR 138<sup>b</sup> Schuld, Sünde, Verbrechen. — *√nas + vī* (sskr. *vināša* „Untergang“). phlv. *vanās*; np. kurd. *gunāh*; g. *wenāh*. Das Wort *gunās* wird selten gebraucht; es ist, wie das öfters vorkommt, durch die modernpersische Wortform verdrängt.
120. *gušnag* A 111<sup>a</sup>; NB. *gužnag* P. hungrig. — phlv. *gūrsak*; np. *gursna*; g. *wašneh*; PD. š. *gušna*.
121. *guwān* D 108 Zweifel, Bedenken. — aw. *vī-manānh*; phlv., np., kurd. *gumān*.
122. *gōdān* A 32<sup>b</sup> weibliche Brust; NB. *gōdān*, *gvaδān* D 108 oder *gōzūn* G 27<sup>b</sup> Euter. — Wtl. „Milch (*yao*) enthaltend“. kurd. *gūhān*. Vgl. Justi, k. Gr. § 18, F. c.
123. *gōk* P, Mrs 31, 32; A 48<sup>b</sup>, B 48<sup>a</sup>; NB. *gōχ* G 17<sup>b</sup>, D 108, HR 138<sup>a</sup> Rind, Kuh (diese im bes. auch als *mādagīn gōk* bez.), Ochse. — sskr. *gō*; aw. *gāu*; phlv. *gō*; np. *gāw*; samn. *gā*; kurd. *gā*; oss. d. *γog*, t. *qūg* 93; PD. *waχ. γau*, *γū*, sar. *γau* u. s. w. To. 32; afγ. *γwā*.
124. *gōñ* P, Mrs 21. 50, M 112, A 88<sup>b</sup>; NB. G 26<sup>a</sup>, D 110. HR 139<sup>b</sup> oder *gō* P: D 107 (die Aussprache ist eben *gō* nach M. § 144, Note) praep. und postp. mit. zusammen mit, im Besitze von, bei, zu — hin (Lew. I. 7); auch bei Verbis des Sprechens, Sagens (C 30<sup>b</sup> 6 etc.) = zu. — Dav. adv. *gōnīχā* oder *gōnīχā gō* in der näml. Bed. HR 137<sup>b</sup>, G 42. 14 u. s. w., D V<sup>b</sup> 64. — *gō* steht für *gvā* (wie *gur* neben *gvar*, *gōhār* neben *grahār*) und ist = phlv. pāz. *awā*; np. *bā*, *abā*; kurd. *bā*, *bō*.

In Verb. mit Verben: *gōñ āyag*, *g. dēag*, *g. kapag* s. unter diesen.

125. *gōš* P, Mrs 33, A 32<sup>b</sup>; NB. G 16<sup>b</sup>, D 109, HR 138<sup>b</sup> Ohr. — sskr. *ghōṣa* „Lärm“; aw. *gaōša* „Ohr“; phlv., np. *gōš*; kurd. *gūh*; oss. d. *γos*, t. *qus*; PD. waz. *γūš*, *γiš* etc. To. 50; afγ. *γwaq*.

Zusammensetzungen mit *gōš*:

- gōš dārag* P, B 6<sup>a</sup> 3 lauschen, horchen, aufhören (wie np. *gōš doštan*): — *gōš dēay* dass. w. d. v. D 109 (np. *gōš dādan*).
126. *gōšaγ* hören, vernehmen; imp. *gōš* „vernimm!“ D V<sup>d</sup> 108. — Denom. vom vor. wie np. *gōšīdan*. oss. d. *γossun*, t. *gussin*.
127. *gōšak* B 48<sup>a</sup> (= *kanār*) Ecke, Winkel. — aw. \**gaōšaka*; np. *gūša*; kurd. *gūž* und *gūša*.
128. *gōšt* P; NB. *gōžd* G 19<sup>b</sup>, D 109, HR 138<sup>a</sup> Fleisch. *gōštā grādag* oder *pāčag* das Fleisch kochen A 72<sup>a</sup>, 92<sup>a</sup>. — phlv. *gōšt*; np., kurd. *gūšt*; PD. waz. *gūšt*, sar. *gūzt* etc. To. 45; afγ. *γwaša*.
129. *gaur-band* H 54, 75, 86 (auch *gaur-basta*) oder *γōr-band* Masson, Kalat 54. Bez. grosser Steinwälle, aus früherer Zeit herrührend, die sich in verschiedenen Teilen Balūčistāns vorfinden. — Wtl. „Wall der Ungläubigen“. np. *gaur* = *gabr* oder *gāwar* + *band* „Damm“. Vgl. den Namen *γōrband*, Seitenthal des Kābulflusses. Hierher gehört nb. *gavarband* G 20<sup>a</sup> (ohne Bed. Ang.); *gōr-band* D 109 „Pfad, welcher rund um den Fuss eines Hügels führt“. Wechsel der Bedeutung!
130. *gvad* schlecht in *gvadil* „feige“ D V<sup>b</sup> 17, das in *grad-dil* zu zerlegen ist. — phlv. *vat*; np. *bad* (vgl. *bad-dil*); kurd. *bed*.
131. *gvahār* P, Mrs 45, A 68<sup>a</sup>, 114<sup>a</sup>; NB. *gvāhar* HR 138<sup>a</sup>, *gōhār* G 15<sup>b</sup>, D 110, HR 138<sup>a</sup>, *gvār* L 610<sup>b</sup> Schwester. — sskr. *svāsr*; aw. *zwaīhar*; phlv. *zvēhar* (Haug, Gl. 145) und *zūk* (ebenda 148); np. *zvēhar*, *zūh*; g. *zōhr*, samm. *hoāk*; kurd. *zōh*, *zūha*; *wāleh* (H.-Sch., ZDMG. 38, 93); PD. waz. *zūi*, sar. *guz*, minj. *guzwā*, sangl. *izwā*; oss. d. *zore*, t. *zo*; afγ. *zōr*.
132. *gvamz*, *gvabz* D 110, *gumz* HR 138<sup>b</sup> Biene, Wespe, Horniss. Auch sb. in *nāi-gvamz* P. Wespe, eigtl. „Dattelbiene“. — lat. *vespa*, lit. *vapsa*. Also doch nicht spezifisch europäisch. Vgl. Paul, Grundriss der germ. Philologie I. 2 S. 392. Im Kurd. findet sich *wowchzūleh* „Wespe“ bei H.-Sch. ZDMG. 38, 94.
133. *gvau* oder *gōn* D 110; III. 27 die wilde Pistazie. — sskr. *vānu* „Baum“; aw. *vana*; phlv. *van*; np. *ban*; oss. d. *-ban*, t. *-bīn*; afγ. *wana* überall „Baum“. Im Kurd. (H.-Sch. ZDMG. 38, 94) bed. *wanō* eine Ulmenart.
134. *gvapag* M 102, A 71<sup>a</sup>; NB. *grafaγ* G 14, D 110 weben. aor. *gvapit*; imp. *grap*; pp. *grapta*. — aw. *ubda*; np. *bāftan*; oss. *vafīn*; PD. waz. *wuf-am*, sar. *wūf-am* To. 124; afγ. *ādul*, *odul*.
135. *gvar* L 611<sup>a</sup>, D 109, HR 138<sup>a</sup> Brust, bes. weibliche Brust; Brustwarze. *gvar-sar* „Spitze der Brust“, Brustwarze D 109. *gvar-ambāzī* Umarmung D 109.

*gvarān dīr k'anay* entwöhnen (die Brüste entziehen) D 109. — aw. *vara*; phlv. *var*; np. *bar*; mǎz. *var*; kurd. *ber*.

136. *gvar* D 109 oder *gur* D 133; *gvarā* P, M 112 nahe, nahe bei, bei, mit. — Nominale Präpos. vom vor, Im np. *bar* sind diese Präpos. und die Präp. *par* (s. das.) zusammengefloßen.

Zusammensetzung mit *gvarā*:

*gv. kanag* P, A 70<sup>b</sup> (Kleider) anlegen, anziehen.

137. *gvarak* P; NB. *gvarak*<sup>c</sup> D 109 Lanım. — phlv. *varak*: np. *barra*; g., samm. *warreh*; mǎz. *ware*; gil. *barre* (mouton); kurd. *varik*, *garik*; oss. t. *vāriḡ*, d. *vārikḡ* 78; PD. waḡ. *vurk*, š. *varg*, sar. *barqā*; afḡ. *wrai*. Vgl. auch bal. *gvar-pahar* D 109 „Lämmerherde“.
138. *gvarbām* P, M 121, A 85<sup>b</sup> Dämmerung, Tagesanbruch. *mazanīn gvarbām* wtl. „die grosse Dämmerung“ bezeichnet die Zeit etwa 2 bis 4 St. vor Tagesanbruch P, M 121. — Wtl. die Zeit nahe (*gvar*) am Tageslicht (np. *bām*).
139. *gvardāg* Mrs 61 Gebirgsrebhuhn. — eigtl. „Wachtel“. sskr. *vārtikā*; np. *watak*, *wartīḡ* und *wardīḡ*; oss. *vārdeā*. kurd. *hawārdeh* bei H.-Sch. ZDMG. 38. 96.
140. *gvarik* P oder *gurik* Mrs 50. 58; NB. *gurik*<sup>c</sup> L 611<sup>a</sup>, G 18<sup>b</sup>, D 105 Wolf. Auch Name des letzten Sternes im Schweif von *ursa maior*. — sskr. *vṛka*; aw. *vehrka*; phlv., np. *gurg*; samm. *werk*; kurd. *varg*, *gūr*; oss. d. *bērāy*, t. *bīrāy* 60 (zweifelhaft!); yidgāh (Bi.) *wury*; yaḡnōbi *aurak* To. 30.
141. *gvarm* P Brandung. — von *vvar* in der Bed. „wälzen, rollen“, davon PD. sar. *varm* „Wolke, Nebel“. To. 22. Im sskr. vgl. *ūrmī* „Woge“.
142. *gvask* P Kalb. — sskr. *vatsā*; oss. *väss*; PD. waḡ. *vušk*, sar. *višk* To. 33. np. *bača* „Knabe“ findet sich als LW. *bačak* in gleicher Bed. auch im Bal.
143. *gvašag* oder *gušag* P, A 65<sup>b</sup> ff. (-ū-); NB. *gvašay* oder *gušay* G 14, D 109, HR 138<sup>b</sup> sprechen, sagen. aor. *agvašin* oder *agušin*; imp. *bigvaš*, *biguš*, *gū*; pp. *gvašta*, *gušta*. — Geht kaum auf aw. *vač* zurück, das sb. *gvačag* heissen müsste, sondern, wie schon Justi (Hdb.) gesehen, auf *vaš*.
144. *gvazag* M 96; NB. *gvazay* oder *guzay* D 109. 106 über etwas weggehen, überschreiten: (von der Zeit) vergehen. aor. *agvazīn*. pp. *gvastag* (der letzte, letztverfloßene, vergangene P.). — Kaus. *gvāzēnag* Mrs 19. M 91; A 153<sup>a</sup> im Pjḡ.-D. (*gvāzīt*, *-ītag*); nb. *-ay* hinüberführen, hinüberschaffen, vergehen lassen; oft = dem Grundverb. z. B. *kārdē rōš gvāzēnt*<sup>c</sup> etliche Tage verfloßen HR 91. 2 v. u. — Kann trotz der Aehnlichkeit der Bed. nicht an np. *gudaštun* u. s. w. angeschlossen werden, sondern ist von aw. *vaz* abzuleiten. np. *wazīdan* bed. „wehen“. Die Ableit. in den PD. (To. 122) bedeuten „sich schnell bewegen“.
145. *gvānjag* G 40. 7 v. u., Lew. 10. 19 u. s. w. rufen. pp. *gvānjasō* HR 91. 1. — pǎz. *vāgīdan* West, Gl. Mkh. 212; np. *bāngīdan*. Vgl. auch das folg.

146. *gvānk* Mrs 31; NB. *gvānk'* D 108 Ruf, Schall; Echo. Davon *gvān kanag* P, *gvāu(k) janag* D 108, Lew. 14. 3 rufen, ausrufen. — phlv. *vāng*; np. *būng*; kurd. *bānk*.
147. *gvāriš* D 108, HR 138<sup>b</sup> Regen. *gvāray* regnen; *haurān gvārt'ē* „es regnete“ G 58. 22. *jummar gvāragī* „Regenwolke“ = np. *abr bāragī* A 85<sup>b</sup>. — sskr. *vār* „Wasser“; aw. *vāra* „Regen“; phlv. *vārān*; np. *bārān*, *bārīdan*; kurd. *bārān*; oss. *vārīn*; PD. waḡ. *vūr*, sar. *varēi*, *varéša*.
148. *gvāt* P, Mrs 49. A 40<sup>a</sup>; NB. *gvāš* D 107 oder *gvās* G 20<sup>b</sup>, HR 138<sup>b</sup> Wind, Luft. — sskr., aw. *vāta*; phlv. *vāt*; np. *bād*; kurd. *bā*, *wāi* (ZDMG. 38. 93); oss. t. *wād*, *vād* 69; afḡ. *wō*.

Abgeleitet sind:

*gvāḍō* D 108 windig. *gvāḍēn hālcār kanag* „prahlen“; wtl. „windig reden“. — *gvāḍ-šālvār* D 108, HR 138<sup>b</sup> aufgeblasen, hochmütig, eitel; wtl. „Windhosen tragend“. — *gvāt-rōf* A 39<sup>b</sup> Name einer Pflanze, wozu np. *bādrō* zu vergl. ist. nach Vu. I. 162<sup>a</sup>: herba quaedam foliis basilico similis et odore mali citrei.

149. *gvāzī* P Spiel. *gv. kanag* spielen. — sskr. *vāja*, *vājāyati* spez. von Kampfspielen; aw. *vāza* „Kraft“; np. *bāzi*.

H.

150. *ham* P, M 113, Mrs 22, 29 auch. — Als praef. mit, zusammen; völlig. sehr. — sskr. *sam-*; aw. *hān-*, *hān-*; altp. *ham-*; phlv. *ham-*; np. *ham*, *am-*, *an-*; kurd. *hem*, *hew*; oss. d. †. *ām-*, *ün-*; PD. waḡ. *an-*, š. *an-*, *am-*, sar. *in-*, *im-*.

Zusammensetzungen mit *ham*:

*hamrāh* A 68<sup>b</sup> Genosse, Begleiter. — *hamsāig* Mrs 41, *hamsāya* HR 99. 6 Nachbar. Wtl. „unter demselben Dache wohnend“. Vgl. *sāig*. Np. *hamsāya*.

Andere Zusammensetzungen, in welchen *am* statt *ham* steht, wie *ambal* „Gefährte; Geliebte, Gattin“; *ambāzī* „Umarmung“; *amrāh*, *ambrāh*, *ambrā* „Genosse, Gefährte, Begleiter“ scheinen LW. aus dem Np. zu sein.

Häufig steht *ham* vor Pronomin. oder pronom. Adverb. zur Verstärkung des Begriffes:

*hamā* P jener, gerade jener. *hamā-dema* „auf jener Seite“ Mrs 45. S. ā. — *hamī* P, *hamēš* P, D 130 dieser, gerade dieser, oben dieser. S. e. — *hāčī* (für *ham-čī*) nb. D 128 irgend ein, irgend welche, etliche.

*hamāngō*, *hamūngō*; *hamidā* (nb. -ēdā), *hamōdā* (nb. -ōdā) P, M 106; D 130 hier, da, eben da. — *hamēš* P, Mrs 22, M 113; nb. *hāč'ō* G 24<sup>b</sup>, D 108 ebenso, auf eben diese Weise, so. — *hanū* oder *hanūn* P, *hanī* Mrs 20, 41, M 107 (für *ham-nū*, -nū) jetzt, gerade jetzt.

Ofters geht *m* in *w* über (vgl. den gleichen Uebergang im Kurdischen; Justi. Gramm. § 44. E):

*hawān* D 130, *hawēn* D 131; *hawēš* D 131, HR 101. 6 dieser. — *hawēdā* (oder *hawēzān*), *hawōdā* G 33. 18, Lew. 6. 24 hier, dort; hierher.

151. *hama, hamak, hamuk* P all, jeder. — sskr. *samá*; aw. *hama*; phlv. *hamak*; np. *hama*; kurd. *hemū*.
152. *handag* lachen, *har* Esel s. unter *kandag* und *kar*.
153. *hariš* G 25<sup>b</sup>, *harš* oder *harša* D 129 Elle, Länge des Vorderarmes. — aw. *ārištya* ys. 9. 11; np. *araš, arš*.
154. *hāk* P, Mrs 43, 44; NB. *hāχ* D 127, HR 127<sup>a</sup> Sand, Erde, Staub. — phlv., np., kurd. *χāk*. ? „die schwarze (Erde)“ = sskr. *āsiknī*.
155. *hāmag* Mrs 43, B 46<sup>b</sup>; NB. *hāmaγ* D 127, *hāñwag* L 611<sup>c</sup> ungekocht, roh. — sskr. *āmá*; np. *χām*; kurd. *χāw*; PD. waz. *yüing*; afγ. *ōm, ūm*.
156. *hirs* D 128 Neid. — aw. *araska*; phlv. *arišk*; np. *arašk, rašk*.
157. *hīk* P, Mrs 42; NB. *hīχ* L 611<sup>a</sup>, G 18<sup>b</sup>, D 131 Schwein, Eber. — sskr. *sūkara*; aw. *hū*; phlv., np. *χūk*; samm. *χīk*; oss. d. t. *χui*; PD. waz. *χūg*, sar. *χáug*, KD *χūk* und *χūk* Shuk. 128; afγ. *χūg*.
158. *hēd* Mrs 46; NB. *hēδ* D 131 Schweiss. — sskr. *svēda*; aw. *χwīs* „zu schwitzen anfangen“ ys. 9. 11; *χwæda*; phlv., np. *χwai*; kurd. *χū, χōh, χoi*; oss. d. *χēd*, t. *χīd*; PD. waz. *χīl*, sar. *χaiδ*; afγ. *χwalē*.
159. *haik* P, Mrs 33, A 58<sup>b</sup> Ei. — phlv. *χāyak* (Minocheherji, Pahl. Dictionary 245); np. *χāya (χāg)*; kurd. *ha'ik, hī*; oss. d. *aikā*, t. *aik*; afγ. *hā*.
160. *hušay* D 129 intr. trocknen, austrocknen. pp. *hušt'a*. kaus. *hōšēnay* tr. trocknen; pp. *hōšēnt'a*. — Dazu *hušk* P, Mrs 33; nb. D 129 trocken, dürr. *huškī* das Trockene, Festland; z. B. *h. rōag* zu Land reisen P. — sskr. *śuś, śuśyati; śuśka*; aw. *huš, huška*; phlv. *χōšinītan, χušk*; np. *χōšīdan, χušk*; kurd. *hūšk*; oss. *χusk*; PD. waz. *vesk*; KD *ušk* in verbalen Bildungen bei Shuk. 112; afγ. *wuč*.
161. *huštar* P oder *uštir* Mrs 31, 54; NB. *huštar* G 18<sup>b</sup> oder *huštur* D 129 Kamel. — sskr. *uštara*; aw. *uštara*; np. *uštur, šatur*; kurd. *huštur, šatur*; PD. waz. *ūštūr*, š. *štur*, sar. *χtūr*.
162. *hūn* oder *hōn* P, Mrs 30, 41, A 120<sup>b</sup>; NB. G 23<sup>a</sup>, D 131 Blut. — aw. *vohuni*; phlv., np. *χūn*; g. *χīn*; kurd. *χēn* (ZDMG. 38. 65); PD. waz. *vučan*, š. *viχīn*, sar. *vaχīn*, sangl. *vain*; afγ. *wīnē*.

Zusammensetzungen mit *hūn* oder *hōn*:

*hūnā giray* B 67<sup>b</sup> Blutrache, Rache nehmen. Auch *hōn giray j'ar hōnā* D IV. 62 „Blut für Blut nehmen“ wie np. *χūn giriftan* oder *justan*. — *hōn dēag* A 67<sup>b</sup>. 120<sup>b</sup> wtl. „Blut geben“: 1) Sühne zahlen, 2) bluten.

163. *haur* P, Mrs 43; NB. L 611<sup>b</sup>, D 131 (*hōr* bei G 20<sup>b</sup>, R) Regen. — Das Wort steht für *aur* = *awr* = sskr. *abhrá*; aw. *aura*; phlv. *aur*; np. *abr*; kurd. *hāūr* (im Mukri-Dial.) bei H.-Sch. ZDMG. 38. S. 94, *awra* und *aura* bei Garzoni, *haur* bei Lerch, *aur* bei Jaba, überall „Wolke“ (vgl. bal. *haurān gwārtē* „es regnete“ G 58. 21, wo diese Bed. noch gefühlt wird); oss. *aru* „Himmel“. Sindhi *hōru* „Regen“ stammt aus dem Balūči.

## I Ī Ē Ai.

164. *idā* P, M 106, A 66<sup>b</sup>, B 44<sup>b</sup> hier. — Pron. St. *i*. aw. *ida*; altp. *idā*. Mit dems. St. ist zusammengesetzt bal. *iktar* oder *ikar* D 43, *ikkatar* oder *ikkār* HR 117<sup>a</sup> so viele (ar. *qadr*).
165. *ilag* M 94 oder *līag* P; NB. *ilag* G 12, D 43, HR 117<sup>b</sup> lassen, verlassen; zulassen, erlauben. aor. *kūtīt* oder *kītī*; imp. *bīl*; pp. *īšta*, nb. *īšt'a*. Vgl. die Verbindung *ilag dēag*; nb. *ilag dēag*, pp. *īšt'ō dāṭa* gehen lassen, aufgeben, frei geben D 43, Lew. 9. 6, 14, 10 u. oft. — sskr. *śṛj*, *śṛjāti*; aw. *harez*, *harezaiti*; pāz. *hištan* und *hēldan* oder *hēlīdan*; np. *hištan*, *hilam*; kurd. *elum*, *di-hil-um* Justi 86.
166. *ispēt* P, Mrs 49, B 44<sup>b</sup>; NB. *safēṭ* L 610<sup>c</sup>, *savēs* G 21<sup>a</sup> oder *savēṭ* D 89 weiss. *ispetīn pas* Schaf P. — sskr. *śvētā*; aw. *spaeta*; phlv. *sipēt*; np. *ispēd*, *sipēd*, *safēd*; samn. *ispi*; kurd. *sipī*; PD. sar. *spēid*, sangl. *ispēd*, š. *sufēd*, minj. *supī*.
167. *istūr* D 41 grob, dick. — sskr. *sthūrā*, *sthūlā*; kurd. *ustūr*; oss. d. *s'ur*, t. *s'ir* 232; PD. yidgāh *ūstūr*; im Np. ziehe ich *saturg* heran. Barakai *sturra* „gross“ Raverty, JRAS. B. 33. 1864. S. 272.
168. *īšt* P Ziegel. — aw. *īštya* (vgl. sskr. *īštakā*); np. *zišt*. bal. Nbf. (bei P) ist *īt*.
169. *īr* oder *ēr* D 46 hinab, hinunter. Davon auch *šēr* nb. D 46, 94 von unten, unterhalb; z. B. *šēr-gwāṭ* „unter dem Wind, leewärts“; *šēr-p'alawā* „von unten her“ (aus *aš* = *aē* + *ēr*). Sehr häufig verb. m. Verb. wie *āyag*, *barag*, *gējag*, *janag*, *kanag*, *kapag*, *nindag*, *rēdag*, *rōag*, *šafag* s. unter diesen. — sskr. vgl. *ādharma*; aw. *adairi*; phlv. *ēr*; np. *z-ēr* (= bal. *šēr*); kurd. *z-īr*; oss. t. *dālū* „hinunter“.
- Zusammensetzung mit *er* ist *er-gwāṭ* D 46, *er-gwās* G 17<sup>b</sup> unter dem Winde, die Leeseite. adv. *ēr-grābā*.
170. *ē* oder *ī* P, Mrs 47, M 39; NB. D 46 Pron. dieser. s. nom. *ē* (auch akk.), nb. *ē*, *ī*, *ēš*; gen. *īšī*, nb. *ēšī*, *ēšiyā*; dat. akk. *īšiyā* oder *īšiyārā*, nb. *ēšiyā*, *ēšiyār*; ag. *īšiyā*, nb. *ēšiyā*. — Pl. *īšāni*, nb. *ēš*, *ēšān*; gen. *īšān*, *īšānā*, nb. *ēšānī*; dat. *īšān*, *īšānā*, nb. *ēšānrā*; akk. *īšān*, nb. *ēšān*, *ēšānrā*; ag. *īšān*, nb. *ēšānī*. — sskr. *ēṣah*, *ētad*; aw. *ae-šō*, *aē-tad*; altp. *ai-ta*; phlv. *ē*; np. *ē-dām*, *ē-rā* u. s. w.: kurd. *ai*; oss. *ay*.

Zusammensetzungen mit *ē*:

- ē-dēm* oder *ē-dēmā* P, M 107 nach dieser Seite, in dieser Richtung. — *ē-nemā* M 107 dass. w. d. vor. — *ē-paimā* M 107 wie dieses, auf diese Weise. — *ē-rīgā*, *ē-rangā* D 46, HR 116<sup>b</sup> auf diese Weise, so; *ēr-gān*, *ērangin* G 58. 22 etc., HR 51<sup>b</sup> 7 solch, so beschaffen.
171. *ēyōk* M 118 einzeln. — *ēvakū* D 46 oder mit Metathese *ēk'vā* G 54. 25 etc., HR 117<sup>a</sup> allein. — aw. *\*aevaku*; phlv. *aivak*. np. *yak* findet sich als LW, ebenfalls im Bal.

172. *aidā* Mrs 37; NB. *ēδ* oder *ēδā* D 46, *ēza* HR 117<sup>a</sup>, *ēzā* G 34<sup>a</sup> etc. hier, dort. — Vom Pron. St. *ē*; aw. vgl. *aetada*.

· **J.**

173. *jagar* P; NB. *jaγar* D 65 Leber. — sskr. *yákr̥t*; aw. *yākare*; phlv. *jakar*; np. *jigar*; kurd. *jer̥k*; oss. *igār*; yidgāh *jiger*; afγ. *jigar*.
174. *jan* A 32<sup>b</sup>; NB. G 15<sup>a</sup>, D 65, HR 126<sup>a</sup> Weib, Frau. Dim. *janig* P oder *janik* Mrs 35, A 32<sup>b</sup>; nb. *janik*<sup>s</sup> L 610<sup>b</sup>, G 15<sup>b</sup>, D 66, HR 126<sup>a</sup> junges Mädchen, Tochter. — sskr. *jáni*, *jánī*; aw. *jaini*; phlv., np. *zan*; g. *jenūn*; kurd. *žin*, *zaza žen*; PD. sar. *jin*, š. *žin*, *jin*, minj. *žīnga*; afγ. *jinaī*.
175. *janag* P, M 95; NB. *janay* G 13, D 65, HR 125<sup>b</sup> schlagen, treffen; (eine Flinte) abfeuern; (ein Musikinstrument) spielen; angreifen. aor. *ašanīn*, 3. s. *jant*; imp. *jan*; pp. *jata*, nb. *jaša* oder *jasū*; ag. *janōk*, nb. *janūx* z. B. *mayīn tūpak dērū janūx-in* „meine Flinte schießt weit“ G 29. 22. — sskr. *han*, *hānti*; aw. *jan*, *jaīnti*; altp. *jan*; phlv. *zatan*; np. *zadan*, *zanam*; kurd. *ženīn*; PD. š. *zīn-am*, sar. *zānam*, *wi-zīn-am*.

Häufig in Zusammensetzungen wie

*dafā janag* D 66 prahlen, sich brüsten. — *dil j.* D 66 sich erbrechen. — *grānk*<sup>s</sup> j. D 66 ausrufen. — *ēr j.* D 46 niederschlagen.

176. *jāyag* M 99; NB. *jāy* D 64 kauen, zerbeissen. aor. *jāyīt*; pp. *jāta*. nb. *jāiša*. — np. *jāwīdan*, *žāwīdan*; kurd. *žūīn*, *jūīn*; afγ. *žōwul*, *žōyal*.
177. *jīγ* D 67 Bogensehne (L 611<sup>a</sup>: *zaiha*). — Aus air. \**jyaka*. sskr. *ṣyá*; aw. *jya*; np. *žih*; kurd. *žih*; KD. *zeh*, *že*; afγ. *žayī*.
178. *juhl* P oder *jhōl* Mrs 33; NB. *jahal* L 611<sup>a</sup> oder *jahl* D 67 oder *juhul* D 67 tief. *jahlā* Mrs 33; G 23<sup>a</sup>, D 67 unten, unterhalb. — *juhlī* P, M 22 Tiefe. — aw. *jafra*; phlv. *zufar*; np. *jarf* oder *žarf*; kurd. *žiōr*, *zaza jōr*; afγ. *žawar*.

Zusammensetzungen sind:

*juhlī dēm* HR 126<sup>a</sup> „die untere Seite“, Süden. — *juhlī-grāt* A 40<sup>a</sup> „der untere Wind“, Südwind. Dass. ist *juloh* bei Hughes, Balochistan 16, 17, 69 u. s. w., Bez. eines Windes mit schädlichen Wirkungen.

179. *jō* oder *jav* P; NB. *jan* D 66 Gerste. — sskr. *yáva*; aw. *yava*; phlv., np. *jaw*; māz. *jau*, gil. *jōf*; kurd. *juh*, *jau*; *yō* (ZDMG. 38. 97); PD. *yaṣnōbi* (Capus, Petermanns Mittheil. 1883. S. 98) *jau*.
180. *jōγ* NB. L 611<sup>a</sup>, G 20<sup>a</sup>, D 66 Joch, Bogen. — sskr. *yugá*; phlv. vgl. *jōxt* „Paar“; np. *juγ*; kurd. *jōt* entspr. dem np. *juft* „Paar“.
181. *jōšēnag* A 131<sup>a</sup> kochen, sieden; aufbrausen, zürnen. *jōšant* tr. D II<sup>b</sup> 14. — np. *jōšīdan*; kurd. *jūswardīn*, *jūsānīn*. Gehört wohl zu sskr. *yūṣ*, *yūśān* „Brühe“. Dagegen ist *jōš* in *zar-jōš* „geldliebend“ natürlich zu sskr. *juṣ*, *juśátē*, aw. *zuš*, np. *dōst* zu stellen.

## K.

182. *kadī* M 109, Mrs 49; *kadīn* P; NB. *kaḍēn* D 96 oder *k'azēn* G 48. 25, HR 137<sup>a</sup> wann? — Pron. St. ka. sskr. *kadū*; aw. *kaḍa*; oss. *kād*; np. *kai*.
183. *kak* Mss. IV. 397<sup>a</sup> Floh. — np. *kaik*; kurd. *kēj*.
184. *kambar* A 49<sup>b</sup>; NB. *k'ambar* D 101 oder *k'anbar* G 24<sup>b</sup> bunt, scheckig, gesprenkelt (z. B. von einem Rinde; *kanbar mār* A 52<sup>ab</sup> eine schwarz und weiss gefleckte Schlange). Davon *k'ambar k'anay* D 98 bunt machen, malen, schreiben. — sskr. *kambara* im Śabdārpava. Vgl. BR. n. d. W.
185. *kanag* A 64<sup>ab</sup>, P 73; NB. *k'anay* G 14, D 101, HR 136<sup>a</sup> machen, thun. aor. *akanīn* (-ān, -ān); imp. *bikan*; pp. *kut*, *kwta* (Stzb. 1889. I. 84), nb: *k'usā* oder *k'uṣā*. Neg. *na-kanag* nicht können, nicht im stande sein: *man čist kut na-kut* „ich konnte es nicht heben“ M 7; *hač'ī band-bōz k'usō na-k'usō* „er konnte keine Vorkehrungen treffen“ HR 101<sup>a</sup>. — sskr. *kṛ*, *kṛṇōmi*; aw. *kar*, *kerenaoti*; altp. *kar*, *k'unavāhy*; phlv. *kartan*; np. *kardan*, *kunam*; kurd. *kem* 46; oss. *k'anum* 152; PD. waz. *carum*, š. *kinam*, sar. *kanam*.

Zusammensetzungen mit *kanag*:

sb. *bark*. A 110<sup>a</sup> beladen. — *ēr k*. P niedersetzen, niederlegen. — *ācār k*. mischen. — *bahr k*. teilen. — *p'ōl k'*. fragen, ansforschen; *p'ur k'*. füllen; *muč k'*. sammeln D 101—102. *dar k'*. D 72, HR 128<sup>b</sup> austreiben, verjagen. — *pādā k*. P, Mrs 17, A 70<sup>b</sup> 1) aufstehen machen, aufwecken, 2) (ein Beinkleid) anziehen.

186. *kandag* P, A 94<sup>a</sup> oder *handag* P, Mss. 397<sup>b</sup>; NB. *k'anday* D 101 oder *zanday* G 13, HR 127<sup>b</sup> lacheq. aor. *akandīn*, nb. *k'andān*; imp. *bikand*, nb. *bikand*; pp. *kandita*, nb. *k'andīṣa*. — Mit sskr. *√svad* kann das Wort nicht zusammenhängen. Vielmehr muss anlautendes urir. *z* angenommen werden. phlv. *zandītan*; np. *zandīdan*; kurd. *keim* 329; oss. *zodon* 303; PD. waz. *kandam*, š. *šāndam*.
187. *kang* P, Mrs 62 Reiher, Kranich. — sskr. *kānka*.
188. *kap* P Schaum. — sskr. *kapha*; aw. *kafa*; np. *kaf*; g. *kap*; kurd. *kaf*; oss. d. *zāfā*, t. *zāf*; PD. waz. *zaf*, sar. *zet*.
189. *kapag* Mrs 18, 34, P, M 100; NB. *k'afay* D 100, HR 32 fallen, einstürzen (Lew. 3. 12); vorfallen, sich ereignen; gebären (C 26<sup>b</sup> 4). aor. *akapīn*, nb. *k'afūn*; imp. *bikap*, nb. *bikaf*; pp. *kapta*, nb. *k'apṣa*. Kamālān A 91<sup>a</sup> schreibt *kafag*. — kurd. *kawum* 34. Vgl. auch To. PD. 148. Mkh. 52. 19 findet sich ein pp. *kaft*, das von Ner. durch *patita* übersetzt wird.

Zusammensetzungen mit *kapag*:

*kār kapag* A 73<sup>b</sup> nützlich, dienlich sein. — *sar k*. A 91<sup>a</sup> aufgehen, hinaufgehen. — *er k*. P, nb. *ēr k'afay* D 101 herabsteigen, (aus dem Schiff) ans Land steigen C 26<sup>b</sup> 11. — *dar k*. P, nb. *d. k'*. D 101 herausgehen, hervorgehen, zum Vorschein kommen. — *gōñ k'*. nb. G 35. 8—9 u. s. w., HR 99. 7 u. s. w. einen Angriff machen, überfallen. — *p'āzū k'*. nb. G 47. 3 zu Füßen fallen.

190. *kapīnjar* P, Mrs 60; NB. *k'avinjar* G 18<sup>a</sup> Rebhuhn. — sskr. *kapīñjala*. Sollte np. *kabg*, kurd. *keu* eine starke Verstümmelung des Wortes sein?
191. *kapōt* (-ūt) P, Mrs 60 (Kamālān *kafōt*) Taube. — sskr. *kapōta*; phlv. *kapūt* und np. *kabūd* „blau“; kurd. *kāwūk*; PD. *wax. kibit*, sar. *čabaud*, *yidgāh kowū*; *afy. kauntar, kantar*. Vgl. auch *kōntar*.
192. \**kar* (nur in *kargōš* „Hase“ Mrs 59) sonst *har* P, Mrs 33 (*hurr*), A 48<sup>a</sup>; NB. *k'ar* G 17<sup>b</sup>, D 100 oder *čar* D 71, HR 135<sup>b</sup> Esel. — sskr. *khará*; aw. *čara*; phlv., np. *čar*; kurd. *ker, har* (im Gūrānī); oss. t. *čäräg*; PD. *wax. čur*, sar. *čer, šer*, sangl. *čar*, minj. *kara*.
193. *kašag* P, M 102; NB. *k'ašay* G 14, D 100, HR 136<sup>b</sup> ziehen (z. B. eine Linie); abziehen (die Haut); herausziehen, z. B. *zahn k.* „das Schwert ziehen“ C 28<sup>a</sup> 25; austreiben; (vom Wind) blasen, wehen, z. B. *gwāš k'ašayēn* „the wind is blowing“ D 100, HR 99. 3; (die Pfeife, den Tabak) rauchen D 100, C 15<sup>a</sup> 7. aor. *akašīn*; imp. *bikaš*; pp. *kašita*, nb. *k'ašt'ā*. — aw. *kaš*; phlv. *kašītan*; np. *kašīdan*.

Zusammensetzungen mit *kašag*:

- sb. *mān kašag* P, C 29<sup>b</sup> 10 an Bord bringen. — nb. *darā k'ašay* D 100 fortschicken, entlassen; *hōn k'*. D 100 zum Bluten bringen, zur Ader lassen.
194. *kawān* oder *k'awān* nur nb. G 26<sup>a</sup>, D 98, HR 137<sup>a</sup> Bogen; Anteil (an der Beute. Bei jedem Streifzuge wird die Beute in gleiche Teile oder „Loose“ *kawān* geteilt und jeder Krieger erhält so und so viele Loose je nach Rang, Bewaffnung u. s. w.). — np. *kamān* „Bogen“; kurd. *kiwān*.
195. *kārč* P, Mrs 39. 52 oder *kārča* A 33<sup>b</sup>, B 48<sup>a</sup>; NB. *k'ārča* G 17<sup>a</sup> Messer; Stich (G 56. 10). — sskr. *√kṛt*. aw. *kareta*; np. *kārd*; kurd. *kīr, kīrd* (bei H.-Sch. ZDMG. 38. 84); oss. *k'ard*. Die bal. Form ist Diminutivbildung, wozu in den PD. *wax. kōž*, sar. *čog* zu vergl. ist.
196. *kāsiḅ* P Schildkröte. — sskr. *kašyāpa*; aw. *kasyapa*; np. *kašaf*; *afy. kašp*.
197. *kirm* P, Mrs 64, A 53<sup>b</sup>; D 97, Lew. 1. 14 Wurm, Insekt. — sskr. *kṛmi* und *krimi*; aw. *kerema*; phlv. *kīrm*; np. *kīrim*; kurd. *kurum*; oss. *k'alm* „Schlange“ oder „Wurm“; PD. sar. *čerm*.
198. *kišag* P, M 102, A 77<sup>a</sup>, 110<sup>a</sup>; NB. *k'išay* G 28, D 100, HR 136<sup>a</sup> (ziehen) säen, pflügen, graben, pflanzen, das Feld bestellen. aor. *akišīn*; imp. *bikiš*; pp. *kišta*. — sskr. *kṛṣ, kārṣati*; aw. *kareš*; phlv. *kištan*, np. *kištan. kāštan*. Vgl. To. PD. 147.
199. *kitak* P, Mrs 64 (-a oder -ag), A 53<sup>b</sup> kleines Insekt. Laus; Eidechse. — sskr. *kīṭā*; aw. *kaeta*.
200. *kē* P oder *kai* M 42; NB. *k'ai* D 102, HR 137<sup>b</sup> wer? z. B. *t'au k'ai-ē* wer bist du? HR 51<sup>a</sup>; gen. *kaiī*, nb. *k'aiī* wessen? z. B. *t'au k'aiī bač'a-ē* „wessen Sohn bist du? HR 52. 5; ag. *kayā*, z. B. *tarā idū kayū āwurtag* wer hat dich hierher gebracht? C 29<sup>a</sup> 2. — *kaiig* M 25, nb. *k'aiyēn* D 102 wem gehörig? —

- Pron. St. sskr., aw. *ka*; np. *ki*; kurd. *ki*; oss. *k'a*; PD. way. *kūi*. sar. *ēdi*, minj. *kad*.
201. *k'ēnag* D IV. 23, Vd 65; (D 103: *kīnag*) Feindschaft, Hass, Rache. — aw. *kaena*; phlv. *kēn*; np. *kīna*; kurd. *kīn*. Von *V'ki* = *či* „rächen“.
202. *krōs* Mrs 60, A 58<sup>a</sup> oder *kurus* P Hahn; Männchen (bei Vögeln). — sskr. *V'krus* schreien, aw. *χrus*. phlv. *χrūs*; np. *χurūs*; kurd. *korōs*.
203. *kučak* A 54<sup>b</sup>, P; NB. *k'ušak* G 30, HR 136<sup>b</sup> Hund. — np. *kūčak* „klein, das Junge eines Tieres“; kurd. *kūčik* (JJ. 346); oss. *k'ui* oder *k'uj* (Hü. S. 127). Im gil. bed. *kūčizāi* „Knabe“.
204. *kumb* P; NB. *k'umb* D 101 Teich, Pfuhl; mit Wasser gefüllte Vertiefung im Felsgestein. A 60<sup>a</sup> hat *kumb* (daneben *lumb*) = np. *ābdār*. — sskr. *kumbhá*; aw. *χumba*; phlv. *χumb*; np. *χumb* und *χum*; kurd. *χum*; PD. way. *kubūn*. Ueberall nur in der Bed. „Topf, Krug“.
205. *kurrag* A 45<sup>b</sup>, 47<sup>b</sup>; C 26<sup>b</sup> 5; *kūrag*; NB. *k'uray* G 17<sup>b</sup>, D 100, HR 136<sup>a</sup>, Lew. DK 17 Füllen, spez. Hengstfüllen; auch vom Esel: *k'ar k'uray* Lew. 13. 27. — np. *kurra*; kurd. *kūrik* „Füllen“ und „Jüngling“, dimin. von *kūr* (JJ. u. d. W.). Ich stelle dazu PD. sar. *čōr*, *čur*; *čōrik*, *čurik*, das hier „kräftiger junger Mann“ bedeutet. Der anlautende Palatal ist Eigentümlichkeit des Dialektes von Sary-qōl. Anders To. 40.
206. *kus* A 33<sup>a</sup>, D 97 pudendum muliebre, vulva. — Gehört verm. zu sskr. *V'kus* „fassen, aufnehmen“ und ist verw. mit *kōsa*. Vgl. unser „Scheide“, np. *kus*; kurd. *quz* (H.-Sch. ZDMG. 38. S. 78).
207. *kušag* P, M 101, A 71<sup>b</sup>; NB. *k'ušag* G 14, D 100, HR 136<sup>b</sup> töten; schlachten. aor. *akušīn*; imp. *bikuš* oder *bikūs* (vgl. Masson 397<sup>b</sup> *kūštan*); pp. *kušta*. kaus. *k'ušāinay* „töten lassen“ HR 114. 9. — aw. *kuš*; phlv., np. *kuštaq*; kurd. *kuštīn*.
208. *kān* A 32<sup>b</sup>; NB. *k'īn* D 102 annus. Davon *k'īnā-p'ur-biōz* „Hinterlader“ D 102. — sskr. *V'kūn*. phlv., np. *kūn*; kurd. *kun*.
209. *kūnd* A 66<sup>b</sup>, 75<sup>a</sup>, 84<sup>a</sup>, 151<sup>b</sup>; NB. *k'uñd* D 101 kurz; nahe. — Gehört zu aw. *kutaka*. phlv. *kūtak*; np. *kūtāh*, *kūta*; kurd. *kūt*, *kūta*. Nasalierung des Vok. wie in *pōnz* für *pōz* „Nase“, *kōntar* für *kōtar*.
210. *kōntar* D 99 Taube. — np. *kūtar* = *kabūtar*; samm. *kūtar*; g. *kūbtar*; kurd. *kūftar*, *kōtir*. Ueber die Nasalierung s. unter *kūnd*. Vgl. auch *kapōt*.
211. *kōpak* P (auch *kapag*?); NB. *k'ōfag* G 15<sup>a</sup>, 29<sup>b</sup>, D 102, HR 136<sup>b</sup> Schulter. — Aus aw. *\*kaofaka*; phlv. *kōpak*; np. *kōha* „Erhöhung“. Vgl. PD. way. *kap* „Kamelsbueckel“ To. 51. Np. *kōh* „Berg“ findet sich in dieser Bed. als LW. im Bal.
212. *kaur* Mrs 44 oder *kōhr* P; NB. *k'aur* D 102 oder *k'ōr* G 20<sup>b</sup> grosser Bergstrom. — Ist zu way. *kōr* (To. PD. 25) zu stellen, das mit np. *χōr* wohl nichts

zu thun hat; np. *kaura* 1) terra torrente suffossa 2) torrens. Vielleicht auch kurd. *kor*, *kūr*.

213. *kauš* P, Mrs 45, A 32<sup>b</sup>, 34<sup>b</sup>, B 48<sup>b</sup>; NB. D 99 oder *kōš* Mss. 397<sup>a</sup> Schuh. *kaušā pādā kanag* A 70<sup>b</sup> „die Schuhe anziehen“. — np. *kafš*, *kawš*; kurd. *kōš*, *kāūš*; afy. *kōša*.

## L.

214. *lagušag* M 104 und *lugušag* P; NB. *layušay* D 113 gleiten, ausgleiten. aor. *lagušt*; pp. *lagušta*, nb. *layušt'a*. — np. *laḡšīdan* und *laḡzīdan*, auch in zahlreichen Ableitungen vorhanden; afy. *laḡzedal*.
215. *laḡōr* A 74<sup>b</sup>, 69<sup>b</sup>; NB. G 23<sup>b</sup>. D 113 feige, elend, erbärmlich. — Verm. aus *laḡ-gvar* entstanden, wtl. „leerbrüstig“; daher A 74<sup>b</sup> = *bī-dīl* „der kein Herz in der Brust hat“. np. *laḡ* bed. „leer, kahl, öde“ a) haarlos, b) unfruchtbar. Letztere Bedeutung findet sich auch in bal. *laḡōrēn diyar* D 113 „poor ground“.
216. *lap* A 32<sup>a</sup> Lippe. — phlv. *lap*; np. *lab*; kurd. *liw*, *zāzā lau*; PD. waḡ. *law*, *lafč*, sangl. *law*; KD *lōi*, *lau*, *lew*.
217. *larzag* M 105, Mrs 19. 43; NB. *larzay* G 14, D 112 zittern, beben. aor. *larzīt*; pp. *larzita*, nb. *larziša* oder *larzisā*. — *dīl-larzag* Mrs 18 (vom Herzen:) klopfen, pochen. — phlv. *larzītan*; np. *larzīdan*; kurd. *lerzīn*; afy. *larzedal*.
218. *lāgar* P, A 66<sup>b</sup>, B 48<sup>b</sup>, Pjg.-D. A 155<sup>a</sup>; NB. *lāḡar* L 610<sup>a</sup>, D 111 oder *lāḡir* G 26<sup>b</sup> mager, dünn, schwach, elend. — np. *lāḡar*; kurd. *lāḡer*, *lār* (H.-Sch., ZDMG. 38. 86).
219. *lāp* P, Mrs 30; NB. *lāf* L 610<sup>c</sup>, G 16<sup>a</sup>, D 111 Leib, Bauch; Mutterleib. — Dav. *lāpā* P, M 106, 112, Mrs 38; nb. *lāfā* Lew. DK 5, 15 etc. drinnen, im inneren, innerhalb, hinein. — An np. *lāf* kann natürlich nicht gedacht werden. Ich wüsste nur kurd. *lam* „Bauch“ (im Gūrānī) bei H.-Sch., ZDMG. 38. 87, anzuführen, was möglicherweise mit np. *lanbar* zusammenhängt.

Zusammensetzungen mit *lāp*:

*lāf-band* nb. D 111 Gürtel (wtl. „Bauchbinde“). — *lāpā-dard* P Dysenterie (wtl. „Bauchkrankheit“). — *lā-p'ur* (= *lāf-p'ur*) schwanger (wtl. „vollen Leibes“). — *laf-sēr* D 112 satt, dann: übermütig, ausgelassen.

220. *liḡ* A 33<sup>a</sup> oder *lēḡ* P Oberschenkel, Bein; Knöchel. — np. *liḡ*; kurd. *līnk*, *lanḡ*; PD. waḡ. *lōḡ*, sar. *lang*, š. *liḡ*; afy. *lengai*.

## M.

221. *madag* P, Mrs 64; NB. *maḡaḡ* D 116 oder *maḡay* Lew. 5. 19 Heuschrecke. — aw. *maḡaka*; phlv. *madag*; np. *malax*; kurd. *malō* (ZDMG. 38. 89); oss. *mūt'ix* 182; afy. *mlax*.
222. *makask* P oder *magisk* Mrs 35, C 29<sup>a</sup> 9; NB. *mahisk* G 25<sup>b</sup>, D 119 Fliege, Mücke. — Dav. *āsk-mahisk* Schmeißfliege, eigtl. „Wildfliege“; *bēnay-m*. Biene.

- eigtl. „Honigfliege“: *bīng-m.* Pferdefliege, wtl. „Hundefliege“; und *gīḍ-mahisk* Hausfliege (s. unter *gis*) sämtl. D 119. — sskr. *mākṣ* und *mākṣikā*; aw. *maḡši*; phlv. *maḡš*; np. *magas*; kurd. *miš*; PD. waḡ. *maks*.
223. *malay* L 612<sup>a</sup> oder *malēnāy* Lew. 11. 3 reiben, mischen, streichen. — sskr. *mṛd*; aw. *mared*; pāz., np. *mālīdan*; kurd. *mālīn*.
224. *mar* G 15<sup>b</sup>, D 116 Mann, Mensch. *mar-kūšōḡ* oder *-kušī* Mörder, *mar-lavāš* oder *-vār* Menschenfresser, Kannibal D 116. — Verk. aus *mard* (so P, A 32<sup>b</sup>; nb. D 116). aw. *mareta*, *maretan*; phlv. *mart*; np. *mard*; kurd. *mir*; yidgāh *merer*.
225. *mark* A 101<sup>b</sup> (*-kō*), D V<sup>b</sup> 42 Tod; Seuche, Sterben. — aw. *mahrka*; phlv., np. *marg*; kurd. *merk*; oss. *marg* „Gift“.
226. *marōčī* P, Mrs 47, M 108, 109, A 85<sup>a</sup>, B 48<sup>b</sup>; NB. *marōšī* L 612<sup>a</sup>, G 20<sup>a</sup>, D 117 heute. — np. *imrōz*; kurd. *awrū*, *īrū* (oss. *ábōn* von pr. *á* „dieser“ + *bōn* „Tag“ 63).
227. *mazan* P. A 43<sup>a</sup>; D 117 oder *mazain* (*-īn*) D 117, HR 103. 3 u. s. w. gross; erwachsen C 26<sup>b</sup> 6. komp. und sup. *mastar* (*-īr*) grösser, der grösste P, M 31; D 117. — sskr. *mahāt*; aw. *maz*, *mas*; phlv. *mas*; np. *mih*; samn. *masīn*.
228. *mazār* Mrs 47, 58; NB. L 611<sup>a</sup>, G 18<sup>b</sup>, D 117 Tiger. — afy. *mzarai* oder *zmarai*. ? von *I'zar* = sskr. *hṛ* + *ham* (*mazār* für *amzār*, wie *marōčī* für *am-rōčī*). An eine Entlehnung aus dem Arabischen kann doch wegen der Bedeutung nicht gedacht werden.
229. *mažy* D 117 (P schreibt *maḡy*) oder *mayz* D V<sup>b</sup> 38 Gehirn. sskr. *majjā*; aw. *mazga*; phlv. *muzg*; np., oss. *mayz*; PD. sar. *muzg* „Mark“; afy. *mayz*, *māyza*.
230. *māday* P. A 41<sup>a</sup>; NB. *māḍay* D 114, Lew. DK 17 weiblich, bes. von weibl. Tieren. Kurzweg = „Kuh“, A 48<sup>b</sup>, 49<sup>a</sup>. Häufig wird *mādayān* dem Tiernamen vorgesetzt, um das Geschlecht zu bezeichnen; *mādayān āsk* Hirschkuh A 50<sup>a</sup>; *m. gōk* Kuh P, Mrs 32 u. s. w. — phlv. *mātak*; np. *māda*; kurd. *mādek* und *mānga* „weiblicher Büffel“.
231. *mādyān* P. A 45<sup>b</sup>; NB. *māḍīn* D 114 oder *māzīn* G 17<sup>b</sup> (L 610 *māḍīn*) Stute. — phlv. *mādyān*; np. *mādyān* und *madīna*; samn. *icemetīn*; kurd. *māīn*, *māhīn* und *māhīn*; afy. *māndīna* „weiblich“. „Hengst“ ist *naryān*.
232. *māgīr* P oder *mahgir* B 49<sup>a</sup> Mondsfinsternis. — von *māh* + *gīr*, Vb. *grag*. Wtl. „Mondergreifer“. Vgl. sskr. *graha* „Ergreifer“, N. des die Verfinsterung bewirkenden Dämonen. np. *māh girift*.
233. *mānāy* D 115 müde werden. pp. *mant'a*. — Urspr. „sich bedenken, einhalten, zögern“. aw. *man*, kaus. \**mānayeiti*; pāz., np. *māndan* (zum Bedeutungsüberg. im Bal. vgl. np. *dar māndan* und *firō m.*); kurd. *māīn*; afy. *mānda* „müde“.

234. *māt* P, Mrs 41, A 68<sup>b</sup>; NB. *māṣ* L 610<sup>b</sup>, D 114 oder *mās* G 15<sup>a</sup> (so auch Pjg.-D. nach A 136<sup>b</sup>, P) Mutter. *māṣp'iṣ* Eltern D 114. — sskr. *mātṛ*; aw. *mātare*, schw. St. *māṣr-*; phlv. *māt*; np. *mād* und *mādar*; mǎz. *mār*, gil. *mōr*; tat. *mōi*; kurd. *māk* (aus \**mādk*); oss. d. *madū*, t. *mad*; PD. š. *mād*; afγ. *mōr*. Von den Doppelformen im Bal. (mit *t* und *s*) und im Np. geht die erstere auf den st., die letztere auf den schw. Stamm zurück.
235. *mičag* M 98; NB. *mišay* D 118 saugen. aor. 3. s. *mičīt*; pp. *mitka*, nb. *mišt'a*. — phlv. *mīzīdan*; np. *māzīdan*; kurd. *mīṭin*, praes. *mīžim*.
236. *mičūč* P, Mrs 34; NB. *mišāš* D 118 die Augenwimpern. — Vgl. np. *miža*, D 117 wird auch bal. *mižayān* überliefert, pl. zu *mižay*; kurd. *mižī* und *mižānk*.
237. *mirag* P, M 95; NB. *miray* G 14, D 117 sterben. aor. *amirīn*, 3. s. *mirīt*; imp. *mīr*, *bimīr*; pp. *murta* oder *murtag*, nb. *murṭā* „tot“. kaus. *mīrēnay* töten HR 89. 8. — sskr. *mṛ*, *mṛiyātē*; aw., altp. *mar*; phlv. *murtan*; np. *murdan*, kaus. *mīrāndan*; kurd. *merīn*, k. *merīnīn*; oss. t. *mālīn*, k. d. *márun*, t. *márin* 178 b, c; PD. waγ. *marī-am*, sar., š. *mīr-am*; afγ. *mṛal*.
238. *mižay* D 117 oder *mēzay* D 120 harnen. pp. *mišt'a*. — sskr. *mih*, *méhati*; aw. *miz*, *mačzanti*; phlv. *mīzītan*; np. *mīzīdan*; kurd. *mīzīn*, *mīstīn*; oss. t. *mīžim*; afγ. *mītal*. Vgl. auch bal. *mis* Mrs 48 „Urin“ und *mis kanag* A 120<sup>a</sup>, B 48<sup>b</sup> „harnen“.
239. *mīk* aufgerichtet in *mīk-in* C 32<sup>a</sup> 2 „ist aufgerichtet“, *mīkū kanag* „aufrichten, aufpflanzen“ C 31<sup>b</sup> 3; auch *mīk k*. P, A 114<sup>b</sup>, *mīk bēag* „aufrecht stehen“ A 114<sup>b</sup>. — Ich schliesse das Wort an np. *mīγ* „Pfahl, Pflock“ an; phlv., kurd., oss. ebenso; PD. waγ. *mēγ*, sar. *maγ*; afγ. *mēγ*, *mēγčū*; bal. *mēh* P, Mrs 47; D 120 „Pflock, Nagel“ ist aus dem Np. entlehnt.
240. *mēš* P, Mrs 34; NB. L 611<sup>a</sup>, G 17<sup>a</sup> Schaf (bes. das weibl. Tier im Alter von 2 bis 4 Jahren A 41<sup>b</sup>). — sskr. *mēṣá*; aw. *maēša*; phlv., np. *mēš*; kurd. *mī*, *mē*, *mīa*, *mīk*; PD. waγ. *mái*, sar. *máo* und *maul*, š. *maγ* und *máγij*; afγ. *maž*, *mēž*. Vgl. bal. *mēš-murg* P oder *mēž-murg* Mrs 62 „Pelikan“ = np. *mēš-murγ*; kurd. *mīš-murγ* „Trappe“ (ZDMG. 43. 77).
241. *mētag* P Haus, Wohnung; = np. *bāzār* B 48<sup>b</sup>. — aw. *maēša* und *maēšana* „Wohnung“; np. *mēhan*.
242. *murđān* D 116 oder *murđānay* L 611<sup>a</sup>, D 116 (nur nb.) Finger. Davon *pād-murđānay* Zehen; *šāh-murđān* Zeigefinger; *nyāmayī-murđān* Mittelfinger D 116. — Ich leite das Wort von *mur* = *muhr* „Siegel, Siegelring“ + *dān* ab, also zunächst „den Siegelring tragend“. Vgl. np. *muhr-dār*. Die urspr. Bed. war offenbar ganz vergessen.
243. *murγ* P, Mrs 30, 35; NB. *murγ* L 611<sup>b</sup>, D 117, Lew. 13. 2 Vogel, Huhn. — sskr. *mṛgá*; aw. *mereya*; phlv. *murū*; np. *murγ*; oss. *mary*; yidgāh *murγoh* „Ente“; afγ. *marya*. kurd. vgl. *mīrāwī* „Ente“ (H.-Sch. ZDMG. 38. 89) = np. *murγ-ābī*.

244. *mušag* P. Mrs 44, M 103, A 110<sup>a</sup>; NB. *mušay* D 118 reiben, kratzen, streichen, salben, mahlen. aor. *amušān*. 3. s. *mušīt*; imp. *muš*; pp. *mušta*, nb. *mušā*. — aw. *marez*; np. *muštan*; kurd. *muštān*; afy. *mušal*.
245. *mušk* P, Mrs 43, A 53<sup>a</sup>, B 48<sup>b</sup>; NB. *mūšk* G 18<sup>a</sup>, D 119 Ratte, Maus. — sskr. *mūṣ*, *mūṣaka* und *mūṣikā*; np. *mūš*; samn. *mīš*; g. *mušk*; kurd. *mušik*, *mušk*; oss. d. *miste*, t. *mīst*; afy. *maža*.
246. *muž* D 117 Nebel (mist after rain). — np. *muž*; kurd. *miz*, *mīžī*.
247. *mūd* P. A 32<sup>b</sup>, 43<sup>b</sup> oder *mīd* P. Mrs 36, C 27<sup>b</sup> 10, 11; NB. *mīd* L 610<sup>c</sup>, D 120 Haar (eines Menschen); Ziegenhaar. — phlv. *mūd*, *mū*; np. *mū*, *mūi*; g. *mīd*; mās. *mī*, gil. *mū*; kurd. *mū*. Geht wohl auf die im Dhātup. angeführte  $\sqrt{mū}$ , *mavatē* zurück.
248. *mōr* P. Mrs 64, A 53<sup>a</sup>, B 48<sup>b</sup>; NB. D 119, im Pjg.-D. *mōrīk* A 140<sup>a</sup> Ameise. — aw. *maoiri*; phlv., np. *mōr*; kurd. *mūrī*, *mērū*; afy. *mōr*. Auch *mōrag* „Korn an der Flinte“ Mss. 397<sup>a</sup> stelle ich hieher; wtl. „Ameischen“ wie unser „Fliege, Mücke“.

## N.

249. *nagan* P. Mrs 30; NB. *nayan* L 610, G 19<sup>b</sup>, D 122 Brot. *nagan-pač* Mrs 29 „Bäcker“. — phlv., np., kurd. *nān* (so auch als LW. im Bal.); dagegen PD. minj. *nayan* To. 63.
250. *nak*<sup>c</sup> G 15<sup>a</sup>, D 122 Grossmutter; alte Frau. — aw. *nyākē* „Grossmutter“ f. zu *nyāka*; afy. *niyā*.
251. *namāš* G 23<sup>a</sup>, D 123, *nawāš* Lew. 2. 2. 4 Gebet, Morgengebet. *n. k'anay* G 24. 32 beten. — *nawāšī* D 123 morgen, wtl. „zur Gebetszeit“. — sskr. *nāmas*; aw. *nemō*; phlv., np. *namāz*; kurd. *nīmī*, *nīmīz*; afy. *umwāj*.
252. *namb* P, Mrs 33 Tau, Nebel (*vambī* D 123 fresh feeling in the air after rain). — aw. vgl. *nāmya*; np. *nam*; kurd. *nem*, *nemī*; afy. *nam*.
253. *naryān* C 26<sup>b</sup> 1; NB. L 610 (-an), G 17<sup>b</sup>, D 122, Lew. DK 17 Hengst, Pferd überh. — von *nar* „männlich“ D 122 = sskr. *nārya*; aw. *nairya*; phlv., np. *nar*; kurd. *ner*; oss. *nāl*. Die „Stute“ ist *mādyān*.
254. *našār* G 15<sup>a</sup> Frau des Sohnes, Neffen oder Bruders. — sskr. *snuṣā*; oss. *nošt'ā*, *nošt'ā* 204; afy. *nžōr*.
255. *navāsay* G 15<sup>b</sup>, 28, D 123 Enkel, Enkelin. — np. *nawāsa*. Vgl. sskr. *nāpāt*; aw. *napāt*; altp. *napā*; np. *nawā*, *nawāda*, *nabīru*; kurd. *nevī*; afy. *nwasui* und *nmasai*. Die Form *navāsay* scheint ein \**napāṣṛaka* vorauszusetzen.
256. *nazīk* Mrs 21, 41, A 67<sup>b</sup>; NB. *nazīx* oder *nazī* D 122, HR 97. 5 nahe. adv. *nazīkā* M 107. — sskr. *nēdīṣṭha*; aw. *nazda*, *nazdišta*; phlv. *nazīk*; np. *nazd*, *nazdīk*; kurd. *nezīk*, *nizūk*; PD. sar. *nizd*; afy. *nīzdē*.
257. *nākun* P, Mrs 41, B 49<sup>a</sup> oder *nāhun* P, Pjg.-D. A 139<sup>b</sup>, Mss. 394; NB. *nāxun* L 611<sup>a</sup>, D 121 Nagel (am Finger oder der Zehe). — sskr. *nakhā*; phlv., np. *nāxun*; kurd. *neinūk*; afy. *nūk*.

258. *nākū* P, A 114<sup>a</sup>, B 49<sup>a</sup>; NB. *nāxō* L 611<sup>a</sup>, G 15<sup>b</sup>, D 121 Oheim (Vaterbruder). *nāxō-zāxt* („Sohn des Oheims“) G 28, D 121 Vetter; *nāxū-zāl* („Frau des Oheims“) Lew. DK 6 Tante. — aw., altp. *nyāka*; phlv. *nyāk* „Grossvater“ oder „Onkel“ (West, Gloss. z. Mkh.); np. *niyā*.
259. *nāpag* Mrs 41 oder *nāfag* P, A 32<sup>b</sup>, B 49<sup>a</sup>; NB. *nāfay* D 121 Nabel. — sskr. *nābhi*; phlv. *nāfak*; np. *nāf*, *nāfa*; g. *nāfk*; kurd. *nāw*; oss. d. *naffā*; afy. *nū*, *nūm*.
260. *nāraγ* D 121 seufzen, stöhnen. pp. *nāriṣa*. — phlv. *nālān* (Haug und West, Gl. zum AV. S. 228); np. *nālīdan*; kurd. *nālīn*.
261. *nibīsay* Mrs 50, M 98 schreiben. aor. *nibīṣit*; pp. *nibišta*. Davon *nimišta* oder *novišta kanag* P. dass. — aw. *Vpis* + *ni* (sskr. *piś*, *piśati*); altp. *ni-piś*; phlv. *nipištan*; np. *nivištan*, *nibištan*, *nuwīstan*; kurd. *niwīšīn*.
262. *nigōšay* oder *niγōšay* D 123 hören, horchen, lauschen. pp. *nigōštā*. — aw. *guš*; phlv. *nyōšītan*; np. *niyōšīdan*; afy. *nywatal*.
263. *nikāh* (oder *na-*) C 29<sup>b</sup> 3; NB. G 48. 5. 7 Aufmerksamkeit, Achtsamkeit. *n. kunag* oder *dārag* aufmerken, acht geben. — *Vkas* „schauen“. phlv. *nikās*; np. *nigāh*; kurd. *nekā*.
264. *nindag* P, M 95, 97; NB. *ninday* G 14, G 123 sich setzen, sich niederlassen; sitzen, wohnen, verweilen. aor. *anindīn*. 3. s. *nindīt*; imp. *nind*; pp. *ništa*. — *ēr ninday* D 46 niedersitzen. — kaus. *ništainay* D 123 sich setzen lassen; ausbreiten, ausdehnen. — sskr. *Vsad*, *sīdati*. aw. *had*, *hidaiti* mit *ni*; phlv., np. *nišastan*, *nišīnam*; kurd. *nišīn*; KD *ō-čīn*. *hō-čīn*, *hō-nig*, *hé-niṅg*. Sh. 200—201.
265. *niyām* D 124; *niyāmīg* C 27<sup>b</sup> 13 oder *niyāmay* D 124 in der Mitte befindlich, der mittlere. adv. *niyāma* D 124, *nēāmā* Mrs 40 oder *niyānwān* G 5, D 124, Lew. 1. 9 in der Mitte, in. — sskr. *madhyamī*; aw. *maidya* und *maidyāna*; phlv., np. *niyāu*; kurd. *maiγān*; oss. d. *mēdāg*, t. *mīdāg*; PD. *wax. malung*. š. *medēna*, sar. *madān*; afy. *nanj*, *miyanj*. Zum Uebergang von anl. *m* in *n* vgl. d. f.
266. *nīwag* P Frucht. — phlv. *mēwak*; np., kurd. *mēwa*; PD. *yidgāh mēwa*. Vgl. sskr. *Vmīv* = *pīv* „schwellen, strotzen“.
267. *nēmag* P Richtung, Seite. *nēmgā* P, Mrs 21, M 107, C 26<sup>b</sup> 11; nb. *nēmyā* G 21<sup>a</sup>, D 125 in irgend einer Richtung, hin — zu, —wärts. — Vgl. aw. *naema* in der Bed. „Richtung, Seite“; np. *nēma*.
268. *nēmag* P, Mrs 31; NB. *nēmay* D 125 oder *nēway* L 610<sup>a</sup> Butter. — Interessant! Gehört zu sangl. *nēwak* To. PD. 65; kurd. *niwišk*. *niwik*.
269. *nēmrōč* A 85<sup>b</sup> oder *nērmōč* M 121; NB. *nērmōš* G 21<sup>b</sup>. Lew. 10. 12 Mittag. (Gegens. *nēm-šap*, nb. *nēm-šaf* Mitternacht. — von *nēm* (= aw. *naema*. phlv., np. *nēm*. kurd. *nīw*) + *rōč*. phlv., np. *nēmrōz*. kurd. *nīwrūz*; afy. *nīma-wraj*. Vgl. auch vd. 4. 45 *naemē asni*, *naemē xšafni*. Geldner, Stud. z. Avesta I. S. 100.

270. *nū* M 107, *nūn* P, A 99<sup>b</sup>, B 49<sup>a</sup> oder *nī* M 107; NB. L 612<sup>b</sup>, G 26<sup>a</sup>, D 124, *nīn* P jetzt. nun. — sskr. *nūn-am*; aw. vgl. *nūr-em* (= oss. d. *nur*, t. *nīr*); phlv. *nūn*; np. *nūn*, *kanūn*, *aknūn*.
271. *nōd* P; NB. *nōd* L 611<sup>b</sup>, D 123 leichtes Gewölk, Nebel, Regenwolken, Regen. — ?aw. *snaoda*.
272. *nōk* P, Mrs 41; NB. *nōχ* G 23<sup>b</sup>, D 123 neu. Adv. *nōk* M 105 von neuem, wieder; *nōχī* G 45. 22 kürzlich, neulich. — sskr. *nāva*; aw. *nava*; phlv. *nōk*; np. *naw*, *nō*; kurd. *nū*, *nau*; oss. t. *nvog*; PD. š. *nau*, sar. *nūj*; afγ. *nawūi*. Ich stelle auch nb. *nōχ* L 611<sup>b</sup>, G 23<sup>b</sup>, 25<sup>b</sup> „Mond“ hierher. Urspr. wohl „Neumond“.
273. *nauχ* NB. D 123 oder *nōχ* Lew. DK 28 Braut. — Pott. Etym. Forsch. IV. 682. Urspr. „junges Mädchen“. Vgl. kurd. *lau* „junger Mann“; afγ. *nāwē* „Braut“.

## P.

274. *pa* P, M 112; NB. *p'a* D 54, HR 123<sup>a</sup> auf, für, zu, bei, unter. *p'a-waθān* D 54 „among themselves“. — *p'a-r'i* Lew. 2. 27, G 31, 30 etc. warum? weswegen? — sskr. *apa*; aw. *apa*; altp. *upā*; pāz. *pa*; np. *ba*; kurd. *be* (ältere Ausspr. *pe*); oss. *fa-*, *fū-*(?); PD. *pa*; afγ. *pa*.
275. *pač* offen in *cam-pač* A 87<sup>b</sup> „mit offenen Augen“; ferner in Verb. mit Verb. *pač kanay* P, Mrs 42, A 95<sup>a</sup> „öffnen, losmachen“; *p. girag* Mrs 46 „wegnehmen“. — sskr. *apālic*; aw. *apās*; phlv. *awāz*; np. *wāz*, *bāz* (vgl. *bāz kardan* „öffnen“, *rū-bāz* „offenen Angesichtes, entschleiern“); kurd. *wāzī*, *vāzī*. Auch nb. *p'āš-p'ād* „barfuss“ D 55 gehört hierher. Zu *apālic* stellt man mit Recht auch aw. *apāxtara*, phlv. *awāxtar*, np. *bāxtar*, während die Trennung in *apa-axtara*, an der noch Bang (BB. 15. 317) festhält, aufgegeben werden muss.
276. *pačug* Mrs 32, M 94, A 72<sup>a</sup> (*fa-*); NB. *p'ašay* G 12, D 57, HR 121<sup>b</sup> kochen, braten, backen. aor. *pačīt*; imp. *pač*; pp. *patka*, Pjg.-D. A 139<sup>a</sup> *pakta*. — kaus. *p'ašēnay* HR 122<sup>a</sup>. — sskr. *pac*, *pācati*; aw. *pač*; phlv., np. *puxtan*, *pazam*, k. np. *pazūndan*; kurd. *pātīn*, imp. *bepiž*; oss. d. *fičan*, t. *fičīn* (doch vgl. Hū. 291); PD. wāz. *pōč-am*, sar. *pōz-am*; afγ. *pažawid*.
277. *pad* P Fussspur, Fusstapfen. Ganz wie *rand* (L. W. a. d. Si.) gebraucht. — *padū* P, Mrs 47, M 107<sup>b</sup>, A 125<sup>b</sup>; NB. *p'adū* D 56, Lew. 17, 27 etc. hinter, nach; später, hinterher, nachher (auch *p'adī* D 56). — sskr. *padū*; aw. *pada*; np. *pai*; kurd. *pei*; oss. t. *fād*; PD. wāz. *poδ*; afγ. *pal*. Davon auch bal. *p'adāg* G 13 oder *p'adāyay* HR 122<sup>a</sup>, pp. *p'adāθō* oder *p'adāsō* „eilen, laufen“ = *pad-dāy*.
278. *padīānk* P Leiter. — Vom vor. Vgl. kurd. *peiān* „Stufen einer Treppe“; np. *pāya*.
279. *pahlī* P; NB. G 16<sup>a</sup>, D 57, HR 123<sup>a</sup> Rippe. — phlv., np. *pahlū* (vgl. bal. *p'alarū* in der Richtung nach, auf der Seite von G 21<sup>a</sup>, HR 115<sup>a</sup>, z. B. *rāstēn*

- p'alavā* auf der rechten Seite D I. 14); m̄z. *pālī*, gil. *pālū*; KD *pahlī*; afy. *palan*.
280. *p'ajyā* oder *p'ajī* D 55, HR 121<sup>a</sup> zusammen mit, in Begleitung von, zugleich mit. Gew. m. *gō*; z. B. *gō mā p'ajyā* „mit uns“ G 57. 4. — Aus *pa. + jā* „Ort, Platz“. Vgl. np. *ba jā*. Davon *pa j'ārag* Mrs 43; nb. *p'ajyā (-jā) -āray* G 12 „untersuchen, erkennen“. Vgl. np. *ba jā āwardan*.
281. *p'akar* D 54, G 31. 27 u. s. w. dienlich, nützlich, notwendig. — Steht wohl für *p'a-kār* = np. *bakār* (vgl. sskr. *upakāra*), wie auch C 31<sup>b</sup> 6 *pakār* sich geschrieben findet: *har wahdē ki tarārā mārā pakār bi-bēt* „so oft du uns brauchst“.
282. *pant-dēag* Mrs 18 belehren, unterrichten. — Wtl. „Ratschläge erteilen“ von *pant* = phlv., np. *pand*; oss. *fänd*.
283. *par* P, Mrs 21, 35, M 112; NB. *p'ar* D 56 auf, zu, für, über, mit, in Bezug auf. *par-ča* P, Mrs 49 oder *par-či (-čī, -čīā)* M 110; nb. *p'ar-č'ī* D 56 weswegen? warum? in Bezug worauf? — sskr. *upāri*; aw. *upairi*; altp. *upariy*; phlv. *awar*; np. *abar, bar*; kurd. *ber*; oss. *far*; PD. *wax. sar. war-*; afy. *prē-*. Vgl. die Bem. u. d. W. *gvar!* Bei D 45 findet sich auch die Form *awar* angegeben.
284. *paran-* drüber hinaus gehend in *param-pōšī* P, M 120, B 38<sup>b</sup> „in drei Tagen, über-übermorgen“ und *paran-dōšī* P, M 120, nb. *p'*- G 20 „vor zwei Nächten, vorgestern“. Vgl. *pōšī* und *dōšī*. — Zu sskr. *parás*; aw. *parō*; oss. *far-* (Hü. 274. 1) zu stellen. np. *paran, parandōš*; afy. *parūn*.
285. *parērī* P oder *pairērī* M 119 (auch *pairī*); NB. *p'airī* D 58, HR 122<sup>b</sup> (-īn) vorgestern. — aus aw. \**parō-ayara*; phlv., np. *parīr*; kurd. *piērīē* (H.-Sch., ZDMG. 38. 56) oder *per* (Justi, K. Gr. S. 160, Nr. 148).
286. *pas* P (A 40<sup>b</sup> *fas*); NB. *p'as* D 56 Kleinvieh. *siyāhīn pas* = Ziege, *ispētīn pas* = Schaf P. — sskr. *paśú*; aw. *pasu*; kurd. *pez*; oss. d. *fus*, t. *fīs*; PD. *wax. pus, pos*, sar. *piés, pés* „Schaf“; afy. *psa*.
287. *paš*, kompar. *paštara* P später, nachmals; *paštarē* Mrs 20. 21 nach (von der Zeit). — *paš kapag* P bleiben, übrig bleiben. — aw. *pasəu*; altp. *pasā*; phlv., np. *pas*; kurd. *pāšī*; oss. d. *fastāge*, t. *fästay*; KD *pes, peš, peč*; afy. *pas*.
288. *patay* Lew. 6. 35, 37 abhauen, abschneiden. imp. *pat*. — oss. *fadun* = arm. *hat-anem*, Hü. 268.
289. *patan* Mrs 30, A 75<sup>b</sup> (f-) breit. — aw. *pašana*; phlv., np. *pahan*; kurd. *pān*; oss. d. *fat'an*, t. *fāt'ān*; KD *pēn, pahān, pan*; afy. *plan*.
290. *pāčīn* P, M 27, A 51<sup>a</sup>; NB. *p'āšīn* L 610, G 17<sup>a</sup> (-an), HR 122<sup>b</sup> Ziegenbock, bes. männliche wilde Ziege (auch *kōhī pāčīn*). — phlv. *pāčīn*; np. *pāzan*.
291. *pād* P, Mrs 39, 34, A 33<sup>a</sup>; NB. *p'ād* L 611<sup>b</sup>, D 54 oder *p'āz* G 16<sup>a</sup> Fuss, Bein. — sskr. *pādu*; aw. *pāda*; phlv. *pāi*; np. *pāi, pā*; kurd. *pāi*. Vgl. *pad*.

Zusammensetzungen mit *pād*, *p'ād*:

- pāda-dīl* P Fusssohle. — *p'ād-guzār* D 54, HR 121<sup>b</sup> Schuhe. — *pāda-muč* P; nb. *p'ād-muč* D 54 Knöchel (am Füsse). — *p'ād-murdān* (oder *-ānāy*) D 54—55 Zehen. — *p'ād-pušt* D 54 Rücken des Fusses, Rist.
292. *pālāyag* M 104; NB. *pālēnāy* D 53 seihen, werfeln, reinigen. aor. *pālāyūt*; pp. *pālāta*. — pāz. *pālīdan* oder *pālāīdan* (West, Gl. zum Shik. g.); np. *pālādan*, *pālīdan*, *pālāyīdan*; kurd. *pālāndm*, *pālīn*.
293. *pārī* A 108<sup>b</sup>; NB. *p'ārī* D 55 voriges Jahr. — np., kurd. *pār*; oss. d. *fārā*, t. *faron*; PD. wāz. *pard*, sar. *pāricus*; afz. *parōs*-. Justi (JJ. u. d. W.) und Tomaschek (PD. 19) vergleichen sskr. *parut*.
294. *pīr*- um — herum in *pīr-dāg* A 106<sup>b</sup> oder *pīr-kanag* Mrs 17, A 106<sup>b</sup> herumlegen, umlegen, anziehen. — sskr. *pāri* (*pāri-dhā*); altp. *pariy*; phlv. *pīr-āmān*; np. *par*-; kurd., KD *per*-; PD. *par*-, *pri*-.
295. *pīs* nach, später, weiter, über — hinaus in *pīs-parampōšī* heute über 4 Tage (wtl. „nach dem überübermorgigen Tage“), *pīs-parandōšī* heute vor 3 Nächten M 120, P. Vgl. Nr. 284. *pīs-pairī* M 119; nb. *p'īs-p'ērī* G 20<sup>a</sup> oder *p'-p'airī* D 56, HR 123<sup>a</sup> (*-īn*) heute vor drei Tagen. Dafür auch *pīštī-parampōšī*, *pīštā-pairī* P. — S. *paš*.
296. *pīt* P, Mrs 34 (A 68<sup>b</sup>; *fit*; Pjg.-D. A 137<sup>b</sup> *fis*); NB. *p'īs* G 15<sup>b</sup>, HR 121<sup>b</sup> oder *p'īθ* D 55, Lew. 14, 11 Vater. — sskr. *pīṭ*; aw. *pītare*; altp. *pitar*; phlv. *pīt*; np. *padar*; kurd. *pīer*, zaza *pī*; oss. d. *fīdā*, t. *fīd*; PD. sar. *pid*, š. *ped*; KD *pei*; afz. *plār*.
297. *p'izādāy* NB. D 56 Stiefsohn. — Steht für *p'īθ-zādāy* „Sohn des Vaters“ d. h. des Hausvaters, nicht aber zugleich der Hausfrau.
298. *pīg* Mrs 34, B 48<sup>a</sup>; NB. *p'īg* D 59 Fett. — sskr. *pīvas*; aw. *pivō*; phlv., np. *pīh* (pāz. *pīg* bei West, Gloss. z. Shik. g.); kurd. *pīū* „Talg“ (H.-Sch., ZDMG. 38, 57); oss. d. *fīu*, t. *fīu* „Fett, Speck“; PD. wāz. *pīχ* „Bestmīleh“.
299. *pīmāz* P, Mrs 41, 57, A 39<sup>b</sup> (*f*-); NB. *p'īmāz* G 27<sup>b</sup>, D 59 Zwiebel. — phlv., np., afz. *pīyāz*; kurd. *pīwāz* (Jaba: *pīwāz*); KD *pīyōz* und *pīgōz*.
300. *pīruk* P, A 114<sup>a</sup>; NB. *p'īruk* G 15<sup>b</sup>, D 58, HR 122<sup>b</sup> Grossvater. — Von *pīr* (phlv., np., kurd. ebenso) „alt“, kurd. zaza *pīrik* „Grossvater“.
301. *p'ēd* oder *p'ēdān* NB. D 58 hier, hierher, hierhin. *p'ēdān p'ōdān Kanay* Lew. DK 27 oder *p'ēzān p'ōzān k'*, HR 87, G v. u. Ausflüchte gebrauchen, zögern; wtl. „hierhin, dorthin machen“. Aus *pa* + *idā*, *aidā*: *p'ōd* „dorthin“ aus *pa* + *ōda*.
302. *pēs* P; NB. *p'ēs* oder *p'ēsā* D 59 zuerst, zuvor. *p'ēsī* D 59 der erste, frühere. *pēštar* P, *pēštir* oder *-rā* M 108 zuvor, eher. — aw. *paitiš* (de Lagarde, Beitr. 50; pers. Stud. 74); altp. *patiš*; phlv., np. *pēs*; kurd. *pīs*; PD. wāz. *patš*-, *pītš*-, sar. *pač*.

303. *prāh* P, Mrs 40; NB. *p'rāh* D 56 breit, weit. Davon *prāhī* P, nb. *p'rāhī* oder *p'rāhād* D 56 Breite, Weite. — sskr. *√prath*; *práthas*; aw. *fraθō*: phlv., np. *farāχ*, *farāχī*; kurd. *ferch*, *ferāh* (H.-Sch., ZDMG. 38. 77).
304. *p'usay* NB. D 56 Sohn (gew. wird *bača* gebraucht). — sskr. *putraká*, dim. zu *putrá* = aw., altp. *puθra*; phlv. *pusr*, *pus*: np. *pusar*, *pūr*; samm. *pīr* (= *pūr*); kurd. *pes*, *pisir*; oss. d. *firt'*, t. *firt'*; PD. waχ. *pōtr*, sar. *pōc*, š. *pue*, minj. *pūr*. Vgl. Bartholomae, BB. 9. 129 ff.
305. *prušaγ* P, M 99, A 70<sup>b</sup>; NB. *p'rušaγ* D 56, HR 122<sup>a</sup> brechen, bersten intr., (von einem Heere) geschlagen werden, zersprengt werden. aor. *aprušin*; imp. *pruš*; pp. *prušta*, nb. *p'rušt'a*. — Das kaus. *prōšaγ* M 99, Mrs 38, A 70<sup>b</sup>, Pjg.-D. A 135<sup>a</sup>, 135<sup>b</sup> bed. tr. brechen, (ein Heer) schlagen, zersprengen. — Ich zerlege das Verb. in *pa* + *rušaγ*. Dieses setzt ein altir. *\*rušš*, Fortbild. von *ruz* voraus = sskr. *ruj*, *rujāti* „zerbrechen“. Aus den PD. (To. 135, 133) gehört hierher waχ. *rūzam*, sar. *raozam*, vielleicht auch š. *waray-am*, *w-ruχ-tam*, kaum np. *raχ*, *raχna* „Riss“ wegen des a-Vokals.
306. *pūñzig* Mss. 396<sup>a</sup> oder *pīñz* P; NB. *p'īz* G 16<sup>a</sup> oder *p'īđ* D 58 (? *p'īđ*) Ferse. — sskr. *pārṣṇi*; aw. *pāšna*; phlv. *pāšnak*; np. *pāšina* oder *pāšīna*; kurd. *pāsūneh*, *pāneh*, *pāñeh* (H.-Sch., ZDMG. 38. 55), *pāñī* (JJ. 73); PD. waχ. *pāšna*, sar. *puχnā*; afγ. *pūnda*.
307. *pūšī* P oder *pūñšī* Mrs 31 oder *pišī* Mss. 396<sup>a</sup> (*fišī* A 54<sup>b</sup>) Katze. — np. *pōšak* oder *pušak*; kurd. *pišik*, *pišik*; auch (H.-Sch., ZDMG. 38. 56) *pīšik*, *pīšī*, *pišileh*; PD. waχ., sar. *piš*, š. *paš*, yidgāh (Bi.) *piškoh*; afγ. *pišo*.
308. *pōšaγ* Mrs 18; NB. *p'ōšaγ* D 54 sich kleiden, sich anziehen. kaus., nb. *p'ōšenay* D 54 jem. bekleiden. *pōšāk* P, Mrs 29 Kleidung, Anzug. — np. *pōšīdan*, *pōšā*; afγ. *pōšal*, *pōšāk*.
309. *pōšī* oder *pōñšī* P, M 119, A 108<sup>b</sup> übermorgen. — Vgl. Nr. 284 und 295.
310. *pōz* P oder *pōñz* Mrs 41; NB. *p'ōñz* L 611<sup>a</sup>, G 16<sup>b</sup>, D 58, HR 121<sup>b</sup> Nase. — np. *pōz*; kurd. *pūz*, *pōz*, *bōz* (JJ. 59; H.-Sch., ZDMG. 38. 56); PD. sangl. *fuzik*, minj. *foska*, yidgāh (Bi.) *fiskoh*; afγ. *pōza*. oss. d. *finje*, t. *finj* wäre nach Hü. 286 davon zu trennen.

## R.

311. *ramag* P, B 47<sup>b</sup>; NB. *ramaγ* D 80, HR 130<sup>b</sup>, G 17<sup>a</sup> Herde (von Schafen oder Ziegen). — phlv. *ramak*; np. *ram*, *rama*, *ramak*; afγ. *ramma*.
312. *randay* D 80 kämmen. — sskr. *rad*, *rādati* „kratzen, ritzen; eine Bahn vorschürfen, vorzeichnen“; phlv. *randātan* „kratzen, schaben“ (AV. 79. 4 etc.); np. *randīdan*; kurd. *renīn*. Die Bed. von PD. waχ. *wa-rand-um* (To. 132—133) „ich führe“ erinnert an das Sanskrit.
313. *rasag* P, Mrs 29, M 98, B 47<sup>b</sup>; NB. D 79 ankommen, anlangen, erreichen, finden. aor. *rasīt*; pp. *rasita*, nb. *rasīða*. — kaus. *rasānag* P oder

- rasāinag* M 90; nb. *rasainay* D 79 ankommen machen, überbringen, übermitteln; einholen, erreichen. — aw. *√rās*; altp. *√ras*; phlv. *rasītan*; np. *rasīdan*; PD. waz. *račam*, sar. *pačrečam* To. 133; afy. *rasēdal*.
314. *rastar* P; NB. D 79, HR 130<sup>a</sup> wildes Tier, Jagdtier, Löwe. *siyāhīn rastar* D 79 „Wildschwein“. — Vgl. sskr. *√arś* „verletzen“
315. *riḡay* D 81 (L 610<sup>c</sup>) cacare. — aw. *iri* = sskr. *ri* oder *rī*, *riḡāti* „lanfen lassen“; phlv. *rītan*; np. *rīdan*; kurd. *rītīn*; oss. t. *liin*.
316. *rēčag* P, M 97, A 88<sup>b</sup>; NB. *rīšay* G 13, D 81, HR 130<sup>b</sup> ausgiessen, wegwerfen, zerstreuen; (die Feinde) schlagen, besiegen (w. lat. *fundere*). aor. *arēčīn*; imp. *rēč*; pp. *rētkā*, nb. *rixt'a*. — sskr. *ric*, *riḡākti*; aw. *irič*, *rič*, *račayēiti*; phlv., np. *rēxtan*; kurd. *rētīn*; oss. d. *lčjun*, t. *lčjin*. Die entsprechenden Formen in den PD To. 134—135 bedeuten „müde sein, zurückbleiben, verweilen“.
317. *rēk* P, M 30, A 57<sup>b</sup>, B 47<sup>b</sup>; NB. *rēč* D 81, HR 130<sup>a</sup> Sand, sandige Stelle, Sandhügel. — verw. mit dem vor. np. *rēk*; kurd. *rīk*, *rīh*; afy. *rēg*.
318. *rēsag* M 98; NB. *rēsay* D 81 spinnen, flechten. aor. *rēsīt*; imp. *rēs*; pp. *rišta*, nb. *rēšt'a*. — Vgl. *brēsag*. — sskr. *riś* „rupfen, zerren“; np. *rēsīdan*, *rištān*. S. auch *brēsag*.
319. *rudag* M 96; NB. *ruday* D 79 wachsen, keimen, gedeihen, sprossen. aor. *rudīt*; pp. *rustā*, nb. *rust'a*. kaus. *rōdīnag* Mrs 18, nb. *rōdāinay* D 80 aufziehen, grossziehen. — sskr. *√rudh*, *rōdhati* Rv. 8. 43. 6; *ruh*, *rōhati*; aw. *rud*, *raodeñti*; phlv. *rustan*, *rōdītan*; np. *rustan*, *rōyīdan*.
320. *rumb* D 80 Lauf. Davon *rumbag* M 103, nb. *runbay* D 80, HR 130<sup>b</sup> eilen, laufen, davoneilen, entfliehen. aor. *rumbīt*; pp. *rumbīta*, nb. *rumbīsa*. Vgl. *t'ōlay runbāna runbāna yā rūp'ask γārā āxtō rasita* „ein Schakal kam in eiligster Flucht zu der Höhle eines Fuchses“ HR 89. 4—5. — Vielleicht gehört hierher aw. *ruma* „in raschem Laufe“ yt. 17. 12. np. *ram*, *ramīdan*.
321. *runag* M 97, A 79<sup>b</sup>, B 47<sup>b</sup>; NB. *runay* D 80, HR 130<sup>b</sup> (*ū*) ernten. aor. *runīt*; pp. *ruta*, nb. *ruša*. — sskr. *tū*, *hunāti*; PD. waz. *wa-rūnam*; waz. *rut*, sar. *rūt* „Jätung des Unkrautes“ To. 135.
322. *rōag* P, A 65<sup>a</sup> oder *rovag* M 96; NB. *ravay* D 81, G 13, HR 130<sup>b</sup> gehen. aor. *arōān*, *arēn*, 3. s. *rowt*; imp. *rō*; pp. *šuta*, *šut*, *šu*; nb. *šudā*, *šuša*. — aw. *√rap* und *√šu*, *šavaitē* = sskr. *cyu*, *cyāvatē*; altp. *šiyu*, *ašiyavam*; phlv. *raftan*; np. *raftan*, *raucad* und *šudan*, *šarud*; kurd. *rewīn* und *čien*, *di-čim*; oss. d. t. *čāún*; PD. waz. *wa-refsam*, sar. *wa-rāfsam* und waz. *wa-čauum*, sar. *wa-žewsam*, š. *wi-žawcam*. To. 133 und 152.

#### Zusammensetzungen mit *rōag*:

*dar rōag* A 150<sup>b</sup>; Lew. 14. 2 herauskommen, entkommen. — *čr ravay* nb. D 46 hinabkommen. — *mān ravay* nb. D 115 hineingehen, eintreten. — *pāda rōag* P, A 124<sup>a</sup> gehen, zu Fuss gehen.

323. *rōbā* P, Mrs 35, 58; NB. *rōp'ask* G 18<sup>b</sup>, D 80, HR 130<sup>b</sup> Fuchs. — Das sb. ist LW. — sskr. *lōpāka* und *lōpāsā*; aw. *raopiš*; phlv. *rōbās*; np. *rūbāh*; g. *rūwās*; kurd. *rōuwi*; oss. d. *robās*, t. *rūbas*; PD. sar. *rapc*.
324. *rōč* P, Mrs 33, 46, B 47<sup>b</sup>; NB. *rōš* L 610, G 21<sup>b</sup>, D 80 Tag, Tageslicht, Sonne. *ē rōč* diesen Tag, heute A 108<sup>b</sup>. — *rōč šutag* es ist Tag geworden A 86<sup>a</sup>. — Von aw. *Vruč* = sskr. *ruc*. sskr. *rōcīh*; aw. *raočō*; altp. *raučah*; phlv. *rōč*; np. *rōž*; samn. *rū*; g. *rūž*; kurd. *rūž*; afγ. *wraj*. Bal. *rōšanī* „Licht, Helle“ P und *rōšanāī* „Morgendämmerung“ P, die zu aw. *raoχšna* gehören, sind aus dem Np. entlehnt. Die Nbf. *rō* = *rōš* findet sich D 80, HR 131<sup>a</sup> (*har-rō* Tag für Tag).

Zusammensetzungen mit *rōč*:

*rōš-āsān* Sonnenaufgang, *rōš-ēr-šud* Sonnenuntergang nb. D 41, 80, HR 130<sup>a</sup>. — *rōš-tikā* früh am Morgen G 25<sup>b</sup>, D 80, Lew. 8. 2, HR 130<sup>a</sup>. — *rōžgīr* nb. Sonnenfinsternis D 80. Vgl. *māgīr*.

325. *rōd* P, Mrs 32, A 57<sup>b</sup>, B 47<sup>b</sup> Kupfer. — sskr. *lōhā* „rötlich; Kupfer“; aw. gehört vielleicht *raoiđita* Epith. zu *aži* „Schlange“ hierher (auch sskr. *lōhīta* kann geradezu „Schlange“ bedeuten); np. *rōī*.
326. *rōđ* D 80 Steilufer eines Stromes oder Giessbaches. — sskr. *rōđhaḥ* „Erdaufwurf, steiles Ufer“.
327. *rōgan* P oder *rōgun* Mrs 55; NB. *rōγan* D 81 oder *rōγin* G 19<sup>b</sup> zerlassene Butter, Oel, Fett. — aw. *raoγna*; phlv. *rōkun*; pāz. *rōgan*; np. *rōγan*; kurd. *rūn*; PD. waχ. *rúγn* oder *róγiūn*, minj. *royún*, sangl. *rōγ*, sar. *raun*.
328. *rō-kanag* Mrs 17 oder *rōk-kanag* P; NB. *rō k'anaγ* D 81, G 13, HR 130<sup>b</sup> oder *rōχ-k'anaγ* HR 130<sup>b</sup> anzünden (eine Lampe oder ein Feuer). — *rōχ bēay* angezündet sein, brennen, leuchten. z. B. *ās rōχ bīđa* „das Feuer brannte“ Lew. 10. 4. — von *rōk* (*Vruč*) „leuchtend, hell, brennend“ + *kanag*. Vgl. *ās-rōχ* u. d. W. *ās*.
329. *rōpag* M 98 fegen, kehren. aor. *rōpīt*; pp. *rupta*. — np. *ruftan*, *rūbad*.
330. *rōt* B 47<sup>b</sup> Fluss. — aw. vgl. *raođaya*; altp. *rautu*; phlv. *rōt*; np. *rōđ*; kurd. *zaza rō*.
331. *rōđ* L 611<sup>c</sup>, D 80 oder *rōs* G 16<sup>a</sup>, HR 130<sup>a</sup> Eingeweide. — np. *rūda*; kurd. *rouwī*. (JJ. wird aw. *urcata* verglichen); PD. sar. *raud*.
332. *rōtag* Mss. 396<sup>b</sup> Wurzel. — von *Vrud* „wachsen“. kurd. *rōt* „Gerte, Rute“. JJ. u. d. W.

S.

333. *sak* P, Mrs 45, 46, 48; NB. D 87, HR 133<sup>a</sup> (*sak'īn*) hart, stark, fest: als adv. sehr P 28. 2; ebenso *sakyā*, *sak'yū* und *sak'īyā* „sehr“ G 23<sup>a</sup>, D 87. Lew. 17. 22. Vgl. *sak'yā bēay* stark werden, zunehmen HR 114. 4. — Vgl. sskr. *Vśak*; phlv., np. *saxt*; yidgāh *sukt*. Abfall des Schlusskonson. wie bei *mar* = np. *mard* „Mann“.

334. *sar* P, Mrs 37, A 32<sup>b</sup>; NB. *sayar* G 15<sup>b</sup>, D 87 (D 85 auch *sar*), HR 132<sup>b</sup> Kopf, Haupt; Spitze, Ende, Anfang. — *sar* ehe, bevor M 107. — *sarā* P, Mrs 21, 48, M 107, 108; nb. G 26<sup>b</sup>, D 86 vor, an der Spitze von; auf, an; über, oberhalb. — *sarā ērā* von oben nach unten, herab D 86. — *dō-sar* doppelt, *sai-sar* dreifach n. s. w. M 118. — sskr. *śiras*; aw. *sara*; phlv., np., kurd., afγ. *sar*; oss. *sār*; PD. waz., sangl., minj. *sar*. Vgl. b. *sārīā* „vorher“ P.
335. *sarand* P; NB. G 23<sup>b</sup>, HR 132<sup>a</sup> Kamm. — Ich zerlege das Wort in *sar* + *rand*. Vgl. *randay* „kämmen“. In der Bed. „Pfad, Spur“ ist *rand* (dav. auch *randā* „hinter jem. her“) Lehnwort aus sindhi *randu*.
336. *sard* P, Mrs 42; NB. *sārt'* G 21<sup>b</sup>, D 84, HR 99. 13 kalt. — *sardī* Kälte B 46<sup>a</sup>. — aw. *saretu*; phlv. *sart*; np. *sard*; kurd. *sār*; oss. *sald* „Kälte“ 219; PD. waz. *sūr*; afγ. *sōr*.
337. *sarjah* G 24. 1, D 86 oder *sarjā* HR 132<sup>a</sup> Polster, Kopfkissen. — von *sar* + *jā*; wtl. „Platz für den Kopf“. np. *sarjā* hat andere Bed.
338. *sarēn* G 16<sup>a</sup>, D 86, HR 133<sup>a</sup> (L 611<sup>a</sup>: *sīrīn*) Lenden, Hüften. P. hat *ṣrēn*. — *sarēn banday* die Lenden gürten, helfen, beistehen D 86, Lew. 7. 53. Dav. *sarēn bandī* Hilfe, Beistand D 86, HR 134<sup>a</sup>. — sskr. *śrōṇi*; aw. *sraoni*; np. *surūn*, *surīn*; PD. waz. *šunj*, sar. *žauu*.
339. *sāh* D 85, Lew. 15. 8–9 etc. Atem; Leben. Dav. *sāh zīruy* D 85 Atem schöpfen, atmen. *sāh-dūr* D 85 Haustier wie np. *jān-dār*. — sskr. *śvāsā*; afγ. *sāh*. gabri *šā* „Seufzer“ ZDMG. 35. 402.
340. *sāig* Mrs 29; NB. *sāī* HR 132<sup>b</sup> oder *sāh* D 85 Decke, Bedachung; Schatten; Schattenbild, Abbild. — sskr. *chāyā*; phlv. *sāyāk*; np. *sāya*; kurd. *sī*, *sé*; PD. waz. *sāyāh*, sar. *suyāh*.
341. *sāyug* A 118; NB. *sāinay* D 85 oder *sāyīnay* HR 133<sup>a</sup> scheeren, rasieren. aor. 2. s. *sāyī*; imp. *sā* z. B. *sarā sā* G 25<sup>a</sup> scheere mich!; pp. *sātuk* (nb. *sāint'a* oder *sāyīnt'a*). — zunächst (die Haare) abschneiden = sskr. *chā*, *chyāti*.
342. *sinday* P, M 97, A 112<sup>a</sup>; NB. *sinday* D 88 brechen, pflücken, spalten (C 29<sup>b</sup> I). aor. *asindīn*, 3. s. *sīndit*; imp. *bisind*; pp. *sista*, nb. *sist'a*. — sskr. *chid*, *chīnātti*; aw. *sēid*, *sēīndayēiti*; pāz. *škuūdan* (auch *sk-*), *škastan*; np. *šikastan*, imp. *šikan*; kurd. *šikastīn*; oss. t. *sād't'īn*, *sāt't'īn* 221; PD. waz. *škōndam*, š. *š'čādam*, sar. *ž'čīgam* To. 158.
343. *siyāh* P, Mss. 396<sup>b</sup>; NB. G 21<sup>a</sup>, D 89 (*syāh*); Lew. 6. 33 auch *siyāhay* schwarz. Uebertr. in Redensarten wie *ān wasī dēm siyāh k'usū* „er hat sich selbst geschändet“ G 54. 14 (vgl. np. *siyāh kardān*); *siyāh bēay gō zālā* „Ehebruch treiben mit einem Weibe“ G 55. 26. — sskr. *śyāvā*; aw. *syāva*; phlv., kurd., np. *siyāh*; samn. *sūah*; oss. d. *san*; PD. waz. *šā*, sangl. *šōi*.
344. *sīh* D 91 oder *sī* Lew. 11. 7 Bratspiess D, Ladstock Lew. (In dieser Bed. D 91 *tufak-sīh*). — *sī-kūrē* Mrs 52 langes, zweischneidiges Schwert

- (wtl. „Spiessmesser“). — np. *sīχ*, von Vu. zu sskr. *śikhā* „Spitze“ gestellt; kurd. vgl. *sīχī*, *sīχū* „Lunte“?
345. *sīkun* P, Mrs 43, 59; NB. *sīχun* D 90, Lew. 4. 1, 2; HR 133<sup>a</sup> Stachel-schwein. — *sīkun-tīr* porcupine-quill D 90. Wtl. „St.'s Pfeil“, wohl von dem Volksglauben, dass das St. seine Stacheln wie Pfeile abschnellt. — aw. *sukuruna*; np. *sīχūl*; g. *sīχur*; kurd. *sīχōr*; afγ. *škūnr*.
346. *sīna* A 32<sup>b</sup> oder *sīnā* Mrs 31; NB. *sīnaya* L 611<sup>b</sup> oder *sēnaya* D 90, HR 132<sup>b</sup> Brust. *sīna-band* Brustriemen der Pferde A 34<sup>b</sup>. Nach P bed. *sēnaya* circle on a camels breast. — phlv. *sīnak*; np. *sīna*; kurd. *sīng*; PD. š. *siná* (hier „Gemüt, Empfindung“).
347. *sīyaya* NB. D 91, HR 133<sup>a</sup> schwellen. pp. *sīṣa* oder *sīsa*. — ?sskr.  $\sqrt{śvi}$ , *śvā*, *śvāyati*. Vgl. das vor., sowie Nr. 339.
348. *srunbē* L 610<sup>c</sup> oder *surum* D 86 Huf. — aw. *srva* „Klaue, Horn“; phlv. *srūb*; np. *surū* oder *sarūn* „Horn“, *sunb* oder *sum* „Huf“; kurd. *sim*; PD. waχ. sar. *sūm*; afγ. *sum*.
349. *sučag* Mrs 31, M 95 (nach P *sūčag*); NB. *sušaya* D 87 intr. brennen, in Brand stehen. aor. *sučīt*; pp. *sutka*, nb. *suχt'a*. — V. der schw. Wz. Form, sskr. *śuc*, *śócati*; aw. *suč*; phlv., np. *sūχtan*; kurd. *sōtīn*; oss. d. *sōjum*, t. *sūjīn*; afγ. *swajawul* tr.; *swal* intr. Vgl. auch *sōčag*.
350. *suhr* A 34<sup>a</sup>; NB. D 89, HR 133<sup>a</sup> oder *sohr* P, Mrs 43; NB. G 21; auch *sūr* P rot, glühend (Lew. 11. 8). — *solv-mār* eine Schlangenart, sehr giftig, beisst namentlich Kamele Mrs 63, A 52<sup>a</sup>. — *sohr-bād* P, A 101<sup>b</sup> N. einer Krankheit (nach P „Aussatz“). — sskr. *śukrá*; aw. *suχra*; phlv. *suχr*; np. *surχ*; g. *sur*; kurd. *sōr*; oss. d. *surχ*, t. *šīrχ*; PD. waχ. *sōkr*; afγ. *sūr*.
351. *sumb* P; D 87 Loch. *sumb janaya* bohren D 87. — np. *sumb* „Loch“, *sum* „Höhle“. Vgl. d. folg.; kurd. *sūnb*, *sunb*.
352. *sumbag* M 95; NB. *sumbaya* D 88 bohren; stechen (in der Seite). aor. *sumbit*; pp. *subta* oder *sumbita*. — aw. \**sup*, wie es in *suфра* vorliegt; phlv. *suftan*; np. *suftan* und *sumbīdan*; kurd. *sōntīn*.
353. *sunaya* D V<sup>d</sup> 111 hören; pp. *sumit'a*. — sskr. *śru*, *śrṇōti*; aw. *sru*, *surunaoiti*; phlv. *srūtan*; np. *šunūdan*.
354. *surušk* P; NB. *surōš* G 16<sup>b</sup>, D 87, HR 132<sup>b</sup> oder *šarōš* L 610<sup>c</sup> Ellbogen. Vgl. PD. š. *čerost* To. 53.
355. *surup* P, -uf A 34<sup>a</sup> Blei. — aw. *sru*; np. *surb*, *usrub*; kurd. *sirišt*.
356. *sūčīn* P, A 98<sup>a</sup> oder *sīčīn* P; NB. *sīšīn* D 90, *šīšan* HR 134<sup>b</sup> oder *šīšīn* L 611<sup>c</sup>, Lew. 2. 16 Nadel. — phlv. *sūčan*; np. *sūzan*; kurd. *šūžin*; oss. d. *sōjīne*, t. *sujīn*; PD. waχ. *šie*, sar. *šīc*; vgl. aw. *sūka*. sskr. *śūka* bed. auch „Stachel eines Insekts“.
357. *sūt* P, A 119<sup>a</sup> oder *sīt* P, Mrs 48 (NB. *sūd* D 88 ist Lehnwort) Nutzen, Vorteil, Zins. — aw.  $\sqrt{su}$  „nützen“. phlv. *sūt*; np. *sūd*.

358. *sōčag* P, Mrs 31, M 95; NB. *sōšay* D 88, HR 132<sup>b</sup> trans. brennen. aor. *asōčm*, imp. *bisōč*, pp. *sōtka*, *sōhta*, nb. *sōčta*. — Von der st. F. d. *√suč*. Vgl. sskr. *śocáyati*; aw. *saočayač*, *saokēnta*. Vgl. *sučag*. Das Bal. hat die Unterscheidung zw. st. und schw. Wzl.-Form und im Zusammenhang damit zw. trans. und intr. Bed. erhalten!
359. *saugind* oder *sōgind* P; NB. *sauyan* D 88 oder *suxan* Lew. 6. 6 Eid, Schwur. *saugind varag* P einen Eid leisten (trinken); *sauyan zīray* D 89 oder *saugind kanag* Pjg.-D. A 156<sup>a</sup> oder *suxan dīay* Lew. 6. 10 (14. 6: s. *k'anay*) schwören. — aw. *saokēnta* vd. 4. 54; np. *saugand* (mit *χwardan* oder *dādun*); kurd. *sond* (m. *χwarīn*).

## Š.

360. *ša-* Präfix, Ueberrest einer Präpos., etwa = aw. *aiwiš*. Vgl. de Lagarde, pers. Stud. 74.
361. *šamušag* Mrs 35 oder *šamōšag* M 102; NB. *-ay* D 93, HR 134<sup>b</sup> vergessen. aor. *šamōšit*; pp. *šamušta*, nb. *-t'a*. — Von *ša-* + *mušag*, das ich zu sskr. *√mṛṣ*, *mṛṣyati*, *mārṣati* stelle; np. *farū-muš*, *farū-mušt*, *farū-mūš*.
362. *šap* P, M 121, B 47<sup>b</sup>; NB. *šaf* L 610, G 21<sup>b</sup>, D 92, HR 134<sup>b</sup> Nacht. *šapčar* P (*čap-čal* Mrs 61) Fledermaus; wtl. „bei Nacht weidend, d. h. auf Nahrung ausgehend“. *šaf-čirāy* D 92 Leuchtkäfer; wtl. „Nachtleuchte“. — sskr. *kṣīp*; aw. *χšap*, *χšapan*; altp. *χšapa-vā* „des Nachts“; phlv. *šap*; np. *šab*; kurd. *šaw*; oss. d. *aχsuwa*, t. *āχsaw*; PD. waz. *šab*, š. *šab*, sar. *χāb*, minj. *χšawa*, yidgāh (Bi.) *kšowoh*; afγ. *špa*.
363. *šāštay* G 13; HR 134<sup>a</sup> oder *šastay* D 92 (NB.) senden, schicken. pp. *šāštūsā* oder *šastūša*. — Von *ša-* und *√stā*. Vgl. np. *fīristādun*; afγ. *āstawul*.
364. *šawaškay* D, NB. D 93, HR 103. 8 oder *šōškay* G 13 verkaufen. pp. *šawaxt'a*. — S. Nr. 360. Vgl. np. *fīrāxtan*, *fīrūs*; samm. *be-bīrāšīm*; kurd. *fruhšūm*, *ferūsīm*, vgl. Justi, Nr. 7; afγ. *prōlal*, *prōwul*.
365. *šawā* oder *š, ā* NB. D 91, 93, HR 134<sup>a</sup> Pron. d. 2. pers. pl. ihr. dat. akk. *šawār*, *šār*. — Dies die echt bal. Form. SB. *šamā* P, M ist aus dem Np. entlehnt. sskr. *yāyām*, *yāsmān* etc.; aw. *yāžem*, *χšmaibgā*, *χšmač* etc.; pāz., np. *šumā*; oss. t. *smax*, d. *sumax*; PD. š. *tamā*, sar. *tamūs*; KD *šumō*, *šümā*. — Auch bal. *šawāry*, *šawāri*, *šāri* „euer“.
366. *šānug* Mrs 32 Pferdestriegel (curry-comb). — np. *šānu*.
367. *šīpānk* Mrs 45; NB. *šawānk<sup>s</sup>* G 17<sup>a</sup>, HR 134<sup>b</sup> oder *šafānk<sup>s</sup>* D 92 Hirte, Schaf- oder Ziegenhirt. — Von *ša-* + *√pā*. phlv. *šapān*; np. *šabān*; kurd. *šiwān*; PD. waz. *špūn*, *šūpān*; afγ. *špūn*.
368. *šīr* P, A 34<sup>b</sup>; NB. L 610<sup>a</sup>, G 19<sup>b</sup>, D 94, HR 134<sup>a</sup> Milch. — sskr. *kṣīrā*; aw. *χšīra*; phlv., np., kurd. *šir*; oss. d. *āχšīr*, t. *āχšīr*; PD. minj. *χšīr*.

Zusammensetzungen mit *šīr*:

*šīr-dēōχ* nb. D 94 Milch gebend, Milchkuh. — *šīr-dōšōχ* D 94 Melker (s. *dōčag*). — *šīr-vār* D 94 Milch trinkend d. i. Säugling.

369. *šīšag* P, Mrs 30, A 59<sup>b</sup>, B 47<sup>b</sup> Glas, Flasche — np. *šīša*; kurd. *šūša* oder *šīša*; afy. *šīša*.
370. *šēp-mār* Mrs 62 eine Schlangenart, 3 Fuss lang und sehr behende. Eine Abart, *sitōk-mār* genannt (wtl. „Hüfeschlange“ von *sītag* M 101), bewegt sich springend vorwärts. — Von sskr. *√kṣip*, *kṣipāti* „schnellen“ = aw. *χšvip*. Vgl. *χšvaewa*, das als Epitheton zu *aži* gebraucht wird. np. *šap* „springend, schnell“.
371. *šudīg* Mrs 37; NB. *šudī* D 92, HR 135<sup>a</sup>, *šudīγ* Lew. 3. 2 etc. oder *šuzī* G 22<sup>a</sup> hungerig. — aw. *šud* „hungern“ = sskr. *kṣudh*, *kṣúdhya*; *šuda* = phlv. *šud* „Hunger“ (auch im Bal. finden sich das Subst. *šud* L 611<sup>b</sup> und das Verb. *šuday*, pp. *šust’a* D 92).
372. *šuday* NB. D 92 sich waschen. S. *šōdag*.
373. *šōdag* P, Mrs 49, M 98, A 107<sup>a</sup>; NB. *šōday* L 612<sup>b</sup>, D 93 oder *šōzay* G 13 waschen, reinigen, baden. aor. *ašōdīn*; imp. *šōd*; pp. *šušta* oder *šōdita*, nb. *šust’a* (D) oder *šušta* (G) — kaus. zu *šudag*. Vgl. Nr. 358. sskr. *śudh*, *śúdhya*, k. *śōdhāya*; aw. *sud*; phlv., np. *šustan*, *šūyad*; kurd. *šūštīn*.

## T.

374. *tačag* P, M 97, A 106<sup>a</sup>; NB. *t’ašay* D 62 laufen, eilen; entfliehen. aor. *atačīm*; imp. *tač*; pp. *tačita* oder *tarka*, nb. *t’ačt’a*. — Vgl. *tāčag*. sskr. *tak*, *tákati* „dahinschiessen, stürzen“; aw. *tač*, *tačaiti*; phlv., np. *tāčtan*; oss. d. t. *t’ačd* „schnell“, *t’ačīn* „fliessen“; PD. wāχ. *tōč-am* „bewege mich, wechsele den Ort“, *tēi-am* „gehe“, sar. *taj-am*, š. *tī-am*; afy. *taštēdal*, *tašal*.
375. *tajēnag* M 104 spannen, dehnen. aor. *tajēnīt*; pp. *tajēnta*. — aw. *ṣaṇj*; oss. t. *t’iṇjīn* 249. Die Grdbed. ist wohl „ziehen“. Im jüd. Pers. bedeutet daher das Wort *tanjīdan* „trinken“, de Lagarde, pers. Stud. 73. Vgl. zu diesem Bedeutungsübergang np. *šarūb kašīdan*.
376. *t’am* NB. G 24<sup>a</sup>, D 62 versteckt, verborgen, im Hinterhalt. *t’am bīay* D 62 ein Hinterhalt, auf der Lauer liegen. — Vgl. np. *tam* in der Bedeut. „Hülle, Decke“.
377. *tanak* P, Mrs 47, B 46<sup>a</sup>; NB. *t’anax* D 62 oder *t’anak* HR 125<sup>a</sup> dünn. — sskr. *tanú*; np. *tanuk*; kurd. *tenik*; oss. d. t. *t’änäg*; PD. sar. *tanūk*.
378. *tank* P; NB. *tank* D 60 oder *tahank* G 19<sup>a</sup> enge; Defilé, Gebirgspass. — phlv., np. *tang*; kurd. *tenk*; PD. wāχ. *tang*, sar. *tong*; afy. *tangayī*. Vgl. auch das bal. LW. *tang* P, Mrs 54; D 60 „Gürtel“.
379. *tap* P, Mrs 34; NB. *t’ap* D 61 oder *t’ap* HR 125<sup>a</sup> oder *t’af* D 62 Hitze, Glut; Fieber; Schmerz, Wunde. Davon nb. *t’afay* D 62 oder *tafsay*

- Lew. 10. 14 heiss werden. kaus. *tafēnay* Lew. 11. 8 (pp. *tafēn9a*) heiss machen, erhitzen. — sskr.  $\sqrt{tap}$ , *tápati*; aw. *tap*, *tāpayēiti* und *tafs* (np. *tafsīdan*). sskr. *tāpas*; np. *tab*, *tāb*; samm. *tō*; kurd. *tāw*; oss. t. *t'āf*; PD. waz. *an-daw*; afγ. *taba*.
380. *tapar* B 45<sup>b</sup> oder *towār* P; NB. *t'afar* D 62 oder *tahfar* G 17<sup>a</sup> Axt, Beil. — np. *tabar*, *tabr*, *tawar*; kurd. *tefer*, *tewir*; PD. waz. *tipár*.
381. *tarag* P, M 105, B 46<sup>b</sup>; NB. *t'aray* G 13, D 62. HR 124<sup>a</sup> (*t'uray* hier wohl Druckfehler) umwenden, umkehren. aor. *atarīn*; imp. *tar*; pp. *tarīta*, nb. *t'arsā*. Verbunden *t'aray āγ* nb. D 62 „zurückkehren“. kaus. *t'arainay* nb. D 62. HR 124<sup>a</sup> „zurücksenden“. — sskr.  $\sqrt{tar}$ , *tárati*, *tírāti*; aw. *tar*; altp. *viya-tār-ayam*; phlv. *vatārtan*; np. *gudaštan*, *gudarīdan* „hinübergehen, überschreiten“; oss. d. *t'arun*, t. *t'ūrīn* 245 „jagen, wegtreiben“.
382. *tāčag* M 96, B 45<sup>b</sup>; NB. *t'āšay* L 612<sup>b</sup>, G 13, D 61 (ein Pferd) laufen lassen oder an einem Rennen teilnehmen lassen; galoppieren. aor. *tāčīt*; imp. *tāč*; pp. *tātka*, nb. *t'āχt'a*. Davon *t'āšī* D 61 „galopping“ und *galay-t'āšī* D 61 Wettrennen. — St. St. der  $\sqrt{tač}$  (s. Nr. 374). Vgl. Nr. 358.
383. *tājak* B 45<sup>b</sup> frisch, neu. z. B. *šīr tājak* „frische Milch“. — np., kurd. *tāza*.
384. *tāk* P, Mrs 39; NB. *t'āχ* G 21<sup>a</sup>, D 61 Blatt (eines Baumes). — phlv. *tāk*; np. *tā*, *tāi*; kurd. *tāi* „Zweig“.
385. *tāpag* M 100, Mrs 18 trocknen, dörren (tr.). aor. *tāpīt*; pp. *tāpta*. — St. St. zu  $\sqrt{tap}$  (s. Nr. 379); phlv., np. *tāftan*; oss. t. *t'awīn*. Wtl. „heiss machen“. Vgl. auch bal. *tāpā kanay* A 71<sup>b</sup> vom Dörren der Datteln.
386. *t'īh* G 26<sup>a</sup> oder *t'ī* D 63, HR 125<sup>a</sup> NB. ein anderer. *t'ī-barē* D 32 ein andermal. *t'īl-bāngā* G 21<sup>a</sup>, D 63. HR 125<sup>a</sup> am übernächsten Morgen. *t'ī-rošē* D 63, HR 124<sup>a</sup> an einem anderen Tage. *t'ī-handē* D 63 an einem anderen Platze. *t'ī-kasē* D 63 irgend jemand anders. — sskr. *dvītiya*; aw. *bitya*; altp. *duvitiya*; phlv. *datīgar*; np. *di-gar*.
387. *tīr* P, Mrs 31, 53, A 78<sup>a</sup>, B 45<sup>b</sup>; NB. *t'īr* L 610<sup>a</sup>, 611<sup>a</sup>, G 16<sup>a</sup>, D 63, HR 123<sup>b</sup> Pfeil, Kugel. — aw. *tīrī* „Pfeil“; altp. *tīgra*; phlv., np. *tīr*; kurd. *tīr*, *tīrik*.

#### Zusammensetzungen mit *tīr*:

- t'ir-dān* nb. G 16<sup>a</sup>, D 63, HR 125<sup>a</sup> Kugelbeutel, Patrontasche. np. *tīr-dan* „Köcher“ wtl. „Pfeilbehälter“. — *t'ir-dār* nb. D V<sup>d</sup> 30 Pfeilschaft. Wtl. „Pfeilholz“. — *tīr-kā* sb. P Ladstock. — *tīr-reč* sb. P Kugelform. Vgl. *rečag*.
388. *tīrband* D 63 das Sternbild des Orion. — Von *tīr* = aw. *tīštrya*; np. *tīr* + *band* „Gürtel des Sirius“.
389. *t'ēγ* NB. D 63 scharf, schnell; poet. = Schwert D II<sup>b</sup> 7 etc. — aw. *taeya* „Schärfe“; np. *tēγ*; kurd. *tī* „Degen“; oss. *t'ēγ* „Bergspitze“.
390. *tējag* P, Mrs 37, B 45<sup>b</sup>; NB. *t'ēžay* D 63 Melone (eine best. Art: Bisam-melone). — np. *tēzak* bed. „eruca“.

391. *t'ēr* NB. G 20<sup>b</sup> Pick, Bergspitze. — aw. *taera*; afγ. *tēra* „spitz“, das von *tīra* „dunkel“ zu trennen ist. Vgl. Ostir. Kultur 44 Anm. 1.
392. *trāšag* Mrs 29 abschaben, zerstückeln. — np. *tarāšīdan*; kurd. *terāšīn*.
393. *trus* P oder *turs* Mrs 34; NB. *t'urs* oder *t'ārs* D 61 Furcht, Gefahr. — phlv., np. *tars*; kurd. *tīrs*; oss. t. *t'ās*.
394. *trusag* P, M 100 oder *tursag* Mrs 18; NB. *t'ursay* G 13, D 61, HR 124<sup>a</sup> in Angst sein, sich fürchten. aor. *atrusīn*; imp. *trus*; pp. *trusita*, nb. *t'ursi9a*. nom. ag. *t'ursōχ* nb. D 62 „Feigling“. kaus. *t'ursainay* fürchten machen, schrecken. — sskr. *tras*, *trāsati*; aw. *tares*, *teresaiti*; phlv. *tarsītan*; np. *tarsīdan*; kurd. *tīrsīn*; oss. t. *t'ūrsīn*; PD. sar. *in-trās-am*.
395. *trušp* oder *trupš* P, Mrs 46; NB. *truš* D 60 sauer. *trušpīn šīr* P saure Milch. — np. *turuš*; kurd. *tīrš*; PD. (mit Erhaltung des Auslautes wie im Bal.) waγ. *trešp*. sar. *tūžb*, yidgāh (Bi.) *trišp*; afγ. *trīw*
396. *tunnag* A 111<sup>a</sup>, B 46<sup>a</sup> oder *tūnag* P; NB. *t'unī* G 22<sup>a</sup>, D 62 (*t'un* „Durst“ D 62, HR 87. 9) durstig. — sskr. *tīṣṇā* „Durst“; aw. *taršna*; phlv. *tīšn*, *tīšnak*, *tīšnakīh*; np. *tīš*, *tīšna*; g. *tašneh*; kurd. *tī*, *tenī*; PD. waγ. adj. *taγ* und subst. *taγi*, sar. *tūr*, *tūri*, š. *tāš'nah*, *tāš'nagī*, yidgāh *trišp*, *trušna*, eine sehr altertümliche Form! afγ. *tažai*.
397. *tusag* M 104; NB. *t'usay* D 62 (von der Lampe) ausgehen, erlöschen: verlassen werden, gemieden werden. aor. *tusīt*; imp. *tus*; pp. *tusta*, nb. *t'ust'a*. — Vgl. *tōsag*. Ich stelle das Verbum zu aw. *tus* vd. 3. 32 (ZDMG. 34. 424) „schwach werden, ohnmächtig werden“.
398. *tōlag* P; NB. *t'ōlay* L 611<sup>a</sup>, G 18<sup>b</sup>, D 62, HR 124<sup>b</sup> Schakal. — np. *tōla* und kurd. *tūlé* „junger Hund, Jagdhund“; dag. KD bei Shukowski (135 – 136. 155) *tōrá*, *turá*, *tūrē* „Fuchs“ oder „Schakal“.
399. *tōm* oder *tūm* P, Mrs 45 Same. — sskr. *tōkman*; aw. *taoγman*; altp. *taumū*; phlv. *tōγm*; np. *tuxm*, *tuxma*; kurd. *tōm*, *tōw*; PD. waγ. *taγm*, sar. *tōγm*, yidgāh *tūγum*.
400. *tōsay* oder *t'ōsay* NB. G 36. 9, D 61, 62, HR 124<sup>b</sup> tr. auslöschen. pp. *t'ōst'a* oder *t'ust'a*. Mit Suff. d. kaus. *tōsēnag* M 104 meiden, fliehen. aor. *tōsēnīt*. pp. *tōsēnta*. — Von der st. F. d. *√tus*. Vgl. unter *tusag* Nr. 397.

## U Ō V.

401. *ōdā* M 106, B 45<sup>a</sup>; NB. *ōdā* D 45, Lew. 5. 17, 13. 6 dort, daselbst. — aw. *avada* vom Pron. St. *ava*; oss. t. *vād* „dann, darauf“. Vgl. *idā*, *aidā* sowie unter *ham*.
402. *ōštāg* M 104, A 76<sup>b</sup> oder *vuštāg* P; NB. *ōštāg* G 12, D 45, HR 117<sup>b</sup> stehen, aufstehen. aor. *ōštīt*; imp. *bōšt* oder *bōš*; pp. *ōštāta*, nb. *ōštā9a* oder *ōštāsā*. kaus. *ōštālainay* D 45 aufstellen. — aw. *√stā*, *hištaiti* mit Pröp. *ava*; phlv. *ōštādan*; np. *istādan*, *sitādan*.

403. *vapsay* P, M 96; NB. *vafsay* Lew. 612<sup>c</sup>, G 14, Lew. 6, 13, HR 144<sup>b</sup> oder *vapsay* D 125 einschlafen, schlafen, ruhen, liegen. aor. *avapsīn*; imp. *vaps*; pp. *vapta*, nb. *vapt'a*. — sskr. *Vsvap*, *svāpiti*; aw. *χwap* und *χwafs*; phlv. *χwaftan*; np. *χuftan* und *χuspīdan*; oss. d. *χussūn*, t. *χussīn*; PD. waz. *χōfs-am*, sar. *χūfs-am*.
404. *varay* P, M 96, A 65<sup>a</sup>; NB. *varay* L 612<sup>b</sup>, G 14, D 126, HR 144<sup>b</sup> essen, trinken. aor. *avarīn*; imp. *bivar*, *bur*; pp. *vārta*, nb. *vārt'a*. kaus. *varainay* G 31, D 126 zu essen geben, füttern. — aw. *χwar*, *χwaraiti*; phlv. *χwartan*; np. *χwardan*; kurd. *χārīn*, *χwārīn*; oss. d. *χvārun*, t. *χārīn*; PD. sar. *χor-am*, š. *χār-am*, minj. *χār-am*, sangl. *χwar-am*; afy. *χwural*. — Abgeleitet sind im Bal. *varagī* P „essbar, trinkbar“ (zur Bildung vgl. M. § 45); — *vard* oder *v'ard* nb. G 19<sup>a</sup> etc. „Speise, Nahrung“ (= np. *χward*); — *-vār* EK. D 125 „essend, trinkend“ (= np. *χwār*).
405. *vasarik* NB. G 15<sup>a</sup>, D 126 Schwiegervater (Vater der Gattin), (*vasary* R). Die Grdf. *vasar* findet sich in *vasar-zāxt* G 15<sup>a</sup>, D 126 Schwager (Bruder der Gattin), wtl. „Sohn des Schwiegervaters“. — sskr. *śvasūra*; aw. *χwasura*; np. *χusur*; kurd. *χozīr*, *χezūr*; PD. waz. *χūrs*, sar. *χasur*; afy. *χzar*.
406. *vassō* B 49<sup>b</sup>; NB. *vasī* oder *vasē* L 611<sup>b</sup>, G 15<sup>a</sup>, D 126 Schwiegermutter (Mutter der Gattin). — sskr. *śvasrū*; np. *χwas*; kurd. *χosī*, *χesū*; *χāsrū* ZDMG. 38. 63; PD. waz. *χās*, š. *χās'*, sar. *χex*; afy. *χwāša*.
407. *vaš* P, Mrs 46, 34, A 68<sup>a</sup>, B 49<sup>b</sup>; NB. L 611<sup>c</sup>, G 23<sup>a</sup>, D 126 süß; angenehm, gut; glücklich, fröhlich. Dav. *vašī* M 28; L 610<sup>c</sup>, D 126 Süßigkeiten, süsse Speisen; Syrup. — phlv., np. *χōš*; kurd. *χōš*, *veš*; PD. š. *χāiš*, sar. *χéχ*; afy. *χōž*. Das Bal. spricht für den urspr. Anl. *se-*; demnach wird das Wort auf sskr. *Vsvad* zurückzuführen sein.

Zusammensetzungen mit *vaš*:

- vaš-dil* Mrs 39, C 26<sup>b</sup> 8 gütig; fröhlich (D V<sup>d</sup> 81: *v'az-dil*). — *vaš-rūh* oder *vaš-rūi* A 94<sup>a</sup> mit heiterer, freundlicher Miene, fröhlich. — Die Interj. *vaš-vaš* P, Mrs 45, M 113 lang-sam! lang-sam! ist onomatopoesisch.
408. *vat* P, B 49<sup>b</sup>; NB. *vaθ* D 126 oder *vas* G 24<sup>b</sup> selbst; eigen. Dav. *vatīg* Mrs 42; nb. *vaθī* D 126 (mir, dir, ihm etc.) selbst zugehörig, eigen. — sskr. *svā-tas*; aw. *χwatō*; altp. *uvā-*; phlv. *χwat*; np. *χwad*; kurd. *χā*; oss. d. *χvādūg*, t. *χādūg*; PD. š. *χū*, sar. *χū*, waz. *χāt*; afy. *χpul*.
409. *vatāc* P oder *vatās* Mrs 42. 52, A 33<sup>b</sup> Pistole. — Wtl. „Selbstfeuer“. Vgl. bal. *vatās-dōkī* „Feuerstein“ Mrs 52. — Vom vor. + *āc* oder *ās* Nr. 16.
410. *vāb* P, B 49<sup>a</sup>; NB. *v'āw* L 610<sup>a</sup>, G 24<sup>a</sup>, D 127 Schlaf. — sskr. *svāpna*; aw. *χwafna*; phlv., np. *χwāb*; kurd. *χewn*, *χewīn*; (dag. PD. š. *χūdm*, sar. *χūdm*); afy. *χōb*.
411. *vād* P, Mrs 44, B 49<sup>a</sup>; NB. *v'ād* L 610<sup>a</sup> oder *v'ād* D 127 oder *v'āz* G 24<sup>b</sup>, HR 144<sup>b</sup> Salz. — Von sskr. *Vsvad*, *svādati* „schmackhaft machen“, also wtl.

- „Würze“. Vgl. sskr. *svāda* „Wohlgeschmack“, *svādú* „wohlschmeckend“. np. *χwāi* „Wohlgeschmack“; kurd. *χō* „Salz“.
412. *vānag* P, M 97, A 99<sup>b</sup>, B 49<sup>a</sup> (Mss. 397<sup>b</sup>: *vāntan*); NB. *vānag* D 125; *vānganay* HR 144<sup>b</sup> lesen, rezitieren; studieren. aor. *avānīn*; imp. *vān*; pp. *vānta*, nb. *vānt'a* oder *vāngsā*. — sskr. *svan*, *svānati* „tönen“; aw. *χwan* in *χwanat-čaxra*; phlv. *χwāntan*; np. *χwāndan*; kurd. *χwāndīn*, *χūndīn*; oss. d. *χōmun*, t. *χōnīn*; PD. waχ. *χan-am*.
413. *vāstā* P, M 112, Mrs 35 für. — ag. zu einem Nom. *vāst* „Wunsch“ = np. *χwāst*. Vgl. phlv., np. *χwāstan*, kurd. *χwāstin* oder *χūstin* „wollen, wünschen“.

## Z.

414. *zamistān* D 83 oder *zimitān* P oder *zawistān* G 24<sup>b</sup> Winter. — sskr. *hīmā*; aw. *zima*; phlv., np., kurd. *zamistān*; oss. d. *zumäg*, t. *zimüg*; PD. sar. *zūmistān*; yidgāh *zemistān*; afγ. *žamai*, *žimai*.
415. *zanīk* P, Mrs 34 Felder, Saaten. — aw. *zem*; phlv. *zamīk*; np. *zumī*; PD. š. *zeme*, sar. *zems*.
416. *zanūk* Mrs 31; B 47<sup>a</sup> oder *zanīk* P; NB. *zanūχ* D 83 Kinn. — sskr. *hānu* „Kiinbaeke“; np. *zanaχ*; PD. waχ. *zanūχ*; afγ. *zana*, *zanaχ*.
417. *zarūγ* nb. G 18<sup>a</sup>, D 82 Blutegel. — np. *zalū* und *zalūγ*; afγ. *žawara*. Beachtenswert ist der *ū*-Vokal im Bal. Vgl. sskr. *jalūyukā!* Hübschmann. ZDMG. 38. 424.
418. *zāχt* D 82 Sohn in Kompos. wie *nāχō-zāχt* Sohn des Oheims D 82 u. s. w. — S. Vb. *zāyag*. *zāχt* scheint durch Metathese aus *zātk* entstanden zu sein. Bei L 611<sup>c</sup> findet sich auch *trizātk* = D 60 *trīzāχt* „Vetter“.
419. *zāl* P, Mrs 49; NB. G 15<sup>b</sup>, D 82 Frau, spez. Ehefrau, Gattin. — Urspr. „alte Frau“, was auch np. *zāl* bedeutet, von *!zar* = sskr. *jar* „altern“. yidgāh *zōr* „alter Mann, Greis“.
420. *zāmā* NB. D 82, L 611<sup>c</sup>: *žānwā* Schwiegersohn. — sskr. *žāmāty*; phlv. *dūmāt*; np. *dāmād*; g. *zūmad*; māz. *mīdamōt*, gil. *zamā* (Schwager); kurd. *zūwā*; KD *zūmō*, *zūmōd*, *zōmōi*, *zūmō*; afγ. *zūm*, *zūmgai*.
421. *zān* P, B 47<sup>a</sup>; NB. D 82, HR 131<sup>b</sup> Knie; Schenkel und zwar scheint erstere Bed. sb., letztere nb. zu sein. — sskr. *žānu*; aw. *žnu*; phlv. *zānūk*; np. *zānū*; kurd. *zāna*; PD. š. *zān*, sar. *zūn*, sangl. *zong*; afγ. *zangūn*. Ueberall nur in der Bed. „Knie“.
422. *zānag* P, M 101, B 47<sup>a</sup>; NB. *zānag* G 13, D 82, HR 131<sup>b</sup> wissen, verstehen, einsehen, denken. aor. *azānīn*, 3. s. *zūt*; imp. *bizān*; pp. *zānta*, Pjg.-D. *zātag* (A 149<sup>b</sup>); nb. *zānt'a*. — sskr. *žūā*, *žānāti*; aw. *zan*; phlv., np. *dānistan*; g. *ta e-zāni* „du weisst“ (ZDMG. 35. 411); tal. *zūne*, imp. *bezin* (Ber. 54); māz. *dānusīn*, imp. *dān* (Ber. 93); kurd. *zānīn*; oss. d. *zōmun*, t. *zōnīn*; PD. sar. *pad-zān-am*; KD (Shukowski, S. 121) *zūnūn* und *zōnūn*.

423. *zāyag* M 99, B 47<sup>a</sup>; NB. *zāγ* G 13, D 82, HR 131<sup>b</sup> gebären, hervorbringen. — sskr. *jan*, *jānāmi*; aw. *zan*; phlv. *zātan*; np. *zādan*, *zāyīdan*; kurd. *zāin*; oss. *zūnäg* 125; PD. waz. *yāz-am*. sar. *zāyam*.
424. *zinag* C 29<sup>a</sup> 10; NB. *zinaγ* D 83 an sich reissen, hastig ergreifen, mit Gewalt wegnehmen. pp. nb. *zit'a*, *zint'a* und *zīt'a* — sskr. *jyā*, *jināti*; altp. *di*, *adinā*.
425. *zirih* D 83 Quell (so; doch Mrs 45 *zirū* „Meer“). — sskr. *jrāyas*; aw. *zrayō*; altp. *daraya*; phlv. *zrē*; np. *daryā* (dies auch LW. im Bal.).
426. *zirdē* D 82 Herz. — poet. Ausdr., gebr. ist np. *dil* geworden. — sskr. *hṛdaya*; aw. *zardāya*; phlv., np. *dil*; kurd. *zar*; oss. *zārdā*; PD. sar. *zārd* u. s. w. To. 54; afy. *zrah*.
427. *zīk* M 107, 119 und *zī* P, Mrs 50, M 107, 119, A 108<sup>b</sup>, B 47<sup>a</sup>; NB. L 612<sup>b</sup>, G 26<sup>b</sup>, D 84 gestern. — sskr. *hyās*; aw. \**zyō*; phlv. *dik* (Hang, Gl. 110); np. *dī*, *dīg*; kurd. in *scēve-di* (Justi, k. Gr. 160); PD. waz. *yéz*.
428. *zūm* B 47<sup>a</sup>, sonst *zīm* Mrs 64; NB. D 84, HR 131<sup>b</sup> Skorpion. — Ich stelle das Wort zu *ʋzu* „eilen, flink sein“ = sskr. *jū*. Zur Bed. vgl. sskr. *drūṇa*, *druta* „Skorpion“.
429. *zūrag* P, A 65<sup>a</sup>, B 48<sup>b</sup>; sonst *zīrag* P, Mrs 19, M 98; NB. *zīray* G 13, D 84, HR 131<sup>a</sup> nehmen, wegnehmen, empfangen, kaufen. *zīray āray* „holen“ D 84. aor. *azīrīn*, *azārīn*; imp. *bizīr*, *bizār*; pp. *zīrta*, *zārta*, *zarta*; nb. *zur'a*. — sskr. *hṛ*, *hīratī*; aw. *zar*.

Zusammensetzungen mit *zīrag*:

- nb. *laškar zīray* ein Heer anführen D 84, HR 97. 1 v. u. — *rumb zīray* rennen, laufen D 84. — *sauyan zīray* einen Eid schwören D 84, HR 88. 5 v. u. — *sāh zīray* Atem schöpfen D 84.
430. *zūt* B 47<sup>a</sup>, Pjg.-D. A 150<sup>a</sup>, sonst *zīt* Mrs 43; NB. *zīθ* D 84; adv. *zīθcūn* D 84, *zīsīn* HR 132<sup>a</sup> schnell, flink. — aw. *ʋzu*; phlv. *zūt*; np. *zād*; g. *zīd*; kurd. *zū*.



**Die Abfassungszeit**  
der  
ägyptischen Festkalender.

Von  
**Georg Friedrich Unger.**



Die auf uns gekommenen Festverzeichnisse aus den Zeiten der Pharaonen sind nur Fragmente und ihr Text bietet weiter nichts als die Namen der Feste; eigentliche Festkalender in Hieroglyphen, welche ein ganzes Jahr umfassen und wenigstens bei vielen Festen auch auf die Einrichtung und Bedeutung derselben eingehen, besitzen wir vier, sämmtlich in Oberägypten und, nach dem Alter der Tempel, an deren Wänden sie sich finden, zu schliessen, in griechischer oder römischer Zeit geschrieben.<sup>1)</sup> Ihre Abfassungszeit, welche hienach um nicht weniger als ein halbes Jahrtausend schwankt, bis auf das Jahr genau zu bestimmen, ist besonders deswegen von Wichtigkeit, weil hievon auch die Reduction des Tagdatums der einzelnen Feste und damit bei vielen die Erkenntniss ihrer Bedeutung abhängt.

Der Ordnung folgend, in welcher sie bei Brugsch vorliegen, behandle ich zuerst den grossen Festkalender von Edfu (Apollinopolis magna), dann den kleineren und den von Dendera (Tentyra); alle drei sind, wie sich zeigen wird, in später Kaiserzeit und erst nach der bis jetzt als jüngste Hieroglypheninschrift bekannten Schriftzeile im Hypostyl von Esne mit dem Namen des K. Decius entstanden. Den Schluss bildet derjenige, in welchem wir den ältesten erkennen, der Festkalender von Esne (Lato-polis); behufs der Feststellung seines Zeitalters muss anhangsweise auf zwei Fragen eingegangen werden: auf das Tagdatum des Siriusaufganges nebst dem Epochenjahr der Sothisperiode (Cap. V) und auf den Anfang des ägyptischen Kalendertages (Cap. VI).

1) Weiteren Kreisen ist ihr Inhalt zugänglich gemacht durch die Uebersetzung, welche Heinrich Brugsch, *Drei Festkalender*, 1877, geliefert hat; die schwierigeren Stellen hat der Meister der Aegyptologie seitdem ununterbrochen im Auge behalten und in seinen späteren Schriften vielen eine neue Deutung gegeben.

## I. Der grosse Edfukalender: 362 nach Chr.<sup>1)</sup>

### 1. Die Ansichten über seine Zeit.

Das von Ptolemaios III. Energetes I. an der Stelle eines verfallenen älteren gegründete Heiligthum in Edfu wurde unter Ptolemaios XIII. Neos Dionysos am 1. Choiak seines 25. Jahres (5. Dez. 57) vollendet: die Räume jedoch, in welchen sich beide Festkalender sammt zwei ausführlichen Vorschriften über zwei grosse Stadtfeste finden, sind unter Ptolemaios X. Soter II. (reg. 117/6—107/6 und 89/8—81/0) entstanden; in seine Zeit hat daher Brugsch, *Drei Festk.* S. IV, die Abfassung der genannten Festordnungen gesetzt. Aus dem Opfer, welches dem grossen Kalender zufolge am 5. Paophi dem 'vollen' Nil dargebracht werden soll, schliesst er, dass auf diesen Tag der Eintritt des höchsten Wasserstandes erwartet worden sei, welcher um die Herbstnachtgleiche zu erfolgen pflegt: der 1. Thoth dieses Kalenders wäre demzufolge nach Mitte August und vor Ablauf dieses Monats eingetroffen, während in dem beweglichen Jahre, welches sonst den ägyptischen Kalenderdaten zu Grunde liegt, der 1. Thoth 117—114 v. Ch. mit dem 21., 81—78 v. Ch. mit dem 12. September zusammentraf. Demgemäss glaubt er, dass diesen Festordnungen und der von Dendera, welche vieles mit dem grossen Edfukalender gemein hat, eine andere Jahrform zu Grunde liege, nämlich das von ihm in *d. Matériaux pour servir à la reconstruction du calendrier des anciens Egyptiens*, 1864 S. 79 ff., construirte feste Jahr, welches abwechselnd mit dem 25., 26., 27., 28., 29. August beginne und in vielen, zum Theil sehr alten hieroglyphischen Inschriften vorausgesetzt sei.

Karl Riel, *Der Thierkreis und das feste Jahr von Dendera*, 1878 S. 33 ff., bestreitet die Existenz dieses festen Jahres für die vorrömische Zeit mit guten Gründen, erkennt aber die Triftigkeit des von Brugsch aus dem Opfer des 5. Paophi abgeleiteten Beweises an und fügt zwei ihn 'bestätigende' neue hinzu: zum 1. Epiphi nehme der grosse Festkalender auf das erste Steigen des Nil und zum 1. Messori auf den Siriusaufgang Bezug. Er erkennt in den Kalendern von Edfu und Dendera das feste, mit dem

1) Reduction des 1. Tages der äg. Monate auf jul. Stil: Thoth 25. Mai 362, Paophi 24. Juni, Athyr 24. Juli, Choiak 23. Aug., Tybi 22. Sept., Mechir 22. Okt., Phamenoth 21. Nov., Pharmuthi 21. Dez., Pachons 20. Jan. 363. Payni 19. Febr., Epiphi 21. März, Messori 20. April, Epagomenen 20. Mai 363.

23. August beginnende Jahr wieder, welches er in dem Buche: Das Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden mit dem Geheimniss der Schaltung, 1875 S. 330 ff., aus dem runden Zodiakusbild von Dendera erschlossen zu haben glaubt; er hält es für eine Schöpfung des Augustus und verlegt demgemäss die in Rede stehenden Festordnungen in die ersten Zeiten der römischen Herrschaft. Auch wenn die Existenz dieses festen Jahres besser begründet wäre als es der Fall ist, würde es doch desswegen nicht hieher gezogen werden können, weil den citirten Stellen des Festkalenders die ihnen beigelegte Beweiskraft abgeht. Das Opfer für den neuen vollen Nil am 5. Paphi kann, wie Jak. Krall, Studien zur Geschichte des alten Aegypten, I. 1881 S. 28 erinnert, nicht auf den höchsten Wasserstand des Nil bezogen werden, weil 54 Tage später, zum 29. Athyr vorgeschrieben wird, 'zu gehen nach dem Pylon wegen der Ankunft des Nilwassers'. Unter dem 1. Epiphi wird nur die Feier der Verwundung des Set (Typhon) erwähnt; ihre Deutung auf das erste Steigen des Nil ist eine haltlose Hypothese und jedenfalls gehört die Feier, weil sie sich auf einen mythologischen, der Göttergeschichte entnommenen Vorgang bezieht, zu den Festen, welche am Monatsdatum hafteten und mit demselben alle Jahreszeiten durchwanderten; ihre ursprüngliche Naturzeit bestimmt sich aus dem festen heiligen Jahr, dessen 1. Thoth dem Datum des Siriusaufgangs und (zur Zeit der Schöpfung dieses Jahres) zugleich der Sommewende entsprach, das Setfest fiel also eigentlich 65 Tage vor der Nilschwelle, welche mit der Wende eintritt. Endlich zum 1. Mesori ist nur von einem Fest 'Ihrer Majestät' (der Hathor) die Rede, welches ebenfalls alle Jahreszeiten durchlief (Cap. IV, 1) und seiner Bedeutung nach nicht näher bekannt ist.

Nach Krall a. a. O. kann das feste Jahr des grossen Edfukalenders, vorausgesetzt dass demselben ein solches zu Grunde liegt, nur das 238 v. Ch. von Ptolemaios III. Energetes eingeführt sein, weil von seinem wenn auch beschränkten Fortbestehen das Doppeldatum aus dem J. 57/6 Zeugniß ablegt; sein 1. Thoth entspricht dem 22. Oktober. In der betreffenden Verordnung des Königs, dem Decret von Kanopos, wird der Payni (19. Juli — 17. Aug.) als der Monat bezeichnet, in welchem der Siriusaufgang, die kleine und grosse Bubastienfeier, die Einsammlung der Früchte und der Nilaustritt stattfindet. Das alles findet Krall im Edfukalender unter dem entsprechenden Datum wieder; derselbe bezeichne den ganzen Payni als Festmonat der Hathor, erwähne beim 1. Tag ihre Feier in Bubastos, zum 1. Tag (vielmehr zum Neamondstag) des nächsten Monats die Darbringung der Früchte, welche, wie Krall hinzufügt, im Payni eingesammelt worden seien, und die im vorhergehenden Monat Pachons gefeierte Vertreibung und Tödtung von Feinden durch den Gott Horsahto deutet er auf das erste Steigen des Nil, was zum 1. Payni (19. Juli) als Tag des Austritts und des Siriusaufgangs passe. Von der Horsahtofeier indess und ihrer Deutung gilt dasselbe wie von der Setfeier und wie überhaupt die meisten Feste der ägyptischen Kalender so haften auch die Bubastien am Monatsdatum und durchlaufen mit ihm alle Jahreszeiten. Der Kalender von Esne, dessen 1. Thoth sicher in einen anderen Monat als den Oktober (nach Krall u. a. auf den 29. August) fällt, verzeichnet das

Fest der Bast am 16. Payni, die Nomenfestliste von Edfu bei Brugsch Matér. S. 107 nennt es am 18. Payni. Die Früchte betreffend unterlässt es Krall zu sagen, ob Getreide oder Obst zu verstehen ist, und schweigt von dem Verhältniss obiger Data zu der Vorschrift des Kalenders über den 1. Messori; vgl. Abschn. 2. Am schwersten wiegt, wie Krall bemerkt, das Fest 'des grossen Brandes' am 9. Mechir, der im festen Jahr des Euergetes dem 29. März entspricht und von ihm auf die Frühlingsnachtgleiche gedeutet wird; andere beziehen es jedoch, zum heiligen Siriusjahr besser passend, auf die Wintersonnwende und jedenfalls haftet es ebenfalls am Monatsdatum: auch das Kalenderbild im Ramesseum weist ihm seinen Platz im Mechir an. Wie wenig das feste Jahr des Euergetes zu unserem Festkalender passt, beweist schon die von Krall selbst gegen Brugsch ins Feld geführte Vorschrift, am 29. Athyr wegen der Ankunft des Nilwassers zum Pylon zu gehen: in jenem festen Jahr entsprach der Tag dem 18. Januar, an welchem der Nil niedrig steht.

Die Versuche, im grossen Edfukalender ein festes Jahr nachzuweisen, haben sich als vergeblich erwiesen; sie sind auch (den Riel'schen ausgenommen) von einer unrichtigen Voraussetzung ausgegangen: die Thatsache, dass der Bau, in welchem er angebracht ist, unter Ptolemaios X. entstanden ist, beweist nicht, dass seine Abfassung gerade unter diesem König sondern nur, dass sie frühestens unter ihm stattgefunden hat. Die ägyptischen Kalenderdata sind, nachweislich wenigstens, allenthalben und zu allen Zeiten auf das bewegliche Jahr gestellt worden: eine Ausnahme macht nur die Zeit von 238 bis spätestens 213 (Cap. V); nach ihr kommen Data eines festen Jahres (des 238 eingeführten) bloss in Verbindung mit solchen des beweglichen Jahres vor. Letzteres suchen wir also auch in den vier Festkalendern. Das einzige Mittel, welches sich zur Bestimmung ihrer Abfassungszeit anwenden lässt, geben, falls solche vorhanden sind, die an Naturzeit gebundenen Data an; deren bietet aber gerade der grosse Edfukalender mehr als jeder andere. Es sind die auf die Nilschwelle bezüglichen Angaben des 5. und 19. Paophi, des 23. und 29. Athyr, ferner die Ankunft der Schwalbe am 25. Tybi, das Erstlingsopfer am Neumond des Epiphi und der Getreideschnitt am 1. Messori. Mit den letzten Daten machen wir den Anfang, weil sie geeignet sind, uns gleich zum Ziel zu führen.

## 2. Die Erntezeit.

'Am Neumondstag des Epiphi werden die Erstlinge des Feldes eingesammelt nach den Befehlen des Königs Amenemba'; Befehle, die sich wahrscheinlich auf die Art und Weise des Einsammelns bezogen; unter dem 1. Messori heisst es: 'man schneide das Getreide'. Der 1. Messori würde nach Brugsch dem 20./24., nach Riel dem 18. Juli, nach Krall dem 17. September entsprechen; ausgesprochen hat sich über das Datum bloss Riel, Thierkreis S. 50: er findet die Anwendung seines Denderajahres durch das Decret von Kanopos Z. 37 bestätigt, nach welchem im Payni (19. Juli—17. Aug.) *καὶ ἡ συναγωγή τῶν καρπῶν καὶ ἡ τοῦ ποταμοῦ ἀνάβασις γίνεται*. Er glaubt dem-

nach allen Ernstes, im Decret sei von der Körnernte die Rede, ein Irrthum, den er mit Lauth Akad. Sitzung-ber. 1874 I 59 und andern theilt. Der König meint die Baumfrüchte: die werthvollsten und zahlreichsten Aegyptens, die Datteln werden im Juli und August gelesen, dagegen die Getreideernte beginnt 3—4 Monate früher, im März und April. Kremer, der sich lange in Oberägypten aufgehalten hat, schreibt Aegypten I 281: 'in Unterägypten ist die Weizensaat Ende November beendigt und die Ernte Ende Mai, in Oberägypten beides früher; die Gerste sät man 1 Monat früher als den Weizen, ebenso findet die Ernte früher statt'. Ebenso oder ähnlich die anderen Berichter-tatter. Dass im Alterthum die Verhältnisse im Wesentlichen dieselben gewesen sind, geht aus den vorhandenen Berichten hervor.

Der alexandrinische Astronom Theon setzt in den Scholien zu Aratos 264 den Termin (*zaiqós*) der Ernte auf den alex. 25. Pharmuthi = 20. April. Plinius hist. nat. 18, 169 schreibt von der Aussaat: hoc fit Novembri mense incipiente: postea pauci runcant —, reliqua pars nonnisi cum falce arva visit paulo ante kal. Apriles. In Aristophanes Vögeln 499 ff. wird von der Macht und Herrlichkeit der Vögel in alten Zeiten erzählt: 'über die Hellenen herrschte die Weihe,<sup>1)</sup> über ganz Aegypten und Phoenicien der Kuckuk: auf seinen Ruf giengen alle Phoenicier in den Ebenen an die Ernte des Weizens und der Gerste'. 505 *χόϊός' ὁ ζόζαξ ἔλαι ζόζα, τόι' ἄν οἱ Φοινίκες ἄνωγες τοῖς κροῖς ἄν καὶ τὰς κροῖδας ἐν τοῖς πεδίοις ἐθέρηζον*; dass auch an die Aegypter zu denken ist, lehrt der Zusammenhang. Nächst dem Pontus war Aegypten die Hauptbezugsquelle des Getreides für Hellas und besonders Athen. Bakchylides fragm. 27. Demosthenes gegen Dionysodoros § 3. 9. Das frühe Erscheinen der Kornschiffe aus Aegypten und Phoenicien zu einer Zeit, da in Hellas noch nicht geerntet wurde, machte hier offenbar die Wissbegierde reger und führte zu Erkundigungen, durch welche die Kenntniss der dortigen Erntezeit zum Gemeingut wurde. Als Zeit des Kuckukrufes ist ohne Zweifel die griechische gedacht: er kommt jetzt durchschnittlich etwa 2 Wochen nach der Frühlingsnachtgleiche, s. Aug. Mommsen. Griech. Jahreszeiten S. 184; Plinius hist. nat. 18, 249 setzt den ersten Ruf 15 Tage nach ihr; nach Aristoteles hist. an. 9, 36 war der Kuckuk vom Frühling (*ἀπὸ τοῦ ἔαρος ἀρξάμενος*, d. i. von der Gleiche an) bis zum Siriusaufgang sichtbar. In Phoenicien wird jetzt der Weizen im Mai, die Gerste oft schon im April geerntet, aber der Bedarf der Bevölkerung nicht gedeckt, im Alterthum baute man also besten Falles so viel als man brauchte; die phoenicischen Kornschiffe müssen ihre Fracht aus der Nachbarschaft, besonders dem Hinterland bezogen haben. Die Israeliten führten unter Salomo viel Oel und Getreide aus, 1 Könige 3, 11; die fruchtbarsten Gegenden Palästinas sind die grosse Küstenebene von Gaza bis Caesarea und Dor, die Ebene von Megiddo und die Niederung des Jordan, insbesondere die am tothen Meer

1) In der Zeit nämlich, da die Hellenen noch nicht von Demeter das Geschenk des Getreides erhalten hatten, also sich noch von Viehzucht ernährten: der Beginn der Schatschur richtete sich nach der Ankunft der Weihe; s. Philologus XLIV 644.

um Jericho, welche nahezu tropisches Klima besitzt. In dieser gelangt die Gerste schon zwei Wochen nach der Frühlingsgleiche zur Reife; im übrigen Land, höhere Lagen ausgenommen, gelten dieselben Zeiten wie in Phoenicien. Auch Aristophanes beschränkt seine Zeitangabe auf die Ebenen.

Zu diesen Erntedaten kommen die Angaben über die Dauer der Entwicklung des Korns von der Aussaat bis zur Schnittrife: diese erreichte es in Aegypten nach Diodor 1, 36 *μετὰ τέσσαρας ἢ πέντε μῆνας*; nach Theophrast hist. plant. 8, 2 wurde dort die Gerste im 6., der Weizen im 7. Monat geerntet, jedoch nicht in Masse sondern nur so viel man zu den Erstlingsopfern braucht (*ὅσον εἰς ἀπαρχήν*) und dieses bloss in den oberen Gegenden hinter Memphis;<sup>1)</sup> in Hellas in den besten Gegenden im 7., in den meisten im 8. Monat; dem entsprechend schreibt er caus. plant. 4, 11, das Korn werde in Aegypten um 1 Monat eher reif als in Hellas. Gesät wurde in Aegypten nach Plutarch de Iside 69. 65 und Theon zu Aratos 264 im alex. Athyr = 28. Okt. — 26. Nov., nach Plinius a. a. O. Anfang November. Nach Aelian (hist. an. 3, 3) ziehen die Kraniche aus Thracien *ἤδη μεσοῦντος τοῦ μετοπίου* (Mitte Oktober) ab und treffen (hist. an. 2, 1) die Aegypter beim Säen an; den Maimakterion (Ende Okt. — Ende Nov.) nennt Aristoteles hist. anim. 8, 14 als die Zeit ihrer Wanderung aus Skythien zu den Sümpfen der Nilquellen. Gesät wird nach Theophrast hist. plant. 8, 1 um den Frühuntergang der Pleiaden; mit diesem begann gegen Mitte November der antike Winter. Dass Theophrast nicht bloss Hellas sondern alle ihm bekannten Mittelmeerländer, insbesondere auch Aegypten im Auge hat, beweisen seine Bemerkungen a. a. O. 8, 1 u. 2 über dieses Land und andere Zeugnisse bestätigen, dass die ägyptische Saatzeit mit der hellenischen ziemlich zusammentraf. Herodot 2, 14, Diodor, Plinius u. a. erinnern, dass die Saat gleich nach dem Zurücktritt des Nilwassers beim Abtrocknen des Bodens erfolgt; dies ist nach Herodot 2. 19 (*βραχὺς τὸν χειμῶνα ἅπαντα διατελεῖ ἔωρ*, nämll. *ὁ Νεῖλος*) beim Anfang des Winters der Fall und Strabon p. 789 berichtet, dass im Delta die Überschwemmung 60 Tage lang abnimmt, und dann sogleich gesät wird, im Oberland aber beides desto eher stattfindet, je weiter südlich die Gegend liegt und je wärmer sie ist; vgl. Abschn. 5. 6. Die 60 Tage führen von der Herbstnachtgleiche in die Zeit vor Ende November als die späteste, den nördlichsten Gegenden eigene Epoche. Theophrasts 6. Monat, in welchem südlich von Memphis die Gerste geerntet wird, beginnt nach dem Obigen gegen Mitte April; Diodors 4—5 volle Monate führen in den März und April. In den einen dieser zwei Monate muss der 1. Mesori unseres Festkalenders, sein 1. Thoth also frühestens in den April gefallen sein, spätestens (wegen der südlichen Lage von Edfu) Ende Mai.

Hiemit ist bewiesen, dass demselben kein anderes als das bewegliche Jahr zu Grunde liegt: denn ein festes, das in den vor der Sommersonnwende liegenden Monaten

1) Ueber Mittelägypten hinaus scheinen seine Nachrichten nicht gereicht zu haben.

begonnen hätte, lässt sich nicht nachweisen, auch ist kein solches vermuthungsweise aufgestellt worden. Dem 1. April entspricht der bewegliche 1. Mesori in den Jahren 436—439, in welchen es aber keinen heidnischen Cultus mehr in Aegypten gab; dem 1. März in den Jahren 560—563. Auf den 30. April fiel er 320—323; nach dieser Zeit lässt sich die Abfassung eines Festkalenders wie dieser, der die Einführung einer neuen reich ausgestatteten Cultusordnung zur Voraussetzung hat, bloss unter dem kurzen Regiment des Julianus denken. Die durch das Toleranzedict vom Winter 312/3 eingeführte Gleichstellung des Christenthums mit dem Heidenthum wandelte sich seit dem Sturze des Licinius 324 in offene Begünstigung der Christen um, das Verhalten Constantins gegen die Heiden war kaum noch Duldung zu nennen. Das Opfern in den Tempeln des ganzen Reiches wurde geradezu und zwar strengstens verboten, Eusebios Kirchengesch. 4, 23. 25; die Tempelgüter, von deren Ertrag der Opferdienst und der Unterhalt der Priester und anderen Cultusdiener bestritten wurden, mussten dadurch in der Hauptsache entbehrlieh werden; daher im J. 331 die Verordnung, sie überall einzuziehen, Hieronymus chron. im Jahr Abrah. 2347, Zosimos 5, 24 extr. u. a. In Alexandria insbesondere wurde der Erzbischof angewiesen, den Nilmesser, welcher bisher im Serapistempel aufbewahrt worden war, in die christliche Kirche bringen zu lassen, Sokrates Kirchengesch. 1, 18; erst Julianus gab ihm und den andern 'Symbolen' ihre alte Stätte zurück. Sozomenos Kirchengesch. 5, 3. Allerdings waren die Gebote Constantins an vielen Orten nicht zur Ausführung gelangt: daher verbot Constantius am 27. Nov. 353 von Neuem alle Opfer und erliess 5 Tage später unter Androhung des Todes und Vermögenseinzugs den Befehl, die Tempel zu schliessen und sich des Besuchs der heidnischen Heiligthümer zu enthalten, Cod. Theodos. 16, 10, 4—6. 9, 16, 4—6. Viele Tempel wurden nunmehr einer anderen Bestimmung übergeben, andere ganz zerstört, Ammianus 22, 4, 3. Libanios pro templ. p. 185. Inschrift bei Wescher Bullettino 1866 p. 15. Nach der Restauration des Heidenthums unter Julian und der kurzen Regierung Jovians, aus welcher über das Schicksal desselben nichts bekannt ist, zog Valentinianus die Tempelgüter wieder ein und verbot die blutigen Opfer sammt der Haruspicin und Magie; ein Gesetz des Theodosius vom J. 380 erklärte die christlich-katholische Lehre für allein zulässig, alle übrigen Lehren für ketzerisch und infam; die blutigen Opfer blieben streng verboten, Cod. Theod. 16, 10, 9; die noch vorhandenen Tempelgüter wurden überall eingezogen, Libanios *πρὸς τοὺς βασιλεῖς αὐτῶν κτλ.* p. 181; die Tempel wurden, zum Theil wie in Alexandria unter heftigem Widerstand der Heiden (Sokrates 5, 16), zerstört, Libanios *περὶ ἱερῶν* p. 190. Der Serapiscult in Alexandria ward 391, im nächsten Jahre aber der Götterdienst überhaupt an allen Orten und jedermann verboten, Cod. Theod. 16, 10, 11, 12. Von da an verschwindet er aus der Oeffentlichkeit.<sup>1)</sup>

1) Auf der Insel Philae an der Südgrenze Aegyptens hatte Isis noch 453 Feste und Priester, Inschr. bei Wescher, C. r. de l'Acad. des Inscr. 1864; sie war aber seit Diocletian nicht mehr römisch, sondern an die Nubier und Blemmyer abgetreten (Cap. II).

Der grosse Edfukalender setzt volle Blüthe des alten Landescultus voraus, die Existenz vieler Tempel mit aller Zubehör, Cultusverbindung mit Dendera, Betheiligung aller oder der meisten Einwohner am Gottesdienst (s. zu Thoth 2. Mechir 6. Epiphi 14. Pachons Montag 8 und besonders Athyr 30. Choiak 1); er verordnet blutige Opfer, viele Processionen, grossartige Wasserfahrten, eine Menge zum Theil auf mehrere, bis zu 5 Wochen ausgedehnte Feste; er zieht auch Vorgänge des profanen Lebens in seinen Bereich. Der alte Glaube und Cultus hat die Herrschaft in der Stadt, ja im ganzen Lande: die Beamten und die Staatsgebäude stehen ihm zur Verfügung, s. zu Thoth 19 'es soll verweilen ein Basilikogrammat in der Hafenstadt bis zum 3. Athyr, volle 15 Tage'; Payni 1 'eine Beleuchtung finde statt in dem Hause des Königs und in den Tempeln'. Diese Verhältnisse passen nur auf die Zeiten vor 324 oder auf die des Julianus. Im ersten Fall würde der Getreideschnitt in einen nach dem April liegenden Monat, allerfrühestens auf den 30. April (320—323) gefallen sein; im andern fällt er auf den 20. April (360—363); ein früheres Tagdatum ist durch die kirchlichen Verhältnisse der Zeit nach Julian ausgeschlossen.

Für Abfassung unter Julian sprechen auch andere Umstände. Die Nildata erlauben nicht, den 1. Thoth einem späteren Tage des jul. Jahres zuzuweisen als dem unter diesem Kaiser auf ihn treffenden 25. Mai; z. B. der 1. Thoth der Jahre vor 324 würde frühestens (320—323) dem 4. Juni entsprechen, dadurch aber der Beginn der Nilschwelle zu spät, auf den 8. Juli oder noch später fallen. Ferner setzt die Schöpfung einer Festordnung voraus, was durch den Vergleich mit dem andern Edfukalender bestätigt wird, dass in Folge tief eingreifender, epochemachender Ereignisse bedeutende Aenderungen vorgenommen: neue Feste geschaffen, alte abgeschafft, andere umgestaltet, abgekürzt, verlängert worden sind, dass also der Cultus entweder einen neuen Aufschwung genommen oder einen Niedergang erlitten hat. Aus den letzten Jahrzehnten vor 324 ist ein epochemachendes Ereigniss solcher Art nicht bekannt, höchstens Niedergang des Cultus in Folge zunehmender Ausbreitung des Christenthums liesse sich annehmen; aber der grosse Festkalender trägt den entgegengesetzten Charakter und sein Cultus erscheint glänzender als der des kleineren. Dagegen wenn irgend eine Zeit des 4. Jahrhunderts, bot die des Julianus durch mächtige Wiederaufrichtung des alten Cultus die Vorbedingungen und den Anstoss zur Erneuerung seiner Formen: in vielen Städten war derselbe sicher ganz erloschen oder wenigstens in Glanz und Zahl seiner Feste erheblich zurückgegangen, so dass jetzt sei es eine Erneuerung oder Stärkung desselben nöthig wurde. Dahin aber, dass jetzt der alte Glaube von Neuem Wurzeln zu schlagen sucht, deuten auch gewisse andere Eigen thümlichkeiten dieses Kalenders, von welchen in Cap. II zu reden ist.

Mit dem Erntedatum 20. April, welches wir bei Abfassung des Kalenders unter Julian gewinnen, vollkommen identisch ist das von dem Alexandriner Theon verzeichnete, welcher sein Zeitgenosse<sup>1)</sup> gewesen ist: er beobachtete zwei Finsternisse des

1) Ob unter dem Julianus, welchem er die Scholien zu Aratos laut dem Schlusse gewidmet

Jahres 364, comment. in Ptolem. p. 332. 284. Dieses genaue Zusammentreffen liefert eine willkommene Bestätigung der gefundenen Zeitbestimmung, obgleich man vermuthen könnte, dass Theon einen anderen Ernteanfang, den von Unterägypten oder von Memphis, der Festkalender dagegen den von Edfu im Sinne habe. Der 20.<sup>1)</sup> April ist für den Anfang der Ernte im südlichsten Aegypten ein sehr spätes Datum, während er für Memphis genau zu passen scheint. Die Uebereinstimmung im 20. April erklärt sich vielleicht daraus, dass an jenem Tag in ganz Aegypten das Opfer für die Ernte dargebracht wurde. In dem Festkalender wird der Kornschnitt inmitten lauter gottesdienstlicher Akte aufgeführt: 'man setze die Klapperbleche in Bewegung, man schneide das Getreide, man lasse den Weg ziehen die Gänse'. Dieses Landesopfer war, wie es scheint, auf einen durch die Gestirne vorgezeichneten Tag gesetzt, auf den wahren Frühaufgang der Pleiaden, Theon zu Ar. 265 (*αἱ πλειάδες ἀνατέλλουσι σὲν ἡλίῳ ὅστι ἐν τῷ ταίρῳ ἀπὸ ἐ' καὶ εἰκόδος τοῦ Φαρμοῦσι μῆρος (ὅς ἐστι παρὰ Ῥωμαίοις Ἀπριλλίος), ὅτε καὶ τοῦ θερίζειν ὁ καιρὸς παρὰ Αἰγυπτίοις.* So wurde der Aufgang des Sirius in ganz Aegypten am 19. Juli gefeiert, obgleich er an der Nordküste 7 Tage später stattfand als an der Südgrenze, und das Erstlingsopfer in Memphis fand, wie aus Theophrast zu entnehmen, gegen Mitte April statt, zu einer Zeit, wo dort noch kein reifes Getreide vorhanden war; auch die Juden brachten die Erstlinge des Getreides am 16. Tage des Mondmonats Nisan (April) dar, an welchem im ganzen Lande ausser in der Niederung von Jericho meist noch kein reifes Korn zu finden war. In Edfu und dem übrigen Oberägypten hatte die Ernte wohl schon vor dem 20. April begonnen; dafür dass auch ihr der göttliche Segen nicht fehlte, war durch das Erstlingsopfer am Neumond des vorhergehenden Monats gesorgt, welches im J. 363 am 29. März, 297 am 9. April stattfand, s. Abschn. 6 und Cap. II.

### 3. Nildata. Anfang des Steigens.

Am 5. Paophi verlangt der grosse Edfukalender ein Opfer für den vollen neuen Nil, vom 19. Paophi bis 3. Athyr Beobachtung der Nilschwelle, am 23. Athyr das Flurfest, vom 29. Athyr bis 1. Choiak eine Dankfeier für die Ankunft des Wassers (auf den Fluren). Bei Brugsch entsprechen das erste und das letzte dieser Data dem 28. Sept./2. Oktober und 23./27. November, bei Riel dem 26. Sept. und 21. Nov., bei Krall dem 25. Nov. und 20. Jan., dagegen im beweglichen Kalender unter Julian dem 28. Juni und 23. August. Es leuchtet wohl von selbst ein, dass nur mit dieser Reduction eine haltbare Erklärung sämmtlicher Data erreicht wird.

hat, der Kaiser zu verstehen ist, bleibt ungewiss. Theon war übrigens noch unter Theodosius Mitglied des Museion von Alexandria.

1) Für Theophrasts Zeit (ca. 300 v. Chr.) würde das Datum, weil das julianische Jahr um 11<sup>2</sup>/<sub>3</sub> Minuten zu lang ist, um 5–6 Tage später gesetzt werden müssen.

‘Paophi, Tag 5. Beim Eintritt der 1. Tagesstunde Procession der Hathor u. s. w. Eine Gabe von Speisen für [ihren] Vater, den vollen neuen Nil u. s. w. Zu reichen die Gabe dem Schöpfer des Wassers. Kein Mensch soll es weder sehen noch hören. Zu geben ihr . . . für ihren Vater. Das ist der Phallus, welcher entstehen lässt alles was ist. Genannt wird sie: der weibliche Horus, die Herrin des Rosenkranzes, der Jahresanfang (?)’. Dieselbe Feier am 5. Paophi im Denderakalender. Vom vollen Nil ist insofern die Rede, als an diesem Tage sein Vollwerden, d. i. die Schwelle, das Steigen beginnen soll; beim Erreichen des höchsten Wasserstandes 3 Monate später würde vom ‘neuen’ Nil keine Rede mehr sein. Auf den Beginn des Steigens weist auch der Ausdruck ‘Schöpfer des (Ueberschwemmungs-)Wassers’ und die Bezeichnung hin, welche der Siriusgöttin Isis-Hathor an diesem Tage gegeben wurde: ‘Jahresanfang’; der Sirtiustag 19. Juli fing desswegen das heilige Jahr an, weil zur Zeit der Ausbildung des Kalenders die Sommwend (im Ungefährn, Cap. V) und der Anfang der Schwelle mit ihm zusammengetroffen war.<sup>1)</sup> Das von Brugsch beigesetzte Fragezeichen gilt nicht der Uebersetzung (welche dem Original entspricht) sondern ihrer Unvereinbarkeit mit seiner Reduction des 5. Paophi auf das Ende des September. Das Speiseopfer soll die Zeugungskraft des Gottes stärken; darin dass jetzt ihm der Phallus gereicht wird, spricht sich deutlich der Gedanke aus, dass das Aegypten befruchtende Ueberschwemmungswasser jetzt erst zu Tage tritt.

Heutzutage beginnt das Steigen an der Südgrenze des Landes in der letzten Juniwoche (Kremer, Aegypten I 159), also 3—9 Tage nach der Sommwend; der koptisch-arabische Kalender von Bulaq (Brugsch, Matér. S. 5 und de Rougé, Aeg. Zeitschr. 1866 S. 3) setzt es auf den 18. Payni = 24. Juni greg., also auf den frühesten der 7 Tage. In Kairo wird es erst Anfang Juli beobachtet.<sup>2)</sup> Die alten Schriftsteller<sup>3)</sup> lassen es meist mit der Sommwend beginnen, Herodot 2, 19 und Diodor 1, 36 ἀπὸ τῶν τροπῶν, Diodor 1, 39 und Heliodor 9, 9 κατὰ τὰς τροπὰς, Amunianus 22, 15 cum sol per cancri sidus coeperit vehi, Lucanus 10, 298 in ipsis solstitiis, was bei einem oder dem anderen auf ein Schwanken um mehrere Tage bezogen werden kann: denn die Wenden und die Gleichen wurden oft mehrtägig genommen. Am genauesten Aristeides, welcher an Ort und Stelle Beobachtungen gemacht hatte, im

---

1) So [Ptolemaios] tetrabiblos 2, 10: die Sommwend ‘eignet sich desshalb zum Jahrenfang, weil sie den längsten Tag herbeiführt und den Aegyptern das Steigen des Nils und den Aufgang des Hundsterns anzeigt’, nur dass er verkehrt auf seine Zeit bezieht, was auf die Abfassungszeit der ‘heiligen Schriften’ (unten Cap. IV, 2) zutrifft. Den Anachronismus einer solchen Beziehung erkannte Porphyrios antr. nymph. 24. ohne aber die rechte Erklärung zu finden: ‘die Aegypter beginnen ihr Jahr mit dem Krebs (d. i. mit der Wende), denn neben dem Krebs befindet sich der Stern Sothis, von den Griechen Hundstern genannt. Sein Aufgang ist ihnen das Neujahr’.

2) Kalender von Bulaq: 25. Payni Versammlung am Nilometer, 26. Payni (2. Juli gr.) Ausrufung der Nilschwelle.

3) Vielleicht auch der Esnekalender (Cap. IV, 3).

λόγος Αἰγύπτου (bei Dindorf Band II 462): *τροπαις θεριναῖς ἢ ὀλίγω βραδύτερον*. Nur ein Missverständniß kann der Angabe des Plinius hist. 5, 57 (Nilus) incipit crescere luna nova post solstitium quaecumque est und der aus gleicher Quelle geschöpften des Solinus 32 (lunis coeptantibus) zu Grunde liegen, welche das Steigen 1—29 Tage nach der Wende eintreten lassen. Lepsius Chronologie der Aegypter S. 158 vermuthet, die von Heliodor a. a. O. erwähnte Nilfeier (τὰ Νειλῶα) habe am Neumond stattgefunden; Heliodor bezeichnet jedoch bloss die Wende als ihre Zeit und der grosse Edfukalender pflegt die Feste, welche an den Mond gebunden waren, auch als solche zu bezeichnen: was er hier nicht thut und auch nicht thun konnte: der 28. Juni 362 entsprach dem 22. Montag. Vielleicht liegt eine Verwechslung mit dem ägyptischen Mondjahr vor, welches mit jenem Neumond anfieng, Vettius Valens bei Salmasius de annis climacter. p. 114 und Marsham can. chron. p. 8 *φρσικώτερος*<sup>1)</sup> οὖν ἐστὶ λόγος τὸ ἀπολείπειν (die Tage zu zählen) ἀπὸ τῆς πρὸ τοῦ κενός<sup>2)</sup> συνόδου (Neumond) ὡς τῆς γενεθλιακῆς ἡμέρας· ταύτην γὰρ τὴν ἀρχὴν τοῦ ἔτους οἱ πλείους ἀπεφίρναντο; Synkellos p. 370 Dind. über die ägyptischen 'Olympiaden': ἡ σελήνη παρ' Αἰγυπτίους κροῖως ὀλυμπιάς καλεῖται κτλ. αὕτη γὰρ ἐπὶ καρχίνου τοῦ ἰδίου ὄζου ὡς ἀπὸ κέντρου προερχομένη τὰ ἐφ' ἑωδὺ ἀσπάζεται. Dieser beschreibt auch den 8jährigen Schaltkreis, welcher das Mondjahr in Ordnung erhielt, und Gutschmid, de temporum notis quibus Eusebius utitur, 1868 p. 16 hat<sup>3)</sup> nicht nur seine Zahlen glücklich verbessert sondern auch gezeigt, dass 19 solche Cyklen eine 152jährige Periode bildeten, bei deren Ablauf durch Weglassung eines Schaltmonats der fehlerhafte Ueberschuss, welchen jede Oktaeteris erzeugt, gehoben wurde. Das setzt Kenntniß des metonischen Cyklus, also griechischen Einfluss voraus. Zum ersten oder Normaljahr dieser Oktaeteris wurde ohne Zweifel ein solches erhoben, dessen Neumond mit der Sommewende zusammentraf oder ihr sehr nahe lag. Man konnte aus dem Cyklus auch ersehen, in welchem Jahre der zweite Neumond mit dem Austritt des Nils zusammentreffen musste; daraus erklärt sich die Inschrift von Dendera bei Brugsch Festkal. S. V 'im Monat Epiphi an dem Tage, an welchem sich die Sonne mit dem Monde verbindet (d. i. beim Neumond), tritt aus der Nil zu seiner Zeit. Die Ueberschwemmung fällt ans Land': die vorhergehenden Worte 'wann aufgeht Ihre Majestät (Isis-Hathor als Sothisgottheit) darin (im Zeichen des Löwen) im Monat Epiphi, so ist dieses Land im Jubel' geben eine allgemeine, für 120 Jahre gültige Bestimmung, während sich die obigen auf ein bestimmtes, das laufende oder bevorstehende beziehen.

1) Vorher hat er als gewöhnliches Neujahr den (beweglichen) 1. Thot bezeichnet.

2) In Alexandria ging er am 24. Juli, ungefähr 1 Monat nach der Sommewende auf.

3) Unrichtig ist sein Gedanke, dass ein alexandrinischer Kirchenvater des 3. Jahrhunderts Schöpfer jenes Cyklus gewesen sei: auf einen heidnischen Aegypter führen die Worte ἡ γὰρ σελήνη παρ' Αἰγυπτίους κροῖως ὀλυμπιάς καλεῖται διὰ τὸ κατὰ μῆνα περιτολεῖν τὸν ἑωδιαζὸν κύκλον, ὃν οἱ παλαιοὶ αὐτῶν ἄνωγον ἐκάλεον. Vielleicht ist an das äg. renpe (r = 1), Jahr gedacht.

Das Datum 5. Paophi (28. Juni), welches der Festkalender dem Anfang der Schwelle gibt, suchen wir aus dem gleichzeitigen Astronomen zu erläutern, den wir schon betreffs der Erntezeit in Uebereinstimmung mit ihm gefunden haben. Von der Wasserschlange (*ἕδρα*, bei Ptolemaios *ἕδρος*) schreibt Theon zu Aratos 443: 'die Aegypter behaupten, dieses Gestirn sei der Nil, und bringen dafür überzeugende Gründe vor: ἡ γὰρ κεράλῃ τοῦ ζῳδίου ἐστὶ περὶ τὴν ἱερὴν μοῖραν τοῦ καρδίνου, περὶ τὸν Ἐπιφὶ μῆρα (ὅς ἐστι κατὰ Ῥωμαίους Ἰούλιος), ὅτε καὶ τὰς ἀρχὰς . . . (ergänze ὁ Νεῖλος ποιεῖται τῆς ἀναβάσεως): τὸ μέσον αὐτοῦ τοῦ σώματος ποιεῖται<sup>1)</sup> τὸν λέοντα τῆ Μεσορὶ (ὅς ἐστι κατὰ Ῥωμαίους Ἀύγουστος), ὅτε τὸ μεσαίτατόν ἐστι τῆς τοῦ Νεῖλου ἀναβάσεως;<sup>2)</sup> das Ende des Leibes ist an der Jungfrau im Thoth (dem September), wo auch das letzte Steigen stattfindet. Sein Schweif aber muss über dem Kopf des Centaurus sein, damit auch unter der Wage sein Ende stehe; denn im Paophi, römisch Oktober, hört der Nil auf (*παύεται*). Einen heiligen Grad gibt es nicht, auch würde Theon nicht *ἱερὴν* sondern *ἱερὰν* geschrieben haben. Er will die Textworte *κεραλί ἐπὶ μέσσον καρδίνου ἰνέεται, σπείρη δ' ἐπὶ σῶμα λέοντος, οὐρὴ δὲ κρέμαται ὑπὲρ αὐτοῦ κενταύρου* erklären; die Mitte des Krebses bildet aber der 15. oder 16. Grad; also ist zu schreiben *περὶ τὴν ἑτέην μοῖραν*. Er behandelt die Thierzeichen in metonischer Weise, indem er die Jahrpunkte nicht auf den 1. sondern auf den 8. Grad (Tag) ihrer Zeichen setzt, s. Theon zu Ar. 499; der 15. Grad, in welchem die Hydra aufzugehen anfängt, trifft also 7 Tage nach der Sommwend ein. Theons Aegypter haben die Ansicht über das Verhältniss des Sternbildes zur Nilschwelle ohne Zweifel dazu benützt, für den Ansatz der Feier ihres Eintritts ein am Himmel erkennbares Durchschnittsdatum zu gewinnen; dieses suchen wir in dem Datum des Edfukalenders. Im J. 362 trat die Wende am 21. Juni ungefähr um 1 Uhr Mittags ein. Theons Herbstgleichendatum: Thoth 25 = Sept. 22 früh 6 Uhr bis S. 23 fr. 6 U. (zu Aratos 513) trifft auf seine Zeit zu: Thoth 25 in den drei ersten, Thoth 26 im letzten Jahr des Schaltkreises; wir dürfen daher auch richtige Bestimmung der Wende voraussetzen. Dann traf Krebs 15° auf Juni 28.'

Die 'Nacht des Tropfens', im koptischen Kalender (welcher in arabischer Weise die Tage mit dem Abend anfängt) dem 11. Payni zugewiesen, nach ägyptischer Tagrechnung aber fast vollständig zum 10. Payni = 16. Juni greg. gehörig, 5 Tage vor der Sommwend, wird von manchen Neueren unrichtig als Anfang der Schwelle behandelt, welche in jenem Kalender ausdrücklich auf den 18. Payni gestellt wird. Der Glaube, dass in dieser Nacht ein Tropfen vom Himmel falle, aus welchem sich die Schwelle entwickle, scheint in alte Zeit zurückzugehen; aber mit der von Pausanias 10, 32 aus dem Munde eines Phönikers mitgetheilten Erklärung der Schwelle steht er schwerlich im Zusammenhang. Das zu Tithorea in Phokis im Frühling und im

1) Schr. *παρόρχειται* oder *παροδέει*.

2) Vgl. Cap. IV. 3.

Herbst gefeierte Isisfest hielt derselbe für identisch mit der Trauer um Osiris, welche beim Beginn der Nilschwelle stattfindet, und erklärte die Thränen der Isis für die Ursache derselben. Die Trauer um Osiris bezog sich vielmehr auf das Ende der Schwelle und wer diese aus den Thränen der Isis entstehen liess, dachte sicher an einen überaus starken, weil nach dem Begriffe göttlicher Leiblichkeit zu messenden Thränenenerguss, nicht an den Fall eines einzigen Tropfens. Dieser könnte eher als Ausfluss des göttlichen Phallus gedacht worden sein, von welchem der grosse Edfukalender spricht, so dass in jene Nacht die Conception der Schwelle verlegt worden wäre. Am 1. Zusatztage, also 5 Tage vor dem festen 1. Thoth des heiligen Jahres, an welchem mit der Sonnwend die Nilschwelle eintreten soll, wurde die Geburt des Osiris gefeiert und zwar in ähnlicher Weise wie die griechischen Phallophorien: eine Gestalt mit ungewöhnlich grossen Genitalien wurde in Procession umhergetragen. Das Fest hiess Pamyliä nach Pamylos, welchen man für den Nährvater des neugeborenen Osiriskindes erklärte, Plut. Is. 12. 36; nach Hesychios *Παμύλιος Ἀγύπτιος θεὸς πριαπάδιος* zu schliessen, ist es Nun, der Vater der Isis-Hathor und des Osiris, der Gott des befruchtenden Ueberschwemmungswassers.<sup>1)</sup> Ob mit Dümichen Bauerkunde S. 40 Pamylos in dem Beinamen Bamer, welchen Horsantati, der Sohn des Osiris führt, wiederzufinden ist, möchten wir bezweifeln.

#### 4. Austritt des Nil.

Paophi 19. Tag. Procession dieser Göttin (der Hathor) sammt ihren Mitgöttheiten. Alles Vorgeschriebene ihr zu vollziehen. Es soll verweilen ein Basilikogrammat in der Hafenstadt bis zum 3. Athyr, volle 15 Tage, damit mitgetheilt werde in Folge dessen die Beobachtung. Rückkehr zur grossen Stätte.' Von praktischer Wichtigkeit wurde die Beobachtung des Nils, an welche mit Brugsch zu denken ist, erst, wenn das Steigen einen rapiden Gang annahm und sein Austritt gewärtigt wurde. Die Zeit desselben schwankte um ungefähr so viele Tage als der Festkalender angibt, und auch die julianischen Data sind so ziemlich dieselben, wie die dem beweglichen 19. Paophi — 3. Athyr unter Julians Regierung entsprechenden, der 12. — 26. Juli, 21 — 35 Tage nach der Wende. In diese Zeit fiel der Siriusaufgang (am 17. Juli bei Syene, am 24. an der Nordküste), welcher, ursprünglich mit der Sonnwend und der ersten Nilschwelle gleichzeitig, dann immer mehr hinter beiden zurückgeblieben, schliesslich durch jenes Zusammentreffen eine neue Bedeutung für den Nilstand ge-

1) Als Ueberschwemmungsgott ist Osiris mit seinem Vater gleichbedeutend. Plut. Is. 36 scheint an den Phallus des Osiris zu denken; andererseits verehrten mit Osiris und Isis die Blemmyer, welchen als Anwohnern des Nils der Cultus der Ueberschwemmungsgöttheiten ebenso nahe lag wie den Aegyptern, einen priapus-artigen Gott, welchen sie mit jenem zusammen in Oberägypten kennen gelernt hatten, Prokopios b. pers. 1. 19. Dergleichen locale Abweichungen sind nicht selten und ist wegen der etwas abweichenden Beziehung in dem Feste des 5. Paophi auch die Legende von der Nacht des Tropfens als locale Gestaltung anzusehen.

wann. So im Isishymnus von Dendera und Assuan aus makedonischer Zeit bei Brugsch Relig. S. 43: 'du machst schwellen den Nilstrom und überschwemmst das Land in deinem Namen als göttlicher Sothisstern; du umfängst und befruchtest das Feld in deinem Namen als Göttin Anuqi'; aus demselben Zeitalter stammt, wie der Monat Eriphi beweist, die Abschn. 3 citirte Inschrift. Lucanus 10, 225 neque suscitatur undas ante canis radios; Aelian hist. an. 10, 45 *συναίσχει αὐτῷ* (dem Sirius) *τρόπον τινὰ καὶ ὁ Νεῖλος ἐπιὼν ἐς τὴν ἀρδεῖαν τὴν γῆς τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ ἀναχέεται περὶ τὰς ἀρούρας*; Schol. Dionys. Perieg. 223 *ἀνέρχεται*<sup>1)</sup> *καὶ πλημμυρεῖ ὁ Νεῖλος, ὅτε ἡ ἐπιτολή τοῦ κυνὸς γίνεται*; Solinus 32 ubi ingressus (sol) leonem ortus sirios excitavit, emissis omnibus cumulis totam fluctuationem erumpere (affirmant); quod tempus sacerdotes natalem mundi judicaverunt; id est inter XIII k. Aug. et XI. Dieses Datum, der 20.—22. Juli bezieht sich zunächst auf den Austritt, nur mittelbar auch auf den Sirius. Genauer als die Siriusdata, weil auf jedes Zeitalter passend, sind die Angaben des Thierzeichens: Lucanus 10, 233 contraque incensa leonis ora tumet; Plinius 18, 162 vehementius quamdiu in leone est; 5, 57 abundantissime leonem (sole transeunte); Plut. Is. 38 *πλημμυρεῖ Νεῖλος ἡελίου τὰ πρῶτα συνερχομένοιῳ λέοντι*; quaest. symp. 4, 5, 2 *Νεῖλος ἐπάγει νέον ὕδωρ ταῖς Αἰγυπτίων ἀρούραις ἡλίον τὸν λέοντα παροδεύοντος*; Horapollon 1, 21, Lydus de mens. 4, 68 u. a.; doch weiss man nicht immer, ob die Zeichen metonisch oder in gewöhnlicher Weise behandelt sind, d. h. ob der Eintritt in den Löwen 22½ oder 30 Grad nach der Sonnenwende gesetzt ist. Das Erstere gilt von Plinius (vgl. 18, 221) und von Theon zu Ar. 152 *ὅλον τὸ ἄστρον* (den Löwen) *ἀφιερῶσσι τῷ ἡλίῳ, τότε γὰρ ἐμβαίνει* (schr. *ἀναβαίνει*) *ὁ Νεῖλος καὶ ἡ τοῦ κυνὸς ἐπιτολή-φαίνεται*; vgl. Abschn. 3. Das Decret von Kanopos setzt die *ἀνάβασις* des Stroms in den Payni, der am 19. Juli (23 Tage nach der Wende) beginnt. Ein jüngerer Zeitgenosse Theons, Ammianus 22, 15 schreibt: opinio est celebrior alia, quod spirantibus prodromis perque dies XL et V etesiarum continuis flatibus remeantibus eius meatum velocitate cohibita superfusus fluctibus intumescit. Die 'Vorläufer' der Etesien traten nach den Aegyptern bei Ptolemaios *γῶσεις ἀπλανῶν* am 18. Eriphi (12. Juli = ca. 17 Tage nach der Wende), nach Plinius hist. 2, 125 10 Tage vor diesen ein, 8 Tage vor dem Sirius; von Demokritos, Euthymenes, Thrasylkes u. a. wurden bloss die Etesien, zu denen manche auch jene rechneten, als Ursache des Austritts bezeichnet; das gewöhnliche Datum des Etesienanfanges liegt in der Gegend des Sirinsaufgangs. Aristeides (unter Marcus Aurelius) im *λόγος Αἰγύπτου* p. 439 *ὁ Νεῖλος οὐ μεσοῦντων ἐτησίων οὐδ' ἡρὶξ' ἂν ὡσι πρὸς τῷ λήγειν τότε πληροῦται ἀλλὰ καὶ ἀρχομένων καὶ πρὶν ἄρξασθαι πολλαίσι*. Im Edfunkalender beginnt die Beobachtung d. i. Messung 16 Tage nach dem Eintritt der Schwelle; damit vgl. die in den Daten der Feste des Gottes Thoth und der Techu angedeutete Entfernung (Abschn. 6).

1) Wie *ἀναβαίνειν* und *ἀνάβασις* eigentlich auf das Steigen überhaupt bezüglich, aber auch im engeren Sinne vom Austritt gebraucht.

### 5. Die allgemeine Ueberschwemmung.

Athyr '23. Tag: Feldwiesenfest. — 29. Tag: Procession der Hathor der Herrin von Tentyra sammt ihren Mitgottheiten. Zu gehen nach dem Pylon wegen der Ankunft des Nilwassers. Ein Dankgebet zu sprechen. Rückkehr nach dem Saale Thescha. — Athyr am letzten Tage, welcher zusammenfällt mit dem 2. Tag der Procession dieser Göttin: das Vorschriftsmässige ihr zu vollbringen. Die Weiberbrüste sind offen zu legen. — Choiak, d. 1. Tag, welcher zusammenfällt mit dem 3. Tag der Procession dieser Göttin in Begleitung ihrer Mitgottheiten. Offen zu legen die schönsten Weiberbrüste.<sup>1)</sup> Alles Vorschriftsmässige ihr zu vollbringen. Rückkehr nach der erhabenen Stätte.<sup>2)</sup> Die genannten Data entsprechen unter K. Julian dem 15. und 21. bis 23. August. Das Feldwiesen- oder vielmehr Feld(sechet)-Fest hat ohne Zweifel die Bestimmung, den göttlichen Segen für die Fluren zu erleben, wenn die Ueberschwemmung auch der vom Strom weiter entfernten zu gewärtigen ist, s. Cap. IV. Das dreitägige Fest wird ausdrücklich für eine Dankfeier erklärt; die Ueberschwemmung musste zu seiner Zeit eine vollendete Thatsache sein, man wird also das späteste der Data gewählt haben, zwischen welchen ihre Eintrittszeit schwankte. Die zur Befruchtung sämtlicher Fluren nöthige Höhe, zwei Drittel der zwischen dem niedrigsten und höchsten Stand gewöhnlichen, haben die Wasser gegen Mitte August greg. erreicht, L. Horner in d. Philosophical Transactions 1855 p. 114 bei Brugsch, Matér. 12; dann pflegt man die Deiche zu durchstechen, welche dem Ueberschwemmungswasser die Ausbreitung und damit die Befruchtung des Landes wehren. Im Norden, bei Kairo wird noch jetzt der Durchstich festlich begangen, als Vermählung des Nil, in dessen Bett eine Mädchentigur geworfen wird; das Fest heisst wefa e' nil (Fülle des Ueberschwemmungswassers). Der Kalender von Bulaq setzt es auf den 18. Mesori = 23. Aug. greg.;<sup>3)</sup> doch ist dies Datum nicht massgebend: 1872 fand die Feier am 19. Aug. statt, in einem von Kremer Aeg. I 262 nicht genannten Jahre am 12. August. Der Papyrus Labyrinth bei Brugsch, Reise nach der Oase Khargeh S. 39 nennt den 'Platz der Säule von Herakleopolis, den die Achtzahl (der Götter) vertheidigt und woselbst am 15. Mesori das neue Wasser des steigenden Nil erscheint, welches dann am 23. Thoth in den grossen See (den Moeris) des Seelandes eintritt'. Vom ersten Steigen des Nil vergehen hier bis zur Ueberschwemmung 13, im Edfukalender bis zum Feldfest 48 Tage. Nildata des Pap. Sallier IV aus Theben<sup>3)</sup> bei Brugsch Drei Festkal. S. VI: 'Paophi, d. 19. Tag. An diesem Tage ist erschienen das Ueberschwemmungswasser (nun) . . . aus seiner Behausung. Es reichen ihm (Opfer-)Speise die Götter, welche

1) Der Nilgott wurde mit Brüsten dargestellt, offenbar weil sein Austritt dem Volk die Nahrung schuf; vgl. S. 175.

2) Zur Zeit des grossen Edfukalenders (s. Abschn. 3) fallen die Data des julianischen Stils wahrscheinlich mit dem gregorianischen zusammen; auch in diesem trifft auf die Sommernacht der 21. Juni, auf die Nachtgleiche der 22. September.

3) Seinen Nildaten zufolge ist dieser Papyrus im 11. Jahrhundert v. Chr. geschrieben.

vor dem Herrlichen gegenwärtig sind.' Offenbar das Speiseopfer des 5. Paophi für Nun im Edfukalender. 'Athy, d. 4. Tag. Es bewegt sich die Erde. Anfang der Ueberschwemmung (nun).' Würde, auf die Datirung des Edfukalenders umgesetzt, dem 20. Paophi desselben entsprechen, einem der Tage, an welchen dieser den Austritt des Stromes erwartet. 'Athy, d. 23. Tag. Es kommt zum Vorschein das Ueberschwemmungswasser (Nun), der [Va]ter der Götter . . . man misst die Majestät dieses Gottes, bevor voll geworden ist der Fluss.' Entspräche im Edfukalender dem 9. Athyr. Der Unterschied von dem Wasserstand des vorhergehenden Datums kann nur darin gesucht werden, dass der Strom jetzt eine den baldigen Eintritt der allgemeinen Ueberschwemmung anzeigende Höhe erreicht hat. 'Choiak, d. 1. Tag. Es kommt zum Vorschein die Gesellschaft der grossen Götter. Es ruht die Majestät des Nun (des Ueberschwemmungswassers) im Nil. Ein Befehl wird (oder ist) erlassen von der Majestät des Sonnengottes Ra an Thut, zu beobachten . . . mit seinem Holze (der Elle) bei ihm. [Es höre auf] zu steigen die Herrlichkeit des Niles nach dem Wortlaut des Befehles, welchen in Schrift erlassen hat die Majestät des Ra, indem er spricht zu seinem Vater Nun also: es wird Dir überbracht dieser königliche Befehl. Ptah, Ra und Tum haben berechnet das Steigen [des Wassers] nach deinen Worten (d. i. Versprechen)'. Von dem Speiseopfer bei Gelegenheit des ersten Steigens bis hieher laufen 42 Tage, entsprechend den 43 des Papyrus Labyrinth bis zur allgemeinen Ueberschwemmung; noch mindestens ebenso viele verfließen von da bis zum höchsten Wasserstand bei der Herbstgleiche. Die Ergänzung '[es höre auf] zu steigen' muss daher mit einer anderen vertauscht werden, welche die Bedeutung des Langsamwerdens hat. Das Steigen ist am rapidesten im Zeichen des Löwen (Abschn. 4); dann *pigrescit*<sup>1)</sup> in *virginem transgresso (sole) atque in libra residit*, Plinius hist. 18, 167; *residit in virgine iisdem quibus aderevit modis*, ebenda 5, 57; *deinde revocari exitus universos, cum in virginem transeat penitusque intra ripas suas capere, cum libram sit ingressus*, Solinus 32. Dieser (ebenso Plinius an der zweiten Stelle) hat das beiden gemeinsame Original dahin missverstanden, dass das Steigen überhaupt in der Jungfrau aufhöre und im Anfang der Wage das Wasser ins Strombett zurücktrete. Der Eintritt der Sonne in die Jungfrau<sup>2)</sup> fällt metonisch genommen (S. 168) im J. 362 auf den 15. August jul., auch sein gregorianisches Datum trifft auf August 15. — Nach Strabon p. 789 dauert die völlige Ueberschwemmung, wobei nur die Gebäude aus dem Wasser hervorragten und die Städte Inseln gleichen, im Delta über 40 Tage: *πλείους δὲ τετραράκοντα ἡμέρας τοῦ θέρους διαμείναν τὸ ἕδωρ ἔλειθ' ἐπόβασιν λαμβάνει κατ' ὀλίγον, καθάπερ καὶ τὴν αὔξησιν ἔσχει· ἐν ἐξήκοντα δὲ ἡμέραις τελέως γυνοῦται καὶ ἀναψύχεται τὸ πεδίον*. Als Wendepunkt ist vermuthlich die Herbst-

1) Daher im koptisch-arabischen Kalender Wiederholung der *wefa e' nil* am 1. Thoth = 10. Sept. greg.

2) Vielleicht ist der 15. August im Edfukalender desswegen für das Feldfest gewählt; doch kommt noch eine andere astronomische Anknüpfung in Betracht, s. Cap. IV, 3.

gleiche genommen; nur so erklärt sich die grosse Zahl der Tage des Zurückweichens; dazu stimmt, dass der Gewährsmann Strabons in Sachen des Nil, wahrscheinlich Poseidonios, die Jahrzeiten so, wie es heutzutage üblich ist, mit den Jahrpunkten beginnt; die 'Tage des Sommers', mit der Sommerrunde beginnend (Strab. p. 793. 740), endigen mit der Herbstgleiche. Von hier zurück bringen die 40 und mehr Tage den Anfang der Ueberschwemmung auf ein vor dem 13. August (greg. und für den Edfukal. jul.), aber ihm nahe liegendes Datum. Vgl. S. 162.

## 6. Die Ankunft der Schwalbe.

'Tybi, 25. Tag: Fest der Hathor, der Herrin von Tentyra. Ankunft der Schwalbe.' Wäre nach Brugsch der 6./10., nach Riel der 4. Januar, nach Krall der 15. März; im Wandeljahr ist es unter Julian der 16. Oktober. Der einzige, welcher sich hierüber ausgesprochen hat, ist Riel. Thierkreis von Dendera S. 57 f.: schon bei Hesiod gelte die Schwalbe als Frühlingsbote, er setze ihre Ankunft 60 Tage nach der Winterwende, Plinius auf den 22., ägyptische und andere Astronomen bei Ptolemaios auf den 23. Februar. Wenn sie in Oberägypten wirklich so früh (am 4. Januar) erscheine, so bestätige sich auch dadurch, dass das Fest der Winterwende im zweiten Edfukalender<sup>1)</sup> in den Tybi gesetzt sei; sollte sie aber dort später ankommen, dann sei das Datum Tybi 25 ungenau, denn dem Anfang des Tybi gehöre die Winterwende schon deswegen an, weil die Sonnwendfeier, wie vorher nachgewiesen,<sup>2)</sup> im Anfang des Epiphi (nach Riel 24. Juni) stattgefunden habe. Zur Würdigung dieser wunderlichen Ausführungen braucht bloss bemerkt zu werden, dass die erwähnten Schriftsteller von der Wanderung der Schwalbe aus Africa nach Südeuropa reden, der Edfukalender aber die umgekehrte im Sinne hat. Eine Besprechung verdient nur das Citat aus den 'Fixsternphasen' des Ptolemaios, Mechir 29 (Febr. 23) *Αἰγυπτίους καὶ Φιλίππων καὶ Καλλιππῶν χελιδῶν φαίνεται*. Den ägyptischen Astronomen ist es sicher nicht eingefallen, die Ankunft der Schwalbe in Hellas zu bestimmen; dass sie es nicht gethan haben, lehrt die Bemerkung über den nächsten Tag, Mechir 30: *Αἰγυπτίους ὀρνίθια βορραία*. Vogelwinde, auch Schwalbenwinde (*χελιδονία*) hiessen die Nordwinde, bei deren Wehen die ersten Zugvögel, eben die Schwalben (sie flogen gewöhnlich gegen den Wind) nach Europa flogen; die Ankunft der Schwalbe konnte also nicht vor dem Eintritt jener Winde gesetzt werden. Die Stelle ist verdorben; vielleicht hat Ptolemaios *Αἰγυπτίους ἔει. Φιλίππων-φαίνεται* geschrieben; vgl. *Αἰγυπτίους ἔει* Tybi 24 und Choiak 4.

1) Zwischen Tybi 1 und 17 nach Brugsch: '[Tybi der .. Tag] . . . . Fest (?) des Horus'. Dies ist alles.

2) Den 'Nachweis' bilden die haltlosen Deutungen des Festes Ihrer Majestät am 1. Mesori (Riel 25. Juli) auf das Siriusneujahr (19. Juli!) und der Feier des 'glücklichen Zusammenstehens' am 1. Epiphi (vielmehr Epiphineumond) auf die Sonnwend.

Die Schwalben verlassen Griechenland im September und Oktober, Aug. Mommsen, Griech. Jahreszeiten S. 254; die alten griechischen und (meist aus diesen abgeleiteten) römischen Wetterkalender setzen ihren Abzug auf den Frühaufgang des Arktur, den hellenischen Herbstanfang, um Mitte September. Ihr Ziel ist Nordafrika bis zum Aequator; für die aus Hellas kommenden liegt Aegypten am nächsten, vgl. Pseudo-Anakreon 25 *σὺ μὲν, φίλη χειλιδόν, ἐτησίη μολοῦσα θέρει πλέξεις καλήν· χειμῶνι δ' εἰς ἄφαντος ἢ Νεῖλον ἢ πρὶ Μέμφιν*. In der Zweitheilung des Naturjahres beginnt die milde Jahreszeit mit dem Frühling, die rauhe mit dem Herbst. Mehrere Rasten auf Inseln zum Ausruhen und Futtersuchen in Anschlag gebracht, kann man die Ankunft in Aegypten frühestens Ende September, spätestens Anfang November setzen. Ein ägyptisches Zeugniß hierüber, aus den letzten Jahren des K. Tiberius, finden wir in dem rechtwinkligen Zodiakusbild von Dendera. Hier folgt auf die Wage eine Scheibe, von deren Kreislinie eine wie es scheint weibliche Gestalt umschlossen ist; dann zwei Stundengöttinnen; weiter eine Gestalt, oben Mann unten Löwe, mit zwei Vasen; nach ihr der Skorpion. Auf der Scheibe steht, wie Lauth, les zodiaques de Denderah, 1865 p. 89 aus der Zeichnung Denon's nachgewiesen hat, eine Schwalbe;<sup>1)</sup> in der Abbildung der Description de l'Ég. IV pl. 21 fehlt dieselbe. Chronologisch vertreten hier die Thierzeichenbilder den Eintritt der Sonne in dieselben; die Wage entspricht der Herbstnachtgleiche.<sup>2)</sup> Insofern stimmt das Denderabild mit dem Edfukalender, beide bringen die Ankunft der Schwalbe in das Zeichen der Wage. In der weiblichen Gestalt will Lauth p. 79 Livia, die Mutter des Tiberius, im Zustand der Schwangerschaft erkennen, obgleich von einem solchen nichts zu erkennen ist; Lauth selbst ist weit entfernt, in der Körpergestalt eine Andeutung davon zu finden; er beruft sich nur auf Horapollons Angabe (2, 14) über die Symbole, welche auf eine schwangere Frau deuten; auch von ihnen ist auf dem Bild wenig zu finden. Wir gehen auf diese und auf die anderen ebenso gezwungenen Deutungen, durch welche er in den rechtwinkligen Zodiakus von Dendera eine Verherrlichung der Geburt des Tiberius legen will, nicht weiter ein; die hier in Rede stehenden Gestalten bieten noch andere Merkmale, welche ihre Bedeutung erkennen lassen. Die Frau oder Göttin hält mit beiden Händen eine Stange (nicht ein Scepter, wie Lauth behauptet) vor sich, gerade so wie die sehr ähnliche Gestalt, welche auf dem Kalenderbild von Esne

1) Lauth p. 20 erklärt sie für das Symbol des Winters, unter Berufung auf Chateaubriand: *Phirondelle passe l'été aux ruines de Versailles et l'hiver aux ruines de Thèbes*; aber zwischen Steinbock und Wassermann, also im Zeichen des Steinbocks, zeigen beide Zodiakusbilder den Schwan und Chateaubriand nimmt den Sommer und Winter als Jahreshälften.

2) Zwischen den Schalen der Wage befindet sich eine Scheibe, inmitten derselben ein Kind, den Finger zum Munde führend; ebenso im Rundbild, nur dass dort die Scheibe auf dem Wagbalken steht; beide schon von Lauth *Zod.* p. 88. 15 als Sonnenscheiben aufgefasst mit dem jungen Sonnengott. Die Beziehung auf die Nachtgleiche, mit welcher ein neues Jahrviertel anfängt, ist unverkennbar.

den Monat Thoth vertritt und, wie der Vergleich mit den verwandten Darstellungen im Ramesseum und in Edfu, ferner in der Aufschrift des Papyrus Ebers lehrt, der Göttin Techî, Gemahlin des Thoth entspricht: in der Stange ist also das 'Holz des Thoth' (S. 172), seine Messstange (Elle) zu erkennen. In Esne reicht diese weiter hinab<sup>1)</sup> und die rechte Hand greift dort abwärts an den unteren Theil derselben, dagegen in Dendera hinauf an den oberen; hier scheint die Stange emporgezogen, dort in die Tiefe geführt zu werden. Das Fest des Thoth wurde am 19., das der Techî am 20. Thoth gefeiert (vgl. Cap. III), 18 und 19 Tage nach dem 1. Thoth, welcher im festen Götterjahre der Sommwend und dem Anfang der Nilschwelle entsprach; diese Feste galten also dem ersten Austritt des Stromes und der Messung desselben (S. 170). In Esne läuft der Göttin ein Hündchen voraus, vgl. Horapollon 1, 9 *ἱερογραμματεία πόλιν ἣ προῄειπεν — βουλόμενοι γράφειν ζῆνα ζωγραφοῦσαν*; beides, Schreiber der Götter und Prophet ist Thoth, welcher durch die Beobachtung der Nilschwelle das Mass des zu erwartenden Wachstums erkundet. Wie das Bild in Esne dem Anfang der Messung entspricht, so das in Dendera dem Ende derselben: die Stange wird herausgezogen; es ist gleichbedeutend mit dem Weglegen des Nilbuches, von welchem Brugsch Festkalender S. V handelt. Wann dies geschah, meldet Diodor 1, 36: sobald der Strom zu sinken anfangt. Die grösste Höhe erreicht er nach den Alten zur Zeit der Herbstgleiche, am 100. Tage, wie Herodot und Diodor angibt; nach Horner und Kremer zwischen dem 20. und 30. September, worauf 15 (Kremer: ca. 14) Tage später die Fluth zu sinken anfängt und Mitte November gr. (um den 10. Nov., Horner) auf die halbe Höhe des Steigens herabkommt; der Kalender von Bulaq setzt auf den 7. Paophi = 16. Oktober gr. das Ende der grossen Fluth und 3 Tage später den Anfang der Grünzeit; vgl. S. 162.

Gleiche Bedeutung mit der Göttin in der Scheibe hat der aufrecht auf den Hinterfüssen stehende Löwe mit menschlichem Oberleib, welcher im rechtwinkligen Zodiacus auf sie folgt. Dieselbe Figur, hier mit hängenden Brüsten (vgl. S. 171) zeigt das runde Thierkreisbild von Dendera und wie jene, so hält auch diese zwei Vasen in den erhobenen Händen. Die Scheibe mit Göttin und Schwalbe fehlt auf dem Rundbild; dafür zeigt es neben der Mischgestalt einen ruhenden Löwen, den Kopf zurückgewandt, die Vordertatzen auf einem 3 Wellenlinien einschliessenden Parallelogramm, welches zwischen den zwei Fischen des Fischthierzeichens wiederkehrt, also eine Wassermasse anzeigt. Der Löwe ist das Symbol der Nilschwelle und Ueberschwemmung, Horapollon 1, 21 *Νεῖλον δὲ ἐνάβασιν σημαίνοντες, ὃν (ἦ?) καλοῦσιν Αἰγύπτιοι Νοῖν [ἐπιγεῖθ' ἐν δὲ σημαίνει νέον], ποτὲ μὲν λέοντα γράφουσι, ποτὲ δὲ τρεῖς ἰδρίας μεγάλας, ποτὲ δὲ οὐρανὸν καὶ γῆν ἰδωρ ἀναβλῆζουσιν*; der Vasen, fügt er hinzu, müssen 3 sein, *τρία δὲ ἰδρία καὶ οὔτε κλίονα οὔτε ἤτιονα*, was wohl auf die Darstellung der vollen Ueberschwemmung zu beziehen ist. Die Denderabilder

1) Ihr unteres Ende wird durch das Hündchen verdeckt.

geben der Mischgestalt, während Stellung und Blick des Löwen auf das Aufhören des Steigens und den Rückgang der Fluth hinweist, nur 2 Vasen; ebenso viele giesst dort die Göttin Anuqi aus, welche mit Sati neben Isis-Sothis den ersten Austritt des Nil anzeigt; in beiden Fällen ist die Höhe des Nils eine geringere als die der allgemeinen Ueberschwemmung.

Die Ankunft der Schwalbe fällt im Edfukalender auf denselben Tag wie im koptischen Kalender das Ende der grossen Fluth, auf den 16. Oktober; sie kommt, wenn sie durch letzteres in den Stand gesetzt wird, einer zu ihrer Ernährung ausreichenden Zahl von Insekten habhaft zu werden.

## 7. Die Mondtage.

Aus dem bisher Gesagten erhellt, dass der grosse Edfukalender entweder 362 oder 363 und zwar zum 25. Mai fertig gestellt worden ist: auf diesen Tag fällt der bewegliche I. Thoth in den Jahren 360—363, Julianus aber, unter dem jenes geschehen ist, kam am 3. Nov. 361 zur Alleinherrschaft und starb am 26. Juni 363. Für 362 entscheidet die Berechnung der dort angegebenen Mondtage.

Unter den vielen grossen Entdeckungen, welche die Wissenschaft Brugsch verdankt, ist in chronologischer Beziehung die fruchtbarste sein Nachweis der Führung von Mondmonaten neben dem beweglichen Sonnenjahr im alten Aegypten (Matériaux S. 55 ff.). Während die Monatstage des Wandeljahres einfach durch Zahlen ausgedrückt werden, führen die Tage des Mondmonats, von welchen in Edfu auch eine Liste aufgefunden worden ist, die Bezeichnung von Festen und sind zugleich sämmtlich bestimmten Göttern geheiligt; die meisten tragen Namen besonderer Bedeutung, nur zwei, welche gerade zu den hervorragendsten gehören, führen die Zahl in ihrem Namen: 'Fest des 6.' (erstes Viertel, s. u.), 'Fest des 15.' (Vollmond). Der 1. Mondtag: 'Fest des Neumonds' bezeichnet den astronomischen oder wahren, der zweite: 'Fest des Monatstages' den scheinbaren Neumond; jener wird auch als Conceptions-, dieser als Geburtstag des Mondes aufgefasst.

Die Mondtagsnamen sind hie und da missbräuchlich auf die beweglichen Monats-tage übertragen worden: der sicherste Fall dieser Art ist das Doppeldatum aus dem 28. Jahr des Ptolemaios IX Euergetes II (unten Cap. V): 23. Epiphi = 18. Messori, wo beide Tagdata durch solche Benennungen ausgedrückt sind, während doch der Mond nicht zu gleicher Zeit 18 und 23 Tage alt sein kann; mindestens eines von diesen Daten geht also den Mond nichts an, in Wirklichkeit keines von beiden: auf den 10. Sept. 142 traf der 25. Montag. So haben denn manche, z. B. Riel und Krall diese Tagnamen auch in den Festkalendern auf die gewöhnlichen Monatstage bezogen; es ist jedoch gewiss, dass sie dort nur in ihrer eigentlichen Bedeutung gebraucht werden. Denn 1) kommen sie einige Mal in Doppeldaten vor; im grossen Edfukalender: 'Thoth 19, Montag 6'; im Esnekalender: 'Messori 20, Montag 29';

2) passt ihre Zählung nicht zu der in den angrenzenden beweglichen Tagdaten ausgedrückten; 3) dagegen stimmen ihre Zahlen zu einander, wenn sie als Bestandtheile eines eigenen Systems genommen werden, und zwar ganz genau, wenn man sie als **Mondtage** behandelt; 4) treffen sie, wo man die Naturzeit ermitteln kann, in der That auf die Data, auf welche sie als **Mondtage** treffen sollen. Die Richtigkeit des zweiten und des letzten dieser Sätze wird sich im Verlauf an einzelnen Beispielen herausstellen; den dritten wollen wir jetzt am grossen Edfukalender im Zusammenhang erweisen.

Zwischen dem 13. und 20. Thoth heisst es: 'Thoth, Tag [19], Fest des Gottes Schu und der Göttin Tafnut, am Tage der Ausfüllung des heiligen Auges und der ankommenden Schwester. Das finde jedesmal an einem 6. Mondtage statt' u. s. w. So übersetzt Brugsch, Religion S. 286; die Richtigkeit seiner Ergänzung geht aus der Verweisung beim 21. Mechir auf die Vorschrift über den 19. Thoth hervor. Wenn hienach auf den 19. Thoth eine luna VI fiel, so musste 8 Monate später, weil 2 Mondmonate zusammen 59 Tage, also einen weniger als 2 Monate des Wandeljahres halten, die luna VI auf den 15. Pachons treffen. Dies war in der That der Fall: der Denderakalender, demselben Jahre 362/3 angehörig wie der grosse von Edfu, bezeichnet die luna VI des Pachons als 15. Monatstag. Ferner treffen alle anderen in letzterem angeführten Mondtage, deren bewegliches Datum weniger bestimmt zu erkennen ist, genau in die auf Grund des Doppeldatums Thoth 19 = luna VI zu erschliessende Mondzeit. Der Neumond muss hienach im Thoth auf den 14. Tag desselben treffen, 2 Monate später auf den 13. Athyr, nach weiteren zwei auf Tybi 12 und so fort. Für die in der Mitte liegenden Monate Paophi, Choiak u. s. w. kann der Ansatz der luna I um einen Tag schwanken: hielt der am 14. Thoth beginnende Mondmonat 29 Tage, so fiel der nächste Neumond auf Paophi 13; hielt er 30, auf Paophi 14; ebenso steht die Frage 2 Monate später zwischen Mechir 12 und 13, u. s. w. Wir schliessen aus einem Datum des Denderakalenders (s. Cap. III), dass der mit Thoth 13 abgelaufene Mondmonat 29, der mit Thoth 14 beginnende also 30 Tage gezählt hat, und erhalten nunmehr für luna I folgende Monatstagdata des Jahres 362/3:

Thoth 14, Juni 7	Tybi 12, Okt. 3	Pachons 10, Jan. 29
Paophi 14, Juli 7	Mechir 12, Nov. 2	Payni 10, Febr. 28
Athyr 13, Aug. 5	Pham. 11, Dez. 1	Epiphi 9, März 29
Choiak 13, Sept. 4	Pharm. 11, Dez. 31	Mesori 9, April 28.

Hiebei ist vorausgesetzt, dass das Mondjahr in gewöhnlicher Weise 354 Tage gehalten hat, also immer auf einen 29tägigen Mondmonat ein 30tägiger folgte und umgekehrt; es wäre aber möglich, dass man einem von den eigentlich 29tägigen einen Tag zugelegt hat: da die Durchschnittsdauer eines Mondmonats  $29\frac{1}{2}$  Tage und 44,05 Minuten beträgt, welcher Ueberschuss nach 32 Monaten auf fast genau 24 Stunden anwächst, so musste nach so viel Monaten ein Tag zugelegt werden. In diesem Falle würde sich, frühestens vom Athyr ab, die Reduction der angegebenen Neumonds-

data sowohl im Wandeljahre als im julianischen auf den nächstfolgenden Tag stellen; doch könnte dies, wegen der Gleichung Pachons 15, luna VI erst vom Epiphi ab geschehen sein.

Im Pharmuthi steht luna II zwischen dem 4. und 28. Monatstag; der Tabelle zufolge trifft sie auf den 12. Pharmuthi (vergl. Cap. IV, 2). Im Pachons wird zuerst der Neumondstag behandelt und, wie bei allen mehrtägigen Festen, die auf spätere Tage fallende Fortsetzung seines grossen Stadtfestes ohne Rücksicht auf ein inzwischen eintretendes Fest anderer Art angeschlossen; dann folgt ein Fest des 11. Pachons. Der Neumond war demnach auf einen der zehn ersten Pachonstage gesetzt; der Tabelle zufolge auf den 10. Pachons. Im Epiphi steht das Neumondfest nach der Feier des 4.—12. und vor der des 16. Monatstages, traf also auf den 5./15. Epiphi: laut der Tabelle fiel luna I auf den 9. Epiphi (März 29); an die-  
em wurde das Erstlingsopfer dargebracht.

Ehe wir zur Verwendung der Monddata für die Ermittlung der Abfassungszeit übergehen, müssen wir noch bei der vieltägigen, mit dem Pachonsneumond beginnenden Feier des Horsahto verweilen, weil die Tagesbedeutung des vollen Uza-  
auges und das hohe Ansehen, welches die luna VI in Aegypten genoss, bei ihr zum Ausdruck kommt.<sup>1)</sup> Sie beginnt mit der 5tägigen Reise (Wasserfahrt) des Gottes nach Dendera, bei welcher sein Sieg über die Heiden verherrlicht wird; dann folgt seine Geburtsfeier: 'am 6. Tage des Festes dieses Monats, (wann) das heilige (oder Uza-) Auge (voll), sei ein grosses Fest im ganzen Laude' u. s. w. In Widerspruch, wie schon Krall Studien S. 29 bemerkt hat, mit dem Text, wo der fünfästige Stern sammt dem Einerstrich die Zahl 6 liefert, gibt Brugsch den 15. Tag, indem er den im Denderakalender genannten 15. Monatstag (auf diesen trifft das Fest, wie oben bemerkt, in der That) hieher überträgt, wo von Mondtagen die Rede ist: da das Fest am 1. Montag begonnen hat, so stehen wir jetzt im 6. Montag. Er übersetzt ferner '(wann) der Mond voll (sein sollte)' und im Denderakalender 'am Vollmondtag', ebenso Religion S. 366 u. 462; der Text gibt aber 'das heilige (Uza-)Auge voll'. Das hängt damit zusammen, dass Brugsch die Füllung des heiligen Auges (des Mondes) bloss dem Vollmondtag beilegt, vgl. die astrologische Inschrift bei ihm Matér. S. 60 'das Auge Uza voll am Fest des 15'; dass sie aber auch den 6. Montag angeht, beweist der grosse Edfukalender zu Thoth 19, wo Brugsch Festk. S. 1 die später (s. oben S. 177) von ihm geänderte Uebersetzung 'Ist es der Tag eines Vollmondes und die Ankunft der Göttin Schont, so soll er jedesmal als eine Sexta gelten' gegeben hat; ferner der hieratische Papyrus zu Ehren der verstorbenen Frau Nainai bei Brugsch

1) Ein Textfehler ist 'am Tage 8 (soll heissen 9), welcher zusammenfällt mit dem 7. Tag dieses Festes'; vorher war von dem 3. Tage seit der Geburtsfeier die Rede und auf diese beziehen sich die Worte 'dieses Festes'. Es ist ein Einerstrich ausgefallen, wie im Denderakalender statt des 22. Tybi der 21. geschrieben steht; im grossen Edfukalender sieht man beim 22. Thoth von dem einen Einerstrich bloss Stücke.

Mat. S. 61 'der Gott Thoth ist hinter dir (Osiris), er bringt deine Seele zur Barke Maad in deinem Namen als Gott Mond. Ich (Isis) bin gekommen zu betrachten deine Herrlichkeit an der Stätte des Auges Uza in deinem Namen als Herr des Festes des 6. Tages. Deine Vasallen (?) sind mit dir, sie werden nicht von dir getrennt, (wenn) du Besitz ergreifst vom Himmel durch die Grösse deiner Tugenden in deinem Namen als Herr des Festes des 15. Tages.' Auch in dem Papyrus des Priesters Heter, Mariette les pap. Ég. du musée de Boulaq Nr. 3 (die Stelle übersetzt Lauth Sitzungsber. 1878. II 331), bezieht sich die Uza-füllung wahrscheinlich auf luna VI, denn von luna XV ist dort ebenfalls in einem anderen Zusammenhang die Rede. Die gallischen Druiden, schreibt Plinius hist. nat. 16, 249, beginnen die Monate und das Jahr mit dem 6. Montag; die Verehrung, welche sie der Mistel widmen, ist am grössten, wenn man sie an ihm aufgefunden hat. Bei den Griechen war der 6. Tag des Mondmonats<sup>1)</sup> der Artemis geweiht und auf ihn wurde ihre Geburt gesetzt. Diogenes Laert. 2, 44. Artemis ist die Göttin des hell leuchtenden Mondes; ihr Name hängt zusammen mit ἀρτεμής unversehrt, frisch, kräftig, gesund; genau dieselbe Bedeutung: wohlbehalten, kräftig hat das ägyptische uza. Auf den Mond angewendet bedeuten diese Ausdrücke sein kräftiges, volles Licht, welches mit dem ersten Mondviertel anfängt, mit dem Vollmond aber am stärksten wird: der früheste Eintritt jenes Viertels (der διστόμος) fällt auf luna VI, der späteste auf luna VIII, s. Geminos 7. Plutarch Isis 6 schreibt: 'man glaubt, dass die örtliche Verschiedenheit der Nilhöhe bei der Vollendung des Steigens eine Beziehung zu den Lichtphasen (φάσα) des Mondes habe: denn die grösste, bei Elephantine beträgt 28 Ellen, gleich der Zahl der Tage des sichtbaren Mondes u. s. w.; die um Mendes und Xoïs, die geringste von 6 Ellen,<sup>2)</sup> entspricht dem ersten Viertel; die mittlere, um Memphis, wenn sie vollkommen (διστάια) ist, von 14 Ellen, dem Vollmond.' Wichtige, grosse Unternehmungen hat der tagewählende Aberglaube von jeher und allenthalben beim Neumond oder wenigstens bei zunehmendem Monde begonnen; die Aegypter wählten dazu den Tag, an welchem der Mond zu Kraft und Stärke kommt.

Im Jahre 362/3 finden wir an der Hand der 'Tafeln zur Berechnung der Mondphasen' von Paulus (1885) den ersten Neumond am 8. Juni Abends 7 Uhr 28,85 Mi-

---

1) Dieser fing mit dem ersten Tage der möglichen Sichtbarkeit, also dem ägyptischen 2. Montag an; dafür liessen aber die Griechen den Kalendertag mit der Nacht beginnen.

2) Auf Alexandria, wo sie ebenfalls 6 Ellen betragen haben muss, oder auf die Herrschaft dieser Stadt beziehen wir den Ausdruck 'Land der Sexta' unter den Ptolemäern (Dümichen, Aeg. Zts. 1873 S. 115), von welchem Lauth Sitzungsber. 1879 S. 249 handelt. Seine Vermuthung, der 6. Monatstag habe unter ihnen deswegen eine so grosse Bedeutung gewonnen, weil sich damals der Kalender um 5 Tage gegen den Mond verschoben und jenen Tag an die Stelle des Neumondtages gebracht habe (Cap. V. Anm.), wird durch die Uebereinstimmung der Montage mit dem Monde widerlegt; das Verhältniss beider zu einander auf Grund einer Neumondberechnung zu prüfen hat Lauth nicht versucht.

nuten Greenwicher Zeit; für Alexandria (29,9 Grad östlich) sind 2 Stunden (eigentlich 119,6 Minuten) hinzuzufügen, für Memphis 2 Stunden 5 Minuten (eigentlich 124,8 Minuten), für Heliopolis, etwas weiter östlich, ungefähr ebenso viel, für Edfu 2 Stunden 10 Minuten. Im Jahre 363/4 trifft ein Neumond am 27. Juni Abends 7 Uhr 45,84 Minuten Greenwicher Zeit ein; der vorhergehende am 29. Mai. Der Festkalender bezieht sich also auf das 362 beginnende Wandeljahr. Der 7. Juni, auf welchen sein erster Neumond gesetzt ist, bringt ihn zwar noch nicht; aber die Abweichung um einen einzigen Tag fällt nicht ins Gewicht; eine solche zeigen die alten Mondkalender, auch die am besten geführten, sehr oft; wenn, wie es hier der Fall, die Monttage, sei es auf Grund eines cyklischen Systems oder einer früheren Beobachtung, im Voraus bestimmt wurden, war sie oft gar nicht zu vermeiden: man legte die mittlere Dauer des synodischen Monats, 29 Tage  $12\frac{3}{4}$  Stunden zu Grund, aber die wirkliche schwankt von 29 Tagen 7 Stunden bis zu 29 Tagen 19 Stunden. Solche Abweichungen finden wir auch in Fällen, welche eine genauere Kenntniss voraussetzen, bei der Datirung eines gleichzeitigen, so eben geschehenen Ereignisses, so z. B. 237 und 212 v. Chr. (Cap. IV, 2).

## II. Festkalender II von Edfu: 296 nach Chr.<sup>1)</sup>

Der kürzere Festkalender von Edfu zeigt viele erhebliche Abweichungen von dem grossen: nicht wenige Feste des einen fehlen in dem andern und umgekehrt, auch die in beiden vorkommenden weichen vielfach in Ansehung der Dauer, des Tagdatums und anderer Punkte von einander ab; für Ptah und Chonsu<sup>2)</sup> werden bloss im zweiten Festtage angesetzt, für Horus und Hathor viel weniger als im ersten. Der erste geht viel mehr auf die Einzelheiten ein; ihm eigenthümlich sind lehrhafte Bemerkungen, wie sie in einer Restaurationsepoche, nach längerem Verfall des Cultus am Platze sind: so die Deutung der Namen Hathor und Mechir zu Epiphi 4. Mechir 21; die Erklärung von Gebräuchen zu Thoth 2. Paophi 5. Athyr 1. Tybi 28. Pham. 20. Payni 1. Epiphi 14; dahin gehört auch die Bezeichnung aller an Monttage geknüpften Feste als solche, welche lehren soll, dass diese in jedem Jahr auf einen anderen Monatstag fallen. Dazu kommt die Rücksichtnahme auf wichtige Akte profanen

---

1) Monatsanfänge: Thoth am 10. Juni 296, Paophi 10. Juli, Athyr 9. Aug., Choiak 8. Sept., Tybi 8. Okt., Mechir 7. Nov., Phamenoth 7. Dez., Pharmuthi 6. Jan. 297, Pachons 5. Febr., Payni 7. März, Epiphi 6. April, Messori 6. Mai, Epagomenen 5. Juni 297.

2) Vielleicht waren ihre Tempel sammt den dazu gehörenden Gütern in andere Verwendung gekommen. Das Schweinsopfer des grossen Festkalenders am 6. Montag des Pachons, dem Geburtsfest des Horsahto, sollte vielleicht zum Ersatz des früher am 15. Montag (an welchem wie am 6. sich das Uza-Auge füllte) dem Chonsu dargebracht dienen, indem man den einzigen Schweineschmaus des ganzen Jahres in solcher Weise zu erhalten suchte.

Charakters wie die Beobachtung der Nilschwelle. Schon die Thatsache des Vorhandenseins verschiedener Festkalender in Edfu beweist, dass das Stiftungsjahr des einen von dem des andern mehr oder weniger weit entfernt ist; entstand der erste 362, so muss die Abfassung des andern, weil nach Julians Regierung sicher keine neue Cultusordnung mehr geschaffen worden ist, einer früheren Generation zugewiesen werden. Dem S. 163 über die Schicksale des Heidenthums Bemerkten zufolge ist der kleine Festkalender jedenfalls vor 324 oder wenigstens vor 331 entstanden.

Die Frühgrenze der Abfassungszeit gewinnen wir aus dem Umstand, dass das Opfer der Erstlinge hier in denselben Monat Epiphi verlegt wird, wie im grossen Festkalender. Doch muss dies erst erwiesen werden. Nach der heiligen Oelung des Chonsu am 19. Pachons (Columnne 12) fehlen in Folge grosser Lücken, weil hen die Hälfte des Textes von Columnne 13, der grösste Theil von Col. 14 und fast der ganze Inhalt von 15 zum Opfer gefallen ist, und nach dem sowohl lückenhaften als namen- und datumlosen Rest der ersten Hälfte von Col. 16 alle Tagdata bis zu den Worten 'Am Neumondfest dieses Monats. Herauszuführen in Procession den Horus von Hud. den grossen Gott, den Herrn des Himmels, nach dem heiligen Schiffe [Cheper]-hat. Hathor die Herrin von Tentyra (Col. 17) befindet sich in dem heiligen Schiffe Neb[mer]. Darzubringen die Erstlinge des Feldes. Eintreffen in Hud . . . . Tentyra nachher. Der 10. Tag, die Setfeier. Messori, der 1. Tag: Fest Ihrer Majestät.' Die auf den Neumond gestellten Feste sind die angesehensten, welche sicher am wenigsten einer grossen Aenderung unterworfen wurden; der andere Festkalender zeigt ein vieltägiges im Pachons, ein anderes im Epiphi, im Payni keines; in den Pachons das des zweiten Kalenders zu setzen ist unstatthalt: dann müssten diesem einzigen Monat von den 20 Columnnen des Textes fast ganze 6 gewidmet gewesen sein; die kaum  $\frac{1}{4}$  Columnne betragende Lücke am Schluss der oben ausgeschriebenen Stelle müsste noch im Pachons anheben und 2 Monate darnach, im Epiphi endigen. Das auf die Lücke Folgende gehört aber jedenfalls dem Epiphi an: in diesen Monat setzt die Setfeier auch der grosse Kalender. Andererseits bieten die grossentheils zerstörten drei Columnnen 14—16 gerade den passenden Raum für den Rest des Pachons, den ganzen Payni und den Anfang des Epiphi. Hierzu kommt der Inhalt der Texte. Laut Kal. I beginnt am Neumond des Pachons die 5tägige 'Reise nach Tentyra', wo Hathor von Horsahto besucht wird; dagegen am Neumond des Epiphi, am Fest der 'Umarmung' oder der 'Zusammenkunft' (nicht der Coincidenz oder des glücklichen Ereignisses) besteigt, wie jener Kalender angibt, Hathor in Tentyra ihr Schilf Nebmer und fährt in den Nomos von Edfu, dort aber mit Horus zur Stadt Hud. Auf diesen Gegenbesuch der Hathor und die gemeinsame Fahrt bezieht sich das Neumondfest des kleinen Kalenders. In der Lücke von Col. 17 mag zuletzt von ihrer Rückfahrt nach Tentyra die Rede gewesen sein. Das Fest der Wasserfahrt Hathors von Dendera nach Edfu am Neumond des Epiphi war von König Thutmes III eingesetzt; es wird auch von Inschriften in Edfu erwähnt und beschrieben, s. Brugsch Festkal. S. V und IX. Dies wird bestätigt durch die zweite Beilage der Edfukalender, die ausführliche Vor-

schrift über das 'Fest von Hud am Tage des Neumonds im Epiphi', Nr. IV bei Brugseh Festk. S. 17: laut Col. 1 f. soll Hathor die Herrin von Tentyra aus ihrer Stadt eintreffen und bei Edfu landen; nach der grossen Oelung steigen sie mit ihren Nebengöttern in die Schiffe Cheperhat und Nebmer, um die Wasserfahrt stromaufwärts nach Hud zu machen. Diese Vorschrift ist, wie die Erwähnung der Anwesenheit des Königs in beiden Urkunden beweist, mit dem kürzeren Festkalender zu gleicher Zeit abgefasst; auch das Opfer der Erstlinge fehlt nicht, Col. 7 'Wein zu reichen, die 4 Felder zu reichen, die 4 Gänse (vgl. S. 165) ihren Weg ziehen zu lassen.'

Der grosse Festkalender verordnet das Erstlingsopfer zum Epiphineumond = 29. März und den Kornschnitt zum 1. Messori = 20. April; der 1. Epiphi, das früheste für das Erstlingsopfer des kleineren Festkalenders denkbare Datum, traf 240—243 auf den 20., 244—247 auf den 19., 248—251 auf den 18. April. So spät im April ist das Erstlingsopfer offenbar nicht dargebracht worden; als Frühgrenze darf man die Jahre 252—255 (Epiphi 1 = April 17) ansehen.

Ein anderes Zeitmerkmal bietet die unserem Festkalender mit den Beilagen<sup>1)</sup> gemeinsame, den andern Kalendern fremde Erwähnung der Anwesenheit des Landesherrn, Choiak 26 'es fasse den Speer der Schmiede der König —, gefällt werde die Apophiseshlange vom König —, [Rückkehr] des Königs nach seinem Palast'. Tybi 25—27 'der König (erscheint) als Horus-Zwillingsbruder'. Es hat also zur Zeit der Abfassung des Kalenders der Herrscher in Aegypten geweilt oder die Stadt zu besuchen beabsichtigt und Hoffnung auf seine Betheiligung an den grossen Festen gemacht. Kaiserlichen Besuch sah Aegypten nach dem des Caracalla (215) während des in Betracht kommenden Zeitraumes, so weit unsere Nachrichten reichen, nur 273 von Seiten Aurelians und 295—296 den des Diocletian; dass noch ein anderer stattgehabt, aber keine Erwähnung in unseren Quellen gefunden hätte, ist nicht wahrscheinlich. Es könnte aber auch einer von den Usurpatoren gemeint sein, welche sich im 3. Jahrhundert erhoben haben. Unter Gallienus empörte sich 261 Macrianus, der Befehlshaber des römischen Morgenlandes; er liess seine Söhne als Kaiser ausrufen und ihre Herrschaft wurde, wie die Münzen mit dem Namen des jüngeren Macrianus (Schiller Gesch. d. röm. Kaiserzeit I, 2. 836) beweisen, auch in Alexandria anerkannt, nahm aber schon in demselben Jahre ein jähes Ende, ehe noch einer von ihnen Aegypten gesehen hatte. Im nächsten Jahre liess sich in Alexandria der dortige Befehlshaber Aemilianus als Kaiser ausrufen und behauptete Aegypten bis 265. Probus oder Probatius, welcher von manchen als Gegenkaiser angesehen wird, suchte vielmehr als römischer Admiral Aegypten gegen die Palmyrener zu vertheidigen und fand dabei den Tod, s. Mommsen, röm. Gesch. V 437; dem Vaballatus, in dessen Namen seine Mutter Zenobia regierte, wurde dann auch in Aegypten gehuldigt, aber ins Land sind beide nicht gekommen; 270 wurde es dem Aurelianus durch den nach-

1) Nr. IV (s. oben) und Nr. III, Col. 18. 22. 23. 28. 29.

maligen Kaiser Probus unterworfen. Der Empörer Firmus, welcher 272 oder 273 auftrat, nahm den Kaisertitel nicht an, sondern erklärte Aegypten für einen Freistaat (Vopisc. Aurel. 32) unter dem Schutze der Palmyrener (Vop. Firm. 5, vgl. 3); Aurelian hörte davon 273 auf dem Rückweg von Palmyra, zog sogleich nach Aegypten, schloss Firmus bei Alexandria im Brucheion ein und zwang ihn durch Aushungern zur Uebergabe, hielt sich aber, wie es scheint, nicht lange im Lande auf, weil es hohe Zeit war, gegen das in Gallien seit 260 bestehende Gegenkaisertum einzuschreiten, welches er 274 vernichtet hat, vgl. Vopiscus Aur. 32 *Aegyptum statim recepit atque, ut erat ferox animi, cogitatione multus, vehementer irascens, quod adhuc Tetricus Gallias obtineret, occidentem petit.* Der Befehlshaber des Morgenlandes Saturninus, welcher 277 als Kaiser in Alexandria auftrat, wurde zwar dort sogleich anerkannt, verliess aber das Land bald, um sein Glück in Syrien zu versuchen, Vop. Saturn. 9. Am längsten, 3—4 Jahre nach Mommsen Gesch. V 571, hielt sich die Usurpation des Achilleus. Unter den Gründen, welche Diocletian veranlassten, am 1. März 293 Constantius und Galerius zu Caesaren zu erheben, wird auch seine Empörung genannt, Eutrop. 9, 22. Victor Caes. 23; am 1. März 291 weiss Mamertinus genethl. Maxim. 6, 17 Aegypten noch abhängig, während im Süden die Bleunmyer mit Aethiopen im Krieg liegen; die Erhebung des Achilleus setzen wir daher 292, frühestens 291.<sup>1)</sup> Gegen ihn zog Diocletian im Frühjahr 295, am 1. Mai traf er in Damaskos, also im Mai oder Juni in Aegypten ein, belagerte den Empörer 8 Monate lang und verweilte dann noch längere Zeit im Lande: eine Verordnung von ihm ist am 31. März 296 in Alexandria erlassen. Mos. et Rom. leg. coll. 15, 3, 8; s. Mommsen, Zeitfolge der Verordnungen Diocletians und seiner Mitregenten, Akad. Abhdl. Berlin 1860 S. 443.

Aemilianus (262—265) und Achilleus (291 oder 292—295/6), an welche man ausser Diocletianus bei der Frage nach dem im Festkalender gemeinten Herrscher noch denken könnte, sind, wie wir zu zeigen hoffen, wahrscheinlich gar nicht im Besitz von Edfu gewesen; ebenso wenig die anderen Herrscher von 261—295. Von Macrianus, dem Vorgänger Aemilians, schreibt Vopiscus trig. tyr. 22: *Thebaidem*<sup>2)</sup> *totamque Aegyptum peragravit et quatenus potuit barbarorum gentes forti auctoritate summovit et cum contra Indos pararet expeditionem, misso Theodoto duce Gallieno jubente dedit poenas.* Oberägypten war also 262 in den Händen von Barbarenhorden; vielleicht nach der Gefangennahme des Kaisers Valerianus durch die Perser 257, welche den Anstoss zur Auflösung der Reichseinheit, zur Erhebung von Usurpatoren und zum

1) Der auf alexandrinischen Münzen aus der Zeit des Achilleus genannte L. Domitius Domitianus ist wohl, wie auch viele angenommen haben, mit ihm identisch; es müsste denn vorübergehend jener von diesem gestürzt worden sein, dann aber wieder die Herrschaft gewonnen haben; man könnte auch vermuthen, dass ein ähnliches Verhältniss wie bei Macrianus zu dessen Söhnen und bei Zenobia zu Vaballat bestanden und Achilleus, sei es eine Zeit lang oder dauernd, im Namen Domitians regiert habe.

2) Im weitesten Sinn mit Oberägypten gleichbedeutend; so bei Strabon.

Eindringen von Feinden in die Grenzprovinzen gab, spätestens bei der Erhebung des Macrianus selbst waren jene eingedrungen, nachdem sie, wie von selbst erhellt, das seit der makedonischen Herrschaft zu Aegypten gehörige Nordnubien, die sogenannte Dodekaschoinos in ihren Besitz gebracht hatten. Ohne Zweifel waren das die Blemmyer, welche bald darnach zum ersten Mal ausdrücklich als Bedränger Aegyptens genannt werden. Die von den Neueren zu wenig beachteten Worte *quatenus potuit* beweisen, dass die Befreiung Oberägyptens nicht vollständig gelang: die Hauptstadt der Thebais, Theben ist wohl wieder gewonnen worden und jedenfalls das weiter nördlich gelegene Koptos oder Kopte, der Ausgangspunkt der Strasse an das rothe Meer; Edfu, Mitte Wegs zwischen Theben und der nubischen Grenze gelegen, ist wahrscheinlich in den Händen der Eindringlinge geblieben, sicher Syene und die Dodekaschoinos. Firmus suchte sich 273 unter anderem durch Verbindung mit ihnen zu halten, vermuthlich hat er ihnen Gold gegeben und ihre ägyptischen Erwerbungen neue wie alte anerkannt, *Vop. Firm. 3 cum Blemmyis societatem maximam tenuit et cum Saracenis*, vgl. *Vop. Aurel. 33*;<sup>1)</sup> Aurelian nennt ihn bei *Vop. Firm. 5* einen von den drohenden Bewegungen der Barbaren in Angst gehaltenen Räuber. Dass Kaiser Probus 279 sie<sup>2)</sup> aus Aegypten geworfen habe, lässt sich aus *Vopiscus Prob. 17 Blemmyas etiam subegit (d. i. vicit) nicht entnehmen*; über die Tragweite ihrer Niederlage belehrt uns die Fortsetzung: *Copten praeterea et Ptolemaidem urbes ereptas barbarico iugo servitio Romano reddidit juri*; ebenda: *Narseus territus praecipue quod Copten et Ptolemaidem comperit a Blemmyis, qui eas tenuerant, vindicatas caesosque ad internicionem eos, qui gentibus fuerant ante terrori.*<sup>3)</sup> Seit 262 hatten sie also ihre Herrschaft wieder über fast ganz Oberägypten ausgedehnt und was ihnen jetzt abgenommen wurde, bestand bloss in den Städten nördlich von Theben. Dieses sammt den weiter südlich gelegenen blieb ihnen also bis 295/6, ja auch Kopte gewannen sie wenigstens mittelbar wieder: denn ohne ihre Hilfe konnte die Stadt nicht hoffen sich zu behaupten; dass diese und das thebaische Busiris, welche beide Diocletian eroberte, nicht, wie man annimmt, wegen hartnäckiger Parteinahme für Achilleus so streng bestraft wurden, schliessen wir aus der gesonderten, ausser aller Verbindung mit der Geschichte des Achilleus gehaltenen Darstellung des Eusebios in der Chronik, des Zonaras 12, 31 u. a.; die Eroberung der zwei Städte wird sogar vor der Belagerung von Alexandria erwähnt, was sich daraus erklärt, dass die Belagerung von Alexandria unter dem Datum ihres Endes angebracht worden ist, die kürzere der zwei Städte aber im vorhergehenden Jahr (in welchem jene anfang): die erstere 295/6, die andre

---

1) Den Triumph Aurelians zierten auch Gesandte der Blemmyer und Auxumiten mit ihren Geschenken; vergl. cap. 41.

2) Durch seine Feldherren, wie Zosimos 1, 71 ausdrücklich angibt.

3) Der Panegyricus pro restaur. scholis 17 spricht nicht von Angriffen der Blemmyer auf Aegypten (Mommsen, röm. Geschichte V 596), sondern von einem schweren Krieg derselben mit den Aethiopen.

294/5 (Grenze beider Jahre entweder der 29. August oder der 17. September oder der Neumond um die Herbstgleiche 295).

Der Aufenthalt Diocletians in Aegypten war von epochemachender Bedeutung für die Verhältnisse des Landes: nachdem er in ganz Aegypten die hervorragendsten Theilnehmer am Aufstand streng bestraft hatte, ging er daran, auch die Wunden zu heilen, welche der Krieg und im Süden die Fremdenherrschaft geschlagen hatte. *Ea occasione*, sagt Eutropius 9, 23, *ordinavit provide multa et disposuit, quae ad nostram aetatem manent*. Einzelheiten sind wenige bekannt: er wies den Armen regelmässige Getreidespenden für alle Zukunft an; heilige Orakelschriften und Zauberbücher, welche missbraucht worden waren, wurden aufgesucht und verbrannt; insbesondere die Verwaltung neu eingerichtet, indem er das Land in drei Provinzen theilte. Dazu hatte er allen Anlass: denn für die Beibehaltung der alten Einrichtung fehlte die Grundlage, das Fortbestehen ihrer Ausdehnung. Den Nobatai 'schenkte' er Elephantine, Philae und die ganze umliegende Gegend, unter der Bedingung, dass sie dahin übersiedelten; ihnen und den Blemmyern setzte er, um ein friedliches und bundesfreundliches Verhalten derselben zu erzielen, einen bestimmten Betrag in Gold ans, und verzichtete auf das früher zu Aegypten gehörige<sup>1)</sup> nubische Gebiet, Prokopios Perserkrieg 1, 19. Die Blemmyer hatten also Oberägypten geräumt, zunächst, wie es scheint, eingeschüchtert durch die Besiegung des Achillens und die Eroberung der zwei oberägyptischen Städte: Eumenius *paueg. pro restaur. scholis* 21 weiss Ende 297 nur von der Unterwerfung der Aegypter, aber von keinem Sieg über die Barbaren zu melden und der *Pauegyricus* auf Constantius c. 3 schreibt im Frühjahr 297: *deut veniam tropaea Niliaca, sub quibus Aethiops et Indus*<sup>2)</sup> *intrenuit*. Die Zugeständnisse, welche Diocletian machte, dienten offenbar dazu, den Blemmyern die Räumung Oberägyptens zu erleichtern und demselben dauernde Sicherheit zu verschaffen. Edfu und die anderen Städte des Südens wurden also jetzt von 40jähriger Barbarenherrschaft befreit; vermuthlich hatten unter derselben viele Tempel ihre Güter und Schätze verloren, durch welche sich die Habsucht der Eroberer und die Bedürfnisse der theils als Besatzung theils als Ansiedler Zurückbleibenden am leichtesten ohne Belästigung der Bürger befriedigen liessen; nach dem Abzug derselben konnte man daran gehen, den Cultus wieder in Ordnung zu bringen, wobei sich die Nothwendigkeit nicht weniger Aenderungen herausstellen musste; daher die neue Festordnung für das am 10. Juni beginnende Wandeljahr, welche in dem Kalender vorliegt. Der Kaiser aber hatte, wie man annehmen darf, die Absicht noch länger im Lande zu bleiben, in welchem Falle die wiedergewonnenen südlichen Städte vor allen mit Sicherheit auf seinen Besuch rechnen durften; aber der unglückliche Verlauf des Perserkrieges

1) Nach Prokopios hätte es bis Diocletian den Römern gehört; was nur *de jure*, nicht *de facto* zutrifft. Als Eigenthum der Blemmyer erwähnt die *Dodekaschoinos Olympiodoros* fr. 37 und die Inschrift des Silko C. *inscr. graec.* 5072 (*Mommsen Gesch.* V 596).

2) Die vulgäre Anschauung dachte Aethioper und Inder, Nil und Ganges einander benachbart.

nöthigte ihn, diese Absicht aufzugeben: ungefähr im Hochsommer 296 zog er nach Syrien, um dem Caesar Galerius Verstärkungen zuzuführen.

**Mondtage.** 'Pachons, der 19. Tag. Herauszuführen in Procession diesen herrlichen Gott Chonsu aus Hud auf das Dach des Tempels. Öffentlich ihm ein Gewand anzulegen, die heilige Oelung zu vollziehen' u. s. w. Der Monat, wörtlich 'der des Chonsu' hat von dem Gott seinen Namen, in ihm wurde also im ganzen Lande das Hauptfest desselben gefeiert, welches als Feier eines Mondgottes auf einen hervorragenden Montag fallen musste. Nach Herodot 2, 47 opferten und verzehrten die Aegypter Schweine einmal im Jahre, am Vollmond, dem Mond zu Ehren; ebenso berichtet Plutarch Is. 8 und, wie Lauth les zodiaques S. 55 bemerkt. Aelian hist. an. 10, 16, dass sie das Schwein, welches sie für ein unreines Thier hielten, einmal im Jahr und zwar am Vollmond opferten. Auf dem rechtwinkligen Zodiakusbild von Dendera findet sich zwischen den Fischen und dem Widder (zeitlich also im Zeichen<sup>1)</sup> der Fische), auf dem runden unterhalb der Fische eine Scheibe,<sup>2)</sup> deren Kreis einen Mann umschliesst, welcher mit der linken Hand ein Schwein an den Hinterfüßen emporhält, von Lauth a. a. O. treffend auf das Chonsufest des Pachons gedeutet. Im festen Siriusjahr entspricht der Pachons dem 16. März bis 14. April, liegt also im Anfang der Kaiserzeit halb in den Fischen halb im Widder, während ursprünglich, als der Sirius noch mit der Sonnwend zusammentraf, er so ziemlich ganz dem Fischzeichen zugefallen war. Entsprach der 19. Pachons dem XV. oder Vollmondstag, der 5. Pachons also dem I. oder Neumondstag, so traf dieser 2 Monate später auf den 4. Epiphi. Dies stimmt zu der Lage, welche er in dem Festkalender hat: das Neumondfest, an welchem das Erstlingsopfer dargebracht werden soll, geht der Setfeier des 10. Epiphi voraus und folgt auf einen früheren Tag des Epiphi; dies geht aus den Worten 'Am Neumondfest dieses Monats' hervor. Es fällt also auf den 2./9. Epiphi. Der 4. Epiphi des Wandeljahres 296/97 entspricht dem 9. April 297; an diesem traf der Neumond in der That ein, nach Greenwicher Zeit früh 2 Uhr 28,46 Minuten, in Alexandria 2 Stunden, in Memphis und Heliopolis 2 Stunden 5 Minuten, in Edfu 2 Stunden 10 Minuten später; bei alexandrinischem Taganfang gehörte dieser Zeit-

---

1) Hipparchisch (wie heutzutage allgemein) genommen, so dass es mit der Nachtgleiche endigt; vgl. Cap. I, 6. IV, 3.

2) Den Mond bezeichnend wie im rechtwinkligen Bild und in den zwei Bildern von Esne die Scheibe auf dem Rücken des Stieres: die Astrologen setzten das *ἕνωμα* des Mondes in das Stierzeichen, s. Lepsius Chronol. S. 100, Lauth Zod. S. 94. Brugsch Religion S. 275 erklärt den Mann mit dem Schwein, ohne auf die Gründe Rücksicht zu nehmen, welche für Chonsu und den Pachons sprechen, für die Hieroglyphe, welche öfters den Lautwerth chesbed (blaue Farbe) hat, bezieht die Scheibe auf die Sonne und bringt das Ganze mit der Farbe der Flügel des Sonnen-Mercur zusammen, welche nach Macrobius Sat. 1, 19 in den Winterzeichen caerulea specie sei. Die Aehnlichkeit zwischen beiden Bildern ist indess nicht so gross: die Hieroglyphe zeigt ein Schwein, welches läuft und von einem Mann am Schwanz gefasst, nicht an den Füßen fest- und emporgehalten wird.

punkt noch zum Datum des vorhergehenden Lichttages, bei ägyptischem zu dem des nachfolgenden. Das Erstlingsopfer dieses Jahres fiel demnach 11 Tage später als das von 363.

Während des ganzen Zeitraumes von 252—331 trifft ausserdem kein Neumond auf den beweglichen 4. Epiphi: um einen Tag früher kommt er am 11. April 286 und 5. April 311; um einen Tag später am 20. April 258, 11. April 294, 7. April 308 und 4. April 322; um 2 Tage früher am 31. März 325. Ganz unpassend ist die Zeit des Macrianus und Aemilianus, wo der 4. Epiphi zuerst (262 und 263) auf April 18, dann (264 ff.) auf April 17 fällt, der Neumond aber am 7. April 262, 27. März 263, 14. April 264, 3. April 265, 22. März 266 eintrifft.

### III. Festkalender von Dendera: 362 nach Chr.

Laut dem Eingang 'Dies ist das Verzeichnis der Feste an allen Epochen, an welchen diese Göttin zum Vorschein kommt während des ganzen Jahres' beschränkt sich dieser Kalender auf Processionen, bei welchen das Bild der Hathor ausserhalb des Tempels gezeigt wurde; daraus erklärt es sich, dass in dem nach ihr benannten Monat Athyr trotzdem kein Hathorfest angeführt ist. Die Abfassung kann nicht früher als in die makedonische Zeit gesetzt werden, weil der Tempel in dieser gebaut worden ist. Dass sie in dasselbe Jahr fällt wie die des grossen Edfukalenders, schliessen wir aus nachstehenden Daten.

'Paophi, Tag 5. Beim Eintritt der 1, Tagesstunde Procession der Hathor, Herrin von Tentyra, in Begleitung ihrer Mitgötter. Verweilen im grossen Saale. Zurüstung eines Speiseopfers für ihren Vater das volle Wasser der Ueberschwemmung. Rückkehr nach ihrem Gemache.' Ist dasselbe Fest, welches am gleichen Tage, dem 5. Paophi = 28. Juni der grosse Edfukalender dem Num zu Ehren verordnet wegen des Anfangs der Nilschwelle (Cap I, 3); das ägyptische Datum war natürlich ein wechselndes; der Denderakalender muss demnach in demselben Jahre oder wenigstens um dieselbe Zeit entstanden sein wie jener. Ebendesswegen aber ist es nur ein Zufall zu nennen, dass mit diesem auf Naturzeit gestellten, im Kalender aber schwankenden Datum das eines Festes zusammentrifft, welches, einer anderen Gottheit und einem andern Vorgang gewidmet, an eine bestimmte Kalenderzeit gebunden war und daher alle Jahreszeiten durchlief: Inschrift des grossen Saales im Denderatempel bei Dümichen, Baurkunde der Tempelanlagen von Dendera S. 33 'Monat Paophi, Tag 5, der Tag des Herbeiführens der Techukräuter aus dem ganzen Lande zur Zeit des Morgens'. Der 5. Paophi ist dort der letzte Tag des Techufestes, welches wie andere Feste in verschiedenen Zeiten und Orten verschiedene Dauer hatte, in diesem Falle aber 16 Tage (vom 20. Thoth ab) dauerte, s. die zwei anderen Inschriften bei Dümichen a. a. O. Dieses Fest kommt auch in unserem Festkalender vor, aber mit kürzerer Dauer: 'Thoth, Monat 20. Reinigung und Läuterung des Ra. Fest des Freudenrausches der

Göttin u. s. w. Dauer: 5 Tage lang.' Es wurde als ein Freudenfest mit Trinkgelagen und Tanz begangen, s. Dümichen S. 31 ff. Techu, Techu ist Gemahlin des Thoth, der eigentliche Festtag offenbar der 20. Thoth, anschliessend an den 19. als Tag ihres Gatten. Neben den an die Jahreszeit gebundenen Nilfesten wurden auch solche gleichen Charakters gefeiert, die an ein Kalenderdatum gebunden waren: es sind die des festen Götter- oder Siriusjahres, des ersten Jahres der Sothisperiode. Der 1. Thoth als Jahresanfang entsprach in demselben der Sommernacht und dem Anfang der Schwelle; dem Beginn des Austritts galten die Feste des 19. und 20. Thoth (Cap. I S. 175). Dieses feste Jahr hatte aber keine populäre Geltung, seine Feste wurden durch die Wandelbarkeit des öffentlichen Kalenders ebenfalls beweglich.

Im Pachons soll 'am Tage des Neumondfestes die Wanderung' des Hor zu Schiffe nach Dendera bis zum 5. Tage und an diesem seine Rückfahrt nach Edfu gefeiert werden, entsprechend der 5tägigen Reise des Horsahto nach und von Dendera im grossen Edfukalender; dort folgt am 6. Tage die Geburtsfeier des Horsahto, hier entspricht 'Tag 15 dieses Monats, allgemeines Fest des vollen Uzauges.'<sup>1)</sup> Procession der Hathor. Geht die Sonne unter, Rückkehr nach dem Gebäuse. Dauer 3 Tage', s. Brugsch Religion S. 462. Das 'Gebäude' deutet auf die Geburtsfeier. Im Edfukalender fällt der 6. Montag des Pachons, wie aus der Gleichung des 19. Thoth mit dem 6. Montag geschlossen wurde (Cap. I, 7), auf den 15. Pachons; im Denderakalender wird dieser ausdrücklich angegeben. Damit ist bewiesen, dass beide in einem und demselben Jahre entstanden sind.

Am 2. Thoth soll die Geburt des Ahi gefeiert werden; mit den ausführlichen Angaben der Stelle stimmen die des grossen Edfukalenders überein, nur ist dort der Anfang verstümmelt und dadurch das Datum verloren gegangen, welches Brugsch demgemäss auf den [2.] Thoth ergänzt hat. Diesem jugendlichen Gotte, Sohn des Osiris (Edfukal. I) und der Hathor (Denderakal.), war der 18. Montag heilig, welcher ah (Mond) hiess und als 'Tag des Ahi' d. i. des Gehülfen (seines Vaters) galt. Der 2. Montag war Horus, dem Rächer seines Vaters heilig und an diesem war er auch geboren; daher ist zu vermuthen, dass auch der Tag des Ahi dessen Geburtstag war. Am 14. Thoth begann im grossen Edfukalender ein neuer Mondmonat; hat der vorausgehende 29 Tage gehalten, so fiel der 18. Tag desselben auf den 2. Thoth. Aus diesem Grund ist S. 177 der mit dem 14. Thoth beginnende Mondmonat zu 30 Tagen genommen worden.

---

1) Hier und im grossen Edfukalender zu Thoth 19 ist das linke, dagegen im kleinen zu Pachons Montag 6 das rechte Auge dargestellt und doch beziehen sich alle drei Stellen auf den 6. Montag. Die scheinbare Verschiedenheit erklärt sich daraus, dass die Schrift an den erst-erwähnten Stellen überhaupt nach links, an der letzten überhaupt nach rechts gerichtet ist.

IV. Festkalender von Esne: 140 (143) vor Chr.<sup>1)</sup>

Neben dem 1. Thoth gibt der Festkalender von Esne noch zwei Neujahre an: eines am 26. Payni und ein 'Neujahr der Vorfahren' am 9. Thoth. Zuerst von Lauth, Aeg. Ztschr. 1866 S. 96, dann im Anschluss an ihn von Riel, Brugsch, Dümichen, Krall ist sein 1. Thoth für den Anfang des festen Jahres der Alexandriner, August 29 erklärt und in dem Neujahr der Vorfahren der bewegliche 1. Thoth gefunden worden. Der 26. Payni entspricht im alexandrinischen Jahr dem 20. Juni; setzt man auf diesen den Beginn der Nilschwelle, so scheint damit das natürliche Neujahr der Aegypter, die Sommewende, gewonnen zu sein. Auch das heilige Neujahr hat man wiedergefunden in dem 29. Epiphi, alexandrinisch = 23. Juli, dem Siriusstag wenigstens für Alexandria: auf diesen setzt der Kalender das 'Fest Ihrer Majestät', d. i. der Isis-Hathor, welche auch Siriusgöttin ist und als solche 'Jahresanfang' heisst.

Die Grundlage dieser Erklärung bildet das Doppeldatum eines Papyrus (bei Young, Hieroglyphics pl. 52) aus 138/9 nach Chr.: *μῦθος Ἀδουαῶι ἰ', κατὰ δὲ τοῖς ἀρχαίοις Τυβί ἡ'*, wo das erste Datum alexandrinisch, das zweite beweglich ist, s. Lauth Akad. Sitzungsber. 1874, II 113; ein Beweis lässt sich aber aus dem lediglich relativen, erst aus dem Gegensatz zu bestimmenden Ausdruck 'alt' nicht ableiten und in unserem Fall hätte von jener Deutung schon ihre Konsequenz abhalten sollen: der 9. Thoth des alexandrinischen Jahres entspricht dem 6. September; fiel auf diesen der bewegliche 1. Thoth, so müsste der Kalender 57/54 geschrieben sein, ca. 20 Jahre vor der Schöpfung des alexandrinischen Jahres durch Augustus (26 v. Chr.). In jenem Doppeldatum ist nicht wie im Esnekalender ein Gegensatz zwischen einem jetzt geltenden und einem bei den Vorfahren geltend gewesenen Neujahr,<sup>1)</sup> zwischen der jetzigen und einer früheren Generation gemacht, sondern zwischen den jetzt bestehenden Kalendern zweier nebeneinander wohnender Bevölkerungen. Dies geht aus der Parallelstelle: 'am 8. Hadrianos der Hellenen, nach den Aegyptern aber Tybi 18' hervor: *κατὰ τοῖς ἀρχαίοις*, hier durch *κατὰ Ἀιγυπτίων* ersetzt, heisst also 'nach den alten Landeseinwohnern', wie *ἀρχαία θυσία* bei Platon (polit. 290 e) von Alters her bestehende Opfer sind. Diese Auffassung ist deswegen nothwendig, weil die andere voraussetzen würde, dass bereits zu Hadrianus und Antoninus Zeit das bewegliche Jahr von dem alexandrinischen verdrängt gewesen wäre; es bestand aber so lange wie der Cultus, dem es diente, und ist erst in Folge der Einführung des Christenthums untergegangen (Ideler Chronol. I 150).

1) Reduction der Monatsantlänge: Thoth 27, Sept. 140, Paophi 27, Okt., Athyr 26, Nov., Choiak 26, Dez., Tybi 25, Jan. 139, Mechir 24, Febr., Phamenoth 26, März, Pharmuthi 25, April, Pachons 25, Mai, Payni 24, Juni, Epiphi 24, Juli, Mesori 23, Aug., Zusatztage 22, Sept. 139. Ist der Kalender 143 geschrieben, so fallen alle Data im jul. Jahr um 1 Tag später.

1) Riel, dies erkennend, macht (Sonnen- und Siriusjahr S. 343) den Versuch, das Neujahr der Vorfahren auf die Techufeier des 20. Thoth zu deuten; hierauf einzugehen halte ich wegen der sichtlichen Mangelhaftigkeit seiner Begründung für überflüssig.

Auf den 20. Juni ist die Sommwendende erst in den letzten Decennien des 5. christlichen Jahrhunderts gekommen; die richtige Datirung derselben ist zwar den Alten nicht immer gelungen, aber sie so früh zu setzen doch, so weit unsere Kenntniss reicht, Niemand eingefallen: das früheste bezeugte Datum, der 22. Juni, findet sich bei Appianus b. civ. 5, 97 um 150 n. Chr. und bei Apsyrtos in den Geoponica 15, 1 unter Constantin; bei letzterem ist es ganz oder fast zutreffend. Das Unpassende der Deutung auf die Sommwendende einsehend haben manche dieses Neujahr auf die 'Nacht des Tropfens' als Anfang der Nilschwelle bezogen; aber der koptisch-arabische Kalender, aus welchem allein sie bekannt ist, setzt diese Nacht 7 (ägyptisch gerechnet 8) Tage vor der Schwelle.<sup>1)</sup>

Dass das Fest 'Ihrer Majestät' dem heiligen Siriusneujahr gelte, ist zunächst desswegen unwahrscheinlich, weil man nicht einsieht, warum dann der Verfasser des Esnekalenders bei demselben die Bezeichnung des Neujahrs nicht ebenfalls angebracht hat. Ferner entspricht der alexandrinische 29. Epiphi (23./24. Juli) zwar in Alexandria, den dortigen Taganfang (Sonnenaufgang) vorausgesetzt, dem Tage des Siriusaufgangs; aber Landesdatum war der 19. Juli und wenn man ein locales wählen wollte, würde die Wahl auf das von Esne (20. Juli), nicht auf das von Alexandria gefallen sein, welches überdies nach ägyptischer Tagepoche vielmehr der 30. Epiphi gewesen sein würde. Hiezu kommt, dass nicht der 29. Epiphi sondern der 1. Mesori, alexandrinisch = 25. Juli, auf welchen kein ägyptischer Siriusaufgang traf, für das eigentliche Datum jenes Festes zu halten ist. Auf diesen wird es gesetzt, wo seine Dauer nur einen Tag beträgt, im Dendera- und im zweiten Edfukalender; ferner im ersten, nur wird es hier durch die Worte 'welcher zusammenfällt mit dem 5. Tag der Procession dieser Göttin' als Bestandtheil der vom 27. Epiphi bis 8. Mesori dauernden Hathorprocessionsfeier bezeichnet. Im Esnekalender selbst ist es auf 3 Tage erstreckt: 'Epiphi, Tag 29. Fest der Götter an dem Feste Ihrer Majestät. Auszuführen das für sie vorgeschriebene. Ist der dritte Tag erfüllt, Mesori Tag 1, Fest des Chnum-Ra, Herrn von Esne'; d. h. am 3. Tag des Majestätsfestes findet zugleich eine Feier des Chnum statt; in derselben Weise<sup>2)</sup> wird das Zusammentreffen eines letzten Festtages mit einem andern Fest im grossen Edfukalender ausgedrückt: 'endigt mit dem 12. Epiphi u. s. w. Fest des Ra'. Das Fest Ihrer Majestät gehört offenbar zu den an das Kalenderdatum gebundenen, welche mit diesem alle Jahreszeiten durchlaufen: seine Naturzeit im festen heiligen Jahr (1. Mesori = 14. Juni) fällt 35 Tage vor dem Siriusaufgang und dem ursprünglichen Sommwenddatum.

1) Lauth, welcher (Akad. Sitzungsber. 1874. I 107 f.) den 26. Payni auf den 17./18. Juni reducirt und diesen für Caesars Sommwendtag erklärt, übersieht, dass Caesar die Wende auf den 24. Juni, den Anfang des Krebses aber in metonischer Weise 7 Tage vorher, auf den 17. Juni gesetzt hat.

2) Ebenso Esnekal. Pachons 25 'Hinauszuführen in Procession diese grossen Götter u. s. w. Wenn der 6. Tag erfüllt ist, Paoni 1. Halb gut halb schlecht. Hinauszuführen in Procession die Götter Chnum' u. s. w.

Das feste alexandrinische Jahr ist von Augustus in der makedonisch-hellenischen Colonie Alexandria eingeführt worden: aus der Anlehnung an das ägyptische, welche sich in den Namen der Monate, in ihrer 30tägigen Dauer und den 5 Epagomenen (welchen 22, 18, 14 v. Chr. n. s. w. ein Schalttag als sechste Epagomene hinzugefügt wurde), ferner in der Naturzeit des I. Thoth (dem 30., dann 29. August), auf welche der bewegliche in den 4 ersten Jahren 26—23 v. Chr. traf, aus alledem leuchtet die Absicht hervor, dasselbe allmählich auch bei den Aegyptern einzubürgern. Dies gelang erst in Folge des zum Theil mit Gewalt herbeigeführten Unterganges der Landesreligion. So lange und wo immer diese herrschte, konnte auf das Jahr 'des Joniers' (wie es in einem Papyrus heisst) oder 'der Hellenen', was nach den Begriffen rechtgläubiger Aegypter und vor allen der Priester gleichbedeutend war mit dem Jahr der Heiden, Gottlosen und Unreinen, kein ägyptischer Festkalender gestellt sein; das bewegliche Jahr herrschte genau so lange wie der Cultus, dessen integrierender Bestandtheil wie jeder andere so auch der ägyptische Kalender von Hause aus gewesen ist. Die Versuche, das alexandrinische Jahr in dem bilinguen (hieratischen und demotischen) Papyrus Rhind I nachzuweisen, beruhen auf der irrigen Voraussetzung, dass der Esnekalender, welcher dem Feste der Kopfbekleidung (hebs-tep) und dem des Sokar-Osiris dasselbe Datum gibt wie jener, alexandrinisch datire. Beide Feste sind vielmehr an das Kalenderdatum gebunden, was von dem zweiten durch die Wiederkehr jenes Datums in dem Festverzeichniss von Medinet Abu aus der Ramessidenzeit und in der Osirismysterieninschrift von Dendera erhellt. Unter der kleinen Sonne, wie Sokar bei jenem Fest des 26. Choiak (alex. = 22. Dez.) genannt wird, ist dort nicht die Jahressonne der Winterwende sondern die beim Morgenroth emporsteigende Tagessonne zu verstehen. Unsicheren Deutungen einzelner Feste ist überhaupt behufs der Zeitbestimmung unserer Festkalender zu viel Gewicht beigelegt worden. So wird es z. B. als Bestätigung der Annahme des alexandrinischen Jahres im Esnekalender angesehen, dass dieser am 1. Epiphi (alex. = 25. Juni) nach Erwähnung einer Feier des Chnum ra 'die Vorschrift des Buches von der zweiten göttlichen Geburt für das Kind Hika' einschärft; hier sei die Sommerrwende gemeint. Was ist aber dann unter 'der zweiten Geburt des Sonnengottes Ra', Esnekal. Thoth 10 und der Geburt des Chnum ra oder (wie man die Stelle ebenfalls auslegen kann) des Ra, Esnekalender Messori 1 zu verstehen, welche Tage alexandrinisch dem 7. September und 25. Juli entsprechen?

Die Ansicht vom alexandrinischen Jahr als Grundlage des Esnekalenders hat inzwischen ihr Urheber selbst aufgegeben. Lauth, Phönixperiode, 1880 S. 79 bemerkt, nach seiner Entdeckung des Siriusjahres in einem demotischen Papyrus des Louvre (Akad. Sitzungsber. 1878. II 144) sei er zur Ueberzeugung gekommen, dass dieses auch in Esne gegolten habe. Ueber den 9. Thoth, das 'Neujahr der Vorfahren' ist er noch der Meinung, dass es dem beweglichen 1. Thoth entspreche, und gewinnt dadurch, freilich nur mittelst einiger Irrthümer, als Abfassungszeit des Festkalenders

das Jahr 100 nach Chr.<sup>1)</sup>: die Sothisperiode beginne 136 (falsche Ansicht Junkers, s. Cap. V), das Intervall von 9 (vielmehr 8) Tagen zwischen dem 1. und 9. Thoth liefere einen Abstand von 36 (soll heissen 29—35) Jahren. Mit dem Nachweis des Siriusjahres hat es eine ähnliche Bewandniss. Am Ende jenes Papyrus steht: 'geschrieben Jahr 2, Monat Thoth, Tag 3', dann folgt ein verstümmelter Kaisername, in welchem Lauth scharfsinnig den des Caligula erkennt. Unterhalb dieser Angabe findet sich ein zweites Datum: 'dieses Jahr 4, Monat Phamenoth, Tag 8 gestorben', welches sich nach seiner Ansicht nur auf diesen Kaiser beziehen kann. Der 8. Phamenoth des Siriusjahres entspricht, wenn man dieses mit Lauth am 20. Juli beginnen lässt, dem 23. Januar, dem Todestag des Caligula, wie er behauptet: denn vom 16. März 37, an welchem Tiberius starb, führen die mehrfach bezeugten 3 Jahre 10 Monate 8 Tage der Regierung Caligulas auf den 23. Januar 41. Sie können aber auch auf den 24. Januar führen und diesen Tag gibt Suetonius Cal. 58 an; er ist der einzige, der ein Datum überliefert. Auch fiel der 1. Thoth des heiligen Jahres nicht auf den 20. sondern auf den 19. Juli, was den 22. Januar als jul. Datum des 8. Phamenoth ergeben würde. Der ganzen Deutung wird aber von vornherein durch den Umstand der Boden entzogen, dass nach ägyptischer Datirungsweise, welche als erstes Regierungsjahr dasjenige Kalenderjahr<sup>2)</sup> nahm, in dessen Lauf ein Kaiser den Thron bestiegen hatte, Caligulas Tod in seinem 5., nicht 4. Jahre eingetreten ist. Für den Esnekalender lässt sich das heilige Jahr, nach welchem nirgends ein Ereigniss der Menschengeschichte datirt wird, auch desswegen nicht annehmen, weil das dritte Neujahr desselben, der 26. Payni dann unerklärlicher Weise dem 10. Mai entsprechen würde.

Die dem oben Gesagten zufolge allein statthafte Beziehung des 1. Thoth auf das bewegliche Jahr und damit auch die richtige Deutung des dritten Neujahrs hat bereits Eisenlohr aufgestellt, Jenaer Literaturztg. 1875 S. 43: 'der Tempel ist unter einem der späteren Ptolemäer erbaut, wie die lange Inschrift auf der Hinterwand des Tempels zeigt, welche den theilweise verwischten Namen Ptolemäus Philometor, seines Bruders Ptolemäus (Euergetes II) und ihrer Schwester Kleopatra trägt. Der 26. Payni des Wandeljahres fiel aber 145—142 auf den Anfang des Sothisjahres.<sup>3)</sup> Da dies die Jahre 2—5 des Euergetes II sind, so ist der erwähnte Jahresanfang vom festen Jahre zu verstehen'. Riel, Thierkreis von Dendera S. 43 wendet ein, aus den von Dümichen entdeckten Doppeldaten: 18. Messori = 23. Epiphi des 28. Jahres Ptolemaios IX Euergetes II (10. Sept. 142) und [14.] Paophi = 1. Choiak des 25. Jahres Ptolemaios XIII Neos Dionysos (5. Dez. 57) gehe hervor, dass damals für die Festangaben das feste Jahr von Kanopos, dem der 23. Epiphi und der Paophitag angehören, in Geltung war: diese Data beweisen aber bloss, dass dasselbe in Doppel-

1) Dieses wünscht Lauth desswegen zu erreichen, weil eine von den 125jährigen Phönixepochen, welche er (grundloser Weise) construirt, in dasselbe trifft.

2) In diesem Falle das mit dem 13. August 36 beginnende Wandeljahr.

3) Er setzt als Sothistag den 20. Juli voraus.

datirungen angewendet wurde, und warum es neben dem beweglichen Jahre beigezogen worden ist, erklärt sich aus dem Fundort beider Doppeldata: der Tempel in Edfu war, wie Dümichen gezeigt hat, 237 von Ptolemaios III, dem Schöpfer des Kanoposjahres gegründet worden (vgl. Cap. V); diesem zu Ehren, wie Lauth, Akad. Sitzungsber. 1878. II 317 bemerkt, ist das Datum seines festen Jahres beigegeben.

## 2. Die drei Neujahre.

Die Bedeutung der drei Neujahre des Esnekalenders lernen wir aus der Ueberschrift desselben kennen: 'Verzeichniß der Feste von Esne, von Ha-smenu und von Ha-zaza, (welches entlehnt ist) der Pergamentrolle der Götter und den Ueberlieferungen der Vorfahren darüber.' Der neuen, im Esnekalender dargelegten Festordnung sind demnach zwei ältere Ordnungen zu Grund gelegt, die heilige Pergamentrolle und ein Kalender der Vorfahren, welcher ohne Zweifel weit jüngeren Ursprungs war als diese. Der 1. Thoth beider fiel offenbar in eine andere Naturzeit als der des neuen Kalenders; in welche, wird in diesem angegeben: der 1. Thoth 'der Vorfahren', des bisher geltenden Festkalenders, entsprach jetzt dem 9. Thoth, der des heiligen Buches dem 26. Payni. Diese heilige Schrift war nichts anderes als der auf das feste heilige Siriusjahr gestellte Festkalender; vgl. das Kanoposdecret des Ptolemaios III, griech. Text Z. 36 *τῆ ἡμέρα ἐν ἧ ἐπιτέλλει τὸ ἄστρον τὸ εἰς Ἴσιδος, ἣ νομίζεται διὰ τῶν ἱερῶν γραμμῶν νέον ἔτος εἶναι*. Dadurch bestätigt es sich, dass das Neujahr des 26. Payni dem Siriusaufgang entspricht, und hieraus erhellt, dass der 1. Thoth des Esnekalenders der bewegliche ist: denn im Kanoposjahr entsprach dem Sirinstag der 1. Payni und eine vierte ägyptische Jahrform neben diesem, dem beweglichen und dem heiligen Jahr hat es, nachweislich wenigstens, nicht gegeben. Wenn der Siriusaufgang auf den 20. Juli fiel, so ist der Esnekalender zwischen 145—142 abgefasst worden: wenn auf den 19. Juli, zwischen 141—138. In jenem Fall entsprach der 1. Thoth dem 28., in diesem dem 27. September. Der des Vorfahrenjahres, d. i. des bisher in Geltung gewesenen Festkalenders hatte also entweder dem 6. oder dem 5. Oktober entsprochen: auf jenen Tag entfiel der 1. Thoth in den Jahren 177—174, auf diesen 173—170. In diese Zeiten: um 174—164, vielleicht in 170/69<sup>1)</sup> fällt die von Eisenlohr citirte Inschrift, welche Ptolemaios VII Philometor und seine Geschwister nennt: ihre Mutter Kleopatra, welche bis zu ihrem um Ende 173<sup>2)</sup> eingetretenen Tod die Vormundschaft

1) Der jüngere Bruder wurde 170/69 zum König ausgerufen, als der ältere dem Antiochos unterlag, und zur Mitregentin wohl gleich damals die Schwester bestellt, welche wir in dieser Eigenschaft im nächsten Jahre kennen lernen (Liv. 44, 19. 45. 11. 13).

2) Die *προτοκόλαια*, welche Philometor laut 2 Makkab. 4, 21 ausschrieb, können wegen der Verschiedenheit der Benennung weder mit den *ἀνωληρήσια*, der Mündigkeitsfeier (Polyb. 18, 38. 28, 10) noch mit dem *ἐπιθρονισμός* (Diod. 33 p. 184) eins sein. Den 'Vorsitz an der Tafel' musste der Knabe bekommen, als seine Vormünderin, welche als ehemalige Mitregentin ihres Gemahls (Liv. 37, 3) auch jenem im Rang vorging, starb und die Vormundschaft auf königliche Diener,

führte, ist nicht genannt, lebt also nicht mehr, und die jüngere Kleopatra ist noch nicht Gemahlin des Philometor, was sie um 165/4 wurde; 164/3 musste sich der jüngere Bruder nach Kyrene zurückziehen und Aegypten bis 146/5 meiden. Die Inschrift steht vielleicht mit der Abfassung des älteren Festkalenders in Zusammenhang: damals wurde, wie man vermuthen kann, der Tempel gebaut und erweitert und eine neue Festordnung geschaffen.

Die Mondtage. Mesori 'Tag 20. Fest am 29. Mondtage. Brandopfer'; der vorhergehende Neumondstag fiel also auf den 22. Epiphi; dieser entsprach 145—142 dem 15. August, 141—138 dem 14. August. In den erstgenannten Jahren 145—142 entfällt ein Neumond auf den 20., 9., 28., 17. August; dem 15. am nächsten kommt der letzte, welcher am 17. August 142 Nachts 10 Uhr 38,26 Minuten Greenwicher Zeit (in Alexandria 2 St., in Memphis und Heliopolis 2 St. 5 M., in Esne 2 St. 9 M. später) eintraf. In den 4 nächsten Jahren 141—138 fällt ein Neumond auf den 6., 25., 15., 4. August; dem 14. August am nächsten kommt der von 139, welcher sich am 15. August früh 2 Uhr 35,52 Minuten Greenwich, 4 Uhr 36 Minuten Alexandria ereignete. Abweichung um nur einen einzigen Tag ist überall zulässig (Cap. I. 7). zunal in diesem Falle, wo der ägyptische Tag nur ca. 2 Stunden vorher angefangen hatte. Doch ist auch die Möglichkeit, dass der Mondkalender 2 Tage vom Mond abgewichen sei, nicht ganz abzuweisen.<sup>1)</sup> Das über die Inschrift Gesagte spricht für Abfassung in 140, ist aber nicht völlig gesichert. Das Siriusdatum gibt keine Entscheidung: es ist wahrscheinlich (Cap. V) schon damals 7 Monate vor, nicht (wie früher) 5 Monate nach dem julianischen Schalttag auf einen späteren Tag des beweglichen Jahres übergegangen, also 142 auf dem 20. Juli (26. Payni), 141—139 auf dem 19. Juli (wieder = 26. Payni) gestanden. Wir wählen demgemäss als Einführungsjahr des Festkalenders 140/139, ohne aber 143/2 auszuschliessen.

Das andere Monddatum scheint mit diesem nicht in Einklang zu stehen: 'Pharmuthi, Tag 3. Man veranstalte eine Exodeia der Göttin Neit und des Gottes Hika

den Eulaios und Lenaios übergang; 3 Jahre darnach (2 Makk. 4. 23) wusste Menelaos das jüdische Hohepriesterthum zu erschleichen und es trotz verschiedener Anstände zu behaupten: um dieselbe Zeit, heisst es 2 Makk. 5, 1, zog Antiochos zum zweiten Mal nach Aegypten. Dies geschah 169; der erste Zug ist der durch die Protoklisen veranlasste, welcher 172 gesetzt werden darf.

1) Ein 6. Mondtag traf nach einer Inschrift aus Edfu (Aeg. Zeitschr. 1870 S. 1 ff.) auf den 9. Payni des 30. Jahres unter Ptolemaios IX Euerg. II = 2. Juli 140. Hier stimmt der Kalender genau zum Mond. Der Neumond traf auf den 27. Juni Abends 6 Uhr 38,74 Minuten Greenwich, 2 Stunden später Alexandria. Bei fortwährender Abwechslung zwischen 29- und 30tägigen Mondmonaten kommen wir von da auf luna 1 = 14. Aug. 139 (Epiphi 22). Das in der Inschrift auf denselben 9. Payni gesetzte Fest der Vereinigung des Mondgottes Osiris mit dem Sonnengotte ist nicht mit Lauth Sitzungsber. 1879 S. 213 auf den Neumond zu beziehen (worauf er die Cap. I. 7 erwähnte Hypothese von der Verschiebung des Mondkalenders gründet), sondern aus Todtenbuch 17 (Krall, Tacitus u. d. Orient S. 50) zu erklären.

pi ebrud in der Zeit des Morgens. Hat die Sonnenconjunction stattgefunden, Rückkehr. Das ist das ansehnlichste Fest dieser Göttin. Man führt aus, was das Fest von der Gottesgeburt des Ra vorschreibt, an diesem heutigen Tage. Man führt aus, was das Buch von der Gottesgeburt des Horus vorschreibt, am 2. Mondtage dieses Monats'. So Brugsch, Religion S. 364, der auch in den Drei Festkalendern und Aeg. Ztschr. 1881 S. 108 die Vorschrift über Pharmuthi 3 so weit reichen lässt. Wenn aber der 20. Mesori ein 29. Montag ist, so trifft der 2. Montag auf den 24. oder 25., nicht auf den 3. Pharmuthi. Die Schwierigkeit löst sich, wenn man, wogegen sich nichts einwenden lässt, die letzte Vorschrift vom 3. Pharmuthi abtrennt und auf einen späteren Pharmuthitag bezieht. Die Gottesgeburt des Ra ist eine andere als die des Horus: beide Götter sind im Cultus geschieden; auch die Form der Vorschrift würde eine andere sein, wenn wie Brugsch annimmt, Horus und Ra hier identisch wären: es würde nicht zweimal 'es werde ausgeführt u. s. w.' gesagt sein. Durch die Abtrennung derselben kommt der 2. Montag zwischen Pharm. 3 und Pharm. 28, von welchem die darauf folgende Stelle handelt, also auf den 4./27. Pharmuthi zu stehen, was zu dem andern Monddatum passt.

### 3. Nildata.

'Payni Tag 1. Halb schlecht halb gut u. s. w. Zu bilden 4 Löwen (?) mit 4 Mäulern in Gestalt gebrannter Thongefässe ausserhalb des Tempels, wobei der Priester zuschauen muss. Sie anzufüllen (??) wegen der Erzeugung des Wassers.' Brugsch bemerkt hiezu, dass er die Uebersetzung so wörtlich als möglich, aber mit allem Vorbehalt gebe. Seine Bedenken sind begründlich: im alexandrinischen Jahr, welches er zu Grund gelegt glaubt, entspricht der 1. Payni dem 26. Mai, während sich doch die bekannten Wasserbehälter in Löwengestalt, welche von Theon zu Aratos 152 erwähnt werden und sich heute noch an mehreren Tempeln erhalten haben, auf die Nilschwelle beziehen und hier die 'Erzeugung des Wassers' sichtlich auf ihren vom Phallus des Nun herbeigeführten Beginn hinweist. Uns entfällt der 1. Payni auf den 24. (25.) Juni; die Sommernacht traf um 140 v. Ch. in jedem Quadriennium zweimal auf den 25., zweimal auf den 26. Juni.

'Epiphi, Tag 20. Fest des Tragens des Holzes. Hinauszuführen in Procession Chnum Ra den Herrn der Stadt Sochet. Sein Angesicht sei gewendet nach dem Nun (Ueberschwemmungswasser), um lieb zu stimmen das Herz seines Vaters Atum<sup>1)</sup> u. s. w. Zu thun was vorschreibt das Buch vom Segnen des Feldes. Epiphi, Tag 21. Hinauszuführen in Procession den Gott Chnum Ra u. s. w. Fest der Nebuu. Abzulesen die Schrift von der Befruchtung des Feldes'. Das Holz ist ohne Zweifel die Elle oder Stange, mit welcher die Nilschwelle gemessen wird (S. 172), und die Feier dieser Tage darf man mit dem Feldfest des 23. Athyr (15. Aug.) im grossen Edfukalender in Verbindung bringen. Der 20. und 21. Epiphi des Esnekalenders entspricht dem 12 (13).

1) Atum (Tum) ist einer von den Regenten der Schwelle (S. 172).

und 13 (14). August, um welche Zeit der Nil die 'Fülle' (S. 171) erreicht: für die Fluren des ganzen Landes, welche nun von der Ueberschwemmung befruchtet werden sollen, wird der göttliche Segen erbeten. Die astronomische Anknüpfung des Datums August 15 wurde S. 172 nicht ohne Vorbehalt in dem Eintritt der Sonne in die Jungfrau, diesen nach metonischer Weise angesetzt (entsprechend dem 23. Grad des Löwen bei Hipparch u. a.) gefunden; dem gemäss müssten wir in dem 5 Jahrhunderte älteren Kalender von Esne etwa den 19. August erwarten. Es ist aber noch eine andere Anknüpfung denkbar, nämlich an das Sternbild der Wasserschlange, welches mit dem Nil (als Ueberschwemmungswasser) identificirt oder für sein himmlisches Ebenbild gehalten wurde (Cap. I, 3). Der rechtwinklige Zodiacus von Dendera zeigt zwischen dem Löwen und der Jungfrau, also im Zeichen des Löwen, ein Parallelogramm, in dessen Inneren sich eine grosse Schlange ringelt. Das Verhältniss der Thierzeichen behandelt er hipparchisch, der Löwe tritt 1 Monat nach der Sommervende, die Jungfrau 1 Monat vor der Herbstgleiche ein (vgl. S. 174. 186); hier zeigt es sich daran, dass der Löwe erst nach den Symbolen des Siriusaufgangs und Nilaustritts erscheint, von ihnen durch eine Zwischenzeit getrennt, denn er steht in einem anderen Streifen des Zodiacus als jene. Die Hydra besteht aus vielen, aber meist kleinen Sternen; der Kopf hat nur solche (vierter und fünfter Grösse), der Schwanz neben kleinen einen einzigen dritter Grösse; der glänzendste (zweiter Grösse, jetzt Alphard genannt) befindet sich in der Brust. Seine Auf- und Untergänge gibt Ptolemaios in den *ῥάσεις ἀπλανῶν* für 138 n. Chr. an: den Frühaufgang Mesori 22 für das Klima von  $13\frac{1}{2}$  Stunden grösster Tageslänge, d. i. für den Breitengrad von Syene; Mesori 24 für  $14\frac{1}{2}$  (zu schreiben 14) Stunden, d. i. für Memphis; Mesori 27 für 14 (schr.  $14\frac{1}{2}$ ) Stunden, d. i. Rhodos; Mes. 29 für 15 (die Stundenangabe ist ausgefallen); Epagom. 1 für  $15\frac{1}{2}$  Stunden.<sup>1)</sup> Der alex. 22. Mesori entspricht seinem Lichttage nach dem 15., der 24. Mesori dem 17. August; doch ist nach alexandrinischem Taganfang die Morgendämmerung noch dem vorausgehenden Lichttag zuzurechnen, also der 16. und 18. August anzunehmen.

Paophi 'Tag 28. Fest der Göttin Menhi und der Göttin Nebuu. Hinauszuführen in Procession diese Göttin, um zu befruchten das Feld'. Der Tag entspricht dem 23. (24.) November, dem spätesten, nur für das Delta anzunehmenden Anfangstermin der Aussaat bei der Abtrocknung des Landes. Das Säen ist Sache des Menschen; den Segen der Götter erheischt das Keimen, Aufgehen und Grünen der Saat. In Ermanglung ägyptischer Data vergleichen wir die griechischen bei Aug. Mommsen, gr. Mittelzeiten S. 14. In Patras fangen 10 Tage nach dem Säen, besonders wenn es

1) Ideler, Kalender des Ptolemäus. Ak. Abh. Berlin 1816—17 S. 192 findet seine Data (indem er die Morgendämmerung in der Reduction auf jul. Stil ebenfalls dem vorherg. Lichttag zuweist) bei 14 Grad Sehungsbogen zutreffend; die Verbesserung der Zahlen, von ihm und in Wachsmuths Ausgabe unterlassen, ergibt sich von selbst aus dem allgemeinen Gesetz der Proportion zwischen Ort und Zeit der Erscheinungen.

Regen gibt, die Saaten an zu keimen; 18—20 Tage nach der Saat beginnen die Felder zu grünen, in Corfu 15—20 Tage nach der Saat, in Attika später. Setzen wir für Aegypten im Ganzen nur 10—15 Tage, so kommen wir auf den 8./13. November gr. zurück, eine auch für Oberägypten passende Saatzeit.

## V. Das Siriusdatum.

Das Siriusjahr hat in Folge der Stellung des Sirius (bei den Aegyptern *σῶσις*, eigentl. *sopd*) gegen die Längen- und Breitenkreise eine besondere Dauer, welche um ein Verschwindendes grösser ist als die des julianischen Jahres; er gieng, wie die Astronomen von Petavius bis auf Ideler und Biot versichern, 3000 Jahre lang bis in die ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit immer an demselben Tage des  $365\frac{1}{4}$ tägigen Jahres über Aegypten auf und wurde dadurch den Priestern zum Verkünder dieses festen Jahres, welches sie frühzeitig gekannt haben. Schon seit der Ramessidenzeit heisst er Gestirn des Jahresanfangs und von da an konnte sein Frühaufgang wenigstens als Bote einer wichtigen Epoche der Nilschwelle, nämlich des Austritts gelten; aber fast 3 Jahrtausende v. Ch. war der Anfang der Schwelle<sup>1)</sup> mit ihm und mit dem beweglichen I. Thoth zusammengetroffen, vgl. Cap. I. 3. Dieser musste, weil 1461 bewegliche, aus bloss 365 Tagen bestehende Jahre ohne Schalttage mit 1460 festen d. i.  $365\frac{1}{4}$ tägigen Jahren gleich lang sind, während jenes Zeitraums zweimal auf seine ursprüngliche Stelle, den Tag des Siriusaufgangs zurückkehren; die Frage ist nun, an welchem Tage des julianischen Jahres dieser beobachtet wurde und in welchen Jahren demgemäss die Sothisperiode sich dadurch erneuert hat, dass der bewegliche Thoth wieder mit dem Siriusaufgang zusammentraf.

Der römische Grammatiker Censorinus, welcher 238 n. Chr. die Schrift *de die natali* verfasste, nennt e. 21 in diesem Sinn den 20. Juli und das Jahr 139 n. Chr., in welchem der I. Thoth auch wirklich auf diesen Tag fiel; zu dieser Zeit abgelaufen würde demnach jene Periode am 20. Juli 1322 v. Ch. begonnen haben. Die Bestimmtheit, mit welcher dieses Zeugniß auftritt, hat demselben lange Zeit eine so unbedingte Anerkennung gewährt, dass man auf dasselbe hin eine Stelle des Plinius trotz des Widerstandes, welchen der Zusammenhang leistet, corrigirt und die auf den 19. Juli 1321 v. Chr. führende Rechnung des Theon für fehlerhaft erklärt hat. Diesem Datum habe ich in der Chronologie des Manetho S. 46 ff. zu seinem Recht zu helfen gesucht und zur selben Zeit ist das Decret von Kanopos bekannt geworden, aus welchem seine Richtigkeit mit zwingender Nothwendigkeit hervorgeht. Trotzdem

1) Dem 19. Juli 2781, mit welchem eine Sothisperiode anhebt, gieng die Sommwendte zwar um 3 Tage voraus; entweder haben die Aegypter jener Zeit nicht genau bestimmt oder sie setzten, wie der grosse Edfukalender und der koptisch-arabische, den Anfang der Schwelle ein paar Tage nach ihr.

hat die Angabe des Censorinus in Riel, Sonnen- und Siriusjahr S. 57. 119. 161 ff. einen Vertheidiger gefunden und es ist nicht zu leugnen, dass er manche gegen sie vorgebrachte Gründe widerlegt und neue Gesichtspunkte eröffnet hat, welche es, wiewohl in anderer Weise als Riel meint, gestatten derselben eine beschränkte Geltung beizulegen.

Einige Irrthümer hat Censorinus, der hier nur als Compiler auftritt und vielleicht den Suetonius ausschreibt, jedenfalls begangen. Er glaubt, der 20. Juli sei der Aufgangstag des Sirius in ganz Aegypten (*quo tempore solet canicula in Aegypto facere exortum*, c. 21) gewesen, während in Wirklichkeit derselbe ohngefähr mit jedem Breitengrad südlicher um einen Tag früher aufging und es demzufolge in Aegypten 7 verschiedene Sirtiustage in einem und demselben Jahre gab, von welchen einer zum officiellen Landesdatum erhoben war. Ferner glaubt er, die Siriusperiode habe sich erneuert, als der 1. Thoth zum ersten Mal wieder auf den 20. Juli zu stehen kam, c. 18 *initium eius sumitur, cum primo die eius mensis, quem vocant Aegyptii Θωθοί, caniculae sidus exoritur*; aber im Jahre 139 stand der 1. Thoth zum vierten Mal auf dem 20. Juli. Damit hängt es zusammen, dass er diesen Tag des jul. Jahres für das ständige Datum des Siriusaufgangs hält (*quo tempore solet canicula facere exortum*). Dies würde der Fall gewesen sein, wenn die Periode 136 n. Chr. begonnen hätte: denn auf den 20. Juli fiel der bewegliche 1. Thoth in den Jahren 136, 137, 138, 139. Die Reduction der Data des beweglichen Jahres ist in diesem Sinn längst festgestellt und zuletzt von P. J. Junker (Untersuchungen über die ägyptischen Sothisperioden, 1859) von Neuem erhärtet worden; auch lehrt eine einfache Rechnung, dass der 1. Thoth, wenn er 139 auf Juli 20 gefallen ist, diesem Tage auch 136, 137, 138 entsprochen hat. Der jul. Schalttag trifft im Februar 136 und 140 ein: zwischen dem 20. Juli 139 und 20. Juli 138, ebenso zwischen diesem und dem 20. Juli 137, endlich bis zu letzterem vom 20. Juli 136 verlaufen demnach 365, d. i. ebenso viele Tage des julianischen wie des beweglichen Jahres. Auf diese Angaben des Censorinus hat Junker die früher schon von des Vignoles vertretene Ansicht gegründet, dass die Sothisperiode mit dem 20. Juli 136 n. Chr. und 1325 v. Chr. begonnen habe; sie steht jedoch nicht bloss mit dem durch Consulnamen und Zahlen kritisch feststehenden Jahresdatum des Censorinus, sondern auch mit zahlreichen Angaben in Widerspruch, von welchen die den 19. Juli bezeugenden gleich hier Platz finden sollen.

Der 1. Payni, welchen König Ptolemaios III in dem Erlass von Kanopos als den Sirtiustag seines 9. Jahres (238 v. Chr.) bezeichnet, entspricht dem 19. Juli. Geminus 16 bemerkt zu Krebs 23: *Δοσιθέω ἐν Αἰγύπτῳ κύων ἐκφανῆς γίνεται*; nach Boeckhs Reduction ist dies der 19. Juli, nach meiner (Zeitrechnung der Griechen und Römer § 31) der mit Sonnenaufgang des 18. Juli beginnende Tag, dessen Morgendämmerung mit dem Siriusaufgang in den 19. fällt; in derselben Weise ist es zu erklären, dass Theon (s. u.) als officiellcs Landesdatum (welches offenbar auch Dositheos meint) den alexandr. 24. Epiphi = 18./19. Juli voraussetzt. Der alexandrinische Astronom Dositheos aus Pelusion, nach andern aus Kos,<sup>1)</sup>

1) Boeckh Sonnenkreise S. 29 ff. Ein Kos war auch in Aegypten. s. Stephanos Byz. Κῶς.

war ein Freund des Archimedes, schrieb also unter Ptolemaios III. oder spätestens unter dessen Nachfolger. Ein Textfehler findet sich bei Plinius hist. nat. 18, 269 prid. id. Julias Aegyptiis Orion desinit exoriri, XVI kal. Aug. (Juli 17) Assyriae procyon exoritur: dein postridie fere ubique confessum inter omnes sidus ingens, quod canis ortum vocamus, sole partem primam leonis ingresso. hoc fit post solstitium XXIII die.<sup>1)</sup> Hier hat man, weil in 'fere ubique' die fast vollständige Uebereinstimmung aller Quellen, aus welchen Plinius die Data der 4 sectae (§ 210 ff.) oder rationes, der griechischen (von vielen Schriftstellern vertreten § 312), italischen (d. i. Caesars, § 214), ägyptischen und assyrischen oder chaldäischen schöpft, angezeigt ist und aus Censorinus für Aegypten der 20. Juli festzustehen schien, statt des allein gut bezeugten 'postridie' aus den unechten Scholien des Germanicus zu Aratos, deren Excerpte aus Plinius überall nur mit den schlechten jüngeren Hdss. des Plinius zusammenstimmen und öfters eigenmächtige Abweichungen zeigen, 'post triduum' in den Text gesetzt, in Widerspruch mit diesem: denn der 20. Juli kommt erst später an die Reihe, § 270 XIII kal. Aug. Aegypto aquila occidit matutino etesiarumque prodromi flatuus incipiunt; auch § 288 setzt Plinius den Siriusaufgang auf einen andern Tag als den 20. Juli: equidem in simili causa (d. i. als kritischen Tag) dixerim et canis ortum post dies a solstitio XXIII —; rursus plenilunium nocet — XIII kal. Aug., cum aquila occidit. Er meint also, wie es den Anschein hat, den 18. Juli, dieses Datum passt aber nicht zu den andern Zeugnissen, welche den 19. verlangen; vielleicht ist im Vorh. eine Lücke anzunehmen und zu schreiben XVI kal. Aug. <Italiae, XV Aug.> Assyriae procyon: dass er das italische Datum des Prokyonaufgangs angegeben und auf den 17. Juli gestellt hatte, ergibt sich aus dem schon oben citirten § 288 rursus plenilunium nocet a. d. IV non. Jul. cum Aegypto canicula<sup>2)</sup> exoritur vel certe XVI kal. Aug. cum Italiae; das ägyptische ist § 268 so wie hier auf Juli 4 gestellt. Zwar findet sich der 18. Juli auch bei Plinius 2, 123: exoritur caniculae sidus sole primam partem leonis ingrediente, qui dies XV ante Augustas calendas est; doch heisst es hier ingrediente, dagegen oben (18, 269) ingresso, ist daher anzunehmen, dass dort der Anfang des Löwenzeichens in den Lauf des 18. Juli, nach Sonnenaufgang gesetzt war, so dass die Morgendämmerung mit dem Sirius in den 19. Juli fiel. Die in den Worten fere ubique angedeutete nicht ganz volle Uebereinstimmung der 4 Secten ist dahin zu deuten, dass nur eine von ihnen oder vielleicht nur ein Theil ihrer Vertreter abwich: von den nach § 312 mehr als 8 griechischen Daten sind 4 aus Geminus 16 bekannt: Meton nannte den 20., Endoxos den 22., Euktemon den 22. und 27. Juli; der 20. ist wahr-

1) An der andern Stelle § 288 post dies XXIII. Caesars Sommwend. fiel auf Juni 24; hier ist wahrscheinlich das von Hipparchos, Varro u. a. vertretene Datum Juni 26 vorausgesetzt, von welchem 23 Tage voll genommen auf den 19. Juli führen, aber auch, wenn der letzte Tag noch im Lauf ist, dahin führen können, falls die Sommwend. nach Sonnenaufgang des 26. Juni gesetzt ist.

2) So heisst hier und überhaupt im 18. Buch der Prokyon, aber sonst gewöhnlich der Sirius, welcher im 15. Buch canis genannt wird.

scheinlich, sicher aber der 22. des Euktemon auf den 'wahren' Frühaustritt zu beziehen.<sup>1)</sup> Die italische, ägyptische und assyrische Secte hatten also gleiches Datum. Die italische d. i. die Caesars vertritt auch Palladius 7, 9 in ortu caniculae, qui apud Romanos XIV kal. Augustarum die tenetur; die assyrische der jüngere Zoroaster, welcher ebenfalls den 19. Juli nennt, s. Excerpta georg. graecorum sub nomine Zoroastris bei Salmasius Solinus I p. 306; ebenso Zoroaster in den Geoponika 2, 15, wo das Datum Juli 19 in derselben Vorschrift vorkommt wie bei Palladius, aber auch von Anatolius Vindanius (vgl. Niclas Geop. p. L) hinzugefügt sein könnte. Auch der 19. Juli des Aetios tetrabibl. 3, 164 gehört hierher: dieser war aus Amida (Diarbekir) am obern Tigris und viele von den assyrischen Daten des Plinius kehren bei ihm wieder, s. April 27, Juni 2, Sept. 19 und besonders Aug. 28.

Der Aegypter Hephastion aus Theben unter Constantin d. Gr. bei Salmasius a. a. O. I 303 schreibt *παρέστησαν οἱ παλαιγενεῖς σοφοὶ Ἀιγύπτιοι καὶ τὸς τῆς σόφου ἐπιτολὰς ἐν ταῖς κέ' τοῦ μηνὸς Ἐπιφί.* Weil er ein sich gleich bleibendes Datum braucht, datirt er nach dem festen Jahr der Alexandriner; diese begannen als Makedonen den Tag mit Sonnenaufgang<sup>2)</sup> und man könnte daher annehmen, Hephastion sei ihnen auch hierin gefolgt; dann würde er für den 20., nicht 19. Juli zeugen. Wahrscheinlich hat er aber wie Theon (s. u.) an die Verschiedenheit des Taganfangs nicht gedacht und die Reduction nur im Rohen vorgenommen: auf den 20. Juli konnte das Landesdatum noch viele Jahrhunderte nach seiner Zeit nicht gestellt werden, wenn es auf alle 4 oder wenigstens auf 3 Jahre des Schaltkreises passen sollte<sup>3)</sup>.

Durch diese Angaben über den 19. Juli als Siriusdatum wird zwar die Ansicht Junkers, aber, wie Riel mit Recht geltend gemacht hat, keineswegs das Zeugniß des Censorinus widerlegt, sofern man dasselbe der erwähnten, wohl erst von ihm selbst begangenen Irrthümer entledigt. Im Sinne seiner Quelle erneuerte sich die Sothisperiode 139 n. Chr. und der Sirius ging einmal (im J. 139) am 20., dreimal (140, 141, 142) am 19. Juli auf; allgemeiner Sirtiustag war also auch in diesem Fall der 19. Juli. Im 4 jährigen Sonnenschaltcyklus konnte man den Schalttag und damit das Schaltjahr beliebig ansetzen; anders im Sirtiuseyklus: Schalttag und Schaltjahr war hier von der Natur vorgezeichnet: machte der Sirius den alle 4 Jahre wiederholten Sprung im J. 139, so fiel in dieses der Schalttag; im julianischen Jahr dagegen fiel er erst 140, in Folge dessen konnte dann der Sirius nicht in jedem Jahr am gleichen Tage des julianischen Kalenders aufgehen. Hiernach beweist Censorinus, wenn man

---

1) Nur so ist ursprünglich auch Caesars 19. Juli verstanden gewesen; der sichtbare Aufgang fiel für Italien viel später.

2) S. die demnächst im Philologus erscheinende Abh. 'Tages Anfang' und die unten gegebene Darlegung über die Angaben des Theon und Ptolemaios.

3) Ueber die Angabe des Solinus, welche nicht als eigentliches Sirtiustatum gelten kann, s. Cap. I, 4.

-sein Zeugniß so wie es gewöhnlich geschieht umbildet, in Wahrheit ebenfalls, dass der Sirius gewöhnlich am 19. Juli aufging: denn der 20. Juli ist das Datum seines Schaltjahres. Diesen auf Grund des Censorinus als das eigentliche Siriusdatum anzusehen ist ebenso unrichtig, wie wenn man behaupten wollte, das julianische Jahr halte 366 Tage oder der 1. Thoth des alexandrinischen Jahres entspreche dem 30. August; beides ist in gewissen Jahren, nämlich in jedem vierten, dem Schaltjahr wirklich der Fall, aber die allgemeine Definition muss sich nach den Gemeinjahren richten.

Uebrigens sind auch Zeugnisse vorhanden, welche den 19. Juli für alle 4 Jahre des Siriuscyklus anzunehmen und dem entsprechend den Anfang jener Sothisperiode in 1321 v. Chr. zu setzen nöthigen, während nach Censorinus derselbe 1322 gefallen sein müsste. In einem von zwei Pariser Handschriften erhaltenen Fragment, dessen Text am besten von Lepsius Königsb. S. 123 veröffentlicht ist, will Theon an einem Beispiel zeigen, wie man das ägyptische Tagdatum des Siriusaufgangs vom 1. Jahr der Menophresaera, in welchem der Sirius am 1. Thoth aufging, also vom Beginn der (vorletzten) Siriusperiode auf das 100. Jahr des Diocletian überträgt; schon Biot in seinen späteren Schriften hatte erkannt, dass er das Jahr 1321 voraussetzt, und wenn Lepsius eine Reihe von Fehlern (vgl. Cap. VI) in der Rechnung Theons erkennen will, so ist er in den meisten Fällen zu dieser Ansicht nur durch das Vorurtheil gekommen, dass das Jahr 1322 und der 20. Juli von vorn herein aus Censorinus feststehe. Theon schreibt: 'von Menophres bis zum Ende des Augustus (d. i. der Augustusaera) sind 1605 Jahre, hiezu die 100 Jahre vom Beginn Diocletians gezählt, ergeben sich 1705'. Diocletians Aera beginnt mit dem 29. Aug. 284, das 100. Jahr läuft vom 30. Aug.<sup>1)</sup> 383 bis 28. Aug. 384. Wären nun alle 1705 Jahre als feste alexandrinische anzusehen, so würden wir mit dem 1. Thoth des 1. Menophresjahres auf den 30. August 1322 kommen; aber auf jenen 1. Thoth traf der Siriusaufgang: ein Theil der 1705 Jahre, die der Menophresaera waren also bewegliche. Drum fährt er fort: 'von diesen nehmen wir den 1. Theil, d. i. 426; diesen 5 hinzugesetzt, ergeben sich 431; von diesen die damaligen Quadriennien, 102 an der Zahl abgezogen [Rest 21], bleiben 329 Tage'. Er rechnet zunächst so, als seien alle 1705 beweglich d. i. 365-tägig gewesen, in welchen der Sirius immer nach 4 Jahren auf den nächstfolgenden Kalendertag übergieng: dies musste in 1705 Jahren  $\frac{1705}{4}$  mal = rund 426 mal geschehen; der übrigbleibende Vierteltag des 1705. Jahres kommt dabei nicht in Betracht, weil der Kalender nur mit ganzen Tagen rechnet und jener im 1705. Jahre mit den drei nächsten Vierteltagen zu einem ganzen vereinigt wird. Hiernach würde der Sirius auf das um 426 Tage = 1 Jahr 61 Tage spätere Datum, also vom 1. Thoth auf den 2. Athyr übergehen; aber Theon fügt noch 5 Tage hinzu, so dass die Verschiebung 431 betragen und den 7. Athyr ergeben würde. Die Bedeutung dieser 5 Tage haben schon Biot und Lepsius erkannt: in der Menophresaera war das ägyptische Landes-

1) Nicht 29. August, weil in das J. 383 der alexandrinische Schalttag trifft.

datum des Siriuştages vorausgesetzt, Theon will aber auf das zum Breitengrad von Alexandria passende kommen und wir lernen aus der Stelle, dass jenes 5 Tage früher fiel als dieses. Nun waren aber nicht alle 1705 Jahre beweglich, sondern nur die der Menophresaera, welche von den sie gebrauchenden alexandrinischen Astronomen, wie wir aus dieser Stelle ersehen, nur bis zur Einführung des festen alexandrinischen Jahres, d. i. bis zum 5. Jahr der römischen Herrschaft geführt wurde; alexandrinische Schalttage verliefen von dem ersten, dem 29. Aug. 22 v. Chr. bis zum letzten, dem 29. Aug. 383 n. Chr. im Ganzen 102. Diese sind also von 431 abzuziehen; bleiben 329 Tage, um welche sich das Datum vom 1. Thoth weiterschieben soll. Die schon von Lepsius als unecht eingeklammerten Worte *λοιπὸν κα'* sind vielleicht aus Verbindung des einen von den 1705 Jahren, dessen Vierteltag bei der Erzielung der 426 Tage (4 mal 426 = 1704) ausser Rechnung geblieben war, mit den 20 Jahren, auf welche die 5 Tage zu führen schienen, oder wenn *λοιπὸν* auf ein Substantiv (*ἔτος*) im Singular deutet, aus *λοιπὸν ἔ. α'* zu erklären. Nun kommt ein wirklicher Fehler des Theon, welchen ich früher (Manetho S. 51) nicht richtig erklärt habe. Er hätte das Datum Thoth 1 um 329 Tage weiterrücken, also den 330. Jahrestag = 30. Epiphi finden sollen; er schreibt aber: 'diese zähle vom Thoth an (*ἀπόλυσον ἀπὸ Θώθ*), jedem Monat 30 Tage gebend, so dass der Aufgang für das 100. Diocletiansjahr am 29. Epiphi gefunden wird'. Offenbar, wie schon Lepsius bemerkt hat, wollte und musste er dieses Datum finden, weil es eben das alexandrinische war; er fand aber den rechten Weg nicht und erlaubte sich daher die Weglassung eines von den 329 Tagen<sup>1)</sup>. Die Erklärung suchen wir darin, dass er nicht an die Verschiedenheit des ägyptischen Tagesanfangs vom alexandrinischen dachte. Letzterem gemäss gieng der Sirius über Alexandria am alex. 29. Epiphi auf, welcher am 23. Juli mit Sonnenaufgang anfieng, so dass die Morgendämmerung mit der Siriusphase in den 24. Juli traf; das in der Menophresaera vorausgesetzte ägyptische Landesdatum fiel 5 Tage früher, also auf den alex. 24. Epiphi = 18./19. Juli, d. i. in die Morgendämmerung des 19. Juli, vgl. oben zu Dositheos. Theon hätte schreiben sollen: 'diese 329 würden eigentlich vom 1. Thoth zum 30. Epiphi führen; da wir aber die Frühdämmerung nicht wie die Aegypter dem folgenden sondern dem vorausgehenden Tag zuschlagen, so setzen wir den Aufgang auf den 29. Epiphi'. Der 1. Thoth der Menophresaera, d. i. der Anfang einer Sothisperiode fällt hienach auf den 19. Juli 1321.

Riel, welcher die für den Ansatz der Sothisepoche auf den 19. Juli 1321 vorgebrachten Gründe widerlegt zu haben behauptet, hat sich auf das Zeugniß Theons nicht eingelassen, glaubt aber eine Bestätigung seiner Ansicht in dem Decret von Kanopos zu finden: denn zur Ausführung der Reform habe nur (?) ein solches Jahr gewählt werden können, in welchem der Sirius auf einen andern beweglichen Monats-tag übergieng, was nach Censorinus im Jahr 139 nach Chr. und demnach auch im

1) Vom 1. Thoth bis 29 Epiphi, beide nach antiker Weise mitgerechnet, sind 329 Tage; diese Zählungsweise hat ihm vorgeschwebt.

Jahre des Decrets 238 vor Chr. und im J. 1322 wie überhaupt in allen um je 4 Stellen entfernten Jahren der Fall gewesen sei; in diesen habe der 20. Juli den Sirius gebracht. Aber die Verordnung gibt ausdrücklich an, dass im 9. Jahr des Ptolemaios III. d. i. 238 der Siriusaufgang am 1. Payni = 19. Juli habe eintreten müssen. Riel beruft sich auf den Passus, welcher die Einlegung eines Schalttages im J. 238 verordnet, 'damit nicht, wenn nach 4 Jahren (also 234) das Ereigniss der Wanderung des Sothisfestes eintrete, dieses Fest (wie im Wandeljahre) auf den folgenden Tag übergehe, sondern an demselben Tage gefeiert werde, an welchem es bei Festlegung des Wandeljahres im J. 238 gefeiert worden ist'. Diese Stelle würde Riels Ansicht in der That bestätigen, wenn im Text 'nach 4 Jahren' stände. Es steht jedoch nicht *μετὰ τέσσαρα ἔτη*, dort, sondern *διὰ τεσσάρων ἔτων*, alle 4 Jahre, nach je 4 Jahren. In Wirklichkeit liefert das Decret ausser dem Datum Payni ἰ noch einen andern schlagenden Beweis gegen die auf Censorinus gegründeten Meinungen über den Siriustag und den Anfang der Sothisperiode. Es verordnet, dass am Schluss des 9. Regierungsjahres (also 238) ein Schalttag eingelegt werde, ebenso 234 am Schluss des 13., dann 230 u. s. w.: Z. 44 'so soll von jetzt an ein Tag der Götter Energeten hinzugefügt werden alle 4 Jahre zu den 5 Epagomenen vor dem Neujahr'. Der Schalttag traf also auf den 22. Oktober 238, auf welchen nach der bisherigen Ordnung vielmehr der 1. Thoth des 10. Regierungsjahres getroffen sein würde, und dieser kam dadurch auf den 23. Oktober zu stehen, aber nur alle 4 Jahre, eben immer nach dem Schalttag. Denn im Lauf des 10. Regierungsjahres 238/7 traf ein julianischer Schalttag ein, dieses Regierungsjahr mit seinen 365 Tagen war also um einen Tag kürzer als das entsprechende julianische und der 1. Thoth kam dadurch 237 wieder auf den 22. Oktober und blieb auf ihm auch 236 und 235. Während so der 1. Thoth des neuen festen Jahres in jedem Quadriennium 1 mal auf den 23., 3 mal auf den 22. Oktober fiel, blieb aus denselben Gründen der 1. Payni mit dem Siriusaufgang immer auf dem 19. Juli stehen, auf welchem er 238 gestanden war: denn der nach ihm im Okt. 238 von Ptolemaios eingelegte Schalttag fiel in dasselbe Winterhalbjahr wie der im Febr. 237 eingelegte julianische, zwischen dem Siriustag des Juli 238 und dem des Juli 237 verfloßen in beiden Kalendern gleich viele, nämlich 366 und ebenso zwischen den Siriustagen von 237—236, 236—235 und 235—234 in beiden Kalendern gleich viele, nämlich 365 Tage. Diesen Thatsachen setzt Riel ein System haltloser Hypothesen entgegen: 1) das feste Jahr von Kanopos habe nicht dem Wandeljahr ein Ende machen, sondern bloss als Grundlage der Festkalender dienen sollen. Hievon steht in dem Decret nichts, wohl aber davon, dass der Kalender nunmehr den Sirius immer an demselben Monatstag bringen solle, was ohne Abschaffung des Wandeljahres unmöglich war, und das Fest der Götter Energeten hatte offenbar die Bestimmung, den neuen Kalender beim Volk einzubürgern. 2) Der neue Festkalender habe denselben besonderen Tagesanfang haben müssen wie die alten. Warum, hat er nicht gesagt. 3) Die alten Festkalender und das feste Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden hätten den Kalendertag mit dem Abend begonnen. Das angebliche

Ramessidenjahr ist eine Fiction Riels und der abendliche Taganfang beruht auf einer unrichtigen Deutung der Sterntafeln (s. Capitel VI), die Kalender wissen nichts von ihm. 4) Im Wandeljahr habe der 24stündige Tag mit der 12. Nachtstunde begonnen. Ist ebenfalls unrichtig (s. Cap. VI), jedoch für unsere Frage gleichgültig. 5) Die Priester hätten demgemäss in dem neuen festen Jahr den abendlichen Taganfang eingeführt, den 1. Payni desselben mit dem Abend des 19. Juli begonnen und auf diesen 1. Payni, d. i. in den Morgen des 20. Juli den Siriusaufgang verlegt, welcher als ein Ereigniss der 12. Nachtstunde im Wandeljahr am Anfang des 2. Payni eingetroffen sei. Demnach müsste das Decret unter dem 1. Payni den des festen Jahres verstanden haben; aber der 17. Tybi, von welchem es datirt, gehört offenbar dem Wandeljahr an: denn das feste Jahr beginnt erst  $8\frac{1}{2}$  Monate später mit dem 10. Regierungsjahr; es muss also, da kein unterscheidender Beisatz hinzugefügt ist, auch unter dem 1. Payni der bewegliche verstanden werden. Dies wird dadurch bestätigt, dass eben dieser 1. Payni gleichfalls dem 9. Regierungsjahr angehört, in welchem das feste Jahr noch nicht eingeführt wurde. Ueberdies lehrt schon der Zusammenhang, dass der 1. Payni des bisher geführten, also des beweglichen Jahres gemeint ist: es soll durch Tag-schaltung dafür gesorgt werden, dass auf dem 1. Payni, auf welchen der Siriusaufgang ohne weiteres Zuthun in diesem Jahre fallen muss, künftighin derselbe unverändert stehen bleibt. — Hätte Ptolemaios III dem festen Jahr einen andern Taganfang gegeben, so würde sich dadurch doch das Datum des Siriusaufgangs nicht geändert haben: denn bei der Vergleichung oder Vertauschung zweier Data aus Kalendern, welche verschiedenen Taganfang voraussetzen aber ein und dasselbe Ereigniss meinen, bleibt stets der Lichttag das Massgebende und die gemeinsame Grundlage der Datirung: der mit dem Abend des 19. Juli beginnende Tag des einen Kalenders würde ebenso benannt worden sein wie der mit dem Morgen des 20. Juli anfangende des andern, nicht wie der diesem Tage vorausgehende.

Manetho (unter Ptolemaios I und II) hat, wie Julius Africanus<sup>1)</sup> bei Synkellos p. 31 zu verstehen gibt, die überaus hohen Jahrzahlen seiner ägyptischen Geschichte durch Zugrundelegung astronomischer Cyklen (d. i. der Sothisperiode) gewonnen: er zählte, wie wir aus den Auszügen ersehen, vom Beginn der göttlichen Regierungen bis zum Sturz des letzten Pharaonen Nektanebos durch die Perser 30196 ägyptische Jahre, deren erstes also mit einer Sothisepoche beginnen muss. 20 Sothisperioden enthalten 29220 ägyptische = 29200 jul. Jahre; die übrigen 976 fangen demnach mit der 21. Sothisepoche an, diese fällt 976 äg. =  $975\frac{2}{3}$  jul. Jahre vor der Eroberung Aegyptens durch Artaxerxes III Ochos<sup>2)</sup>. Fiel sie auf den 20. Juli 1322. so beginnt

1) Er richtete sich, wo Gelegenheit dazu war, nach den Daten des Manetho: aus diesem stammt seine Bestimmung der Einnahme von Troia: 1197 v. Ch., s. Troische Aera des Suidas, 1885 S. 38; sein unmässig hoher Ansatz des Auszugs aus Aegypten: 1796/5 rührt davon her, dass in dieses Jahr Manetho den Beginn des Hyksosvertreibers Amosis gesetzt hatte.

2) Die Chronol. d. Manetho S. 325 ff. gegebene Auseinandersetzung über ihre Zeit ist in einem wichtigen Punkte, betreffs des aus Isokrates zu gewinnenden Ergebnisses ungenügend.

das Wandeljahr in welchem Nektanebos gestürzt wurde, mit dem 18. Nov. 347; fiel sie auf den 19. Juli 1321, so hebt es mit dem 18. Nov. 346 an. Aegypten war schon erobert, als 339 Isokrates den Panathenaios schrieb (§ 159), als König Philippos 340 sein Beschwerdeseheiben nach Athen richtete (ep. Phil. 6), als 341 Demosthenes die dritte Philippika hielt (§ 71). Aristoteles hielt sich von Ol. 108,1. 348/7 v. Ch. bis 108,3. 345/4 in Atarneus bei dem Tyrannen Hermeias auf, Apollodoros bei Diog. 5,9. Dionysios v. Halik. an Ammaios 1,5; er floh (345/4) nach Mitylene, als Hermeias von den Truppen des Mentor gefangen genommen wurde, Strabon p. 610. Mentor war wegen seiner hervorragenden Leistungen bei der Eroberung Aegyptens von Ochos zum Befehlshaber der Westküste Kleinasiens ernannt worden mit dem Auftrag die dortigen Empörer zu unterwerfen; der erste, welchen dieses Schicksal traf, war eben Hermeias, Diodor 16,52. Dieser setzt Hermeias' Sturz in das nächste Jahr nach der Eroberung von Aegypten; in das dieser vorausgehende die Unterwerfung Phoeniciens und Cyperns; doch datirt er<sup>1)</sup> die drei Jahre falsch (351, 350, 349). Denn Aegypten war noch nicht (zum letzten Mal) angegriffen, geschweige denn erobert, als Isokrates seinen Philippos schrieb, welcher laut § 7 ff. gleich nach dem Abschluss des philokratischen Friedens (19. Elapheb. 108,2 = 15. April 346) begonnen und laut § 54. 75 vor dem Ende des phokischen Krieges (Juli 346) vollendet worden ist. Isokrates verlangt Aussöhnung der Hellenen mit dem makedonischen König und einen gemeinsamen Feldzug gegen die Perser, für welchen gerade jetzt die Verhältnisse sehr günstig gelagert seien: der Grosskönig habe einen grossen Krieg<sup>2)</sup> gegen die Aegypter verloren (§ 101) und sei als König wie als Feldherr zum Gespött der Leute geworden; nunmehr werde auch Cypern, Phoenicien, Cilicien und die ganze Küste, welche ihm früher eine Flotte lieferten, theils (nämlich Cypern und Phoenicien) abgefallen theils (von den Abgefallenen) mit Krieg und andern Plagen heimgesucht. Demnach hatte Ochos im Mai oder Juni 346 nicht nur den letzten ägyptischen sondern auch den ihm vorausgegangenen phoenieisch-cyprischen Krieg noch nicht begonnen und ist letzterer Sommer oder Herbst 346, der ägyptische in das Jahr 345 und Mentors kleinasiatischer 344, frühestens Okt. 345 zu setzen. Manetho hat also die Sothisperiode seiner Zeit mit dem 19. Juli 1321 begonnen.

Eudoxos von Knidos, Zeitgenosse Platons und Schüler der ägyptischen Priester in Heliopolis, begann seinen vierjährigen Schaltkreis mit dem Siriusaufgang und zwar dem des julianischen Schaltjahrs (ein solches war auch 1321 v. Ch. und 140 n. Ch.); dies ist, wie Boeckh Sonnenkreise S. 129 gezeigt hat, der Sinn von Plinius hist. nat. 2,130 est principium lustris eius semper intercalario anno, caniculari ortu. Der Schalt-

1) Er selbst gibt Olympiadenjahre (107,2 107,3 107,4), die aber selten, regelmässig nur in den literarhistorischen Notizen, auf attischen Kalender gestellt sind; seine Hauptquelle in den erzählenden Berichten, Ephoros begann das Jahr nach lakonischer und makedonischer Weise mit der Herbstnachtgleiche oder dem ihr nächsten Neumond, 9 Monate vor dem attischen, so dass z. B. Ol. 107,2 nicht mit Juli 351 sondern Oktober 352 anfing, S. Philologus XL, 1 ff.

2) Durch Verwechslung mit diesem ist Diodor zu seiner falschen Datirung gekommen.

tag eines 4 jährigen Cyklus fällt<sup>1)</sup> überall in das letzte Jahr: denn erst in diesem wächst der jährliche Ueberschuss von 6 Stunden zu einem Tage an; wie Eudoxos zu einer andern Einrichtung hätte kommen sollen, ist nicht abzusehen: denn es stand ihm die Wahl des Schaltjahres frei. Hätte er gleichwohl das Schaltjahr zum ersten gemacht, so müsste Plinius intercalarius annus gesagt haben. Es ist also nicht das eudoxische sondern das römische Schaltjahr gemeint. Bei der Deutung auf das eudoxische würde die Angabe des Plinius nur den Zweck haben, die innere Einrichtung des eudoxischen Cyklus zu erläutern: dann versteht man aber den Sinn des Zusatzes semper nicht, alle Einrichtungen eines solchen sind selbstverständlich immerwährende. Eine Angabe dieser Art würde auch zu dem Zusammenhang nicht passen: Plinius handelt dort von den Winden, nicht von Kalendertheorien und auf die Winde bekommt die Angabe ihre Beziehung, wenn das römische Schaltjahr verstanden ist: die Lehre, dass alle Winde und Wetter sich in einem 4 jährigen Zeitraum, der mit dem Siriusaufgang anfängt, wiederholen, konnte sich jeder Leser des Plinius nutzbar machen, wenn er wusste, in welchen Jahren seiner Zeitrechnung sich der Cyklus erneuerte. Da Eudoxos die Theorie sicher in Aegypten vorgefunden oder ausgebildet hat, so konnte er nur das Jahr nehmen, in welchem dort der Siriusaufgang den Tag wechselte; der Schalttag des Sirius fällt also in dasselbe Jahr wie der julianische. Riel weiss gegen Boeckh nichts vorzubringen als eine petitio principii: der julianische Schalttag sei ja in das zweite Jahr des Siriuscyklus, in ein Gemeinjahr gefallen — nämlich das zweite nach seiner Ansicht, dass die Sothisperiode 1322 angefangen habe.

Die Angabe des Censorinus lässt sich nach alle dem auch wenn man sie in der Weise, in welcher es gewöhnlich geschieht, modificirt, nicht aufrecht erhalten: da die vorletzte Sothisperiode 1321 begonnen hat, so kann sie, eine Dauer von 1461 ägyptischen, 1460 julianischen Jahren vorausgesetzt, erst 140 n. Chr. abgelaufen sein. Indess gibt es einen Ausweg, welcher erlaubt, wenigstens das von ihm so bestimmt bezeichnete Epochenjahr 139 n. Chr. zu retten: es ist denkbar, dass diese Periode nur 1459 jul. Jahre gedauert hat, indem einmal der Sirius schon nach 3 Jahren auf den nächsten ägyptischen Kalendertag übergieng. Man darf im Hinblick auf die jüngsten Berechnungen des Siriusjahres annehmen, dass der verschwindend kleine Ueberschuss des Siriusjahres über das julianische doch zwischen 238 v. Chr. und 139 n. Chr. so angewachsen war, dass von einem gewissen Zeitpunkt ab in dem bisherigen 4. Cyklusjahr<sup>2)</sup> der Sirius erst am 20. Juli beobachtet wurde; dadurch musste der Cyklus, in welchem sich die Verschiebung vollzog und damit die ganze Periode um 1 Jahr verkürzt werden, so dass sie statt 140 n. Chr. schon 139 ablief. Für Censorinus ist dann noch als dritter Irrthum anzunehmen, dass er derselben 1461 ägyptische, 1460 julianische Jahre beilegt.

---

1) Auch bei Caesar, s. Boeckh Sonnenkreise S. 340 ff.

2) Dieses wurde nunmehr das erste.

Diese Annahme erhält eine Stütze durch das Doppeldatum aus Edfu bei Dümichen Aeg. Zeitschr. 1872 S. 14. 41: Mesori 18, Epiphi 23 des 28. Jahres unter Ptolemaios IX Euergetes II, in welchem gewiss mit Recht der 18. Mesori dem beweglichen Jahre, der 23. Epiphi dem festen des Ptolemaios III Euergetes I zugeschrieben wird, obwohl die Gleichung nicht ganz zutrifft: während das bewegliche Datum dem 10. September 142 entspricht, worin wir, da die Reduction des Wandeljahres unwidersprechlich fest steht, die wahre Zeit erblicken müssen, gibt die Inschrift nicht, wie man erwartet, das diesem im festen Jahr des Euergetes I (1. Thoth = 22. Okt.) entsprechende, den 24., sondern den 23. Epiphi. Ein Textfehler lässt sich nicht vermuthen, weil beide Data mehrmals und zwar in Namensform (den Mondtagsnamen) vorkommen. Jenes feste Jahr hatte also inzwischen eine Abänderung erlitten. In öffentlicher Geltung hat es sich überhaupt kaum über die Regierung seines Schöpfers hinaus erhalten. In Privatdenkmälern wurde möglicher Weise selbst unter ihr der alte Kalender beibehalten. Die Grabstele des Teho in Wien, Krall Studien II. 1884 S. 26 setzt die Geburt desselben auf Jahr 18 Epiphi 29, den Tod auf Jahr 24 Mechir 22 und gibt als Lebensdauer 43 Jahre 6 Monate 29 Tage. Jahr 18 geht den Ptolemaios II, Jahr 24 den Ptolemaios III an: Teho lebte also von 268/7 bis 224/3. Volle 43 Jahre erreichte er am 29. Epiphi des 23. Jahres 225/4; mit 6 Monaten weiter kommt man, 5 Epagomenen am Ende des Jahres in Rechnung gezogen, auf den 24. Tybi des 24. Jahres; von da bis zum 22. Tage des nächsten Monats können 29 oder 28 Tage gezählt werden, die Inschrift gibt 29. Ob man den beweglichen Kalender oder den festen zu Grund gelegt hat, ist nicht ersichtlich: ein Schalttag wurde im J. 224 nicht eingelegt und in andern, z. B. römischen Lebensdauerberechnungen wenigstens wird auf ihn keine Rücksicht genommen. Hätte man es aber unter Euergetes doch gethan, so würde aus dem Denkmal hervorgehen, dass es wenigstens der Verfasser der Inschrift, Teho's Vater Anemho (s. u.) nicht gethan hat: denn von 238 bis 224 wurden 4 Schalttage (238, 234, 230, 226) eingelegt, die Lebensdauer hätte also auf 43 Jahre 7 Monate und 3 oder 2 Tage bestimmt werden müssen.<sup>1)</sup> Auch Anemho's Grabstele ist erhalten: er wurde im Jahr 16 am 3. Phamenoth geboren, starb im Jahr 5 des Ptolemaios IV am 26. Pharmuthi und lebte 72 Jahre 1 Monat 23 Tage. Das 16. Jahr gehört, wie Brugsch Recueil I p. 16 ff. gezeigt hat, dem Ptolemaios I; Anemho lebte also von 290/89 bis 218/7; vom 3. Phamenoth 217 bis 26. Pharmuthi 217 konnte man einen Monat und 23 oder 24 Tage zählen: anders als in Tehos Stele ist hier die kürzere Zahl vorgezogen. So nach dem beweglichen Jahr; aber auch nach dem festen konnte man so rechnen. Einen Beweis der Abschaffung des festen Jahres unter Ptolemaios IV darf man also nicht mit Lauth Ak. Sitzungsab. 1874. I S. 84 darin finden. Wohl

1) Nach Lauth wären die Schalttage berücksichtigt, aber die 5 Epagomenen übergangen; wer indess jene zählte, würde gewiss auch diese gezählt haben. Seine Ansicht scheidet schon daran, dass das feste Jahr nicht, wie er behauptet, 244 sondern 238 eingeführt worden ist.

aber liefert diesen Beweis ein öffentliches Denkmal, die Inschrift aus dem Tempel von Edfu bei Dümichen Aeg. Zeitschr. 1870 S. 1 ff. 'Jahr 10 Epiphi 7 des Ptolemaios III Energetes I: es war dies ein 6. Montag, wo man das Erdinnere öffnete, der erste aller 6. Montage — —. Jahr 10 Epiphi 7 zur Zeit des Stammhalters und Sonnensohns Ptolemaios IV Philopator —, in Summa 25 Jahre'. Auch letzteres Datum fiel auf eine luna VI, wie Brugsch Aeg. Zeitschr. 1872 S. 13 aus einem Paralleltext bei Dümichen Tempelinschriften pl. 50,1 gezeigt hat: 'Tag diesen glücklichen des 7. Epiphi. es war ein 6. Montag, wurde das Erdinnere geöffnet'. Nach 25 vollen Wandeljahren wiederholen sich dieselben Montage; daher hat man aus ihnen den sog. Apiscyklus gebildet. Auch die Rechnung, was Lauth Ak. Sitz. 1879 S. 211 nicht hätte in Zweifel ziehen sollen, bestätigt das angegebene Mondalter. Der 7. Epiphi (luna VI) des 10. Jahres unter Ptolemaios III trifft in beiden Kalendern auf den 23. Aug., der 2. Epiphi = luna I auf den 18. Aug. 237; der Neumond traf am 17. August Nachts 10 Uhr 46,56 Min. Greenwicher Zeit ein; um 2 Stunden später in Alexandria, um 2 St. 10 Min. in Edfu. Die Abweichung vom Mond beträgt nur einen Tag. Im Jahr 212 entspricht der bewegliche 2. Epiphi dem 12. August; der Neumond trifft 11. Aug. Mittags 2 Uhr 16,66 Min. Greenw.; 2 Stunden später in Alexandria. Abweichung abermals 1 Tag. Im festen Jahre würde aber 212 der 2. Epiphi wieder auf den 18. August gefallen sein, ganze 7 Tage nach dem Neumond; dasselbe war also jetzt abgeschafft; mit secundärer Geltung erhielt es sich in Heiligthümern, welche von Ptolemaios III sei es gegründet oder erweitert und zugleich mit einer neuen, auf ihm beruhenden Festordnung ausgestattet worden waren.

Aus dem Doppeldatum 23. Epiphi (fest) = 18. Messori (bewegl.) = 10. Sept. 142 geht hervor, dass in diesem Jahr der feste 1. Payni, auf welchen die Siriuserscheinung treffen sollte, nicht mehr auf Juli 19 sondern auf Juli 20 fiel. Der geringe Ueberschuss des Siriusjahres über 365 Tage 6 Stunden war im Laufe der Jahrhunderte so angewachsen, dass zwischen 238 und 142 einmal der Siriusaufgang schon nach 3 Jahren auf den nächsten Tag des Wandeljahres übersprang. Das bisher 4. Jahr des Siriusquadrienniums (ein solches war das 142 v. Chr. und das 139 nach Chr. mit dem Siriestag beginnende) wurde nunmehr zum ersten und der Siriestag desselben traf auf den 20. Juli, während er in den 3 anderen Jahren auf viele Jahrhunderte hinaus noch dem 19. Juli entsprach, bis später der genannte Ueberschuss so anwuchs, dass wieder einmal ein Quadriennium verkürzt wurde und in den folgenden Quadriennien der Sirius zweimal am 20., zweimal am 19. Juli zu beobachten war. Im festen Kalender des Energetes wurde nunmehr der Schalttag (die 6. Epagomene) nicht 142 sondern 143 (22. Okt.) eingelegt, wodurch der 1. Thoth 143 und 142 auf den 23. Oktober, 141 und 140 auf den 22. Oktober zu stehen kam, der Siriestag aber als 1. Payni 142 auf den 20., 141—139 auf den 19. Juli traf.

Die astronomische Begründung dieser Ansicht können wir nicht geben; eine ausreichende ist aber auch für die bestehenden Ansichten nicht vorhanden und bleibt es einem Fachmann vorbehalten, hierüber neues Licht zu verbreiten. An welchem

Tage ein Sternauf- oder -untergang sichtbar geworden ist, kann auch ein Astronom nicht sagen<sup>1)</sup>, wenn er nicht weiss, unter dem wievielten Breitengrad, unter welchen Dämmerungsverhältnissen, mit wie grosser Sehschärfe und mit welcher Aufmerksamkeit beobachtet wurde, s. Oppolzer Siriusjahr S. 561. Die zweite und dritte Frage kann in unsrem Fall nicht mit Sicherheit beantwortet werden,<sup>2)</sup> selbst über die erste besteht Ungewissheit oder vielmehr Irrthum. Ideler, histor. Untersuchungen über die astron. Beobachtungen der Alten S. 79 fg. und Handb. d. Chronol. I 129 findet den Siriusaufgang für 2782 und 1322 v. Chr., ebenso für 139 n. Chr. am 20. Juli, bemerkt jedoch, dass es ihm nur darauf angekommen sei, zu ermitteln, ob die Angabe des Censorinus, dass der Sirius in Aegypten am 20. Juli aufzugehen pflege, unter Voraussetzung der Beobachtung in Memphis oder Heliopolis (d. i. nahe dem 30. Breitengrad) und eines Sehungsbogens (Tiefe der Sonne unter dem Horizont) von 10 Grad gerechtfertigt werden könne; für die Frühaufgangsdata des Ptolemaios in den *γώσεις ἀναλινών* hatte er jedoch einen Sehungsbogen von rund 11 Grad ermittelt. Dieser Tag hat überdies seiner Rechnung zufolge, wie Riel Sonnen- und Siriusjahr S. 146 zeigt, nur 2782, 1322 und in den um 4 Stellen von ihnen entfernten Jahren Geltung; in den 3 andern Cyklusjahren fällt der Aufgang auf den 19. Juli und 139 n. Chr. trifft er gar nicht einmal auf den 20., sondern auf den 21. Juli: denn, wie ebenfalls Riel bemerkt, wenn die Sonnenlänge, welche den 'scheinbaren' Aufgang bedingt, dort am 20. Juli 7 Morgens erreicht wurde, so konnte ihn erst die Frühdämmerung des 21. Juli bringen; in den 3 andern Cyklusjahren 140 (jul. Schaltjahr) 141—142 traf er dann am 20. Juli ein. Damit wäre die Meinung, dass der Sirius von ca. 2900 v. Chr. bis ca. 300 n. Chr. am gleichen Tag des 365<sup>1</sup>/<sub>4</sub> tägigen Jahres sichtbar aufgegangen sei, bereits untergraben. Biot, recherches sur plusieurs points de l'astronomie Egyptienne, 1823 S. 173, 296 wiederholte Idelers Rechnung mittelst einer, wie Ideler Chr. I 129 anerkennt, etwas genaueren Methode, kam aber zu einem wesentlich übereinstimmenden Ergebniss. Riel selbst, kein Astronom von Fach, benützt die von Förster bei Boeckh Sonnenkreise S. 419 gegebene Berechnung der Siriusphase für Rhodos, Knidos, Athen, Amphipolis in den Jahren 431—430 383—379 332—328, welche den Sehungsbogen zu 10 Grad nimmt, zieht den Rhodos (unter 36° Breite) betreffenden Daten 6 Tage ab, weil sie mit jedem Breitengrad weiter südlich fast genau 1 Tag später eintrifft, und findet so für Memphis und Heliopolis in den genannten

1) Vgl. Lepsius Königsbuch S. 161 fg., welcher an Biot's Zugeständniss erinnert, dass die Berechnung eines scheinbaren Frühaufgangs sehr wohl um 4 Tage ungewiss sein kann.

2) Nach Nouet, dem Astronomen der grossen französischen Expedition, sind die Dämmerungsverhältnisse in Aegypten sehr ungünstig, vgl. Riel Sonnen- und Siriusjahr S. 12, 203. Aus der Farbe und Lichtstärke des Sterns bei seiner ersten Erscheinung schloss man auf die Stärke der Ueberschwemmung (Hephaestion bei Salmas. Sol. p. 303, Horapollon 13). Aus beidem folgt, dass die Beobachtung in einer ziemlich frühen Stunde, also an einem späten Tage angestellt worden ist.

Schaltkreisen je einmal (434 430 382 330) den 20. Juli und dreimal den 19. Juli. Er beachtet aber nicht, dass Forsters Sonnenlängen auf athenische Zeit gestellt, für Memphis oder Heliopolis also 24 Minuten 41 Secunden hinzuzufügen, und dass nach Försters eigener Angabe die von ihm zu Grund gelegten Sonnentafeln weniger genau sind als die von Hansen, nach welchen z. B. für 801 v. Chr. ein weiterer Zusatz von 2,6 Stunden, für 401 v. Chr. ein solcher von 1,9 und für 1 v. Chr. von 1, 2 St. zu machen ist; unter den von Riel vorausgesetzten Verhältnissen machen diese Fehler zufällig keinen Unterschied in der Berechnung der Aufgangstage selbst aus, wohl aber können sie das bei einer Aenderung des Sehungsbogens oder des Beobachtungsortes oder beider.

Unter den Späteren hätte kaum Jemand mehr Licht über diese Frage verbreiten können, als der Meister der astronomischen Chronologie, Oppolzer; er ist auch an sie in der Abhandlung 'über die Länge des Siriusjahrs und der Sothisperiode, Akad. Sitzungsber. Wien 1884, math.-naturw. Cl. Band XC, 2 S. 557 ff. herantreten. hat aber nicht wie Förster den Siriusaufgang frei berechnet, sondern wie Ideler und Biot das Datum des Censorinus seiner Rechnung zu Grund gelegt und ohne von den Angaben des Ptolemaios und Theon, auch ohne von dem Kanoposdecret Notiz zu nehmen, jenes Datum als alleinige Quelle der Ueberlieferung behandelt. Neu, aber nicht zu billigen ist, dass er als Datum des Censorinus den 21. Juli ansieht. Diesen geben in der That die Handschriften (ante diem XII kal. Aug.), seit Scaliger schreibt man aber mit Recht XIII kal. Aug., weil 139 der 1. Thoth dem 20. Juli entspricht und dem entsprechend Censorinus für 238 richtig den 25. Juni angibt; wozu noch kommt, dass Censorinus beide Reductionen als zu einander passend binstellt. Oppolzer vermuthet, das Datum sei diesem aus Alexandria von dortigen Beobachtern zugekommen, als Tages Anfang werde in demselben der Sonnenaufgang<sup>1)</sup> vorausgesetzt und es habe demnach im Jahr 238 der bewegliche 1. Thoth dem 25./26. Juni, 139 aber dem 20./21. Juli entsprochen, wobei der Siriusaufgang als Ereigniss der Frühdämmerung in den 21. Juli fiel. Indem er nun die Sonnenlänge dieses Tages anwendet und den Sehungsbogen zu 11 Grad nimmt, findet er für den 30. Breitengrad (Memphis und Heliopolis) mittelst der ihm wahrscheinlichsten von drei Methoden als Siriustage der Jahre 1601, 1201 und 801 den 19., für 401 und 1 v. Chr., ferner 400 n. Chr. den 20. Juli, für 800 den 21. Juli; dasselbe Ergebniss liefert die zweite Methode; bei der dritten trifft der 20. Juli schon auf 801 v. Chr. Hiernach hätte der Siriusaufgang, statt 3000 Jahre lang auf einem gewissen Tage des jul. Jahres stehen zu bleiben, sich auf demselben kaum 1000 Jahre lang erhalten, der Ueberschuss des Siriusjahres über 365 Tage 6 Stunden wäre erheblich grösser als bis jetzt angenommen wurde und eine neue Sothisperiode hätte, von 139 n. Chr. zurückgezählt, der ersten Methode gemäss, von welcher die zwei andern sich nicht weit entfernen, 4236 2776 1318 v. Chr.

1) Trifft auf Alexandria, aber nicht auf Aegypten zu. Auch Riel S. 146 möchte die handschriftliche Ueberlieferung — im Interesse seiner Ansicht — vorziehen.

1591 n. Chr. begonnen, d. i. nur auf die erste wären 1460, auf die andern aber weniger jul. Jahre gekommen. Für den 25. Breitengrad (0,7 Grad südlich von Theben) findet er unter denselben Voraussetzungen mit der ersten Methode 1601 und 1201<sup>1)</sup> den 14., 801, 401 und 1 v. Chr. den 15., 400 n. Chr. den 16., 800 den 17. Juli. Für den Fall, dass Scaligers Conjectur doch das Richtige getroffen hätte, liefert ihm die erste Methode, auf Breitengrad 30 angewendet den 18. Juli 1601 1201 801, den 19. Juli 401, 1 v. Chr., 400 n. Chr., den 20. Juli 800 und die Sothisepochenjahre 4236 2775 1317 v. Chr., 1591 n. Chr.: doch steht ihm die Richtigkeit des handschriftlichen Datums ausser Zweifel.

Von Boeckh und Biot weicht Oppolzer darin ab, dass er den von Ideler für die Frühaufgangsdata des Ptolemaios ermittelten Sehungsbogen von 11 Grad zu Grund legt: denn die Angaben dieses Astronomen seien gewiss den von den ägyptischen Priestern angestellten Beobachtungen nahe gekommen. Die (vermeintliche) Verwendung des Siriuſtages von Alexandria, 21. Juli 139 bei Censorinus erklärt er sich daraus, dass damals die alexandrinische Schule in hoher Blüthe stand, welche in der That den Aufgang auf d. alex. 27.<sup>2)</sup> Epiphi = 21. Juli fixirt habe. Beide Aeusserrungen sind aus einem gewissen Grunde befremdlich, die zweite auch aus einem andern. Der Ausdruck 'in der That' erweckt den Schein, als sei ihm ein auf den alex. 27. (26.) Epiphi lautendes Zeugniſſ bekannt; ein solches gibt es nicht, Oppolzer hat nur die vermuthete alexandrinische Herkunft des Datums Juli '21' durch seine Rechnung bestätigt gefunden: in Alexandria findet, wie er hinzufügt, der Aufgang um 1 Tag später als unter dem 30. Grad statt, weil es um etwas mehr als 1 Grad nördlicher liegt. Zeugnisse der alexandrinischen Schule jener Zeiten, deren Existenz freilich Oppolzer entgangen ist, sind in der That vorhanden. Ptolemaios Almag. 7.4 erklärt, seine Fixsterntafel auf das 885. Jahr Nabonassars (beginnend 20. Juli 137) gestellt zu haben; diese Tafel besitzen wir in seiner Schrift *ἀπλανῶν γράσεις*. Während er im Almagest das bewegliche Jahr der Aegypter anwendet, legt er hier das feste der Alexandriner zu Grund, weil er sich gleich bleibende Kalenderdata braucht<sup>3)</sup>. Den Siriusaufgang für 14 Stunden des längsten Tages, also für Memphis, stellt er hier auf Epiphi 28 = Juli 22/23, drei Tage später als er ihn nach Oppolzer angesetzt haben

1) Biot, recherches de chronologie Egyptienne p. 67 findet den Siriusaufgang für den Horizont von Theben 1241 v. Chr. am 14. Juli bei 10 Grad 29 Min. Sehungsbogen, am 15. Juli bei 11 Grad 19 Min.

2) Vielleicht Druckfehler statt 26. Epiphi (20./21. Juli); Oppolzer macht zwischen Aegypten und Alexandria in Hinsicht auf den Tagesanfang keinen Unterschied.

3) Dies ist der klare Sinn seiner Bemerkung cap. 7, welche Riel S. 148 im Interesse einer Hypothese so deutet, als habe jener gerade das erste Jahr eines Siriuſſchaltkreises (139/140 nach Riel) wählen wollen, obgleich Riel selbst erkennt, dass dieses wegen des alexandrinischen Schalttages am wenigsten dazu geeignet gewesen wäre. Dass die Schrift das J. 137/8 voraussetzt, hat er ganz übersehen.

müsste; für Alexandria wird er demnach den Siriusaufgang auf Epiphi 29 = 23./24. Juli gesetzt haben. Genau dieses Datum gibt demselben im J. 384 der Alexandriner Theon (s. oben S. 210 fg.) als das alexandrinische seiner und der früheren Zeit bis mindestens 1321 v. Chr. zurück. Eben aus den Daten der *ἀπλανῶν γάσεις* hat Ideler, über den Kalender des Ptolemäus, Akad. Abhandl. Berlin 1816—17 den von Ptolemaios vorausgesetzten Sehungsbogen von rund 11 Grad ermittelt und S. 170 auch seine Berechnung mitgeteilt, welche für die Beobachtung des Sirius am 23. 1) Juli 137 früh 4 Uhr unter dem Parallel von Memphis einen Sehungsbogen von 11 Grad 11 Minuten findet.

Oppolzer handelt demnach seinen eigenen Grundsätzen zuwider, indem er das ägyptische Siriusdatum auf den Breitengrad von Memphis bezieht; auch Ideler und Biot, welche denselben Parallel annehmen, verfahren inconsequent: denn der 20. oder 21. Juli für diesen verträgt sich mit den Daten des Ptolemaios nicht, lässt sich auch nicht aus Verschiedenheit des Sehungsbogens erklären: denn der von 10 Grad führt nur auf 1 Tag früher, nicht auf 2 oder vielmehr 3. Den richtigen Weg hat Lepsius eingeschlagen, indem er aus dem Verhältniss des überlieferten Sothisdatums zu den von Ptolemaios angegebenen Siriustagen den in jenen vorausgesetzten Breitengrad zu ermitteln suchte; doch ist er nicht zum Ziel gelangt. Nach seiner Ansicht (Königsbuch S. 125) hätte Theon, um von dem Siriustag der Sothisperiode auf den von Alexandria zu kommen, nicht 5 sondern 3 Tage hinzuzählen sollen; aber Theon fand die Differenz von 5 Tagen überliefert und das ägyptische Sothisdatum fiel auf den 19., nicht (wie Lepsius wegen Censorinus annimmt) 20. Juli, die alexandrinischen Kalendertage aber beginnen und enden mit Sonnenaufgang, der 29. Epiphi trifft also in Ansehung der Morgendämmerung auf den 24., nicht 23. Juli; Unterschied 5 Tage. Daraus dass Ptolemaios für das Klima von Syene (24° Breite) den Siriusaufgang auf Epiphi 22 stellt, während er für das von Memphis (29,6° Breite) den 26. angibt, folgert er consequent für Edfu den 23., für Theben und Koptos den 24., für Pelusion den 29. Epiphi, hätte aber diese Data, weil sie die Frühdämmerung angehen, nicht auf den 16.—23., sondern auf den 17.—24. Juli umsetzen sollen, wodurch wir die Ansätze: Syene 17., Edfu 18., Theben und Koptos 19., Memphis und Heliopolis 23., Pelusion und Alexandria 24. Juli erhalten. Damit fällt auch Lepsius' Gedanke, den Beobachtungsort an der Grenze von Oberägypten (Hierakonpolis) und Mittelägypten (Hermupolis), genau im südördlichen Mittel (27,5 Br.) des Landes zu suchen, wo gar keine alte, geschweige denn eine so hervorragende Stadt gelegen war, wie es der Beobachtungsort gewesen zu sein scheint. Von Abydos oder This, zwei Städten des Siriusdatums Juli 19, an welche in der Chronol. des Manetho S. 59 gedacht worden ist, abzusehen veranlasst der Umstand, dass, wie mir jetzt scheint, Zeugnisse vorhanden sind, welche, wenn auch nur indirekt den Namen des Beobachtungsorts angeben.

1) Ideler nimmt als Tagesanfang den Mittag, was für den Siriusaufgang auf dasselbe hinauskommt wie die Verlegung desselben auf Sonnenaufgang.

Die ägyptischen Priester kannten und führten neben dem beweglichen auch das  $365\frac{1}{4}$  tägige Jahr, dessen Tagbruch sie durch einen alle 4 Jahre eingelegten Schalttag zum kalendarischen Ausdruck brachten. Zur Erkenntniss desselben waren sie dadurch gekommen, dass der Sirius immer in drei Jahren nach einander mit dem  $365$  tägigen Wandeljahr gleichen Schritt hielt, im vierten aber nicht mehr an dem bisher eingehaltenen beweglichen Monatstag sondern am nächsten aufgieng. Darum bildete den Anfang dieses ihres festen Jahres der Siriusaufgang. Während aber Vettius Valens (oben S. 167), Porphyrios antr. nymph. 24, Theon zu Aratos 152, Horapollon 1, 3. 2, 89, [Ptolemaios] tetrabibl. 2, 11 (vgl. Appian und Dio S. 215) dieses feste Jahr den Aegyptern überhaupt beilegen, erklären zwei ältere Berichterstatter, es sei den Thebäern eigen gewesen: Diodor 1,50 'die Thebäer behaupten, die ältesten Menschen zu sein, bei ihnen sei die Philosophie und Astronomie erfunden worden; eigenthümlich hätten sie auch die Monate und Jahre geordnet, indem sie die Tage nicht nach dem Mond sondern nach der Sonne richten, den Monaten 30 Tage geben und zu 12 Monaten  $5\frac{1}{4}$  Tage fügen'; Strabon p. 816 über Theben: 'die hiesigen Priester gelten für hervorragende Philosophen und Astronomen: ihnen eigen ist es, die Tage nicht nach dem Mond sondern nach der Sonne zu richten, indem sie den 12 30 tägigen Monaten in jedem Jahr 5 Tage zulegen, wegen des überschüssigen Tagbruches aber eine Periode aus so viel ganzen Tagen und Jahren<sup>1)</sup> bilden, als zum Anwachsen desselben auf einen Tag nöthig sind'. Beide Stellen sind offenbar aus gleicher Quelle geflossen, wahrscheinlich aus Hekataios von Abdera, der unter Ptolemaios I Aegypten besuchte und nach Diodor 1,46 selbst dessen Hauptquelle von 1,47 ab gewesen ist. Dass nur die Thebäer das Siriusjahr geführt haben, ist sicher wörtlich verstanden unrichtig: denn ein Jahrhundert vor Hekataios hat es Eudoxos bei den Priestern von Heliopolis kennen gelernt (oben S. 205 vgl. mit Strabon p. 806 und Diog. Laert. 8,90) und im Decret von Kanopos spricht König Ptolemaios III so von demselben, als sei es in den heiligen Schriften des Landes überhaupt verzeichnet (oben S. 193). Das Missverständniss erklärt sich daraus dass die Thebäer es waren, welche diesen Kalender regulirten, indem sie den Siriusaufgang beobachteten und die Beobachtung im übrigen Aegypten mittheilten: daher werden sie Astronomen genannt; in einem gewissen Sinn konnte man demgemäss auch sagen, dass jenes feste Jahr ihr Eigenthum gewesen sei. Der Beobachtungsort, auf dessen Parallel der Sirtiustag gestellt war, ist also Theben gewesen. Dies kam offenbar daher, dass zur Zeit der Einführung des Siriusjahres Theben die Hauptstadt des Reiches war; da aber, wo die Beobachtung bei der Schöpfung dieses Jahres angestellt worden war, musste sie auch fernerhin zu allen Zeiten angestellt werden. Insofern ist es dann auch vollkommen zutreffend, wenn der Bericht die Erfindung desselben den Thebäern zuschreibt. Theben war um  $1\frac{2}{3}$  Grad von Syene entfernt, wo nach Ptolemaios der Stern am 17. Juli aufgieng, hatte also wahrscheinlich den 19. Juli zum Aufgangstag.

1) D. i. 1461 Tagen oder 4 Jahren.

## VI. Tages Anfang.

Nach Plinius hist. nat. 2,188 bildete die Mitternacht, nach Servius zur Aeneis 5,738, Jo. Laur. Lydus de mens. 2,1, Beda Venerabilis de die und de temporum ratione, Isidorus de natura rerum 1. etymolog. 5,30, Anecdota paris. ed. Cramer I 381 der Sonnenuntergang den Anfang des ägyptischen Tages; dagegen mit Ideler Handb. d. Chronol. I 100 verlegen ihn Lepsius Chronol. S. 300 und andere Aegyptologen auf Sonnenaufgang. Das Ergebniss der nachstehenden Auseinandersetzung ist, dass die Aegypter den Kalender- oder 24 stündigen Tag entweder mit der 10. oder der 11., vermuthlich mit der 10. Nachtstunde, genau im Mittel zwischen Mitternacht und Sonnenaufgang (früh 3 Uhr zur Zeit der Nachtgleichen) begonnen haben.

Ideler stützt sich auf die Angaben des Ptolemaios Almag. 3,2 über die von dem Athener Meton 432 beobachtete Sommwend: sie sei am beweglichen 21. Phamenoth = 27. Juni in der Frühe (*πρωίας*) beobachtet worden, wofür Ptolemaios nachher *πρὶ τὴν ὄρξην τῆς τοῦ Φαμενώθ καὶ* setzt, in der Rechnung aber, welche er mit dem Datum anstellt, 6 Uhr früh annimmt; der Sonnenaufgang trifft in dieser Jahreszeit für Athen auf 4 Uhr 40 Minuten. Aber Boeckh Sonnenkreise S. 308 wendet mit Recht ein, dass bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks 'um den Anfang' dieser ebenso gut auf einen etwas früheren Zeitpunkt bezogen werden könne, und dass Ptolemaios wirklich einen solchen voraussetzt, beweist er aus einigen Mercurbeobachtungen desselben, geschehen im 18. Jahr Hadrians *Ἐπιπέτῃ αὐτῷ εἰς τὴν 19' ὄρθρου* und im 4. Jahr Antonins *Φαμενώθ αὐτῷ εἰς τὴν 19' ὄρθρου*, Almagest 9,7; beide Beobachtungen erwähnt er Almag. 9,8 noch einmal, aber mit einfacher Datirung: 19. Epiphi und 19. Phamenoth, wo also der *ὄρθρος* dem nachfolgenden Lichttag im Datum zugeschlagen ist. Dagegen die nächsten Stunden nach Mitternacht datirt er zum vorhergehenden: im J. 140 beobachtete er die Sommwend *τῆ αὐτῷ τοῦ Μεσορὶ μετὰ β' ὥρας ἔγγυς* (ungefähr) *τοῦ εἰς τὴν 19' μεσορῆτιου*, Almag. 3,2, vgl. Boeckh Sonnenkr. 303. Als Anfang des Tages<sup>1)</sup> bei Ptolemaios nimmt Boeckh den *ὄρθρος*, unter welchem er die Morgendämmerung versteht; sicher ist nur, dass der Tag nach der 8. Nachtstunde (= 2—3 Uhr ungen.) und spätestens mit der 11. (= ca. 4—5 Uhr) anfängt: denn der Mercurius entfernt sich höchstens 27½ Grad (110 Minuten) von der Sonne und fast 2 Stunden vor Sonnenaufgang beginnt die (astronomische) Morgendämmerung in Aegypten.

Die von Lepsius hinzugefügten Gründe haben keine Beweiskraft. 'Die Aegypter zählten 12 Tag- und 12 Nachtstunden, und begannen die 1. Tagstunde mit Sonnenaufgang'<sup>2)</sup>. Dasselbe thaten aber auch die Römer und setzten dennoch den Anfang ihres Kalendertags auf Mitternacht. 'Im Grabe des Ramses IV gehen die Morgenaufgänge

1) Soll heissen: des ägyptischen Tages; wo er den alexandrinischen Kalender anwendet, ist alexandrinische Tagepoche (Sonnenaufgang) anzunehmen. s. Cap. V.

2) Man darf aus dieser Abweichung von der Epoche des Kalendertags schliessen, dass sie die Stundeneintheilung einem andern Volke (den Babyloniern) entlehnt haben.

der Dekane den mitternächtlichen und den abendlichen voran'. Aber die Stellung der mitternächtlichen zwischen ihnen und den abendlichen lehrt, dass an die Folge der Tageszeiten nicht gedacht ist. Endlich, wenn Dio Cassius 37,19 von einer sieben-tägigen, auf die 'ägyptische' Folge der Planeten gestellten Woche berichtet, deren Tage mit Sonnenaufgang anheben, so hat er die Theorie eines späten Alexandriners im Sinn: die ägyptische Woche hielt 10 Tage, jede Dekade stand unter einem besonderen Stern (Dekan); die Siebenzahl der Planeten setzt die Kenntniss der Identität von Morgen- und Abendstern (Venus) voraus, welche den Aegyptern erst durch Griechen zukam. So glaubt Dio Cassius 43,26 auch, dass Caesar das 365 $\frac{1}{4}$  tägige Jahr und den Schalttag den Alexandrinern entlehnt habe; wie sein Gewährsmann gesagt hatte, ersehen wir aus der Parallelstelle bei Appian b. civ. 2, 154 τὸν ἐνιαυτὸν— ἐς τὸν τοῦ ἡλίου δρόμον μετέβαλεν, ὡς ἴχρον Αἰγύπτιοι, vgl. S. 213.

Inscription im Ramesseum: 'es gewährt dir (Ramses II) der Gott Ra, dass du dich erhebst gleichwie Isis-Sothis am Himmel am Morgen des Jahresanfangs'. Brugsch Matér. p. 100. An diese Sternphase knüpfte man den Anfang nicht bloss des festen Jahres sondern weil mit diesem das erste Jahr der Sothisperioden übereinstimmen musste, in welchem der bewegliche 1. Thoth mit dem festen zusammentraf, auch den des geordneten Weltlaufs; daher beginnt Manetho die ägyptische Geschichte mit einer Sirusepoche, nach Porphyrios de antro nymph. 24 knüpften die Hierophanten auch die Erschaffung der Welt an eine solche und bei Solinus 32 heisst die Zeit des Siriusaufgangs natalis mundi. Offenbar dachte man sich, wie auch Brugsch u. a. erkannt haben, diese im Anfang des Kalendertages, nicht wie man, Tagesanfang mit Sonnenaufgang vorausgesetzt, annehmen müsste, am Ende desselben. Hieraus folgt, dass der äg. Tag spätestens mit der 11., frühestens (S. 214) mit der 9. Nachtstunde angefangen hat. Nach Theon zu Aratos 152 wurde der Sirius κατά ἐνδεκάτην ὥραν beobachtet, was in dieser einfachen Bezeichnung auf die elfte der Nachtstunden ungleicher, von den Jahreszeiten abhängigen Länge zu beziehen ist, welche im allgemeinen Gebrauch waren, nicht der 'aequinocialen.' Auch ist nicht die vollendete sondern entweder die anfangende oder die laufende Stunde zu verstehen. Die 11. Nachtstunde beginnt Mitte Juli bis Mitte August in Alexandria (vgl. Billfinger, die antiken Stundenangaben S. 151 ff.) 3 Uhr 27 Min. und endigt 4 U. 18 M., in Theben dauert sie in der angegebenen Jahreszeit von 3 Uhr 39 Min. bis 4 U. 33 M. Die Siriusaufgangsdata des Ptolemaios, mit welchen die des Theon identisch zu sein scheinen, fand Ideler unter Voraussetzung der Beobachtungszeit früh 4 Uhr und eines Sehungsbogens von 11 Grad 11 Min. bestätigt.

Dass der Wechsel des Kalendertags in die Nacht fiel, bestätigt der schon in sehr alter Zeit nachweisbare Gebrauch, in ähnlicher Weise wie es heutzutage bei uns geschieht, von der Neujahrsnacht als einer schon am letzten Jahrestag beginnenden Zeit zu sprechen: die Inschriften von Siut (Lykopolis) aus Dynastie XIII bei Brugsch Matér. p. 101 und Erman Aeg. Zeitschr. 1882 S. 164 'am 5. Zusatztag in der Neujahrsnacht im Tempel des Apuat ein Licht anzuzünden für den Gott; — am Neujahrs-

tag in der Frühe'; Zeitschr. S. 177 'man zündet ein Licht an dem Gotte an dem 5. Zusatztag, der Neujahrsnacht: er möge ein anderes geben am Neujahrstag in der Frühe'; S. 179 'einen Docht anzuzünden am 5. Zusatztag, der Neujahrsnacht, einen andern Docht am Neujahrstag'; S. 182 'am 5. Zusatztag, der Neujahrsnacht'. Hätte diese Nacht bloss dem 5. Epagomenentag angehört, so würde die Feier derselben nur eine Jahresschlussfeier gewesen sein, was dieselbe, so weit sie jenem zufiel, in der That gewesen ist: der kleine Papyrus von Leyden, Leemans Monn. ég. Papyr. I 346 (Lauth Akad. Sitzungsab. 1874. II 111) schreibt 'zu sprechen durch jemand am Schlussfest Neujahrsfest und dem Feste Uaga an bis zum Morgen des Festes der Rannut'. Wie diese, so vertheilte sich auch jede andere Nacht über zwei Kalendertage: Nektanebos der letzte Pharaon wurde durch einen Traum veranlasst, den Tempel von Sebennytos auszuschnücken; diesen Traum hatte er in der Nacht vom 21. zum 22. Pharmuthi seines 16. Regierungsjahres, Leemans Papyri graeci p. 122. Damit hängt auch die Sitte des Hipparchos und Ptolemaios zusammen, nächtliche Beobachtungen, deren Zeit sie nach dem ägyptischen Kalender bestimmen, doppelt zu datiren, z. B. in der 'Nacht des 1. zum 2. Thoth'.

Festkal. v. Dendera: 'Zusatztag [4.] In dieser schönen Zeit der Nacht des Säuglings in seiner Wiege grosses Fest. Procession der Göttin in Begleitung ihrer Mitgötter, in der Nacht vor diesem Tage. Besuch ihres Tempels. Zu vollziehen alles Gebräuchliche. Rückkehr nach ihrem Sitze'. Der Kalendertag beginnt also in der Nacht und endigt in ihr; die Nacht 'vor diesem Tage' kann nicht auf den 3. Zusatztag bezogen werden, weil die Kalender jede mehrtägige Feier bei ihrem ersten Tage anmerken; gemeint ist: vor dem Lichttage der 4. Epagomene. Der Lichttag gilt als eigentlicher Träger des Kalenderdatums, Mechir 21 'beim Eintritt der 10. Stunde'; Pharmuthi Montag [2] 'beim Eintritt der 3. Stunde'; ganz wie an unserer Stelle Epiphi Montag 1 'beim Eintritt der 10. Stunde dieses Tages'.

Nächtlichen Anfang und Ausgang zeigen auch die Angaben über die Osirisfeier in Dendera. So im Denderakalender 'Choiak Tag 24. Procession des Osiris in der (Morgen)-Dämmerung. Ruhehalt auf dem See. Die vorgeschriebenen Gebräuche des Umgangs um den Tempel auszuführen. Zu ruhen an seiner Stätte', s. Brugsch Aeg. Zeitschr. 1881 S. 103. Zu den 'vorgeschriebenen Gebräuchen' gehört, was die grosse Osirismysterieninschrift von Dendera col. 129 bei Brugsch a. a. O. 99 angibt: '[Was am 24. Choiak geschieht.] Man warte den Sonnenuntergang ab. In der 2. Stunde lege man ihn auf seinen Ruheplatz in der Lade von Maulbeerbaumholz, am 24. Choiak, in dem heiligen Grab, welches über der Erde steht. In der 9. Stunde der Nacht hole man diesen Gott vom vergangenen Jahre heraus, man zerschneide den gewebten Faden auf ihm. Man bilde daraus 4 Bänder mit einem Knoten für den Sack des Hemak. Man lege ihn nieder auf Sykomorenzweige ausserhalb des überirdischen Busiris im Innern der Doppellade'. Dann folgte der heilige 'Umgang': Inschrift von Dendera, Brugsch a. a. O. 104 'am 24. Choiak, nachdem er seinen Platz in der Sk-Barke eingenommen hat, hält er seinen Umgang um den heiligen Tempel in der Stunde

nb-sut (Name der neunten) in der Nacht. Darauf ruht er in seiner Grabhöhle im Süden des Sees'.

Dass die 9. Nachtstunde noch zum vorherg. Lichttag datirt, lehrt auch der grosse Kalender von Edfu: '2. Zusatztag, Tag der Geburt des Horus. Procession der Hathor, der Herrin von Tentyra, in Gesellschaft ihrer Mitgottheiten. Schliesst mit dem Fest der Waschung. Rückkehr in den Palast. Zu thun (?) so wie es der Vorschrift über das Fest der Waschung entspricht. [Man giesse hin] Wasser vor dieser Göttin. Viele Brandopfer seien gezündet. Endigt mit der 9. Stunde der Nacht. Procession der Hathor, der Herrin von Tentyra. Man sende die Arbeiter nach der Stadt Hud. Die Rückkehr sei ein Festtag'. Die Rückkehr findet an einem späteren Tage statt.

Aus dem bisher Beigebrachten erhellt, dass die 9. Nachtstunde noch mit dem vorhergehenden, dagegen die 11. schon mit dem nachfolgenden Lichttag datirt; fraglich bleibt bis jetzt die Zugehörigkeit der zehnten.

Die Angabe des Plinius 2,188 diem observavere—sacerdotes Romani et qui diem diffiniere civilem, item Aegyptii et Hipparchus a media nocte in mediam bewährt sich weder, wie so eben gezeigt wurde, für die Aegypter noch, wie längst bekannt, für Hipparchos, der seine besten Mannesjahre in Alexandria zugebracht und das bewegliche Jahr der Aegypter angewendet hat. Die Frühlingsgleiche 135 v. Chr. fand er laut seiner Angabe bei Ptolemaios Almagest 3,2 'am 29. Mechir nach der Mitternacht, die zum 30. führt'; die Herbstgleiche 147 fand er 'in der Mitternacht vom 3. zum 4. Zusatztag' (Almag. 3,2), rechnete diese aber zum 3. Tag: 'er erklärt sie am 3. Zusatztag, in der zum 4. führenden Mitternacht gefunden zu haben'. Die Mondfinsterniss des 19./20. März 200 verlegt er bei Ptol. Alm. 4,10 in den 9. Mechir (dessen Lichttag auf März 19 trifft) und setzt ihren Anfang  $5\frac{1}{3}$  Nachtstunden oder  $11\frac{1}{3}$  Aequinoctialstunden vom Mittag des 9. Mechir ab, ihre Mitte  $13\frac{1}{3}$  Aequinoctialstunden von demselben Mittag ab. Hiernach datirte er, da der Anfang des Kalendertags mit dem einer Stunde zusammenfallen muss, mindestens die 8. Nachtstunde noch zum vorhergehenden Lichttag. Dass er diesem auch die 9. Nachtstunde zuschlug, erhellt aus Almag. 4,10, wo Hipparch die Mondfinsterniss des 12./13. Sept. 200 dem 5. Messori (Lichttag: 12. Sept.) zuweist und ihren Anfang  $6\frac{2}{3}$  Stunden der Nacht, ihre Mitte  $8\frac{1}{3}$  Nachtstunden von Sonnenuntergang oder  $2\frac{1}{3}$  von Mitternacht ab setzt. Da er das Ende in beiden Fällen als weniger wichtig nicht datirt, so ist aus dessen vermuthlicher Zeit kein Schluss auf die Zugehörigkeit desselben zu ziehen. Boeckh Sonnenkr. S. 299 ff. gibt ihm auf diese Stellen hin dieselbe Tagepoche, welche er dem Ptolemais zuschreibt: den Anfang der Morgendämmerung, hat aber keinen Beweis dafür. Wahrscheinlich ist nur, dass beide, sofern sie ägyptisch datiren, den ägyptischen Tagesanfang voraussetzen und so weit derselbe bekannt ist, steht dieser Annahme nichts im Wege; bestärkt wird sie durch die Identification der hipparchischen Tagepoche mit der ägyptischen bei Plinius. Die einfachste und daher wahrscheinlichste Erklärung des von diesem begangenen Irrthums ist, dass er den Ausdruck seiner Quelle, welcher genau der bei ihm vorliegende gewesen sein kann, zu eng genommen

hat. Die Worte *a media nocte in mediam* bedeuten nicht nothwendig von Mitternacht bis Mitternacht: sie können auch anzeigen, dass der Kalendertag mitten in der Nacht, in der eigentlichen vollen Nacht anfieng und aufhörte, dass er also nach dem ersten Abschnitt der Nacht weiteren Sinnes (dem Abend) und vor dem letzten (der Frühdämmerung) wechselte; die Mitte ist dabei in ihrer weitesten Bedeutung genommen. So schreibt Xenophon Hellen. 6, 5, 20, Agesilaos habe aus Arkadien heimziehen wollen, weil es schon *μέσος χειμών* d. i. voller, eigentlicher Winter war; die Wintersonnwende war damals noch lange nicht eingetreten, seit Winters Anfang (d. i. seit Mitte Nov. 370) erst 2–3 Wochen verflossen. Virgilius georg. 1,230 *ad medias sementem extende pruinas* meint den Dezember, in welchem die Aussaat beendet wurde. Horatius ep. 1, 2, 30 *in medios dormire dies*, in den hellen lichten Tag hinein. Archilochos fr. 14 *Ζεὺς πατήρ Ὀλυμπίων ἐκ μεσημβρίας ἔθιξε νύκτι ἀποκρύψας φάος ἡλίου λάμποντος* von der Sonnenfinsterniss des 6. April 648 Vorm. 9 Uhr, s. Oppolzer Akad. Sitzungsb. Wien 1882 Band 86 S. 1 ff. Hat also Hipparchos nach ägyptischer Weise den bürgerlichen Tag in der eigentlichen Nacht begonnen, so gehörte die 10. Nachtstunde dem Datum des folgenden Lichttages an: bald mit bald in der 11. Nachtstunde begann die Dämmerung weiteren Sinnes, die astromische <sup>1)</sup>.

Hat die 9. Nachtstunde den Kalendertag beschlossen, so verstehen wir, warum am 30. Choiak in dieser Stunde der todte Osiris in das Serapeum Aat n beh übergeführt und unter dem Perseabaum beigesezt wird, Mysterieninschrift von Dendera col. 131. Am nächsten Tage, dem 1. Tybi findet laut den Festkalendern von Edfu das Fest der Eröffnung des Jahres des Horus, sein Krönungsfest statt; die 4 vorausgehenden Monate Thoth—Choiak, die der Wasserjahreszeit bilden das Jahr seines Vaters Osiris, des Ueberschwemmungsgottes; im Choiak stirbt er, erst nach der Beisetzung 'dieses Gottes des (jetzt, Ende Choiak) vergangenen Jahres' tritt sein Erbe das Regiment an als Herr der 4 Grünzeitmonate. Die Beisetzung des Osiris fällt dann in die letzte Stunde seines 'Jahres', d. i. seiner Jahreszeit, vgl. Solinus 1 (annus) apud Aegyptios IV mensibus terminabatur.

Die Behauptung des Scholiasten Servius und noch späterer Schriftsteller, dass der ägyptische Tag mit Sonnenuntergang begonnen habe, wird, wie man annimmt, durch die Sterntafeln in den Gräbern des Ramses VI und Ramses IX bestätigt. Diese geben für die erste Nacht jedes Monats und für die erste jeder zweiten Monatshälfte von Stunde zu Stunde einen Sternaufgang an; bei der ersten aller Monatsnächte schreiben sie 'Thoth, Anfang der Nacht, Anfang des Jahres', <sup>2)</sup> scheinen also in der That den bürgerlichen Tag mit der 1. Nachtstunde, mit Sonnenuntergang zu beginnen. Dieser

1) Die 10. Nachtstunde hiess 'Dämmerung', die 11. 'Herrin des Morgens', die 12. 'Herrin des Lichts ohne Nacht' (vgl. Lauth, Zodiaques S. 81); die Namen beziehen sich auf die ablaufenden Stunden: Tagstunde 6 heisst 'die verticale' (d. i. Mittag), Tagst. 12 'die dämmernde'.

2) Bei den späteren Monatsanfängen einfach 'Paophi, Anfang der Nacht' u. s. w.

Schein entsteht jedoch nur, wenn man die Stelle aus ihrem Zusammenhang reisst und sie für sich allein, ohne Rücksicht auf die Angaben über die erste Nacht jedes zweiten Halbmonats behandelt. Diese lauten: 'Thoth 16 . . . 15', 'Paophi 16 . . . 15' u. s. w.; zwischen den Zahlen 16 und 15 steht das Zeichen der Zunge. Brugsch *Matér.* p. 106 fand hierin eine Gleichung zwischen zwei verschiedenen Datirungsweisen: im heiligen Jahre habe der 16. Thoth mit dem Abend begonnen, im politischen dagegen dieser sammt der ganzen, bis zur Mitternacht reichenden ersten Nachthälfte<sup>1)</sup> noch dem 15. Thoth angehört; die Hieroglyphe bedeute also so viel als entsprechend oder gleich; doch kann er eine solche Bedeutung derselben nicht nachweisen. Gensler, die thebanischen Stundentafeln S. 12 übersetzt 'Thoth, der 16. an dem 15.', hat aber weder eine solche Bedeutung der Zungenhieroglyphe nachgewiesen noch den Sinn aufgeklärt. Riel, *Sonnen- und Siriusjahr* S. 65 nimmt mit Brugsch Doppel-datirung an, ohne die Zunge erklären zu können; den 15. Thoth hält er für das Datum im Schaltjahr und den 16. für das der 3 Gemeinjahre einer festen Sonnentetraeteris und findet hierin die Grundlage seiner Hypothese von dem festen, 14 Tage vor Siriusaufgang mit dem Frühaufgang des Orion beginnenden Ramesidenjahr. Diese Fiction hat Eisenlohr *Jena. Literaturz.* 1875. S. 791 kurz und bündig widerlegt: eine durch den Schalttag hervorgebrachte Verschiedenheit der Datirung ist nur in einem einzigen Monat möglich, dem, welcher den Schalttag enthält (z. B. bei uns dem Februar), und in den kalendarischen Denkmälern der Ramesidenzeit steht der Orion am Ende, der Sirius am Anfang des Jahres. Auf den ersten Einwand weiss Riel, *Thierkreis von Dendera* S. 66. 70 gar nichts zu erwiedern; auf den andern nichts besseres, als dass im Kreislauf der Jahre Orion eben durch seine Stellung am Ende eines jeden zugleich den Anfang des nächsten mache, die Siriusgöttin Isis also, da sie auf ihn folge, erst nach dem Anfang komme. Ueber dieses Sophisma ein Wort zu verlieren halten wir für unnöthig.

Warum die Nacht zwei Kalenderdaten hat, ist nach dem oben Gesagten klar: eben desswegen, weil der Kalendertag in der Nacht wechselt, diese also 2 bürgerlichen Tagen angehört. Die verkehrte Stellung der 2 Tagdata erklärt sich daraus, dass der 16. Tag den Anfang des zweiten Halbmonats bildet, dieser aber, wenn die Nacht nicht über zwei Kalendertage vertheilt wäre, für sich allein, ohne den 15. Erwähnung gefunden haben würde. Dies wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass eigentlich auch die erste Nacht hätte doppelt datirt werden sollen, also 'Paophi (1) . . . Thoth 30', 'Athyr (1) . . . Paophi 30' u. s. w., was, wie schon Riel *Sonnen- und Siriusjahr* S. 68 bemerkt hat, nur der Kürze wegen unterlassen worden ist; aus demselben Grunde heisst es 'Thoth', 'Paophi' statt 'Thoth 1', 'Paophi 1' u. s. w. Bloss der zeitlichen Aufeinanderfolge wegen 'Thoth 15 auf 16,' 'Thoth 30 auf Paophi 1' zu schreiben, würde formell unpassend gewesen sein und überdies die Hinzufügung der Ziffer 1 zu Paophi u. s. w. nöthig gemacht haben; am schlechtesten hätte sich das erste Datum, das des Jahres-

1) So wegen Plinius.

anfangs ausgenommen: '5. Zusatztag auf Thoth 1'. Es fragt sich also nur, ob bei der formalen Umkehr der eigentlichen Aufeinanderfolge der Schein des Anachronismus verhütet worden ist. Als phonetischer Werth des Zungenzeichens war, als Brugsch die Matériaux herausgab, nur die Lesung *hu* bekannt, deren Bedeutung hier unbrauchbar ist. Jetzt kennt man aber auch den Werth *beh* mit den Bedeutungen vor, vorher, vormals u. a., wozu auch *bah* Vorhaut, Phallus, *embah* davor u. a. gehört. Die Formel bedeutet also: Thoth 16, Anfangs Thoth 15. Eine ähnliche Bedeutung wie hier hat die Hieroglyphe, wie Brugsch Mat. p. 105 erinnert, in dem Festverzeichniss von Medinet Abu aus der Zeit des Ramses III, wo zum 16. und zum 17. Thoth bemerkt wird: 'Fest Uaga . . .<sup>1)</sup> Fest'. Wir übersetzen: 'Fest Uaga, Anfang des Festes', wodurch das erste Fest auf den 16./17., das zweite auf den 17./18. Thoth zu stehen kommt. Dem ersten entspricht in den S. 215 genannten Inschriften von Siut 'die Nacht des Uagafestes', welche an einer Stelle dem 17. Thoth, an der zweiten in den variirenden Abschriften dem 16., 17., 18., an der dritten dem 16. zugewiesen wird, s. Erman Aeg. Zeitschr. 1882 S. 165. Als 'Tag des Uagafestes' wird dort an allen 4 Stellen der 18. bezeichnet. Da auch an ihm ein Docht angezündet werden soll, so darf man annehmen, dass dieses Fest noch in der Nacht, der des 17. begonnen, zwischen beiden aber der Unterschied bestanden hat, dass das erste bloss während der Nacht, das zweite aber hauptsächlich am Tag begangen und mit einer nächtlichen Vorfeier eröffnet wurde. Bloss den 17. Thoth gibt die Festliste des Neferhotep aus Dyn. XVIII.

Die Worte 'Thoth, Anfang der Nacht, Anfang des Jahres' sind demnach abgekürzt aus 'Thoth 1, zuerst Zusatztag 5, Anfang der Nacht, Anfang des Jahres' und da man als Anfang des Jahres oder Neujahr nicht eine gewisse Stunde, mit welcher ja jeder andere Tag ebenfalls anfängt, sondern einen Monatstag oder Monat zu bezeichnen pflegt, so ist 'Anfang des Jahres' auf 'Thoth' zu beziehen. Verliert somit die Angabe des Servius und seiner Genossen jeden Anhalt in der ägyptischen Ueberlieferung, so bleibt nur übrig zu vermuthen, dass auch sie einem Missverständniss entsprungen sei. Dieses lässt sich in der That nachweisen. Nach Lydus und Cramers Anonymus hätten die Aegypter desswegen mit der Nacht (*ἀπὸ τῆς νυκτός*) angefangen, weil die Finsterniss (*τὸ σκοτός*) vor dem Lichte entstanden sei und die Kosmographen der harmonischen Ordnung des Weltalls Dunkelheit (*ἔρεβος*) und Schatten vorausgehen lassen, auch die Nacht als Mutter aller Wesen bezeichnen; wesswegen auch die 'Mythiker' Leto für die Mutter Apollons erklären. Der Gewährsmann beider hat die Nacht weiteren Sinnes, deren Anfang der Abend bildet, mit der eigentlichen, vollen Nacht verwechselt: in seiner Quelle war diese gemeint. Sonnenuntergang und Abend<sup>2)</sup> würde das Vor-

1) Hier die Zunge; über ihr in der ersten, dem 16. Thoth geltenden Stelle die Wellenlinie = n, was ebensowohl als Genitivzeichen genommen wie mit 'welches ist' übersetzt werden kann.

2) Der Abend bildet den Anfang des Tages bei den Völkern, welche den Monat und das Jahr, demzufolge auch den Tag des Kalenders auf den Mond stellen.

hergehen des nun verlöschenden Sonnenscheins und damit des Lichttages voraussetzen; wer dagegen Nacht und Finsterniss an den Anfang setzte, der liess aus ihr Dämmerung und aus dieser den Lichttag hervorgehen. Das war im ägyptischen Kalendertag wirklich der Fall: er begann mit der 10. Stunde, d. i. noch in voller Nacht, dann folgte ihm die Frühdämmerung der 11. und 12. Stunde, dann der Tag. Dass Nacht, Dunkel und Finsterniss am Anfang der Welt geherrscht hatte, ist echt ägyptische Anschauung s. Brugsch Religion und Mythol. S. 105, 118, 122, 141.

Eine andere, ebenfalls auf Missverständnis guter Angaben beruhende Erklärung gibt Beda Venerabilis de die: *secundum Aegyptios dies incipit ab occasu solis, quando vesper stella oritur, quae dicitur alio nomine lucifer; et illam stellam Aegyptii primum adorabant.* Der sei es unmittelbare oder, was wahrscheinlicher, mittelbare Gewährsmann derselben kann nicht gemeint haben, dass der Abendstern bei Sonnenuntergang aufgehe: denn zwischen diesem und der Erscheinung des Sterns liegt die ca.  $\frac{1}{2}$  Stunde dauernde gemeine (bürgerliche) Dämmerung; erst beim Eintritt der astronomischen werden Sterne, aber bloss die hellsten, zuerst der Abendstern sichtbar; die andern beim Einbruch der vollen Nacht. Er meinte vielmehr den Morgenstern (lucifer, *ἑωσφόρος, πρωσφόρος*): der Planet Venus, mit welchem beide identisch sind, entfernt sich nach Plinius 2,38, 72 nie mehr als 46, nach Theon von Smyrna ungefähr 50, in Wirklichkeit höchstens 48 Grad von der Sonne, geht also frühestens  $3\frac{1}{5}$  Stunden vor ihr auf; liess man von ihm den bürgerlichen Tag einführen, so mussten diese zu ganzen Stunden abgerundet, also mit der 10. Nachtstunde begonnen werden: als Führer durfte er manchmal auch einige Minuten vorausgehen. Als der hellste und scheinbar grösste aller Sterne reiht er sich unmittelbar an Sonne und Mond<sup>1)</sup>; vor den andern zeichnet er sich auch dadurch aus, dass er Schatten erzeugt. Dass er nicht immer so früh, oft gar nicht erscheint, benahm der Bedeutung, welche er für den ägyptischen Tag bekam, ebensowenig als der gleiche Umstand dem Werth, welchen der Mond für den Tag der Hellenen, Israeliten, Araber u. a. hat.

Auf den Morgenstern übertragen erhält auch der Zusatz *illam stellam primum adorabant* seine Erklärung: er enthält ebenfalls ein (jedoch leichteres) Missverständniss, durch dessen Verbesserung das Obige bestätigt wird. Die Umschrift des runden Zodiakusbildes in Dendera lautet: 'Der vergoldete Himmel, der vergoldete Himmel der Isis der grossen göttlichen Mutter, Herrin von Tentyra, Herrscherin von Ane; der vergoldete Himmel der grossen Götter der Sterne; Horus Sohn der Isis des göttlichen Morgensterns, Sokar des Sonnensterns, Ahi des Sternes Sotep-an (?), Osiris des Mondsternes, Sahu (Orion) des Gottessternes, die göttliche Sothis des Isissternes (Sirius),

1) Plinius 2,36 *praeueniens (solem) et ante matutinum (der Morgendämmerung) exoriens luciferi nomen accipit ut sol alter diemque maturans, contra ab occasu refulgens nuncupatur vesper ut prorogans lucem vicemque lunae reddens: — iam magnitudine extra cuncta alia sidera est, claritatis quidem tantae, ut unius huius stellae radii umbrae reddantur, huius natura cuncta generantur in terris etc.*

welche sie ein- und ausgehen lässt, welche geehrt ist im Thale (?), s. Lauth les zodiacques p. 12, der schon richtig erkannt hat, dass die Folge der Sterne nach der Tageszeit ihrer Erscheinung gerichtet ist: zuerst Morgenstern und Sonne, dann Sotep-an, welchen ich für den Abendstern halte<sup>1)</sup>, dann die drei welche in jeder Zeit der Nacht sichtbar sein können. Die von Beda gemeldete erste Anbetung des Morgensterns galt nicht, wie er meint, seinem Vorrang vor den andern, sondern der Zeit seines Erscheinens im bürgerlichen Tage und die Zodiakusinschrift bestätigt, dass der Tag noch in der eigentlichen Nacht, vor der Dämmerung anfieng. Dass er aber mit Sirius und Orion den ersten Rang unter den Sternen einnahm, bezeugen viele Inschriften (Brugsch Religion S. 278. 300 fg. 304), schon die Pyramidentexte der 5. Dynastie (Lauth Sitzungsbl. 1881. II 269 ff.); er ist 'Bennu der Gott des Morgens', Todtenbuch cap. 109, Brugsch Relig. 176: ihm ist der Vogel Phönix (bennu) geheiligt, dessen Gesang immer in die Frühe verlegt wird.

Auf früh 3 Uhr (zur Zeit der Gleichen) konnte der Anfang des Tages gesetzt werden, wenn dieser in 4 sechsstündige Zeiten: Morgen, Mittag (9 bis 3 Uhr), Abend und Nacht (9—3 Uhr) getheilt war. Eine Viertheilung findet Lauth Sitzungsbl. 1878. II 344 im Todtenbuch 64 vorausgesetzt: 'die 24 Stunden des Tages der Orionsmitte gehen vorüber insgesamt, eine um die andere bis zu 6'; doch gibt er ihre Grenzen nicht an. Brugsch Religion S. 258 nimmt sie ebenfalls an; aber seine Citate sprechen bloss von den 4 Tagpunkten (Sonnenaufgang, Mittag, Sonnenuntergang, Mitternacht) und wie es scheint, lässt er die Tagviertel mit diesen anfangen. Weiter führen seine Nachweise S. 236 ff. über die in verschiedenen Inschriften verschieden benannten 4 Sonnengötter, welche sich in das Jahr und in den Tag sammt den 4 Himmelsgegenständen theilen. Der Gott des Mittags regierte offenbar nicht von Mittag 12 Uhr bis Ab. 6 Uhr, sondern von 9 Uhr Vorm. bis 3 Uhr Nachm. und Aehnliches gilt von den andern; also hat das Regiment eines jeden die 6 Stunden umfasst, in deren Mitte ein Tagpunkt liegt. Die 3 letzten Tagesstunden (3—6 Uhr) beherrscht der Abendgott Tum (Brugsch Relig. S. 29); anderswo sind ihm die Stunden nach Sonnenuntergang zugetheilt; in der 4. Nachtstunde (9 Uhr) ruht das heilige Auge des Sonnengottes (Brugsch Rel. S. 258). Der Papyrus Sallier IV, ein Kalender der Glücks- und Unglückstage des Jahres, unterscheidet viererlei Tage, s. Piehl Aeg. Zeitschr. 1886

1) Lauth, die Phoenixperiode S. 16 will den Aegyptern die Kenntniss der Identität des Morgen- und Abendsterns vindiciren; sein einziger Beweis besteht in der Benennung Osiris bennu für den Morgenstern, weil Osiris Herr des Westens sei. Das ist er indess nur als Herr des Todtenreichs (dessen Eingang im Westen liegt), als solcher aber auch Herr des Nordens (Todtenb. 161). Von diesem wird der Osiris des Morgensterns eben durch den Zusatz bennu unterschieden; er ist der im Osten auferstehende Osiris und heisst als solcher 'Osiris vom Osten' am 25. Choiak, s. Aeg. Zeitschr. 1881 S. 103. Uebrigens beweist schon der Name Morgenstern, dass dieser nicht zugleich als Abendstern gedacht ist. Wie Horus der Morgenstern, so konnte wohl sein Bruder, der junge (schwache) Sonnengott Ahi den Abendstern regieren; er steht auch dem 18. Mondtag vor, an welchem die Abnahme des Mondes zuerst bemerkbar wird.

S. 76 ff.: 1) gut gut gut; 2) bös bös bös; 3) gut gut bös: bös gut gut; 4) bös bös gut. Maspero bezieht diese Eigenschaften bloss auf die dreimal 4 Tagstunden; aber Piehl erinnert mit Chabas, dass auch die Nacht genannt wird, also mindestens 16 Stunden anzunehmen wären; er bezieht jene auf den ganzen 24 stündigen Tag und erklärt: 1) glücklich; 2) unglückbringend; 3) mehr gut als bös; 4) mehr bös als gut. Wozu dann aber die Dreizahl, zumal bei Nr. 1 und 2 und wozu die Unterscheidung von zwei Unterarten bei Nr. 3? Dass (drei) verschiedene Tageszeiten gemeint sind, beweist der Esnekalender: Thoth 10, Athyr 10, Mechir 6 'halb schlecht halb gut', Payni 1 'halb gut halb schlecht'. Aus ihm ist auch zu schliessen, dass der Papyrus drei Tagviertel = 18 Stunden ins Auge fasst: nur so lässt sich seine Dreitheilung mit der Zweitheilung des Esnekalenders vereinigen. Der Papyrus übergeht das letzte Tagviertel: die 6 Stunden von 9 bis 3 Uhr Nachts, die Zeit des Schlafes, in welcher nichts unternommen wird; er berücksichtigt das Ende und den Anfang der Nacht: da sind die Menschen schon oder noch wach und thätig. Eine gleichheitliche Dreitheilung des 24 stündigen Tages, welche sich an natürliche Epochen desselben anschliesse, wäre unerfindlich. Bei Griechen und Römern standen die Selaven, Feldarbeiter, Soldaten, überhaupt die dienende und arbeitende Klasse, wie es heute noch vielfach Sitte ist und sicher auch bei den Aegyptern der Fall war, mit den Hühnern auf, gallicinium hiess bei den Römern der Anfang der 4. Nachtwache, die 10. Nachtstunde; Spuren einer Viertheilung mit den oben bezeichneten Grenzen weist Bilfinger, die antiken Stundenangaben S. 46 ff. bei Griechen, Römern und in der christlichen Kirche des Mittelalters nach; ὄρθρος ('die Aufstehenszeit', anfangend mit dem ersten Hahnenruf) und δειλίη bedeuten, gelegentlich bemerkt, im weitesten Sinn die Zeit von Nachtstunde 10 bis Tagstunde 3 einschl. und bezw. die von Tagstunde 10 bis Nachtstunde 3 incl. Die Inschriften der Ramessidengräber schildern das Leben und Treiben der Seligen im Gefilde Aru von der 10. Nachtstunde an, Brugsch Relig. S. 176; diese ist es, mit welcher der Tag als Wach- und Arbeitszeit, in Folge dessen aber auch der bürgerliche Tag der alten Aegypter seinen Anfang nimmt.



# Die athenische Spruchrede

des

## Menander und Philistion.

Von

**Wilhelm Meyer**

aus Speyer.



Zu den edelsten Ueberresten des klassischen Alterthums gehören die Bruchstücke der Lustspiele des Menander und der zeitgenössischen Dichter. Ueber alle Verhältnisse des menschlichen Lebens sind hier weise Gedanken in schöner Form gegeben, so dass die Menschen jedes Standes und jeder Zeit in diesem hellen Spiegel alter Weisheit ihr eigenes Innere wieder erkennen und verstehen können. Wir verdanken diese Ueberreste hauptsächlich den spätern Griechen, welche mit Eifer Sprüche der Lebensweisheit zusammenstellten. Weitaus die umfangreichsten und werthvollsten Sammlungen der Art sind die des Stobaeus. Die Schäden, welche diese Bruchstücke im Laufe der Zeit erlitten haben, sind nicht sehr gross und die klassischen Philologen sind seit zwei Jahrhunderten mit Erfolg thätig gewesen, den reinen Glanz dieser Edelsteine hervortreten zu lassen. So lassen sich diese Bruchstücke in den neueren Sammlungen von Meineke und Kock im Ganzen mit Genuss lesen.

Nur hie und da empfinden wir Unbehagen: wir stossen auf platte, unbedeutende Gedanken, die noch dazu oft in unbeholfene Worte gefasst sind. Sehen wir zu, so stammen dieselben meistens aus der sogenannten *Comparatio Menandri et Philistionis* oder *Philemonis*. Vor fast 300 Jahren wurden in einer Pariser Handschrift zwei Streitreden des Menander und Philistion zu 210 und zu 62 Trimetern gefunden mit dem Titel *Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος ἀγώνισαις*; dazu fand Boissonade in unserem Jahrhundert noch eine Sammlung von 54 Versen. Statt Philistion's Namen setzte man bald den des Philemon, des Nebenbuhlers von Menander, ein und viele der besten Kritiker haben ihren Scharfsinn an der Verbesserung der ungemein verderbten Verse versucht. Manche Gedanken oder Ausdrücke schienen allerdings vielen Philologen der atti-

schen Meister nicht würdig; allein, wo der Wortlaut nicht sicher ist, sind ästhetische Urtheile unsicher; so wagten nur Wenige, grössere Theile dieser Streitreden dem Menander oder Philemon abzusprechen. Die meisten Verse sind mit den Bruchstücken jener Dichter gedruckt und unglücklicher Weise nicht für sich abgesondert, sondern bunt gemischt unter die durch andere Schriften überlieferten echten Bruchstücke.

Studemund hatte 1887 die drei bis dahin bekannten Streitreden mit ausführlichen und genauen Bemerkungen herausgegeben. Ich hatte im Frühjahr 1889 aus der Stadt, welche Menander's Dichtungen erzeugt und zuerst bewundert hat, die Abschrift einer neuen und umfangreichen Streitrede erhalten. Frühere Proben hatten mich von der Wichtigkeit dieses Stückes überzeugt. Die Abschrift selbst erhielt ich an dem Tage, an dem ich Studemund im Krankenhause zum ersten und letzten Male sah. Ich bot ihm den Fund an; er nahm ihn an und hat offenbar in den letzten Monaten seines Leidens viel daran gearbeitet.

Diese neue Sammlung gibt viele neuen Verse und neuen Lesarten zu den alten Versen. Die Textesfragen sind sehr schwierig, aber minder wichtig. Die Hauptfragen sind andere: welche Gestalt hatte die Ursammlung, aus welcher die bis jetzt gefundenen vier Sammlungen ausgezogen sind? Mit welchem Rechte tragen die einzelnen Spruchverse den Namen des Menander oder des Philistion oder des Philemon? Ich will versuchen, diese Fragen nicht durch ästhetische Urtheile, sondern durch Untersuchung der einzelnen Sammlungen der Beantwortung nahe zu bringen.

### **Handschriften und Ausgaben.**

Die Handschriften und Ausgaben der drei bisher bekannten Sammlungen, die ich mit II, III, IV bezeichne, hat Studemund in dem Breslauer Index lectionum von 1887 (*Menandri et Philistionis Comparatio cum appendicibus edita a G. St.*) ausführlich besprochen.

Die beiden ersten Sammlungen (II = Studemund S. 19—34, III = S. 35—39) sind durch dieselben Handschriften in Paris überliefert. Die grosse Sammelhandschrift 2720 (Q bei Studemund), im Ende des 15. Jahrhunderts von Scipio Karteromachos geschrieben, enthält zuerst Bl. 1—2<sup>b</sup>

die Sammlung II mit der Ueberschrift *Μενάρδου καὶ Φίλιστιώρος σύγγραμματα*; dann Bl. 2<sup>b</sup>—5<sup>a</sup> die von Wölfflin (Sitzungsber. der Akademie in München 1886, II S. 287—298) veröffentlichten *Τῶν ἐπιτὰ σοφῶν ἀποφθέγματι*; ferner Bl. 5<sup>a</sup>—5<sup>b</sup> ohne Ueberschrift die Sammlung III, welche Studemund 'Disticha Parisina' nannte. Alle Verse sind hier wie Prosa geschrieben. Die andere Handschrift Nr. 1773 (von Studemund mit P bezeichnet) enthält Bl. 226—229<sup>a</sup> die Sammlung II, dann unmittelbar folgend Bl. 229<sup>a</sup>—230<sup>b</sup> die Sammlung III, dagegen erst Bl. 233—236 die Spruchverse der sieben Weisen. Die genauen Vergleichen L. Cohn's und Studemund's Untersuchungen haben ergeben, dass die Handschrift Nr. 1773 aus Nr. 2720 abgeschrieben ist; deshalb berücksichtige ich nur die Lesarten von Nr. 2720 (Q).

Da der Text in der Handschrift sehr entstellt ist, so hatte der erste Herausgeber Rigaltius (1613) viele Verse weggelassen oder in die Noten versteckt. In der 1614 erschienenen lateinischen Uebersetzung von Nic. Morell sind von diesen verderbten Versen einige in den Text gestellt. Der nächste Herausgeber Janus Rutgersius (*Variae Lectiones* 1618 S. 355—423) benützte eine Abschrift (wahrscheinlich von Nr. 1773) und fügte daraus einige Verse am Schlusse hinzu, so dass nicht nur Sammlung II und III als eine einzige auftreten, sondern auch ein Theil von II nach III steht. Rutgersius betonte noch entschiedener als Rigaltius, dass Philemon statt Philistion zu setzen sei. Werthvoll sind die von Rutgers beigegebenen Noten des Daniel Heinsius. Darnach haben diese Sammlungen theils herausgegeben, theils besprochen H. Grotius in *Excerpta ex tragoediis et comoediis graecis* 1626; dann nach einer Pause von fast 100 Jahren Clericus in *Menandri et Philemonis reliquiae* 1709, Bentley in *Emendationes in Menandrum et Philemonem* 1710 p. 131, A. Meineke in *Menandri et Philemonis reliquiae* 1823, Dübner 1838 in der Ausgabe des Menander und Philemon, Meineke im 4. Band der *Comici* 1841, sowie im 2. Band der kleineren Ausgabe 1847, endlich Kock in II. und III. Band der *Comici* 1884 und 1888.

In der Pariser Handschrift 1166 saec. XI—XII stehen Blatt 307<sup>b</sup> bis 308 wie Prosa geschrieben unter dem Titel *Ἰνῶματι Μενάρδου καὶ Φίλιστιώρος* die 54 Trimeter, welche Boissonade zuerst herausgab

(Anecd. I p. 147); ihm folgte Dübner 1838 und Meineke in den Ausgaben von 1841 und 1847; doch druckten diese die Sammlung besonders, während Kock die Verse im 2. und 3. Bande der Comici unter die des Menander und Philemon vertheilte. Ich bezeichne diese Sammlung mit IV.

Schon Boissonade hatte in ein Exemplar der *Variae lectiones* des Rutgersius, welches mein Freund Prof. Dilthey besitzt, eine genaue Collation der Handschrift 2720 eingetragen; dann hat Studemund 1887 die drei Sammlungen II, III und IV genau nach den Handschriften veröffentlicht.

Die neue Sammlung, welche ich hier behandle, bezeichne ich mit I, da sie allein fast so umfangreich ist, wie die drei anderen.

In der Handschrift 58, 32 der Laurentiana stehen auf Bl. 114<sup>b</sup> von einer Hand des XII. Jahrhunderts unter der Ueberschrift *Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος διάλεκτος* 22 Verse. Der Anfang derselben ist sehr beschädigt; was L. Cohn und R. Reitzenstein lasen, hat Studemund als Appendix II S. 42 veröffentlicht und dann in dem Breslauer Index 1887,8 (Tractatus Harleianus S. 28,9) Nachträge dazu gegeben. Das Bruchstück ist sehr klein und böse zugerichtet und enthält den unerfreulichsten Theil des Ganzen. Desshalb hat Studemund wenig darüber gesprochen.

Da gelang es mir, Hilfe zu gewinnen und zwar aus einem Orte, woher Hilfe doppelt angenehm ist: aus Athen. Während Rom noch jetzt reiche handschriftliche Schätze der Literatur beherbergt, welche es einst erzeugt, ist Athen daran ganz arm geworden. Um so erfreulicher war es mir, eine athenische Handschrift zu Ehren bringen zu können.

Im Parnassos 1885 S. 78 theilte Spyr. Lambros mit, er habe im Unterrichtsministerium in Athen eine Handschrift gefunden, welche die Anthologie des Johannes Damascenus enthalte, von der bisher nur eine Handschrift in der Laurentiana bekannt sei; dann 2) *Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος γνῶμαι καὶ διάλεκτοι. συλλογὴ ἐκ τριακοσίων πεντήκοντα περίπου στίχων διαλεκτικῶν ὑπὸ Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος ἐκγεγραμμένων καὶ περιεχόντων γνῶμας τούτων τῶν κωμικῶν πλείστας ἀνεκδότους, ἐν γένει πολλῇ πλουσιωτέρας τῆς ἐν τῷ Α' τόμῳ τῶν Fragmenta comicorum τοῦ Meineke ἐκδεδωμένης. ἦτις σύγκριται ἐκ μόνων πεντήκοντα στίχων.*

3) *παραινέσεις Μενάνδρου κατὰ στοιχείον*: vgl. Berliner Philol. Wochenschrift 1885 S. 947. Diese Nachricht erregte meine Aufmerksamkeit in hohem Grade; denn allein schon die Hoffnung, eine zweite Abschrift der berühmten Appendix des Stobaeus (ex codice Florentino Parallelorum Sacrorum Johannis Damasceni in Meineke's Stobaeus IV p. 145—246) erlangen zu können, liess mir diese Handschrift werthvoller erscheinen als einen guten Theil der übrigen Akten im athenischen Unterrichtsministerium. Ich glaubte, Lambros würde selbst die Sache ausarbeiten. Da das nicht geschah, schrieb ich Ende 1888 an ihn, dem ich manchen nützlichen Fingerzeig verdanke, und erhielt durch seine und Deffner's Vermittlung die von Sakkelion genau gefertigten Abschriften der Streitrede des Menander und Philistion und der Spruchverse des Menander. Die letzteren stimmen fast durchaus überein mit der von Boissonade *Anecdota* I p. 153—158 ausgenützten Pariser Handschrift 1168; doch enthalten sie gegen Schluss eine Anzahl guter neuer Verse, welche ich deshalb in den Sitzungsberichten (8. Nov. 1890 S. 365—374) herausgegeben habe. Sakkelion selbst gab in dem 4. Bande des *Ἀκτίον τῆς ἰστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος* S. 577 8 eine Beschreibung der Handschrift und dann einzelne Nachrichten.

Die Handschrift ist jetzt in der athenischen Nationalbibliothek als Nr 32 eingereiht. Sie besteht aus 231 Blättern in 4<sup>o</sup> min. und ist im 13, 14. Jahrhundert geschrieben. Sie enthält: Bl. 1 Inhaltsverzeichniss. Bl. 2—84<sup>b</sup> enthalten eine anonyme Sentenzensammlung in 76 Kapiteln, welche Sakkelion als das 1. Buch der sogenannten *Melissa* des Antonius erkannt hat; das ist neben dem von mir in Modena gefundenen Auszug die einzige jetzt bekannte Handschrift. Einzelne Ergänzungen zum Drucke Gesners (nur aus christlichen Autoren) hat Sakkelion in dem *Ἀκτίον* S. 662—666 veröffentlicht. Bl. 84<sup>b</sup>—158<sup>b</sup> enthält die Handschrift unter dem Titel *Τοῦ αὐτοῦ ἄξιου Ἰωάννου τοῦ Λαμιαστικοῦ βιβλίον Β' ἐπιθέσεις ἔχον ὅ* jenes Stück, das mir grosse Hoffnungen erregt hatte. Genauere Mittheilungen, welche ich der Güte des Herrn Prof. E. Maass verdanke, und die Ueberschriften der Kapitel, welche Sakkelion im *Ἀκτίον* S. 681—685 abgedruckt hat, zeigten mir endlich, dass ich diese Sammlung schon längst in Abschrift zu Hause hatte; es sind die später zu erwähnenden Turiner Parallela.

Dann folgen nach Sakkelions Worten: Bl. 159 *Γνώμαι καὶ ἐπιλογὴν ἐκ τῆ τοῦ Δημοκρίτου καὶ Ἐπιζήτου καὶ ἐτέρων φιλοσόφων, κατὰ στοιχεῖον*, also eine weitere Handschrift zu den vier bei Wachsmuth Studien S. 163.

Bl. 166 *Αἰβαρίου γνώμαι*, Bl. 167 *Πλουτάρχου γνώμαι κεφαλαϊώδεις κατὰ στοιχεῖον*, Bl. 169 *Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος γνώμαι καὶ διαλέξεις*: die von mir untersuchte Sammlung.

Bl. 175 *Παρανέσεις Μενάνδρου κατὰ στοιχεῖον*: die vorhin besprochenen Spruchverse des Menander. Bl. 183 *Ἀποφθέγματα καὶ γνώμαι τῶν ζ' φιλοσόφων* und Bl. 186 *Προφητεῖαι τῶν ἐπὶ σοφῶν*; diese Stücke bespreche ich an anderm Orte. Bl. 187 *Νιζήτα ἐπιστολὴ Πέτρου ἀναγραφῆ*: von Sakkelion im *Δελτίον* S. 578 — 581 gedruckt. Bl. 189 *Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Νύσσης περὶ τοῦ τίνα τροσὴν αἱ ψυχὰ ἐκείθεν ἔχουσι μετὰ τὴν τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν* (περιζοπὴ ἐκ τοῦ Πρὸς τοὺς πενήθουντας . . . λόγου' Sakkelion). Bl. 190 *Τοῦ ἁγίου Βασιλείου κατὰ Σαβέλλιανῶν, Ἀρείου καὶ τῶν Ἀνομοίων*, Bl. 198 *Εὐνομίου αἰρετικῶν ἐρώτησις πρὸς τὸν ἅγιον Ἀμφιλόχιον* etc. und Bl. 200 *Στίχοι εἰς διαφόρους*: beide Stücke gedruckt von Sakkelion im *Δελτίον* S. 581—586.

Bl. 201 *Ἐπιστολὴ Διοζέου πρὸς Ἀντίγονον βασιλέα*, Bl. 204 *Αἰγρήματα οὐφέλιμα*, Bl. 208 *Περὶ τῆς διαφύσεως τῆς φιλοσοφίας*, Bl. 209 *Σακροσίου δόγμα περὶ ψυχῆς*, Bl. 210 *Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐκ τοῦ λόγου τοῦ: Οὐκ ἔστι κακὸν αὐτοῦ*, Bl. 213 *Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου πατρὸς ἐτέρα πάλιν ἀλλαγῶν Θεολογία*, Bl. 216 *Περὶ τῶν Φραγκῶν καὶ τῶν αἰρέσεων αὐτῶν*, Bl. 224 *Ἀδύλον κατὰ Λατίνων τῶν ἄξιμιτῶν καὶ πνευματομάχων καὶ χριστιανοκατηγόρων*; am Schluss unvollständig.

Die Florentiner Handschrift der V. 1—22 bezeichne ich mit **L**, die athenische mit **K** oder **I**; in der letzteren fehlen nach Sakkelion's Bemerkung stets die unterzuschreibenden *ι*; über die *υ* und *ι* sind " gesetzt.

Die Frage, wie die verschiedenen Sammlungen zu einander stehen, ist noch neu. Die Sammlung III wurde stets mit II vereinigt gedruckt und dabei all die Verse von III weggelassen, welche schon in II vorgekommen waren. So galten die zwei Sammlungen immer für eine einzige mit dem Namen *Σύγκρισις* oder Comparatio. Die von Boissonade 1829 veröffentlichten *Γνώμαι M. καὶ Φ.* (Sammlung IV) wurden von Meineke mit den Worten begrüsst 'Has sententias ut reciperem in

hanc syllogen, vix a me impetravi; adeo barbara pleraque et indigna plane, quibus emendandis operam impendas'.

Erst Studemund hat erkannt, dass drei verschiedene Sammlungen vorliegen. Er stellt (S. 10) die Sammlung II weit über die andern. Dann untersucht er eingehend den metrischen Bau der Trimeter. Hierbei gerieth er in Verlegenheit. Auf der einen Seite fand er in allen drei Sammlungen aufgelöste Hebungen, zweisilbige Senkungen und eine Menge von Versschlüssen, die nicht den Wortaccent auf der vorletzten Silbe haben: für jeden Sachkundigen offenbare Beweise, dass diese Verse vor der Zeit des Georgius Pisida, also vor dem 7. Jahrhundert entstanden sind. Auf der andern Seite fand Studemund Spondees, Hiatus, mangelnde Caesuren, welche bei den Dichtern der begrenzten Zeit unerhört sind: von diesen Fehlern glaubte er in Sammlung II wenige, in III mehr, in IV eine Menge zu finden. Er half sich aus der Verlegenheit durch die Annahme (S. 18), das seien Provinzialtrimeter. Die ursprüngliche *Σύζυγος* sei entstanden um die Zeit Justinians in oder bei Gaza: 'atque in illo litterarum angulo', sagt Studemund S. 18. 'trimetros iambicos ea fictos esse licentia, quam supra pluribus persecuti sumus . . . Einsumodi declamationes . . . quantopere placuerint Graeculis in Palaestina habitantibus, docent Disticha Parisina (III) et Appendices I (= IV) et II'. Zu einer solchen Annahme darf man nur in der äussersten Noth seine Zuflucht nehmen; hier ist das nicht nothwendig.

Nimmt man zu den drei bis jetzt bekamten Sammlungen die neue umfangreiche (I) hinzu, so erweitert sich der Blick. Die ursprüngliche Dichtung wurde gewiss zu Schulzwecken benützt: sie war also nichts Unantastbares, wie der Wortlaut der Bibel oder des Homer. Hier ging es vielmehr zu wie bei den Sammlungen der Spruchverse des Menander. Fast jeder Abschreiber gestattete sich, vorliegende Verse wegzulassen, umzustellen, abzuändern; neue Verse, selbstgemachte oder aus anderen Schriften geholte, einzusetzen. Desshalb sind unter 25 Abschriften der Menandersprüche kaum vier, welche sich so ähnlich sind, wie z. B. die Handschriften des Euripides. Zu dieser Selbstherrlichkeit, mit welcher die Lehrer und der gebildete Theil der Abschreiber diese Sammlungen behandelten, kam die Ungeschicklichkeit der ungebildeten Abschreiber. So sind Abschriften der Menandersprüche zu Stande gekommen, von

denen man kaum glauben möchte, dass sie Abkömmlinge ein und derselben Ursammlung sind. Unbefangene Prüfung wird lehren, dass es mit den erhaltenen vier Fassungen der Streitrede des Menander und Philistion leider nicht anders steht.

Gewöhnlich bestimmen die klassischen Philologen die Art einer Handschrift nach den Abweichungen des Textes. Dieses Mittel versagt auch hier nicht. Ich will nur einige Beispiele ausheben.

I 73/74 = III 17,18 *Τί τῷ θανάτῳ δῶρα λαμπρὰ προσφέρεις*: III fährt thöricht weiter *ἄ μετ' ὀδύνης ἔασεν ζούζ ἐχρήσατο*, dagegen richtig I *ἄ μεθ' ἰδρονῆς ἀφῆζε ζούζ ἐχρήσατο*. Keck entstellt, ja systematisch umgearbeitet sind, wenn ich recht urtheile, eine Reihe von Versen in I; so I 77/78 gegenüber III 15/6; vergl. I 222,3. Ein hübsches Beispiel, wie bald die eine, bald die andere Sammlung besser ist, bietet I 101/2 = II 128/9: der 1. Vers lautet in I richtig *Ἐλευθέρους ἅπαντας ἢ φύσις ποιεῖ*, in II falsch *ἐλευθέρους οὖν ἅπαντας ἐποίησε τῇ φύσει*; im 2. sind die Vorzüge und Fehler gemischt: *δούλους δὲ (δοῦλον τε II) μετεποίησεν ἢ πλεονεξία (ἐποίησε πλεονεξία I)*. Das richtige (I 109) *Δούλω γενομένῳ, δοῦλε, δουλεύειν φοβοῦ*, ist in II 115 verdorben zu *Δουλογενεῖ δούλω δουλεύειν φοβοῦ*. Aus dem vernünftigen IV 29,30 *Εὐσχημονεῖν φρόντιζε, μὴ τῷ σχήματι τὸ σῶμα κοσμῶν ἀλλὰ τῷ φρονήματι* ist in I 133/4 geworden der Unsinn *Εὐ ἔχειν σπούδαζε μὴ τῷ σχήματι. Τὸ σῶμα μᾶλλον κόσμει ἢ τὸ φρόνημα*. Hier und an andern Stellen ist I schlechter als IV; dagegen an andern Stellen ist I besser als IV; so I 141 *οὔτος* (IV richtig *αὐτός*) *ὑφ' ἑαυτοῦ τῷ φόβῳ (νόμῳ IV 28) κολάζεται*. In I 144 scheint das *Νίκα σιωπῶν* in I u. IV 31 verderbt aus dem *Μὴ πάσχε πρώτον* in II. In I 149 sind in III die Worte *καὶ τὸ μὴ πράσσειν* ausgefallen, in I erhalten. Sind die Verse I 210,1 in I nach der einen Seite verdorben, so sind sie's in III 1 2 nach der andern. III 46 sagt vom krumm gewachsenen Holz *οὐκ ἦν ἐνεγκεῖν ὅπου φύσις βιάζεται*, welcher Unsinn aus I 215 zu bessern ist in *ἐκεῖ νέμεικεν ὅπου φ. β.* Der verdorbene Text von II 27,8 *Τῶν γὰρ πενήτων ἐργατῶν αἰεὶ ποιεῖς τὰς τροφὰς προχωροῦσι τὰ τῶν πλουσίων* ist in I 242 richtig überliefert *.. αἰεὶ κόποι εἰς τὰς τροφὰς χωροῦσι τὰς τῶν πλουσίων*. Der metrische Fehler I 262 *Πρὸς τὴν παροῦσαν ἀρμόζου τύχην αἰεὶ* findet sich noch nicht in III 40 *Πρὸς τὴν παροῦσαν πάντα τε ὀρμάζου τύχην*. Der unsinnige

Vers 264 von I *Ἄνθρωπος γυναικὸς λαμβάνων συμβουλίαν* (264) *Παισὶν εἰσιζὼς φαίνεται ἤπερ ἄνθρωπος* scheint wenigstens im Anfang gebessert durch III 44 *Πεσεῖν δεδοικὼς βούλεται πάλιν πεσεῖν*. Die zwei thörichten Verse I 267 und 268 sind keck umgestaltet aus den richtigen II 117 und 119; ebenso ist I 276 noch mehr verdorben als IV 35. Ebenfalls sind die zwei Verse I 278 und 279 durch Weglassung und Zusätze aus den richtigen IV 53 und 54 entstellt. Ebenso ist I 295 *ἐλέγχει γὰρ αὐτοῦ τὴν ἀχόρταστον γνώμην* nur verdorben aus II 52 *Ἐλεγχὸς ἐστὶ τῆς ἀχόρταστου τύχης*. Die guten Verse II 83, 84 *Χρυσὸς μὲν οἶδεν ἐξελέγχεσθαι πυρί, ἡ δ' ἐν φίλοις εὖνοια καιρῷ γίνεται* (d. h. *ζοιρεται*) sind in III 59 geworden zu *Χρυσὸς μὲν διελέγχεται πυρί, αἱ δὲ τῶν φίλων γνώμαι χρόνῳ γινώσκονται*.

Demnach ist der Text keiner dieser vier Sammlungen von dem einer anderen abhängig; eine jede hat ihre besonderen Vorzüge, aber auch ihre besonderen Fehler. Zwei Sammlungen treten oft nahe zusammen wie I 144 und IV 31, dann treten sie wieder weit auseinander. Offenbar fehlen uns hier viele Zwischenglieder der Ueberlieferung. Die Verderbnisse sind nur zum kleinen Theil Schreibfehler; häufiger finden sich grobe und kecke Aenderungen, ja förmliche Umarbeitungen. Diese Verderbnisse in den einzelnen Sammlungen gehen so weit, dass wir umgekehrt von den Versen, deren Gedanken schief sind oder deren Wortlaut oder metrischer Bau dem der übrigen Gedichte des 4. – 6. Jahrhunderts nach Christus widerspricht, behaupten dürfen, dass diese Fehler nicht dem ursprünglichen Verfasser, sondern den Abschreibern und Umarbeitern zur Last zu legen sind.

Die Lesarten der einzelnen Sammlungen lassen uns nur ahnen, wie übel es mit der Ueberlieferung bestellt ist. Weiter führen uns andere Wege der Untersuchung. Die wichtigste Grundlage für alle weitere Untersuchung sind diejenige Verse, welche zwei oder mehrere dieser Sammlungen gemeinsam haben. Wenn irgend welche Verse, so müssen diese der Ursammlung angehören.

Ich stelle hier die Verse zusammen, welche eine der vier Fassungen mit einer oder mehreren anderen gemeinsam hat; dazu nehme ich sofort diejenigen, welche zwei oder mehr Fassungen mit Maximus oder Antonius oder einer andern ganz späten Sammlung gemeinsam haben. Dagegen

jene Verse, welche zwei oder mehr Fassungen mit Stobaeus oder anderen guten alten Quellen gemeinsam haben, stelle ich nachher besonders zusammen. Ebenso werden bei den einzelnen Fassungen besonders aufgezählt werden jene Verse, welche eine einzelne Sammlung mit Maximus, Antonius oder ähnlichen späten Sammlungen, dann jene, welche jede mit Stobaeus oder guten alten Quellen gemeinsam hat. Wo mir Verbesserungen des Textes einigermaßen gut schienen, habe ich sie hier eingesetzt; wo nicht, habe ich die hauptsächlichlichen Varianten neben einander gestellt.

I 45. 46 *Φιλ.* = Max. 6, 72 (*Μερ.*) V. 45 = II 89 (*Μερ.*)

*Μυστήριόν σου μήποτ' ἔπης τῷ φίλῳ  
ζού μὴ φοβηθῆς αὐτὸν ἐχθρὸν γερόμενον.*

I 73. 74 *Φιλ.* = III 17. 18 *Μερ.*

*Τί τῷ θανάτῳ δῶρα λαμπρὰ προσφέρεις,  
ἂ μὲθ' ἡδονῆς ἀγῆζε ζούζ ἐχρίσατο:*

I 77. 78 *Φιλ.* = III 15. 16 *Φιλ.*

*Ὁ τὸν τάφον στεφανοῖσι ζωσμῶν ποικίλως  
τὸ ζῆν τὸ σαυτοῦ (τοῖς) στεφανοῖς παρηγόρει.*

I 95. 96 *Μερ.* = II 149. 150 *Φιλ.*

*Ὁ δεῖ παθεῖν σε, μηδαμοῦ σκέψη γενεῖν·  
οὐ γὰρ δουρίση διαφυγεῖν, ὅ' σε δεῖ παθεῖν.*

I 101. 102 *Φιλ.* = II 128. 129 (*Φιλ.*)

*Ἐλευθέρους ἄπαντας ἢ φύσις ποιεῖ·  
δούλους δὲ μετεποίησεν ἢ πλεονεξία.*

I 109. 110 *Φιλ.* = II 115. 116 *Μερ.*; I 109 = Monost. 138.

ich erwähne diesen Spruch hier, weil ich glaube, dass das Monostichon aus unserer Streitrede abgeschrieben ist.

*Δούλω γενομένῳ, δοῦλε, δουλεύειν φοβοῦ·  
ἀννημονεῖ γὰρ ταῦτος ἀργήσας ζυγοῦ.*

I 133. 134 *Φιλ.* = IV 29. 30 *Φιλ.*

*Εὐσχημονεῖν φρόντιζε, μὴ τῷ σχήματι  
τὸ σῶμα ζωσμῶν, ἀλλὰ τῷ φρονήματι.*

I 137 *Μερ.* = IV 23 *Μερ.*

Ὁ ποτηρὸν ποιῶν εὐθέως οὐκ ἀσθεται.

I 138. 139 *Φιλ.* 140. 141 *Μερ.* = IV 25. 26 *Φιλ.* 27. 28 *Μερ.*

Ὁ δυσσεβῶν τι καὶ δοξῶν λαθεῖν θεῶν  
κολάζεσθ' οὕτως ὑπὸ συνεδότης θεοῦ.

Ὁ μὴ κολασθεὶς τῷ νόμῳ πράξας κακῶς  
αἰτῶς ἕψ' ἑαυτοῦ τῷ φόβῳ κολάζεται.

I 144. 145 *Μερ.* = II 147. 148 (*Μερ.*) = IV 31. 32 *Μερ.* = *Palat.* Nr. 88

Μὴ πάσχε πρῶτον τὸν νόμον καὶ μάρθανε·  
πρὸ τοῦ λαθεῖν σε τὸν φόβον προλάβετε.

I 148. 149 *Μερ.* = III 25. 26 *Μερ.* = *Tur. Parall.* 114<sup>a</sup>

Προσῶπον καλῶς μέντεσσι τῆς δυσπραξίας·  
ὡς γὰρ τὸ πράσσειν καὶ τὸ μὴ πράσσειν σὺλεται.

I 156. 157 *Μερ.* = II 109. 110 (*Μερ.*) = *Palat.* 83.

Ὅταν ἐκ ποτηροῦ πράγματιος κέρδος λάβῃς,  
τοῦ δεστυχεῖν νόμιζε ἀρραβῶν ἔχειν.

I 208. 209 *Φιλ.* = III 7. 8 *Φιλ.*

Σαπρὸν (Πιθαρήν I) γενναῖον ὁ νόμος εὐμορφον ποιῶν·  
πολλὸ γὰρ διαφέρει σειρότης εὐμορφίας.

I 210. 211 *Μερ.* = III 1. 2 *Μερ.*

Γενναῖον ὁ διδύσκων γράμμασθ' (εὐ) γιγνωσκείται,  
ὅτι προσπορίζει φοβερὰ γάρμασθ' ἀσπίδι.

I 214. 215 *Μερ.* = III 45. 46 *Μερ.*

Μηδέποτε πικρὸν σαμβῶν (στρεβλὸν III) ὀρθῶσαι κλάδον·  
ἐκεῖ κίευσεν οὐ γέσις βιάζεται.

I 216. 217 *Φιλ.* = III 3. 4 *Φιλ.*

Ὅταν γενῆ γενναῖον καὶ ἰδίαν καλῆς,  
μεγάλων κακῶν θησαυρὸς ἐξορίσσειται.

I 218. 219 *Μερ.* = III 9. 10 *Μερ.*

- I Γνώμην μεγίστην τῷ φιλοῦντι μὴ λέγε·  
III Γνώμην ἀρίστην γενναῖον μὴ λέγε·  
γνωμη γὰρ ἰδίᾳ τὸ κακὸν ἰδέσθαι τοίει.

I 220,1 *Φιλ.* = II 55,6 (*Μεν.*) = III 23,4 *Φιλ.* = *Palat.* 86

*Κἄν γὰρ μέχρη νεφῶν τὴν ὀφρὸν ἀνασπᾶσθης.  
ὁ θάνατος αὐτὴν πᾶσαν ἐκλύσει κάτω.*

I 222,3 *Μεν.* = II 57,8 (*Μεν.*) = III 21,2 *Μεν.* Maximus 12, 61 und  
Anton. I 31 *Φιλ.* *Palat.* 87

*Κἄν μυρίων γῆς κύριος πηχῶν ἔσθῃ,  
θανῶν γενέσθῃ τάχα τριῶν ἢ τεσσάρων.*

I 226,7 *Μεν.* II 101,2 (*Φιλ.*) III 35,6 *Φιλ.*

I Ἐὰν πένητο γυμνὸν ἐνδύσῃς ποιέ.  
οὐδὲν ἐποίησας. ἂν λόγοις ὀνειδίσῃς.

II (III) Ἄν γυμνὸν εὐρὸν περιχρὸν ἐνδύσῃς (ποιέ).  
μᾶλλον ἀπέδυσας αὐτὸν ἂν ὀνειδίσῃς.

I 228,9 *Φιλ.* a) II 97 *Φιλ.* + b) II 104 (*Φιλ.*) und III 34 *Μεν.*

I Καλῶς παίησας καὶ κακῶς ὀνειδίσας  
ἀφηνθίω (ἔμιξας) Ἀιτιζὸν μέλι.

II 103,4 (*Φιλ.*) III 33,4 *Μεν.* (104 I 229)

Ἐὰν τροφὴν δοῖς τὸν λαβόντ' ὀνειδίσῃς.  
ἀφηνθίω κατέλασας Ἀιτιζὸν μέλι.

II 97,8 (*Φιλ.*) 97 I 228

Καλῶς ποιήσας (καὶ) κακῶς ὀνειδίσας  
(ἔργον καθεῖλες πλουσίον πιωχῶ λόγῳ).

I 242,3 *Μεν.* II 27,8 (*Μεν.*)

Οἱ τῶν πενήτων ἐργατῶν ἀεὶ κόποι  
εἰς τὰς τροφὰς χωροῦσι τὰς τῶν πλουσίων.

I 259 *Μεν.* IV 10 *Φιλ.*

I Πάλιν γὰρ ὄψει τῆς τύχης μειαιτροπήν.  
IV πάλιν γὰρ ὄψει τῶν κακῶν περιτροπήν.

II 260—262 *Φιλ.* III 38 *Μεν.* 39. 40 *Φιλ.*

Ὅτ' εὐτυχεῖς μέμνησο τῆς προτέρας τύχης.  
Μὴ λέγε τίς ἦς τὸ πρότερον ἀλλὰ νῦν τίς εἶ.  
πρὸς τὴν παροῦσαν πάντωρ ἀφροῦζον τύχην.

II 263,4 *Μεν.* III 43,4 *Φιλ.*

*Ἄνθρωπος γυναικὸς λαμβάνων συμβουλίαν  
πεσεῖν δεδοικὸς βούλεται πάλιν πεσεῖν.*

I 267,8 *Μεν.* II 117, 119 (*Μεν.*)

*Ἐλευθέριος δούλευε· δοῦλος οὐκ ἔσθι·  
(118) ἐλεύθερος πᾶς ἐνὶ δεδοίλωται. νόμῳ.)  
δουρὸν δὲ δοῦλος καὶ νόμῳ καὶ δεσπότῃ.*

I 276,7 *Φιλ.* IV 35,6 *Μεν.*

*Πόντιον, γυναικὸς, ζῆματα (?). θιγὸς, πυρός·  
χειρότερός ἐστιν ὁ προδότης (ὁ) τῶν φίλων.*

I 278,9 *Μεν.* IV 53,4 *Φιλ.*

*Πενία καθ' αὐτήν ἐστιν ἰσχυρὰ νόσος·  
ἔρωτα προσλαβοῦσα δι' ἡ νόσους νοσεῖ.*

I 284,5 *Φιλ.* 286,7 *Μεν.* II 201—204 (*Μεν.*) Cod. paris. 1166 fol. 312<sup>a</sup>

*Ἄνθρωπος ὧν μηδέποτε τὴν ἀλιτίαν  
αἶτι παρὰ θεοῦ ἀλλὰ τὴν μαζροθυμίαν.  
Ὅταν γὰρ ἀλιτος διὰ τέλους εἶναι θέλῃς,  
\* ἢ γὰρ θεὸν σε δεῖ εἶναι ἢ τύχην δὴ νεκρόν.*

I 288,9 *Φιλ.* II 29, 30 *Φιλ.*

*Πρόσεστιν αἰὲ τῷ πένιτι ἀμιστία,  
καὶ σοφὸς ὑπάρχει καὶ λέγει τὸ συμφέρον.*

I 295 *Μεν.* II 52 (*Μεν.*). I 294 II 51 ist das Monost. 360

*(Μισῶ πένιτα πλουσίῳ δωρούμενον.)  
ἔλεγχός ἐστι τῆς ἀχοριάστου τύχης.*

II 83—86 *Μεν.* Maximus 6. Nr. 36, 37 *Μεν.* V. 83,4 steht bei  
Anton. I 24 und III 59, 60 *Φιλ.* V. 85,6 Palat. Nr. 84.

*Χριστὸς μὲν οἶδεν ἐξελέγχεσθαι πικρὸν,  
ἢ δ' ἐν φίλοις εὖνοια καιρῷ κρίνεται.  
Ὁ καιρῷ εὐτυχούντι ζοιλαζεύων φίλον,  
καιροῦ φίλος κρίνεται, οὐχὶ τοῦ φίλου.*

II 107/8 (Μεν.) IV 39. 40 Μεν.

I Ὁ γὰρ ἀδίκως καὶ ἑτέρου ζητῶν κακόν  
IV Ὁ μὴ δικαίως κατὰ φίλων ζητῶν κακόν  
αὐτὸς προπάσχει τοῦ κακοῦ ἢν ἐξβασίη.

II 133—136 Μεν. IV 43/4 Μεν. 45/6 Φιλ.

Ἐὰν πονηροῦ γείτονος γείτων ἔσῃ,  
πάντως παθεῖν πονηρὸν ἢ μαθεῖν σε δεῖ.  
Ἐὰν ποτ' ἀγαθοῦ γείτονος γείτων ἔσῃ,  
καὶ προσδιδάσκεις ἀγαθὰ καὶ προσμαρτυρεῖς.

II 144/5 Μεν. IV 33/4 Φιλ.

Νόμος φυλαχθεὶς οὐδέν ἐστιν ἢ νόμος.  
ὁ μὴ φυλαχθεὶς καὶ νόμος καὶ δῆμιος.

Diese hier zusammengestellten Verse müssen die Grundlage der weiteren Untersuchungen sein. Zunächst sehen wir, dass die vorgesetzten Namen durchaus unsicher sind: derselbe Vers ist in der einen Sammlung dem Menander, in der andern dem Philistion in den Mund gelegt. Die uns vorliegende Ueberlieferung ist also in dieser Hinsicht völlig unsicher, und schon desshalb ist es thöricht, wenn in den Ausgaben der Komiker die eine Hälfte dieser Verse dem Menander, die andere dem Philistion oder Philemon zugeschrieben wird.

Auch in einem andern Punkte erkennen wir nur, wie wenig wir wissen. Die Ordnung der Sprüche ist in jeder Sammlung eine andere. Wir sehen auch hier, dass uns viele Mittelglieder der Ueberlieferung fehlen, und können nicht einmal ahnen, in welcher Reihenfolge die den erhaltenen Sammlungen gemeinsamen Verse in der Ursammlung aufgetreten sind.

Ueberschriften haben wir drei bis vier: für Sammlung I in der Florentiner Handschrift *Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος διάλεξις*, in der athenischen *Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος γινῶμαι καὶ διάλεξις*; für Sammlung II *Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος σύγγρασις*; für Sammlung IV *Γινῶμαι Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος*. Darnach können wir noch nicht entscheiden, welches der ursprüngliche Titel war.

Die vier Sammlungen lassen Menander und Philistion um die Wette reden. Wenn nun Choricus in der *Apologia mimorum* erwähnt *τὸν ἐφ' ἑ-*

*ζόια τῆν ὑπὲρ ἧς ἀγωνίζομαι τέχνην*, dann die Ueberlieferung, dass dieser und Menander Altersgenossen und Freunde gewesen seien *καὶ γνώμας ἐμμέτρους ἀλλήλοις ἀντιτιθέναι*, so muss man mit Studemund (S. 17) hier den Philistion verstehen, welchen Cassiodor (Var. IV 51) Erfinder des Mimus nannte. Diese Stelle beweist, dass in jener Zeit, also um 500, solche Streitreden beider in Spruchversen schon im Umlauf waren. Zu dieser Zeitbestimmung passt vollständig der metrische Bau der sichern Verse. Es ist derselbe, welcher in den Spruchversen der sieben Weisen sich findet.

Was die Form dieser Streitrede betrifft, so bilden die mehreren Sammlungen gemeinsamen, also wohl der Ursammlung angehörigen, Verse stets Paare. Nur zwei Gruppen bestehen sicher aus mehr Versen: I 296 bis 299 und I 271 bis 275, über welche Gruppen nachher noch zu sprechen sein wird. Es ist nicht durchaus nothwendig, aber sehr wahrscheinlich, dass ein später Dichter in einem solchen dichterischen Wettkampf jeden Gegner gleich viel Verse sprechen lässt.

Ebenso natürlich ist es, dass in solchem Wettkampfe mindestens die Rede des Einen und die Gegenrede des Andern denselben Stoff betreffen. In den oben zusammengestellten, mehreren Sammlungen gemeinsamen, Versen lässt sich nur noch selten das gleiche Thema für aufeinander folgende Verspaare nachweisen.

Inhalt und Ausdruck dieser Verse sind schlicht, oft stumpf. Blendende, tiefe oder witzige Gedanken oder überraschende Wendungen erfreuen uns fast bei jedem der übrigen Bruchstücke der attischen Komiker: hier finden wir nur Mittelgut, oft noch geringere Waare. Gedanken und Worte sind nur wenig besser als in den Spruchversen der sieben Weisen oder in den Versen des Gregor von Nazianz. Die *τύχη* mit *πλοῦτος* und *πενία*, dann die Frauen und die Freundschaft sind die Hauptstoffe; minder oft wird von Sklaven, Gesetzen und ähnlichen Dingen gesprochen. Die Frauen werden durchweg schlecht behandelt; von der Liebe ist fast nicht die Rede. Der Ausdruck ist durchweg gewöhnlich, öfter unbeholfen.

Doch sind das theilweise Geschmacksachen, in denen man sehr irren kann. Eine kleine Aenderung eines dummen Abschreibers genügt oft, um einen feinen Vers stumpf oder thöricht erscheinen zu lassen. Wir

müssen prüfen, wie gross die äussere Wahrscheinlichkeit ist, dass gute alte Verse, aber vielleicht mit abgestumpfter Spitze, hier versteckt sind. Dazu sind die Verse zu prüfen, welche in mehreren unserer Sammlungen und zugleich in andern guten Quellen vorkommen, welche also sicher alt und echt sind.

In der Schrift des Plutarch, de EI Delphico c. 1 p. 384 D, werden aus Euripides die Verse angeführt

*οὐ βούλομαι πλουτοῦντι δωρεῖσθαι πένης,  
μή μ' ἄφρονα κρίνης ἢ διδοῦς αἰτεῖν δοκῶ.*

Nun hat die Sammlung II 49 50: *Μένανδρος περὶ πλούτου. Αἰσχύρομαι πλουτοῦντι δωρεῖσασθαι φίλῳ μή με ἄφρονα κρίνη καὶ διδῶν αἰτεῖν δοκῶ*, die Sammlung I, 198 199: *Μεν. Αἰσχύρομαί τι δωρεῖσαι πλουσίῳ φίλῳ μή μ' ἄφρονα κρίνας ἄνουν εἶναι δοκῶ*. Die gemeinsame Vorlage von I und II lautete jedenfalls

*αἰσχύρομαι πλουτοῦντι δωρεῖσθαι φίλῳ  
μή μ' ἄφρονα κρίνη καὶ διδοῦς αἰτεῖν δοκῶ.*

Die Fassung bei Plutarch scheint die richtige zu sein; wahrscheinlich sind die Verse dann ungearbeitet und hier (natürlich unter dem Namen des Menander oder Philistion) eingesetzt worden.

Dann haben wir drei Stellen, welche in mehreren dieser Sammlungen, zugleich aber im Stobaeus sich finden. Stobaeus (Ecl. 1, 6, 15 p. 87, 2 bei Wachsmuth) giebt das Verspaar: *Χαρήμορος*

*ἅπαντα νικᾷ καὶ μεταστρέφει τύχη.  
οὐδείς δὲ νικᾷ μὴ θελούσης τῆς τύχης.*

Sammlung I 91 92 gibt dieselben zwei Verse (nur mit den Aenderungen *ἅπαντι . . . οὐδὲν δέ*) dem Menander; in II 22 ist nur der erste Vers einer längeren Reihe von Versen des Philistion angeflickt (mit der Aenderung *μεταστρέφει τύχην*). Offenbar war in der I und II gemeinsamen Vorlage das ganze Verspaar vorhanden und in II ist nur durch die Schuld des Umarbeiters der zweite Vers weggefallen.

Verwickelter liegt die Sache bei den zwei andern Gruppen, über welche zunächst die folgende Ausgabe zu vergleichen ist. Bei den Versen I 296—299 ( II 111—114 Max. 34,4 Taur. Palatinus)

tritt, wenn irgendwo, die Lückenhaftigkeit unserer Ueberlieferung hervor. Stobaeus gibt die Verse dem Euripides, Sammlung I, II und Maximus dem Philistion. Im 1. Verse muss die erkennbar älteste Vorlage der Streitrede gehabt haben *ὅταν ἴδῃς εἰς ὕψος ἰσχυρόν τινά* (I); hier scheint *εἰς* mindestens so gut wie das *πρὸς* des Stobaeus; die übrige Ueberlieferung der Streitrede geht auf ein Exemplar zurück, in welchem das schlichte *τινά* durch das derbe *πονηρὸν* ersetzt war. Im 2. Verse ist die erkennbar älteste Fassung der Streitrede: *λαμπρῶ τε πλοῦτῳ καὶ τύχῃ γαυρούμενον* (II und Max.). Der 3. Vers (II und Max.) war gleich Stobaeus. Der 4. Vers lautete in der erkennbar ältesten Fassung der Streitrede: *τούτου τάχιον νέμεισιν εὐθὺς προςδόξα* (II. Max. Taur. Pal.); hieraus wurde *τούτου ταχίστην πτώσιν* nach der einen Seite (I Taur. Pal.), *τούτου τάχιον μεταβολήν* nach der andern Seite (Maximus) abgezweigt. Endlich wurde in einer alten Abschrift der Streitrede ein 5. Vers *ἐπαίρεται γὰρ μείζον ἴνα μείζον πέσῃ* zugesetzt, der sich in I, Maximus und Palatinus erhalten hat.

In der anderen Versgruppe ist II 77—81 völlig gleich Stobaeus; nur ist statt Philetas der Name Philistions gesetzt. Dagegen Sammlung I 271—275 und IV 16—20 enthalten eine starke Umarbeitung der echten Verse, deren Wortlaut im 3. Vers noch einmal in I durch *χρόνοις* statt *σέβου* verderbt ist. Ich werde nachher zu beweisen suchen, dass die gute Fassung in II mit der Ursammlung nichts zu thun hat; dagegen muss die Umarbeitung in I und IV auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen.

In den bisher erwähnten vier Fällen sind aus andern älteren Quellen Verse abgeschrieben und entweder von dem ursprünglichen Dichter oder von einem Abschreiber in die Streitrede des Menander und Philistion gemischt worden.

Zweifelhaft ist die Sache in den folgenden drei Fällen.

I 109 *Δούλω γενομένῳ, δοῦλε, δουλείειν φοβοῦ.*

110 *ἀντιμονεῖ γὰρ ταῦτος ἀργήσας ζυγοῦ.*

Diese zwei Verse sind in I dem Philistion, in II 115/6, wo ihr Wortlaut entstellt ist, dem Menander gegeben. Unter den Monosticha des Menander steht bei Meineke 138 *Δούλος γεγονὼς ἐτέρῳ δουλείειν φοβοῦ.*

Dieser Vers findet sich nur in der einen, schlechteren Klasse von Sammlungen und zwar in drei Sammlungen, von denen die eine *ἑτέρω*, die zwei andern *ἄλλω* bieten. Darauf, dass die Monosticha Handschriften verderbten Text bieten, will ich kein Gewicht legen; allein auf die Stellung des Verses. Er ist nemlich zunächst der vorletzte der Reihe; der letzte ist *δύσμορφος ἔσθι μᾶλλον ἢ κακήλογος*, die Variante von 117 *Δύσμορφος εἶην μᾶλλον ἢ καλὸς κακός*. Diese beide Varianten von 117 stehen in den Handschriften an verschiedenen Stellen der Reihe. Hieraus folgt zunächst, dass dieser letzte Vers in jener Klasse der Monosticha später angeflickt ist. Dadurch wird unser Vers der letzte der Reihe und verfällt somit dem begründeten Verdacht, ebenfalls erst aus unserer Streitrede später in eine Monostichasammlung am Schluss der Reihe *A* angeflickt worden zu sein.

I 238 *Ἰξῶν γενόμενος μὴ γάμει νεώτερον,  
ἄλλον γὰρ ἔξει, παιδαγωγῆσεις δὲ σύ.*

Vers 238 steht auch in den Monosticha 110 und zwar in 4 Sammlungen der besseren Klasse und an nicht verdächtiger Stelle. Nun findet sich in Sammlung III 51 52:

*Ἰξῶν γενόμενος μὴ γρόναι νεώτερον,  
μηδ' εἰς ὄνειδος ἔειπε τὴν σεμνὴν πολιάν.*

Weil der zweite Vers des Paares in I und III ein verschiedener ist, so ist nicht sicher, dass Sammlung I und III den ersten Vers aus einem Exemplar der Streitrede als gemeinsamer Vorlage bezogen haben. Möglich bleibt, dass sowohl der Umarbeiter von I als der von III von einander unabhängig den Vers aus andern Quellen bezogen haben.

In Sammlung I stehen folgende Paare:

- 196 *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον.  
ἢ μωρός ἐστίν ἢ πικανᾶσθαι βούλεται.*  
292 *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον.  
οὗτος (αὐτός) γὰρ αὐτοῦ τὸν βίον λυμαίνεται.*  
294 *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον.  
ἐλέγχει γὰρ αὐτοῦ τὴν ἀχορίαστον γνῶμην.*

Das letzte Paar findet sich auch in Sammlung II

- 51 *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον.  
ἐλεγχός ἐστι τῆς ἀχορίαστον τύχης.*

Die beiden ersten Paare beweisen nichts; dagegen die beiden letzten zur Genüge, dass derjenige, welcher die Streitrede ursprünglich gedichtet, oder jener, welcher die I und II gemeinsame Vorlage hergerichtet hat, den Vers der Monosticha 360 *Μισῶ περίητα πλουσίῳ δωροῦμενον* benützt hat, ebenso wie Gregor. Naz. in seinen *Ἐνῶμα διότιζοι* (ed. Migne tom. 37 p. 921): 61 *Μ. π. πλ. δ. ὡς τῷ λέγοντι τοῦ τρέφειν λείψιμῳ*.

Wir haben also 6 Fälle, wo zwei oder mehr Fassungen der Streitrede Verse gemeinsam haben, welche sicher älter sind. Dieselben müssen also entweder vom Dichter in die Ursammlung oder von einem Leser oder Abschreiber in eine Abschrift eingesetzt worden sein, aus welcher die betreffenden Fassungen ihn gemeinsam erhalten haben. Wer den Zustand dieser Fassungen erwägt, die öfter grobe Entstellungen gemeinsam haben (vgl. I 144 und IV 31), wird zugeben, dass sehr leicht auch mehrere Sammlungen nachträglich eingeffickte Verse gemeinsam haben können. Sie waren eben in eines der vielen, jetzt verschollenen Mittelglieder der Ueberlieferung eingesetzt. Wie leicht so Etwas geschah, kann man in jeder Sentenzensammlung, insbesondere in den einzelnen Sammlungen der Menanderspruchverse sehen; dasselbe wird die folgende Untersuchung lehren. In zwei von diesen 6 Fällen bestehen die betreffenden Stücke aus untrennbaren Gruppen von mindestens 4 Versen. Wenn die Dichtung ursprünglich wirklich in Verspaaren eingerichtet war, so können diese zwei Gruppen jener Dichtung nicht angehört haben.

### Die einzelnen Sammlungen.

Ich will nun die einzelnen uns erhaltenen Fassungen der Spruchrede betrachten; dabei werden besonders die Verse jeder einzelnen Sammlung zu betrachten sein, welche in den andern nicht vorkommen, also bisher noch nicht berücksichtigt worden sind.

Die IV. Fassung (Studemund S. 40 und 41) ist die kleinste. Obwohl in einer verhältnissmässig alten Handschrift überliefert, ist der Text doch recht verdorben, im Ganzen genommen weniger als der Text von I, mehr als der Text von II. Eröffnet wird die Sammlung mit 5 Gruppen von 3—5 Versen, dann folgen 17 Verspaare. Es finden sich öfter zwei oder mehr Verspaare, welche denselben Stoff behandeln,

also Spuren einer gewissen Ordnung. Von den 54 Versen kommen 17 in I, 8 in II, 2 in I und II zugleich vor, von welchen V. 16—20 schon bei Stobaeus sich finden; also bleiben 27, gerade die Hälfte, als neu übrig. Von diesen 27 neuen Versen findet sich der 1., *πολλῶν ὁ καιρὸς γίνεται παραίτιος*, auch gut bezeugt in den Monosticha, wo jedoch nur eine Handschrift *παραίτιος*, alle anderen *διδάσκαλος* haben. Sinn und Ausdruck der übrigen 26 Verse hält sich auf derselben bescheidenen Höhe, wie in den 27 mit andern Sammlungen gemeinsamen Versen.

Sammlung III. Der Text dieser Sammlung ist bald besser, bald schlechter als der von I oder II. Die Verse treten stets in Paaren auf. Von sachlicher Ordnung sind noch deutliche Spuren. Von den 62 Versen kommen 19 auch in I, 2 auch in II, 8 auch in I und II zugleich vor. Von diesen kommt V. 51 auch in den Monosticha vor. Von den 33 neuen sind 5 und 6, 57 und 58 dadurch, dass sie in Sammlungen vorkommen, welche auch sonst eine alte Fassung der Streitrede ausgeschrieben haben, als altes gemeinsames Gut der Ueberlieferung der Streitrede bezeugt. Dagegen V. 31 und 49/50 sind abgeschrieben; sie sind gleich Euripides Alc. 671, 669 und 670, die in der richtigen Ordnung bei Stobaeus 119, 1 beisammen stehen. Die übrigen Verspaare entsprechen in Inhalt und Ausdruck den mehreren Sammlungen gemeinsamen Versen. Ein Paar. wie III 47

*Ὁ γῆρας αἰτῶν παρὰ θεῶν ἀμαρτάνει·  
τὸ γὰρ πολὺ γῆρας ἐσχάτων κακῶν γέμει*

kann natürlich nicht von einem entschiedenen Christen gedichtet sein.

Sammlung II. Hier wachsen die Schwierigkeiten. Voran geht ein Prolog von 11 Versen, dessen Wortlaut durch einige Schreibfehler stark verderbt ist. Da einige Auflösungen zeigen, dass diese Verse noch vor Georgius Pisida verfasst sind, so dürfen die falschen Spondeen im 4. und 9. Verse nicht dem Dichter zugeschrieben werden. Im 4. Verse verlangt der Sinn *προτάξας*, wie Heinsius besserte. Der V. 9 *τὸν τελευτὸν καὶ φιλητὸν καὶ βιωφελῆ* ist zu tilgen; denn in diesem Prologe gehören je zwei Verse zusammen; so hier V. 7 und 8, 10 und 11.

Von den 210 Versen kehren 23 in I, 2 in III, 8 in I und III zugleich, 8 in IV und 2 in I und IV, also 43 in den andern Sammlungen

wieder; von den mit I gemeinsamen kommen, wie oben bemerkt, V. 22, dann 111—114 schon im Stobaeus. V. 49 und 50 im Plutarch, V. 51 (und vielleicht 115) in den *Monosticha* vor. Von den übrigen Versen kehren V. 47/8, 85/6, 89, 153/4 und 205 in solchen Schriften wieder, dass sie dadurch als Gut einer alten Fassung der Streitrede beglaubigt werden.

Am wichtigsten ist die Versmasse, welche genau mit Stobaeus stimmt.

V. 12—15 (*Men.*?) stehen ebenso in den *Eclogae* des Stobaeus II, 46, 11 (p. 261 Wachsmuth) mit dem Autornamen *Φιλίτ.* V. 59—67 Philistion stehen alle bei Stobaeus 97, 19 *Φιλίτου*. V. 68—76 Menander bei Stobaeus 91, 29 *Μενάνδρου*. V. 77—81 Philistion bei Stobaeus *Ecl.* II, 1, 5 *Φιλίτα*. V. 189—191 Philistion bei Stobaeus *Ecl.* II, 4, 3 *Φιλίμουρος* oder *Φιλίτα*. Also 30 Verse finden sich genau in denselben Gruppen bei Stobaeus, sind demnach ziemlich sicher aus Stobaeus herübergeschrieben. Die Frage ist nun, von wem? Früher, wo man von andern Fassungen dieser Streitrede nichts wusste, antwortete man natürlich, der, welcher diese Sammlung zusammengestellt hat, habe dazu den Stobaeus benützt. Dann schloss man weiter, da manche Partien der Werke des Stobaeus verloren sind, so werde auch der grösste Theil der übrigen Verse aus Stobaeus abgeschrieben sein und, da die hier dem Philistion gegebenen Stücke bei Stobaeus meistens Leuten gegeben sind, deren Namen mit Phil anfängt, folgerte man endlich, es habe der Zusammensteller dieses Wettkampfes die beiden Nebenbuhler Menander und Philemon gegenübergestellt und nur durch die Interpolation eines Abschreibers oder Lesers sei Philistion statt Philemon hereingekommen; deshalb endlich sind die sämtlichen oder die meisten Verse dieser Sammlung unter den Fragmenten des Menander oder des Philemon gedruckt. Jetzt können wir aber vier Sammlungen vergleichen. In drei Sammlungen sprechen die Gegner meistens nur in Verspaaren. In dieser Sammlung allein stehen grössere Versgruppen, welche vollständig aus Stobaeus genommen sind.

Dazu kommen andere: V. 137—143 schildern in einer untrennbaren Reihe von sieben Versen, wie die Schnecke böse Nachbarn flieht. V. 163—165 mahnen, das, was man vorhat, nicht auszulaudern. V. 166 bis 174 demonstrieren in einer zusammenhängenden Reihe von 9 Versen

an den Gräbern die Nichtigkeit des Menschen; Aehnliches wollen die zusammenhängenden 7 Verse 175—181 beweisen. Ebenso untrennbar sind die 5 Verse 206—210. Wahrscheinlich sind eben solche irgendwo ausgeschnittene Gruppen die Verse 35—40, von denen die beiden ersten in die von mir herausgegebene urbinatische Sammlung von Spruchversen gerathen sind, dann 182—188, 196—200. Das sind wiederum 31 oder 49 Verse. Von 79 Versen dieser einen Sammlung findet sich also in den andern drei Sammlungen keine Spur; diese Verse treten alle in grösseren Massen auf, während sonst fast nur Verspaare verwendet werden.

Ich glaube, die Lösung der Schwierigkeiten ergibt sich leicht. Alle diese Stücke haben mit der ursprünglichen Streitrede nichts zu thun, sondern derjenige, welcher die Sammlung II hergerichtet hat, hat jene Stücke aus Stobaeus, diese aus andern Schriften abgeschrieben und hier eingeschoben. Diese Stücke fand er in grösseren Gruppen, die nicht zerrissen werden konnten. Desshalb hat er die Form der Verspaare überhaupt weggeworfen und hat stets eine Anzahl von Verspaaren, welche in den andern Fassungen dieser Streitrede mehrere Reden und Gegenreden bildeten, als Rede eines einzigen zusammengepackt; vgl. II 49—52 und 55—58, 101—104, 107—110, 115—119, 133—136 und andere. Er ist überhaupt mit diesen Paaren gewaltthätig umgegangen. Wie oben bemerkt, hat er den zu 22 gehörigen Vers, der bei Stobaeus und I 92 steht, weggelassen. V. 89 *Μυστήριόν σου μή ζαίειλις τῷ φίλῳ* ist wiederum nur der erste, V. 205 nur der zweite Vers eines anderen Paares; die vollständigen Paare sind einst in den Fassungen der Streitrede gestanden, aber von dem Umarbeiter dieser II. Sammlung zerschnitten worden.

Diese Ausstaffirung der Sammlung mit vielen fremden Gut muss allerdings in alter Zeit vor sich gegangen sein. Denn die grösseren Versgruppen, deren Quelle wir noch nicht bestimmen können, zeigen alle aufgelöste Hebungen oder Senkungen oder Versschlüsse mit dem Accent auf der letzten oder drittletzten Silbe; so 37, 138, 164, 169, 177, 183, 199. Demnach müssen sie alle vor Georgius Pisida entstanden sein. Es ist natürlich, dass auch der Mann, welcher nur Stücke solcher Zeiten hier eingeschoben hat, vor Georgius Pisida gelebt hat.<sup>1)</sup> Demnach kann der-

1) Die aus Stobaeus ausgeschriebenen Verse bieten also eine sehr alte Ueberlieferung, und doch findet sich ausser V. 13 *εὐδαμονῶν* keine hervorstechende gute Lesart.

selbe auch den Prolog gemacht haben. Die Stücke von unbekannter Herkunft brauchen deshalb nicht verlorenen Theilen des Stobaeus und damit guten alten Dichtern zugeschrieben zu werden. Das beweisen die V. 90 und 163—165. Diese vier Verse stehen ebenfalls in den Spruchversen der sieben Weisen, welche Wölfflin (Sitzungsber. 1886) herausgegeben hat. Wie schon Brunco (Acta semin. philol. Erlang. III 321) erkannte, sind sie nur Paraphrase der prosaischen Sprüche der sieben Weisen, also sicher von jenem Dichter geschaffen, der frühestens im 4. Jahrhundert nach Christus gelebt hat. Hier ist also eine ganz junge, fast zeitgenössische Dichtung ausgeschrieben. Dasselbe mag der, welcher Sammlung II mit fremdem Gut ausstaffirte, noch oft gethan haben.

Dass ordnungsmässig über bestimmte Stoffe gesprochen werden soll, kündigt der Prolog und die Ueberschriften an; die Ausführung lässt Vieles zu wünschen. Ob diese Titel aus der ursprünglichen Streitrede stammen oder ob unser Interpolator nach dem Beispiel des Stobaeus sie einsetzte, das lasse ich unentschieden.

Es bleiben noch etwa 68 Verse, welche in einzelne Verse oder in Paare sich theilen lassen (16—21, 23—26, 29—34, 41—48, 53, 54, 87, 88, 91—96, 98—100, 105, 106, 118, 120—127, 130—132, 146, 151—162, 192—194, 195). V. 47 und 48 und 153 und 154 kommen auch — doch ohne Namen — in der Melissa des Antonins oder in den Turiner Parallelen vor, stammen also wohl aus der Streitrede. V. 192 und 193 sollen die scheinbar unvollständigen Worte des Stobaeus ergänzen. Dagegen V. 105 und 106 sind sicher nach der Sentenz bei Stobaeus 44, 3 gemacht. Da aber mit starkem Schnitt und mit Aendern ein Verspaar gemacht ist, so könnte dieses Verspaar schon in eine frühere Fassung der Streitrede gestellt worden sein. V. 182, 3 kehren in einem alten Homerscholion ähnlich wieder. V. 44, 5 sind wohl nach Stobaeus 116, 17 und V. 93 nach dem Monost. 748 gemacht.

Von den übrigen gut 60 Versen kann, wie V. 90, so noch mancher aus anderen Schriften erst in diese Sammlung II eingesetzt worden sein. Doch weitaus der grösste Theil stammt sicher aus der ursprünglichen Fassung der Streitrede und bewegt sich in demselben Kreise der Gedanken und Formen. Wenn z. B. Sammlung I und II bieten:

I 267 *ἐλευθέρους δούλευε κοῦχ ἔξεις δούλους.*  
*δυσὶ δούλευε καὶ νόμοις καὶ δεσπόταις.*

II 117 *ἐλευθέρῳ δούλευε· δοῦλος οὐκ ἔση.*  
*ἐλεύθερος πᾶς ἐνὶ δεδούλωται νόμῳ,*  
*δυσὶν δὲ δοῦλος καὶ νόμῳ καὶ δεσπότῃ,*

so ist ohne Zweifel II 118 ein Vers der ursprünglichen Fassung.

**Sammlung I.** Schon die Verschiedenheiten der florentiner und der athenischen Handschrift, dann noch weit deutlicher die Verschiedenheiten der mit den andern Sammlungen gemeinsamen Verse zeigen, dass der Text in unserer Sammlung nicht nur durch Irrthümer, sondern auch durch kecke Aenderungen sehr stark entstellt ist.

Im Aeussern ist hier die Form der Verspaare ziemlich gewahrt. Der Prolog besteht nur aus Paaren. Dies Formgesetz ist selten verletzt; bei V. 27 ist wohl durch die Schuld des Schreibers ein ganzer oder halber Vers weggefallen. V. 97 ist ein einzelner Vers; das vollständige Paar ist wohl 265 und 266. V. 135 ist wohl von einem Leser angeflickt. V. 176—179 zerfallen in zwei Paare, zu 230 ist der zweite Vers weggefallen. Vor 260 fehlt der Vers III 37, mit dem sich zwei Paare ergeben. V. 271—275 und V. 296—299 sind jene Umarbeitungen von Stellen des Stobaeus, welche schon in einer alten Fassung dieser Streitrede gestanden haben müssen. V. 300—303 und 305—316 sind hinten angeschobene Stücke aus einer fremden Dichtung; zwischen ihnen steht V. 304, ein Monostichon. Sonst ist das Paargesetz gewahrt.

Allein unter dieser nicht übeln Hülle sieht es hässlich aus. Schon das Vorkommen der zwei Paare

103 *Μεν.* *Δοῦλε δούλευσον μᾶλλον ἐκ προθυμίας,*  
*βάρος γὰρ ἔξεις ἐκ κελύσεως.*

269 *Φιλ.* *Δοῦλευε δοῦλε μᾶλλον ἐκ βουλήσεως,*  
*βάρος γὰρ ἔξεις μᾶλλον ἐκ κελύσεως*

beweist, dass hier von einem organischen Ganzen absolut keine Rede ist. In Wahrheit liegt ein Trümmerfeld vor uns; bedeckt mit Resten von Bauten verschiedener Art und verschiedener Zeit.

Von den 316 Versen kommen zunächst 69 auch in den andern Fassungen der Streitrede vor und zwar 23 in II, 19 in III, 17 in IV;

8 in II und III, 2 in II und IV zugleich. Der Text von I ist hier oft schlechter, minder oft besser als der von II, III oder IV. Belehrend sind die schon oben citirten Verse: II 117—119 im Vergleich zu I 267 und 268:

- 117 Ἐλευθέροι δούλευε· δοῦλος οὐκ ἔσῃ·  
 ἐλεύθερος πᾶς ἐνὶ δεδούλωται, νόμῳ,  
 δυσὶν δὲ δοῦλος, καὶ νόμῳ καὶ δεσπότῃ.  
 267 Ἐλευθέρους δούλευε ἄ οὐχ ἕξεις δούλους.  
 δυσὶ δούλευε καὶ νόμοις καὶ δεσπόταις.

Hier ist — abgesehen von den Verderbnissen des Textes — offenbar in I ein Verspaar fabricirt, indem zwei Verse zusammengestellt wurden, welche durchaus nicht zusammenpassen: also eine Fälschung. Ebenso steht der V. 137 in IV 23 und der V. 259 in IV 10 in lebendigem und gutem Zusammenhang; in I ist mindestens die Verbindung von 137 thöricht und plumpe Fälschung. Dann lesen wir einerseits die Paare in II 103,4 = III 33,4 und II 97,8

- 103 Ἐὰν τροφήν δοῖς τὸν λαβόντι (γεύγοντι) ὀνειδίσεις,  
 ἀφινθίῳ κατέτασας Ἄτιζόν μέλι.  
 97 Καλῶς ποιήσας <καὶ> ζαζῶς ὀνειδίσεις  
 ἔργον καθεῖλες πλοῦσιον πιωχῶ λόγῳ;

andererseits in I das Paar 228,9:

- Καλῶς ποιήσας καὶ ζαζῶς ὀνειδίσεις  
 ἀφινθίῳ ἔμιξας Ἄτιζόν μέλι.

Auf einer von beiden Seiten liegt offenbar Fälschung eines Verspaares vor und die andern Beispiele sprechen dafür, dass in Sammlung I gefälscht ist.

Ehe wir die Verse besprechen, welche nicht mehreren Sammlungen gemeinsam sind, ist die Ordnung der ganzen Sammlung zu betrachten. Da sehen wir nur wüste Trümmer. Mitunter behandeln etliche sich folgende Verspaare denselben Stoff; oft wechselt er von Paar zu Paar, während doch in der ursprünglichen Fassung mindestens eine Rede und Gegenrede denselben Stoff behandelt haben muss. Dagegen lehrt z. B. 234, dass Gold und Weiber Unheil stiften, 236 dass ein Schwätzer nicht

gefährlich ist, 238 dass ein Greis und ein Mädchen ein schlechtes Ehepaar geben, 240 dass unser Leben voll Mühsal ist. Dann kommt in derselben Sammlung, wie bereits (S. 250) erwähnt, dasselbe Verspaar zwei Male vor, 103/4 = 269 und 270. Sodann ist derselbe Vers *Ἄρθρωπον ὄντα πάντα προσδοκᾶν σε δεῖ*, einmal thöricht mit V. 42 *ὁ δ' ἐκκαζήσας ὄλυσεν τὰς ἐλπίδας*, das andere Mal gut mit 255 *ἀλλάσσεται γὰρ τὰ πάντα καὶ οὐ παραμένει* verbunden. Dem Verse *πολλὴν γὰρ ἀβιάθειαν ἢ σιγὴν φέρει* ist einmal vorangesetzt 131 *Ἄζουε πάντα μαρθάνειν καὶ μὴ λαλεῖν*, das andere Mal 192 *Κρείττων ἔστιν σιωπᾶν ἢ μάτην λαλεῖν*. Endlich dem Vers *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον* ist das eine Mal zugesetzt 197 *ἢ μορφὸς ἔστιν ἢ πλανᾶσθαι βούλειαι*, das zweite Mal 293 *αὐτὸς γὰρ αὐτοῦ τὸν βίον λυπαίνεται*, das dritte Mal 295 *ἐλεγχὸς ἔστι τῆς ἀχορηγίας*. Es ist nun die Möglichkeit nicht zu leugnen, dass der ursprüngliche Verfasser in lebhaft rhetorischer Färbung in zwei Paaren denselben Vers gesetzt habe; allein dann müssen die Paare beisammen stehen und es müssen 2 oder 4, aber nicht 3 Paare sein. Demnach sind hier entweder die zusammengehörenden Paare auseinander gerissen und ganz verstellt, oder es sind Verspaare gefälscht.

Von den Versen, welche in I, aber nicht in II, III, IV stehen, werden etliche sonst so angeführt, dass ihre Abstammung aus der Streitrede des Menander und Philistion sicher gestellt wird. V. 46 wird auch bei Maximus mit Menanders, V. 47/8 mit Philistions Namen citirt. Interessant ist folgender Fall. Bei Maximus 8, 21 steht unter Philistions Namen

*Τῇ γῆ δανείζειν χοεῖτόν ἐστιν ἢ βροτοῖς,  
ἢ τις τόρους δίδωσι μὴ λυπουμένη.*

Diese Verse sind mit andern Sentenzen desselben Titels aus Maximus gewandert in die Florentiner Sammlung (Meineke Stob. IV p. 188). Schon der Name Philistion zeigt, dass Maximus dieses Verspaar aus der Streitrede des Menander und Philistion bezogen hat, dass es also echt ist. Wenn wir nun in unserer Sammlung I lesen:

113 *Ἢ γῆ τόρους δίδωσι μὴ λυπουμένη.  
ἀπὸ γῆς ἔγν τὰ πάντα καὶ εἰς γῆν πάλλιν.*

so ist klar, dass 1) aus den zwei echten Versen bei Maximus ein einziger

zurecht geschnitten ist, dass 2), um ein Verspaar zu bekommen, ein durchaus nicht dazu passender Vers dazu gejocht wurde. Wir haben also an einer Reihe von bösen Beispielen gesehen, dass der Sinn und Anderes dem Redactor von I gleichgiltig war, wenn er nur das nöthige Verspaar vor Augen stellen konnte.

Ferner kommen die Paare 107,8 und 164,5 in den Turiner Parallela vor, freilich, wie dort fast Alles, ohne Namen; doch spricht diese Quelle sehr dafür, dass auch diese Paare schon in einer alten Fassung der Streitrede gestanden sind.

Somit haben wir fast 80 Verse auf die ursprüngliche Streitrede oder eine ältere Fassung derselben zurückgeführt. Der Prolog von 8 Versen muss ebendaher stammen oder in demselben Sinne neu fabricirt sein; aus einer andern Schrift abgeschrieben ist er sicher nicht. Dagegen die 16 Verse im Schlusse (300—303 und 305—316) sind sicher aus einer andern Dichtung abgeschrieben. Die zahlreichen dreisilbigen Füße und die Wortaccente im Versschluss beweisen den früheren Ursprung. Der Einkleidung nach (*ἀλλήσων ἴνα μάθωμεν . . . εἰ δὲ σωπῆς*) stammen die Verse aus einem Schauspiel, in welchem ein stoischer Philosoph angesprochen und verspottet wird. Hätte Lucian Schauspiele dieses Inhaltes geschrieben, so wüsste man, wo suchen. So aber bleibt die Herkunft der Verse dunkel.

Von den übrigen gut 200 neuen Versen sind zunächst zwei Paare abgeschrieben: V. 186,7 stammt aus der Medea des Euripides; V. 254,5 sind vielleicht nach Stobaeus 108. 38 gemacht. Ueber ein drittes Verspaar (188/9) ist wohl anders zu urtheilen.

Eine grosse Zahl von Versen begegnet uns wieder in den Sammlungen der Spruchverse, welche Menanders Namen tragen: V. 43 ist = Mon. 225; 55 = M. 463; 56 = M. 447; 61 = M. 455; 81 = M. 280; 82 = M. 64; 111 = M. 514; 112 = M. 485; 129 = M. 220; 147 = M. 582; 154 = M. 63; 166 = M. 276; 174 = M. 263; 175 = M. 530; 248 = M. 357; 252 = M. 297; 256 = Brunck Monost. 175; 258 = M. 432. Also finden wir hier nicht weniger als 18 Verse, welche in den Monosticha, aber in keiner andern alten Schrift vorkommen. Das beweist, dass hier eine Sammlung derselben ausgeschrieben ist.

Ferner sind hier eine Anzahl Spruchverse eingesetzt, welche sich sowohl in den erhaltenen Sammlungen der Monosticha, als in andern guten Quellen, besonders im Stobaeus, finden: V. 50, 127, 130 = 192, 249, 304, 188/9. Da eine alte Sammlung der Monosticha hier stark ausgebeutet worden ist, andere Quellen aber fast nicht benützt sind, so ist es natürlich, dass auch diese 7 Verse alle oder fast alle aus jener Sammlung der Monosticha und nicht aus andern Schriften ausgeschrieben sind.

Endlich finden sich hier vier Einzelverse, 29 35 39 136, von denen drei bei Stobaeus und einer bei Simplicius sich nachweisen lassen. Es sind Monosticha. aber in den bis jetzt von mir benützten Sammlungen derselben finde ich sie nicht. Nun ist aber Folgendes zu bedenken: die eine Klasse von Sammlungen der Monosticha scheinen wir so zu haben, dass uns nur in der zweiten Hälfte etliche Verse von ihrem ursprünglichen Bestand fehlen. Dagegen die bis jetzt bekannten Sammlungen der andern Klasse geben uns noch lange nicht den ursprünglichen Bestand dieser Klasse. So habe ich aus der Sammlung von Monosticha, welche unsere athenische Handschrift (K) auf Bl. 175—183 enthält, in den Sitzungsberichten (8. November 1890 S. 365—371) nicht weniger als 35 gute Spruchverse mittheilen können, welche in allen andern bis jetzt bekannten Sammlungen fehlen. Auf der andern Seite finden wir unter den neuen Versen der Fassung I 27 uns sonst bekannte Einzelverse wieder<sup>1)</sup>, aber nur 1 oder 2 Verspaare. Der Mann hatte sich aber die Aufgabe gestellt, neue Verspaare zu machen. Da müsste er geradezu unklug gewesen sein, wenn er, eine Quelle wie den Stobaeus ausnützend, die zahlreichen Verspaare, die er gut brauchen konnte, verschmäht, dagegen fast nur die Einzelverse abgeschrieben hätte, welche er kaum verwenden konnte. Demnach ergibt sich: diese (I.) Fassung der Spruchrede ist so zu Stande gekommen, dass in eine alte Fassung der Spruchrede eine ganze Menge von Verspaaren zugesetzt wurden, welche alle oder fast alle einer Sammlung von guten alten einzelnen Spruchversen entnommen wurden.

Das geschah in alter Zeit. vor Georg Pisida. Dennoch ist für die Verbesserung des Textes unserer Monostichasammlungen nicht viel zu

1) Sonst kommen in diesen vier Fassungen der Spruchrede nur 3 oder 4 sonst bekannte Monosticha vor: die oben (S. 243 u. 244) besprochenen gemeinsamen Verse (I 109 = II 115); I 238 = III 51 und I 196 = 292 = 294 = 296 = II 51; zu diesen kommt noch der 1. Vers von IV.

erwarten. Denn die Fassung I ist stark umgearbeitet und nur in einer Handschrift erhalten. Nur Monost. 582 *Οὐδέεις ποιῶν ποιεῖ λαοθάνατον*, der nur in einer Handschrift überlieferte Vers, lautet hier besser: I 147 . . *λαοθάνατον δίχην*. Entschieden umgearbeitet und verschlechtert sind die Verse I 112. 127. 154. 174. 249. Die Fassung, in welcher andere, wie 50. 56. 129. 130. 208, sich hier finden, ist ebenso gut möglich wie jene der Monosticha; doch ist z. B. die Fassung von I 50 gegenüber dem Zeugnis des Stobaeus und der Spruchverssammlungen zu verwerfen.

Wir haben also viele guten alten Verse nachgewiesen, welche in alter Zeit in diese Fassung der Spruchrede eingeschoben wurden. Die Sammlungen dieser Spruchverse müssen damals reichhaltiger gewesen sein als die jetzt vorliegenden. Sollte nicht unter den fast 170 noch unbestimmten neuen Versen der athenischen Streitrede eine Anzahl von solchen älteren Monosticha sich befinden, welche in den bis jetzt bekannten Sammlungen derselben fehlen? Das ist nicht nur möglich, sondern nahezu nothwendig. Unser Urtheil hängt hier nicht allein von dem Geschmack des Einzelnen ab, sondern stützt sich auf äussere Gründe, die Jeder anerkennen muss.

Die Verspaare, welche verschiedene Fassungen der Streitrede gemeinsam haben, und fast alle Verspaare der Fassungen II, III, IV enthalten, wie natürlich, zwei zusammenpassende Verse; entweder bindet eine grammatische Construction beide Verse zu einem untrennbaren Ganzen oder der zweite mit *γάρ. δέ* u. s. w. angefügte Vers wird durch den Sinn mit dem vorangehenden verbunden. Derartige neue Verspaare der Fassung I, in welchen noch dazu moralische Gedanken über Glück und Unglück, Tugend und Laster, Freundschaft und Feindschaft, dann Tadel der Frauen in nüchterner Sprache und in richtiger metrischer Form vorgebracht werden, müssen wir als Reste der ursprünglichen Fassung der Streitrede hinnehmen; sie sind eben in den andern vorliegenden Fassungen ausgelassen worden. Ich glaube freilich, dass Paare, wie 51/2 und 119 120

*Ὅστις γυναῖκος ἀποθαρύσῃς ἐπιγαμῖ,  
ὁ τοιοῦτος ὄντως οὐκ ἐπίσται' εὐτυχεῖν.  
Ὡς τὰς γυναῖκας τοξεῖος ὀλοῦξαι ποιῖ,  
καὶ τοὺς πένητας ὁ τόκος ὀλοῦξαι ποιῖ*

nicht von dem ursprünglichen Dichter der Streitrede herrühren, sondern gute alte Verse sind und aus einer andern Quelle in die Fassung I eingesetzt sind; aber das sind Geschmacksachen und solche Paare können dem Dichter der Streitrede nicht mit Sicherheit abgesprochen werden.

Allein der Mann, welcher die Fassung I mit neuen Verspaaren ausstaffirte, hat sich zwischen zwei Stühle gesetzt. Verspaare will er machen, nimmt aber dazu eine Sammlung von Einzelversen. Die Situation ist fatal und unser Interpolator hat nicht den Geist, sich mit Anstand daraus zu helfen. Hie und da nimmt er den Anlauf, durch Fälschung ein Verspaar mit richtigem Sinn herzustellen; oft begnügt er sich, wie wir oben schon (S. 251 u. 252) an drastischen Beispielen sahen, die zwei Verse nebeneinander zu stellen, ob sie nun passen oder nicht. So verstehen wir die Paare, in welchen die uns bekannten Monosticha hier auftreten:

- 55 *Πενίαν φέρειν οὐ παντὸς ἀλλ' ἀνδρὸς σοφοῦ.*  
 56 *Πολλοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες οὐ φρονοῦσιν εὖ.*  
 81 *Κούφως φέρειν δεῖ τὰς ἐνεσιτώσας τύχας.*  
 82 *Βουλόμεθα πλουτεῖν πάντες, ἀλλ' οὐ δυνάμεθα.*  
 111 *Τὰ δάνεια δοῦλους τοὺς ἐλευθέρους ποιεῖ.*  
 112 *Φύλασσε σαντὸν ἐγχερατῶς ἐλεύθερον.*  
 129 *Ἢ γλώσσα πολλοῖς γίνεται αἰτία ζαζῶν.*  
 130 *Κρεῖττον σιωπᾶν ἢ λαλεῖν ἢ μὴ θέμις.*  
 174 *Ἰδίαν νόμιζε τῶν φίλων τὰς συμφοράς.*  
 175 *Φίλος γὰρ ὁ λυπῶν οὐδὲν ἐχθροῦ διαφέρει.*  
 248 *Μαζάριος ὅστις ἔτυχε χρηστοῦ φίλου.*  
 249 *Φιλίας γὰρ οὐδὲν ἐστὶν τιμιώτερον.*

Das sind lauter bekannte und gute Einzelverse: allein in diesen Paaren passen sie wenig oder nicht zusammen.

Ebenso sind in I 136 137

*Εὐκαταφρόνητός ἐστι πανταχοῦ πένης.  
 ποιηρὰ ποιῶν εὐθέως οὐκ αἰσθάνεται*

in unsinniger Weise zwei abgeschriebene Einzelverse zusammengestellt: darnach ist auch nicht I 258,9 das echte Paar zu finden, sondern IV 10.

Als Fabrikat des Interpolators sind also anzusehen: 1) diejenigen Verspaare von I, in denen jeder Vers oder der eine von beiden Versen

sonst bekannt ist, 2) diejenigen, in welchen der zweite Vers zum ersten wenig oder nicht passt.

Für die uns unbekanntem Einzelverse gibt es hier drei Möglichkeiten: die angefügten Einzelverse können 1) von dem Redaktor von I fabricirt sein, um sein Paar zu füllen, sie können 2) von ihm aus der Streitrede oder 3) aus den Monosticha entlehnt sein. Hier zu scheiden, bleibt Sache des persönlichen Urtheils. Jedenfalls sind die schlechtesten Verse unserm Redaktor, die verständigen dem Verfasser der Streitrede, die guten den Monosticha oder andern guten Quellen zuzutrauen<sup>1)</sup>.

In den Paaren

- 127 Ἔστι δίξις ὀφθαλμῶς ὁ βλέπων πάντα.  
 128 καὶ πρὸς ὃ ποιῆ τις οὕτως καὶ κοιμίζεται.  
 146 Ὅσπερ λέγουσι πάντες οἱ σοφώτατοι,  
 147 οὐδὲς ποῦν ποιεῖν λογόει λογόει δίξιγ.  
 43 Ἡ μὲ ποίει τὸ κοινοῦ ἢ μέρος ποίει.  
 44 Ἦνα σὲ σατιοῦν μέρος ἢς σατιστοῦν

sind drei bekannte Monosticha (127, 147, 43) mit Flickversen zu einem Paar gestreckt.

Darnach sind zu beurtheilen die Paare:

- 41 Ἀρθροποιον ὄντα πάντα προσδοκᾶν σε δεῖ.  
 42 ὁ δ' ἐκκαζήσας ὄλισσε εἰς ἑλιδας.  
 53 Ἄλιοντες ἡμῶς δεῖ φέρειν εἰς διαβολάς.  
 54 εἰπὸ τοῦ λέγοντος πῶν θείης πῶν μὲ θείης.  
 93 Οὐδὲν μεταιδεῖ τῶν πεποιημένων τύχη.  
 94 ὁ γὰρ πένηται, ταῦτα ὅπως οὐ μεταιδεῖ.  
 190 Ἀδύνατόν ἐστι καταναθεῖν τινα νόον  
 191 φέρουτα κοιμητῆρ ενδοθε κοιμητῆρ.

Hier verräth sich je der zweite Vers als lästige Zuthat; die ersten Verse scheinen gut und alt. Vielleicht steht es ebenso mit 246 und 247.

1. Dazu kommt, dass in der Streitrede stets Paare vorlagen, die auseinander zu reißen besondere Thorheit war; dagegen die Monosticha mussten erst gepaart werden. Deshalb sind hier sich ergebende Einzelverse stets eher den Monosticha als dem Urstock der Streitrede zuzuweisen.

Sicherer gehen wir in folgenden Paaren:

- 35 *Κακοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες ἐκπλήττουσί με.*  
 36 *Ἄδίκως πονηροῖς πλοῦτον δωρεῖται θεός.*  
 39 *Πενίας οὐδὲν ἐστὶν ἀθλιώτερον.*  
 40 *Ἄμεινον γὰρ ἀποθανεῖν ἐστὶν ἢ δυστυχεῖν.*  
 61 *Πενία ἄτιμον καὶ τὸν εὐγενῆ ποιεῖ.*  
 62 *Τῷ δυστυχοῦντι θάνατος αἰρετώτερος.*  
 113 *Ἡ γῆ τόκους δίδωσι μὴ λυπούμενη.*  
 114 *Ἀπὸ γῆς ἔρπυ τὰ πάντα καὶ εἰς γῆν τὸ πᾶν.*  
 154 *Βίον πρόβριζε δίκαιον μὴ ἐκ κακῶν.*  
 155 *Οὐκ ἐστὶν οὐδὲν χεῖρον ἀσχροκερδείας.*  
 166 *Κρίνει φίλους ὁ καιρὸς ὡς χρυσὸν τὸ πῦρ.*  
 167 *Ἐν ἀπορίαις γὰρ οὐδὲ εἰς ἔσται φίλος.*  
 252 *Καλὸν τὸ θνήσκειν οἷς τὸ ζῆν ὑβριν φέρει.*  
 253 *Ζῆ γὰρ πονηρῶς καὶ τὸ φῶς βλέπει σκότος.*  
 254 *Ἄνθρωπον ὄντα πάντα προσδοκᾶν σε δεῖ.*  
 255 *Ἀλλάσσεται γὰρ τὰ πάντα καὶ οὐ προσημένει.*  
 256 *Μηδέλω σαιτὸν δυστυχῶν ἀπελίσις.*  
 257 *Καιροῦ γὰρ εἰσι μεταβολαὶ καὶ τύχης.*

Die ersten Verse sind hier immer schon bekannte Einzelverse. Die zweiten sind nicht von dem Redaktor gemacht; denn dann hätte er doch einigen Zusammenhang hergestellt und seinen Geist verrathen. Einige mögen aus dem Urstock der Streitrede genommen sein. Am bequemsten aber war es für den Fabrikanten unserer Sammlung, aus derselben Quelle zu schöpfen und Spruchvers neben Spruchvers zu stellen; Beispiele von solchen plump zusammengestellten Paaren, wie

- 111 *Τὰ δάνεια δούλους τοὺς ἐλευθέρους ποιεῖ.*  
 112 *φύλασσε σαιτὸν ἐγγρατῶς ἐλεύθερον*

haben wir oben (S. 252) gefunden.

Sind die beiden sonst unbekanntenen Verse ordentlich und ihr Zusammenhang erträglich, so müssen wir diese in I ziemlich zahlreichen Paare zunächst dem Urstock der Streitrede zusprechen. Doch in den folgenden Paaren scheint der Zusammenhang der beiden sonst guten Einzelverse mangelhaft:

- 59 Πολλῶν ὁ λόγος χρησιτὸς, ὁ δὲ τρόπος κακός.  
 60 Οὐ τῷ λόγῳ δὲ δεῖ χρῆσθαι ἀλλὰ τῷ τρόπῳ.  
 67 Ἄτασιν ἀνθρώποις ἀλόγεται τὸ θανεῖν.  
 68 Ζωῆς γὰρ ἡμῶν ὀλίγος ἐμετρίθη, χρόνος.  
     89 Οὐδέϊς γεννώμενος εὐθιῶς ἐστὶ σοφός.  
     90 Τύχη δὲ καὶ τὸν μὴ σοφὸν ποιεῖ σοφόν.  
 131 Ἄκουε πάντα μακρόθεν καὶ μὴ λαλεῖν.  
 132 Πολλὴν γὰρ ἀβιάβειαν ἡ σελή φέρει.  
     250 Γαμῶν γυναῖκα κλαῖε καὶ θάπτων γέλα.  
     251 Γυναῖκας γὰρ οἱ θάπτοντες εὐτυχούσι.  
 290 Οὐδέποτε λέγεις ἐπὶ δίκαιος δίκαιος εὐφραδί.  
 291 Ἀεὶ δ' ὁ πλοῦτος ἔην πένιαν καίαισζήνει.

Hier sind, wenn die obigen Grundsätze richtig sind, am häufigsten zwei uns sonst nicht bekannte Monosticha, minder oft ein unbekanntes Monostichon mit einem aus dem Urstock der Streitrede geretteten Einzelvers, am seltensten zwei sonst unbekannte Einzelverse der Streitrede anzunehmen. So steigt der Werth dieser Stücke und die grosse Mühe, welche die Herstellung ihres Wortlautes erfordert, scheint nicht verschwendet.

### Reste der Streitrede bei Maximus und Antonius.

Unser Blick erweitert sich, wenn wir andere Schriften untersuchen, in welchen Stücke der Streitrede des Menander und Philistion sich erhalten haben. Da sind in erster Stelle zu nennen die 71 Kapitel des Maximus, neben deren Citatenreichtum die Melissa des Antonius wenig in Betracht kommt. Leider hat Gesner in der Ausgabe von 1546 beim Drucke des Maximus all die Stellen weggelassen, welche er in dem vorangehenden Antonius schon gedruckt hatte, so dass man immer die betreffenden Kapitel des Maximus und Antonius zusammenschieben muss, um ein Bild der vom 10. Jahrhundert an in sehr vielen Handschriften verbreiteten gewöhnlichen Fassung des Maximus zu gewinnen. Daneben gibt es noch eine erweiterte. Ueber diese Dinge hat auch C. Wachsmuth gehandelt in seinen Studien zu den griechischen Florilegien 1882 S. 90 ff.

Freilich haben wir in diesen Sammlungen nicht die erste Quelle. Als ich 1878 aus der Pariser Handschrift 1168 die Spruchverse des Menander abschrieb, verglich ich auch andere Stücke dieser Handschrift, besonders die Auszüge aus Stobaeus. Bl. 116<sup>b</sup> steht eine Sentenz, die bei Stobaeus 96, 13 und Maximus 12, 47 sich findet. Stobaeus bietet *Κράντινος· Οὐκ ἔστι πενίας οὐδὲν ἀθλιώτερον Ἐν τῷ βίῳ σύμπλωμα· καὶ γὰρ ἂν γόσει Σπινδαῖος ἤς, πένις δὲ, καταγέλως ἔση.* Bei Maximus steht *πενίας μείζον οὐδὲ ἔν ἐν βίῳ*, fehlt *πένις δὲ*, steht *καταγέλαστος ἔση.* Die Pariser Handschrift hat *πενίας οὐδὲ ἔν ἐν τῷ βίῳ*, lässt *πένις δὲ* weg, schliesst aber mit *καταγέλως ἔση.* Ich notirte mir damals 'also hat die Pariser Handschrift nicht aus Maximus geschöpft, sondern aus einer dem Stobaeus näheren Quelle; doch ist diese verderbte Quelle zum Maximus benützt worden. Desshalb hat der Text Manches mit Stobaeus gemeinsam, mehr mit Maximus'. Den deutlichsten Beweis gibt das, was von den Sprüchen der Sieben Weisen aus Stobaeus 3, 79 in die Pariser Sammlung und daraus in Maximus übergegangen ist. Seitdem hat H. Schenk1, die epiktetischen Fragmente (Wiener Sitzber. 115, 1888, S. 443—546), diese Pariser Handschrift ausführlich untersucht und nachgewiesen, dass hier die Hauptmasse des Materials vorliegt, aus welchem die Sammlung des Maximus und Antonius aufgebaut ist. Für unsern Zweck genügt die Untersuchung des Maximus und des Antonius selbst.

Ich habe 1874 in Italien viele Handschriften des Maximus angesehen und insbesondere ausgenützt: Turin C. VII. 11; Rom Barberina I 158, Vatic. 739; Parma Estens. III. c. 4; Florenz Laurent. 58, 31 (unter Alexius und Euphrosyne. also 1195—1203, geschrieben). Von der Melissa des Antonius fand ich nur einen Auszug in der alten Handschrift zu Modena, Estens. II D 12, wo am Schlusse Stücke der Sacra Parallela des Johannes Damascenus angeschoben sind. Dann enthält, wie oben (S. 231) gesagt, unsere athenische Handschrift auf Bl. 2 bis 84<sup>b</sup> das erste Buch.

Da bei Stobaeus kein Citat mit Philistion vorkommt, so ergibt sich der richtige Standpunkt am klarsten, wenn wir die Philistionfragmente bei Maximus und Antonius betrachten; hiebei folge ich der Zusammenstellung in Wachsmuths Studien S. 121—124<sup>1)</sup>.

1) Ich habe bei meinen Vorarbeiten zu Maximus in jedem Titel den ersten Theil, die christlichen Sentenzen, weggelassen, dann die heidnischen der gewöhnlichen Fassung durchgezählt

Im Voraus ist festzuhalten, dass die Autorenangaben bei Maximus und Antonius oft falsch sind. So stehen bei Stobaeus 24, 1 drei Verse *Διγίλων Ὅστις γὰρ* etc.; daraus ist in Paris 1168 Bl. 132: *Φίλωνος* geworden und nun steht in allen Maximus-Handschriften und Ausgaben (40, 1) *Φιλιστιώνος*; selbst Kock hat in demselben Bande die drei Verse zweimal gedruckt, II S. 536 als non recte Philemoni tributi und S. 571 bei Diphilus. Bei Maximus 37, 24 u. 25 steht: *Φιλιστιώνος. Ψυχὴν θάνατος οὐκ ἀπόλλυσιν ἀλλὰ κακὸς βίος. Εἰ μηδεὶς ἀπέθνησεν, ἀτιμώρητος ἄν ἦν ἡ κακία*; dieselben Sprüche stehen im Antonius I 58 bei Gesner mit *Φιλιστιώνος*, im cod. Estensis ohne Autor. Dann stehen bei Maximus 53, 3 u. 4 folgende Sprüche: *Φιλιστιώνος. Ψυχὴ σοφοῦ ἀρούξεια πρὸς θεόν. Ψυχὴν θάνατος οὐκ ἀπόλλυσιν ἀλλὰ κακὸς βίος*; dasselbe hat Antonius I 55. Ich glaube diese Sprüche sind alle in gleicher Weise Prosa und hier nur durch falsches Lemma dem Philistion zugeschrieben.

Bei Maximus 6, 72 und 73 und ebenso bei Antonius I 24 (cod. Estens. hat vor *Μισιρίων* den Namen *Μερόδωρον*, der bei Gesner fehlt) stehen die zwei Paare:

*Μεν. Μισιρίων σου μὴ κατελεῖς τῷ φίλῳ  
καὶ οὐ φοβηθήσῃ αὐτὸν ἐχθρὸν γινόμενον.  
Φιλιστιώνος. Ὅσους χάριν τὰ ζῶντιὰ μὴ φόβος φίλων  
ἐλιξέει δ' αὐτὸν λύπην φίλον εἶναι σου.*

Dieselben Paare folgen sich in I 45, 6 und 47, 8, wo nur die Namen des Men. und Phil. umgesetzt und in V, 46 die richtige Lesart *καὶ μὴ φοβηθήσῃ* erhalten ist; nur der erste Vers ist erhalten in II 89. Dieses Stück ist also sicher aus der Streitrede in den Maximus geflossen.

Maximus 12, 61 = Antonius I 31 *Φιλιστιώνος. Κἄν μισίῳν πιχθῶν γῆς κύριος ἐπάροχης. Θανάτων γενέσῃ τριῶν ἢ τεσσάρων*; also ist der Text viel schlechter als in II 57, 8 (III 21, 2. I 222, 3), wo dieses Verspaar dem Menander zugetheilt ist. Maximus 34, 4 = Antonius II 74 steht unter *Φιλιστιώνος* die zu I 296—299 und oben (S. 243) besprochene Stelle. Es ist sicher, dass Maximus dieselbe starke Umarbeitung dieser Verse enthält, wie Sammlung I und andere verwandte Handschriften; allein es

und die Einschreibungen der erweiterten Fassung mit Exponenten zwischen diese Zahlen eingeschoben. Da der ungefähre Ort der Sentenz daraus erhellt, so citire ich hier darnach.

ist ebenso klar, dass der Text des Maximus und Antonius aus keiner der uns erhaltenen Fassungen geschöpft ist, sondern aus einer verschollenen. Diese wurde natürlich vor dem 9. Jahrhundert ausgeschrieben. Wir dürfen also von der Sammlung des Maximus und des Antonius hier und da bessere Lesarten und manchen neuen Spruch erwarten<sup>1)</sup>.

So sind die zwei Paare bei Maximus 8, 21 *Φιλιστίωνος*. *Τῆ γῆ δανείζειν χρειπτόν ἐστιν ἢ βροτοῖς Ἥτις τόξους δίδωσι μὴ λυπομένη* und Maximus 18, 43 *Φιλιστίωνος*. *Λύουσιν ἡμῶν αἱ συμφοραὶ τὰς συμφορὰς Παρηγοροῦσαι τὰ κατὰ δὲ ἐτέρων κακῶν* sicher aus der ältesten Fassung der Streitrede gerettete vollständige Paare, während in der Fassung I 113 nur eine kecke Beschneidung des ersten Paares *Ἢ γῆ τόξους δίδωσι μὴ λυπομένη*, in der Fassung II 205 vom zweiten Paare nur der verstümmelte zweite Vers *Παρηγόρει δὲ κατὰ δὲ ἐτέρων κακῶν* erhalten ist.

Jetzt werden wir nicht zaudern, Verse, welche nicht in den vier Fassungen der Streitrede, wohl aber bei Maximus-Antonius mit dem Namen des Philistion vorkommen, als wirkliche und echte Bestandtheile der ursprünglichen Streitrede anzuerkennen. Es sind zwei Paare, welche in Gesner's Ausgabe des Maximus 17, 29 und 30 (in der Turiner und in der Florentiner Handschrift 58, 31) bei einander stehen:

*Φιλιστίωνος. Μαθημάτων φροντίζει μᾶλλον ἢ χορημάτων·  
τὰ γὰρ μαθήματα εὐπορεῖ τὰ χορήματα.  
Ἐξ τοῦ παθεῖν γίγνεται τὸ συμπλαθεῖν  
καὶ σοὶ γὰρ ἄλλος συμπλαθήσεται παθόν.*

Das zweite Paar kommt auch vor in Maximus 7, 8 = Anton. I 27 *Φιλιστίωνος*. Diese Paare stammen sicher aus der Streitrede; die übrigen unter dem Namen des Philistion nur bei Maximus vorkommenden Sprüche sind, wie oben gesagt, nur durch Versetzung des Lemma zu diesem Namen gekommen und haben nichts mit der Streitrede zu thun.

So haben wir gelernt, über einen andern wichtigen Fall zu urtheilen. Bei Maximus finden sich etliche Verse unter dem Namen des Menander, welche in dem uns erhaltenen Stobaeus nicht vorkommen und auch in

1) Das Verspaar II 47/8 *Μὴ νοθέσει* (*Φιλιστίωνος*) steht — ohne Namen — auch bei Antonius II 52 und in den Turiner Parallela, stammt also sicher aus dem Urstock oder einer alten Abschrift der Streitrede.

keiner andern alten Schrift als Eigenthum des Menander bezeugt sind. Wachsmuth hat in seinen Studien S. 136—157 die sämtlichen Dichterstellen geprüft, welche nicht im Stobaeus, wohl aber im Maximus, Antonius und den eng dazu gehörigen Sammlungen vorkommen, und ist (S. 157) zu dem Ergebniss gekommen, dass mit Ausnahme der Philistionea (und vielleicht der Menandrea) alle Dichtercitate dieser Sammlungen aus Stobaeus stammen. Also gerade über den wichtigsten Theil, die Sprüche des Menander, entscheidet er nicht. Um so nothwendiger ist eine Untersuchung dieser Frage.

Wenn zunächst Menanderverse des Maximus und Antonius nicht bei Stobaeus, sondern nur in einer der vier Fassungen der Streitrede wiederkehren, dann sind, wie die oben besprochenen Philistionsprüche, so auch diese Menandersprüche aus der Streitrede abgeschrieben und die Autorschaft dieses Menander personatus steht oder fällt je nach dem Urtheil über diese ganze Streitrede.

Ich gehe also zunächst die mit Menander bezeichneten Sprüche des Maximus und Antonius durch, welche im Stobaeus fehlen; hiebei folge ich der Aufzählung bei Wachsmuth. Studien S. 136—143.

Unbedingt aus der Streitrede abgeschrieben ist das oben (S. 261) besprochene Verspaar *Μισήγορόν σου* (Maximus 6. 72 = Antonius I 25, Wachsmuth Nr. 7), das in der Fassung I 45, 6 und II 89 sich findet. Dann stehen nach einander bei Maximus als 6. 36. 37. 38:

*Μεράδρου. Αφροδίτη μὲν οἶδε δοκιμάζεσθαι παρὶ,  
 ἡ δὲ παρὸς φίλους ἐννοῖα καιρῶ ζῶνεται.  
 Ὁ καιρῶ ἐννοχοῦντα ζῶνεται φίλον  
 καιρῶ φίλος πᾶντι σὺν τῷ φίλου.  
 Ἄφροδι μὲ ζῶν φίλοις  
 ἐπεὶ ζῶνεται και σὺν παρὶ τοῦ ἀφροδ.*

Genau dieselben Verse (bei Wachsmuth Nr. 3. 25. 6) finden wir in in derselben Reihenfolge in der Fassung II als V. 83/4. 85/6 und 89. In II steht V. 83 richtig *ἐξιλέγεσθαι* statt *δοκιμάζεσθαι*; V. 84 *ἡ δ' ἐν φίλοις* richtig und *ζῶνεται* falsch. Statt der 3. Sentenz steht in II 89 *ἀφροδῆσιν ἀφροδῆσιν μὲ ζῶν φίλοις*. Das beweist, dass in die Fassung der Streitrede, auf welche sowohl Maximus als II hier zurückgehen, das voll-

ständige Verspaar aus den Sprüchen der sieben Weisen (Wölfflin in den Sitzungsberichten der münchener Akad. 1886 S. 295) V. 159 160 abgeschrieben war:

*Φρόνησιν ἀσῶν ἀφροσιν μὴ χρῶ φίλοις,  
ἐπεὶ χραιθήσῃ καὶ σὺ παρτελῶς ἄφρων.*

Diese dichterische Paraphrase des Spruches von Bias (6 bei Brunco) *Ἀφροσύνην μὴ προσδέχου*, vielleicht auch von dem folgenden (Bias 7) *Φρόνησιν ἀγάπα* wurde in die Streitrede mit Menanders Namen eingesetzt und ging daraus in den Maximus über. Wichtig ist, dass das erste Verspaar bei Antonius im 24., das dritte im 25. Titel des I. Buches steht, das zweite fehlt. Natürlich hat das letzte Verspaar mit den Fragmenten des Menander (Kock III S. 200) hinfort sicher nichts mehr zu thun.

Dann finden sich bei Maximus einige Sprüche mit dem Namen des Menander, welche in den vier Fassungen der Streitrede nicht mehr zu finden sind. Freilich drei derselben, bei Wachsmuth Nr. 10 = Maximus 30, 4 und Antonius I 41 *Ἔβρις καὶ οἶνος ἀποκαλύπτειν εἰόθασι φίλοις τὰ ἴθνη τῶν φίλων*; Nr. 24 = Maxim. 4, 3 und Ant. I 12 *Ἰσχυρὸς τοῦν οὐκ ἔχουσα τάφῳ τοὺς ἐμπίπτοντας παραδίδωσιν* (und Nr. 30 = Melissa Augustana 21, 9 *Συγγενεὶς ἀγροπνία τὸ ζῆν ὅσπερ ἔπρω τὸ θανεῖν*) sind sicher Prosa und der Name des Menander ist nur durch Schreiberirrtum an ihre Spitze gestellt.

Dagegen bei drei andern Verspaaren ist Menanders Name beglaubigt. Bei Maximus 5, 4 = Antonius I 13 steht (Wachsmuth Nr. 1)

*Μενάνδρον. Ἀδίκειται με πλούσιος καὶ μὴ πένης·  
ἥδον φέρειν γὰρ χραιττόρων τετρανίδα.*

Dann bei Maximus 19, 21 = Ant. II 53 (Wachsmuth Nr. 21)

*Μενάνδρον. Ἀνὴρ κακοῦργος (παροῦργος Ant.) πρῶτον ἔπεισεῖθ' ὄν σὴμα  
ζεχρυσμένῃ πρόκειται παρὶς τοῖς πλουσίοις.*

Ebenso steht es, was Wachsmuth (Nr. 13) nicht erkannte, mit einem dritten Paare. Bei Maximus 15 (Nr. 14. 15) haben alle guten Handschriften und im Antonius I 48 der Codex Estensis:

*Μενάνδρον. Μισῶ ποιεῖν χρηστὸν ὅταν ἔλη λόγον.  
Τὰ ὀπ' ἄ σου μὴ πᾶσιν ἔπειξε λόγοις·  
λόγος γὰρ κακὸς κακῶν ἔργων ἰγερμῶν.*

Der erste Spruch ist aus Stobaeus 2, 5 *Μεράνδρου*. Das folgende Verspaar ist bei Maximus wie bei Antonius ebenfalls dem Menander zugeschrieben und müsste mit demselben Rechte unter dessen Fragmenten gedruckt werden, wie jene beiden (Kock III, S. 198 Nr. 688. 689).

Sind hier aus einer geheimnissvollen Quelle Fragmente des Menander in den Maximus gerathen oder sind diese drei Verspaare einfach aus einer vollständigeren Fassung der Streitrede in den Maximus gekommen? Das Letztere ist das natürliche; so haben wir oben (S. 262) Verspaare des Philistion bei Maximus gefunden, welche in den vier Fassungen der Streitrede jetzt fehlen.

Leichter ist das zu erkennen in dem folgenden Falle (Wachsmuth Nr. 15. 16.) Bei Antonius I 60 stehen nach einander folgende Verspaare:

*Ἐὼν καὶ τὸν ἔχης σῶμα καὶ ψυχὴν κατὰ  
κατὰ ἔχης ταῦν καὶ κατὰν συμβουλίην.  
καλὴν γενναῖα ἐὼν ἴδης μὴ θανάτου·  
τὸ γὰρ ποτὲ κάλλος καὶ πόρον πολλῶν γέμει.*

Der Name *Ἰσοζάτιος* steht bei Gesner vor dem ersten Verspaare; in dem Auszug in Modena steht nur das zweite und vor diesem *Ἰσοζάτιος*. Der Name ist natürlich falsch. Die beiden Paare finden sich aber in der Streitrede, III. Fassung V. 57,8 und 5,6, dem Menander zugetheilt und sind deshalb unter die Fragmente Menanders aufgenommen. Die Ueberlieferung ist also völlig die gleiche: aus der Streitrede sind diese Paare in den Antonius abgeschrieben. Warum steht das eine bei Kock III p. 267 unter den zweifelhaften oder untergeschobenen, das andere p. 201 unter den echten Bruchstücken des Menander?

Endlich stehen (Wachsmuth Nr. 8. 11. 14) im Antonius I 33. 47. 48 drei Monosticha 463. 449. 26 (Meineke), das erste mit *Σέξτρον*, das zweite mit *τῶν ἔξω* im Codex Estensis, das dritte ohne Autor. Dieselben finden sich auch in der Streitrede I 55. IV 1. I 304; das dritte auch bei Orion I 11 als *Μεράνδρου ἐξ Ἀφρογόρου*. Diese Verse finden sich nur im Antonius, nicht im Maximus. Allein aus ihrem Vorkommen darf man nicht einmal das schliessen, dass für den Antonius eine Sammlung der Menandersprüche benützt wurde. Sie sind wahrscheinlich mit einigen Excerpten aus andern spätern Sammlungen in den Antonius gekommen.

Denn der erste Vers steht unter den christlichen, der zweite und der dritte sind im Antonius I 47 und 48 hinten angefügt. Auf derselben Stufe stehen andere Monosticha, die ich bei Wachsmuth nicht genannt sehe: Anton. I 7 *Μία ἐστὶν ἀρετὴ τὸ ἄτοπον φεύγειν αἰεὶ* = Mon. 339 = Orion VII 6. Anton. I 29 *Λαβὼν τι παρὰ τινος εὐθὺς ἀπόδος ἵνα πάλιν λάβῃς* = Floril. *Ἄριστον* in Wiener Stud. XI p. 24; vgl. Mon. 317 *Λαβὼν ἀπόδος, ἀνθρῶπε, καὶ λήψῃ πάλιν*. I 50 *Κακοῖς συνεχῶς ὁμιλῶν γενήσῃ καὶ τὸς ἐξείνοις ὅμοιος* = Floril. *Ἄριστον*; vgl. Mon. 274 *Κακοῖς ὁμιλῶν καὶ τὸς ἐκβήσῃ κακός*. Alle diese Monosticha finden sich nicht im Stobaeus; aber auch nicht im Maximus. Schon die Verwandtschaft mit dem Florilegium *Ἄριστον* zeigt deutlich, dass sie nicht einmal in eine Abschrift des Antonius direkt aus einer Spruchverssammlung eingesetzt wurden, sondern auf Umwegen dahin kamen.

Somit können wir das Ergebniss der Wachsmuth'schen Untersuchungen (Studien S. 157) zunächst dahin umformen: von den Menandersprüchen bei Maximus sind einige wenige aus der Streitrede des Menander und Philistion ausgeschrieben, alle übrigen stammen aus Stobaeus und zwar, was wichtig ist, aus einer Stobaeusfassung, die nicht mehr enthielt als die jetzt vorhandenen Handschriften. Dieser Punkt verdient mehr hervorgehoben zu werden.

Maximus hat ganze Partien des Stobaeus herübergenommen und mit denselben Fehlern. Jedoch bleibt hier eine Hinterthüre offen stehen. 'Wenn Verse des Maximus und Antonius in dem auf uns gekommenen Stobaeus fehlen, so ist damit keineswegs gesagt, dass sie in dem vollständigen Werke des Stobaeus nicht vorhanden gewesen seien', sagt Wachsmuth, Studien S. 143. Allein zunächst die zahlreichen Menandersprüche des Maximus stammen alle entweder aus der Streitrede oder aus den uns erhaltenen Stobaeushandschriften. Wir wollen nun weiter gehen und auch alle übrigen Dichtercitate des Maximus untersuchen, welche nach Wachsmuth (Studien S. 136—143) bei Stobaeus fehlen. Es sind dies noch Nr. 2. 4. 5. 9. 12. 17 bis 20. 22. 23. 26 bis 29. 31. Von diesen hat H. Schenkl. die epiktet. Fragmente S. 503, die Stücke 12 und 26 bei Stobaeus 29, 95 und 103, 14 und Nr. 4 bei Gregor von Nazianz nachgewiesen; Nr. 17 stammt ebenfalls aus Gregor von Nazianz; Nr. 38 ist die letzte Nummer des betreffenden Titels im Druck des

Maximus, fehlt in allen guten Handschriften des Maximus und scheint obendrein nur byzantinische Prosa zu sein. 5 Sprüche: Nr. 2 Theognis; Nr. 9 Lucian-Palladas; Nr. 23 Oppian; Nr. 27 Euripides-Orest und Nr. 29 Sokrates-Palladas stehen nicht im Stobaeus; allein sie stammen aus leicht zugänglichen Autoren. Von den übrigen ist Nr. 22 (Euripides) nur Prosa. Es bleiben also fünf Sprüche.

Nr. 18: Maxim. 28, 18 = Anton. I 72 *Εὐριπίδου* steht bei Orion VIII 5 als *Μενάνδρου ἐξ τοῦ Πλοζίου* vgl. Mon. 419: *Ὄν ἐστὶν εἶρεῖν βίον ἄλλων ἐν οὐδενί.* Nr. 20: Maxim. 19, 20 = Anton. II 53 = Georgides *Κόλαξ ἐρίων ἀλλὰ μὴ θνητούμενος* mit dem Titel *Λημόραξις*; vgl. Mon. 576. Nr. 5: Maxim. 6, 23 = Anton. I 25 *Σωκράτους* *Τὸ* (*τὸ* fehlt in einigen Handschriften des Maxim.) *μῦθεῖν ἀναίτως ἴσον ἐστὶ τὸ μισεῖν.* Nr. 19 Anton. II 39: *Σωκράτους*

*Ὅτιαν ποθεῖν σε καὶ σιέσθαι λέγει γυνή,  
γοβοῦ παρ' αὐτῆς πλέον ὄν λέγει κακία.*

Endlich Nr. 31, welcher Spruch freilich nur in der Melissa Augustana LVI 18 steht *Εὐριπίδης . . . ἔρη: Ἐδει γὰρ ἡμᾶς τοῖς θεοῖς θύειν, ὅτιαν γυναικα κατορούμεν* us. Vollständiger, doch ohne Autornamen, in den Excerpta Vindob. . . *τῷ θεῷ . . . γυνὴ κατορούται τάφω ὄνθ ὅτιαν γαμεῖν.*

Von diesen Sprüchen gehen die Monosticha Nr. 18 und 20 auf eine alte Ueberlieferung. Nr. 31 steht weder im Maximus noch im Antonius; der Ausdruck *γυναικα κατορούμεν* passt nicht für Euripides (bei Nauck. Fragmenta trag. steht das Stück bei den Dubia des Euripides 1112); doch sind die Verse ziemlich alt, wenn die Lesart *τοῖς θεοῖς* die echte ist. Wenn Nr. 5 wirklich ein Vers ist (*Τὸ μῦθεῖν ἴσον?*), so ist hier wie sicher bei Nr. 19 der Name *Σωκράτους* falsch. Vor Nr. 19 schrieb Meineke *Σωσιζοάτους* (Com. IV p. 592) und Kock (III 392) liess sich verleiten, noch einige Sokratessprüche des Maximus zu Versen und zwar zu Sosikratesversen zu machen, als wenn die Bruchstücke solch rarer Dichter im Maximus nur so dicht sässen. Der Name Sokrates vor diesem Verspaare, vielleicht auch vor dem Spruche Nr. 5, ist falsch; doch das ist hier ja oft der Fall. Diese Namen bleiben bald weg, bald werden sie an falsche Stelle gerückt.

Auf Aehnlichkeit des zu ergänzenden Namens kommt es gar nicht an, sondern auf andere Gründe. Diese lauten aber so: von den Dichterstellen bei Maximus und Antonius finden sich fast alle in den uns erhaltenen Fassungen des Stobaeus; dazu kommt eine Anzahl mit den Namen des Philistion und Menander, welche aus der Streitrede des Menander und Philistion ausgeschrieben sind. Kommen nun bei Maximus und Antonius Verse vor, welchen kein Namen oder ein falscher vorgesetzt ist, welche sich aber auch nicht im Stobaeus finden, so müssen diese zunächst der Streitrede des Menander und Philistion zugeschrieben werden. Selten und bei Antonius mehr als bei Maximus ist anzunehmen, dass ein Abschreiber aus andern, fast immer schlechten, Quellen einen Spruch ein- oder angeflückt hat. Demnach würde ich das Verspaar *Ὅτιαν γυνίη*, vielleicht auch *Τὸ γὰρ εἶν* zunächst als Bruchstücke der Streitrede ansehen. Jedenfalls lässt sich mit diesen wenigen Versen unsicherer Herkunft nichts beweisen; vielmehr beweist die geringe Zahl und die Art der nicht in unserm Stobaeus erhaltenen Dichterstellen des Maximus und Antonius, dass für sie kein reichhaltigerer Stobaeustext benützt ist als der uns vorliegende.

### Verse der Streitrede in den Turiner Parallela.

Im Jahre 1874 schrieb ich in Rom die antiken Theile der Sentenzen-sammlung ab, welche in der schönen Turiner Handschrift B VII 26 aus dem XI. Jahrhundert enthalten ist. Der Anfang ist verloren; Bl. 32 bis 270 enthalten die Titel 3 bis 99; die Ueberschriften der Titel sind denen des Antonius nahe verwandt. Die nicht christlichen Sentenzen sind dem Maximus und Antonius nahe verwandt, doch nicht aus ihnen geschöpft. Am Schlusse steht *Τέλος τῆς Βίβλου τῶν παραλλήλων γνωμῶν*. Die Namen der Autoren fehlen fast immer.

Eine zweite Abschrift enthält eben die athenische Handschrift Nr. 32, aus welcher ich die Streitrede herausgebe; vgl. oben S. 231 Bl. 84<sup>b</sup> bis 158<sup>b</sup> *Τοῦ αὐτοῦ (so!) ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ βιβλίον Β' ἐποθέσεις ἔχον Ρ'. Ἰνῶμαι καὶ ἀποφθέγματα διάφορα*. Folgt das Kapitel-verzeichniss, welches Sakkelion im *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος* 1889 S. 682—685 abgedruckt hat<sup>1)</sup>.

1) Der Titel *ἢ Περὶ δοκούντων εἶναι γῶν* der athenischen Handschrift (K) fehlt in der

In dieser Sammlung begegnen uns zunächst Sprüche der Streitrede, welche auch im Maximus und Antonius stehen. So Bl. 113<sup>b</sup> *Κἄν μνηρίων* I 122/3 II 57/8 III 21/2 und Max. 12. 61 Ant. II 31 (oben S. 261); Bl. 193<sup>a</sup> *Μὴ νοουθήσει* II 47 und Ant. II 32 (oben S. 249 und 262); Bl. 193<sup>a</sup> *Ὅτιαν ἔδης* I 296. 298 II 111. 114 Max. 34. 4 u. Ant. II 72 V. 1 u. 4 (oben S. 243 u. 261); Bl. 197<sup>b</sup> die beiden Paare *Ἐὼν καλὸν* und *Καλὴν γυναικα* Ant. I 60 und III 57,8 und 5 6 (oben S. 265); dazu Bl. 127<sup>b</sup> ebenfalls das vollständige Paar *Λύουσαν ἡμᾶς* Max. 18. 43, während in II 205 nur der zweite Vers erhalten ist (oben S. 262). In diesen Versen stimmen die Turiner Parallela völlig mit Maximus und Antonius.

Dagegen finden sich folgende Stücke: Bl. 85<sup>b</sup> *Μηδέποτε περὶ δύο φίλων εἶναι ζουθῆς· Ἐρὸς γὰρ αὐτῶν ἐχθρὸς ἔστι*, schlechter als I 164 und 165, doch besser als *Μεταξὺ δύο φίλων οὐ δίχαζε· ἀνάγκη γὰρ τοῦ ἐρὸς ἐχθρὸς γενέσθαι* (aus der Heidelberger Handschrift 356 bei H. Schenkl. Florilegia duo, 1888. Seite 12); der erste Vers steht unter den Monosticha 343. Bl. 114<sup>a</sup> *Πρότιον καλῶς* I 148,9 und besser als III 25,6. Bl. 181<sup>a</sup> *Ὁ λοιδορῶν γέροντα δυσφήμῳ λόγῳ Τῆν εἰς θεὸν ὄντως μελετῆ βλασφημίαν*, besser als II 153,4 *Ὁ λοιδορῶν πατέρα δυσφήμῳ λόγῳ Τῆν εἰς τὸ θεῖον μελετῆ βλασφημίαν*; vgl. unten den Codex Palat. 81 bei H. Schenkl. Bl. 208<sup>b</sup> *Ἐξ δουλείας* theils besser, theils schlechter als I 107,8. Diese vier Verspaare haben die Turiner Parallela mit der Streitrede gemeinsam; aber bei Maximus oder Antonius ist davon keine Spur.

Es bleiben 4 Verspaare, welche die Turiner Parallela mit Maximus oder Antonius gemeinsam haben, welche aber in den vier Fassungen der Streitrede fehlen. Bl. 41 *Μαθημότων* Maxim. 17. 29 (oben S. 262); im zweiten Verse *τὰ γὰρ μαθήματα ἐβλοσῆ τὰ χροῖματα* haben die Turiner

Turiner (T), so dass in dieser alle Titelzahlen bis *μη* (*μζ* K) *Περὶ μνησικαχίας* um 1 niedriger sind. Dann folgt in T erst von späterer Hand *μη* . . . *φθόνου*; dann *μη* (*ν* in K) *Περὶ φιλῶν* etc. In *ξβ* (*ξ* T) *Περὶ ἀπλοῦ καὶ ἀκάκτου* setzt T hinzu *τὸν τοῦτον*. *οὐ* (*ογ* T) *Περὶ φίλων ἀχρηστών καὶ πονηρῶν* (*μοχθηρῶν* T). Nach *οὐ* (*οζ* K) *Περὶ ἐχθροποιούντων* etc. hat T: *οὐ* *περὶ ἀγρομορούντων καὶ ἀχρηστούντων*, welcher Titel in K fehlt; von hier an sind die Titelnummern in T um 1 niedriger. Im Titel *πέ* (*πδ* T) *Περὶ συναγωγῆς χορηγῶν* etc. fehlen in T mit Recht die Worte *ἰσομοῦνται γὰρ ἑκείνοις μεθ' ὧν τὰς διατριβὰς ποιεῖται*. Im Titel *σε* *Περὶ τοῦ πλεόνου* fehlen in K nach *ἰλέχων* die Worte *τὰ ὡς εἰκὸς παρ' αὐτῶν γινόμενα*.

Parallela *ἐμπορεῖ*; Kock II p. 537 notirt *ἐμπορεῖ* als Conjectur von Badham. Bl. 141 *Τὰ ὄρα σου* = Maxim. 15, 15 Ant. I 48 (oben S. 264); Bl. 205 *Ὅταν ποθεῖν σε καὶ στέργειν λέγει γυνή*; bei Ant. II 39 (oben S. 267) steht auch noch der 2. Vers. Bl. 205 steht wie im Antonius II 33 Ende: *Στανῆς γυναικὸς καὶ ἀγαθῆς ὅταν τύχῃς Τὸν βίον ἄλλων διατελεῖς*. Nach den früheren Erörterungen sind diese vier Verspaare am wahrscheinlichsten der Streitrede des Menander und Philistion zuzuweisen <sup>1)</sup>.

### Reste der Streitrede in unbedeutenden Sammlungen.

Hie und da findet man in Handschriften oder Florilegien kleinere Reste unserer Sammlung. Erwähnenswerth scheint, dass an ein Florilegium, das H. Schenkl (Florilegia duo, Progr. Wien 1888) herausgegeben hat, in der Heidelberger Handschrift 356 ein Anhang (Schenkl S. 12) angeschoben ist, in welchem sich solche Reste dichter finden. Nr. 74 *Μεταξὺ δύο* ist eine starke Umarbeitung des Verspaares *Μιδέλοιε πειρωῶ*, das I 164/5 und in den Turiner Parallela steht. Nr. 81 *Ὁ λοιδορῶν* ist sehr ähnlich II 153/4, minder ähnlich den Turiner Parallela. Nr. 82 *Ὅταν ἴδῃς* ist I 296. 298. 299 (II, Maximus, Turiner Parallela). Nr. 83 *Ὅταν ἐξ πονηροῦ* ist verschlechtert aus I 156/7 und II 109. 110. Nr. 84 *Ὁ διὰ καιρὸν* ist fast gleich II 85/6 und Max. 6, 37. Nr. 86 *ἐὰν μέζου* und Nr. 87 *Κἄν μυρίων* I 222/3. II 57/8. III 23/4 und 21/2; nur das 2. Paar findet sich bei Max. 12. 61. Ant. I 31. Dazu kommen noch zwei Paare, welche nicht in der Streitrede vorkommen, die aber auf dieselbe zurückzuführen sind: Nr. 79 *Τὰ ὄρα σου* Max. 15, 15. Anton. I 48. Turiner Parallela. Nr. 85 *Ἐξ τοῦ παθεῖν* – Max. 17, 30. Ant. I 27. In der Vorlage des Palatinus muss am Schlusse der vorigen Sentenz (Nr. 84) *καιροῦ φίλος πύγυζεν*. *οὐχὶ τοῦ φίλου* ein *φίλος* zugesetzt gewesen sein. Dies gerieth dann an den Anfang von Nr. 85, welcher Spruch darnach weiter interpolirt wurde. Allerdings sind unter diesen Citaten einige, welche im Maxi-

1) Bl. 185<sup>b</sup> steht die *γνώμη δίστιχος* des Gregor von Nazianz (127 bei Migne Patrol. 37 p. 926), mit welcher Gesner seine Ausgabe des Antonius schloss: *Θεοῦ διδόντος οὐδὲν ἰσχύει φθόρος καὶ μὴ δίδόντος οὐδὲν ἰσχύει κόπος*.

mus und Antonius nicht vorkommen; allein sie geben nur schlechten Text und keine Namen, können also erst durch Vergleichung mit andern Quellen lebendig gemacht werden.

Noch weniger ergeben andere Handschriften, wie Codex Paris. 1166 oder 1991 A. In jenem stehen Bl. 312<sup>a</sup> I 284—287 · II 201—204; in diesem III 41/2

*Ὅταν τι μᾶλλον τῶν πέλεις καταγορεῖν,  
αὐτὸς τὰ σαυτοῦ πρώτον ἐπισκέπτου κακά.*

Dieses Verspaar ist demnach ebenfalls als zum Urstock oder zu einer alten Fassung der Spruchrede gehörig bezeugt<sup>1)</sup>.

## E r g e b n i s s e.

Wir sind am Ziele der Untersuchung angelangt. Was ich bis jetzt erkenne, ist Folgendes: Zwischen dem 4. bis 6. Jahrhundert entstand eine Dichtung von etwa 300 Versen, welche nach der Mode Lehren der Lebensweisheit enthielt. Die metrische Form war der jambische Trimeter der Komödie mit vielen aufgelösten Hebungen und minder häufigen Anapäst; aber mit regelmässiger Caesur im dritten oder vierten Fusse. Diese Trimeter wurden zu Paaren verbunden; je zwei Paare behandelten als Rede und Gegenrede zweier Personen denselben Gegenstand. Als Personen, denen diese Spruchrede in den Mund gelegt wurde, wählte der Dichter sich zwei damals angesehene Namen, Menander, den berühmtesten Dichter der Lebensweisheit, und Philistion; dieser galt damals als Erfinder des Mimus, der Mimus aber als besondere Lehrstätte der Lebensweisheit. Es wäre nach der Ueberlieferung möglich, dass der Dichter, wie das Gregor von Nazianz hie und da that, einzelne ältere Verse zwischen die seinen gesetzt hat; doch ist das an und für sich wenig wahrschein-

1) Einer Sammlung von Sprüchen der sieben Weisen sind in der Münchener Handschrift 507 Bl. 5<sup>b</sup> (14. Jahrh.) folgende Sprüche aus der Streitrede angeschoben: *Εἰς χεῖρας δεσπότηον μὴ βάλῃς δοῦλον*; vgl. II 122 *εἰς χεῖρας δοῦλον δεσπότηον μὴ συμβάλῃς*. *Μαθημάτων φρόντιζε πλεῖο χορημάτων*; vgl. oben S. 262. Dann nach andern *Τῆ γῆ δανείζειν καρεῖται ἔστιν ἢ βοροῖς ἤτις τόξους δίδωσαν ἀφθονοτάτους*; vgl. oben S. 252. *Εἰ θορήγῃς τινὰ ἔπειτα ὀνειδίῃς ἀγρόθυον δίδωσας ἀτιζὸν μέλι*; vgl. oben S. 237. Solche Spuren der Spruchrede werden sich gewiss an vielen Orten finden.

lich und die handschriftliche Ueberlieferung sehr unsicher. Jedenfalls hat er, wenn nicht alle, so fast alle Verse selbst gemacht<sup>1)</sup>.

Der Dichter hatte Glück; seine Spruchrede wurde Schulbuch und wurde in vielen Abschriften verbreitet. Dafür musste sie büssen. Sie wurde misshandelt, wie nur irgend ein Schulbuch, noch mehr als die Sammlung der Spruchverse des Menander. Viele Verspaare wurden von den einzelnen Abschreibern weggelassen; die abgeschriebenen keck geändert und die ursprüngliche Reihe und Ordnung derselben mehr oder weniger verwirrt; endlich wurden fremde Sprüche zugesetzt.

Von dem vielästigen Stammbaum dieser Abschriften sind uns durch den Zufall nur vier Stücke erhalten. Diese scheinen deshalb auf den ersten Blick verschiedene Schriften zu sein. Zwei derselben (III, IV) sind so kurz, dass die fremden Zuthaten nicht leicht zu erkennen sind. In eine dritte (II) wurden vor dem 7. Jahrhundert längere Versgruppen aus Stobaeus und aus späten Dichtungen eingeschoben; dann ist überhaupt die Gliederung in zweizeilige Rede und Gegenrede zerstört worden. In der vierten Abschrift (I) ist die zweizeilige Form im Ganzen gewahrt; doch sind von einem ziemlich ungeschickten Manne manche neuen Verspaare fabricirt worden, wozu er eine Sammlung von Monosticha des Menander benützte. Ausserdem sind am Ende zwei grössere Versgruppen aus einem Gedichte der mittleren Zeit zugesetzt. Endlich wurden aus jener versificirten Spruchrede ziemlich viele Verspaare eingesetzt in die Sammlung, aus welcher die Sammlungen des Maximus und Antonius und ähnliche noch unbedeutendere der spätesten Zeit geflossen sind.

Wegen dieser ausserordentlich lückenhaften und verderbten handschriftlichen Ueberlieferung ist es für uns klassische Philologen eine schwierige Aufgabe, das ganze Bild und die einzelnen Stücke der ursprünglichen Dichtung wieder klar und rein darzustellen und künftige Funde werden das, was ich hier gesagt habe, in vielen Einzelheiten berichtigen.

Allein diese Dichtung war gewiss ein mittelmässiges Erzeugniss der späten griechischen Literatur. Weder jene Geistesblitze, noch jene kühnen

---

1) Voran ging wahrscheinlich ein Prolog. Der in II stehende ist hübscher, der in I sachlich richtiger. Sollten sie, was kaum anzunehmen ist, beide aus der ursprünglichen Fassung stammen, so müsste der Prolog von II dem von I vorangegangen sein.

Ausdrücke begegnen uns hier, welche in den echten Bruchstücken der attischen Lustspieldichter Jeden erfreuen. Gedanken, sprachliche und metrische Formen sind hier ebenso viel oder ebenso wenig werth, wie etwa in den moralischen Gedichten des Gregor von Nazianz oder in den Spruchversen der sieben Weisen.

Es wäre ja ein besonderer Ruhm, wenn die gewöhnliche Ansicht richtig wäre und wenn fast 200 neue Verse der besten attischen Dichter aus unserer athenischen Handschrift hier zum ersten Male wieder ans Tageslicht kämen. Allein nach den obigen Erörterungen lege ich selbst auf die neuen Verse wenig Werth und bin zufrieden, wenn etliche Spruchverse und die Gruppen am Schlusse der Sammlung einige Anerkennung finden; mehr Werth lege ich darauf, dass all die Verse dieses Pseudo-Menander und Pseudo-Philistion oder Pseudo-Philemon endlich aus den Ausgaben der attischen Lustspieldichter verschwinden und zwischen deren Gold nicht mehr dieses Blei gemischt erscheine.

*Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος διάλεκτος. L.*

*Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος γνῶμαι καὶ διάλεκτοι. K.*

In Vers 1—22 bezeichne ich die athenische Handschrift 32 mit **K**, die florentiner 58, 32 mit **L**. Die Lesarten der letztern nehme ich aus Studemunds Ausgabe Seite 42 und aus den Nachträgen im Breslauer Index lectionum 1887/8 (Tractatus Harleianus) S. 29<sup>1</sup>).

*Μεν. Φιλιστίωνα τὸν καλὸν τε κάγαθόν*  
2 *ἐγὼ Μενάνδρος πολλὰ χαίρειν βούλομαι.*

*Φιλ. Κάγῳ τὰ δ' αὐτὰ βούλομαι Φιλιστίων*  
4 *προσενέπειν, Μενάνδρε, τὴν ἕσπην χάριν.*

*Μεν. Ἀπαρενόχλητος ἡμῖν τυγχάνει τόπος*  
6 *καὶ τοῦ λέγειν ἄρξασθαι ἴδη βούλομαι.*

*Φιλ. Ἐτοιμοὶ εὐρήσεις με· καὶ γὰρ τῆς σχολῆς*  
8 *εὐκαιρία προτρέπεται τοῦ λέγειν σαφῶς.*

Von V. 3 und 4 sind in **L** nur wenige Buchstaben zu lesen. 3 *τά σ' αὐτὰ* und 4 *προσενέπειν*? Die metrischen Fehler in V. 5, 6 und 8 kommen auf Rechnung der Abschreiber. Von V. 5 und 6 ist in **L** fast nur *λέγειν ἄρξασθαι* zu lesen. V. 8 schrieb Studemund *τῷ σοφῶς*?

*Μεν. Ὅρας ἐπὶ γῆς ἄνθρωπον τεθνηκότα.*

10 *ἄμεινον ἡμῶς μὴ γεννᾶσθαι μηδ' ὄλωσ.*  
*μηδ' ὄλωσ K, τοὺς βροτούς L.* Entweder ist Lücke vor *τεθνηκότα* anzunehmen

1) Den Text der neuen Sammlung (I) drucke ich genau nach der Abschrift von Sakkelion. In den Noten bezeichne ich mit II die sogenannte *Σύγκρισις*, bei Studemund S. 19—34; mit III die sogenannten *Disticha Parisina*, bei Studemund S. 35—39; mit IV Studemunds Appendix I S. 40/1. Auf die Abschrift Sakkelions, welche ich Studemund gegeben hatte, hatte Studemund Manches mit Bleistift geschrieben. Als ich die Blätter wieder erhielt, waren von diesen Noten nur wenige lesbar: diese füge ich mit Studemunds Namen bei. Mit \* habe ich die zwei oder mehr Fassungen gemeinsamen Verse bezeichnet, mit \*\* die in andern Schriften nachweisbaren, also älteren Verse.

oder statt *τεθνηκότα* ein anderes Wort zu setzen, wie *ἀποτεθνηκότα* (Stud.).

10 vgl. Stob. 120, 17 *Εἴρηπ. Τὸ μὴ γενέσθαι κρείσσον ἢ φῖναι βροτούς.*

*Φιλ.* Ἄρ' οὐ κατήξει οὕτως ἑαυτοῦ τὸν χρόνον

12 ἢ δι' ἄστρον ἀριθμὸν οὐκ ἐγνώρισεν:

11 *Οὐ γὰρ κατ.* ergänzte Stud. in der Lücke von L. *αἰτοῦ.* 12 beginnt in L mit *δι'*; Stud. ergänzte *καὶ τὸν*; also ἢ τὸν δι'.

*Μεν.* Εἰ γὰρ καὶ μαθὼν ἦν καὶ χρόνους ἰπίσιστατο,

14 ἔδει τοῦτον θνητὸν ὄντι μὴ μαθεῖν:

13 das erste *καὶ* fehlt in L, richtig. 14 *τὸ τοῦτον* L, also wohl *τοιοῦτον.* *μαθεῖν* K; *θανεῖν* L richtig.

*Φιλ.* Ἐν δελίᾳ γὰρ ζῶντες ἡμεῖς τοῦ βίου.

16 ὄντως τῶν ἡμῶν πλάνη παρίστανται.

16 οὕτως (ᾶ)ν ἡμῶν und *καὶ ἡ πλάνη* L. Der Vers ist verderbt.

*Μεν.* Ὅταν θέλῃ τις ἀπρεπῆ προσημαθάνειν.

18 μάτην πλανᾶται τὸ σαφές σαφῶς μαθεῖν.

17 *τ' ἀπρεπῆ* L richtig. *προσημαθάνειν* L. 18 *σαφῶς* L, also wohl *τ' ἀσαφές σαφῶς.*

*Φιλ.* Ἐὐν θέλῃς βίον ἄκλον ἐπιενῆ.

20 μὴ προσδόξα τὸ μέλλον ἢ οὐ λυπῆ μάτην.

19 *θέλῃς* und *ἐπιενῆ* L richtig. 20 *καὶ οὐ* L.

*Μεν.* Ὅστις ζήτοιθε τοῦ βίου τῆν ἐξβασιν,

22 μαθὼν ἄδυναται προσδοξῶν καθ' ἡμέραν.

V. 21 und 22 stehen nicht in K, sondern nur in L, in welcher Handschrift das Stück damit endet. *μαθὼν: θανεῖν?*

*Μεν.* Οὐδὲν πέμψε κρείττον τῆς εὐκαιρίας:

24 καιροῦ γὰρ ἰσχύοντος οὐδὲ εἰς καιρῆς.

23 *κρείττον* ist falsch. 24 *καιρῆς: καιρῆ?* 23 und 24 alt?

*Φιλ.* Ὅστις τὸν εὐτυχοῦντα βουσαίνειν θέλει,

26 λυπεῖν ἑαυτὸν βούλειται εἰς ὃν ζῆ χρόνον.

*Μεν.* Τὸ ἐξαίρητις ἄφορον

28 ἀπροδοξίως ἐλθὼν ἰδίαν χάριν ἔχει.

27 und 28 vielleicht nur ein alter Vers *Ἐπροδοξίως ἐλθὼν ἰδίαν χάριν ἔχει.*

\*\* *Φιλ.* Οὐτ' εὐτυχεῖν δεῖ πάμπαν οὔτε δυστυχεῖν:

30 ῥοπαῖς δὲ καιρῶν καὶ μεταβολαῖς πάντα ἀλλάσσεται.

29 Stobaeus 105, 11 *Εἰρηλίδου Ἀντιόχης* (Nauck Frg. p. 418, 196) *Τοιόσδε θνητῶν τῶν ταλαιπώρον βίος Οὐτ' εὐτυχεῖ τὸ πάμπαν οὔτε δυστυχεῖ, wo Cobet εὐ-  
τυχεῖν und δυστυχεῖν verlangte. Vgl. Stobaeus 98, 38 *Εἰρηλίδου Ἀντιόχης* . . τῶν*

πολλῶν βροτῶν *Λεῖ* τοὺς μὲν εἶναι δυστυχεῖς τοὺς δ' εὐτυχεῖς. 30 ῥοπαῖς δὲ καιρῶν μεταβολαῖς τ' ἀλλάσσεται oder καιρῶν δὲ μεταβολαῖσι πάντ' ἀλλάσσεται?

*Μεν.* Ἐκ τοῦ τυχεῖν ἄνθρωπον ἀβέβαιον βίον

32 τύχην ἐκκαλουμένην ὅλως οὐκ οὔδαμεν.

31 ἀβεβαίου βίου besserte Studemund. 32 τύχην καλοῦμεν, ἦν ὅλως?

*Φιλ.* Κἄν αἰτιᾶς μέτρησόν σου τὴν τύχην.

34 ποῖον πέφυκε ζέθος ἐκ τούτου, φράσον.

33 Ἐὰν αἰτιᾶ, μέτρησον αὐτοῦ (τοῦ ἀνθρώπου? vgl. V. 31) oder αἰτοῦ (= σεαυτοῦ) τὴν τύχην.

\*\* *Μεν.* Κακοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες ἐκπλήττουσί με.

36 ἀδίκως πονηροῖς πλοῦτον δωρεῖται θεός.

35 Simplicius in Epictet. p. 357 (vgl. Olympiod. in Plat. Gorg., Archiv für Philol. u. Paedag. 14 p. 257): καὶ χώραν δίδόναι τῇ τραγωδίῃ (Nauck Frg. p. 930, 465) λέγειν· Τολμῶ κατεπειῶν, μήποτ' οὐκ εἰσὶν θεοί· Κακοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες ἐκπλήττουσί με, wo Simplicius ἐπιπλήττουσι, Olymp. ἐκπλήττουσι hat. 36 wohl alt; πλοῦτον: πολλά?

*Φιλ.* Ὡς θνητὸς ὢν ἄνθρωπος καὶ λιπῶν φάος

38 χαλιναγωγεῖν δεῖ τὸν τεταγμένον χρόνον.

37 λείπων Studemund. ἄνθρωπε und χαλιναγωγέει τὸν?

\*\* *Μεν.* Πενίας οὐδὲν ἔστιν ἀθλιώτερον·

40 ἄμεινον γὰρ ἀποθανεῖν ἔστιν ἢ δυστυχεῖν.

39 wohl nur umgestellt aus Stobaeus 96, 13 Κράντορος Οὐκ ἔστι πενίας οὐδὲν ἀθλιώτερον. vgl. Stobaeus 76, 1 Μερόδρου Οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἀθλιώτερον πατρός.

40 der Gedanke ist häufig; hier wohl ein alter Vers: ἄμεινόν ἔστιν ἀποθανεῖν ἢ δυστεχεῖν.

\* *Φιλ.* Ἄνθρωπον ὄντα πάντα προσδοκᾶν σε δεῖ·

42 ὁ δ' ἐκκακίστας ὤλισσε(ν)τὰς ἐλπίδας.

41 siehe zu 254. 42 siehe oben S. 257.

\*\* *Μεν.* Ἡ μὴ ποίει τὸ ζουπιτὸν ἢ μόνος ποίει·

44 ἵνα σὺ σαυτὸν μόνος ἤς συνιστορεῖν.

43 vgl. S. 257. 43 = Monost. 225. 44 σεαυτῷ μόνος? ἔχης συνίστορα Christ.

\* *Φιλ.* Μυστήριόν σου μήποτ' εἴπις τῷ φίλῳ,

\*46 καὶ μὴ φοβηθῆς αὐτὸν ἐχθρόν σου γεινόμενον.

45 und 46 (vgl. S. 261) = Maxim. 6, 72 und Anton. I 25 Μερόδρου (Meineke 4, 272. Kock 3, 200. V. 45 findet sich II 89. 45 μὴ κατείπης alle ändern.

46 καὶ οὐ φοβηθῆσῃ Maxim. Anton. σου fehlt bei Maxim. Anton., richtig.

Die Pariser Handschrift 1168 Bl. 113 hat μὴ καταλίπης und καὶ οὐ μὴ φοβηθῆς:

also ist diese Sammlung die Brücke zwischen Streitrede und Maximus-Antonius; ὀργιζόμενον, was sie statt ἐχθρὸν γενόμενον hat, fällt der betreffenden Abschrift zur Last.

\*\* Μεν. Ὀργῆς χάριν τὰ ζοριτὰ γίλω μὴ ἐξγαρήης·

\*\*48 ἔλιψε γὰρ αὐτὸν πάλιν γενέσθαι γίλον,

47/8 vgl. S. 261: beide Verse stehen in 1 Sammlung der Monosticha (V, bei Meineke 418 und 406) und bei Maximus 6, 73 und Anton. I, 25; bei beiden letztern als Φιλοσίμοτος. V. 47 allein steht in ziemlich vielen Handschriften der Monosticha.

Meineke 4, 53. Kock 2, 537. 47 μὴ ἔργης oder μὴ γάρης γίλον Mon., μὴ γάρης γίλον Max. Ant. 48 γὰρ: δ' Max. Ant. Mon. γενέσθαι γίλον; εἰναί σου γίλον Mon., γίλον εἰναί σου oder εἰναί σου γ. Max. Ant. ἔσεσθαι Mein.

Φιλ. Ὁ θυμὸς οὔτε ῥόσιν οὔτε τοῦν ἔχει·

\*\*50 ὀργῆ δὲ δεινὰ δρᾶν ἀναγκάζει βροτούς.

50 = Mon. 429; Stob. 20, 16 τῷ αὐτῷ (Χαρίμοτος; Nauck Fr. 789, 29) ὀργῆ δὲ πολλὰ (πολλοὺς die meisten Handschriften der Mon.) δρᾶν ἀναγκάζει κακά.

Μεν. Ὅστις γυναικὸς ἀποθανούσης ἐπιγαμει.

52 ὁ τοιοῦτος ὅπως οὐκ ἐπίστατ' εὐτυχεῖν.

51 vgl. S. 255.

Φιλ. Ἄπειτας ἡμᾶς δεῖ φέρειν τὰς διαβολὰς

54 ἐπὶ τοῦ λόγουτος ζῆν θείης ζῆν μὴ θείης.

53 vgl. S. 257. 54 vgl. Codex Paris. Suppl. 690 fol. 73 (Sitzungsber. 1890 II S. 358) τὸ τέμα . . ἔχει γὰρ ἴδιζ ζῆν θείης ζῆν μὴ θείης.

\*\* Μεν. Πενίαν φέρειν οὐ πένητος ἀλλ' ἀνδρὸς σοφοῦ·

\*\*56 πολλοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες οὐ φρονοῦσιν εἶ.

55 vgl. S. 256. 55 = Mon. 463 = Anton. I, 33 (als Sexti unter den christlichen; vgl. S. 265). 56 = Mon. 147, wo viele Handschriften haben: πολλοὶ μὲν εὐτυχοῦσιν οὐ φρονοῦσι δέ, nur eine: πολλοὶ γὰρ εὐτυχοῦσι, σοφρονοῦσι δ' οὐ. Die Fassung von I scheint besser.

Φιλ. Ἀνὴρ ὁ πλουτιῶν μέγα ζοριτῶζων βιωῖ.

58 ἄλασι δ' ἀνθρώποισι εἶχει μῖσος μέγα.

57 Ἀνὴρ ὁ πλ. μέγα τε ζοριτῶζων βιωῖ Ἄλασιν ἀνθρώποισιν εἰς μῖσος μέγα?

Μεν. Πολλῶν ὁ λόγος ζοριτός. ὁ δὲ τοβός καζός·

60 οὐ τῷ λόγῳ δὲ δεῖ ζορῆσθαι, ἀλλὰ τῷ τοβῳ.

59/60 vielleicht zwei alte Einzelverse λόγος μὲν ζορ.? In V. 60 stand wohl ein Imperativ, wie οὐ τῷ λόγῳ πιστευσον, ἀ. τ. τ.

\*\*Φιλ. Πενία ἄτιμον καὶ τὸν εὐγενῆ ποιεῖ.

62 τῷ δευτυχοῦντι θάρατος ἀφεισώτερος.

61/2 vgl. S. 258. 61 = Mon. 455 πενία δ' ἄτιμον: von 5 Handschriften lassen 3 ebenfalls δ' weg. 62 der Gedanke ist häufig; vgl. oben V. 40, dann

Stob. 121, 16 *Αισχύλου Ήξιονος Βίου πονηροῦ θάνατος ἐκλεέστερος.* 121, 17 *Αισχύλου Ζωῆς πονηρᾶς θάνατος εἰπορώτερος,* wo Nauck (Frg. 115, 401) die Lesart des Mon. 193 Z. π. *θάνατος αἰρετώτερος* annimmt.

*Μεν.* Δοκίμαζε πρῶτον τὸν λόγον καὶ οὕτως τὸν τρόπον.

64 σεμνὸς τρόπος γὰρ διαφέρει τῶν λόγων.

63 Δοκίμαζε πρότερον τοῦ λόγου παντὸς τρόπον oder τοῖς τρόποις ἢ τοῖς λόγοις? 64 πολλῶν τρόποι γὰρ διαφέρουσι τῶν λόγων?

*Φιλ.* Εἰ χρήμασι(ν) τὸν θάνατον ἐξωνοῦμεθα,

66 τῶν πλουσίων ὁ κόσμος ὅλος ἐτύχχανε.

*Μεν.* Ἄπασιν ἀνθρώποις ἀπόκειται τὸ θανεῖν.

68 ζωῆς γὰρ ἡμῖν ὀλίγος ἐμειρήθη χρόνος.

67 ἀνθρώποισιν ἐπίκειται θανεῖν Studemund, doch geht ἀπόκειται auch.

*Φιλ.* Μηδεὶς ἐαυτὸν μακάριον νομιζέτω,

70 πρὶν ἢ μάθῃ τὸ τέμα τῆς εἰμαρμένης.

*Μεν.* Ψευδηγόροις γελῶσι καὶ μύθοις κερῶις,

72 θεραπεύεται τὰ κακὰ ταῖς συμβουλίαις.

72 πολλὰ κακὰ?

\* *Φιλ.* Τί τῷ θανόντι δῶρα λαμπρὰ προσφέρεις,

\* 74 ἂ μεθ' ἡδονῆς ἀφῆζε κοῦκ ἐχρήσατο:

73/4 = III 17/8 *Μεν.*; Mein. 4, 270. Koek 3, 202. 74 ἂ μετ' ὀδύνης ἔασεν III und (εἴασε Mein.) Ausgaben.

*Μεν.* Τί τὸν θανόντα ζωγρὸν ὠφελεῖς ἀκούων:

76 τὸν ζῶντα λυπεῖς, τὸν θανόντα δ' οὐ μέλει.

75 ὠφελεῖς γόοις? 76 τῷ θανόντι? Vgl. III 13 *Μὴ κλαῖε τὸν θανόντα· οὐ γὰρ ὠφελεῖ· τὰ δάκρυα ἀναισθήτῳ ὄντι καὶ νεκρῷ γεγονότι.*

\* *Φιλ.* Ὁ τάφος στεφανωθείς πλουσίως καὶ κοσμίως

\* 78 τὸ ζῆν ἐαυτοῦ διὰ πλάνης κατηγορεῖ.

77/8 = III 15/6 *Φιλ.*; Mein. 4, 58. Koek 2, 527. *ὅταν τάφον στεφανοῖς κόσμω ποικίλω τὸ ζῆν τὸ σαντοῦ στεφάνοις παρηγορεῖ III, was am besten Dobree änderte in 77 Μάτην τάφον στεφάνοισι κοσμεῖς ποικίλοις; näher läge ὁ τὸν τάφον στεφανοῖσι κοσμῶν ποικίλως; 78 Dobree τὸν ζῶντα σαντὸν τοῖς στεφάνοις παρηγορεῖ.*

*Μεν.* Ἐν ἀδειλίᾳ γὰρ ζῶντες ὄν ζῶμεν χρόνον

80 φρόνιμοι δοκοῦμεν μὴ δὲ ἐν καθιόντες.

79 ἐν δειλίᾳ? vgl. 15. 80 μὴ μαθόντες μηδὲ ἐν?

\*\* *Φιλ.* Κούφως γέρειν δεῖ τὰς ἐνεστῶσας τύχας.

\*\* 82 βουλόμεθα πλουτεῖν πάντες ἀλλ' οὐ δύναμεθα.

81 = Mon. 280 (vgl. 470), wo drei Handschriften *ἐνεσιτώσας*, weit mehr *παρεσιτώσας* haben. Nauck verglich Eur. Orest. 1024 *φέρειν ἀνάγκη τὰς παρεσιτώσας τύχας* und Med. 1018 *κούφως φέρειν χερὶ θνητὸν ὄντα συμφορᾶς*. 82 = Mon. 64.

*Μεν.* Ὁ καιρὸς ἀνθρώποισιν ὀπότεν θείη

84 δίδωσιν ἐλθὼν χρημάτων ἐξουσίαν.

83 ὅταν αὐτὸς θείη ἔλθων δίδωσιν?

*Φιλ.* Εἰ πᾶσιν ἡμῖν ἦν φρενῶν ζωνωρία,

86 καὶ χρημάτων ἦν καὶ φρενῶν ζωνωρία.

*Μεν.* Εἰ τὴν φρόνησιν πάντες ἔχομεν ἴσῃν,

88 οὐδεὶς πέλε πεινόμενος πόλοισι.

87 der Sinn ist = V. 85. 87 ἔχον τὴν ἴσῃν oder ἴσῃν ἔχομεν? 88 οὐδεὶς ἐγγίγνεται ἂν πεν.?

*Φιλ.* Οὐδεὶς γεννόμενος εὐθιῶς ἔστι σοφός·

90 τύχη δὲ καὶ τὸν μὴ σοφὸν ποιῆ σοφόν.

89 90 vgl. S. 259. γενόμενος?

**\*\*** *Μεν.* Ἄπαντι ριζῇ καὶ μεταστρέφει τύχη.

**\*\*** 92 οὐδὲν δὲ ριζῇ μὴ θελούσης τῆς τύχης.

91/2 = Stob. Ecl. 1, 6, 15 *Χαιρήμονος* (Nauck Frg. 788) Ἄπαντα ν. ζ. μ. τ. Οὐδεὶς δ. ν. μ. θελούσης γ. τ. V. 91 = II 22 (Φιλ.) Ἄπαντα ν. ζ. μ. τύχη.

*Φιλ.* Οὐδὲν μετατιθεῖ τῶν πεπρωμένων τύχη·

94 ἃ γὰρ πέπρωται τούτα ὅπως οὐ μετατιθεῖ

93/4 vgl. S. 257. 94 völlig = 93. ταῦτ'.

\* *Μεν.* Ἄ δεῖ παθεῖν σε μὴ διασκέλιον φεγγεῖν·

\* 96 οὐ γὰρ δυνήσῃ διαφγεῖν ὃ δεῖ σε παθεῖν.

95/6 = II 149 150 *Φιλ.*; Mein. 4, 41. Kock 2, 514. 95 ὃ δεῖ II, richtig. μηδαμοῦ σκέψη II. 96 φείγειν II, διαφγεῖν Mein. ὃ σε δεῖ π. II richtig.

*Φιλ.* Τὸν δοῦλον οὔτως ἔχει λιβὸν ὡς τύχη. Vgl. V. 265.

*Μεν.* Δούλους ποιοῦσι πάντας τοὺς ἐλευθέρους

100 γάμοι, τεχνόσεις, ἡδοναὶ, φόβοι, νόμοι.

99 πάντα?

\* *Φιλ.* Ἐλευθέρους ἅπαντας ἡ φύσις ποιῆ·

\* 102 δούλους δὲ ἐποίησε λιονεξία.

101/2 = II 128/9 (Φιλ.); Kock 2 p. 508, 95 101 Ἐλ. οὐκ ἄτ. ἐποίησε τῆ γέσει II. 103 δούλον τε II. μετεποίησεν ἢ πλ. II, richtig.

{ *Μεν.* 103 Δούλε δούλευσον μᾶλλον ἐξ προθυμίας.

| 269 Δούλευε δούλε μᾶλλον ἐξ βουλήσεως·

§ 104 βάρος γὰρ ἕξεις ἐκ κελεύσεως·

§ 270 βάρος γὰρ ἕξεις μᾶλλον ἐκ κελεύσεως. Vgl. S. 250.

Φιλ. Ἡ φιλόσοφος δεῖ τὸν πένητα τυγχάνειν

106 ἢ δοῦλον εἶναι πάντως ὃν χρεῖαν ἔχει.

106 παντὸς οὐ?

\* Μεν. Ἐκ δουλείας δεσπότην εἰ τύχοις ἔχων

\* 108 ψεύσῃ μηδέποτ'· οἶδε γὰρ σου τὰ ψεύσματα.

107/8 = Tur. Parall. 208<sup>b</sup> Ἐκ δουλείας δεσπότην ἠτύχησε ἔχειν δοῦλε μὴ ψείσῃ τοῦτον· οἶδεν γὰρ τὰ ψεύσματα. 107 Ἐκδοκλον εἰ σὺ δεσπότην τύχοις ἔχων Ἰφείσαι θέλε μήποτ'· οἶδε γὰρ τὰ ψεύσματα?

\*\* Φιλ. Δούλω γενομένῳ, δοῦλε, δουλείειν φοβοῦ·

\* 110 ἀμνημονεῖ γὰρ ταῦτος ἀργήσας ζυγοῦ.

109 110 = II 115/6 Μεν., Georgides (Boisson. Anecd. I 28); Meineke 4. 268; Koek 3, 200. 109 auch = Mon. 138; vgl. jedoch oben S. 243. 109 so richtig allein I; in Georg. fehlt δοῦλε; in II steht δουλογενεῖ δοῦλω δουλείειν φ., in Mon. δοῦλος γενοτὸς ἑτέρῳ oder ἄλλῳ δουλείειν φ. 110 ζύγου II.

\*\* Μεν. Τὰ δάνεια δούλους τοὺς ἐλευθέρους ποιεῖ·

\*\* 112 φύλασσε σαυτὸν ἐγκρατῶς ἐλεύθερον.

111 = Mon. 514 = Publilius Alienum aes homini ingenuo acerba est servitus.

112 ist nach Mon. 114 ἐλεύθερον φύλαττε τὸν σαυτοῦ τρόπον oder eher nach 485 Σαυτὸν φύλαττε τοῖς τρόποις ἐλεύθερον gemacht.

\* Φιλ. Ἡ γῆ τόκους δίδωσι μὴ λυπουμένη·

114 ἀπὸ γῆς ἔφυ τὰ πάντα καὶ εἰς γῆν τὸ πᾶν.

113/4 vergl. S. 252. 113 gemacht aus Maximus 8. 21 Φιλισιώτης Τῇ γῆ δανείζειν χρεῖτόν ἐστιν ἢ βροτοῖς, Ἡτις τόκους δίδωσι μὴ λυπουμένη (Meim. 4. 52; Koek 2, 537). 114 κεῖς γῆν ὀχεται? vgl. Mon. 89 γῆ πάντα τίθει καὶ πάλιν κομίζεται. Orion 2, 1 Eurip. Antioip. ἅπαντα τίθει χθὼν πάλιν τε λαμβάνει u. s. f.

Μεν. Ἐὰν δανεισθήσῃ καὶ μακρῷ χρόνῳ κρατῆς.

116 ἅπαξ λαβὼν τὸ χρεῖμα δώσεις πολλάκις.

115 δανείσῃ καὶ? κρατῆς = κατέχης. 116 χρεῖμα ἀποδώσεις?

Φιλ. Βλέπε τὸν δανειστήν ὡς θάλασσαν ἢ βροτόν·

118 ἂν γὰρ βραδύνης. λαμβάνεις τριζυμίαν,

Μεν. Ὡς τὰς γυναῖδας ὀλολύξαι τοκετὸς ποιεῖ.

120 καὶ τοὺς πένητας ὁ τόκος ὀλολύξαι ποιεῖ.

Φιλ. Ἄμεινον ἐστὶ καταλαττεῖν ἄλλος τισὶν

122 ἢ μηδὲν ἔχοντα . . .

119 τοκετὸς ὀλολύξαι. 122 unvollständig.

*Μεν.* Ἐὰν κακῶς πράξις τί καὶ δοξῆς θεῶν λαθεῖν.

124 πίστευσον ὅτι σαρτὸν οὐ δύνη λαθεῖν.

123 vgl. IV 25 und I 138 Ὁ δεοσεβὼν τι καὶ δοξῶν λαθεῖν θεόν; darnach vielleicht *Κακόν τι πράξας καὶ δοξῶν θ. λ.* 124 *σαρτὸν*.

*Φιλ.* Ἐὰν φορέσις λαθὼν εἴχου θεῶ.

126 ὃ λαυθάγεις ἄνθρωπον, ὁμολόγει θεῶ.

125 *φορέσις λαυθάγης* gäbe einen richtigen Vers, aber zu matten Sinn.

\*\* *Μεν.* Ἔστι δίξις ὁφθαλμὸς ὁ βλέπων πάντα.

128 καὶ πρὸς ὃ ποιῆ τίς, οὕτως καὶ κομιζεται.

127 = Plutarch adv. Coloten c. 30 p. 1124 F (Nauck Frg. p. 920); Mon. 179; dann als 5. Vers in einer längeren von Justinus M., Clemens Alex. und andern citirten Stelle (Mein. 4, 67. Kock 2, 539). Alle andern Schriften haben *ὅς τὰ πάνθ' ὄρα*, nur eine Handschrift der Monost. *ὅς πάντα' αἰε' ὄρα* oder *ὅς πάντα βλέπει*.

128 *κομιζεται* scheint in diesem byzantinischen Flickverse zu bedeuten 'ernten, einheimsen'.

\*\* *Φιλ.* Ἡ γλώσσα πολλοῖς γίνεται αἰτία κακῶν.

\*\* 130 κρεῖττον σιωπᾶν ἢ λαλεῖν ἢ μὴ θέμις.

129 = Mon. 220 Ἡ γλώσσα πολλῶν ἐστὶν αἰτία κακῶν; so haben dort die meisten Handschriften; eine hat *πολλοῖς*, eine andere *πολλοῖς κακῶν ἢ γλώσσα γίνεται αἰτία*; vergl. 706 *προπέτεια πολλοῖς ἐστὶν αἰτία κακῶν*. 130 das Monost. 290 kommt hauptsächlich in zwei Fassungen vor: 1) Stob. 33, 7 *Φιλωνίδου Κρεῖττον σιωπᾶν ἐστὶν ἢ λαλεῖν μάτηρ*. Diese Fassung findet sich in vielen Handschriften der Monosticha und unten I 192; 2) *Κρεῖττον σιωπᾶν ἢ λαλεῖν ἢ μὴ πρόπει*; dieser, nur in einer Handschrift der Monosticha vorkommenden, Fassung steht die unsere vielleicht noch voran.

*Μεν.* Ἄκουε πάντα μανθάνειν καὶ μὴ λαλεῖν.

\* 132 πολλὴν γὰρ ἀβλάβειον ἢ σιγῆς φέρει.

132 *μανθάνων καὶ μὴ λαλῶν*? Vielleicht gemacht aus den zwei ersten Versen einer Sammlung der Monosticha: *Ἀγαθὰ προθέμιος καὶ λαλεῖ καὶ μανθάνει. Ἄκουε πάντων· ἐκλέγον δ' ἢ σιγήσει.* 132 = 193.

\* *Φιλ.* Εὐ εἶχεν σποῖδαζε μὴ ἰπὸ σχήματι.

\* 134 τὸ σῶμα μᾶλλον ζώσκει ἢ τὸ φρόνημα.

τὸ σχῆμα γὰρ κρινουσὶν οὐχὶ τὸν λόγον.

133/4 = IV 29 30 *Φιλ.* Εὐσχημονεῖν φρονιζέ, μὴ ἰπὸ (τὸ cod.) σχήματι. Τὸ σῶμα ζωσῶν ἀλλὰ ἰπὸ φρονίματι IV, richtig.

\*\* *Μεν.* Εὐστασφρόνητός ἐστὶν πορταχοῦ πένης.

\* 137 πορτὰ ποτῶν εὐθὺς οὐκ αἰσθάνεται.

136 der Vers des Stob. 96, 5 *Μενάνδρου Γεωργῶ* (Mein 4, 96. Kock 3, 28) *Εὐκαταφρόνητόν ἐστι, Γοργία, πένης* scheint durch Verdrängung des Eigennamens verallgemeinert zu sein; vgl. Athen. X, 458a *Εὐκαταφρόνητός ἐστι πενία, Δερζύλε* und Lucian Tim. I p. 145 *Εὐκαταφρόνητον ἢ πενία*. 137 = IV 23 *Μεν. Ὁ ποιηρὰ ποιῶν ἐνθάδως οὐκ αἴσθεται* (ἔσθεται cod., ἤσθειο Christ), *Τότ' οἶδεν ὁ πεποιήκεν ὅτε κολάζεται*; dort steht also der Vers im richtigen Zusammenhang.

\* *Φιλ. Δυσσεβῶν τις καὶ δοκῶν λαθεῖν τινά*

\* 139 *κολάζεται οὗτος ὑπὸ παντὸς θεοῦ.*

138/9 = IV 25/6 *Φιλ. Ὁ δυσσεβῶν τι καὶ δοκῶν λαθεῖν θεῶ (θεόν, vgl. I 123) Κολάζεται οὗτος ὑπὸ ξυνηθότος θεοῦ* IV, fast durchaus richtig.

\* *Μεν. Ὁ μὴ κολασθεὶς τῷ νόμῳ πράξας κακῶς,*

\* 141 *οὗτος ὑφ' ἑαυτοῦ τῷ φόβῳ κολάζεται.*

140/1 = IV 27/8 *Μεν. 140 μὴ IV. 141 αὐτός IV richtig. ἀφ' IV. τῷ νόμῳ IV.*

*Φιλ. Ὁ μὴ μαθητὴς τοῦ διδάσκοντος λόγον.*

143 *οὗτος μαθητὴς τοῦ κολάζοντος νόμου.*

\* *Μεν. Νίκα σιωπῶν τὸν νόμον καὶ μόνθανε.*

\* 145 *πρὸ τοῦ μαθεῖν σε τῷ φόβῳ προλαμβάνει.*

144/5 = IV 31/2 *Μεν. = II 147/8 (Μεν.); Mein. 4, 268. Kock 3, 201; vergl. Palat. Nr. 88 Μὴ κολάζον προῦτον ἐπὶ νόμον, ἀλλὰ τὸν νόμον μόνθανε.* In 144 ist IV = I; II hat *Μὴ πάσχε προῦτον; μὴ πάσχε πρότερον τὸν νόμον ἢ μόνθανε* Herwerden. 145 *προ του μαθεῖν τῷ νόμῳ προλαμβάνεις IV, π. τ. παθεῖν σε (δὲ Mein.) τῷ φόβῳ προλαμβάνου II.*

*Φιλ. Ὅσπερ λέγουσι πάντες οἱ σοφώτατοι,*

\*\* 147 *οὐδεὶς ποιῶν ποιηρὰ λαθάνει δίξην.*

146/7 vgl. S. 257. 146 vielleicht ist dieser Flickvers gemacht nach II 184 *λέγουσι δ' αὐτὸν οἱ πάλοι σοφώτατοι.* 147 = Mon. 582, wo die einzige Handschrift minder gut *λαθάνει θεόν* hat.

\* *Μεν. Πράσσαν καλῶς μένησο τῆς δυσπραξίας.*

\* 149 *ὡς γὰρ τὸ πράσσειν καὶ τὸ μὴ πράσσειν σκόπει.*

148/9 = III 25/6 *Μεν. = Tur. Par. 114<sup>b</sup>; Mein. 4, 270. Kock 3, 202.*

149 *Tur. = I, dagegen ὡς γὰρ τὸ πράττειν οὕτω καὶ σκόπει IV. πράττειν καὶ τὸ δυσπράττειν Heinsius, πράττειν ἐν τὸ κακῶς πάσχειν Dobree, wo also statt πάσχειν sicher πράττειν zu setzen ist.*

*Φιλ. Ἐὰν θελήσῃς χρημάτων σωροὺς ἔχειν,*

151 *σωροὺς ἔχειν δεῖ καὶ καλῶν χρημάτων.*

150 vgl. I 85—88. 151 *σωροὺς σ' ἔχειν?*

*Μεν.* Ἔστι πρότον τῶν καλῶν δικαιοσυρία·

153 ὅρα τὸ κέρδος μὴ τέχη σοι ζήμιων.

152 δικαιοσυρία πρότον ἐστι τῶν καλῶν? 153 kann alt sein; vgl. auch 158.

**\*\* Φιλ.** Βίον πόριζε δίκαιον μὴ ἐκ κακῶν·

155 οὐκ ἔστιν οὐδὲν χεῖρον ἀσχροκερδείας.

154 = Mon. 63 Βίον πορίζον πάντοθεν πλὴν ἐκ κακῶν. Eine Umarbeitung steckt vielleicht auch in Antonius I 29 χρίματα πορίζειν μὲν οὐκ ἀργεῖον, ἐξ ἀδίκων δὲ παντὸς κάσιον. 155 Spruchverse mit dem Anfang οὐκ ἔστιν οὐδὲν sind häufig. ἀσχροκερδείας.

**\* Μεν.** Οὐτ' ἐκ ποικροῦ πρόγμματος κέρδος λάβησ.

**\* 157** τοῦ δεστυχῆσαι μᾶλλον ἀραβῶν ἔχει.

156/7 = II 109 110 (*Μεν.*) = Palat. 83; Mein. 4, 268. Kock 3, 200.

156 ὅταν II Pal, richtig. 157 τοῦ δεστυχεῖν II; τότε δεστυχίας καὶ ἀδικίας Pal. ἔχεις? νόμιζε ἀραβῶνα ἔχειν II Pal.

*Φιλ.* Πρόσθρονε κέρδος τοῦ ποικροῦ ζήμιων·

159 κακὸν γὰρ κέρδος ὅλον ἀναρρεῖ βίον.

Chilon (bei Stobaeus 3, 79) Ζήμιων αἰροῦ μᾶλλον ἢ κέρδος ἀσχρόν· τὸ μὲν γὰρ ἔπαξ ληψῆσαι, τὸ δὲ ἀεί. Diese Prosa ist versificirt (bei Wölfflin, vgl. oben S. 249 V. 99) Πρόσθρονε κέρδος τοῦ ποικροῦ ζήμιων· Ἀναρρεῖ γὰρ ἡ μὲν ζήμια βραχὴν χρόνον, Κακὸν δὲ κέρδος ὅλον ἀναρρεῖ τὸν βίον. Unser Fälscher konnte nur zwei Verse brauchen; also liess er den zweiten Vers weg und ersetzte das unbrauchbare δὲ durch γὰρ.

*Μεν.* Τοῖς μὲν καλῶς πράττουσι προσεταιεῖ θεός.

161 χεῖρει δ' ὁρῶν πάσχοντες τοὺς ἀναξίους.

160 ist προσεταιεῖν mit Dativ in dieser Zeit möglich? 161 πάσχοντες ist metrisch falsch.

*Φιλ.* Τὸ συνεπιδὸς ἰμῶν ἐνδορ ἐγκεχυμένον

163 ἐπὶ τῷ μειώματι τῆν ἀλήθειαν γέρει.

162 vielleicht: das Gewissen spiegelt sich im Gesicht? Gehören die beiden Verse zusammen, dann ist statt γέρει ein Wort des Zeigens zu erwarten; sind es zwei verschiedene Verse, dann ist wohl im ersten ἔστιν, im zweiten γέρεις zu setzen.

**\*\* Μεν.** Μιδέτοιτε τειροῦ δύο γίλων εἶναι ζητῆς·

**\* 165** ἐνὸς γὰρ αὐτῶν εὐθέως ἐχθρὸς γίγη.

164/5 = Tur. Parall. f. 85<sup>b</sup> = Palat. 74; 164 = Mon. 343. 164 Μεταξὺ δύο γίλων μὴ δικάζε Palat. 165 εὐθέως fehlt in Tur. ἐχθρὸς ἔσθ Tur., ἐχθρὸς εὐθέως ἔσθ Christ; ἀνάγκη γὰρ τοῦ ἐνὸς ἐχθρὸς γενέσθαι Pal.

**\*\* Φιλ.** Κρίνει φίλους ὁ καιρὸς ὡς χρυσὸν τὸ πῦρ·

167 ἐν ἀπορίαις γὰρ οὐδὲ εἷς ἔσται φίλος.

166 = Mon. 276; vergl. II 83 Χρυσὸς μὲν οἶδεν ἐξελέγχεσθαι πυρὶ, Ἡ δ' ἐν φίλοις εἴνοια καιρῷ κρίνεται.

**Μεν.** Ὁ φίλος πεσόντι συμπαραμένων φίλος

169 ἀδελφὸς οὗτος καὶ φίλος καὶ συγγενής.

168 ὁ τῷ φ. π. παραμένων φίλος?

**Φιλ.** Δοκιμάζεται γὰρ ὁ πεπλασμένος φίλος

171 φιλίαν φίλου στέργοντος καὶ οὐ τὰ χεῖματα.

170 δ. γὰρ εἰ πεπλ. φ. Φιλίαν φίλων φιλοῦντος οὐ τὰ χεῖματα?

**Μεν.** Πένητα ὁ σελῶν οὐ τινα ἔχων ἀπέροχται

173 πολλὰ καταλείψας δάκρυα καὶ σιενάγματα.

172 πένηθ' ὁ σελῶν ὀλίγ' ἔχων ἀπ.?

**\*\* Φιλ.** Ἰδίας νόμιζε τῶν φίλων τὰς συμφοράς·

**\*\* 175** φίλος γὰρ ὁ λυπῶν οὐδὲν ἐχθρῶν διαφέρει.

174 = Mon. 263 = 673. 175: Mon. 530 besser φίλος με βλάπτων οὐδὲν ἐχθροῦ διαφέρει.

**Μεν.** Ὅταν φίλος σου κατὰ φίλου μέλι λέγειν,

177 μὴ τῷ λόγῳ πίστευε ἀλλ' αὐτὸν ὄρα·

ὁ γὰρ προχειρῶς πρὸς σέ διαβάλλον φίλον

179 ποιήσει τοῦτο καὶ κατὰ σοῦ πρὸς φίλον.

176 θέλη eher als μέλλη. 177 πίστευσον, ἀλλ' αὐτοὺς ὄρα oder αὐτὸν σκόπει? 179 ταῦτόν ποιήσει κ. κ. σ. πρὸς τὸν φίλον?

**Φιλ.** Ὅταν μάλιστα ζῆρ ἐθέλης ἀκινδύνως,

181 ἐχθροὺς ἀπίσται τοὺς λέγοντας ἐν δόλῳ.

181 vielleicht ἐχθροὺς ἐπίστω; vgl. jedoch Mon. 164 Ἐχθροῖς ἀπιστῶν ὄποι' ἂν πόθοις βλάβην.

**Μεν.** Εὐχαὶ γὰρ ἐχθρῶν εἰσιν αἱ φίλων μάχαι·

183 χαίρουσι γὰρ βλέποντες ἀψιμαχίας.

**Φιλ.** Οὔτε φίλοι μένουσιν ἐν βίῳ φίλοι

185 οὐθ' αἱ γυναῖκες διαμένουσι σόφρονες.

184 οὐθ' οἱ.

**\*\* Μεν.** Τίς δ' οὐχὶ θνητῶν ἐστὶν γινώσκων τάδε·

**\*\* 187** οὐ γὰρ τις αὐτῶν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ.

186/7: Eurip. Medea 84 (Γάσων) κακὸς ὄν εἰς φίλους ἀλίσζεται; der Pädagog antwortet *Τίς δ' οὐχὶ θνητῶν; ἄρτι γινώσκεις τόδε*, Ὡς πᾶς τις αὐτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ; dazu notirt der Scholiast statt *ἄρτι γινώσκεις τόδε* die Lesart *τοῦτο γινώσκει σαφῶς*. Das obige *ἔστι γινώσκων τόδε* ist wohl nur aus dem für diese Sammlung unbrauchbaren *ἄρτι γινώσκεις* gemacht. 187 vgl. Mon. 407 *Οὐκ ἔστιν οὐδείς ὅστις οὐχ αὐτὸν φιλεῖ* (so haben die Handschriften, nicht *αὐτῷ φίλος*).

\*\* Φιλ. Ἀπαντες ἐσμὲν εἰς τὸ νοουθετεῖν σοφοί.

\*\* 189 αὐτοὶ δ' ἀμυριάνοιτες οὐ γινώσκουμεν.

188/9 Stob. 23, 5 *Ἐπιπέδου* (Nauck Frg. p. 691); Mon. 46/7 und Andere; im zweiten Verse hat eine Handschrift des Stobaeus *αὐτοὶ δ' ὅταν σφαλῶμεν*, mehrere des Stobaeus und des Maximus *αὐτοὶ δ' ὅταν ποιῶμεν*, was interpolirt zu sein scheint aus Stobaeus 23, 2 *Σοσιγράτους* Ἀγαθοὶ δὲ τὸ κακὸν ἐσμὲν ἐφ' ἑτέρων ἰδεῖν, *Αὐτοὶ δ' ὅταν ποιῶμεν οἱ γινώσκουμεν*.

Μεν. Ἀδύνατον ἐστὶ ζηταμεθεῖν τινὸς νόον

191 γέροντα ζῆλιτῆν ἐνδοθι ποιεῖται.

190/1 vgl. S. 257. In dem (alten?) Verse 190 ist wohl *παντός* statt *τινός* zu schreiben.

\*\* Φιλ. Κρεῖττον ἐστὶν αἰωπᾶν ἢ μάτην καλεῖν.

\* 193 πολλὴν γὰρ ἀβλάβειαν ἢ σιγῇ φέρει

192 vgl. zu 130. 193 = 132.

Μεν. Φέρον ἐγγραιῶς ἐνδειαν ὡς εἰδῶς ὅτι

195 ἀπόντος ἔργου τὸ ἐγγραιεῦσθαι σε δεῖ.

194 εὖ εἰδῶς? 195 ἔργου πρὸ παντός ἐργε?

\*\* Φιλ. Μισῶ πένητι πλουσίῳ δωροῦμενον

197 ἢ μοφός ἐστιν ἢ πλουτῆσαι βούλειται.

196 (vgl. S. 244 u. 252) 292 294 II 51 Mon. 360 Greg. Naz. γνῶμαι δίστοιχοι 61.

\*\* Μεν. Ἀσχύνουσι τι δωρῆσαι πλουσίῳ φίλῳ.

\*\* 199 μή μ' ἄφρονα κρίνας ἄνονν εἶναι δοξεῖ.

198/9 II 49 50 Μεν. (Mein. 4, 267. Kock 3, 266) Plutarch de El Delphico c. 1 p 384 D *σιχιδίος* . . ὁ *Λικαίνοχος* *Ἐπιπέδου* (Nauck Frg. p. 673) *ὅστις πρὸς Ἀρχέλαον εἰπὲν*. 198 *Οὐ βούλομαι πλουτοῦντι δωρεῖσθαι πένη* Plut.; *Ἀσχύνουσι πλουτοῦντι δωρῆσασθαι* (bessere *δωρεῖσθαι*) *φίλῳ* lautet die Umarbeitung in II richtig.

199 *μή μ' ἄφρονα κρίνης ἢ διδοῖς αἰεῖν δοξῶ* Plut.; *μή με ἄφρονα κρίνη καὶ διδῶν* (*διδῶς* Rigaltius) *αἰεῖν δοξῶ* lautet die Umarbeitung in II richtig. Vergleiche S. 242.

*Φιλ.* Ὅταν φίλον σου δοκιμάσαι θείης ποτέ  
201 μυστήριόν σου τί ψευδές προσανάθου.

201 μυστήριόν τι ψευδές αὐτῷ προσανάθου?

*Μεν.* Πένης ὑπάρχων ἂν γένη ποτέ πλούσιος  
203 μέμηρησο ἐκείνης τῆς τύχης ὅτε ἦς πεινῶν.

203 ὅτ' ἦς πένης? vgl. 260.

*Φιλ.* Ἐὰν δυστυχῆς, ἄνθρωπε, μὴ λυποῦ μέγα·  
205 τῆς γὰρ τύχης τὸ μέλλον οἶζ ἐπίστασαι.

204 vgl. 258 Ἄν εὐτυχῆς, ἄνθρωπε, μὴ μέγα φρόνει. II 195 Ἄνθρωπε, μὴ σιέναζε, μὴ λυποῦ μάτηρ. 205 vgl. Mon. 412 Οὐδεὶς τὸ μέλλον ἀσφαλῶς ἐπίσταται.

*Μεν.* Γνώμην ποιηρῶν εὐκόλως δίδωσι γυνή·  
207 ὁ τρόπος γὰρ αὐτῆς ἐγγυμνάζεται κακοῖς.

206 διδοί? vgl. III 11 Γνώμην ποιηρῶν τῇ γυναικὶ μὴ δίδου. 207 κακοῖς γὰρ αὐτῆς ὁ τρόπος ἐγγυμνάζεται?

\* *Φιλ.* Πιθανὴν γυναικα ὁ τρόπος εὐμορφον ποιεῖ·

\* 209 πολὺ γὰρ διαφέρει σεμνότης εὐμορφίας.

208/9 III 7/8 *Φιλ.*; Mein. 4, 58. Kock 2, 527. 208 Σαπρὰν III. γυναικα σαπρὰν Grotius, σαπρὰν γυναικα δ' Meineke, σαπρὰς γυναικας . . εὐμόρφους Lobeck, αἰσχρὰν γ. δ' Naber. 209 γὰρ fehlt in III.

\* *Μεν.* Γυναικα ὁ διδάσκων γράμματα γνωσκέτω

\* 211 ὅτι ἀσπίδι προσπορίζει γάρμαζα.

210/1 III 1, 2 *Μεν.* Γυναικα ὁ διδάσκων γράμματα καλῶς ἀσπίδι φοβερὰ προσπορίζει γάρμαζον. Mein. 4, 269. Kock 3, 201. Vielleicht:

Γυναιχ' ὁ διδάσκων γράμματ' εὖ γνωσκέτω,  
ὅτι προσπορίζει φοβερὰ γάρμαζ' ἀσπίδι.

*Φιλ.* Γένος τὸ θιρῶν ἡμεροῦται ὀλίγον.

213 ὁ δὲ τῆς γυναικὸς τρόπος οὐκ ἀλλάσσεται ποτέ.

213 κατ' ὀλίγον? 213 ὁ τρόπος γυναικὸς oder τὸ δὲ τῆς γυναικὸς οἱ μαλάσσεται τρόπος?

\* *Μεν.* Μηδέποτε πειρῶ σαμβόν ὀρθῶσαι κλάδον·

\* 215 ἐκεῖ κένευεν ὄλου ἢ γύσις βιάζεται.

214/5 III 45/6 *Μεν.*; Mein. 4, 270. Kock 3, 203. 214 σαμβόν I; vgl. Suidas u. Andere: τὸ σαμβόν ξίλον οὐδέποι' ὀρθόν . . παροιμία; III hat στρεβλόν; vgl. Galen VIII p. 656 (ed. Kühn) τὸ τοῦ κωμοικῶν· (Kock 3, 443) ὡς οὔτε στρεβλὸν ὀρθοῦται ξίλον οὔτε γεράνδρον μετατεθὲν μωσχεύεται; die übrigen Sprichwörter-

sammlungen haben *ξίλον ἄγκυλον οὐδέποτε ὀρθόν.* 215 *ἐκεῖ νένευζεν* I; *οὐκ ἦν ἐνεγκεῖν* III. *οὐ φίσις* Jacobi, *ὅπου φίσις* III.

\* *Φιλ.* Ὅταν γυνὴ γυναίξῃ κατ' ἰδίαν λαλή

\* 217 *μεγάλων κακῶν θησαυρὸς ἐξορύττεται.*

216/7 = III 3/4 *Φιλ.*; Mein. 4, 57. Kock 2, 526. 216 *ἐὰν* III. *γυναίξῃ* III richtig. *καθ'* III. *ὀμιλεῖ* III.

\* *Μεν.* Γνώμην μεγίστην τῷ φιλοῦντι μὴ λέγε·

\* 219 *γνώμην γὰρ ἰδέϊα τὸ κακὸν ἰδέως ποιεῖ.*

218/9 = III 9 10 *Μεν.*; Mein. 4, 269. Kock 3, 201. *Γνώμην ἀρίστην (κακίστην τῆς Heinsius) γυναιξὶ μὴ λέγε* III, wie es scheint, besser. 219 *γνώμη γὰρ ἰδίᾳ* III, richtig.

\* *Φιλ.* *Κὰν μέχρη νεφῶν τὴν ὀφρὸν ἀνασπλάσῃς.*

\* 221 *ὁ θάνατος αὐτὴν πάσαν ἐκλύσει κάτω.*

220/1 II 55/6 (*Μεν.*) III 23. 220 *ἐὰν γὰρ μέχρη* II, *κὰν μέχρη* I III.

\* *Μεν.* *Κὰν κίριος ἴσθαι μυρίων τιχῶν μόρος,*

\* 223 *θανῶν κερειύσεις τάχα μόλις τιχῶν τριῶν.*

222/3 II 57/8 (*Μεν.*) III 21/2 (*Μεν.*) Maxim. 12, 61 und Anton. I 31 (Phil.) Tur. Par. 113<sup>b</sup> Palat. 87; Mein. 4, 273. Kock 3, 267. 222 *Κὰν μυρίων* II III Max. Ant., *ἐὰν μ.* Pal. *γῆς κερειύσης πήχεων* Mein., *γῆς πηχῶν κερειύσης* III, *γῆς κίριος πηχῶν ἔση* II, *πηχῶν γῆς κίριος ἐπάρατος* Max. Ant. Tur., π. γ. z. *τεχνότης* Pal. 223 *θανῶν γενίση τάχα τριῶν ἢ τεσσάρων* II III, θ. γ. ἢ τριῶν ἢ τεσσ. Tur., θ. γ. τριῶν ἢ τεσσ. Max. Ant. Pal.

*Φιλ.* Ὁ πλέων τὸ πέλγος ἠγρωμένον

225 *ἀπὸ πύχεως μῦς γε τῷ θανάτῳ παρίσταιται.*

224/5 *ἠγρωμένον μῦς Ἀπὸ πύχεός γε?*

\* *Μεν.* Ἐὰν γυμνὸν πένητα ἐνδύσης ποιεῖ

\* 227 *οὐδὲν ἐποίσεις ἂν λόγοις ὀνειδίσης.*

226/7 II 101/2 (*Φιλ.*) III 35/6 *Φιλ.*; Mein. 4, 59. Kock 2, 528.

226 *πένητα γυμνόν?* Ἄν γυμνὸν ἐφρὸν πενητῶν ἐνδύσης II, ποτε add. Stud.; *ἐὰν ὀφρὸν πένητα γυμνὸν ἐνδύσης* III. 227 *μᾶλλον ἀπέδυσας αὐτὸν ἐὰν ὀνειδίσης* III; in II fehlt *μᾶλλον ἀπέδυσας* und steht *αὐτὸν ἂν ὀνειδίσεις.*

\* *Φιλ.* *Καλῶς ποιήσας καὶ κακῶς ὀνειδίσεις*

\* 229 *ἀφινθήνῃ ἔμιξας Ἀτιζὸν μέλι.*

228/9 vgl. S. 238 251 271. 228 II 97 (*Φιλ.*); Mein. 4, 40. Kock 2, 521.

*καλῶς ποιήσας κακῶς ὀνειδίσεις* II. 229 II 104 (*Φιλ.*) III 34 (*Μεν.*). *ἔμιξας* I, *κατέλασας* III, *κατέλασας* II.

Μεν. Ἐχθρὸς παρ' ἐχθροῦ λαβάνων ἐλεπτῶζει\*\*

Φιλ. Ἀνὴρ γυναῖκα δόποτα βιάσθαι θέλει.

233 μεστὸν ἐχέτω θησαυρὸν φρονημάτων.

232 Ἀνὴρ δόποτα γυναῖκα καταβιάσθαι θέλει? 233 hier stand wohl ein Wort = κακῶν φρονημάτων.

Μεν. Δέλος πέφυκε χρυσὸς καὶ γυνὴ δόλος.

235 ἀμφοτέρωτα ταῦτα φίλους ἐχθροὺς ποιεῖ.

234 Χρυσὸς δόλος πέφυκε κ. γ. δόλος? 235 ταῦτα τοῖς φίλοις; vergleiche II 210 ἐχθροὺς ποιοῦσι τοὺς φίλους αἱ συγκρίσεις.

Φιλ. Προπειτοὺς ἀνδρὸς μὴ φοβοῦ λάβρον στόμα.

237 ὁ γὰρ σιωπῶν ἔνδοξον ἐγκρύπτει δόλον.

236 vor ἀνδρὸς fehlt ein Wort wie γὰρ.

\*\* Μεν. Γέρων γενόμενος μὴ γάμει νεώτερον.

239 ἄλλον γὰρ ἔξει· παιδαγωγήσεις δὲ σύ.

238 III 51 Φιλ. Mon. 110. μὴ φρόνει νεότερα III.

Φιλ. Οὐκ ἔστιν εὐρεῖν τὴν τρογὴν ἄνευ κόπου.

241 κάμνουσι πάντες τῆς ζωῆς ταύτης χάριν.

241 ζωῆς mit gekürztem ω muss man wohl hier annehmen.

\* Μεν. Οἱ τῶν πενήτων ἐργατῶν ἀεὶ κόποι

\* 243 εἰς τὰς τρογὰς χωροῦσι τὰς τῶν πλουσίων.

242/3 II 27/8 (Μεν.). Τῶν γὰρ πενήτων ἐργατῶν ἀεὶ ποιεῖς τὰς τρογὰς προχωροῦσι τὰ τῶν πλουσίων II; τρογὰς statt τρογᾶς C. Zacher (bei Studemund) wohl richtig.

Φιλ. Ὁ πλούσιος πένιτας οὐδέποτε ἀσπάζεται.

245 ἀλλὰ παραπέμπεται μηδὲν ἰδικιζότας.

244 οὐδ' ἀσπάζεται? 245 παραπέμπει?

Μεν. Ὁ φίλον βεβαίον θυμὸν ἐγκρατῶς φέρων.

247 οὗτος πέφυκε μέχρι τέλους τούτου φίλος.

246 ist wohl ein alter Spruchvers Φίλον βεβαίον (sc. ἔστι) θυμὸν ἐγκρατῶς φέρων; der wurde umgeändert und 247 dazu gemacht.

\*\* Φιλ. Μακάριος ὅστις ἔτυχε χρηστοῦ φίλου.

\*\* 249 φιλίας γὰρ οὐδέν ἐστι τιμιώτερον.

248 - Mon. 357 M. ὁ. ἔτυχε γενναίου φίλου, wo drei Handschriften γενναίον haben, eine vierte und die vita Aesopi γρησίον. 249 ist gemacht aus Mon. 552

Eurip. Alc. 311 (vgl. Stob. 119, 10. Orion 8, 23; Stob. 7, 69) *Ψυχῆς γὰρ οὐδέν ἐστι τιμώτερον.*

*Μεν. Γαμῶν γυναῖκα κλαῖε καὶ θάπτων γέλα·*

251 *γυναῖκας γὰρ οἱ θάπτοντες εὐτυχοῦσι.*

250 vgl. Mon. 95 (etc.) *Γυναῖκα θάπτειν χρεῖσσόν ἐστιν ἢ γαμεῖν.* 251 *γυναῖκας οἱ θ. εὐτυχοῦσι γὰρ* Studemund.

**\*\* Φιλ.** *Καλὸν τὸ θνήσκειν οἷς τὸ ζῆν ἕβρου γέρει·*

253 *ζῆ γὰρ ποιηρῶς καὶ τὸ θῶς βλέπει σκότος.*

252 Mon. 291 (Corp. Insc. Gr. 3902r). *τὸ ζῆν ἕβρου* hat fast die ganze Ueberlieferung. 253 *ζῶν γὰρ ποιηρῶς καὶ τὸ θῶς σκότος ὡς βλέπει* (vgl. 117)?

*Μεν. Ἄνθρωπον ὄντα πάντα προσδοκᾶν σε δεῖ·*

255 *ἀλλᾶσεται γὰρ τὰ πάντα καὶ οὐ προσμένει.*

254 41. 255 *ἀλλᾶσεται γὰρ πάντα* *οὐδὲν παραμένει?* Die beiden Verse sind vielleicht zurecht geschnitten aus Stob. 108, 38 *Μενάνδρου Ἀνδρογένου* (Kock 3, 18):

*Τὰ προσπεσόντα προσδοκᾶν ἅπαντα δεῖ  
ἄνθρωπον ὄντα· παραμένει γὰρ οὐδὲ ἔν.*

**\*\* Φιλ.** *Μηδέτω σαυτὸν δεστυχῶν ἀπελπίσις·*

257 *καιροῦ γὰρ εἶσι μεταβολαὶ καὶ τύχης.*

256 Mon. Brunck 175 (steht in vier Sammlungen) *Μηδέποτε σ. δ. ἀπ.*  
257 *καιρῶν γ. ε. μ. καὶ τῆς τύχης?*

**\*\* Μεν.** *Ἄνευ τύχης, ἄνθρωπε, μὴ μέγα φρόνει·*

\* 259 *πάντα γὰρ ὄψει τῆς τύχης μειτροπήν.*

258 wohl Mon. 432 *Ὅτ' εὐτυχεῖς μάλισια μὴ φρόνει μέγα.* Statt *ἄνθρωπε* oder *μάλισια* stand im Original wohl ein Eigennamen im Vocativ; vgl. Mon. 603 *Θητιὸς γεγυῶς, ἄνθρωπε, μὴ φρόνει μέγα;* oben 204 *Ἐὰν δεστυχῆς, ἄνθρωπε, μὴ ληποῖ μέγα.* 259 (vgl. S. 251) IV 10 *Πάλιν γὰρ ὄψει τῶν κακῶν περιτροπήν* in gutem Zusammenhang.

\* **Φιλ.** *Ὅτ' εὐτυχεῖς, μέντισσο τῆς πρώτης τύχης·*

\* 261 *λέγε τίς ἔν τὸ πρόδιον καὶ νῦν τίς εἰμί·*

\* *πρὸς τὴν παροῦσαν ἀρμόζον τύχην ἀεί.*

Vor 260 steht richtig in III: 37 *Μεν. Ἐὰν ἐκ μεταβολῆς ἐπὶ χειρῶν γένῃ;* in 260 hat III 38 *προτέρως* (richtig) *σοῦ τύχης.* 261 III 39 **Φιλ.** *Μὴ λέγε πρότερον τίς ἔς ἄλλὰ νῦν τίς εἶ;* also ist wohl zu schreiben *Μὴ λέγε τίς ἔς τὸ πρότερον, ἀλλὰ νῦν τίς εἶ.* 262: III 40 *Πρὸς τὴν παροῦσαν πάντοθ' ἀρμόζον* (*πάντοτε ἀρμόζον* die Handschrift) *τύχην,* richtig. 260 bei Meineke IV, 275. Kock 3, 203. 261/2 bei Mein. 4, 59. Kock 2, 529.

\* *Μεν.* Ἀνὴρ γυναικὸς λαμβάνων συμβουλίαν.

\* 264 παισὶν εὐκτοῦς φαίνεται ἤπερ ἀνὴρ.

263/4 III 43/4 *Φιλ.*; *Mein.* 4, 59. *Kock* 2, 528. 264 πεσεῖν δεδοικὸς βούλειαι πάλιν πεσεῖν III, wo Meineke πάντως statt πάλιν vermuthete.

*Φιλ.* Τὸν δοῦλον ὃ τᾶν προσλαβὸν ὄν ὠνήσω

266 τύχην ἔχοντα δούλην· γνώμην δ' ἔλευθέραν.

Dazu ist zu nehmen oben 97 Τὸν δοῦλον οὕτως ἔχε λαβὸν ὡς τύχην; darnach vielleicht: Τὸν δοῦλον ὃ τᾶν ἔχε λαβὸν ὡς τὴν τύχην ἔχοντα δούλην, τὴν φρίσιν δ' ἔλευθέραν; Studemund versuchte δούλην τύχην ἔχοντα, ροῦν (φρένα) δ' ἔλευθέρον.

\* *Μεν.* Ἐλευθέρους δούλευε ἢ οὐχ ἕξεις δούλους·

\* 268 δυοὶ δούλευε καὶ νόμοις καὶ δεσπόταις.

267/8 sind ausgeschnitten aus II 117 (118) 119 (*Μεν.*); *Mein.* 4, 293 und 268. *Kock* 3, 229. 201. 267 Ἐλευθέρω (ἔλευθέρος *Grotius*) δούλευε καὶ (tilgte *Rigaltius*) δοῦλος οὐκ ἔσθ' II. Nach II 118 (Ἐλευθέρος πᾶς ἐνὶ δεδούλωται — δὲ δούλω τῷ Handschrift — νόμῳ) folgt 119 δυοὶν δὲ δοῦλος (δύσιν τε δούλω Handschrift), καὶ νόμοις καὶ δεσπότῃ. V. 269 270 siehe oben zu V. 103.

\* *Μεν.* Μίαν πρόνοιαν τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω

\*\* 272 θεὸν νόμιζε καὶ σέβου παντὶ σθένει

\*\* ὡς ὄντα τοῦτον καὶ παρόντ' ἀεὶ χρόνοις.

\* καὶ μήτ' ἐρώτα μηδὲ μαρθάνειν θέλει·

\* 275 οὐ γὰρ θέλω σε μαρθάνειν τί δὲ θεός.

Hiermit stimmen zunächst genau die Verse IV 16—20; nur hat IV in 272 νόμιζε und σθένει, in 273 παρόντα und richtig σέβου statt χρόνοις, in 274 καὶ μή, in 275 θέλωσαι und τί δέ. 271 IV 16 ist vielleicht gemacht aus *Stob. Ekl.* 1, 6, 1, 10 τύχην . . . καὶ φρένας δεῖ καὶ πρόνοιαν καὶ θεὸν καλεῖν μόνον. Dagegen 272—275 = IV 17—20 sind (vgl. S. 243) eine starke Umarbeitung von *Stob. Ecl.* II, 1, 5 (Vers 1. 4. 5) *Φιλήτα* (bei *Mein.* 4, 43 und 59. *Kock* 2, 515 und 526 als *Philemon*); dieselben Verse in II 77—81 *Φιλιστίων*:

1 Θεὸν νόμιζε καὶ σέβου, ζητεῖ δὲ μή·

2 πλεῖον γὰρ οὐδὲν ἄλλο τοῦ ζητεῖν ἔχεις.

3 εἴτ' ἔστιν εἴτ' οὐκ ἔστι μὴ βούλου μαθεῖν.

4 ὡς ὄντα τοῦτον καὶ παρόντ' ἀεὶ σέβου

5 Τί ἔστιν ὁ θεὸς οὐ θέλει σε μαρθάνειν.

II weicht von *Stobaeus* nur ab in: 2 ζῆσαι, 3 ἢ τ' ἔστιν ἢ τ' οὐκ ἔστιν, 5 θέλεις μαρθ.; so weit ist also II aus *Stobaeus* abgeschrieben. Dann folgt in II 82 noch ἀσεβεῖς τὸν οὐ θέλοντα μαρθάνειν θέλων. Hieraus ist gemacht die von *Sakkelion* aus dem *Codex* in *Patmos* 263 Bl. 271 in *Bulletin de Correspondance Hell.* I p. 6 mitgetheilte, in unserer Handschrift besser überlieferte Fassung Ἐμάνδρος εἶπεν· Θεὸν

σέβου καὶ μάνθανε· μὴ ζῆται δὲ τίς ἐστιν ἢ πῶς ἐστιν· εἴτε γὰρ ἐστιν εἴτε οὐκ ἐστιν, ὡς ὄντα τοῦτον καὶ σέβου καὶ μάνθανε· ἀσεβῆς γὰρ τὸν νοῦν ὁ θεῖον μανθάνειν θεόν.

\* Φιλ. Πόντου γενναῖος πρὸς θιρῶς

\* 277 χειρότερός ἐστιν ὁ προδότης τῶν φίλων.

276/7 ein wenig besser in IV 35/6 Μεν. Πόντου γενναῖος κρίματα (κρίματος Studemund) θιρῶς πρὸς χ. ε. ὁ πρ. τ. φ.

\* Μεν. Πενία κατ' ἀντήν ἰσχυρὰ νόσος·

\* 279 ἔρωτα δὲ προσλαμβάνουσα δύο νόσους νοσεῖ.

278/9 IV 53/4 Φιλ. 278 καθιατήν (καθ' ἀντήν) ἐστιν ἰσχ. IV richtig. 279 ἔρωτα προσλαβοῦσα IV, richtig; νοσεῖ IV.

Φιλ. Λειὼν πενία· κακὸν δυστυχία·

281 σοφοῦ δὲ ἀνδρὸς πάντα γενναῖως φέρειν.

280 Studemund versuchte Λειὼν τι πενία καὶ τι δυστυχία κακόν. 281 in anderem Zusammenhang stand statt δὲ wohl γὰρ, πρὸς oder Aehnliches; vgl. Mon. 13 Ἄνδρὸς τὰ προσλίπτοια γενναῖως φέρειν. Orion 7. 10 Sophokles Ion Πρὸς ἀνδρὸς ἐσθλοῦ πάντα γενναῖως φέρειν. Stobaeus 108. 52 Alexis Σοφοῦ γὰρ ἀνδρὸς τὰς τήχας ὀρθῶς φέρειν.

Μεν. Ὅσον διαφέρει τοῦ θανεῖν τὸ ζῆν καλῶς.

283 τοσοῦτον διαφέρει θάνατος τοῦ ζῆν κακῶς.

283 τοσοῦτο θάνατος διαφέρει Studemund der Caesur halber.

\* Φιλ. Ἄρθρωπος ὃν μηδέποτε τὴν ἀλλοίαν

\* 285 αἶτι πρὸς θεῶ ἀλλὰ τὴν μαζροθυμίαν.

284/5 II 201/2 (Μεν.) und Cod. Paris. 1166 fol. 312\* am Rand; Mein. 4, 238. Kock 3, 167. 284 τὴν fehlt in 1166. 285 αἶτοῦ II. θεοῦ II und 1166, θεῶν Heinsius. τὴν fehlt in II; 1166 hat ἀλλὰ μαζροθυμῶν χροῖ.

\* Μεν. Ἐὰν ἄλλεπος ἀεὶ διαμεῖναι θέλῃς.

287 ἢ θεὸν εἶναι σε δεῖ ἢ νεκρὸν.

286/7 II 203/4 (Μεν.) Cod. Paris. 1166; Meineke und Kock ebenda, wo 284/5. ὅταν γὰρ II, ἐπὶ δὲ 1166. ἄλλεπος διὰ τέλους εἶναι II und 1166, richtig. 287 ist noch nicht hergestellt: ἢ γὰρ θεὸν σε δεῖ εἶναι ἢ τάχα δὲ νεκρὸν II, ἢ γὰρ σε θεὸν εἶναι δεῖ ἢ τάχα νεκρὸν.

\* Φιλ. Πρόσσειν ἀεὶ τῷ πένιτι ἀπιστία.

\* 289 καὶ σοφός ἐστιν καὶ λέγει (corr. ι) τὸ συμμέρον.

288/9 II 29 30 Φιλ.; Meineke 2, 39. Kock 2, 510. Nauck Frg. 864.

288 πρόσσειν δὲ τῷ πένιτι II. ἀεὶ vermuthete hier Morel und Bentley. 289 σοφὸς ἐλάχι II, richtig.

*Μεν.* Οὐδέποτε πένης ἐπὶ δίκαιος δίκαιος εὐρέθη·  
291 αἰὲ δ' ὁ πλοῦτος τὴν πενίαν κατασχύνει.

Dies scheinen 2 schwer herzustellen Einzelverse zu sein. 290 πένης δίκαιος ἐπὶ δίκαιος οὐχ εὐρέθη? 291 κατασχύνει?

\*\* *Φιλ.* Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον·  
293 οὗτος γὰρ αὐτοῦ τὸν βίον λυμαίνεται.

\*\* *Μεν.* Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον·  
\*295 ἐλέγχει γὰρ αὐτοῦ τὴν ἀχόρταστον γρόμην.

Von den drei Paaren, in denen das Monost. 360 *Μισῶ πεν.* (vergl. zu I 196) vorkommt, scheint 292/3 das beste; dagegen ist nur 294/5 auch sonst überliefert in II 51/2 (*Μεν.*); Meineke 4, 267. Kock 3, 199. 293 αὐτὸς γὰρ αὐτοῦ. 295 ἐλεγχός ἐστι τῆς ἀχορτάστου τύχης II, richtig.

296—299. Die folgende Gruppe ist so eigenartig überliefert (vgl. S. 243), dass ich die verschiedenen Fassungen neben einander setzen muss: I) Stobaeus 22, 5 *Εὐριπίδου* (Nauck Frg. 690 Nr. 1040). II) I 296—299 *Φιλ.* III) II 111—114 *Φιλ.* IV) Maxim. 34, 4 — Anton. II 74 *Φιλιππίωνος*; vgl. Wachsmuth Studien S. 124 und oben S. 261. V) Turner Parall. Bl. 193<sup>a</sup>. VI) Palat. Nr. 82 in H. Schenkl Florilegia duo 1888 S. 12.

- I Ὅταν ἕδης πρὸς ὕψος ἠρμένον τινά  
2 λαμπρῶ τε πλούτῳ καὶ γένει γανρούμενον  
3 ὄσφρὸν τε μείζω τῆς τύχης ἐπιροζότα  
4 τούτου ταχεῖαν νέμεσιν εὐθὺς προσδόξα·
- II Ὅταν ἕδης εἰς ὕψος ἠρμένον τινά  
2 ὕψει τε πολλῶ καὶ πλούτῳ γανρούμενον  
4 τούτου ταχίστην πτώσιν αἰὲ προσδόξα  
5 ἐπαίρεται γὰρ τις μείζον ἵνα μειζόνως πέσῃ.
- III Ὅταν εἕδης πόνηρον εἰς ὕψος ἀρόμενον  
2 κακῶς τε πλούτῳ καὶ τύχῃ γανρούμενον  
3 ὄσφρὸν δὲ μείζω τῆς τύχης ἐπιροζότα  
4 τούτου τάχιον νέμεσιν
- IV Ἐὰν ἕδης πονηρόν εἰς ὕψος ἀρόμενον  
2 λαμπρῶ τε πλούτῳ καὶ τύχῃ γανρούμενον  
3 ὄσφρὸν τε μείζω τῆς τύχης καθηροζότα  
4 τούτου τάχιον μεταβολίην προσδόξα  
5 ἐπαίρεται γὰρ μείζον ἵνα καὶ μείζον πέσῃ.

- V Ὅταν ἴδῃς πονηρὸν εἰς ὕψος φερόμενον  
 4 τούτου ταχίστην τὴν πτώσιν εὐθὺς προσδόξα.  
 VI Ὅταν ἴδῃς πονηρὸν εἰς ὕψος φερόμενον  
 4 τούτου τὴν πτώσιν εὐθὺς προσδόξα.  
 5 ἐπαίρεται γὰρ μείζον ἵνα καὶ μείζον πέσῃ.

Ueber die folgenden Gruppen V. 300—303, 305—316 siehe Seite 253. Mein College, Herr von Wilamowitz, der mit mir vergeblich nach der Herkunft dieser Verse suchte, half auch ihren Wortlaut herzustellen.

- Μεν. Ἔως μὲν ἐκάθου τὰς ἀφρὺς ἀνεσπασώς,  
 301 ᾄμην σε τῶν σοφῶν σοφόν τινα.  
 ὅτε δ' ἐγεροθεῖς εἰς λόγους ἐλήλυθας,  
 303 ἐφάνης χελώνης δέρι' ἔχων φρένας δ' ὄνου.

300 ἐκάθου für ἐκάθισο; καθεῖδες Studemund ἀφρῦς. 301 σιγῶντ' ἄμην τῶν σοφῶν εἶναι τινα Wilamowitz, ᾄμην σε γ' εἶναι τῶν σοφῶν σοφώτατον?  
 302 ἐπεὶ Wilamowitz, ὅτε δ' ἐξεγεροθεῖς?

- 304 Ἄνδρὸς χαρακτὴρ ἐκ λόγων γνωρίζεται.

304 Mon 26 (λόγους; nur eine Handschrift λόγων) Orion 1, 11 Ἐξ Ἀργυροῦ Μειάνδρου (Meineke 4, 91. Kock 3, 24), wo λόγους steht — Schol. Bembin. ad Terentii Heautont. (Mein. 4, 111. Kock 3, 41) mit λόγους Antonius I 48 mit λόγους.

- Φιλ. Ὁ τὴν δορὸν μοι περιφέρων τὴν λεοντείαν  
 306 βέλτερον τε καὶ πύγωνα πύγωνα μεγάλην  
 σιγῶν φρόνιμος εἶναι δοκεῖς μοι καὶ σοφός.  
 308 τύποις γὰρ ὡς εἶπε τῶν σοφῶν ἔχεις  
 ὄνος περιζώεις περὶ καὶ σάγμα' ἔχων μέγα.  
 310 λάλησον ἵνα μάθωμεν ὅτι ἄνθρωπος εἶ.  
 εἰ δὲ σιωπᾶς γέγονας ἄνθρωπον σιῶ.  
 312 ἔνοι γὰρ δοκοῦντες φρονεῖν εὖ μάλα  
 πύγωνα περιφέρουσιν ἐξισχυμένον  
 314 φροτίον ἀχρηστίον \* ἢ οὐ χρήσιμον.  
 εἰ γὰρ ποῖς εἶχον δύναμιν αἰ πολλὰ τρήχεις  
 316 οὐκ ἂν ποτε λύκος τὸν τράγον ἴσθαι.

305 Wenn λεοντεία δορά als Tracht eines Philosophen möglich ist, so kann mit περιφέρων λεοντίαν oder mit ὁ περιφέρων μοι τὴν λεοντείαν δορὸν (Wilamowitz) das Metrum richtig gestellt werden. 306 πύγωνα τε μεγάλην?, πύγωνα τε καὶ πύγωνα καὶ βέλτερον μέγα Wilamowitz. 307 σιγῶν δοκεῖς μοι φρόνιμος εἶναι καὶ σοφός.

309 περικτῶς καὶ τὸ σάγμα' oder γερονῶς περὶ καὶ τὸ σάγμα'. Vor diesem Vers hat der Excerptor wohl einige Verse ausgelassen. Wilamowitz tilgt V. 308 und 309.

311 εἰ γὰρ Wilamowitz, εἰ δ' ἔτι? 312 εἰσὶν γὰρ οὐ φρ. δοκ. εἰ μάλᾳ Wilamowitz, ἔνοι γὰρ ὡς δοχοῦντες εἰ φροεῖν μάλᾳ? 315 εἰ γὰρ τιν' εἶχον?  
316 ποθ' ὁ λέκος? κατήσθιε Studemund.

## Nachtrag.

Oben S. 249 und 263 habe ich die zwei Versgruppen berührt, welche Sammlung II (V. 90 u. 163—165), dann S. 283 die Verse 158 159, welche die athenische Sammlung (I) mit den von Wölfflin edirten Sprüchen der sieben Weisen gemeinsam hat, und habe hier wie in den Sitzungsberichten vom 8. November 1890 S. 380 mit Brunco behauptet, dass diese Verse von jenem Manne herrühren, welcher die prosaische Sammlung der Sprüche der sieben Weisen in Verse umsetzte, dass sie also aus jenem von Wölfflin zuerst edirten Gedichte in unsere zwei Fassungen der Streitrede abgeschrieben seien. Studemund hatte das Umgekehrte gemeint, freilich ohne das ganze Material zu kennen. Stanjek, Quaestionum de sententiarum VII sap. collectionibus pars I Breslau 1891 S. 8, nimmt Studemund's Ansicht wieder auf 'Mea quidem sententia non habemus causam, cur putemus auctorem collectionis Woelfflinianaе hos versus ipsum finxisse'. Allein die Sache ist doch sonnenklar. Die Prosasammlung hat als zweiten Spruch des Pittakus (bei Stob. 3, 79 irrthümlich des Thales) Ὁ μέλλεις ποιεῖν (πράττειν) μὴ πρόλεγε· ἀποτυχὼν γὰρ γελασθήσῃ. Wölfflin's Anonymus hat:

*Μέλλων τι ποιεῖν μὴ προείπης μὴδενί  
τὰ γὰρ τισὶν ἠγθέντα καὶ μὴ γενόμενα  
ἔωθε πλείστον καταγέλωτα προσσείρειν.*

Sklavischer kann man jene Prosa nicht in Verse umsetzen. Und nicht einmal diese Verse soll der wölfflinische Anonymus selbst gemacht haben, sondern als er in der ihm vorliegenden Prosasammlung an diese Sentenz kam, hätte er sich erinnert, genau diese Sentenz in der Streitrede versificirt gelesen zu haben, und nun diese Verse von dort abgeschrieben!? Ebenso lehren II 90 und besonders oben I 158 159, dass Wölfflin's Anonymus all seine Verse selbst gemacht hat, dass aber jenes Machwerk für unsere Fassungen der Streitrede ausgeplündert wurde.

## Uebersicht des Inhaltes.

- S. 228 Handschriften und Ausgaben der bis jetzt bekannten Sammlungen II. III. IV.  
 S. 230 Die neue athenische Sammlung (I) und Inhalt der Handschrift.
- S. 232—245 Verhältniss der vier Sammlungen zu einander. S. 234 Verschiedenheiten des Textes. S. 235 Die mehreren Sammlungen gemeinsamen Verse und S. 240 Folgerungen daraus. S. 242 Die gemeinsamen Verse, die auch in älteren Schriften vorkommen.
- S. 245—259 Die einzelnen Sammlungen: S. 245 Sammlung IV, S. 246 Sammlung III, S. 246 Sammlung II, besonders die Verse aus Stobaeus. S. 250 Die athenische Sammlung (I), besonders S. 253 die Monosticha derselben.
- S. 259—268 Die Reste bei Maximus und Antonius. S. 260 Handschriften derselben.  
 S. 261 Philistion und S. 263 Menander bei Maximus. S. 266 Die Dichtercitate des Maximus überhaupt.
- v
- S. 268 Reste in den Turiner Parallelen und in kleineren Sammlungen. S. 271 Ergebnisse.  
 S. 274 Text der athenischen Sammlung



# O Roma nobilis.

Philologische Untersuchungen

aus dem

**Mittelalter**

von

**Ludwig Traube.**



## I.

### 0 Roma nobilis.

Als G. B. Niebuhr 1829 Naeke's Winterprogramm<sup>1)</sup> über die *Lydia bella puella candida* gelesen hatte, verschloss er sich ungläubig den Erwägungen des Freundes. Erblickte dieser in dem lasciven Rhythmus ein junges Machwerk, so hatte Niebuhr ihn längst mit zwei anderen Liedern, die er im Vaticanus 3277 der Philippiken des Cicero gefunden hatte, zusammengestellt. Höflich lässt er Naeke's Annahme für die Lydia bestehen, nicht jedoch ohne ihn dahin führen zu wollen: das Gedicht, wenn es denn nicht antik sei, wenigstens dem 15. Jahrhundert zuzuweisen, nicht dem Mittelalter, dem sein Ton ganz fremd sei; um so wärmer nimmt er sich der eignen Findlinge an. Diese könnten nach dem Untergang des westlichen Reiches keineswegs gedichtet sein. Er trennt dabei beide, und hält den zweiten für ausgesprochen heidnisch. Sie folgen dem Briefe, den Niebuhr ins Rheinische Museum III (1829) 1 ffq.<sup>2)</sup> einrücken liess. Naeke's Antwort (ebenda 9 ffq.)<sup>3)</sup> ist kurz: er giebt ganz späten Ursprung für seine Lydia zu, für die Funde hat er ein kurzes Kompliment, kein Wort der Zustimmung zur Beurteilung ihres Alters.

Oft wurden seitdem die beiden durch Niebuhr bekannt gemachten Lieder auf Grund seines Textes abgedruckt, und gewiss ist das erste nie ohne Rührung gelesen worden. Von ihm ging auch die folgende Untersuchung aus, die aber dem zweiten weniger anziehenden, das sich später noch in einer andern Handschrift fand, ihren Kreis nicht verschliessen durfte.

Niebuhr's Handschrift ist der langobardisch geschriebene Vaticanus 3227 (V). Auf fol. LXXX<sup>v</sup> folgen einem Teil der *Versus duodecim sapientium* (Poet. lat. min. ed. Bachrens IV S. 139 c. 141 v. 1—22) ohne Ueberschrift mit kleinerer Hand geschrieben die beiden Lieder (I. II) bis fol. LXXX dritte Zeile von oben, dann nach

1) Opuscula I 168.

2) Kleine Schriften II 257.

3) Opuscula I 318.

einer Zeile Zwischenraum das Regionsverzeichnis = C bei Jordan Topographie II 3 (vergl. ebenda S. 541) von derselben Hand. Die erste Strophe von I ist neumiert. Nach Jordan enthält die Handschrift ausser den *Philippicae* auch das *Somnium Scipionis*. Nach Niebuhr, der sie mit dem Codex der Cluentiana und des Varro vergleicht (d. i. Laurentianus LI 10 vgl. die Heliogravure bei Chatelain pl. XII u. XVII), ist sie im 10. Jahrhundert geschrieben, nach Jordan gar im 9; aber sicher gehört sie ins ausgehende 11. Jahrhundert. Vgl. meine Tafel I.

Dreissig Jahre nach Niebuhr's Veröffentlichung fand Jaffé das II. Lied wieder in dem berühmten Sammelband der Cambridger Universitätsbibliothek cod. 1567 (C), fol. 441<sup>v</sup> unter dem reichen Schatz mittelalterlicher Gedichte, den er gesammelt als 'Cambridger Lieder' in Haupt's Zeitschrift XIV 449 ff. herausgab; II steht bei ihm Seite 493. Strophe 1 und 2 sind neumiert. Die Handschrift ist nach Jaffé (Seite 450) von einer vielleicht angelsächsischen Hand des 11. Jahrhunderts geschrieben. Vergl. Tafel II.

Auf Grund photographischer Aufnahme, die der Neumen wegen nöthig war, von I und II aus V, von II aus C, lasse ich einen neuen Text folgen. Wenn nichts vermerkt ist, sind die neuen Lesarten die der Handschriften, deren Orthographie durchaus beibehalten ist, ohne dass hierin Niebuhr's Abweichungen bezeichnet würden.

## I.

1. *O Roma nobilis, orbis et domina,  
Cunctarum urbium excellentissima,  
Rosco martyrum sanguine rubea,  
Albis et virginum liliis candida:  
Salutem dicimus tibi per omnia,  
Te benedicimus: salve per secula.*
2. *Petre tu prepotens caelorum claviger,  
Vota precantium exaudi iugiter.  
Cum bis sex tribuum sederis arbiter,  
Factus placabilis iudica leniter.  
Teque petentibus nunc temporaliter  
Ferto suffragia misericorditer.*
3. *O Paule, suscipe nostra peccamina,  
Cuius philosophos vicit industria.  
Factus economus in domo regia  
Divini muneris appone fereida,  
Ut, quae repleverit te sapientia,  
Ipsa nos repleat tua per dogmata.*

I nach V. 2, 5 *precantibus* Niebuhr; 3, 1 *peccamina* Niebuhr.

## II.

1. *O admirabile Veneris ydolum,*  
*Cuius materiae nichil est frivolum:*  
*Archos te protegat, qui stellas et polum*  
*Fecit et maria condidit et solum.*  
*Furis ingenio non sentias dolum:*  
*Cloto te diligit, quae baiulat eolum.*
2. *Saluto puerum non per ypothesim,*  
*Sed firmo pectore deprecor Lachesim,*  
*Sororem Atropos, ne euret heresim.*  
*Neptunum comitem habeas et Thetim,*  
*Cum rectus pueris per fluvium Athesim.*  
*Quo fugis amabo, cum te dilexerim?*  
*Miser quid faciam, cum te non viderim?*
3. *Dura materies ex matris ossibus*  
*Creavit homines iactis lapidibus.*  
*Ex quibus unus est iste puerulus,*  
*Qui lacrimabiles non curat gemitus.*  
*Cum tristis fuero, gaudebit emulus:*  
*Ut cerua rugio, cum fugit himulus.*

Grund für Niebuhr, seinen Liedern antiken Ursprung zuzusprechen, war neben allgemeinen Erwägungen, die nicht widerlegt, aber auch nicht bewiesen werden können, Folgendes, was wir mit seinen eignen Worten anführen:

1. 'Ueber dem geistlichen Hymnus (I) steht die Melodie in antiken Noten: und von der erklärt der päpstliche Kapellmeister Baini, ein höchst befugter Richter und wahrhaftiger Zeuge, dass er keine Kirchenmelodie kenne, worin die altgriechische Musik so rein sei: welches sie über das VII. Jahrhundert hinauf zu setzen scheint. Die Melodie könnte angepasst — aber es musste doch, als sie gedichtet ward, die Versart gebräuchlich sein.'

2. 'Ja ich glaube nicht, dass der Hymnus (I) nach dem Untergang des westlichen Reiches gedichtet sein kann: wer sollte nachher, in einem zum öffentlichen Gesang bestimmten Liede die Stadt domina orbis und mit der Heiterkeit im Feierlichen begrüsst haben.'

H nach VC. Strophe 1. 1 *idolum* C. 2 *materia nihil* C. 3 *arcos* C. 6 *que baiolat* C.

Str. 2. 1 *ypotesim* C. 2 *seruo pectore* Niebuhr. 3 *sororem* wie Jaffé vermutete V, *sororis* C, *sororum* Niebuhr; *Atropi* vermutete Jaffé. 4 *et tetam* C] ziemlich unleserlich V, *perpetim?* Niebuhr. 5 *Athesim* Niebuhr] *thesim* V, *tesim* C.

Str. 3. 6 *rupe* VC] *fugo* Niebuhr; *himulus* V.

3. 'Das kirchliche Lied (I) ist zerstückt, verwässert und in schlechten jambischen Takt übertragen dem Hymnus *Aurea luce* etc. einverleibt, welchen die römische Kirche am 28. Junius singt.'

4. 'Es ist . . . (II) zum Teil eine Reimerei, wofür der Verfasser keine Gedanken aufreiben konnte, oder sich doch mit Abgeschmacktem und Unsinn begnügt hat; aber nicht unmerklich ist das Heidentum darin. Ein oberster Gott ist hervorgetreten unter dem Namen Archos: die Idola . . . sind zu Dämonen herabgekommen.'

Fast allgemein fand Niebuhr's Urteil Beifall, und durch seine Autorität veranlasst, ja sogar fast entschuldigt, ist was Gregorovius Geschichte der Stadt Rom im MA. I<sup>4</sup> 379 über die Gedichte vorbringt: 'Wir können uns nicht versagen, ein altes lateinisches Lied aufzunehmen, welches zu den letzten Erinnerungen des heidnischen Cultus gehört. Dieses sind seine nicht übersetzbaren Strophen:' (folgt II). 'Wenn der Dichter dieses rätselhaften Liedes, in welchem Venus und Amor in der Gesellschaft jener drei Parzen oder *Tria Fata*' (vgl. Gregorovius S. 378 fg.) 'auftreten, solche Verse sang, mag ihm mit einem anderen Liede auf Petrus und Paulus geantwortet worden sein:' (folgt I). Dazu fügt er in der Anmerkung: 'Beide Lieder fand Niebuhr . . . Er setzt sie noch in die letzte Zeit des Reichs. Die . . . Glosse de tribus fatis' (Mythograph. Vat. I ed. Mai S. 40) 'berührt sich indess merkwürdig mit dem ersten Liede. Sie hat dieselbe Phrase: *Clotho colum bajulat*, und ich erkenne die Zeit des Mythographen, das Saec. V. Das weltliche Lied' (II) 'scheint sich auf eine Statue der Venus zu beziehen; im Vers *furis ingenio non sentias dolum* finde ich die Furcht vor Räubern von Statuen ausgesprochen. Es war vielleicht das Klagelied eines Römers vor seiner Lieblingsstatue, von welcher er Abschied nahm. Die letzte Strophe ist sehr dunkel'.

Anderer Ansicht als Niebuhr waren, soweit ich sehe, nur Ozanam Documents inédits Paris 1850 S. 19, der wenigstens II ins 10. Jahrhundert setzt und gut erklärt, Daniel Thesaur. hymn. IV 100 und Riese Anthol. lat. II S. XXXIX, die auf Reim und Rhythmus als in dieser Form dem Altertum fremd hinweisen. Doch bleibt genug zu sagen, und zunächst sind die Gründe Niebuhr's im Einzelnen zu widerlegen.

1. Dem Urteil Baini's über die Neumen stelle ich die Ausführung W. Brambach's entgegen, die ich W. Meyer's gütiger Vermittelung verdanke. Brambach schreibt nach Besichtigung meiner Tafeln: 'Die Aufstellungen des Herrn Dr. Traube scheinen mir annehmbar. Ich zweifle nicht, dass die Melodie im Ganzen beiderseits (I. II) gleich gebaut ist. Die Verschiedenheit des Aussehens beruht auf dem Unterschiede zwischen der lombardischen und fränkischen Schreibweise. Thatsächlich lässt sich die Melodie von I *O Roma* auf II *O admirabile* singen, wie auch umgekehrt. Im Einzelnen ist die Melodie I mehr verziert, II fast ganz einfach. Abgesehen von kleinen Undeutlichkeiten in der Schrift, hat I auf 12 Silben entweder Melisma oder Vorschlag, wo II den einfachen unzerlegten Ton bewahrt. An zwei entsprechenden Stellen tritt in beiden Melodien eine Verzierung ein: I 5 *dici mus* 6 *benedici mus*,

II 5 o 6 diligat. Auch hier ist die Tonverbindung in I um ein paar Stufen reicher als in II. Demgemäss macht der vorwiegend syllabische Gesang II den Eindruck des älteren, ursprünglichen; dagegen der melismatische I erscheint entwickelter, fortgeschrittener. Die Neumenschrift in II kann dem 10. Jahrhundert angehören. Die lombardischen Neumen neigen zur Zerlegung in Puncte, sind also nicht älter, vielleicht jünger.<sup>1)</sup>

2. Dass Rom *caput mundi* blieb, nachdem es seine politische Macht verloren, oder wurde, nachdem es seine päpstliche gewonnen, — dies zu erweisen, wenn es eines Erweises bedarf, genügt es, an den Abschnitt La Gloria e il Primato di Roma in A. Graf's Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo Turin 1882 I 1 ffg., zu erinnern. Ich füge hinzu, dass Abt Berthari von Montecassino im 9. Jahrhundert mit den Worten des Rhythmus I vom H. Benedikt sagt:<sup>1)</sup>

*Tu studiis spretis orbis dominam fugis urbem.*

3. Eigne Bewandnis hat es mit dem von Niebuhr angeführten Kirchenlied, das nach ihm auf I zurückgehen soll.

Im siebenten Jahrhundert befand sich in der Porticus der Basilica Vaticana ein metrisches Epithaph auf eine Helpis aus Sicilien. Dies ging in die Inschriftensammlungen und Anthologeeen der Folgezeit über; ein seltsames Schicksal aber scheint es auch (im 13. Jahrhundert?) in eine Handschrift der Consolatio des Boethius verschlagen und aus Helpis die Gattin des Boethius gemacht zu haben<sup>2)</sup>. Dieser Helpis nun wurden auch zwei rhythmische Hymnen auf das Fest Peter und Paul zugeschrieben, und in den Hymnarien — ich weiss nicht, ob zuerst in dem des Jos. Maria Thomasi — findet man sie unter ihrem Namen. Irgend eine Gewähr, ich meine nicht, dass die Helpis des Epithaphs, sondern überhaupt eine Helpis sie gedichtet habe, scheint nicht aufgetaucht zu sein; sondern man muss annehmen, dass, nachdem Helpis einmal Gattin des Boethius geworden, man sie auch zur Dichterin erhob und diese Gedichte, die den Apostelfürsten galten, ihr, die zu Petrus durch ihre Begräbnisstätte in Beziehung zu stehen schien, willkürlich zuwies.

Aber alt scheinen die Hymnen zu sein. Der erste, und dies ist der von Niebuhr herangezogene, mit dem Eingang:

*Aurra luce et decore roseo,  
Lux lucis, omne perfudisti saeculum*

begegnet in Handschriften des 10. Jahrhunderts, und ins 8. oder 9. Jahrhundert führt die handschriftliche Ueberlieferung des anderen, welcher beginnt:

*Felix per omnes festum mundi cardines  
Apostolorum praepollet alacriter.*

Ihn hat Madrisio, geleitet von Aehnlichkeiten des Stils, dem Paulinus von Aquileia zugewiesen und dann Dümmler in die Poetae Carolini I 136 (vergl. 126) auf-

1) Mabillon A. SS. saec. I S. 30; vgl. Daniel Thesaur. IV 101.

2) De Rossi Inscriptiones Christianae urb. Romae II 1 S. 426 ffg.

genommen<sup>1)</sup>. Wichtig ist, dass beide in der Ueberlieferung des Hymnariums aus Moissac — und wohl nicht nur in diesem — schon im 10. Jahrhundert unmittelbar verbunden auftreten.

Beide haben später anderen Hymnen auf Peter und Paul einzelne Versstückchen hergeben müssen, aber Niebuhr's I hat sie beide in viel umfangreicherer Weise benützt, sie in einen zusammengezogen und aus der jambischen Reihe in die asklepiadeische umgegossen. Es ist seltsam, dass Niebuhr, der freilich nur *Aurea luce* gekannt zu haben scheint, umgekehrt annahm: dieser sei eine Verwässerung von *O Roma nobilis*. Wer die rhythmische Poesie an der Hand von Wilhelm Meyer's Antichrist hat kennen lernen, für den liegt eine Frage hier nicht vor. Die beiden Hymnen der sog. Helpis sind erheblich älter als der elegante, gefeilte und öfter durch Reim oder zweisilbige Assonanz ausgezeichnete, von Niebuhr als I herausgegebene. Aber abgesehen davon, unwahrscheinlich im höchsten Grade wäre es, dass die Gedanken des einen einheitlichen Werkes in zwei getrennten Stücken gewissermassen einzeln wären aufgearbeitet worden, von denen zudem das eine (*Felix per omnes*) erheblich älter zu sein scheint als das andere (*Aurea luce*).

Während die Rhythmen der 'Helpis' in Handschriften sehr häufig sind, ist ausser der vatikanischen für I (*O Roma nobilis*) keine aufgefunden worden. Dies lässt vermuten, dass man es hier mit keinem eingebürgerten Kirchen- oder Pilgerlied<sup>2)</sup> zu thun hat, sondern mit der individuellen Arbeit eines Poeten. Es liegt also nahe, das in der Handschrift mit ihm verbundene 'heidnische' Lied (II *O Veneris ydolum*) in entsprechender Behandlung der Verse<sup>3)</sup> zu seiner Beurteilung heranzuziehen. Es drängt sich die Folgerung auf, dass beide hier nicht zufällig sich zusammengefunden, sondern gleichen Ursprung haben.

4. Das II. Niebuhr'sche Lied ist, was Strophe 2, 5 zeigt, in Italien gedichtet. Es ist nicht, wie schön der Gedanke auch sein mag, 'das Klagelied eines Römers vor seiner Lieblingsstatue, von der er Abschied nimmt' (oben S. 302), sondern, so hässlich der Gedanke auch ist, es ist ein äusserst gewöhnliches *παιδίζιον*, an welcher Gattung das Mittelalter nicht gerade arm ist.

Zwar aus der Zeit vor dem 11. Jahrhundert, welches nach der Niederschrift der Handschriften die äusserste Grenze für unsere Untersuchung sein muss, wüsste ich kein Beispiel anzuführen, aber italienische Dichtungen dieser Zeit sind überhaupt spärlich auf uns gekommen. Dafür finden wieder in früherer Zeit starke Reminiscenzen aus dem heidnischen Altertum und der Welt des Olymp in Italien leichter ihre Erledigung. Die Erinnerung an die Vergangenheit war hier lebendiger geblieben, und fortgesetzter Laienunterricht hatte sie wach erhalten. Es fehlt nicht an Grammatikern und gelehrten Kommentatoren; auch nicht an Dichtern, welche sich in antiken

1) Vgl. Wilhelm Meyer's Antichrist S. 86.

2) Wie Graf a. a. O. S. 57 will: vgl. Daniel S. 99.

3) Vgl. Meyer's Antichrist S. 100.

Maassen versuchen. Ja selbst in mehr volkstümlicher Dichtung finden wir merkwürdige Ueberreste gelehrter Kenntnis aus dem Altertum. Die Soldaten, die 871 den in Benevent gefangenen Kaiser Ludwig II. beklagen, wissen zwar ihre rohen Rhythmen nur mit biblischen Citaten zu schmücken, doch offenbar sind es Franken; aber um gleiche Zeit singen die wehrhaften Bürger auf den Mauern Modena's sich Mut zu mit den eleganten Rhythmen, welche anheben:

*O tu, qui serras armis ista moenia,  
Noli dormire, moneo, sed vigila:  
Dum Hacctor vigil extitit in Troia,  
Non cum cepit fraudulenta Gretia. —  
Prima quiete dormiente Troia  
Lazavit Symon fallax claustra perfida:  
Per finem lapsa occultata agmina  
Inradunt urbem et incendunt Pergama. —  
Vigili voce avis anser candida  
Fugavit Gallos ex arcae Romulea;  
Pro qua virtute facta est argentea  
Et a Romanis adorata ut dea. —  
Nos adoremus celsa Christi numina.*

Aber H lässt sich viel genauer, sogar örtlich umgrenzen. Die seltsamen Reime der zweiten Strophe sind nur auf *Athesim* eronnen<sup>1)</sup>. Und wer seinen Knaben über den Adige entfliehen lässt, der war an dessen Ufern zu Hause.

Dies scheint die Art des Rhythmus zu bestätigen. Die asklepiadeische Reihe in dieser Form ist selten genug angewandt worden. Weit gebräuchlicher war der Zehnsilber  $4 + 6 \circ - ^2)$ , der den Vaganten so geläufig wurde. Er ist in Italien heimisch und es gibt frühere Beispiele für ihn, als die von Meyer angeführten<sup>3)</sup>. Aber für  $6 \circ - + 6 \circ -$  wüsste ich weder frühere, noch überhaupt mehr Beispiele anzuführen als Meyer<sup>4)</sup>. Und Meyer führt ausser unseren beiden Liedern (I. II) nur noch ein späteres und ein, nach der grösseren Unsicherheit der Sprache und der Rhythmen zu schliessen, entschieden früheres an. Dieses aber ist ein Hymnus auf Zeno, den Heiligen Verona's; auch dies Lied erwähnt den Adige, auch es ist in Verona gedichtet. Die Handschrift, die es erhalten, ist nach der Ballerini und des Grafen

1) Offenbar ist Niebuhr's Schreibung  $\langle A \rangle$ thesim richtig.

2) Meyer's Antichrist S. 158.

3) Vgl. Bibliotheca Casinensis II cod. LXXVII Seite 292 (nach Caravitta und Reifferscheid 10. Jahrhundert):

*Sanne pater cunctorum conditor  
Sacri verbi praestare genitus.*

4) Ebenda S. 100. Mone Hymnen III S. 381 mischt Ungehöriges ein. Jacopone ahmt I nach. Abh. d. I. Cl. d. k. Ak. d. Wiss. XIX. Bd. II. Abth.

Giuliari Zeugnis<sup>1)</sup> aus dem 9. Jahrhundert; das Gedicht geht auf Coronatus zurück und ist wol gleichfalls dem 9. Jahrhundert zuzusprechen.

Werden wir so für II auf Verona geführt, so scheint auch für I ein, wenn gleich unsicheres, Zeugnis auf dieselbe Stadt zu verweisen. In meinen karolingischen Dichtungen (S. 115) hatte ich vermutet, dass der Rhythmus des Veroneser Stadtplans zurückginge auf einen in karolingischer Zeit verfassten Rhythmus zu einem Plan der Stadt Rom. Den dem Veroneser Plan eingeschriebenen Vers *Magna Verona vale, valeas per secula semper* hatte ich, unabhängig von vorliegender Untersuchung, verglichen mit dem Vers in I: *salutem dicimus tibi per omnia, te benedicimus, salve per secula* und beide zurückgeführt auf den von mir vermuteten Rhythmus zu dem jedesfalls vorauszusetzenden römischen Stadtplan aus karolingischer Zeit. Ob es nun so sei oder ob der Dichter von I unmittelbar durch den Veroneser Rhythmus beeinflusst wurde, die Aehnlichkeit erklärt sich am besten, wenn auch I in Verona entstand. Auf den leichten Anklang aber beider Verse an einander Gewicht zu legen, gestattet der Umstand, dass I den Gruss und Wunsch für Rom in dem sonst von ihm benutzten Lied *Felix per omnes*<sup>2)</sup> nicht vorfand, wo es nur heisst:

*O Roma felix, quae tantorum principum  
Es purpurata pretioso sanguine,  
Excellis omnem mundi pulchritudinem  
Non laude tua, sed sanctorum meritis,  
Quos truculentis iugulasti gladiis.*

Also zwischen dem 9. Jahrhundert, in welcher Zeit für S. Zeno Rhythmus (und Melodie?) erfunden wurde, und dem 11. Jahrhundert, aus welchem die schon nicht mehr ungetrübe handschriftliche Ueberlieferung vorliegt, scheinen in Verona I und II gedichtet worden zu sein. Damit stimmt, dass die hier angewandte zweisilbige Assonanz mit dem Streben, sich zum reinen Reim durchzuarbeiten, für das 10. Jahrhundert passend ist. Verona aber ist in der Zeit vor und nach Bischof Rotherius eine Hauptstätte geistigen Lebens und Strebens in Italien.

Die heilig-feierlichen Rhythmen von I sind nie misdeutet worden; aber es mag bemerkt bleiben, dass sie, ein Cento aus früheren Kirchenliedern, in markiger Kürze den Gefühlsinhalt fremder Poesieen zusammendrängen und, als Lied für das Fest Peter und Paul bestimmt, nicht eigentlich dem Preise der ewigen Stadt gelten. So ungern man es sehen wird, in der erhabenen Anrede an Rom steckt nichts Persönliches. Rom wird nur als Schauplatz des Martyriums der Apostel besungen.

Um so ärger sind die Misverständnisse des zweiten 'unübersetzbaren' Liedes<sup>3)</sup>, denen am kürzesten durch eine Uebersetzung begegnet wird:

1) In Zenonis sermones S. XCII.

2) Vgl. oben S. 303.

3) Selbst Jaffé, der es *Feminae amantis gemitus* überschrieb, kann den Inhalt nicht verstanden haben.

1. O wunderbares Abbild der Liebesgottheit,  
An dessen Leib auch nicht ein kleiner Makel ist,  
So möge der Herr<sup>1)</sup> dich schützen, der Sterne und Himmel  
Schuf und Meer und Festland gestaltete.  
Nicht durch die List des Lebens-Diebes sollst du tückisches Leid erfahren;  
Nein, liebend schonen möge dich Clotho, die den Rocken diinset.
2. 'Erhalte<sup>2)</sup> dem Knaben das Leben', fleh' ich nicht im Scherzspiel,  
Sondern von ganzem Herzen die Lachesis an.  
Der Atropos Schwester, damit sie nicht sinnt, dich zu verlassen.  
Neptun und Thetis magst du zu Geleitern haben,  
Wenn du über den Etschstrom<sup>3)</sup> fährst.  
Doch, was<sup>4)</sup> fliehst du — ich beschwöre dich<sup>5)</sup>, da ich dich doch liebe?  
Ich Armer, was werd' ich anfangen, wenn ich dich nicht mehr sehe?
3. Harter Stoff aus der Mutter Gebeinen  
Schuf die Menschen, da Pyrrha und Deukalion ihre Steine warfen.  
Und von solchen Steinen muss einer jenes Knäbchen sein,  
Der sich nicht kümmert um thränenreiches Klagen.  
So wird denn, wenn ich in Trauer bin, nur mein Nebenbuhler die Freude haben.  
Und doch muss ich schreien, wie die Hindin, wenn ihr das Junge flieht.

Wenn dies Gedicht heidnisch ist, dann gibt es gar viel heidnische Gedichte aus christlicher Zeit. Ich finde in ihm nur<sup>6)</sup> die ge-preizte Gelehrsamkeit des Schulmeisters, der seine Glossare und Handbücher nicht nur kannte, sondern auch verwerten wollte. Da es ihm aber an echter Empfindung doch nicht ganz gebrach und seine Zeit ein offenes Ohr gerade für den hier angeschlagenen Ton hatte<sup>6)</sup>, so wird man sich nicht wundern, neben andern beliebten und gern gehörten Stücken auch unser Lied in dem Textbuch jenes ältesten Goliarden wiederzufinden<sup>7)</sup>, das uns die Cambridger Liederhandschrift überliefert.

1) *Archos* ist mittelgriechisch häufig, vgl. *Poet. Carol.* II 397 l.

2) Ich vermute *Saluζατο* für *Saluto* der Hss.

3) Die Veroneser kannten folgende Etymologie von *Athesis*: *Athesis fluvius . . . interpretatur . . . sine positione i. e. instabilis, nam 'a' privativa dicta est, thesis dicitur positio; est autem rapidissimus annis*, Commentar der Gesta Berengarii zu Vers 148 ed. Dümmler S. 89.

4) Vgl. Vahlen Sitzungsberichte der kgl. preuss. Ak. 1883 S. 89.

5) Wie die Messung zeigt, hat der Dichter das Wort nur aus dem Lexikon und kannte seinen Ursprung nicht; vgl. Papias *Anabot: unde amabilis comicum aduerbum*.

6) Vgl. die Stelle aus Ivo v. Chartres bei Dümmler Zeitschrift f. deutsches Altertum XXII 258.

7) Vgl. Traube Anzeiger f. deutsches Altertum XV 200.

## Anmerkungen zu O Roma nobilis.

### 1. Ausgaben und Handschriften.

Zu S. 299.

Von Ausgaben der beiden Rhythmen sind folgende zu nennen: Anthol. lat. ed. Meyer II 39 (I und II), Anthol. lat. ed. Riese II XXXIX (I und II), Daniel Thesaurus IV 96 (I), Du Ménil Poésies populaires 1843 S. 239 (I und II), Gregorovius s. oben S. 302. — Von den bekannten Handschriften in langobardischer Schrift steht dem Vaticanus am nächsten der Mediceus II des Tacitus, vgl. die Tafeln in dem wüsten Buch von Hochart De l'authenticité des annales et des histoires de Tacite, Paris 1890. — Ueber die Handschrift der Cambridger Lieder zuletzt Breul, Haupt's Zeitschrift N.F. XVIII (1886) S. 186 ff.

Die Ausgaben der Rhythmen der Helpis verzeichnet Chevalier Repertorium hymnologicum S. 95. Handschriften des 10. Jhd. von *Aurea luce* Bernensis 455 und Moissiacensis bei Dreves Analecta hymnica II 54; *Felix per omnes* im Parisin. 4403 8./9. Jhd.

### 2. Knabenliebe im Mittelalter.

Zu S. 304.

Vgl. im Allgemeinen A. Schultz Das höfische Leben I<sup>2</sup> 585 und für Italien A. Dresdner Kultur- und Sittengesch. der italien. Geistlichkeit im 10. u. 11. Jhd. Breslau 1890 S. 324. Derartige Gedichte aus dem 11./12. Jhd.: Hilarius ed. Champollion-Figeac c. VII u. IX. und Dümmler Zs. f. d. A. XXII 256 (Frankreich), aus dem 12. Jhd.: Ganymed ed. Wattenbach Zs. f. d. A. XVIII 127 (Italien), Dümmler Neues Archiv XII 358 ff. (345), Hauréau Mélanges d'Hildebert S. 177 u. ö. (Frankreich).

### 3. Ibisscholien. Apuleius im Mittelalter.

Zu S. 304.

Gleichfalls aus dem 12. Jahrhundert und in Frankreich ersonnen, vielleicht mit Bezug auf den dem Verfasser aus Apuleius Apol. 16, 2 K. bekannten *puer Aster* des Plato ist das Gedicht des 'Lucretius' auf den *puer Asterion* Schol. in Ibin ad v. 419 ed. Ellis S. 75. Die Schriften des Apuleius, die der 1053—87(?) geschriebene Florentinus F enthält, kommen seit dem 12. Jahrhundert schnell zu allgemeiner Verbreitung und Bekanntheit. Das betreffende Kapitel der Apologie ist z. B. im 13. Jahrhundert von dem Verfasser der Metamorphosis Goliae episcopi (bei Th. Wright The latin poems attributed to Walter Mapes London 1841 S. 21 ff. vgl. v. 178 ff. und v. 183) benutzt worden, der auch Amor und Psyche kennt. Aber schon lange vorher hat der Verfasser von 'Ganymed und Helena' (herausg. von Wattenbach Zeitschr. f. d. Altertum XVIII vgl. S. 128, Strophe 14) die *Providentia* in sein Gedicht aus Kenntnis von Apul. Met. VI 15 eingeführt. Seit jener Zeit hat die Beschäftigung mit Apuleius nicht aufgehört. Dass der Trecentist, der Met. X 21 interpolierte, aus seiner eigenen schmutzigen Phantasie schöpfte, brauchte für den, der die Ueberlieferung der Metamorphosen kennt, nicht erst gesagt zu werden, muss es aber für den Leser von Wölfflin's Archiv für Lex. I 337.

### 4. Klassische und christliche Anklänge in Italienischen Gedichten.

Zu S. 304.

Im Allgemeinen vgl. Ozanam Documents inédits. Ueber *O tu qui servas* Neues Archiv I 573 und IV 559; die Verse stehen oben nach einer neuen Vergleichung der Handschrift, die ich

Dümmler's Güte verdanke. Das Lied ist neumiert und, wenn auch von einem Schulmeister gedichtet, doch für das Verständnis der Menge bestimmt. Biblische Citate in dem Rhythmus der Soldaten Ludwig's II. vgl. Mühlbacher Regesten I S. 468. — Ueber die damalige Bildung in Italien die gelehrte Zusammenstellung von G. Salvioli *L'istruzione pubblica in Italia nei secoli VIII, IX e X* in *Rivista Europea* vol. XIII ff. Florenz 1879 fg., und A. Dresdner *Kultur- und Sittengeschichte* a. a. O. S. 233 ff.

### 5. Gelehrte Bildung in Verona.

Zu S. 306.

Vgl. Salvioli a. a. O. XIV 55 ff. und Dresdner a. a. O. 245. Das Epitaph des Archidiacon Pacificus von Verona († 844?), das von ihm rühmt, er habe 218 Handschriften 'gemacht', bei Dümmler *Poet. Carol. II* S. 655; v. 16 muss es statt des sprachlich und rhythmisch unmöglichen *Plura alia grafiaque prudens inveniet* heissen *p. a. grafia, quae p. i.* Das Sapphische Gedicht auf Bischof Adalhard von Verona († 905—911) zeigt irischen Einfluss, vgl. Traube *Poet. Carol. III* S. 136. Natürlich kann es in der Hs. nicht, wie Rühl zu lesen glaubte, *Anonymi carmen* überschrieben sein.

### 6. Clotho colum bainlat.

Zu S. 307.

Es ist klar, dass *Clotho quae bainlat colum* von dem Dichter entnommen wurde den bekannten Versen über die Parzen:

*Clotho colum bainlat, Lachesis trahit, Atropos occat.*

Fand er diesen beim *Mythographus Vaticanus I* (vgl. oben S. 302), so ist zu bemerken, dass dieser nicht aus dem 5., sondern dem 9. Jahrhundert stammt. Aber die Verse, welche leoninisch sind und das falsche, vor karolingischer Zeit kaum mögliche *bainlat* enthalten, sind dort vermutlich nur interpoliert und noch jüngeren Ursprungs als der *Mythograph* selbst. Sehr häufig begegnen sie einzelüberliefert in Handschriften seit dem 12. Jhd.: ausser den von Baehrens *Poet. lat. min. V* 388 angeführten z. B. im clm. 19490, 19411; *Thurot Notices et Extraits XXII* 2 S. 428 und Papias. Die Uebersetzung hält sich an v. 62 fg. des von Max Rieger *Germania III* (1858) S. 406 herausgegebenen Gespräches zwischen Seele und Leib.

### 7. Palaeographische Bemerkung.

Zu Tafel I.

Auch im *Vaticanus* fällt der Unterschied der beiden Ligaturen von *ti* auf. Es ist eine Beobachtung, die man in den langobardischen Handschriften dieser Zeit überall machen kann, dass *ti*, wo es *zi* gesprochen wurde, anders ligiert ist als *t-i*, so dass z. B. die Ligatur in *nationis* immer anders ist als in *gentis*. Vgl. Paoli bei Wattenbach *Anleitung zur lat. Palaeographie* 4 S. 61.

## II.

**Vita Adalhardi des Radbertus Paschasius.**

Am 2. Januar 826 starb Adalhard, der ausgezeichnete Abt von Corbie (Corbeia Vetus), der Begründer Korvei's (Corbeia Nova). In den ersten Monaten desselben Jahres schrieb Radbertus Paschasius, ein begabter Mönch in Corbie, das Leben seines Abtes. Wenigstens so nennt man das Werk des Radbertus und als Vita bezeichnen es die Handschriften. Aber schon dem Mittelalter ist der Stil desselben aufgefallen und einem Mönch des 11. Jahrhunderts schien es eher ein *epithalamium* als ein *textus historiae* zu sein. Die Schreibart ist pastoral, das biographische Detail der Schrift nebensächlich, das Ganze darauf abzielend, Thränen zu erwecken und Trost zu erbitten. Die Verdienste Adalhard's werden mit unnatürlich vollem Licht beleuchtet, damit man sehe, was Corbie und Korvei an ihm verloren. Diesem ersten Teil folgt ein zweiter in Versen: die sogenannte Egloga. Corbie und Korvei treten in ihm personifiziert auf und wiederholen im Wechselgesang dieselben Klagen, dieselben Trostgründe. Man hat früher bestritten, dass die Egloga von Radbertus gedichtet ist. Aber beide Teile bilden ein untrennbares Ganze.

Die Form eines solchen biographischen Denkmals ist für das Mittelalter unerhört. Es gibt dazu keine Analogie, sondern nur eine Nachahmung. Aber diese, des Agius Vita Hathumodae mit dem folgenden Dialogus, ist 874 in Korvei entstanden und beweist nur, dass dort, in dem Tochterkloster, das Andenken Adalhard's und Radbert's, der inzwischen als gefeierter Schriftsteller und Abt von Corbie gestorben, noch nicht erloschen war.

Den ersten Teil des Radbert'schen Werkes, die sogenannte Vita, besitzen wir nur in interpolierter Gestalt. Die Interpolationen sind zu Radbert's Zeit und in seinem Kloster vorgenommen worden. Also war Radbert sein eigener Interpolator.

Weniger merkwürdig als die seltsame Form von Vita und Egloga, muss doch auch dieser Umstand Erklärung finden. Ich suchte sie für die Auffälligkeit der Form und fand sie dabei auch für die Auffälligkeit der Interpolation. Sie scheint mir so gewiss, schon dadurch dass sie beides auf einmal erklärt, dass ich ohne weiteres ihr Ergebnis vorbringe.

Das Werk Radbert's ist nicht die erste Niederschrift. Aber diese kann sich von dem, was uns erhalten ist, nicht sehr unterschieden haben. Da sich an mehreren

Stellen der Einschub, den er später vornahm, noch jetzt als solcher kennzeichnet, sehen wir, dass die vorgenommene Veränderung nicht gross war, vor allem, dass sie nicht den Charakter, den Stil der ganzen Leistung betraf. Immer also gilt es, diesen zu rechtfertigen.

Ich nehme an, dass nach dem Tod Adalhard's an die mit Corbie zum gemeinsamen Gebet verbundenen Confraternitäten eine Todtenrolle (Rotulus) herunging; das war nach der Sitte ein Rundschreiben in pastoralem Ton mit der Bitte um Trost und Thränen, welche begründet wurde durch die Hervorhebung der Verdienste des verstorbenen Confrater. Die Rolle kam nach Corbie zurück, am Schlusse versehen mit den Vidimierungen (Tituli) der betreffenden Confraternitäten. Es war die Sitte, dass die Confraternitäten einige Zeilen am Schluss der Rolle unterschrieben, um zu beweisen, dass sie vom Boten wirklich zu ihnen gebracht worden war. Wie zumeist in dieser Zeit, waren die Tituli auf der Rolle für Adalhard Verse. Denn alles was in Beziehung zum Todtenkult stand, lehnte sich damals an den ererbten Gebrauch der metrischen Epitaphien an. Und, ohne zu viel zu sagen, kann man behaupten, dass die Poesie in der ersten Hälfte des Mittelalters mehr der Todten als der Lebenden wegen gepflegt wurde. Zusammenbetrachtet mussten die metrischen Unterschriften, welche in wechselnder Klage der gleichen Trauer galten, wenn sie das Kloster, das den Rotulus ausgegeben hatte, zurückempfang, den Eindruck eines Carmen amoebaeum machen.

Der Verfasser des Rotulus war, wie ich vermute, Radbertus; die erste Niederschrift der Vita, die wir voraussetzen hatten, war eben dieser Rotulus. Als das Dokument mit den metrischen Tituli versehen nach Corbie zurückkam, ging Radbertus daran, die Gelegenheitschrift zu einem litterarischen Denkmal aus- und umzugestalten. Dem Rotulus, den er selbst verfasst, hatte er Weniges hinzuzufügen, was durch die seit dem Tode Adalhard's veränderten Zeiten bedingt war. Wala, der Bruder Adalhard's, war inzwischen nicht, wie er wünschte, Abt von Korvei, sondern Abt von Korbie geworden. In Interpolationen fügt Radbertus die Thatsache kurz ein; absichtlich aber oder unvorsichtig lässt er das stehen, was nur zu Wala's ursprünglicher Absicht stimmte. Schwerer war es Radbert, sich mit dem zweiten Teil (den Tituli) abzutinden. Dieser war nicht sein Werk, und, wenn die Form der einzelnen Tituli zwar gewiss eine künstlerische im damaligen Sinne war, d. h. Verse so gut sie die Verbrüderungen zu machen wussten, so war sie doch keine einheitliche und entbehrte nicht der Wiederholungen. Hier half er sich mit feinem Takt. Die Idee der Wechselklage, die das Ganze ihm erwecken musste, griff er auf; von den Stimmen, die sich in den Unterschriften hatten vernehmen lassen, hielt er sich nur an die des Tochterklosters. Indem er sich der Eclogen des Vergil erinnerte, erwuchs für ihn ein Wettgesang der Corbeia Vetus und Corbeia Nova.

Dies muss man im Auge behalten, wenn man Vita und Egloga richtig beurteilen will. Es bestimmt ihre geschichtliche, vor allem aber ihre litterarische Stellung.

## Anmerkung zu Vita Adalhardi des Radbertus Paschasius.

### 1. Vorarbeiten.

Zu S. 310.

Dass die Vita interpoliert ist und die Egloga dem Radbertus gehört, habe ich nachgewiesen Poetae Carol. III 1 S. 38 ff. *Epithalamium non tertus historiae* nennt die Vita Gerard v. Corbie bei Mabillon A. SS. saec. IV 1 Seite 345; Harinlf Chronic. Centul. D'Achery Spicileg.<sup>2</sup> II S. 307 bezeichnet sie als *Vita*. Die Litteratur über die Roteln stellt Wattenbach Deutschlands Geschichtsquellen<sup>5</sup> I 60 zusammen. Seitdem erschien die zusammenfassende Arbeit von A. Ebner Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen Regensburg 1890, wo aber die metrischen Unterschriften weiter nicht besprochen werden. Einen unbekanntem Rotulus (1107) mit metrischen Tituli gab Delisle heraus in Instructions adressées par le comité des travaux historiques . . . aux correspondants du ministère de l'instruction publique. Littérature latine et histoire du moyen âge Paris 1890 S. 31. Der Rotulus des Vitalis (1122—1123) ist abgebildet Album paléographique Paris 1887 pl. XXX.

Ueber Agius habe ich gehandelt in der Einleitung zu dem im Druck befindlichen Band der Poet. Carol. III 2, eben dort den Zusammenhang der mittelalterlichen Trauergedichte mit den antiken Epicedien und Consolationen nachgewiesen.

### 2. Nachtrag zu den Gedichten des Radbertus.

In den Poetae Carol. a. a. O. S. 52 c. IV 1 habe ich unbegreiflicherweise einen dummen Fehler der Ueberlieferung nicht nur stehen lassen, sondern sogar zu rechtfertigen gesucht. Nach dem Gebrauch mittelalterlicher Invokation musste ich für:

*Idoneae nunc nunc gelida de rupe Camenae  
Ut veniant, petimus: verum te, Sophia virgo,  
Deprecor, ut precibus digneris cedere nostris*

schreiben

*Aoniae nunc non* u. s. w.

Auch hätte ich ebenda S. 40 Anm. 5 die sonderbare Form der Handschrift von Korvei, auf der Paullini's Fälschung fusst, erklären können: für *PRadbertus* d. h. *Paschasius Radbertus* ist *Pre radbertus* verlesen worden.

Absichtlich habe ich in Radbert's Gedicht III a. a. O. S. 52 von der Collation Leyser's Historia poetarum S. 242 und den Conjekturen C. von Barth's, auf die Leyser verweist, keinen Gebrauch gemacht. Der Wolfenbüttler *Perceustus* ist arg interpoliert und v. Barth's Einfälle verderben sogar die Parastichis *Radbertus levita*.

## III.

**Meginfridus Trithemii.**

Die Zeiten sind vorüber, in denen Lessing aus dem *Chronicon Hirsaugiense* des Trithemius eine gute Nachlese zu des Fabricius *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis* erhoffen durfte: der grosse Mann hatte wirklich einmal *vitrea fracta* zu Markte getragen.

Das Capitel von den 'ältesten Schriftstellern Hirschaus' hat Carl Wolff aus der deutschen Klostergeschichte gestrichen. Der gelehrte Fuldaer Chronist Meginfrid, dem Trithemius es nachzuschreiben vorgab, ist eine Ausgeburt der in blinder Ruhmesthiebe zu offenerer Geschichtsfälschung sich versteigenden Phantasie des Trithemius selbst. Aber der Trug ist im einzelnen noch grösser und die Künste seiner Phantasie waren noch ärmlieher als man anzunehmen pflegt.

Es mussten die 'ältesten Schriftsteller Hirschaus', wie ihre Zeitgenossen, ja wohl auch in Versen sich versucht haben. Aus dieser Erwägung hat Trithemius ein paar poetische Nummern eingelegt. Wolff meint, er habe sie erfunden, und versucht den Beweis, dass er sie absichtlich schlecht erfunden habe, um ihnen den 'edlen Rost des Alterthums' zu verleihen. Aber er hat sie gestohlen, und wir wollen zeigen, wie man ihn betreffen kann.

In dem ersten Teil der Hirschauer Geschichte, eben dem, in welchem Trithemius das literarhistorische Detail zumeist dem Meginfrid zu verdanken vorgiebt, begegnen drei metrische Stücke, zwei davon mit ausdrücklicher Zurückführung auf Meginfrid

Das dritte Stück wird zum Jahr 986<sup>1)</sup> oder 987<sup>2)</sup> angeführt und lautet in den beiden, hier neben einander gestellten Fassungen des Trithemius:

## Chronie.

*Floruit etiam his temporibus Engelbertus  
monachus coenobii S. Eucharü Treverensis,  
quod hodie S. Mathiae apostoli vocabulo nun-*

## Annal.

*Claruit circa haec tempora Engelber-  
tus Monachus Coenobii S. Matthiae apostoli  
iuncta urbem Trevirorum; vir tam in dicinis*

1) Chronie. ed. Basileae 1559 S. 49 fg.

2) Annal. ed. SGalli 1690 I S. 130.

## Chronic.

*cupatur, patria Mosellanus. vir undecunque exercitatus metro, doctissimus et prosa, qui scripsit inter caetera ingenii praeclari opuscula, vitam et passiones duodecim Apostolorum metricè, de musica et de compositione monochordi quaedam syntagmata composuit, et pleraque alia quae ad manus nostras non uenerunt. Hic postea in abbatem monasterii, cuius nomen reperire non potui electus. post annos aliquot in Domino requieuit 12. cal. Martii, sicut in eius Epitaphio patet subiecto:*

*Hoc recubat busto semper memorabilis abbas  
Engelbertus ouans spiritus astru colit:  
Mensis Martii obiit bis senis ipse calendis.  
Construxit templum, quod retinet tumulum.*

Was auch angestrengetes Suchen nicht gefunden hätte, ergab der Zufall. Der Engelbertus des Trithemius ist kein anderer als Angilbert, der Schwiegersohn Karl's des Grossen. Die Verse stehen bei Hariulf im Chron. Centul. III 5 und im Brüsseler Codex der Carmina Centulensia<sup>1)</sup>. Sie sind der Anfang des Epitaphs, das Ricbodo, Abt von SRiquier, 842 bei der Translation Angilbert's verfasste.

Ricbodo selbst wird in eben diesem Epitaph v. 8 erwähnt. Dagegen erscheint bei Trithemius ein Schuhmeister gleichen Namens, der 865 — 889<sup>2)</sup> die Hirschauer Mönche unterrichtete. Ich nehme ohne Weiteres an, dass Trithemius den Namen aus Angilbert's Epitaph gewann. Denn, wie Ricbodo dem Angilbert, setzt bei ihm Ricbodo dem Ruthardus das Epitaph; und auch dieses Epitaph stand nicht auf einem Hirschauer Stein, sondern in SRiquier. Ich mag die seltsame, lang ausgespinnene Aufzählung der Schriften des Ruthard nicht hersetzen; Trithemius beschliesst sie:

## Chronic.

*Moritur autem plenus dierum et sanctitate. anno Gerungi abbatis 12. qui fuit Domini 865. indictione 14. sepultus in ecclesia sancti Aurelii, octauo calendis Nouembris.*

## Annal.

*scripturis, quam in saeculari Philosophia doctissimus. ingenio promptus, et disertus eloquio. metro simul exercitatus et prosa. qui scripsit inter caetera ingenii sui opuscula, vitam et Passiones duodecim Apostolorum Christi metricè lib. 12. De Musica et Propositionibus librum unum. De compositione Monochordi lib. I. Et quaedam alia quorum notitiam non habemus. Hic postea cuiusdam Coenobii Abbas ordinatus, cuius nomen non occurrit. Ecclesiam de novo construxit, in qua cum tali Epitaphii subscriptione sepultus fuit:*

## Annal.

*Anno Gerungi XIII. obiit Ruthardus secundus Iulius Coenobii scholasticus. sepultus in Ecclesia sancti Aurelii, vigesimo quinto die mensis Octobris: Vir aeterna memoria*

1) Traube, Poet. Carolini III S. 314 c. XLV v. 1—4.

2) Chronic. S. 21. Annal. S. 29.

## Chronie.

*cui Richbodo monachus hoc epitaphium  
posuit:*

*Hoc per iter, rogito, qui pergis rite viator.*

*Paulisper siste gressum, hunc titulumque lege:*

*Ipsum perspectum (Chron. Ipsoque perspecto Annal.) supplex memorare sepulti,*

*Ruthardique pius, die Misereere deus.*

## Annal.

*dignus: quippe, qui in omni doctrina Mo-  
nachos plures eruditissimos Auditores reliquit.  
Cui Richbodo Monachus et per 21. annos in  
schola monastica huius Coenobii successor tale  
composuit ad monumentum ex pietate Epita-  
phium:*

Die beiden Disticha sind nach der Brüsseler Handschrift der Gedichte aus SRiquier von mir in den *Poetae Carolini* III S. 313 c. XLII v. 1 — 4 abgedruckt worden. Nur fehlt hier die Interpolation *gressum* und statt *Ruthardique* steht *Stainhardique*. Den Accusativus absolutus *Ipsum perspectum*, den Trithemius in den Annalen durch den unmöglichen Ablativ, abs. ersetzte, hat auch die Brüsseler Handschrift.

Anpassungen von Grabschriften sind ja nicht selten, und so möchte dem Stainhard und Ruthard trotz der verzweifelten Aehnlichkeit der Namen das gleiche Vorbild gedient haben und nicht erst Trithemius nach dem Muster eines übrigens nicht weiter bekannten Stainhard sich seinen Ruthard ersonnen haben.

Aber, dass eine Sammlung von Gedichten aus SRiquier die Vorlage des Trithemius war, beweist schliesslich zur Vollkommenheit das noch übrige metrische Stück des Trithemius. Zum Jahr 895 (Chronie.) oder 894 (Annal.) berichtet er:

## Chronie.

*Fuit etiam inter eos monachus alius no-  
mine Herdericus vir in omni literatura  
tum seculari quam divina doctissimus qui  
multa et varia conscripsit maxime in musica,  
et cantus pulcherrimos in honorem beatae  
Mariæ et diversorum sanctorum, multa etiam  
diversi generis carmina scripsit, e quibus  
ego non vidi quicquam præter hos duos  
versiculos, quos Meginfridus ei in Chro-  
nica adscripsit, super benedictionem cibi et  
potus dicendos:*

## Annal.

*Fuit et Herdericus, huius Coenobii  
Monachus eodem tempore in pretio habitus;  
ex ingenio clarus et in omni scientiarum  
genere doctissimus, qui ut Meginfridus est  
testis, multa et varia conscripsit opuscula:  
præcipue in Musica et varios in honorem  
Sanctorum cantus ordinavit: carmina quo-  
que diversa et multa epigrammata conscripsit.  
E cuius opusculis adhuc nihil me vidisse  
memini, præter hos duos versus, quos me-  
moratus scriptor cum dixisse recitat, alteram  
super cibum, alteram vero super potum loco  
benedictionis, quorum primus:*

*Appositis Christi benedicat dextera donis,*

*Alma dei nostrum benedicat dextera potum.*

Metrische Benedictionen sind viele aus dem Mittelalter überliefert; aber diese beiden Verse sind ausgezogen aus den *Benedictiones cibi cum potu* wieder der Sammlung aus SRiquier<sup>1)</sup>.

Trithemius also schöpfte die metrischen Stücke nicht aus der Tiefe seines phantastischen Gemüts, sondern aus einer Handschrift, welche ganz ähnlich war der auf uns gekommenen Brüsseler, welche aber vielleicht nur die Gedichte aus SRiquier enthielt, die ich in meiner Ausgabe als *Miconis carminum series, pars prior* bezeichnet habe.

Aus derselben Handschrift hat er seine Kenntnis über die Person des Dichters Micon aus SRiquier<sup>2)</sup>, fügt ihr aber, gleichsam als könne er nicht bei der Wahrheit bleiben, eigne und diesmal freie Erfindungen hinzu.

Das damit aufgedeckte Verfahren des Trithemius wird sich gewiss nicht auf die eingelegten Verse beschränken; sondern auch sonst werden wir damit zu rechnen haben, dass Trithemius nicht frei erfindend, sondern Vorhandenes adaptierend gefälscht hat.

---

## Anmerkungen zu Meginfridus Trithemii.

### 1. Trithemius. Ruthard. Paulus Diaconus.

Zu S. 313.

Die Abhandlung von Wolff *Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde*. Jahrgang 1863 S. 229 ff. Immerhin werden die Folgerungen dieser Verdammung und Verbannung noch nicht überall gezogen. So hat Wattenbach immer wieder darüber zu klagen. Dass freilich die 'Lessing-Philologie' die Sache nicht weiter verfolgt hat, gibt nichts zu verwundern; dass aber ein so genauer Forscher wie B. Hauréau *Journal des Savants* 1885 S. 425 bei Entscheidung über die Autorschaft des ältesten Commentars zur Benedictiner-Regel den von Trithemius erfundenen Ruthard (vgl. oben S. 314) überhaupt noch in Erwägung zieht, ist erstaunlich. Der Commentar, beiläufig, ist, wie sprachliche Gründe sicher stellen, Eigentum des Paulus Diaconus. Näheres wird eine von mir veranlasste Abhandlung über Paulus und Festus erbringen. — Ueber das Verhältnis von *Annales Hirsaug.* zum *Chron. Helmsdörfer* Forschungen zur Geschichte des Abtes Wilhelm von Hirschau Göttingen 1874 S. 31.

### 2. Zur Methode des Trithemius.

Zu S. 316.

Die einzelnen Titel, die Trithemius in den Verzeichnissen der Schriften seiner *Viri illustres* anzuführen pflegt, beruhen wol selten auf Adaptierung eines bestimmten Originals. Im Allgemeinen befolgt er hierbei ein gewisses Schema und z. B. der *liber epistolarum ad diversos* I ist ihm typisch. Nicht selten findet man, dass er die Titel wirklich vorhandener Schriften aus älteren Verzeichnissen übernimmt, aber das Incipit fälscht.

1) Bei mir S. 317 c. LVI.

2) Vgl. mich a. a. O. S. 272.

## IV.

**Hermafroditus.**

- Cum mea me mater gravida gestaret in alio,  
 Quid pareret fertur consuluisse deos.  
 Phoebus ait 'puer est', Mars 'femina', Iuno 'neutrum':  
 Iam, qui sum natus, Hermaphroditus eram.*
- 5 *Quaerenti letum dea sic ait 'occidet armis',  
 Mars 'cruce', Phoebus 'aqua': sors rata quaeque fuit.  
 Arbor obumbrat aquas: conscendo, labitur ensis,  
 Quem tuleram, casu labor et ipse super.  
 Pes haesit ramis, caput incidit anne, tulique*
- 10 *Vir mulier neutrum flumina tela cruce.  
 Nescio quem secum mihi sors extrema reliquit:  
 Felix, si sciero, cur utriusque fui.*

‘Die Erfindung dieses kleinen Gedichts ist so künstlich, der Ausdruck so pünktlich und doch so elegant, dass noch jetzt sehr gelehrte Kritiker sich nicht wohl überreden können, dass es die Arbeit eines neuen Dichters sei. Denn ob de la Monnoye schon erwiesen zu haben glaubte, dass der Pulcx, welchem es in den Handschriften zugeschrieben wird, kein Alter ist, wofür ihn Politian und Scaliger und so viele Andere gehalten haben, sondern dass ein Vincentiner aus dem fünfzehnten Jahrhunderte damit gemeinet sei, so möchte Herr Burmann der Jüngere doch lieber vermuthen, dass dieser Pulcx, wie er eigentlich geheissen, ein so bewundertes Werk wohl aus einer alten Handschrift abgeschrieben und sich zugeeignet haben könne, da man ihn ohnedem als einen besondern Dichter weiter nicht kenne. Ich habe hierwieder nichts, nur für ein Muster eines vollkommenen Epigramms möchte ich mir das Ding nicht einreden lassen, es mag nun alt oder neu sein.’ (Lessing, Hempel X 106.)

Seitdem man nach Handschriften dieses Gedichts gesucht und eine Reihe seit dem 12. Jahrhundert gefunden hat, ist klar, dass es in der Renaissance nicht kann entstanden sein. Ist es aber deswegen alt? In den Handschriften zeigt es sich ohne Ausnahme verbunden mit den Gedichten Hildebert's von Lavardin und seiner Zeit-

genossen und Nachfolger. Handschriften aus der Zeit vor dem 12. Jahrhundert sind nicht aufgetaucht: und schon dies muss stutzig machen, wem bekannt ist, mit wie spielender Leichtigkeit Hildebert und seine Nachfolger das elegische Distichon zu behandeln wussten. Wenigstens konnte einer von denen der Verfasser sein, unter deren Gedichten das Werk überliefert ist, und umgekehrt wäre es nothwendig gewesen, sich nach Beweisen für ein höheres Alter eigens umzusehen.

Hier finde ich aber ausser allgemeinen Bemerkungen nur von Th. Birt<sup>1)</sup> auf die zweisilbige Behandlung des *ŷu* in Vers 3 hingewiesen. Diese ist jedoch auch dem Mittelalter keineswegs fremd, und ganz entsprechend sagt Wilhelm von Blois in der elegischen Komödie Alda<sup>2)</sup>:

*Nescio quis mulier vel quae vir quodve neutrum  
Fit mihi, seu genera nescio sive gener.*

In dieser Stelle aber liegt zugleich mehr als ein Beleg für dreisilbiges *neutrum* vor; denn offenbar ist sie ein förmliches Citat aus dem Hermafroditus. Und wieder führt dies in den Kreis der Beherrscher der Elegie, der Nachahmer des Ovid in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Aus demselben Kreis ging auch eine vollständige Nachahmung des Epigramms hervor, die 11 Distichen des Petrus Riga, welche beginnen:

*Uxor Thyresiae dum pleno ventre tumeret,  
Numina consuluit quid velit esse tumor.  
Phoebus ait: 'vir erit', Venus inquit: 'femina fiet'.  
Inquit Neptunus: 'immo puella puer'.*

Sie wurden 1708 zuerst von Beaugendre, und zwar als Gedicht Hildebert's von Lavardin in dessen Werken S. 1368 abgedruckt<sup>3)</sup>. Der Nachweis, dass sie aus dem Floridus aspectus des Petrus Riga sind, eines Nachfolgers des Hildebert, wird B. Hauréau verdankt, der ausführlich darüber in seinem vortrefflichen Buch *Les Mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin* Paris 1882 S. 138 u. ö. handelt, und ebendort mit Recht vermutet hat, dass dieses längere Epigramm über die Schicksale des Zwitters eine auflösende Nachahmung des kürzeren sei, nicht das kürzere aus dem längeren zusammengezogen.

Andere mittelalterliche Verse, etwa derselben Zeit, welche die Lektüre des Hermafroditus veranlasst hat, gab R. Ellis aus einer Handschrift heraus, in der sie unmittelbar hinter ihrem Vorbild abgeschrieben sind: *Natura faciente virum gravis incidit error*<sup>4)</sup>.

1) Rhein. Mus. XXXIV S. 6.

2) Du Ménil Poésies inédites Paris 1854 S. 442.

3) Im Neudruck von Bourassé-Migne S. 1445 fg.

4) Anecdota Oxoniensia, Classical Series. Vol. I, part. 5 (1885) S. 22.

In etwas späterer Zeit — im Anfang des 13. Jahrhunderts — legte der Dichter, welcher des Gottfried von Monmouth *Prophetia Merlini* in Verse brachte, in die Erzählung der Wunderthaten Merlin's eine Umbildung des kürzeren Hermafroditus ein.

Trotz allem würde der Behauptung, auch das kürzere Epigramm sei mittelalterlichen Ursprungs, volle Kraft nicht innewohnen, wenn nicht ein Dichter des Kreises und der Zeit, in denen wir bis jetzt einigen Anhalt zur Bestimmung des Gedichtes fanden, ausdrücklich für sich eine Dichtung: Hermafroditus in Anspruch genommen hätte. Dies ist Matthaeus von Vendôme, der wenig jünger als Hildebert, wie dieser sich durch den Fluss seiner Distichen und vielfach durch elegant witzige Diktion auszeichnet, so dass auch, vielleicht noch bei seinen Lebzeiten, Gedichte von ihm in den Sammlungen Hildebert'scher Gedichte Aufnahme fanden. In der Einleitung zu seinem *Poetischen Briefsteller*, den Wattenbach<sup>1)</sup> herausgegeben hat, sagt Matthaeus bei der Aufzählung seiner Werke v. 15 ffg.:

*Venas quippe meas non hausit Milo nec Afro*  
 . . . . .  
*Non Iovis incesti mugitus nec sata Cadmi*  
*Ferrea, nec hic et haec Hermafroditus hono.*

Der Hermafroditus, wie einiges Andere hier von Matthaeus aufgezählte, wurde bisher unter den von ihm erhaltenen Stücken vermisst. Ich denke, es darf als erwiesen gelten, dass der in handschriftlicher Ueberlieferung erst seit dem 12. Jahrhundert verbreitete, von Wilhelm von Blois und Petrus Riga geschätzte, auch sonst in dieser Zeit nachgeahmte, seit Burmann in die Lateinische Anthologie aufgenommene Hermafroditus das vermisste Werk des Matthaeus von Vendôme ist.

Hauréau freilich, obgleich er das Zeugnis aus dem *Poetischen Briefsteller* kennt und als Erster den längeren Hermafroditus dem Petrus Riga zugewiesen hat, thut den entscheidenden Schritt nicht, sondern lässt für das kürzere Epigramm eine Wahl zwischen Matthaeus und Hildebert offen, und zieht den Matthaeus nicht einmal, gestützt auf dessen Verse im *Poetischen Briefsteller*, in Betracht, sondern nur, weil das Gedicht einer der Begabteren der Zeit müsse verfasst haben. Es ist aber kein Zweifel: gehört der längere Hermafroditus dem Petrus Riga, so gehört der kürzere dem Matthaeus von Vendôme.

1) Sitzungsberichte 1872 Phil.-hist. Cl. S. 561 ffg.

## Anmerkungen zu Hermafroditus.

### 1. Handschriften und Text.

Zu S. 317.

Ueber die Handschriften vgl. den Apparat von Riese zur Anthol. lat. c. 786 und Baehrens Poet. lat. min. IV S. 114; Hauréau Les Mélanges poétiques d'Hildebert S. 146. Aus den Handschriften ist der Hermafroditus als veritable Grabschrift in einige Inschriftensammlungen der Renaissance übergegangen, vgl. CIL. VI 5, 2\* 1. — Der Text (oben S. 317) ist nach Riese gegeben; einen kritischen Anforderungen genügenden herzustellen, ist vorderhand unmöglich, für die Untersuchung aber auch nicht erforderlich. Die Textkritik kommt in der Untersuchung Hauréau's, auf die wir allein angewiesen sind, wie vielfach bei diesem ausgezeichneten Kenner mittelalterlicher Verskunst und Kirchengeschichte zu kurz. Erkannt ist von Birt (oben S. 318), dass v. 3 *Inno neutrum* das Richtige, *Innoque neutrum* Interpolation ist. Ebenso ist v. 10 *Femina uir* in einigen Handschriften für *Vir mulier* aus Petrus Riga interpoliert, wie gleichfalls die von Wattenbach Neues Archiv II 401 nachgewiesene Handschrift aus Rein in Steiermark durch den Text des Petrus Riga beeinflusst scheint. Auch sind die beiden letzten Verse spätere Zudichtung, die nur in einer Handschrift steht. Vers 1 haben zwei Handschriften *Dum*, wie öfters mittelalterliche Ueberlieferung für klassisches *Cum*: hier wird *dum* aber noch dadurch gestützt, dass Matthäus v. Vendôme Verse Hincmar's von Rheims nachgeahmt haben kann, die dieser ungefähr 870 an seinen gleichnamigen Neffen richtete (bei Sirmond Hincmari Opera II 646 v. 27):

*Viscera qui matris, dum te gestaret in alvo,  
Rumpere non quisti, nunc laniare cupis.*

Matthäus schrieb natürlich auch *Hermafroditus*. *Phobus* u. s. w.

### 2. Die Gedichte Römischer Kaiser in Baehrens Anthologia latina.

Zu S. 317.

Einer der sonderbarsten Abschnitte in der von Emil Baehrens rekonstruierten Anthologia latina (Poeta minores vol. IV Leipzig 1882) ist der, welcher die Gedichte Römischer Kaiser zusammenfasst, carmen 122—127 (Seite 111 ff.). Eine Entschuldigung für ihn wie für alle, die sich mit der Ueberlieferungsgeschichte der einzeln und vielerorts versprengt erhaltenen Gedichtchen aus Römischer Zeit befassen, wird bleiben, dass sie vor G. B. de Rossi's Untersuchungen über Inschriftensammlungen frühmittelalterlichen Ursprungs arbeiteten; denn durch de Rossi's Untersuchungen muss als erwiesen gelten, dass auf diesem Gebiet neben handschriftlicher in letzter Linie auch monumentale Ueberlieferung in Betracht kommt. — Baehrens 125 (vgl. de Rossi I. Chr. urbis Romae II 1 S. 260) und 126 (vgl. CIL. XII 1122) gehen auf monumentale Ueberlieferung zurück; 127 der Hermafroditus ist mittelalterlich. Unaufgeklärt muss bleiben, wohin die Ueberlieferung von 122 123 124 führt. Die beiden letzten, im Mittelalter so beliebten, tragen den Namen Hadrian's jedenfalls mit Unrecht. In der Brüsseler Handschrift von 123 fand ich tironische Noten, die aber, nach W. Schmitz' gütiger Auflösung, nicht fördern.

### 3. *Eu* zweisilbig.

Zu S. 318

Traube Karoling. Dichtungen S. 112 ff. Für die Carmina Burana merkten zweisilbiges *eu* schon früher Peiper Gaudeamus S. 110 und Meyer Antichrist S. 118 an. Vergl. ferner Hug von Trimberg Laurea Sanctorum Anz. für Kunde d. D. Vorzeit N. F. XVII (1870) Seite 302 v. 28, wo Grotefend für '*eu*' '*sive*' schreibt, und Jaffé Cambridger Lieder XXIX 4. 3. Zum Gebrauch in der hexametrischen Dichtung kann ich noch Agius Poet. Carol. III 2 S. 381 v. 385 *dictum seu factum* fügen. Ja ebenda S. 384 v. 507 ist sogar *heu* gewagt.

#### 4. Wilhelm von Blois.

Zu S. 318.

Vgl. Müllenbach *Comœdiæ elegiacæ* I S. 12 ff., und Cloetta *Beiträge zur Litteraturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* I S. 76 ff.

#### 5. Petrus Riga.

Zu S. 318.

Auch anderwärts sehen wir Petrus Riga vorhandene Stücke in breiter Ausmalung erweitern. Das Gedicht bei Beaugendre Hildeberti Opera S. 1368 *De morte hominis feræ et anguis*, von dem Hauréau in den *Mélanges poët. d'Hildebert* S. 139 nachgewiesen, dass es Petrus Riga gehört, ist nichts als eine Umarbeitung der Verse in der Anthol. lat. *De venatore qui cum aprum excepit serpentem calcavit imprudens* (z. B. bei Bachrens *Poët. lat. min.* IV S. 158).

#### 6. Bearbeitung der Vita Merlini des Gottfried von Monmouth.

Zu S. 319.

Die Bearbeitung ist gedruckt als Vita Merlini (unsere Verse v. 310 ff.) bei San-Marte *Die Sagen von Merlin* Halle 1853 S. 282. Aus dieser Vita ging die Einlage über in Robert de Boron's *Merlin*, der in diesem Teil nur durch die Prosaauflösung erhalten ist, herausgegeben von G. Paris et J. Ulrich *Merlin etc.* Paris 1886 I S. 80 ff. — Der Verfasser der Vita Merlini ist nicht Gottfried selbst, wie G. Paris a. a. O. Seite XV ff. meint, sondern ein Späterer, wie San-Marte nachgewiesen. Zusammenhang des Hermafroditus mit der Vita Merlini hat schon vor G. Paris a. a. O. Cholevius *Geschichte d. deutschen Poesie n. ihren antiken Elementen* Leipzig 1854 I 161 angedeutet.

#### 7. Hauréau's Gründe.

Zu S. 319.

In der ersten Ausgabe seiner Untersuchungen (*Notices et Extraits* XXVIII 2) lässt Hauréau, da er den Floridas aspectus des Petrus Riga damals noch nicht entdeckt hatte, Matthæus von Vendôme den Verfasser des längeren, Hildebert den des kürzeren Hermafroditus sein. — Auch mit Hauréau's weiteren Ausführungen bedauere ich, nicht übereinstimmen zu können. Als mittelalterlich sucht er den kürzeren Hermafroditus unter anderen durch folgende stilistische Betrachtung zu erweisen. *Les mélanges etc.* S. 145: 'Nous ne reconnaissons pas . . . au style de ces vers la façon, l'air indéfinissable de la poésie antique. A cette observation générale s'en joignent de particulières. Ainsi nous remarquons la licence du quatrième vers. Les anciens ont sans doute usé de cette licence, mais avec discrétion; le cas est rare et même très rare. Les poètes du moyen âge en usent, au contraire, à toute occasion, sans aucun scrupule. De plus, la construction 'taliqne Vir, mulier, neutrum, flumina, tela, cruceu' est tout à fait dans le goût du XII<sup>e</sup> siècle; ce laborieux arrangement de mots est même, pour ainsi parler, le cachet de presque toutes les épigrammes composées en ce temps-là'. Im Gegenteil, gerade der Umstand, dass der Stil so wenig Mittelalterliches an sich hat, hat den Beweis, dass das Gedicht mittelalterlich ist, so lange verzögert. Dass v. 4 *h* als Consonant steht, hat gar nichts Auffälliges und wäre die Wortstellung in dem von Hauréau angeführten Vers die dem 12. Jahrhundert geläufige, so wäre zu konstruieren *vir tali flumina, mulier tela, neutrum cruceu*, wovon hier nicht die Rede ist. Aber läge selbst eine derartige Konstruktion hier vor, so würde das allzuviel noch nicht besagen, vgl. F. Haase *Miscellan. philologie.* IV (Breslau 1863) S. 24 ff.

## V.

**Angilbert Abt von Corbie und Angilbert Abt von SRiquier.**

## I.

- Hic Augustini Aurelii pia dogmata fulgent,  
 Quae de doctrina accidit almifica.  
 Haec tibi multa docent, lector, quod quaeris honeste,  
 Si replicare cupis scripta sacrata libri.*
- 5 *Huius enim corpus, parvum quod cernitur esse,  
 Continet insertos quattuor ecce libros.  
 Primus enim narrat Christi praecepta tenere,  
 Quae servare deus iussit in orbe pius:  
 Rebus uti saeculi insinuans praesentibus apte*
- 10 *Aeternisque frui rite docet nimum.  
 Edocet ex signis variis rebusque secundus,  
 Qualiter aut quomodo noscere signa queant.  
 Tertius ex hisdem signis verbisque nitescit:  
 Quid sint, quid valeant quaeque vitanda, canit.*
- 15 *Tunc promit quartus librorum dicta priorum:  
 Quid res, quid signa, quid pia verba docent.  
 Qualiter et possint cuncta intellecta referre,  
 Magno sermone intonat ipse liber.  
 Summisse, pariter moderate, granditer atque.*
- 20 *Lector, perlecta dic: 'Miserere deus'.  
 Hunc abbas humilis iussit fabricare libellum,  
 Angilbertus enim vilis et exiguus,  
 Quem daret ille pio caelesti numine fulso  
 Hlodoico regi, qui est pius atque humilis.*
- 25 *Qui sanctae sophiae certat rimare secreta  
 Nobilis ingenio nocte dieque simul,  
 Quique etiam domini ac fratris praeclarus amator  
 Ingenti dictu permanet ore pio.  
 Quem deus omnipotens multos feliciter annos*
- 30 *Glorificet serret diligat ornet amet.*

## II.

- Hæc perlecta pii, lector, doctrina patrni,  
In primis domino, totum qui condidit orbem,  
Devote laudes iugiter perfunde benignas,  
Qui mare fundavit, caelum terramque creavit,*
- 5 *Omnia qui mænero, mensura ac pondere clausit,  
Per quem cuncta manent vel per quem cuncta manebunt,  
Quæ sunt, quæ fuerant, fuerint vel quæque futura,  
Ipso iterum magnas domino perfundito grates  
Pro tali ac tanto, casto doctoque magistro,*
- 10 *Ordine sub digno scripsit qui talia nobis,  
Chloduici regis precibus memorare benignis,  
Nomine qui est dignus, divino ac munere fretus,  
Laudibus albificens, ingenti et mole coruscans,  
Cui deus omnipotens multos feliciter annos*
- 15 *Hic pie concedat felicia regna tenere;  
Cum quo coniugium, prolem cunctosque fideles  
Dignetur regere caelorum rector ab axe,  
Et post hunc cursum caelestia scandere regna  
His tribuat dominus, cunctorum conditor almus.*
- 20 *His ita perlectis curvatis undique membris,  
Lector, dignanter hæc verba micantia prome:  
'Gloria sit patri, solio qui pulget in alto,  
Filius æternus cum quo est et spiritus almus,  
Nomine qui trino regnans super omnia solus'.*

Diese Gedichte, welche hier nach neuer Vergleichung des Originals durch Herrn A. Molinier erscheinen, eröffnen und beschliessen die Schrift des Augustinus *De doctrina Christiana* in der jetzt Pariser Handschrift 13359. Die Handschrift stammt aus Corbie, wo sie 203 war, und kam mit vielen anderen 1638 nach S. Germain, wo sie 1322 wurde. Hier fand sie Mabillon, und gab die Gedichte mit Auslassung der sechs letzten Verse 1676 in den *Vetera Analecta* S. 657<sup>1)</sup> heraus als: *Angilberti abbatis Corbiensis versus ad Ludovicum regem Francorum Carolomani fratrem, in librum S. Augustini De doctrina Christiana eidem regi dono missum*. Dem Abdruck fügte er hinzu: *Horum versuum priores exstant initio, posteriores in fine librorum S. Augustini De doctrina Christiana in codice Corbeiensi, quem Angilbertus seu Engilbertus eiusdem loci abbas in gratiam Ludovici Francorum regis describi curavit anno DCCLXXX aut insequenti.*

1) In der zweiten Ausgabe S. 125.

War das, was Mabillon mit diesen Worten ohne weitere Begründung hinstellte und woran in der Folge nie ist gezweifelt worden, richtig erschlossen, so mussten, wie Dümmler es auch in seiner Zusammenstellung über die karolingischen Dichter im vierten Band des Neuen Archivs vorgesehen hatte, diese Gedichte in der Fortsetzung der *Poetae Carolini* Aufnahme finden. Als Herausgeber hatte ich mich schlüssig zu machen, und lege im Folgenden vor, wie ich dazu kam, von Mabillon's Urteil, dem ich mich immer gern beuge, hier abzuweichen.

1. Dass das Urteil über das Alter des Schriftcharakters bei Mabillon's Entscheidung wesentlich mitgewirkt habe, ist hier wie in allen ähnlichen Fällen ausgeschlossen, wo vielmehr ein innerer chronologischer Anhalt bestimmend sein musste für die palaeographische Beurteilung. Freilich schien dieser chronologische Anhalt hier so sicher, dass die Handschrift seit Mabillon unter die gerechnet werden konnte, denen von Schreiberhand das Jahr der Niederschrift ausdrücklich angemerkt ist.

Den inneren chronologischen Anhalt ergab für Mabillon eine Kombination aus dem Inhalt der Verse mit der Provenienz der Handschrift.

Nach den Versen wird die Augustinhandschrift von einem Abt Angilbert (Vers I 22) einem König Ludwig (ebenda 24; II 11) gewidmet; ausdrücklich hervorgehoben wird von ihnen ferner der Bruder und Freund des Königs (I 27).

Da die Handschrift aus Corbie war, lag es nahe, Abt Angilbert unter den Aebten Corbie's zu suchen. Mabillon kannte ein altes glaubwürdiges, auch auf uns gekommenes, Verzeichnis der Corbieer Aebte<sup>1)</sup>, und fand in der That in ihm einen Angilbert nach Odo und vor Trasulf eingereiht. Betrachtete er diese Reihenfolge ohne Rücksicht auf das Gedicht, so war, nach festen Anhaltspunkten für Odo und Trasulf, Angilbert Abt um 860, etwa ein Jahr nur.

Ein karolingischer König Ludwig, neben dem die Hervorhebung des Bruders einen besonderen Sinn hätte, schien Mabillon nur Ludwig III. sein zu können, der gemeinschaftlich mit seinem Bruder Karlmann König von Westfrancien war. Ludwig III. regierte von 879 bis 882.

Man sieht: nach der Ueberlieferung sind Abt Angilbert von Corbie und König Ludwig III. nicht Zeitgenossen. So gewiss aber schien Mabillon, dass hier nur sie beide gemeint seien, durch die Verse bestätigt zu werden, dass er sich entschloss, was er für Ludwig nicht konnte, für Angilbert zu Gunsten des von ihm vermuteten Zusammenhangs die Ueberlieferung auf Grund der Verse umzustossen.

Nach Mabillon wäre Angilbert, auf Odo folgend, ein Jahr Abt gewesen, ihm die Abtei durch Willkür Karl's des Kahlen entzogen worden und er hätte sie wiedererlangt, als Ludwig III. König wurde. Mabillon lässt also die Reihe des Verzeichnisses:

*Odo Angelbertus Trasulfus Hildebertus Guntharius*

und interkaliert nach Guntharius:

*Angelbertus iterum abbas.*

1) Guérard polyptyque de l'abbé Irminon Paris 1844 II S. 339.

Der Ansatz einer zweiten Abschrift Angilbert's hatte seine Begründung nur in dem aus den Versen vermuteten Synchronismus. Das Verzeichnis der Aebte ist aber, soweit wir noch in der Lage sind, es zu beurteilen, fehlerlos, lässt auf keine Lücke nach Guntharius schliessen; und da es nach Todestagen angelegt ist, würde man eher erwarten, dass Angilbert's erste Abschrift fehle, die zweite angegeben sei.

Dass also der gesuchte Angilbert der uns bekannte Abt von Corbie ist, hat seine Bedenken; seine Bedenken hat aber auch, dass der gesuchte König Ludwig der dritte Ludwig von Westfrancien ist. Zwar, dass der *dominus ac frater* (Vers I 27) seine bequeme Deutung auf Karlmann finden konnte, ist nicht zu leugnen; aber Ludwig III. war, was so gut wie sicher ist, unverheiratet und, was über allem Zweifel ist, ohne Nachkommenschaft; und der Ludwig, dem der Augustin gewidmet ist, hatte nach den Versen (II 16) Weib und Kind.

Die Gewaltsamkeit, mit der von Mabillon hier eine gute Ueberlieferung zu Gunsten einer scheinbaren aber unsicheren Vermutung angetastet wurde, führt also schliesslich zu nichts als einer Unmöglichkeit.

So nahe Mabillon's Vermutung lag: der Abt Angilbert der Corbieer Handschrift sei der Abt Angilbert von Corbie, und so allgemein sie angenommen wurde, — sie ist falsch. Und damit wäre neuen Vermutungen das Thor geöffnet, die, obgleich die Zahl der aus karolingischer Zeit bekannten Angilberte beschränkt ist, bei der Unvollständigkeit damaliger Klostergeschichte ins Ungewisse führen müssten.

2. Hier kommt eine andere Handschrift derselben Zeit zu Hilfe, die gleichfalls sowohl Corbie gehörte als Verse eines Abtes Angilbert enthält. Es ist die früher Corbieer, jetzt Petersburger Handschrift F. XIV. 1. Hatte man ihren hervorragenden Wert für die Ueberlieferung verschiedener lateinischer Schriftsteller, vor allem des Fortunatus, schon früher gewürdigt, so hob G. B. Rossi ihre ganz besondere Bedeutung für die Ueberlieferungsgeschichte der Sammlungen christlicher Inschriften hervor<sup>1)</sup>. Das Gedicht Angilbert's nahm er früher<sup>2)</sup>, wie es auch hier zunächst liegend war, für Angilbert von Corbie in Anspruch, Dümmler<sup>3)</sup> aber erkannte in ihm eine auch anderwärts überlieferte, und nach dieser unantastbaren Ueberlieferung von Angilbert von SRIquier, dem Schwiegersohne Karl's des Grossen, auf einen Heiligen seines Klosters in SRIquier verfasste Grabchrift; und de Rossi verweist jetzt den Ursprung der ganzen Handschrift nach SRIquier, lässt jedoch unentschieden, ob die Handschrift selbst aus SRIquier nach Corbie kam oder ob sie die Corbieer Abschrift eines Originals aus SRIquier ist.

Die besondere Bedeutung der Petersburger Handschrift mag rechtfertigen, dass wir ihrer Geschichte hier weiter nachgehen, als es die vorliegende Untersuchung verlangt, die mit dem Hinweis auf den auch für die Augustinhandschrift in Betracht zu ziehenden Angilbert von SRIquier sich könnte befriedigt erklären.

1) Zuletzt und am ausführlichsten in *Inscriptiones Christianae urb. Romae* II 1 S. 72 ff.

2) Fortunatus ed. Leo S. XXVII.

3) *Poetae Carol.* I 357 und 365.

Wir besitzen das im Jahr 831 bei Gelegenheit einer Gütertheilung verfasste Inventar der Bücher des Klosters von SRiquier<sup>1)</sup>. Unter anderen führt es auf: *Versus Probae et medietus Fortunati I vol.*<sup>2)</sup> Der Ausdruck ist seltsam, und da über den Umfang des Inhalts, ob etwa ein Schriftsteller in einer Handschrift ganz oder nur ein Theil seiner Werke abgeschrieben sei, derartige Cataloge keinen Aufschluss zu geben pflegen oder wenigstens nicht in der hier gewählten Form, so ist voranzusetzen, dass das Inventar hier nicht verzeichnen wollte, dass die Handschrift neben der Proba nur einen Theil der Gedichte des Fortunat enthielt, sondern dass die andere zur Handschrift gehörige Hälfte beim Inventarisieren nicht zur Stelle war. Bestätigt wird diese Vermutung dadurch, dass anderwärts zwei Gedichte aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts erhalten sind, in denen ein Mönch aus SRiquier klagt, dass der Fortunat seines Klosters verschwunden sei. Diese Gedichte sind wahrscheinlich wie andere im selben Zusammenhang überlieferte, an einen Klosterbruder nach Corbie gerichtet. Also *Versus Probae* zusammen mit der *medietas* einer Fortunathandschrift war in SRiquier geblieben, die *altera medietas Fortunati* fehlte bereits im Jahre 831. Nun ist die Petersburger Handschrift ein Fortunatcodex, zu dem, wie ein alter Index des 9. Jahrhunderts auf dem ersten Blatt verzeichnet hat, *Versus Probae* gehörten. Diese Verse aber fehlen jetzt und müssen mindestens schon im 12. Jahrhundert gefehlt haben, da ein metrischer Index aus dieser Zeit auf dem letzten Blatt der Handschrift die Verse der Proba zwar als den letzten Teil des Inhalts anführt, aber seine Stelle nur dort gefunden haben kann, wenn das jetzt letzte Blatt schon seiner Zeit das letzte der Handschrift war; er hat also die Erwähnung der Proba nur aus dem alten Index des ersten Blattes übernommen. So haben wir 1) in SRiquier *Versus Probae* und die eine Hälfte einer Fortunatbandschrift, während der Verlust der anderen Hälfte beklagt wird (und zwar ist vielleicht diese Klage an Mönche aus Corbie gerichtet) und 2) in Corbie die Hälfte einer Fortunatbandschrift ohne die Verse der Proba (und zwar steht sicher, wie ihr Gedicht des Angilbert erweist, diese Handschrift in irgend einem Verhältnis zu SRiquier). Es ist, denke ich, wahrscheinlich, dass 1) und 2) vor dem Jahr 831 zusammengehörten und gemeinsam eine durch Angilbert von SRiquier veranlasste Handschrift bildeten. In SRiquier wurde sie nach ihrem scheinbar wichtigsten Inhalt einfach als Fortunatus bezeichnet und die Verse der Proba, die allein in SRiquier verblieben, konnten und mussten eigentlich, um den ursprünglich zugehörigen, damals verlorenen Theil zu reklamieren, als *Versus Probae et medietas Fortunati* inventarisiert werden. Der Hauptbestandtheil dieser Handschrift aus SRiquier war aber schon 831 in Corbie.

Doch fehlt es auch an anderen Beziehungen beider Klöster in damaliger Zeit nicht, obgleich, bevor die Gedichte aus SRiquier aus ihrer jetzt Brüsseler Handschrift herausgegeben sind, allgemeiner nur bekannt sein dürfte, dass Radbertus Paschasius Abt

1) Becker Catalogi Bibliothecar. antiqui 11 S. 24 ff.

2) 11, 182 Seite 28.

von Corbie in nahem Verkehr mit den Mönchen von SRiquier stand. Er vergleicht in seiner Biographie Adalhard's von Corbie diesen mit dem heiligen Richarius (SRiquier); er widmet verschiedene seiner Schriften den Mönchen des Klosters von SRiquier; er hat schliesslich, als er nicht mehr Abt war, sich nach SRiquier zurückgezogen.

3. Kann, wie wir sahen, der Angilbert der beiden Corbieer Handschriften nicht Angilbert von Corbie sein, und war, was erwiesen ist, der Angilbert des Corbieer Fortunat vielmehr Angilbert von SRiquier, und fehlt es ferner nicht an Beziehungen zwischen den Klöstern von Corbie und SRiquier, so drängt sich die Frage auf, ob nicht der Angilbert des Corbieer Augustin, wie der Angilbert des Corbieer Fortunat, Angilbert von SRiquier ist.

Angilbert von Corbie ist als Schriftsteller durch nichts bekannt: Mabillon brauchte ihn, als er ihm die Verse der Augustinhandschrift aus scheinbar zwingenden Gründen zuwies, als ihren Verfasser nur einfach hinzustellen. Angilbert von SRiquier ist seinem litterarischen Schaffen nach bekannt genug: es muss von uns also nicht nur untersucht werden, ob keine äussere Unwahrscheinlichkeit gegen ihn als Verfasser der Verse spricht, sondern auch, ob eine innere Wahrscheinlichkeit ihn als solchen bezeichnet.

4. Angilbert von Corbie ist viel jünger als Angilbert von SRiquier, wenn auch nicht soviel, als er es nach Mabillon's falscher Kombination ist. Es könnte also von vornherein die Palaeographie gegen unsere Annahme sein. Es veranlasst dies, den Schriftcharakter der Handschrift (vgl. oben S. 324) noch einmal zu betrachten. Die palaeographische Forschung ist aber im Allgemeinen auch heute noch nicht so weit, dass ihr in der karolingischen Zeit genauere Zeit- und Ortsbestimmungen gelängen, falls ihr nicht Beweise von aussen zu Hilfe kommen. Wir haben also zwar jetzt an Stelle des unbrauchbaren Facsimile unserer Handschrift bei Mabillon *De re diplomatica* Seite 365 ein getreues, wenn auch nicht mechanisch hergestelltes Abbild in Delisle's *Le cabinet des manuscrits planche XXIX 2*, aber in der Zeitbestimmung ist auch Delisle<sup>1)</sup> bei Mabillon's Ansatz stehen geblieben, nicht weil dieser palaeographisch so sicher war, sondern weil der von anderer Seite sich ergebende chronologische Anhalt unverrückbar schien. Daher würde von vornherein jede andere Ansetzung des Angilbert, sobald sie wahrscheinlicher ist als die Mabillon's, auch das Urteil über das Alter des Schriftcharakters verschieben. Aber auch davon können wir zunächst absehen: denn falls die Handschrift erheblich älter nicht sein könnte, könnte sie doch die Abschrift einer erheblich älteren sein, aus welcher der Schreiber die ursprüngliche Widmung ohne Bedenken mitübernahm.

1) *Recherches sur l'ancienne bibliothèque de Corbie* Paris 1860 Seite 14 = *Le cabinet* II 114 u. ö.

5. War Angilbert von SRiquier Verfasser des Gedichtes, so ist der König Ludwig, dem es gewidmet ist, Ludwig der Fromme. Abt (Vers I 21) war Angilbert 790—814, in welchem Jahre er stirbt und Ludwig Kaiser wird. Nachkommenschaft (Vers II 16) hatte Ludwig seit 795. Zwischen 795—814 müssten also die Verse gedichtet sein. Unsicher muss bleiben, wer der *dominus ac frater* (I 27) ist. War es Pippin, zu dem Angilbert unter den Söhnen Karl's des Grossen im nächsten Verhältnis stand und von dem er gar leicht den Auftrag erhalten haben konnte, dem königlichen Bruder Ludwig den Augustin zu widmen, so ist die äusserste Grenze der Entstehungszeit 810, in welchem Jahre Pippin stirbt.

6. Bis hierher spricht nichts gegen unsere Annahme, aber auch nur so viel für dieselbe, dass sie die Zeitverhältnisse der beiden zu bestimmen gesuchten Männer, Angilbert und Ludwig, ohne Zwang sich zusammenfinden lässt. Nun aber beim Vergleich der Verse der C(orbieer Handschrift) mit den bekannten Gedichten des A(ngilbert von SRiquier) wächst die Möglichkeit Schritt für Schritt zur Wahrscheinlichkeit an.

Der Name Ludwig's erscheint in C als *Hlodoico regi* (Vers I 24) und *Chloduici regis* (II 11), in einer altertümlichen Form, die für etwa Ludwig III. Zeit gewiss nicht mehr passend ist. Bei A hat sie die Ueberlieferung, die derartiges eher zu verwischen als fälschlich einzuführen pflegt, an drei Stellen enthalten: als *Chlodowih* (Poet. Carol. I S. 359 v. 19) und *Chludwih* (ebd. v. 49 und S. 360 v. 66)

Syntaktisch fällt in C der Gebrauch des losgelösten Nominativ (Nom. absol.) auf, der bei den guten Dichtern dieser Zeit zur Seltenheit gehört. Aber auch A sagt (a. a. O. v. 34) *te amplector . . . passus*, wobei *passus* sich auf *te* bezieht. Und C (I 20): *Lector, perlecta dic* und (II 1):

*Haec perlecta p̄i, lector, doctrina patroni,  
In primis domino,  
Devote laudes iugiter perfunde benignas<sup>1)</sup>*

finden wir wieder in Gedichten des 9. Jahrhunderts aus SRiquier (vergl. demnächst Poet. Carol. III ed. Traube Carmina Centulensia CXXXIX S. 351 v. 15):

*Haec perlecta, preces domino tu fundito sacras.*

Prägnante Ausdrücke in C wiederholen sich in A: so der sonderbare Gebrauch von *moles*: C (II 13) *ingenti mole coruscans*; A (Poet. Carol. 422 e. XXV v. 3) *cui grande mole subit Gog<sup>2)</sup>*. C *Verba micantia prome* (II 21); A *Verba micantia mente* (Poet. Carol. S. 418 e. XVI v. 7).

1) Vgl. A in Poetae Carol. I S. 75 v. 9 *fundito . . . preces pro rege benignas*.

2) So verbessere ich, überliefert ist *mole subito g*; der hapernde Gedanke wird durch ein Telestichon entschuldigt.

Der Gedanke in C (I 25)

*Qui sanctae sophiae certat rimare secreta*

ist zu vergleichen mit A (a. a. O. S. 361 c. II v. 17)

*Scrutarique sacrae gestit secreta sophiae.*

Der Halbyers in C (I 20): *Dic, miserere deus* kehrt bei A wieder (Traube Karol. Dichtungen S. 56 v. 24).

Schlagend erscheint mir die Art, wie in C und A der Künstler gleichsam signiert hat:

C (I 21) *Hunc abbas humilis iussit fabricare libellum.*

*Angilbertus enim vilis et exiguus.*

A (Poet. C. I 365 II) *Hoc pavementum humilis abbas componere feci*

*Angilbertus ego ductus amore dei,*

neben welchen Versen bei A ähnliche Stellen häufig sind.

Schliesslich hatte ich schon früher gefunden<sup>1)</sup>, dass Angilbert von SRIquier und Angilbert von Corbie, wie ich damals noch sagen musste, dasselbe sonst sehr selten verwertete Gedicht des Beda De die iudicii nachahmen.

7. Ich glaube damit gesichert zu haben, dass Angilbert von SRIquier an König Ludwig den Frommen die Verse in C richtete.

Aber auch die Handschrift selbst scheint die von Angilbert veranlasste und nicht erst eine Abschrift aus dieser zu sein. Denn auf Grund der bis hierher geführten Untersuchung wagte ich an Léopold Delisle eine Anfrage zu richten, was er, der ausgezeichnetste der Palaeographen unsrer Zeit, angesichts der Handschrift zu ihrer Umdentung in meinem Sinne, also 796—810 statt 880, zu bemerken hätte: und ich erhielt die lebenswürdig gegebene Auskunft, dass der von zwei verschiedenen Händen geschriebene Codex sehr wol dieser früheren karolingischen Zeit angehören könne, und dass er glaube, ich habe mit meiner Annahme das Rechte getroffen. Es wird also in Zukunft der Parisinus 13359 den nicht zu umfangreichen Schatz frühkarolingischer Handschriften vermehren.

Die palaeographische Forschung darf aber bei der Zeitbestimmung nicht stehen bleiben; sie hat auch nach dem Ort der Entstehung zu fragen.

Unsere Handschrift ist aus SRIquier; ihre Vorlage mag der im Inventar vom Jahr 831 angeführte Augustinus De doctrina Christiana gewesen sein<sup>2)</sup>. Wie aber steht sie palaeographisch zu anderen Schreib-Erzeugnissen desselben Klosters? Ich muss gestehen, dass mir aus dem in karolingischer Zeit einst so reichen Schatz des Klosters SRIquier nur noch zwei Handschriften bekannt sind: Das Abbeviller Evangeliar und

1) Poetae Carol. III 1 S. 42 Anm. 5.

2) Vgl. Becker Catalogi II, 34.

der oben nachgewiesene Corbieer Fortunat. Andere Handschriften mögen, nach einer Notiz von Ledieu<sup>1)</sup>, sich noch in der Stadtbibliothek von Abbeville befinden; andere, wie ich vermute, früher sich bei den Jesuiten in Löwen befunden haben.

Unser Augustin müsste einem palaeographischen Vergleich zunächst mit dem Evangeliar unterworfen werden, wozu mir aber augenblicklich die Mittel fehlen. Denn der Fortunat, für den an Stelle der unbrauchbaren Arndt'schen Tafel jetzt die beiden Blätter bei de Rossi (Inscript. a. a. O.) getreten sind, ist nicht wie der Augustin und das Evangeliar in den gewöhnlichen Schriftarten geschrieben, sondern in einer eleganten Halbkursive, die sich im Norden Frankreichs neben Majuskel, Halbunciale und karolingischer Minuskel herausgebildet haben muss. Dass sie nicht etwa nur Corbie eigen war, führe ich besonders an, damit die Zuweisung des Fortunat nach SRiquier nicht wieder zweifelhaft wird. Denn die von Adalhard von Corbie veranlasste *Historia tripartita*<sup>2)</sup> in ähnlicher Schrift, ist zwar nicht in Corbie, sondern in Noirmoutiers geschrieben<sup>3)</sup>, könnte aber einen Corbieer zum Schreiber haben; jedoch gibt es auch andere Beispiele, die sicher nicht nach Corbie gehören.

---

Ich habe in meinen karolingischen Dichtungen dem Angilbert von SRiquier, den seine Zeitgenossen den Homer zu nennen pflegten, aus einer getrübbten Ueberlieferung, die an seine Stelle als Verfasser einen Dunkelmann Namens Bernovinus gesetzt hatte, 21 Dichtungen zurückgewonnen, darunter die schöne, die er für sein eignes Grab bestimmt hatte; ich glaube, wie dort der Bernovin dem Angilbert von SRiquier, muss hier dem Angilbert von SRiquier der Corbieer Namensbruder weichen. Je grösser aber die Zahl der Gedichte wird, die Anspruch auf seinen Namen haben, um so geringer wird die Wahrscheinlichkeit, dass das grosse Epos, von dem wir nur das Bruchstück über König Karl und Pabst Leo haben, ihm gehöre. Und er selbst vielleicht hätte für dieses seine eignen Gedichte alle hingegeben.

---

## Anmerkungen zu Angilbert Abt von Corbie und Angilbert Abt von SRiquier.

### 1. Die Handschrift der Gedichte des sogenannten Angilbert von Corbie.

Zu S. 323.

I steht fol. 19, auf der ersten Seite des Augustin: vorangebunden sind Predigten des XII. Jahrhunderts; II steht fol. 108. Nach dem letzten Vers, bemerkt Herr Molinier, *'suit une ligne aujourd'hui presqu'entièrement effacée et grattée en cursive diplomatique du même temps'*.

---

1) *Revue de l'art chrétien nouvelle série* t. IV (1886) S. 49.

2) Mabillon *De re diplomat.* S. 352; die Handschrift scheint verloren.

3) Wattenbach *Anleitung zur Latein. Palaeographie*<sup>4</sup> S. 26.

## 2. Mabillon und die Chronologie der Aebte von Corbie.

Zu S. 324.

Am ausführlichsten begründet Mabillon seine Vermutung *Annal. Ord. S. Benedicti lib. XXXVII cap. LXXV* (ed. Lucae 1739 S. 179). — Ganz sicher ist die Datierung von Nicolaus' I. Privileg für Corbie unter Abt Trasulf 28. April 863, *Jaffé Reg.*<sup>2</sup> 2717; Odo ist kurz vorher Bischof von Beauvais geworden, man gibt im Allgemeinen an 859, ob mit Recht weiss ich nicht.

## 3. Die Bibliothek von SRIquier.

Zu S. 326 und 329.

Vergl. Gottlieb Ueber mittelalterliche Bibliotheken N. 401 (wo aber auf *Monum. Germ. SS. XV S. 177* zu verweisen war), 402 und 1032. Vgl. Alchvine an Angilbert *Monum. Alenin. ed. Jaffé Seite 604*. — Ueber das Abbeville Evangeliar zuletzt Janitschek in *Die Trierer Ada-Handschrift S. 87*. — Handschriften von Augustinus *De doctrina Christiana* sind nicht sehr häufig, so dass meine Vermutung durch das Vorhandensein einer solchen in SRIquier eine neue Stütze erhält. — Den Index in der Petersburger Handschrift erklärt anders als ich (oben S. 326) Leo in seinem *Fortunat S. IX*.

## 4. Gedichte Angilbert's von SRIquier.

Zu S. 327.

Bei der Zerstretheit des Materials wird eine kurze Uebersicht über die Gedichte Angilbert's willkommen sein. Echte Gedichte Angilbert's sind 1) *Poet. Carol. I ed. Dümmler Seite 75 c. XLII* (unter *Pauli et Petri carmina*), 2) ebenda S. 358 ff. *carmen I—V* (unter *Angilberti carmina*), 3) ebenda S. 364 die in der Anmerkung mitgetheilten (vgl. *MGH. SS. XV 1 S. 177 ff.*), 4) ebenda S. 414 ff. *c. VI—XXVI* (unter *Bernowini carmina* vgl. *Traube Karolingische Dichtungen S. 51 ff.*, die Grabschrift Angilbert's ebenda S. 55 ff.).

## 5. Halbkursive in Frankreich.

Zu S. 330.

Es ist doch wol nicht Zufall, dass die Beispiele, die annähernd datiert und lokalisiert werden können, auf dasselbe Centrum führen: der *Fortunat*, wahrscheinlich noch zu Angilbert's Lebzeiten geschrieben vor 814, nach SRIquier; die *Historia tripertita*, 814—821 wahrscheinlich von einem Corbieer geschrieben, nach Corbie; die Blätter der Soissonser jetzt Brüsseler Handschrift 9850—9852 (vgl. *Delisle Notices et Extr. XXXI, S. 33 ff.*), jedenfalls später als 711 geschrieben, vielleicht nach *Saint-Vast d'Arras*. So muss ich gegen *Delisle* durchaus *Wattenbach a. a. O.* und *Neues Archiv VIII 403* beistimmen. — Der *Donaueschinger Orosius*, der von *Zangemeister* und *Wattenbach* mit dem Petersburger *Fortunat* verglichen wird, ist nach meiner Erinnerung von wirklich langobardischer (italienischer) Hand geschrieben. *Prou Manuel de paléogr. S. 35* führt noch mehrere Pariser Beispiele an, ich weiss aber nicht, ob sie auf Frankreich oder Italien zu beziehen sind. — Die ausradierte Zeile des Corbieer Augustin in dieser Halbkursive?

## VI.

**Dungal.**

Dungal: dieses Namens gab es in Irland Könige, Aebte, 'Schreiber'. Der Name ist an keinen Ort und keine Zeit gebunden. Aber, wo auf dem Kontinent im 9. Jahrhundert ein Ire Dungal erwähnt wird, verlangen selbst die modernen Forscher, man solle die verschiedenen Nachrichten alle auf einen und denselben beziehen. Darnach war es ein grosser Gelehrter, der als Reclusus in SDenis lebte, dann als Lehrer in Pavia, schliesslich als Mönch in Bobbio. In Wahrheit sind es drei oder vier Homonyme, und es soll versucht werden, sie auseinander zu halten.

**I. Dungal Reclusus in SDenis.**

1. Ein gelehrter Ire mit Namen Dungal hatte seine Heimatsinsel verlassen und sich in SDenis als *reclusus* angesiedelt. 811 liess sich Karl der Grosse durch Vermittelung des Abtes Waldo von SDenis von ihm eine Auseinandersetzung über die Sonnenfinsternis des vergangenen Jahres geben. Die Antwort Dungal's, aus der wir diese Thatsachen schöpfen, ist erhalten<sup>1)</sup>.

2. Wattenbach schrieb für Jaffé sieben Briefe eines *Dungalus pr* aus einem Harleianus ab, welche Jaffé, indem er den in der Handschrift vorletzten voranstellte, herausgab<sup>2)</sup>. Diese gehören zusammen, der vorletzte ist bald nach dem Tode Karl's des Grossen geschrieben; der Schreiber hatte Beziehungen zu der Kaiserfamilie; er ist Ire, wie der Name besagt, er lebte als *peregrinus*<sup>3)</sup> in SDenis. Dies beweist ein Brief<sup>4)</sup>, der zwar anonym, in diesem Zusammenhang aber nur dem Verfasser der umstehenden angehören kann. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass es der Dungal ist, der 811 die Sonnenfinsternis erklären soll.

---

1) Jaffé Monumenta Carolina S. 396.

2) Ebenda S. 429 ff.

3) Ebenda S. 429 und 435.

4) S. 433.

3. Auf Befehl Ludwig's des Frommen und seines Sohnes Lothar schrieb 827 ein Ire Dungal gegen Bischof Claudius von Turin, der den Bilderdienst bekämpft hatte, *Responsa*, die noch erhalten sind. Es ist ein gelehrter Grammatiker. Er verrieth für seine Zeit eben so entlegene Kenntniss, wie der Reclusus in SDenis. Dieser schreibt<sup>1)</sup> *qui antea postquam veni in istam terram*, jener<sup>2)</sup> *ex quo in hanc terram advenerim*. Der Reclusus eröffnet seine Antwort<sup>3)</sup> an Karl den Grossen: *Audivi ergo*, die *Responsa* beginnen: *Hunc itaque libellum*. Nach dieser Eröffnung bezeichnet sich beiderorts der Verfasser im Kontext ausdrücklich noch einmal als *ego Dungalus*. Die Sprache ist auch sonst in den *Responsa* und den Briefen übereinstimmend. Hier wie da wird gern etwas mit den Worten gespielt und gelegentlich ein Sprichwort eingestreut. Die *Responsa* wurden von Papire Masson aus einer Handschrift des Petau herausgegeben, die dem Kloster SDenis angehört hatte. Eine andere Handschrift des Klosters Bobbio wurde dorthin erst im 11. Jahrhundert gestiftet<sup>4)</sup>. Der Verfasser der *Responsa* ist kein anderer, als der Reclusus in SDenis. Wahrscheinlich wurden auch dort die *Responsa* verfasst.

4. Dass der gelehrte Reclusus sich auch in der Dichtkunst versucht habe, ist an und für sich wahrscheinlich. Auch pflegte er auf die *Converts* seiner Briefe Verse zu setzen<sup>5)</sup>. Unbestreitbar von ihm ist das aus einer Pariser Handschrift mit der Ueberschrift *Dungalu magister* von Dümmiler<sup>6)</sup> herausgegebene Gedicht. Es ist in SDenis verfasst bei Lebzeiten des Hildvine († 840).

Ebenso weist sich von selbst dem Reclusus das Akrostichon *Hildoardo Dungalus* einer früher Corbieer Handschrift zu<sup>7)</sup>. Hildoard war Bischof von 790—816. Dungalus bezeichnet sich in der prosaischen Einleitung als *peregrinus*.

5. Dümmiler<sup>8)</sup> hat aus einer Handschrift der Königin von Schweden (Vaticano-Regin. 2078 saec. IX/X.), die früher dem Petau gehörte, eine Gedichtsammlung herausgegeben, die er unter den sog. *Hibernicus exul* und einen *Bernovin* vertheilt. Bernovin ist vielmehr Angilbert von SRiquier. Vom *Hibernicus exul* haben schon die Verfasser der *Histoire littéraire de la France*<sup>9)</sup> vermutet, es sei der Reclusus Dungal. Diese Vermutung trifft zum Theil das Richtige. Aber die Ausgabe Dümmiler's lässt es nicht erkennen. Einerseits scheidet sie fremde Bestandtheile nicht aus, andererseits interpoliert sie den vorhandenen Bestand aus einer Brüsseler Handschrift.

1) S. 432.

2) Migne CV 465.

3) Jaffé S. 396.

4) Vgl. unten S. 336.

5) Jaffé S. 430, 434, 436.

6) Poet. Carol. II 661.

7) Poet. Carol. I 441.

8) Poet. Carol. I 355 ff.

9) IV 497.

Deutlich heben sich mehrere Sammlungen von einander ab. Bis c. XVIII (Authelm's Epitaph) weist der Inhalt deutlich auf SDenis. Aber auch in diesem Teil ist nicht alles einheitlich. Zusammengehören c. I, II, III, IV, V. Davon ist c. I sicher ein Gedicht des Dungal, wie die Verse auf dem Couvert (S. 396 *His ego litterulis*) verglichen mit Jaffé S. 430 und 433 beweisen. Ebenso c. II mit der Ueberschrift *Hibernicus exul*, das durch Ausfall einer Blattlage am Schluss verstümmelt ist. C. III, IV, V — jedes mit der Ueberschrift *Versus Caroli imperatoris*<sup>1)</sup> — haben andere Dichter zu Verfassern; III vielleicht den gleich zu erwähnenden Motharius, IV bestimmt einen Petrus<sup>2)</sup>.

Die bei Dümmler nun folgenden c. VI, VII, VIII, IX, X und XI, welches aus der Brüsseler Handschrift eingefügt ist, bilden eine fremde Einlage. Dies wird äusserlich dadurch gekennzeichnet, dass vor VI der Schreiber des Reginensis EPITAPHIVM CATHONIS<sup>3)</sup> schrieb und dann radierte. Das epitaphium Catonis, das bekannte Gedicht auf den Mimen Cato<sup>4)</sup>, folgt in der Handschrift später, nach Dümmler's c. X, vor seinem XII. Mit ihm und c. XII ffg. wollte der Schreiber fortfahren, zog es aber vor, erst VI—X einzuschieben. In diesem Einschub möchte ich wieder VI (und VII?) von VIII, IX und X trennen. VI enthält in SDenis verfasste Tituli, die aber mit Dungal und der folgenden Sammlung nichts zu thun haben. VII ist das Gedicht eines uns weiter nicht bekannten Martin. VIII, IX und X erweisen sich als nicht hierher gehörig gerade dadurch, dass sie in dieser Reihenfolge auch in der Brüsseler Handschrift stehen, die mit dem Reginensis sonst keine Beziehungen hat. Um so weniger hätte c. XI, welches diesen Gedichten nur in der Brüsseler Handschrift folgt, ohne weiteres in die Gedichte des Reginensis eingestellt werden dürfen.

Nun folgt das, was ich als Sylloge aus SDenis herausgeben würde, wieder vielleicht in zwei Teile zerlegt: 1) Dümmler c. XII, XIII, XIV, XV, denen in der Handschrift, wie oft in derartigen Sammlungen, als Musterepitaph das Epitaphium Catonis vorangeht. 2) Dümmler XVI, XVII, XVIII; vorangestellt ist in der Handschrift aus ähnlichem Grund das Epitaph des Alchvine. Im ersten Theil haben wir wol mit Sicherheit XII, vielleicht auch XIII dem Dungal zuzusprechen<sup>5)</sup>. Im zweiten Theil steht ein Gedicht auf Dungal von einem seiner Schüler gedichtet; vielleicht dem

---

1) Vgl. Poet. Carol. III S. 234, wo ein jüngerer Ire *Versus Lotharii* sein Gedicht an Lothar überschreibt.

2) Traube Karolingische Dichtungen S. 103.

3) Reifferscheid Biblioth. patrum I 321 liest *Fini /// /// /// honis*, 'Cathonis' habe ich angesichts der Hs. deutlich erkannt, die oben gegebene Erklärung beweist auch *Epitaphium*, von dem nur *E* sicher ist.

4) Jetzt bei de Rossi Inscript. Christ. urb. Romae II 1 S. 283.

5) XIV wird von de Rossi Inscript. a. a. O. Seite 287 nicht richtig beurtheilt: es ist nicht aus dem 7. Jahrhundert, sondern es wurde zu Lebzeiten Karl's des Grossen auf das Grab des Chlothar und Dagobert gesetzt.

Motharius, von dem XVI 1 Schreibverse, XVI 2 das Epitaph gibt. Demselben Motharius gehört vielleicht das Epitaph auf Authelm XVIII.

Die Sammlung schliesst mit XVIII, dem Epitaph Authelm's. Schon äusserlich macht sich das bemerkbar: es beginnt im Codex eine andere Hand. Der von ihr geschriebene Theil kann mit keinem bestimmten Entstehungsort in Verbindung gebracht werden: von fol. 123 an bis 143<sup>v</sup>, wo die Gedichte des Bernovin-Angilbert einsetzen. Er enthält die Rätsel Aldhelm's, eine auch anderweitig überlieferte Grabschrift Karl's des Grossen (Dümmler XIX), Stücke des Eugenius von Toledo und verschiedene Tituli (Dümmler XX, XXI, Bernovin I, II, III, IV, V). Von den Tituli hat Dümmler die ersten der Sammlung des Hibernicus exul, die anderen der des Bernovin zugewiesen. Eine Scheidung ist nicht möglich. Wenn Dümmler XX auf die Bauten Fardulfs in SDenis bezieht, so ist übersehen, dass es sich hier nicht um einen Königspalast, sondern um Lehrsäle für Hörer des Triviums und Quadriviums handelt, denen ein Saal für Medicin nach der Reihenfolge der Wissenschaften bei Isidor hinzugefügt ist. Bemerkenswert ist XXI, die Inschrift auf eine Kirche, mit dem Schluss: Gott solle schützen *astrologos omnesque ministros*. Die Handschrift verbindet damit, charakteristisch genug, ein Gedicht auf den Thierkreis: Baehrens Poet. Lat. min. V 351 c. 4 mit dem Schluss des Parisin. 12117 ebenda 352. Hieraus ergäbe sich vielleicht ein Anhalt zur Bestimmung des Entstehungsortes.

XXII bei Dümmler, aus der Brüsseler Handschrift hier eingestellt, gehört weder zu den Tituli noch zur Sammlung aus SDenis.

Folgendes müsste demnach die Anordnung der hier besprochenen Gedichte in einer kritischen Ausgabe der karolingischen Dichter sein:

1. Dungal's carmina: die Verse am Schluss der Briefe, Poet. Carol. I S. 411 c. XXIII, Poet. Carol. II 664.
2. Hibernici exulis carmina Poet. Carol. I S. 395 ffg. c. I, II (III, IV, V).
3. Sammlung aus SDenis a) Poet. Carol. I Seite 404 c. XII, XIII, XIV, XV; b) XVI, XVII, XVIII.
4. Tituli aus SDenis Poet. Carol. I S. 401 c. VI.
5. Anhangsweise das Gedicht Martin's ebenda 402 c. VII.

Aus den Gedichten, sofern sie ihm mit Recht zugewiesen sind, käme zu den anderen Daten aus Dungal's Leben hinzu, dass er schon 784 (c. XII) in SDenis war.

## 2. Dungal Lehrer in Pavia.

825 wurde von Kaiser Lothar ein Ire Dungal als Lehrer von Pavia bestellt. Dies könnte der Reclusus von SDenis sein, es lässt sich aber keineswegs erweisen. Es wäre durchaus nicht unmöglich, dass Notker mit seiner Angabe: schon Karl der Grosse habe in Pavia einen Iren als Lehrer angestellt, Recht hat. Dann wäre es nicht wunderbar, dass bald andere Iren sich dorthin wandten und unter ihnen irgend ein Dungal.

### 3. Dungal der Genosse des Sedulius.

Das Gedicht eines Dungal an einen Baldo magister in dem erlesenen Metrum des Boethius *De consolat.* I 2 scheint, so närrisch auch der Zufall ist, weder den Dungal der Briefe zum Verfasser, noch den Waldo der Briefe zum Adressaten zu haben. Dümmler<sup>1)</sup> hält den Baldo für einen auch sonst bekannten Salzburger Schreiber. Nach dem sonstigen Inhalt der Münchener Handschrift, die das Gedicht überliefert, ist das unzweifelhaft richtig. Nur ist, wenn Baldo der Salzburger ist, wie schon Wattenbach<sup>2)</sup> sah, Dungal nicht der Reclusus, sondern erheblich jünger als dieser. Wattenbach vermutet, dass in Salzburg die irischen Genossen des Sedulius, als sie nach Italien zogen, Aufenthalt nahmen. Wir begegnen in der That in ihren Handschriften dem Namen Dungal<sup>3)</sup>. Das Metrum der Verse an Baldo hat auch Sedulius angewandt<sup>4)</sup>. Vielleicht hat er es wieder aufgegriffen. In Italien beklagt 855 ein Ire<sup>5)</sup> in demselben Metrum den Tod Lothar's. Also es ist so gut wie sicher: Dungal, der Verfasser des Gedichtes an Baldo, gehört einer jüngeren Generation der irischen Emigranten an, als deren Hauptvertreter wir Sedulius zu betrachten haben.

### 4. Dungal Mönch von Bobbio.

*Dungalus praecipuus Scottorum*, der im Catalog von Bobbio als Geber einer Folge von Handschriften genannt wird<sup>6)</sup> und sich in Schreiberversen einiger erhaltenen Bobbienses als Geber und *sancte Columba tuus incola* selbst bezeichnet hat<sup>7)</sup>, kann, wie Gottlieb aus dem Alter der aus seiner Schenkung erhaltenen Handschriften schloss<sup>8)</sup>, nicht vor das 11. Jahrhundert gesetzt werden.

Dass er *librum Dungalii contra perversas Claudii sententias unum* an Kloster Bobbio schenkt<sup>9)</sup>, darf die Richtigkeit dieser Thatsache nicht erschüttern. Ist es denn so merkwürdig, dass der jüngere Dungal sich zu seinem älteren Namensvetter und Landsmann hingezogen fühlte und dessen Werk abschrieb?

Das Exemplar des Catalogs ist doch gewiss kein anderes<sup>10)</sup> als Ambros. B. 102 ord. sup. saec. XI 8<sup>o</sup>. Es scheint zu gleicher Zeit zu folgen, dass, wenn Dungal's Werk nach Bobbio im 11. Jahrhundert geschenkt wurde, dort kein Exemplar desselben vorhanden war.

1) Poet. Carol. I 412, nach Foltz Gesch. der Salz. Bibliotheken S. 14.

2) Geschichtsquellen I 5 274.

3) Codex Bernensis 368 fol. 54 vgl. Zimmer Glossae Hibernicae S. XXXI und die folgende Abhandlung.

4) Poet. Carol. III 158 c. IX.

5) Traube Wochenschrift für klass. Phil. 1891 N. 12.

6) Becker Catalogi 32, 480—508.

7) Poet. Carol. I 394.

8) Centralblatt für Bibliothekswesen 4 (1887) S. 443.

9) Becker 507.

10) Peyron Ciceronis fragmenta l. 167 fg.

## Anmerkungen zu Dungal.

### 1. Dungalus reclusus.

Zu S. 332.

Dungalus *pr* in der Handschrift der Briefe möchte ich *peregrinus* deuten. Jaffé Seite 429 deutet *presbyter* gleichfalls ohne Sicherheit. — Die Schrift *contra Claudium* ist zwei Jahre nach der Pariser Synode und dem Empfang der Pariser Deputirten verfasst, vgl. Simson Ludwig der Fromme I 250 Anm. 4. Die andere Angabe in ihr, es seien 820 Jahre *et amplius* seit dem Beginn der Bilderverehrung verlossen, ist allgemein.

### 2. Hibernici exulis carmina.

Zu S. 333.

Der Text der Gedichte ist noch sehr verdorben. Abgesehen von vielfach falscher Interpunktion und überflüssig berichtigter Orthographie bleiben noch eine Reihe Fehler. Folgende Verbesserungen halte ich für wahrscheinlich und nötig. II 16 *compar sis carmine* (*comparis carmina* cod.) 18 *numna* (*nomina* cod.) 38 *aequis* (*aequis* cod.) 83 *in patris* (mit cod.) *exultat victor inormis* (*in armis* cod.) 91 *credidit* (cod.) 102 *secretum* (desgl.) V 4 *adgracet* (*adgrauat* cod.) 5 *solet* (*sese* cod.) VI 3 *Aurea* (*Auro in* cod.) IX 4 *remaneat* (*remaneant* cod.) X Ueberschrift *SUPER ORATORIAM* (*cir orans* cod.) XIV 4 *quam* (mit cod.) 7 *quo* (*quod* cod.) XVII 32 *det sibi* (*tibi* cod.) *posce deus* (*leo* cod.) XXI I, 5 *dogmate* (*dogmata* cod.) II 8 *Rethoricae* (*Rethorica* cod.) III 9 *Haec* (mit cod.) IV 9 *titulis* (*rutlis* cod.)

VI 4 *Hic nam reperies, quo constat* (mit cod.) *cancta tenore*

*Organa vel eo scit* (*costet* cod.) *artificare melos*

VIII 9 *Haec arcere lues, laceras* (*teorbere lues laceres* cod.)

### 3. Dungalus an Baldo.

Zu S. 336

Sonst kenne ich in diesem Metrum nur noch den ziemlich alten Hymnus auf Maria *O quam glorifica* Daniel IV 188 und den Hymnus auf Gorgonius, den die Bollandisten Catalog. Codd. Hagiographicor. bibliothecae Bruxellensis I 2 S. 395 aus der Cueser Hs. des Sedul (vgl. unten) abgedruckt haben. Während diese Gedichte fast ausnahmslos das auch von Boethius (vergl. Peiper S. 225) bevorzugte Schema — — — — — | — — — — — einhalten, ist Dungal's Bau unregelmässiger. Neben dem erwähnten hat er häufiger noch — — — — — und seltener — — — — — und — — — — —. Die Publikation der Bollandisten ist weder, was die genaue Wiedergabe der handschriftlichen Lesart angeht, ganz korrekt; noch kann sie kritisch befriedigen. Sie merken nicht, dass in der Hs. mit dem Metrum ein Rhythmus verbunden ist, der hinter *Amen* beginnt. Für *planas non metuit sed speravit* ist zu verbessern *superavit*, für *prospera calcaus* wahrscheinlich *aspera* und für *pugna multimoda fortiter eta* vielleicht *pugnam multimodam fert iteratam*.

## VII.

**Sedulius Scottus.****I. Leben und Werke.**

Ueber meine Ausgabe der Gedichte des Sedulius Scottus<sup>1)</sup> sagt ein ungenannter Beurtheiler<sup>2)</sup>: 'der Verfasser geht etwas zu weit, wenn er das Leben des Sedulius „zur Zeit zu erzählen verhindert“, ganz weglässt, nachdem es von mehreren Autoren in unserer Zeit bereits auf das Gründlichste behandelt worden ist. Hoffte der Hrsgbr. danach noch neue wichtige Entdeckungen über dasselbe zu machen? Mindestens hätte sich doch hier eine Hinweisung auf die Arbeiten Anderer geziemt, zumal das Verständniß der Dichtung gerade dieses Poeten eine Kenntniß seines Lebens zur nothwendigen Voraussetzung hat'. Der letzte Vorwurf trifft mich ganz und gar nicht; denn auf die verdienstvollen Untersuchungen Ernst Dümmler's, auf denen im Grunde alles beruht, was die 'mehreren Autoren auf das Gründlichste behandelt haben', wird fortlaufend von Gedicht zu Gedicht verwiesen. Derartiges wörtlich auszuheben, mag ein Prinzip sein, ist aber nicht meines. Was aber die 'wichtigen Entdeckungen' betrifft, 'die der Hrsgbr. über das Leben des Sedulius zu machen hoffte', so habe das Wort nicht ich ausgesprochen, nehme es auch nicht auf; aber es gibt ebensoviel aus dem Wirken und den Werken dieses Mannes, was noch nicht richtig, als was noch überhaupt nicht behandelt worden ist. Es wäre also vielleicht gar nicht einmal so schwer, 'wichtige Entdeckungen darüber zu machen'. Nur würde es nicht das Verdienst des 'Hrsgbrs.', sondern die Schuld der 'mehreren Autoren' sein. Dennoch soll auch diesmal nicht das Leben des Sedulius erzählt werden, dessen Schilderung von anderer Seite in Aussicht gestellt ist, sondern es wird nur gezeigt, in welcher Weise der bisher bekamte Stoff zur Ausbeutung herzurichten war und aus welchen Quellen er bereichert werden kann. Es ist also kritischer Apparat, was ich gebe, nicht Text.

---

1) Poet. Carol. III 1 S. 150—240.

2) Literar. Centralbl. 1887 Nr. 42.

1. Der Name Sedulius hat, wie H. Zimmer mir gütig mitteilt, kein irisches Gepräge; seine Häufigkeit in Irland erkläre sich ebenso, wie die Beliebtheit des Namens Virgilius in Irland, aus der Verehrung für die römischen Träger dieser Namen. Erst die moderne irische Hagiographie hat den Dichter des *Carmen paschale* zum Iren gemacht: aus einem falschen Rückschluss, indem sie den Namen Sedulius — in irischer Transscription Siadhail — für einen ursprünglich irischen ansah. Im ausgehenden 7. Jahrhundert weiss Adewald<sup>1)</sup> noch nichts davon und nennt als Verfasser von *Carmen paschale* II, 139: *Romae urbis indigena . . . doctiloquus Sedulius*. Seit dem 8. Jahrhundert fällt in irischen Annalen die Häufigkeit des Namens auf<sup>2)</sup>; seit derselben Zeit begegnet er auch häufiger auf dem Kontinent. Literarische Erzeugnisse aber unter dem Namen Sedulius Scottus, die in zahlreichen Handschriften des Kontinents vorliegen, führen mit Sicherheit alle auf ein und denselben Iren Sedulius, der um die Mitte des 9. Jahrhunderts, nachdem er wie viele seiner Landsleute der Heimat den Rücken gewandt, lehrend und schreibend in den Karolingerreichen des Festlandes sein Glück suchte. Wenn H. Hagen<sup>3)</sup> immer noch einen Dichter und Grammatiker Sedulius unterscheidet, die beide ganz um dieselbe Zeit müssten gelebt und geschrieben haben, so ist für diese Ansicht bis jetzt noch nicht der Schein eines Grundes vorgebracht worden, und der Zusammenhang der folgenden Untersuchung wird zeigen, wie unbegründet sie ist.

2. Entgegen schien der aus den Schriften selbst geschöpften Erkenntnis über die Zeit ihres Verfassers der Vermerk in den *Annales Sangallenses maiores*<sup>4)</sup> zu sein: *Sedulius Scottus clarus habetur*, da er schon zum Jahr 818 steht. Hier hat man mit Recht unsern Sedulius verstanden. Die Angabe ist aber gefälscht und also das Datum ohne Wert. Denn in unserer Ueberlieferung der *Annales* fehlt der Satz. Henking, ihr letzter Herausgeber, lässt die Frage zwar offen, ob Goldast, ihr erster Herausgeber<sup>5)</sup>, der den Vermerk aufnahm, nicht doch eine eigene Handschrift der *Annales*, ausser 453 der Stiftsbibliothek, benutzte. Aber Goldast ist nicht zu trauen. Der Hepidannus, der nach seiner Handschrift die *Annales* verfasst haben soll, ist von ihm erschwindelt, wie anderorts von ihm der Otilius Sergianus, der Albius Ovidius Juventinus, der Julius Speratius<sup>6)</sup>, die zehn Petrone<sup>7)</sup> und der Magister Ruodpert<sup>8)</sup>. Und der Vermerk über Sedulius stammt nicht aus Goldast's Handschrift der *Annales*,

1) Monum. Mogunt. ed. Jaffé S. 41 v. 5 ff.

2) Vgl. C. O'Connor *Rerum Hibernicarum* SS. I S. LXX der zweiten Vorrede.

3) Verhandlungen der 39. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner Leipzig 1888 S. 257.

4) Mittheilungen zur Vaterländischen Geschichte XIX SGallen 1884 S. 273.

5) Ebenda S. 359 fg.

6) Schenkl S.-B. der phil.-hist. Cl. der Wiener Akademie XLIII 32 ff.

7) Bücheler S. 229 in seinem grösseren Petronius.

8) Bächtold Zeitschr. f. deutsches Altertum XXXI (1887) 189.

sondern aus Goldast's Handschrift des Sedulius. Denn nach Labbe<sup>1)</sup> besass er 'anno 1610' einen Sedulius De regimine principum, aus welcher Schrift er die Existenz eines jüngeren Sedulius annahm und freilich nach Cap. 9 der Schrift auch annehmen musste. Er sah, dass dieser Sedulius in der Karolingerzeit lebte; und da seine Handschrift denselben Fehler hatte, wie die später von A. Mai herausgegebene, wahrscheinlich sogar eben diese war<sup>2)</sup>, setzte er nach den Worten<sup>3)</sup>: *eadem quoque karolum inter cetera nirtutum insignia in sacratissimum pre ceteris terrarum principibus augustum dedicavit. hec ludovicum piissimum adordinavit imperatorem*, wie später auch Mai, die Abfassung rathend in eine kurz nach 813 liegende Zeit.

Ferner schien für eine frühere Blütezeit des Sedulius zu sprechen, dass Dicuil in der 825 geschriebenen Geographie ihn zu erwähnen schien. Aber Dümmler hat erkannt, dass Dicuil vielmehr auf den Verfasser des Carmen paschale verweist. Wenn er diesen *noster* nennt, so bezeichnet er ihn damit nur im Gegensatz zu Vergilius als Christen<sup>4)</sup>.

3. Unter dem Namen des Sedulius Scottus sind uns folgende Werke überliefert, die aber nur zum Teil im Druck vorliegen.

1) Theologische Schriften: Ihre Zeit ist zum Teil dadurch bestimmt, dass sie ausdrücklich, freilich ohne den Namen des Haeretikers zu erwähnen, gegen Gottschalk's Lehre von der Praedestination Stellung nehmen.

- a) *Collectaneum in epistolas Pauli*; ältere Ausgaben verzeichnet Ussher Antiquitates<sup>2</sup> 403 Anm., jetzt bei Migne CIII 1—270.
- b) *Collectaneum in Mattheum*; ungedruckt.
- c) Erklärung zum Brief des Hieronymus an Damasus (vergl. Wordsworth Euangel. sec. Matth. S. 1) jetzt bei Migne 331—351. *Explanatiuncula de breviariorum et capitulorum canonumque differentia*; ebenda 271 fg. *Explanatiuncula* (oder *expositiuncula*) *in argumentum secundum Mattheum, Marcum, Lucam*; ebenda 275—290.

2) Grammatische Schriften:

- a) *Commentariolum in artem Euticii grammatici* gedruckt bei Hagen Anecdota Helvet. 1—38; benutzt ist vor allen Priscian und der Traktat des Macrobius<sup>5)</sup>; der Verfasser verräth Kenntnis des Griechischen. Die Schrift ist vielleicht noch in Irland verfasst.
- b) Commentar zum Priscian; ungedruckt.
- c) Commentar zur Ars minor des Donatus; ungedruckt.

1) Diss. philol. de SS. eccl. II Paris 1660 S. 338. Woher es aber Labbe hat, kann ich nicht sagen, da die Goldastiana unserer Bibliothek dazu nicht ausreichen.

2) Mai Spicilegium Rom. VIII.

3) So lauten nach meiner Vergleichung die Worte im Vaticanus Mai's fol. 111 (= 113.) Die richtige Lesung *adornavit* bei Dümmler Neues Archiv III 188.

4) Neues Archiv IV 316.

5) Vgl. Hagen in Bursian's Jahresbericht I 2 (1873) S. 1420.

3) Ein Fürstenspiegel (*De regimine principum*); jetzt bei Migne 291—332, die Gedichte daraus bei mir *Poet. Carol. III* 1 S. 154—166 vgl. 151. Verfasst ist er, wie Dümmler zeigte, nach 840; er kann aber ebenso gut an Ludwig II. als an Lothar II. gerichtet sein.

4) Zahlreiche Gedichte, die eine Handschrift aus Cues überliefert hat. Nachdem von de Reiffenberg, Grosse, Pirenne und hauptsächlich von Dümmler, die Stücke einzeln an verschiedenen Orten herausgegeben waren, machte ich a. a. O. S. 166—232 von ihnen eine Gesamtausgabe auf Grund meiner neuen Vergleichung der Handschrift.

Die früher in Cues, jetzt in Brüssel befindliche Handschrift 10615—729 des 12. Jahrhunderts ist die einzige, welche dies Corpus der Gedichte des Sedulius überliefert. Nur c. X (S. 178) steht teilweise in einer Handschrift aus Metz. Es ist wichtig, zu wissen, dass Sedulius zu Bischof Adventius von Metz in Beziehung stand. Ebenso wird die Sammlung des Corpus mit einer bestimmten Stätte in Verbindung zu setzen sein. Ich habe a. a. O. ausser dem Sedul mehrere jetzt in Brüssel und Cues befindliche Handschriften des 12. Jahrhunderts nachgewiesen, die, von Nicolaus von Cues an das Spital Cues bei Bernkastel geschenkt, durch ihren gleichartigen palaeographischen Charakter gleiche Provenienz bekunden. Zweifelnd habe ich auf Trier als Entstehungs-ort hingewiesen. Aber woher kamen im 12. Jahrhundert nach Trier z. B. die Gedichte des Sedulius? Ich vermute aus Lüttich, wo der unstäte Sedulius eine Zeit lang sesshaft war. So erklärt es sich, dass die Handschrift neben anderen Stücken, die auf Frankreich weisen, z. B. die Rhetorik Notker Labeo's und seinen Brief an den Bischof von Sitten umschliesst. Diese Sauctgaller Denkmäler konnten am ehesten unter Bischof Notker von Lüttich († 1008) aus SGallen, der Heimat Notker's, nach Lüttich gekommen sein. Jedesfalls aber trat damals SGallen in Beziehungen zu Lüttich.

Ich war bei der Ausgabe der Gedichte des Sedulius nicht in der Lage, das Corpus der Brüsseler Handschrift aufzulösen. Es ist aber auch für jede Untersuchung besser, dass derartige Sammlungen im Zusammenhang vorgelegt werden und chronologische Umordnung nicht zu kritischer Unordnung wird.

Im Allgemeinen ist die Anordnung der Gedichte in der Sammlung chronologisch, aber so, dass die chronologische Anordnung immer von Neuem einsetzt und sich deutlich verschiedene Schichten abheben. An einzelnen Stellen leuchtet daneben auch das Prinzip einer sachlichen Gliederung durch; und deutlich zeigt sich z. B., dass die Begrüssungs-gedichte<sup>1)</sup> c. LXX ff. als Formeln hintereinander gestellt sind.

Darnach unterscheide und trenne ich, ohne zu glauben, überall das Richtige zu treffen, im Allgemeinen aber gewiss in Uebereinstimmung mit dem Thatsächlichen, folgendermassen:

1) Vgl. W. Meyer in den Sitzungsberichten der Philos.-philol. Cl. 1882 II 253 und Pannenberg Forschungen z. Deutschen Gesch. XI (1871) 231.

I) c. 1—18 Gedichte aus der Lütticher Zeit 848—855, der Dichter von Hartgar Bischof von Lüttich mit seinen zwei Genossen freundlich aufgenommen, feiert ihn und die Stuhlbesteigung seines Nachfolgers Franco.

Den Terminus ante quem non gewinne ich erst unten. Im Allgemeinen kann kein Gedicht vor 840 entstanden sein. — Enthalten sind c. 14 an Karl den Kahlen, 15 an Ludwig den Dicken und Karl den Kahlen, 16 an Wulfing, einen Ministerialen Kaiser Lothar's (vgl. Schrörs Hinkmar Reg. 55). Mühlbacher Reg. S. 785 setzt 15 auf 870, dies vereinigt sich mit keiner der sonst zu Tage tretenden chronologisch festsetzbaren Thatsachen. Ich nehme an, dass während der Krankheit Lothar's 855 seine Brüder noch einmal in Lüttich zusammenkommen. — C. 6 v. 43 wird von Dümmler Geschichte des Ostfr. Reiches<sup>2</sup> I 306 missverstanden; Leo ist nicht der Pabst, sondern das Zeichen des Thierkreises.

II) c. 20—26 Gedichte des Jahres 848, durch die sich Sedulius mit Kaiserin Ermingard und ihren Kindern in Verbindung setzt. Der Kaiser gewährt ihm ein Gnadengeschenk.

Hier ist alles klar; nur sind meine Bemerkungen zu c. 20 und 24 falsch. 25 bin ich durch die fehlerhafte Ueberschrift, die ihm der Codex gibt, irre geführt worden: *Ad Lotharium regem*, es muss heissen *ad Ludericum regem*, wie Vers 27 zeigt. Das Gedicht geht auf die Besiegung der Saracenen 848. In der Vorlage stand nur *L*; aber gerade die falsche Deutung auf den von Sedulius nicht gefeierten Lotharius beweist, dass der Ordner der Zeit noch nicht zu ferne stand, in der die Söhne Kaiser Lothar's lebten. Aus dem Zusammenhang der bei Sedulius vorliegenden Ueberlieferung ergibt sich, dass Karl, der dritte Sohn Lothar's, nach 848 geboren ist.

III) c. 28—35 schliesst sich an I an; etwa 854—858. Während der Krankheit Lothar's oder nach seinem Tode nähert sich der Dichter den Brüdern des Kaisers, verbleibt aber zunächst in Lüttich bei Franco.

Mit 28 und 30 vgl. 15; 29 Fragment eines Gedichtes auf Ludwig II. von Italien.

IV) c. 36—44 aus der Zeit Hartgar's, etwa 848. Der Dichter feiert die Kinder des Kaisers, hier auch die Aebtissin Berta; besingt einen Edlen Rotbertus und begrüsst den mächtigen Markgrafen Eberhard von Friaul, der einen Sieg über die Saracenen davongetragen.

Dümmler denkt für 39 an das Jahr 848 oder 852.

V) c. 45—65; früheste Schicht, etwa 848—858. Am Anfang drei Gedichte, die, wie ich vermute, Sedulius aus der Heimat mitgebracht hat: die ersten über eine siegreiche Schlacht der Iren gegen die Normannen, das dritte auf einen von König Ruadri von Wales (seit 844) geweihten Altar. Die Vermutung ist gestattet, dass Sedulius mit der irischen Gesandtschaft aufs Festland gekommen ist, von der Prudentius zum Jahr 848 berichtet: *Scotti super Nordmannos iruentes auxilio domini nostri Jesu Christi victores eos a suis finibus propellunt. Unde et rex Scottorum ad Karolum pacis et amicitiae gratia legatos cum muneribus mittit viam sibi petenti* (ich, *petendi* cod.) *Romam concedi deposcens*. — Wir sehen Sedulius in Verbindung mit dem Grafen Eberhard treten, dem er im Auftrag Hartgar's einen Vegetius überreicht,

sehen ihn ferner wieder in seinen Beziehungen zu dem Edlen Rodbertus, zu Kaiser Lothar und dessen Familie.

Dümmler bezieht Gesch. d. Ostfr. R. I 283 Anm. 3 c. 45 auf den Sieg der Friesen über die Normannen 845. Wahrscheinlicher ist mir meine Vermutung wegen der Beziehung des 47. Gedichtes. In diesem hatte ich den König Roricus früher zweifelnd auf den Bruder des Dänenkönigs gedeutet; wenn ich gleich auch jetzt den Bischof (?) Ratbaldus nicht unterbringen kann, so scheint mir doch die Deutung auf König Ruadri (vgl. z. B. Nigra, Reliquie Celtique Seite 12) gesichert. Anknüpfungspunkte der irischen Gelehrten mit Wales werden sich später ergeben. Freilich konnte in den vierziger Jahren einen Iren noch manches Andere zur Emigration veranlassen. So fällt z. B. 841 Armagh in die Hände der Normannen und der Clerus wird ausgewiesen; vgl. d'Arbois de Jubainville Introduction à l'étude de la littérature celtique I 378. — 59 f., Gruss an Kaiser Lothar im Namen Hartgar's, kann sich nur auf Lothar's Aufenthalt in Lüttich (854) beziehen, vgl. Mühlbacher Reg. 432. Lothar's Aufenthalt ist erwiesen nur für den Februar; Sedul schreibt im April-Mai. Lothar hat offenbar Ostern (25. April) in Lüttich verbracht. — 61 gedichtet nach Ermingard's Tode (851). — 62 kann auf den Notstand in Lüttich 858 (vgl. Prudentius) gehen.

VI) c. 65—75; etwa 855—58. Der Dichter erringt nach dem Tode Hartgar's die Gunst anderer hoher Geistlicher (Addo Abt von Fulda 842—56, Bischof Adventius von Metz 858—75, Lambert Bischof von Münster 849—71). Sicher geht aus den Gedichten hervor, dass er sich in diesem Zeitraum auch am Hofe Gunthar's von Koeln (850—63) aufgehalten hat und von diesem versorgt wird. Den Grafen Eberhard begrüsst er bei dessen Eintreffen in Deutschland.

Gemeint ist in 67 vermutlich Eberhard's Gesandtschaft nach Deutschland 858, vgl. Dümmler Gesch. d. Ostfr. R. 2 I 419. — 69 ist das Widmungsgedicht für eine Bibel, die Gunthar in Rom dem Pabst überreichen will. Sedulius schickt es nach; Gunthar bleibt den ganzen Winter über fort, vgl. 70.

VII) 76—83 Schluss; etwa 848—858. Gedichte, die aus dem Verhältnis zur Familie des Kaisers Lothar und zu Bischof Gunthar hervorgegangen sind.

76 habe ich früher mit Dümmler auf Hildwin, Bischof von Cammerich, den Bruder Gunthar's bezogen; gemeint ist aber wohl Hildwin von Köln, der Vorgänger Gunthar's. — 77 geht auf Karl, den dritten Sohn Lothar's. 78 auf Berta; dieselbe Zusammenordnung in der fünften Schicht.

Der Ordner der Sammlung, den wir voraussetzen haben, steht der Zeit des Sedulius nicht ferne<sup>1)</sup>. Der Schluss der einzelnen Teilsammlungen, die er zusammenarbeitete, hebt sich meist dadurch ab, dass dort Gedichte ohne chronologischen Anhalt stehen: an die irischen Landsleute, Ludicra und Ähnliches. Anderes, wie die Trümmer einer Inschriftensammlung, war schon in den Teilsammlungen an den Schluss gekommen, ohne dass der Ordner es gemerkt und ausgeschieden hätte. Man hat sich, etwa noch im 9. Jahrhundert, in Lüttich für den irischen Dichter zu interessieren angefangen, aus Lüttich selbst und anderen Stätten seines Wirkens Handschriften und Sammlungen, die er selbst hin und wieder mochte veranstaltet haben, zusammengezogen und zusammengeordnet, indem man bestrebt war, das mehrfach Vorhandene nur einmal unterzubringen.

1) Vgl. oben S. 342.

5) Eine Excerptensammlung mit der Ueberschrift *Prouerbia grecorum*, welche die von Klein beschriebene Handschrift C 14 in Cues enthält, hat den Sedulius zum Verfasser, wie die folgende Abhandlung darthun soll.

6) Nicht erhalten, wie es scheint, ist eine Handschrift, auf die man die Angabe des Catalogs von Toul aus dem 11. Jahrhundert beziehen könnte: *Sedulius Scottus cum expositione cathedriarum vol. I*<sup>1)</sup>. Sedulius scheint darnach auch die Eisagoge des Porphyrios kommentiert zu haben. Was bei jedem Schriftsteller der damaligen Zeit, sofern er kein Ire war, einfach vorauszusetzen wäre, dass es sich dabei nicht um das Original des Porphyrios, sondern eine Uebersetzung des Boethius oder Victorinus handelt, kann ohne ein weiteres Zeugnis bei Sedulius nicht entschieden werden. Bemerkenswert bleibt, dass in einer unten zu besprechenden griechisch-lateinischen Handschrift der Paulinischen Briefe ein dem Sedulius nahe-ehender Ire, wenn nicht er selbst, einige Male *phorphirii, πορφυριου* u. s. w. an den Rand geschrieben hat, offenbar mit der Absicht, dadurch auf die Eisagoge zu verweisen<sup>2)</sup>. Doch in der gleichzeitigen Evangelien-Handschrift eines anderen Iren scheint ein Verweis auf dem Rand: *Boetii* demselben Zweck zu dienen<sup>3)</sup>, und Namen werden auch sonst in jener Handschrift der Paulinischen Briefe gern mit griechischen Buchstaben und in griechischer Form gegeben.

7) Steinmeyer<sup>4)</sup> gab aus einer Karlsruher und einer Sanctgaller Handschrift lateinische Lemmata mit ahd. Glossen heraus, die in der ersten *SEDLIVS DE GRECA* überschrieben sind. Er erkannte, dass nach dem Charakter der lateinischen Worte darunter nur Sedulius Scottus verstanden sein könnte. Wahrscheinlich ist mir, dass das Original die Bearbeitung einer Recension der Hermeneumata des Pseudodositheus war. Althochdeutsche Glossen wurden auch einer anderen Schrift des Sedulius später beige-schrieben<sup>5)</sup>.

8) Dass aber Sedulius dem Griechischen umfängliches und mühevollcs Studium widmete, beweist der von ihm selbst geschriebene griechische Psalter, welchen die Pariser Arsenalbibliothek als Codex 8407 bewahrt. Auf den vollständigen griechischen Psalter<sup>6)</sup> folgt fol. 53 die Unterschrift: **ΧΑΨΛΙΟC. ΚΚΟΤΤΟC. ΕΓΩ. ΕΓΡΑΨΑ**<sup>7)</sup>. Dem schickt er verschiedene *Cantica* nach, im Text der

1) Becker Catalogi 68, 187 nach Docen's sehr mangelhaftem Druck der Münchener Handschrift. Die Bibliothek scheint mit Werken des Sedulius, die wir aber im Einzelnen nicht mehr nachweisen können, gut ausgestattet gewesen zu sein: vgl. 177, 187, 188.

2) H. Zimmer Glossae Hibernicae S. XXXIV fg.

3) Antiquissimus quatuor evangeliorum codex Sangallensis ed. Rettig S. XXX.

4) Die Althochdeutschen Glossen II S. 623.

5) Vgl. unten die Anmerkung zu den Handschriften des Sedulius.

6) Am Schluss der CII. Psalm, vergl. Fabricius Codex pseudepigraph. veteris testamenti I 905 ff.

7) Die letzten drei Worte nach L. Delisle mit anderer Tinte: vgl. unten die Anmerkung zu den Handschriften des Sedulius.

Septuaginta mit einer alten lateinischen Uebersetzung daneben<sup>1)</sup>. Es folgen die *Cantica* aus dem neuen Testament, Pater noster, Symbolum Nicaenum alles griechisch mit lateinischer Uebersetzung bis fol. 64. Den Beschluss machen Graeca aus den Divinae institutiones des Lactantius mit lateinischer Uebersetzung bis fol. 66. Brandt glaubt, dass Sedulius schon ein Exemplar mit lateinischer Uebersetzung der betreffenden Stellen benutzte, dass es ihm aber an Verständnis des Griechischen, welches ihm im Einzelnen Verbesserungen sowol des Textes, als der Uebersetzung ermöglichte, nicht gebrach.

4. Wir machen Halt, um nach kurzer Rückschau über dies inhaltreiche Gelehrtenleben zu zeigen, wie mit der Fülle und Mannigfaltigkeit der verzeichneten Werke die Bedeutung des Mannes lange noch nicht genügend umschrieben ist.

Um das Jahr 848 trifft er mit zwei irischen Genossen in Lüttich ein. Der Bischof Hartgar nimmt ihn freundlich auf und behält ihn bei sich. Seit jener Zeit gibt es in Lüttich eine irische Kolonie<sup>2)</sup>. Bis etwa 858 können wir sein Leben auf dem Kontinent verfolgen. In rastloser Arbeit vergeht es, von der eine Reihe verschiedenartiger Werke ehrendes Zeugnis ablegen. Für seine Zeit unverächtliche Kenntnis der griechischen Sprache und Quellen und kühnes Zurückgehen auf sie stellt ihn an die Seite des grösseren Landmannes: Johannes Eriugena. Der Preis der Arbeit, doch auch die Folge schmeichelnder Bewerbung, ist die Freundschaft der Grossen. Den Kaiser und seine Familie, des Kaisers Brüder, Grafen und Bischöfe gewinnt er zur Anerkennung und Unterstützung. Gunthar, der gelehrte, poesiekundige und -freudige Bischof von Köln, zieht ihn zeitweise (nach 850) an seinen Hof, und vorher schon verkehrt er mit Hildvin, dem Vorgänger Gunthar's. Zuletzt tritt er in Beziehung zu Adventius, der seit 858 Bischof von Metz ist. Wie die Iren überhaupt, hat er lebhaftes Nationalgefühl. Oefter gedenkt er der Landsleute, die, wie es scheint, nach ihm das Festland betretend, dieselbe Strasse wie er ziehen. Er begrüsst einen Iren Dermoth<sup>3)</sup>, später das irische 'Viergespann' Fergus, Blandus, Marcus und Beuchell<sup>4)</sup>. Es sind gelehrte Theologen wie er. Fergus besingt Karl den Kahlen, und Sedulius gesteht, dass Maro und Naso ihm weichen müssen<sup>5)</sup>.

Was ist nach 858 aus Sedulius geworden? — Wir wissen es nicht. Der glückliche Zufall, der uns bis daher so eingehend über ihn belehrt, hat uns vielleicht mehr Interesse an seiner Persönlichkeit eingegeben, als es seiner Stellung in der damaligen Kultur zukommt. Die Folgezeit ist gerechter. Der Name und der Mensch tauchen für uns unter. Es bleiben die ihm treibenden Kräfte. Wir haben von hier an nicht mehr über ihn zu sprechen, sondern über die Wirksamkeit seiner irischen

1) Die Zusammenstellung des Sedulius ist alt und begegnet z. B. in einer irischen Handschrift aus Bobbio, Zimmer Glossae Hibernicae S. XVII.

2) Vgl. Dümmler Neues Archiv XIII 360 ff.

3) Poet. Carol. III S. 193 c. XXVII.

4) Ebenda S. 199 c. XXXIV.

5) Ebenda S. 200 c. XXXV.

Zeitgenossen auf dem Kontinent, in deren Schaar er und die eben genannten Freunde aufgehen. Die Bedeutung der Iren für die Karolingerzeit beruht nicht in den einzelnen Persönlichkeiten, sondern in dem breiten Nährboden, den sie alle einer für das Festland neuen geistigen Kultur darbieten. Sie sind keine Schöpfer, sondern Mittelsmänner. So handelt der folgende Abschnitt nicht mehr über Sedulius, sondern über die griechischen Evangelien, die griechischen Briefe des Paulus, den Horaz und Priscian, den er und seine Freunde uns geschrieben haben.

## 2. Von Sedulius und seinen irischen Genossen geschriebene Handschriften.

Der griechischen Palaeographie<sup>1)</sup> sind seit Montfaucon die griechisch-lateinischen Bibelhandschriften aufgefallen, die, im 9. Jahrhundert von Iren in einer eigentümlichen Unciale geschrieben, von ihr als iro-schottische bezeichnet werden.

Der Bibelkritik<sup>2)</sup> fielen dieselben Handschriften auf durch die eigentümliche Stellung, die sie in der Geschichte des Textes einnehmen, sowohl des griechischen als des lateinischen. Mit diesem hatte sich auch die vulgärlateinische Forschung zu beschäftigen.

Die Celtologie<sup>3)</sup> fand in einer dieser Handschriften wertvolle Ueberreste irischer Sprache als Glossen an den Rand geschrieben und stellte sie zusammen mit den irischen Glossen anderer, nichtbiblischer Handschriften derselben Zeit.

Eine Handschrift endlich, welche schon im celtologischen Kreis steht, erregte die Aufmerksamkeit der klassischen und mittelalterlichen Philologie durch den Schatz der Abschriften und Originale, den sie barg und für den man gern eine chronologische Marke gefunden hätte.

Für uns hier gehören diese Handschriften zusammen, weil sie der Feder des Sedulischen Kreises entstammen. Die Stellung des vorliegenden Problems verdanke ich dem Sedulius, die Anleitung zu seiner Beurteilung H. Zimmer, der für seine Zwecke schon drei der in Betracht kommenden Handschriften zusammenstellte und nur die vierte ausliess, die, ohne irische Glossen, für ihn keinen Belang hatte. Er war auch auf dem Wege der Lösung, den ihn aber zu verfolgen Nigra hinderte, der einen andern einschlug. Aber ich muss auch erwähnen, dass schon im vorigen Jahrhundert die griechisch-lateinischen Bibelhandschriften der Schrift nach mit dem Psalter des Sedulius verglichen wurden und dass Ernst Dümmler in jener Handschrift, die

1) Vgl. ausser den Palaeographien W. Reeves *The life of St. Columba* written by Adamnan Dublin 1857 S. XX und F. H. Scrivener's Einleitung zum *Codex Augiensis* Cambridge 1859. Das von Fumagalli in seiner *Paleografia* Mailand 1890 S. 38 dem Thompson'schen Text zugefügte Evangeliarium der Laurentiana ist nicht in irischer, sondern in wirklich griechischer Schrift von einem Griechen geschrieben.

2) F. Delitzsch *Ueber iroschottische Bibelhandschriften* Zeitschrift f. lutherische Theologie XXV (1864) S. 217; L. Ziegler *Italafragmente der Paulinischen Briefe* Marburg 1876 S. 29.

3) Neben Nigra's Arbeiten vgl. vor allen Zimmer *Glossae Hibernicae* Berlin 1881.

sowohl der keltischen als der klassischen und mittelalterlichen Philologie Stoff bot, Verse des Sedulius selbst zu entdecken glaubte.

Ein äusseres Merkmal der Zusammengehörigkeit der vier von uns zu behandelnden Handschriften sind neben der Schrift die an den Rand geschriebenen Eigennamen, die in verschiedenster Weise bald ein blosses Allegat des Schreibers auf ein ihm bekanntes Buch bedeuten, bald ein Admonitum: einen sachkundigen Freund nach dem Näheren befragen zu wollen, bald einen Hinweis, dass die betreffende Stelle beziehungsreich auf ein Zeitereignis angewendet werden könne; die mitunter aber auch nur eine zum Text nicht gehörige gelegentliche Notiz oder den Vermerk geben, dass ein anderer Schreiber seine Thätigkeit beginnt. Ausserhalb der hier besprochenen Handschriften ist mir eine derartige Verwertung der Ränder unbekannt, und ich glaube, schon dies würde genügen, die Handschriften derselben Schule zuzuweisen. Ich gebe erst Allgemeines über die Handschriften, stelle dann die Adnotae tabellarisch nebeneinander und bespreche diese schliesslich.

1. Irische Handschrift des Priscian, Stiftsbibliothek von SGallen 904 (Scherrer's Katalog S. 319 fg.), beschrieben von C. Nigra *Reliquie Celtiche I* Torino 1872 *Il manoscritto Irlandese di S. Gallo*; Beginn einer vollständigen Ausgabe der irischen Glossen durch Ascoli *Il codice Irlandese dell' Ambrosiana vol. II* Torino 1879 ff. (oder *Archivio glottologico Italiano VI*). Facsimile der einzelnen Hände bei Nigra, einer Seite bei Ascoli. Am Rande viel irische Namen, Heilige und einige Daten aus der irischen Geschichte. Nachgetragen ist ein Gedicht an Bischof Gunthar von Köln, herausgegeben zuletzt von mir *Poetae Carol. III* 238 ff.; zwar in karolingischer Minuskel und nicht in der Niederschrift des Dichters, aber die Orthographie weist es einem Iren zu, und dass die Iren auf dem Kontinent oft ihre nationale Schrift aufgaben, ist bekannt; soviel ich sehe, aber doch nur die, welche in jugendlicherem Alter die Heimat verliessen. — Ich stimme Nigra bei, welcher vermutet, dass die Handschrift, von wandernden Iren auf das Festland gebracht und erst spät der Stiftsbibliothek einverleibt, in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in einem irischen Kloster geschrieben wurde. Die Iren, welche die Handschrift mit sich brachten, sind Zeitgenossen des Sedulius.

2. Vollständige Handschrift der vier griechischen Evangelien mit lateinischer Interlinearversion, Stiftsbibliothek von SGallen 48 (Scherrer's Katalog S. 20 fg.), vollständig im Facsimile herausgegeben und gut bevorwortet von H. C. M. Rettig *Antiquissimus quatuor evangeliorum canonicorum codex Sangallensis Turici* 1836; besseres Facsimile, aber mit falscher Datierung, in *The palaeographical society Series I* pl. 179. Im Bibelapparat *J*. Die lateinische Uebersetzung für sprachliche Zwecke ausgenützt von H. Rönsch Vollmöller's *Romanische Forschungen I* (1883) S. 419 ff. Am Beginn ein Gedicht des Pseudo-Hilarins, nach Rettig herausgegeben von Pitra und Peiper *Cyprian* Seite 270, am Schluss das Gedicht eines Iren mit dem ersten Vers in griechischer Schrift und Sprache, das ich in *Poetae Carol. III* 1 übersehen habe.

Palaeographisch interessant ist das Wirken dreier Schreiber in der Handschrift: der griechisch-lateinische Text von irischer Hand, die der des Sedulischen Psalter nahe steht; Prolog u. s. w. gleichzeitige karolingische Minuskel; vorn und hinten die beiden Gedichte von einer jüngeren irischen Hand und zwar derselben, wenn ich nicht irre, welche den grössten Theil des gleich zu erwähnenden Bernensis geschrieben hat. — Sedulius wird an einer Stelle erwähnt, Gunthar und Fergus nicht; vermuthungsweise kann Fergus als der Schreiber bezeichnet werden.

3. Codex Boernerianus der Briefe des Paulus, griechisch mit lateinischer Interlinearversion, jetzt in der kgl. Bibliothek zu Dresden. Fast vollständig herausgegeben von Ch. F. Matthaei XIII. Epistolarum Pauli codex Graecus cum versione Latina veteri vulgo antehieronymiana Misena 1791; in unzureichendem Facsimile zwei Seiten, fol. 23 und fol. 86. Im Bibelapparat *g*<sup>1)</sup>. Die lateinische Uebersetzung ausgenutzt von H. Rönisch Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXV (1882) S. 488, XXVI (1883) S. 73 und 308. Die Marginalvermerke bei Zimmer Glossae Hibernicae S. XXXIII ffg., die irischen Verse ebenda S. 265; vgl. Supplementum S. 14. Am Schluss der Handschrift das Fragment aus einer Erklärung eines *Marcus monachus* griechisch und lateinisch, vom Schreiber der Handschrift nachgetragen. Ich halte es für fast gewiss, dass Sedulius die Handschrift geschrieben hat. Die Facsimiles Matthaei's reichen nicht aus, dies palaeographisch durch einen Vergleich mit dem Psalter zu begründen; aber den Beweis gibt das *Collectaneum* des Sedulius in *Pauli epistolas*, welches derselben eigenartigen Uebersetzung<sup>2)</sup> folgt wie *g*; nur ist im Druck jedesfalls Vieles nach der Vulgata abkorrigiert. Auch hat Sedulius bei der Abfassung des *Collectaneums*, wie er ausdrücklich hervorhebt, einen griechischen Text zur Hand. Ja auf dieses *Collectaneum* selbst scheint mir der Schreiber einige Male am Rand verwiesen zu haben: fol. 11<sup>v</sup> 65<sup>v</sup> 85 mit *collecta(neum)*. Der Name des Sedulius selbst fehlt am Rand, dagegen ist (Bischof) Hartgar erwähnt, ebenso Gunthar (von Köln).

4. Handschrift des Horatius, Augustinus (de dialectica, de rhetorica), lat. Grammatiker, eines Bruchstückes aus Ovidius (Met.), lat. Dioscorides, eines Bruchstückes aus Beda (hist. Angl.) und mittelalterlicher Gedichte in der Berner Stadtbibliothek 363 (Hagen's Catalog Seite 347 ffg.). Zwei Seiten in ausgezeichnete Heliogravure bei Chatelain Paléographie des classiques latins pl. LXXVI fg. Hagen und Chatelain verzeichnen die ältere Litteratur; nach ihnen beschrieb die Handschrift mit ihren wert-

1) Dass *A* und *g* Theile einer und derselben Handschrift sind, ist sehr oft gesagt, aber nie bewiesen worden und im höchsten Grade unwahrscheinlich.

2) Ich will den charakteristischsten Beleg geben. Galat. 5, 10 hat der Boernerianus (*g*): *φρναζα ζευοι*, seine lat. Interlinearversion *massam corrumpit vel fermentat*; sämtliche bekannte lateinische Uebersetzungen geben die griechische Variante *δολοϊ* und zwar mit *corrumpit* wieder, vgl. Rönisch Das Neue Testament Tertullian's S. 671, nur Sedulius im *Collectaneum* Migne Seite 162 bemerkt zur Stelle: '*Fermentat*', non ut male in Latinis codicibus '*corrumpit*'.

vollen Marginalien H. Zimmer *Glossae Hibernicae* S. XXXI und, unabhängig von einander, Gottlieb *Wiener Studien* IX S. 151 und H. Hagen *Verhandlungen der 39. Vers. deutscher Phil. u. Schulm.* Leipzig 1888 S. 247, so dass nunmehr wol das wichtigste Material als hervorgezogen gelten darf. Doch wäre eine Revision der gesamten Arbeit sehr wünschenswert. Nicht geleistet ist sie von A. Reuter *Hermes* XXIV (1889) S. 161, der, ohne es zu wissen, nur Bekanntes vorbringt. Seltsam ist die palaeographische Beurtheilung der Handschrift, die zu denken gibt: sie schwankt vom 8. bis zum 10. Jahrhundert. Die Marginalien führen uns ganz deutlich in den Kreis des Sedulius. Ebendahin weisen, wie Dümmler, unabhängig von dieser Beobachtung, bemerkt hat, die lateinischen Gedichte des Mittelalters, welche in einigen Lücken der Handschrift nachgetragen sind; herausgegeben wurden sie zuletzt von mir *Poet. Carol.* III 232 ffg. Nur hat Dümmler darin geirrt, dass er sie dem Sedulius selbst zuweist. Die vielen Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen mit Versen der Cueser Handschrift der Gedichte des Sedulius erweisen die Bekanntschaft der Berner Gedichte mit diesen oder dem gemeinschaftlichen Original, zugleich aber, dass die Berner Gedichte ein Cento sind, wofür auch das oft wörtliche Plündern anderer Dichter spricht. Auch hat Sedulius nie ein Akrostichon gemacht, und die Metrik ist nicht ganz gleichartig. Die Verse gruppieren sich um den Aufenthalt einiger Iren in Mailand. Ich will gar nicht leugnen, dass Sedulius auch in Italien gewesen ist<sup>1)</sup>; und wenn ich richtig vermutet habe, dass er den *Codex Boernerianus* schrieb, so ist auch er es, der das kühne Wort, freilich in irischer Hülle, zu schreiben wagte:<sup>2)</sup> 'Wandern nach Rom macht grosse Mühe, bringt geringen Nutzen. Den (himmlischen) König, den du zu Hause suchst (vermisst), wenn du ihn nicht mit dir trägst, nicht findest du ihn (dort). Gross ist die Thorheit, gross die Verrücktheit, gross der Sinnenverlust, gross der Wahnsinn: denn es ist sicher (nämlich "Wandern nach Rom") ein in den Tod gehen, ein den Unwillen des Sohnes der Maria auf sich ziehen'. Aber wir haben gesehen, dass neben Sedulius seine Genossen in derselben Richtung, wie er, thätig sind. End 855, während Sedulius in Lüttich die Stuhlbesteigung Franco's feiert, beklagt ein anderer Ire den Tod des Kaisers und Pabstes in Italien<sup>3)</sup>. Es sind also Lüttich und Mailand wol nicht Ausgangs- und Zielpunkt derselben irischen Emigrantengesellschaft, sondern es sind dort zwei irische Kolonien, die in steter Beziehung zu einander leben. Mag doch, wenn wir raten wollen, Blandus oder Benchell der Sedulius von Mailand gewesen sein. Uebrigens aber halte ich die Berner Handschrift nicht für einen getreuen Reflex ihrer Zeit. Sie ist die Abschrift einer oder mehrerer älterer irischer Handschriften<sup>4)</sup>, und es ist nicht unmöglich, dass alle ihre Marginalien aus der Vorlage stammen. Die

1) So geht später der Ire Electus von Lüttich *causa orationis* nach Rom und kehrt nach Lüttich zurück, *Neues Archiv* XIII 362.

2) Ich citiere wörtlich nach der letzten Uebersetzung von H. Zimmer *Preussische Jahrbücher* LIX (1887) S. 52.

3) Vgl. oben S. 336.

4) Vgl. Gottlieb a. a. O. S. 155.

Gedichte, das ist sicher<sup>1)</sup>, wurden mit allen ihren Varianten im Text fortlaufend nach einem älteren Original abgeschrieben. Und die chronologische Abfolge in ihnen bestätigt das; nach der Reihe erwähnen sie Tado Bischof von Mailand 860—868, Sofried Bischof von Piacenza um 852, Kaiser Lothar † 855, Angilbert Bischof von Mailand 824—860, wieder Tado und schliesslich Leofried, über dessen Zeit wir nichts genaueres wissen. Ich habe oben vermutend ausgesprochen, dass die hauptsächlich im Bernensis thätige Schreiberhand dieselbe ist, welche in *A* Anfang und Schluss zugefügt hat. Dies führt etwa auf dieselbe Zeit. Ich weiss nicht mehr, wo ich gelesen habe, dass Thompson den Bernensis in das 10. Jahrhundert setzt: vor dem Ausgang des 9. Jahrhunderts ist er nicht geschrieben.

Die in diesen vier Handschriften meist am Rand erwähnten Personennamen ergeben das deutlichste Bild der bestehenden Wechselbeziehungen und der trennenden Unterschiede. Sie verteilen sich folgendermassen auf die einzelnen Handschriften:

Priscianus	Evangelien	Paulus	Horatius
máelpatrik <sup>2)</sup>			
don(n)gus <sup>2)</sup>	don<gus> <sup>4)</sup>	don<gus> <sup>5)</sup>	
finguine <sup>2)</sup>			
cobthach <sup>2)</sup>			
follega <sup>2)</sup>			
fergus <sup>2)</sup>		fergus <sup>6)</sup>	fergus <sup>6)</sup>
coirbbre <sup>2)</sup>			
maelbrigtae <sup>2)</sup>			
ináellecán <sup>2)</sup>			
ruadri <sup>2)</sup>			
<i>Gedicht auf Gunthar-</i> <i>rius</i> <sup>3)</sup>		γυνθαρ <sup>7)</sup>	
	ΓΟΤΙΚΑΛΚ, ΓΟΔΔΙΚΑΛΚ <sup>8)</sup> ΑΓΑΝΩΝ, ΑΓΑ <sup>8)</sup>	ΓΟΔΔΙΚΑΛ- ΚΟC u. s. w. <sup>9)</sup> ΑΓΑΝΟΝ u. s. w. <sup>10)</sup>	goddiscalcus <sup>11)</sup> agano eps <sup>12)</sup>

1) Ich kenne die Handschrift; was Reuter a. a. O. S. 165 dagegen sagt, ist Konstruktion.

2) Nigra a. a. O. S. 11

3) Vgl. oben S. 347.

4) Vgl. Rettig S. XXXVI, der aber Don<atus> deutet.

5) Zimmer Glossae S. XXXIV.

6) Ebenda S. XXXV und XXXI.

7) Ebenda S. XXXIV.

8) Rettig S. XXVIII.

9) Rettig S. XXVIII, Zimmer S. XXXV.

10) Rettig S. XXVIII, Zimmer S. XXXIV.

11) Hagen S. 256, Gottlieb S. 158.

12) Gottlieb S. 152 fg., Hagen 256, Zimmer XXXII

Evangelien	Paulus	Horatius	
fedul<ius> <sup>1)</sup>	—	fed<ulius> <sup>9)</sup>	
dub<thach>, AYB <sup>2)</sup>	dub<thach> <sup>6)</sup>	dub<thach> <sup>10)</sup>	
adal<hard?>. ad <sup>3)</sup>			
kat<asach?> <sup>4)</sup>		cathasach <sup>10)</sup>	
<i>kritische Noten verschiedener Art</i> <sup>5)</sup>	<i>kritische Noten verschiedener Art</i> <sup>5)</sup>	<i>kritische Noten verschiedener Art</i> <sup>5)</sup>	
Priscianus kommt hier nicht mehr in Betracht.	cōgan <sup>7)</sup>	comgan <sup>11)</sup>	
	ioh<annes> <sup>7)</sup>	iohannes <sup>12)</sup>	
	hart<garius> <sup>7)</sup>		
	hild<vinus> <sup>7)</sup>		
	angelberti <sup>7)</sup>		
	γρω, γρω <sup>7)</sup>		
	μαρ<xog?> <i>Fragm. marci monachi</i> <sup>8)</sup>		<i>Fifo</i> <sup>13)</sup>
			dungal <sup>14)</sup> , cormac <sup>15)</sup>
			mac longáin <sup>15)</sup>
			mac ciadáin <sup>15)</sup> , colgu <sup>15)</sup>
			dru<?> <sup>15)</sup>
			dif<ergus?> <sup>15)</sup>
		adentius eps <sup>16)</sup>	
		angel<omus> in apostolo <sup>16)</sup>	
		higmarus <sup>16)</sup>	
		herminfrid <sup>17)</sup>	
		nago <sup>18)</sup>	
		raignboldus <sup>19)</sup>	
		rathramnus <sup>20)</sup>	
		staginnulfus <sup>21)</sup>	
		angelberga regina <sup>22)</sup>	

1) Rettig S. XXXV. — 2) Ebenda S. XXX. — 3) Ebenda S. XXX von Rettig falsch gelesen und falsch verstanden: *g* ist *quære*. — 4) Ebenda S. XXXIII; desgl. — 5) Vgl. Rettig S. XLJ fg.; Hagen 247 flg. — 6) Rettig S. XXX, Zimmer S. XXXIV. — 7) Zimmer S. XXXIV. — 8) Siehe oben S. 318 — *μαρ* könnte auch Martianus Capella gedeutet werden, vgl. Rettig S. XXXI. — 9) Hagen S. 255 und 257, Zimmer XXXI. — 10) Zimmer S. XXXII. — 11) Zimmer S. XXXI. — 12) Gottlieb S. 154, Hagen 255, Zimmer XXXI. — 13) Hagen S. 251. — 14) Gottlieb S. 153. — 15) Zimmer S. XXXI, Hagen falsch 254. — 16) Gottlieb S. 153 fg.; Hagen 256. — 17) *hminfrid* Gottlieb S. 154 ist für denselben wol nur verlesen. Die Schrift des Angelomus, wie ich vermute, ist nicht erhalten. — 18) Ebenda S. 153 u. 155; Hagen 257. — 19) Gottlieb S. 154, Zimmer XXXII. — 20) Gottlieb S. 154 fg., Zimmer XXXII, Nigra Revue celtique II 447, Hagen 256 fg. — 21) Gottlieb S. 155, Zimmer XXXII. — 22) Gottlieb S. 158, Zimmer XXXII fg.

Was in diesem Zusammenhang die Namen Sedulius, Fergus, Guntharius, Adventius, Hartgar, Hildvin, Gottschalk, Hinkmar, Johannes, Ratramnus besagen, ist für den Leser meiner Abhandlung ohne weiteres klar. Sie führen uns in den gelehrten Kreis der Iren, die wir kennen lernten, verweisen auf die Gönner ihrer Gelehrsamkeit, die selbst wieder Gelehrte waren, und deuten die mächtige Bewegung an, welche die Lehren Gottschalk's damals in den Gemütern entfacht hatten<sup>1)</sup>. Nicht anders als Johannes Eriugena, ihren Landsmann, sehen wir unsere fleissigen Freunde bestrebt, überall das in klassischen und profanen Texten zu adnotieren, was gegen Gottschalk wirksam als Argument gebraucht werden könne. Die Bedeutung anderer Namen bleibt uns zunächst verschlossen; doch würde sorgsame Sammlung der Stellen, denen sie beigeschrieben sind, wenigstens zeigen, wessentwegen sie angerufen werden und welche Bedeutung sie für die Schreiber hatten: sei es, dass diese in ihren Büchern sich Rats erholen wollten, sei es, dass sie auf späteres persönliches Zusammentreffen hofften, um mündlich ihre Aporieen mit jenen verhandeln zu können. Rettig und Hagen haben mit Erfolg eine derartige Erklärung versucht. Für den Bernensis, den wichtigsten Zeugen, kann das Gewünschte freilich nur der leisten, der die Handschrift vor sich hat. Der Bernensis 363 ist überhaupt so überaus und in jeder Beziehung wichtig, dass man sich gern der Hoffnung hingeben möchte: eine gelehrte Körperschaft wolle seine vollständige Wiedergabe im Lichtdruck veranlassen und dadurch ebenso der Verallgemeinerung als der Erhaltung dieses kostbaren Schatzes einen Dienst leisten.

Zu einzelnen Namen habe ich noch Folgendes zu bemerken: Aganon kann der Bischof von Bergamo (837—867) sein, dessen schriftstellerische Thätigkeit bekannt ist. Gunthar konnte die Iren mit ihm befreundet haben. Rettig behauptet, sein Name in *A* sei überall, wo er vorkommt, erst später nachgetragen worden. Es wäre nicht unmöglich, dass *A* eine Zeit lang sich in Italien, etwa in Mailand befand.

Dubthach ist vielleicht der Ire, den wir als Schreiber des Leydener Priscian aus dem Jahr 838 kannten<sup>2)</sup> und der jetzt in dem interessanten Schreiben Suadbar's über Kryptographie, das Heiberg jüngst aus einer Bamberger Handschrift herausgab<sup>3)</sup>, als am Hofe König Mermin's von Wales († 844) verweilend erscheint. Von hier aus hat er die irischen Gelehrten zum Kampf um die Palme der Gelehrsamkeit herausgefordert. Suadbar antwortet: er und seine Genossen, Canchobrach, Fergus und Dominnach, alles Schüler des Iren Colgu, hätten das Problem gelöst. Das dreifache Zusammentreffen der Namen Colgu, Fergus, Dubthach mit Namen unserer Handschriften legt eine Kombination nahe, und S. 343 ist bereits vermutet worden, dass auch Sedulius mit dem Nachfolger Mermin's, König Ruadri, der gleichfalls in einer unserer Handschriften erscheint, in Verbindung stand.

1) Vgl. oben S. 340.

2) Zimmer S. XXII; vgl. Zeitschr. für deutsches Altert. XIX (1876) 147.

3) Overs. over d. K. D. Vidensk. Selsk. Forh 1889 S. 198 ff.

Dass mit Angelberga die Gemahlin Ludwig's II. gemeint sei, hat man längst erkannt. Auch dies Zeugnis verweist nach Italien. Ich führe es noch einmal an, weil derselbe Name Engelberga auf fol. 75<sup>v</sup> der Juvenec-Handschrift 304 des Corpus Christi College in Cambridge saec. VII auf den Rand, wie Marold<sup>1)</sup> sagt, *litteris anglosax.* nachgetragen steht. Es sind wol irische Buchstaben, und die Cambridger Handschrift ist auch einmal durch die Hände unserer irischen Freunde gegangen.

Auch darf wenigstens vermuthungsweise ausgesprochen werden, dass der Marcus monachus in *g* eins ist sowol mit dem von Sedulius gefeierten Iren Marcus als mit dem irischen 'Bischof' Marcus, der ganz kurze Zeit nach Sedulius auf den Continent kommt, sich in StGallen mit seinem Neffen Moengal sesshaft macht und von so grosser Bedeutung für die Entwicklung dieses Klosters wird<sup>2)</sup>.

Wattenbach hat die Vermutung ausgesprochen, dass die Iren — und zwar Sedulius und seine Freunde — auf der Fahrt von Lüttich nach Mailand in Salzburg Aufenthalt nahmen, da um die Mitte des 9. Jahrhunderts auch von dorthier von Iren gefertigte, freilich viel unbeholfenere Gedichte sich vernehmen lassen<sup>3)</sup>. Wir haben oben auf den Zusammenhang des jüngeren Dungal, der einen Salzburger Freund hat, mit Sedulius hingewiesen<sup>4)</sup>; und die Vermutung Wattenbach's scheint uns gerechtfertigt, wenn sie auch weiter sich nicht begründen lässt. Aber auch ohne diesen Zug wäre das gelehrte Stilleben, in das uns die vier irischen Handschriften Einblick gaben, bedeutend genug. Doch muss ich es mir für heute versagen, den Leser zu noch eingehenderer Betrachtung aufzufordern. Wann aber der Tag gekommen ist, eine Geschichte der Philologie im Mittelalter zu schreiben, danu wird, wer sie zu schreiben wagt, indem er das Andenken dieser zwar bettelarmen und doch in ihrer Zeit so reichen Emigranten segnet, noch einmal vor diesem Schauspiel dankbar verweilen.

### 3. Kenntnis des Griechischen bei den Iren zur Zeit Karl's des Kahlen.

Was es zu jener Zeit im Occident heisst: das Neue Testament griechisch nicht nur haben lesen, sondern auch schreiben, nicht nur haben schreiben, sondern auch haben verstehen zu können, wird nur der richtig beurteilen, der da weiss, dass die Leute, die das damals konnten, an den Fingern einer Hand zu zählen sind.

Noch bleibt der grosse Name Athen und Homer auch für diese Epigonen, noch übt er einen gewissen romantischen Reiz; aber sein Inhalt hat sich verflüchtigt. Der Dichter Angilbert, den seine Genossen den Homerus nannten, hat keinen griechischen Buchstaben zu malen vermocht, und in der kaiserlichen Pfalz, die man beginnt, mit Athen zu vergleichen<sup>5)</sup>, hat man Griechisch nur etwan getrieben, um sich mit dem

1) Juvenec. S. VIII.

2) Meyer von Knouan zu den Casus StGalli S. 9.

3) Deutschlands Geschichtsquellen<sup>5</sup> I 274.

4) Vgl. oben S. 336 und S. 349.

5) Die Stellen Alchvine's u. Notker's zuletzt bei Friedrich zu Döllinger's Pabstfabeln<sup>2</sup> S. 52.

oströmischen Kaiser zu verständigen. Aber die alten griechischen Flicker, die man aus Glossarien und Commentaren trennte, um sein Buch damit zu zieren, und die wir heute verwünschen, waren der Purpur des damaligen Dichtergewandes und sind in ihrer Hässlichkeit doch rührend. So rührend wie der Klosterschüler Purchard, der zur Hadawiga fleht:

Esse velim Grecus, cum sim vix, domina. Latinus.

Was in Frankreich von Resten einstiger griechischer Kultur die Völkerwanderung standhaft überdauert hatte<sup>1)</sup>, ist längst zur Ruhe bestattet. In dem und jenem Kloster lebt ein griechischer Mönch. Gelehrte Fragen ergehen an ihn und noch nach Jahren preist man sich glücklich, eine Auskunft aus so eingeweihtem Mund erhalten zu haben<sup>2)</sup>. Da beginnt es unter der Regierung Karl's des Kahlen sich zu regen: die Krämer der Weisheit kommen, die irischen Philosophen. Zwar haben sie im Frankenreiche nie ganz gefehlt, aber jetzt kommen sie in Schaaren und werden eine geistige Macht. Fran Griechenland, wie ein Zeitgenosse sagt<sup>3)</sup>, wird klagend darob von frischen Stacheln des Neides geplagt, weil ihre Privilegien auf dein Reich, o Karl, übergehen. Man glaubt, sie klagt, weil die Griechen in Karl's Reich ziehen. Der Schriftsteller meint aber vor allem auch die Iren, die für die damalige Zeit das Griechentum vertreten. Sie lesen und schreiben griechisch, sie können es übersetzen, ja bisweilen unterstehen sie sich, griechische Verse zu machen. Wer in den Tagen Karl's des Kahlen Griechisch auf dem Kontinent kann, ist ein Ire, oder zuversichtlich: es ist ihm die Kenntnis durch einen Ire vermittelt worden, oder das Gerücht, das ihn mit diesem Ruhm umgibt, ist Schwindel. Den ganzen Fortschritt kennzeichnet es, dass das Exemplar des Dionysius Areopagites, das einst Pabst Paul I. an König Pippin geschenkt hat, erst jetzt der Ire Johannes verstehen und Karl dem Kahlen übersetzen kann.

Wir wollen hier nicht untersuchen, wie es kam, dass die Iren die griechische Sprache zwar nicht beherrschten, aber doch leidlich handhabten. Das ist eine Frage, auf welche die zureichende Antwort nur mit der Beantwortung auch einer kunstgeschichtlichen Frage gegeben werden kann. Aber wie erhielt sich diese Kenntnis

1) Bonnet *Le latin de Grégoire de Tours* S. 53: vergleiche d'Arbois de Jubainville *Introduction* I 379.

2) Der *Eufemius Graecus* bei Christian von Stavelot Dümmler *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Ak.* 1890 S. 6. Der *Graecus quidam* bei Lupus von Ferrières Traube *Poet. Carol. III* S. 72 *Ann.* 1.

3) Die bekannte Stelle Heiric's von Auxerre lautet nach der besten Pariser Handschrift, die mein verehrter Freund Harster verglichen hat, so: *Luget hoc Grecia novis invidiae aculeis lacessita, quam sui quondam incolae iam dudum cum Asianis opibus aspernantur, vestra potius magnanimitate delectati, studiis allecti, liberalitate confisi, dolet inquam se olim singulariter mirabilem ac mirabiliter singularem a suis destitui, dolet certe sua illa privilegia quod numquam hactenus verita est ad climata nostra transferri, quid Hiberniam memorem contempto pelagi discrimine poene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem, quorum <quo ich> quisque peritior est ultro sibi indicit exilium, ut Salomoni sapientissimo famuletur ad votum.*

damals, wie wurde sie gepflegt, welches waren die Hilfsmittel der Iren beim Lernen und Lehren?

1. Schon oben haben wir gesehen, dass Sedulius sich wahrscheinlich mit den Uebungsstücken des sogenannten Dositheus abgegeben hat. Dies war ein praktisches Hilfsmittel ersten Ranges, und ich denke mir, dass es auf uns überhaupt nur dadurch gekommen ist, dass die Iren sich seiner bedienten.

2. Des Macrobius' Buch 'De differentiis et societatibus Graeci Latiniqve verbi' ist uns überliefert hauptsächlich durch die Excerpte, die ein gewisser Johannes daraus genommen hatte. Immer hat man vermutet, dass dies Johannes Eriugena müsse gewesen sein<sup>1)</sup>. Der endgiltige Beweis wird dadurch geliefert, dass ein Theil der Excerpte in der Laoner Handschrift 444 steht, in einer Handschrift also, die durchwegs geschrieben ist von dem Iren Martin, der, wenn nicht als Freund des Johannes, doch als der Verwalter seiner geistigen Habe zu bezeichnen ist. Er hat die Gedichte des Johannes gesammelt, die griechischen Wörter aus ihnen gezogen und kommentiert und diese Arbeit gleichfalls der Laoner Handschrift einverleibt. Martin war Lehrer in Laon und starb dort 875<sup>2)</sup>. Wir haben oben<sup>3)</sup> gesehen, dass auch Sedulius in seinem Commentariolum zum Eutyches das Buch des Macrobius kennt; es bliebe noch zu untersuchen, ob nur den Auszug des Johannes oder das vollständigere Original desselben. Aber die Thatsache bleibt bestehen: auch die vergleichende Formenlehre des Macrobius ging durch die Hände der Iren.

3. Wie sich die Iren die älteren Glossarwerke für ihre Zwecke aneigneten, zeigt neben der Laoner Handschrift das von M. Petschenig aus einer Handschrift von SPaul in Kärnthen herausgegebene griechisch-lateinische Glossar, das ein Ire im 8.(?) Jahrhundert geschrieben hat<sup>4)</sup>. Den Zusammenhang desselben mit den Glossae des 'Servius' hat G. Goetz nachgewiesen<sup>5)</sup>. Früh verquickten sich mit derartigen Glossaren Deklination-paradigmata.

4. Vorhandene Interlinearversionen griechischer Stücke in lateinischen Schriftstellern oder ganzer griechischer Schriftstücke erweiterten die Kenntnis der Sprache und regten ihrerseits zu gleichartiger selbständiger Arbeit an. Die lateinischen Interlinearversionen der Graeca des Priscian<sup>6)</sup> und des Lactantius<sup>7)</sup> seien die Beispiele. Ich wage hier auch die Behauptung, dass, wo Graeca in lateinischen Schriftstellern sich erhalten haben, dies auf irischen Einfluss zurückzuführen ist. Die griechischen Buch-

1) Zuletzt der letzte Herausgeber Keil Grammatici Latini V 595 ff.

2) SS. XV 2 S. 1294 und unten S. 362.

3) Vgl. S. 340.

4) Wiener Studien V (1883) S. 159 ff.; vgl. Zimmer S. XXXVIII.

5) Corpus Glossarior. II S. XXXVII und XXVI.

6) Vgl. die Handschrift aus Laon bei Miller S. 118 ff. und L. Müller Fleckeisen 1867 S. 506.

7) Oben S. 345.

staben, in denen solche Stücke geschrieben sind, geben sich als die Ueberreste der griechischen Unciale der Iren. In diesem Zusammenhang wird es für mich wichtig, dass die beste Handschrift des Rhetor Seneca, die Brüsseler 9581—9595 (B) zwar nicht ein Glied der zusammengehörigen Serie der Cueser Handschriften ist<sup>1)</sup>, aber gleichfalls von Nicolaus von Cusa erworben und dem von ihm gestifteten Hospital geschenkt wurde. So mag sie doch schliesslich auch denselben Ursprung haben, wie der Codex der Excerpte und der Gedichte des Sedulius. Und wir dürfen denken, dass wir es einem Iren in Lüttich zu danken haben, dass nicht gerade überall die Handschriften jetzt versagen, wo uns der lebenswürdige alte Herr durch ein *hanc belle dixit sententiam* erst neugierig macht und die unliebenswürdige Ueberlieferung dann so häufig mit einem 'Graeca sunt, non describuntur' darauf antwortet.

---

## Anmerkungen zu Sedulius Scottus.

### 1. Homonyme.

Zu S. 338.

Ein Sedulius z. B. ist mit einem Fulcharius als Schreiber einer Handschrift der Grammatik des Cruindmelus bekannt; vgl. die Schreiberverse bei Dümmler *Poetae Carol.* II 681. Weder kann dieser Schreiber Fulcharius als Verfasser der *Ars*, wie Herr Huemer will, angenommen werden, noch darf man mit ihm die *filiole* aus dem etwas freien Schlusssenfzer der Schreiber herauskonjicieren. — Die Akten des Römischen Concils von 721 unterschrieben *Sedulius episcopus Britanniae de genere Scottorum* und *Fergustus episcopus Scottiae Pictus* (vergl. Haddan and Stubbs *Councils* II Seite 7 und 116). Auf Grund dieser Unterschrift hat Th. Dempster († 1625) in seiner *Historia eccl. gentis Scottorum* (vergl. Ussher *Antiq.*<sup>2</sup> S. 408) für die beiden Bischöfe Titel von Schriften zurechtgefälscht. Ich hätte ihn als Ausschreiber des Baleus Karolingische Dichtungen S. 42 erwähnen sollen.

### 2. Handschriften der Werke des Sedulius.

Zu S. 340 ff.

#### a) *Collectaneum in epistolas Pauli.*

Von Handschriften weist mir Dümmler nach 1) Rheinauer vgl. Haenel 735, 22 s. X. 2) Fulder vgl. Archiv VIII 625 s. XI. 3) Bamberger vgl. Jäck I 137 s. XII. Der Brief Alchvines in der Fulder ist öfters einzeln überliefert; ausser in den von Jaffé *Mon. Alc.* S. 403 verzeichneten Hss. steht er auch im Casanatensis s. IX vgl. Reifferscheid *Bibl. patr.* I 173. — Einfluss dieser Schrift auf die folgende exegetische Litteratur scheint A. Resch anzunehmen 'Agrapha' Harnack's Texte und Untersuchungen V 4 S. 422.

---

<sup>1)</sup> Oben S. 341.

## b) Collectaneum in Mattheum.

Eine Handschrift war im Jesuitenkolleg von Clermont, dort benutzten sie Labbe und Sirmond vgl. Engelbrecht Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus Wien 1889 S. 32, dann kam sie an Meermann als 426 vgl. seinen Katalog II 65, von Meermann an Sir Thomas Phillipps als 1660; jetzt in Berlin? Eine Wiener Handschrift s. X vgl. Denis Codd. mser. la 294, auf die mich Dümmler verweist.

## c) Erklärung zum Brief des Hieronymus u. s. w. Calliopius.

Handschrift Vatic.-Palat. 242 s. XI aus Frankenthal (Katalog S. 59), die die Erklärungen der auf die Evangelien bezüglichen Stücke in der oben S. 340 befolgten Reihe hat. Die Argumente (des Hieronymus? vgl. Wordsworth a. a. O. 15) stehen nicht in der Handschrift. Die einzelnen Stücke, getrennt, kommen auch in anderen Handschriften vor. Im Palat. geht ohne Ueberschrift voraus *Liber generationis Moyses librum generacionis caeli et terrae* fol. IV—8 und *Quoniam capitulorum numerus in fronte* fol. 9, beides könnten Excerpte des Sedulius sein, das erste aus dem Onomasticum des Hieronymus. Doch kann die Stücke ebensogut der ein- und nachgetragen haben, welcher die Sammlungen des Sedulius sich zu Unterrichtszwecken zurecht machte. Denn als das 'Heft' eines Lehrers präsentiert sich dieser erste Theil der Handschrift, die hier mit Nachfragen, Erklärungen und abd. Glossen (hg. von Bartsch Altd. Hss. der Heidelberger Bibl. S. 184f.) bedeckt ist. — Aus dem folgenden Theil des Palat., der späterer Zeit angehört, hebe ich die parodistische, einem Terenzexemplar nachgebildete Subscriptio unter der Satire auf Urban II. hervor: *ego calliopius recensui* fol. 73.

## d) Commentariolum in artem Euticii.

Eine von Hagen nicht benutzte Handschrift, die schon Ussher Antiq.<sup>2</sup> S. 108 erwähnt, besprochen von Thurot Revue celtique I 264. Eine der Hagen'schen wird die sein, aus der Ebel in Zeuss Grammatica Celtica<sup>2</sup> XLII Mittheilung macht; vgl. Zimmer Glossae Hibern. S. 228. Stand die irische Glosse *olligeondi* (Hagen 2, 3; nach Zimmer = *amplificatio de eo*) ursprünglich im Text, so dürfte Sedulius die Schrift noch in Irland verfasst haben, wofür auch *rogatu fratrum* (Hagen I, 8) spricht. Das dieser Glosse folgende *galathos cum regulo* bedarf noch der Aufklärung. — Handschriften des Eutyches selbst, von irischer Hand und mit irischen Glossen, wenigstens die erste, sind zwei bekannt: die Wiener bei Zimmer a. a. O. und Keil Gramm. lat. V. 442 und die Pariser, die ich nur aus Schultze's Verzeichnis N. 45 kenne (Centralblatt für Bibliothekswesen 1889 S. 291).

## e) Commentar zum Priscian.

Eine Handschrift in Leiden erwähnt L. Müller Rhein. Mus. XX 359. Ueber das Verhältnis der irischen Grammatik zu Priscian bedarf es nach den Veröffentlichungen von Hertz, Nigra und Ascoli keines Wortes mehr. Zuletzt darüber Klotz Römische Metrik 563f.

## f) Commentar zum Donat.

Hs. Tours Bibl. de ville n. 416 (s. XI/XIV) Thurot Rev. celt. I 264. — Ein Commentar zur Ars maior des Donat bleibt zweifelhaft, vgl. L. Müller a. a. O.

## g) De regimine principum.

Die Handschrift Mai's ist gewiss dieselbe, die Goldast benutzte, vgl. oben S. 340; die Handschrift Freher's gewiss die jetzt Bremer, welche Dümmler Neues Archiv III 187 bekannt macht; sie enthält die auch von Freher herausgegebene Metzger Bischofsliste des Paulus. — Es bleibt noch zu untersuchen, welchen Einfluss die Schrift des Sedulius auf die späteren Fürstenspiegel, die gleichfalls häufig *De regimine principum* überschrieben sind, ausgeübt hat.

h) Brüsseler Handschrift 10615–729 (Cusanus der Gedichte des Sedulius).

Gedichte Sedul's nach einem Original aus Lüttich. Die in der Brüsseler Hs. erhaltenen Gedichte eines Theodericus (wie der versificirte Solin) könnten Abt Theodericus von Lobbes zum Verfasser haben. Vergl. über ihn Stallaert et v. d. Haeghen De l'instruction publique au moyen âge Brüssel 1850 S. 62 ff. Ihre Verstechnik ist dieser Zeit entsprechend.

Fremde Bestandtheile in den Gedichten des Sedulius. Wenn G. B. de Rossi in den Inscript. Christ. II 1 S. 282 sagt, dass in der Sammlung der Sedulischen Gedichte vieles stände, was nicht von Sedulius sei, so könnte das nach der ungeschickten Compilation von Bellesheim Geschichte der kathol. Kirche in Irland Mainz 1890 I 288 mit Bezug auf meine Ausgabe gesagt erscheinen. Es bezieht sich aber auf die Sammlung in der Handschrift selbst. Und ich glaube alles kenntlich gemacht zu haben, was entweder dem Sedulius in ihr nicht gehört oder nicht gehören könnte. Weder habe ich, wie Dümmler, die Gedichte der römischen Inschriftensammlung (S. 226), noch wie Pirenne, die Excerpte aus Paulinus Nolanus (S. 232) als Gedichte des Sedulius herausgegeben.

Nachträge zum Inhalt der Handschrift. Nach mir haben sich noch die Bollandisten Catalogus cod. hagiographicorum bibliothecae Bruxell. I 2 Brüssel 1889 S. 394 ff. mit der Handschrift beschäftigt. Meiner Beschreibung Poet. Carol. III S. 152 fg. habe ich folgendes nachzutragen. Zum Sermo Nili monachi fol. 11 vgl. Traube Wölfflin's Archiv VI 167. Zu fol. 71 *Hactenus ex retito* vgl. Mone Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit VIII (1839) S. 597. Zu fol. 76 Notker: Traube Zeitschrift für deutsches Altertum XXXII 388 und Piper Zeitschrift für deutsche Philologie XXII 277, der aber die Poet. Carol. hätte nachschlagen sollen: übrigens gehört 74 u. 75 zwar als Binio zusammen, aber 75 hat andere Schrift und anderes Pergament. Zu fol. 194: das Gedicht *Linea Christe tuos prima est quae continet annos* gab heraus Burmann Anthol. lat. II S. 373, Hug Rhein. Museum XVII 612, Jaffé Monum. Corbeiensia S. 29, vgl. Riese Anthol. lat. II S. XX und Loewe-Hartel Bibliotheca patrum Lat. Hispan. I 316; die Verse sind nicht leoninisch und die älteste Handschrift ist 9/10. Jhd. Zu fol. 99: die Collation Bursian's ist in unserer Bibliothek, vgl. Kauffmann De Hygini memoria Breslau 1888. Zu fol. 204: vgl. W. Meyer Die Berliner Centones . . . des Dracontius Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. 1890 S. 257 ff.

Die Ausgabe des Winricus (fol. 173) von F. X. Kraus in Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande L (1871) 233 ff. hatte ich schon früher erwähnt. Ich will aber doch nachtragen, dass sie gänzlich unbrauchbar ist. Mit einer Scheingenaugigkeit im Wiedergeben der Abkürzungen, die Epigraphiker manchmal zum Schaden der Sache auf Angaben aus Handschriften übertragen, wo Genauigkeit in diesen Dingen Sinn nur bei handschriftlichen Copien von Inschriftentexten hat, verbindet sich hier eine staunenswerte Ignoranz in der Palaeographie. Aus meinen Stichproben hebe ich nur Einzelnes aus: die Abkürzungen von *quid quod qua quo* werden fast regelmässig falsch aufgelöst, desgleichen wird für *nisi* häufig gelesen *ni*, v. 20 *lacus* für *lacus*, 29 *inre* für *scire*, 96 *in* für *sunt*, 121 *platrix* für *populatrix*, 137 *cartis* für *castris*, 352 *pecora* für *peiora*, 356 *tali* für *toti*, 360 *spes* für *species*, 364 *praeparare* für *properare*, 373 *si* für *sed*, 379 *patria* für *passio*, 382 *famiferam* für *fumiferam*, 388 *temperare* für *temptare*. Die Hieroglyphe v. 147 bei Kraus ist nichts als *transversa*; v. 63 schreibt Kraus:

*'ex quo diversum fuerit secum noscere bellum'*

und in der Anmerkung: *'secum in marg. cod. Im Text scheint sicut gestanden zu haben'*. Was hat die Handschrift?

*ex qua diuersum fuerit fas noscere bellum*

und marginal zum letzten Wort *uel sexum*. Und das alles sind nur ziemlich blind von mir herausgegriffene Proben. Dass es mit der kritischen Beurtheilung des so mangelhaft Gelesenen nicht besser steht, brauche ich wol nicht eigens zu sagen.

## d) Psalterium der Arsenalbibliothek in Paris.

Beschrieben wurde es zuerst von Montfaucon *Palaeographia Graeca* vgl. Index S. 547 s. v. Sedulius; ihm folgten die späteren *Palaeographien*, bis H. Omont in den *Mélanges Graux* Seite 313 unter 8 eine neue Beschreibung und eine vorzügliche Heliogravüre gab. Dann hat Brandt die Handschrift zum Lactantius verwertet, vgl. seine Einleitung S. CIV ff. Ich verdanke ausserdem einige Notizen der grossen Güte Leopold Delisle's.

## 3. Abkürzung von Eigennamen.

Zu S. 342.

Die vorausgesetzte Abkürzung des Namens durch den Anfangsbuchstaben ist für die karolingische Zeit nicht ganz selten, z. B. *HL. Rer* für König Ludwig im elm. 14743 bei K. Foltz *Geschichte der Salzburger Bibliotheken*; *HL.* für *Illudoricus* im Sirmond'schen Codex der *Revelationes* des Andradus bei Du Chesne SS. II 391 (vgl. unten), wo die Neueren falsch *Hlotharius* auflösen. *D. K. G. seruarum dei ratimus* in der Ueberschrift der von Manitius herausgegebenen geographischen Compilation, wo Dümmler *Domno Karolo* erkannt hat, *G* (oder *O*) noch nicht aufgeklärt ist; anderes im Parisinus der Briete des Lupus u. s. w. Zu trennen davon ist der Gebrauch in Formeln, die Eigennamen durch N oder ill zu ersetzen, oder die Buchstaben ausser dem ersten und etwa der Endung zu radieren, wie es z. B. im Sangallensis 869 vorkommt. Ich führe gerade diese Handschrift an, um zwei Verse zu besprechen, die dadurch unverständlich geworden sind. Bei Dümmler *Poet. Carol.* II S. 403 c. LX v. 1 steht nach dem Sangallensis

*Pectore sub fido deuotus nuntiat N.*

Dümmler vermutet *Strabo*, was ein metrischer Fehler wäre; am Rand hat die Handschrift *notho*, was wol in *N = Otho* aufzulösen ist. Ebenda S. 309 c. LI v. 13 hat dieselbe Handschrift:

*Abbas quod transmisit laude colendus.*

Der Name ist radiert, Mabillon vermutete *Grimald*, aber das wäre gegen die Leoninitas; vielleicht stand *Strabus* da. — Eine andersartige Verdunkelung eines Eigennamens führe ich aus Modoin's Gedicht an Theodulf an. Bei Dümmler *Poet. Carol.* I S. 572 v. 119 ist gedruckt:

*Ideo hunc nostram missum direximus ad te:  
Quaecumque, ut mandas, ille mihi referet.*

Die nicht interpolierte Handschrift hat aber *huc nostram*, und das ist richtig; der Bote hiess *Huc*.

## 4. Ludwig II. slegt 848 über die Saracenen.

Zu S. 342

Dümmler setzt *Gesch. des Ostr. R.*<sup>2</sup> I 307 die Saracenenenschlacht in das Jahr 848, Mühlbacher *Reg.* S. 430 in das Jahr 852. Ich kann Dümmler's Annahme durch einen neuen Beweis stützen. — Auch Mühlbacher nimmt nach den Quellen an, dass Ludwig, von Bassacius Abt von Montecassino gerufen, nach Italien zieht. Kurze Zeit darauf stirbt Bassacius (*Chronic. Casinens.* c. 12 bei Bethmann-Waitz SS. hist. Langob. 474 33). Wenn man das Todesjahr des Bassacius kennt, hat man einen Anhalt zur Lösung der chronologischen Aporie. Im Allgemeinen erschliesst man es aus der Zeit der Abtschaft seines Nachfolgers, des Berthari von Montecassino. Diese scheint durch das Zeugnis des Leo von Ostia (SS. VII 577: 601: 610) festzuliegen, 856—853. Aber diese Zahlen sind von Leo nur aus eben unserem Cap. 12 der *Chronic. Casin.* erschlossen und zwar falsch, indem er annahm; Ludwig sei erst nach dem Tod des Vaters (855) nach Italien gekommen. Auch das Todesjahr des Berthari beruht auf Leo's Konjektur, das aber kommt hier nicht in Betracht; ebensowenig das Zeugnis des *Catalog. Abbat. Casin.* (bei Bethmann-Waitz

S. 489 21) über Berthari's Abtschaft, das nicht primär ist und jedenfalls auf einen Fehler zurückzuführen ist, vielleicht nur auf einen des Druckers. Es lässt sich nun aber nachweisen, dass Berthari 848/49 Abt wurde. Deshalb muss Bassacius vorher gestorben sein, und Ludwig ist also nicht nach dieser Zeit nach Italien gekommen; wol aber vereint es sich mit dem Wortlaut der Chron. Casin., dass er um diese Zeit gekommen ist. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die Chronie. Casin. 867 in einem Zug verfasst ist (vgl. Bethmann-Waitz S. 467 und Biblioth. Casin. IV, 17 ff.). Dann aber ist nicht abzusehen, weshalb das letzte Kapitel, das sich als Rekapitulation gibt, mit den folgenden synchronistischen Tabellen aus späterer Zeit sein soll. Man hat diese auch bis jetzt, indem man es annahm, nicht verstehen können. Die letzte Zahl, welche die Tabellen für den Abt von Montecassino anführen, ist Jahr 19 des Abts Berthari. Dies muss entsprechen dem Jahre der Abfassung der Chronik 867. Dann erhalten wir für den letzten Synchronismus folgende chronologische Auflösung:

<i>Ludovicus imp.</i>	<i>Berthari abbas.</i>
848—49 . . . . .	I
849—50 . . . . .	II
850—51 . . . . .	III
851—52 . . . . .	IV
852—53 . . . . .	V
853—54 . . . . .	VI
854—55 . . . . .	VII
855—56 . . . . .	VIII
856—57 . . I . . . . .	IX
857—58 . . II . . . . .	X
858—59 . . III . . . . .	XI
859—60 . . IV . . . . .	XII
860—61 . . V . . . . .	XIII
861—62 . . VI . . . . .	XIV
862—63 . . . . .	XV
863—64 . . . . .	XVI
864—65 . . . . .	XVI[1]
865—66 . . . . .	XVII[1]
866—67 . . . . .	XVIII[1]

Der Chronikenschreiber hat die Jahre Ludwig's vom Tode seines Vaters (Sept. 855) an gerechnet. Die auf VI folgenden Jahreszahlen für den Kaiser sind in der Handschrift aus Raummangel weggeblieben.

### 5. Eriugena.

Zu S. 345.

Gewöhnlich nennt er sich und wird genannt *Johannes*, bisweilen findet sich der Beiname *Scottus* oder *Scottigena*. Denn die Iren halten darauf, ihre Nationalitätsbezeichnung hinter den Namen zu setzen oder sich schlechtweg als *der Ire* zu benennen (*Sedulius Scottus*, *Hibernicus exul*, *Martinus Hiberniensis exul*; im Metrum meist *Scottigena*, zu welcher Art Bildung die Iren neigen vgl. W. Stokes Irish Glosses Dublin 1860 S. 11). Nur vor der Uebersetzung des Dionysius Areopagites scheint sich Johannes als *Eriugena* zu bezeichnen. Die ältesten Handschriften sollen nach Floss S. XIX *Ierugena* haben; aber der Bernensis 19 IX/X. Jahrhundert, die älteste, die ich kenne, hat *Eriugena* und ist älter als die Handschriften bei Floss, von denen auch einige diese Form aufweisen. *Eriugena* ist gleich *Scottigena*; es ist eine hybride Bildung. *Eriu* heisst auf Irisch

*Irland*. Indem sich Johannes der Bildungen *Troiugena*, *Graugena* erinnerte, schuf er sich *Eriugena* statt *Hibernigena*, irisch *Eirindach*.

### 6. Moengal-Marcellus von SGallen.

Zu S. 353.

Es ist ein Versehen in der schönen Arbeit von H. Zimmer *Keltische Beiträge* Zeitschr. für deutsches Alterthum XXXV (1891) S. 113. wenn er die Notizen der vier Meister zu 844 und 869 auf Moengal, den Neffen des Marcus, bezieht. An zweiter Stelle heisst es dort ausdrücklich: *Maongal ailithir abb. Bendechair*, was auf den Lehrer der Klosterschule von SGallen, der in SGallen selbst starb, nicht gehen kann.

### 7. Griechisch im Mittelalter.

Zu S. 353 ffg.

Ich gebe eine Sammlung der ziemlich zerstreuten, übrigens sehr ungleichwertigen Litteratur. Zuerst hat die griechische Palaeographie die Forschung aufgenommen: Montfaucon *Palaeographia Graeca* Paris 1708, ihm folgten die Neueren Wattenbach, Gardthausen, Thompson. 1848 wurde vom französischen Institut preisgekrönt E. Renan *Sur l'étude de la langue grecque au moyen âge*, die Schrift wurde leider nicht gedruckt, vgl. d'Arbois de Jubainville I 381 Anm. 3. Ozanam *Études germaniques* II Paris 1849. F. Cramer *Dissertationis de Graecis medii aevi studiis* I, II Sundaiae 1849 u. 1853. E. Dümmler *St. Gallische Denkmäler aus der karolingischen Zeit* Zürich 1859 (Mittheilungen der Antiquarischen Gesellschaft XII 6), derselbe *Geschichte des Ostfr. Reiches*<sup>2</sup> III 660 und in den Sitzungsberichten der kgl. preuss. Akademie 1890 Seite 940. Hauréau *Singularités* Paris 1861. F. A. Eckstein *Analecten zur Geschichte der Paedagogik* Halle 1861. E. Egger *L'hellénisme en France* I Paris 1869. Bursian in seinen Jahresberichten I (1873) S. 13; derselbe *Geschichte d. classischen Philologie* 1883 S. 28. A. Firmin-Didot *Alde Manuce* Paris 1875. Meyer von Knonau in seiner Ausgabe der *Casus S. Galli* St. Gallen 1877. Gidel *Nouvelles études sur la littérature grecque moderne* Paris 1878. E. Miller *Glossaire grec-latin de la bibliothèque de Laon* (cod. 444) *Notices et extraits* XXIX 2 1880. II. d'Arbois de Jubainville *Introduction à l'étude de la littérature celtique* I Paris 1883. K. Krumbacher *Rheinisches Museum* XXXIX (1884) 353. F. A. Specht *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland* Stuttgart 1885. A. Toungard *L'hellénisme dans les écrivains du moyen-âge* Rouen 1886. Diese Schriften, zusammen mit dem, was sie gelegentlich citieren, machen wol eine ziemlich vollständige Uebersicht über die vorhandene Litteratur aus. Trotz Allem ist das interessante Thema längst noch nicht erschöpft. Es wird im Allgemeinen noch viel zu viel auf mittelalterliche Zeugnisse gegeben, wenn sie von irgend Jemand behaupten: er habe Griechisch gekonnt. Auszugehen ist, wozu oben der Versuch gemacht wird, von den damals zur Erlernung der Sprache vorhanden gewesenen Hilfsmitteln. — Nach Dümmler's, des genauesten Kenners dieser Zeit, Urtheil, haben von Nicht-Iren damals nur Heirie, Christian von Stavelot und Walahfrid Griechisch gekonnt. Für Christian ist ein reinliches Urtheil erst möglich, wenn die Interpolationen der früheren Herausgeber beseitigt sind. Bei Walahfrid hat der neueste Herausgeber A. Knoepfler in dem *Liber de exordiis et incrementis etc.* (Monachii 1890), dessen Cap. VII (S. 18) für unsere Frage in Betracht kommt, wieder die *Graeca ad amussim optimorum scriptorum* wortlos abkorrigiert. Hier hätte der Herausgeber, der in der Einleitung doch so gut die Forschungen Dümmler's zu benutzen wusste, sich mehr an die Principien halten sollen, denen derselbe Dümmler bei der Ausgabe des betreffenden Capitels *Zeitschr. für deutsches Alterthum* XXV (1881) Seite 99 gefolgt ist. Cap. VI (S. 17) ist Walahfrid's *Grace enim cambron curram dicitur* natürlich nicht mit Knoepfler durch *γαῖός = γαμπρός* zu erklären, sondern es liegt von Walahfrid misverstandenes lateinisches *camurum* zu Grunde. Ueber Heirie siehe die folgende Abhandlung.

**8. Der cod. 444 der Bibliothèque publique von Laon. Die Iren Martin und Johannes.  
Die beiden Hinemar.**

Zu S. 355.

Dass der Laudunensis 444 in seinem ganzen Umfang der Hand des 'Hellenisten' Martinus verdankt wird, ist zuletzt im Album paléographique zu der Heliogravure zweier Seiten der Handschrift hervorgehoben worden. Da wir in unserem Zusammenhang, um den irischen Ursprung der Handschrift und ihres Schreibers zu beglaubigen, nicht einfach die griechische Schrift der Handschrift und ihren griechischen Inhalt anführen dürfen, so ist hier auf Folgendes hinzuweisen, was zum Theil schon Holder-Egger zu SS. XV 2 S. 1294 fg. glücklich erledigt hat. Die Handschrift stammt aus Laon; sie hat folgende alte Provenienz-Notiz: *istum librum dederunt Bernardus et Adelelmus deo et S. Mariae Laudunensi*. Aus den von Holder-Egger zuerst veröffentlichten Annales Laudun. etc. (a. a. O. S. 1293 ff.) erfahren wir jetzt, dass ein Adelelmus zu Laon 892 Presbyter wurde, ein Bernardus ebendasselbst 903 starb und in demselben Jahr Adelelmus Decanus wird. Diese beiden sind, wie Holder-Egger sah, die Donatoren einer Anzahl Laoner Handschriften, darunter auch des cod. 444. Codex 444 ist also zu Laon vor 903, enger umgrenzt nach den in ihm enthaltenen griechischen Gedichten (vgl. die Erklärer der Heliogravure) vor 869 geschrieben. Auf irische Abkunft weist das Interesse, das in der Handschrift an Dichtungen des Joh. Eriugena genommen ist; vor Allem aber die beige-schriebenen irischen Zahlwörter (Miller S. 8 fg.) und die Aufnahme des oben S. 352 erwähnten, von den Iren gepflegten kryptographischen Systems (Miller Seite 212; W. Schmitz Neues Archiv XV 197). Es kommt daneben nicht in Betracht, dass die lateinischen Buchstaben keinen irischen Charakter haben (wenigstens die auf der Heliogravure nicht); es bestätigt dies nur eine schon öfter gemachte Erfahrung, dass einzelne Iren auf dem Kontinent die schwer lesbare Schrift ihrer Heimat aufgeben, vergl. oben Seite 347 und Meyer von Knonau Ann. 35 (Seite 9) zu Casus SGalli. Darnach wird man die folgende Vermutung Holder-Egger's billigen. In den erwähnten Annales Laudunenses heisst es zu Jahr 819 . . . *s Hiberniensis nascitur, post futurus er<ul et ma>gister Laudunensis*, zu 875 . . . *tinus Hiberniensis in Christo dormivit*. Beidemale ist der Rand weggesehritten, das Verlorene wird aber offenbar von Holder-Egger richtig mit *Martinus* ergänzt und dieser mit dem Schreiber der Laoner Handschrift identifiziert. Wie er in den Annales *magister* heisst, nennt er sich in den Versen *ΑΙΙΑΚΑΙΙΟΓ* (vgl. die Heliogravure). Die Handschrift wurde, laut dem Brief am Eingang, von ihm gerichtet an einen Abt von S. M(aria zu Laon), vgl. Montfaucon Palaeographia Graeca Seite 249. Wer das war, wissen wir nicht, ist aber auch gleich. Aber eine andere Anrede steht nach dem auf diesen Brief folgenden griechischen Glossar auf fol. 275<sup>v</sup> in tironischen Noten. Diese hat W. Schmitz in Gemeinschaft mit einem französischen Benediktiner im Neuen Archiv a. a. O. gelöst. Darnach besagen sie:

*Graecarum glossas domino donante peregit  
H libimet frater serrire paratus:  
Nanque geris rittas longo quo tempore felix  
Pontificale decus.*

H könnte an und für sich der Schreiber sein, und so wird in der Anmerkung zu dieser Stelle *Hinemar* vermutet. Wir wissen jetzt, dass ein *M<artinus>* die Handschrift schrieb. Also ist H der Angeredete, der nach dem 4. Vers Bischof war. Nach Zeit und Ort kann dies nur *Hinemar* Bischof von Laon sein, und es ist *H<inemaro>* zu ergänzen. Somit ist die Handschrift zwischen 858 u. 869 geschrieben. Wir haben damit die feste Datierung des Laoner 444 gefunden. Zugleich aber ergibt sich eine lehrreiche Folgerung für die beiden *Hinemare*. *Hinemar* von Laon, der besser war als sein Ruf, besonders als der, den ihm der bitterböse Oheim zu machen suchte, war ein Mann von unverächtlicher Gelehrsamkeit. Der Oheim *Hinemar* von Reims sucht auch diese auf alle Art zu verdächtigen. Er schreibt Juni 870 in seinem Kapitelwerk gegen ihn (Opp. ed.

Sirmond II 547): *qui enim linguam, in qua natus es, non solum non loqui, verum nec intelligere nisi per interpretem potes, cum suppetere sufficenter Latina, quae in his locis ponere poteras, ab Graeca et obtrusa et interdum Scottica et alia barbara ut tibi visum fuit nothata atque corrupta posuisti.* Die *verba Graeca* und *Scottica* kannte also Hincmar von Laon durch seinen Umgang mit den Iren. Nun aber das Wichtigere. Ich habe oben mit den Herausgebern des Album Paléogr. angenommen, dass die Verse nicht nur vor 869 gedichtet, sondern auch geschrieben sind. Denn Martinus (geboren 818, gestorben 875) kann in keinem anderen Verhältnis zu Johannes gestanden haben, als dem des befreundeten und dienenden Schreibers. Er ist sein durchaus gleichaltriger Zeitgenosse. Darnach wird es aber mehr als unwahrscheinlich, dass die griechischen Verse des Codex Laudm. 444 (bei Floss S. 1239) auf **ΗΙΝΚΜΑΡΟΣ**, wie man es bis jetzt gethan hat (zuletzt Schrörs Hincmar S. 475), auf Hincmar von Reims zu beziehen sind. Sie stammen aus einer Zeit, in der Johannes längst mit diesem zerfallen sein musste. Ich denke, in ihnen preist er vielmehr den jüngeren Hincmar. Ihm hat damals neben Martinus auch Johannes nahe gestanden. Ueber Hincmar von Reims dachte Johannes anders. Auf sein Grab wollte er folgendes Spottepitaph setzen:

*Hic iacet Hincmarus elephes vehementer ararus:  
Hoc solum gessit nobile quod perat.*

Vgl. Neues Archiv IV 533. Dass dies Epitaph nicht, wie man durch Sanftl veranlasst angenommen hat (zuletzt Schrörs 317), auf Hincmar von Laon geht, zeigt der Zusammenhang, in dem es überliefert ist: in der vatikanischen Handschrift der Streitschrift gegen Johannes (vergl. Schrörs Seite 117), die dort fälschlich dem Hincmar zugeschrieben wird, gewissermassen als Antwort des Johannes, in der Münchener Handschrift zusammen mit Versen des Hincmar von Reims. Denn die dem Epitaph vorausgehenden Verse:

*Remis misit equum, mulam Burdegala nullam:  
Aut mulas veniat aut equus hic redeat*

gehören nicht, wie fälschlich behauptet wird, zum Epitaph, sondern sind, wie man sich aus Flodoard III 21 (SS. XIII 517) leicht überzeugen kann, Verse Hincmar's von Reims gegen Fro-tarius von Bordeaux. Man hat also jedestalls den Hincmar des Epitaphs seinerzeit für Hincmar von Reims gehalten. Auch scheint mir die Angabe der vatikanischen Handschrift: Johannes habe das Epitaph verfasst, keineswegs unwahrscheinlich. Diese aber lässt fast mit Gewissheit voraussetzen, dass Johannes 882, als Hincmar starb, noch in Frankreich war, und räumt der späteren Tradition, dass Johannes etwa 883 nach England gerufen wurde (vergl. Christlieb Real-Encyklopädie f. protestantische Theologie<sup>2</sup> XIII 792), eine gewisse Berechtigung ein.

## VIII.

## Die Excerptensammlung der Handschrift C 14 in der Bibliothek des Hospitals Cues.

Die ausgebreitete und für ihre Zeit feine und entlegene Gelehrsamkeit des Iren Sedulius, die wir in der vorigen Abhandlung kennen lernten, muss auf die fränkischen Gelehrten des Kontinents geradezu verblüffend gewirkt haben. Der Zufall hat einen Theil seiner Excerpte erhalten, die wir nach der Art damaliger Schriftstellerei auf jeden Fall hätten voraussetzen müssen. Es ist oben<sup>1)</sup> vermutet worden und soll hier bewiesen werden, dass Sedulius der Verfasser der in der Cueser Handschrift vorliegenden Excerptensammlung ist.

### I. Sedulius der Verfasser der Excerptensammlung.

Die dem 12. Jahrhundert zuzuweisende Handschrift des Hospitals Cues an der Mosel C 14 ist, nachdem Oehler und Klein<sup>2)</sup> sonst nicht überlieferte Fragmente Ciceronischer Reden aus ihr hervorgezogen haben, zu einer gewissen Berühmtheit gekommen. Die Fragmente stehen nebst andern wertvollen Auszügen aus allen möglichen Schriftstellern in der von ihr auf 26 Blättern überlieferten Excerptensammlung (C)<sup>3)</sup>, welche mit dem das Ganze wenig bezeichnenden Titel: *Incipiunt proueria greccorum* überschrieben ist.

I. Schon Theodor Mommsen<sup>4)</sup> hat gezeigt, dass die in des Sedulius Schrift *De regimine principum* von M. Haupt und Dümmler nachgewiesenen Citate aus den *Scriptores Historiae Augustae* sämtlich in C stehen und in einem Citat eine Ueberlieferung darstellen, wie sie für die betreffende Stelle nur in C vorliegt. 'Damit ist erwiesen', fährt er fort, 'dass wenigstens das Florilegium aus den *Scr. Hist. Aug.*, wahrscheinlich aber die ganze in C uns erhaltene Excerptensammlung vor der Mitte

1) S. 344.

2) Joseph Klein Ueber eine Handschrift des Nicolaus von Cues nebst ungedruckten Fragmenten Ciceronischer Reden Berlin 1866.

3) Bei Klein im Auszug S. 25—118.

4) Hermes XIII 298 ff.

des 9. Jahrhunderts abgefasst ist, in welcher Zeit der Irländer Sedulius an der Lütticher Schule als Lehrer und Schriftsteller wirkte'. Wo man Gelegenheit hat, nachzuprüfen, ergibt sich dasselbe Resultat.

2. Wie Mommsen schon hervorhebt, bezeichnet sich C selbst als Abschrift aus einem defekten Exemplar. Orthographie und Fehlerquellen weisen darauf hin, dass es von einem Ire geschrieben war. Wenn aus dem Folgenden noch deutlicher wird, dass Sedulius dieser Ire war, so kann hier schon vermutet werden, dass die Handschrift, die zu den erwähnten<sup>1)</sup> des Nicolaus von Cues gehört, in letzter Linie aus Lüttich stammt, wie das Corpus der Gedichte. Auch eine Handschrift des Sedulius *De regimine principum*, welche Nicolaus besass<sup>2)</sup>, wird den gleichen Ursprung gehabt haben.

3. Der Urheber der Excerpte von C besass ein vollständiges Exemplar von Cicero's *Pisoniana*, die das Mittelalter höchstens in zwei Handschriften gekannt hat. Es kann nicht Zufall sein, dass es gerade Sedulius ist, der carmen X 3 (S. 178) offenbare Kenntniss dieser Rede verräth, wenn er exquisit von der *nubecula frontis* (= in *Pison.* IX 20) spricht.

4. C enthält Excerpte aus Lactantius, der kein Auctor classicus des Mittelalters war. Dass aber Sedulius sich eifrig mit ihm beschäftigt hat, beweist sein Psalter auf der Pariser Arsenalbibliothek<sup>3)</sup>. Und wieder, wie im Fall der *Scriptores histor. Aug.*, ein seltsames Uebereinstimmen der Citate. Sedulius in der Psalterhandschrift excerptiert *Divin. inst.* II 1 16 so: *αδρωτορ id est hominem greci appellant quod sussum spectet*<sup>4)</sup>. C nach Klein<sup>5)</sup> excerptiert: *αρρωτορ(?) greci hominem appellauerunt quod sussum spectet*. Beide haben gegen die Handschriften des Lactantius die Interpolation *hominem* und die irische Orthographie *sussum* gemein.

5. Porphyrio's Kommentar zum Horaz wird von C umfangreich benutzt; u. a. nimmt er aus ihm auf:<sup>6)</sup> *Rex erit qui recte faciet qui non faciet non erit. Ducis in consilio posita est virtus militum*. Sedulius verwertet das Wort *De regimine principum* cap. II *Sicut quidam sapiens ait: rex erit qui recte faciet, qui non faciet non erit. Sit ergo consilio prudentissimus*.

6. C excerptiert des Vegetius *Kriegskunst*<sup>7)</sup>. Sedulius widmet in Hartgar's Namen dem Eberhard ein Exemplar dieser Schrift und, wie die das Geschenk begleitenden Verse<sup>8)</sup> beweisen, hat er den Schriftsteller auch gelesen. Und merkwürdig,

1) Oben S. 341.

2) *Poet. Carol.* S. 159 Anm.

3) Oben S. 344.

4) *Lactant.* ed. Brandt S. CXII.

5) S. 92.

6) Klein S. 114.

7) Klein S. 39 ff.

8) c. 53 Seite 212

es finden sich in C gerade die Kapitel excerptiert, aus denen Sedulius seinem Gedicht Reminiscenzen einflocht. Weder hat C viel mehr Excerpte aus Vegetius als die, welche das Gedicht verwertet, noch findet sich in dem Gedicht irgend ein Anklang an eine Stelle des Vegetius, die in einem Abschnitt des Vegetius stände, aus dem C nicht excerptiert hätte.

7. Mit Anlehnung an Weisheiten des Physiologus heisst es in C<sup>1)</sup> *nos dorcades acute cernentes*, bei Sedulius in *De regimine principum* carm. VIII 13<sup>2)</sup> *Dorcades ut vigili . . . visu*. —

Eingehende Vergleichung würde gewiss noch manche Aehnlichkeiten zusammenfinden, aber ich denke, das oben Zusammengestellte genügt vollständig. Einzelnes einzeln betrachtet könnte auf Zufall beruhen: der Zusammenhang von Allem schliesst ihn aus. Es ist nicht denkbar, dass im 9. Jahrhundert so verschiedenartige Schriftsteller in der Bibliothek und der Lektüre noch eines anderen Mannes vereint gewesen sind. Da wir aber ferner sehen, dass Sedulius den Lactantius<sup>3)</sup>, den Vegetius und die Pisoniana auch aus anderen Stellen kennt, als Excerpte von ihnen in C vorliegen, so folgt zu gleicher Zeit, dass Sedulius nicht nur der Schreiber und Besitzer der Vorlage von C, sondern dass er auch der Urheber der ganzen Sammlung war. Sie ist hervorgegangen aus seinen Sammlungen bei der Lektüre, da er sich den nötigen Schatz von 'Elegantiae' sichern wollte. Aber später hat er die Excerpte so geordnet und bevorwortet, dass es scheint: er habe sie auch fremdem Gebrauch übergeben und aus seinem *επιόμνημα* ein Buch machen wollen.

Die Folgerungen aus diesem Nachweis für die Ueberlieferungsgeschichte der einzelnen von Sedulius excerptierten Schriften zu ziehen, behalte ich mir vor. Nur einzelnes daraus schicke ich in den folgenden Abschnitten voraus.

## 2. Folgerungen für die von Sedulius excerptierten Schriften.

Die Iren, welche in der Zeit des Sedulius auf den Kontinent auswandern, pflegen ihre Handbibliothek mit sich zu führen. So ist es wahrscheinlich, dass viele der von Sedulius benützten Handschriften irische waren, sei es dass er sie in Irland auszog, sei es dass er die Excerpte in Lüttich aus den dorthin von Irland mitgebrachten Exemplaren verfertigte. Doch ist das natürlich in jedem Fall einzeln zu untersuchen.

### a) Vegetius de re militari.

Das Exemplar, dem er im Vegetius folgte, wurde von ihm auf dem Festland vorgefunden. Denn, wie Lang<sup>4)</sup> nicht entgangen ist, stimmt C mit dem stark inter-

1) Klein S. 32.

2) S. 158 bei mir.

3) Vgl. Brandt's Einleitung zu seinem Lactantius S. CIV.

4) Vegetius<sup>2</sup> S. XIX.

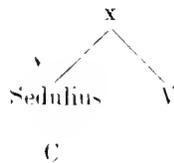
polierten Parisinus überein, und diese Handschrift geht, wie Wattenbach <sup>1)</sup> erkannte, auf Frechulf von Lisieux zurück, der den Text *sine exemplario* abkorrigierte.

Das Exemplar, welches Sedulius im Namen des Bischofs Hartgar für Graf Eberhard von Friaul auf Grund dieser interpolierten Vorlage anfertigte, können wir noch einen Schritt weiter verfolgen. Eberhard vermachte seinem Sohn Unruoch testamentarisch <sup>2)</sup> einen *librum rei militaris*. Und dies muss der Vegetius des Sedulius sein. Das Testament ist wahrscheinlich 863 abgefasst <sup>3)</sup>. Becker setzt es 30 Jahre vor. Gottlieb <sup>4)</sup> gar 13 Jahre nach Eberhard's Tod.

#### b) Zu den Ciceronischen Fragmenten.

Es ist Klein <sup>5)</sup> und Halm <sup>6)</sup> aufgefallen, dass C in vielen guten Lesarten und einzelnen sonderbaren Fehlern mit dem Codex V (atic. Basilic. H 25 VIII/IX. Jhd.) übereinstimmt. Sauppe <sup>7)</sup> ist weiter gegangen und hat die Behauptung aufgestellt, V sei von C unmittelbar benutzt worden und zwar zu der Zeit, als V noch nicht durch Quaternionenausfall verstümmelt war.

Wenn es richtig ist, dass die Excerpte C auf Sedulius Scottus zurückgehen, so stellt sich von vornherein die Sache etwas anders dar. Zwar der alte Bestand von V (VIII. Jhd.) kann dem Sedulius vorgelegen haben, aber der jüngere (IX. Jahrhundert karoling. Minuskel) ist jünger als Sedulius. Wir haben also vielmehr folgendes Verhältnis voranzusetzen:



Möglich ist, dass die alte Partie in V, d. h. Quaternio II = x ist. Dies aber ändert nichts daran, dass auch ausserhalb des II. Quaternio C mit V vollständig übereinstimmt. Ueberraschend ist es, dass man die Consequenzen dieser Thatsache noch nicht für die von C gelieferten Fragmente gezogen hat. Es ist also eine kurze Darlegung der von V und C befolgten Reihenfolge nötig.

V. Quaternio I fehlt, Quaternio II enthält *in Pisonem* S. 1077—1092 bei Orelli <sup>2)</sup> mit dieser richtigen Ueberschrift; die ursprünglich folgenden Quaternionen III—VI

1) *Geschichtsquellen* I <sup>5</sup> 206 Anm. 2.

2) Dümmler (Wiener) *Jahrbücher für vaterländische Geschichte* 1860 S. 176 Anm. 24.

3) *Becker Catalogi* 12, 5.

4) *Ueber mittelalterliche Bibliotheken* S. 372.

5) S. 80.

6) *Fleckeisen* 1866 S. 625.

7) *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1866 S. 1582.

fehlen jetzt. Erhalten ist Q. VII; er ist überschrieben *PRO FONTEIO*, enthält aber Pro Flacco S. 809 bis 815, daran schliesst sich ohne Ueberschrift Pro Fonteio S. 465 — 477. Den Beschluss machen die vollständigen Philippicae. Was enthielt Quaternio III—VI? Zunächst doch gewiss den Eingang von pro Flacco, an den Quaternio VII anschliesst, davor aber auch den Eingang zu pro Fonteio, der durch Blattversetzung vor pro Flacco verschlagen war und der nun beiden Reden die Ueberschrift *PRO FONTEIO* eintrug.

C. Es folgen sich *Cicero in Pisonem* Klein S. 49. am Schluss stehen ohne Ueberschrift 3 Sätze aus einer anderen Rede Klein<sup>1)</sup> Fragm. Cus. 1. 2. 3. dann hierher geratene Excerpte aus ad Herennium. Darauf werden wieder, diesmal unter der Ueberschrift *PRO FONTELO*, Excerpte aus Ciceronischen Reden gegeben<sup>2)</sup>; und zwar Klein Fragm. Cus. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10,<sup>3)</sup> 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18<sup>4)</sup> dann — vom Voraufgehenden nicht getrennt und ohne eigene Ueberschrift — vier Fragmente, die sich im erhaltenen Teil von pro Flacco wiederfinden Orelli<sup>2</sup> S. 801. 802 808 810 812<sup>5)</sup>, dann — gleichfalls ohne Trennung und neue Ueberschrift — drei Fragmente, die in dem erhaltenen Teil von pro Fonteio stehen Orelli<sup>2</sup> S. 472 474 476<sup>6)</sup>. Den Beschluss machen Excerpte aus sämtlichen Philippicae, Klein S. 79 ff.

Geleitet von der Ueberschrift *PRO FONTELO* wies Klein die sonst unbekanntenen Fragmente (Fragm. Cus. 1—18) der Rede pro Fonteio zu. Die Zuweisung ist ohne weiteres richtig für Fragm. Cus. 1—10, denn 10 findet sich wieder in dem von Mai aus dem Vatikanischen Palimpsest bekannt gemachten Fragment der Rede pro Fonteio<sup>7)</sup>. Ist sie es aber auch für 11—18? Da diesen Fragmenten unmittelbar und ohne Ueberschrift Excerpte aus pro Flacco folgen und diesen wieder Excerpte aus pro Fonteio, so war die Anordnung in X ersichtlich so, wie wir sie oben aus V erschlossen haben; d. h. es folgte sich der Eingang pro Fonteio, der Eingang pro Flacco, die Fortsetzung pro Flacco, die Fortsetzung pro Fonteio; alles unter der Ueberschrift *PRO FONTEIO*. Es entsteht jetzt die Frage: gehören Fragm. Cus. 11—18 noch in den Eingang von pro Fonteio, oder gehören sie schon in den Eingang von pro Flacco. Diese Frage haben sich die Ciceroherausgeber, da sie nicht von der Ueberschrift ausgingen, überhaupt nicht vorgelegt, sondern sie haben mit Klein alle Fragmente ohne weiteres der Rede pro Fonteio zugewiesen. Wol aber ergaben sich schon A. R. Schneider<sup>8)</sup> Schwierigkeiten bei der Entscheidung, wohin diese Frag-

1) S. 52 und 57.

2) S. 55

3) S. 57 ff.

4) Klein S. 60 ff.; Halm Fleckeisen S. 628 10—17.

5) Klein S. 55.

6) Klein S. 55 und 71 ff.

7) Klein S. 58.

8) Quaesitum in Cic. pro Fonteio orat. capp. IV Grimma 1876 S. 35.

mente eigentlich in pro Fonteio gehörten<sup>1)</sup>. Die beiden Repetundenprocesse sind zwar überraschend gleichartig, aber z. B. Fragm. Cus. 15 will sich doch gar nicht mit dem vereinen, was wir sonst von Fonteius erfahren. Nehmen wir, was die Ueberlieferung zulässt und für den Schluss der Fragmente empfiehlt, Fragm. Cus. 11—18 für den nur bruchstückweis erhaltenen Eingang der Rede pro Flacco in Anspruch, so ist jede Schwierigkeit auf die einfachste Weise beseitigt. Dass wir die Fragmente in den sonstigen Ueberresten aus dem Anfang dieser Rede, den Scholien aus Bobbio und dem Mailänder Fragment, nicht wieder finden, ist ein eben solcher Zufall, wie er es wäre, wenn die Fragmente in die Rede pro Fonteio gehörten, wo gleichfalls eine anderweitige Kontrolle vorliegt, die sich nirgends mit ihnen berühren würde. In der Rede pro Flacco aber haben sie unmittelbar vor dem durch die Renaissance-Handschriften überlieferten Kern der Rede gestanden, dessen Anfang das erste aus pro Flacco nachweisbare Citat in C angehört. — Nach welchem Gesichtspunkt das in x vorliegende Corpus Ciceronischer Reden (Piso, Flaccus, Fonteius, Philippicae) geordnet ist, kann ich nicht sagen. Ueber chronologische Syntagmata spricht Kiessling (Greifswalder Index scholarum 1883 S. 6. Dass es auch andere Ordnungen gab, beweist Aldhelm<sup>2)</sup>, der gewiss von älteren römischen Grammatikern abhängt.

### c) 'Caecilius Balbus'.

Man hat übersehen, dass in C fast das ganze Florilegium eingestellt ist, das Wölfflin unter dem unzutreffenden Namen des Caecilius Balbus herausgegeben hat<sup>3)</sup>. Das Urtheil wird etwas erschwert, weil Klein aus dem hierhin gehörenden Theil von C nur ein Kapitel im Wortlaut abgedruckt hat<sup>4)</sup>. Doch wird auch die Kenntnis des Ganzen das Urtheil nicht wesentlich abändern können.

W. Meyer<sup>5)</sup> aus Speyer hat erkannt, dass der Grundstock des sogenannten Caecilius Balbus die ziemlich alte lateinische Uebersetzung einer griechischen Spruchsammlung ist, dass in dieser Uebersetzung Sprüche aus Publilius Syrus interpoliert waren, und dass aus der so interpolierten Uebersetzung unabhängig excerptiert wurden die von Wölfflin aus der Freisinger Handschrift herausgegebene längere lateinische Spruchsammlung (*ϑ*) und die von Wölfflin aus drei Pariser Handschriften herausgegebene kürzere lateinische Spruchsammlung (*γ*). Es bedarf nur eines Blickes, um festzustellen, dass Sedulius (C) die Sammlung *γ* benutzt hat. Und damit ist der

1) Bei C. F. W. Müller fehlt in pro Fonteio Fragm. Cus. 11—18 nur durch ein Versehen des Druckers, vgl. Part. II vol. III S. CXXVIII.

2) Vgl. Manitius Wiener S.-B. phil.-hist. Cl. CXII II S. 601.

3) Caecilii Balbi de nugis philosophorum quae supersunt Basel 1855.

4) Seite 100 ff.

5) Die Sammlungen der Spruchverse des Publilius Syrus Lpz. 1877 S. 14; vergl. J. Scheibmaier De sententiis quas dicunt Caecilii Balbi Monachii 1879.

Terminus post quem non für die Abfassung dieser Sammlung gewonnen. Es ist seltsam, ändert aber nichts an dem Gesagten, dass Sedulius seinerseits wieder neue Auszüge aus Publilius hinzugefügt hat. Diese unterscheiden sich von den aus *q* übernommenen durch den Zusatz am Rande: *Sen(ecca)*. Ihretwegen wäre es nötig, C noch des weiteren zu prüfen auf das, was Sedulius selbst in ihm aus Publilius ausgezogen hat.

Woher hatte Sedulius sein Exemplar von *q*? -- Ich stelle hier zunächst fest, dass die ganze Sammlung *q* auch in den Collectaneen des Heiric von Auxerre steht. Die Beurtheilung der Heiric'schen Collectaneen müsste sich auf den Parisinus 18296 des 10. Jahrhunderts stützen<sup>1)</sup>. Aber er ist mir im Augenblick unzugänglich, und es ist die Frage, ob man ihm die nötige Auskunft entnehmen könnte, da er schon zu Mabillon's Zeit bestohlen wurde und stark verstümmelt ist. An seine Stelle tritt der von Wölfflin<sup>2)</sup> nur erwähnte Parisinus 8818, der zwar etwas jünger ist (11. Jahrhundert), aber Heiric's Werk vollständig enthält. Ueber ihn bin ich durch eine Abschrift meines ehemaligen Zuhörers Felix von Eckardt gut unterrichtet. Die Spruchsammlung (= *q*) steht fol. 46—48, überschrieben *SENTENTIAE PHILOSOPHORUM QVE sunt dicendae cum sermocinatur ad aliquem aliquis de omnibus rebus*. Sie stimmt ganz genau mit Wölfflin's bestem Pariser A. Die beiden letzten Sentenzen fehlen, mit Recht<sup>3)</sup>. Dagegen stehen am Anfang auch hier, wie in C<sup>4)</sup>, die drei Citate aus den Verrinen, so dass dieser Zusatz schon im 9. Jahrhundert vorhanden war.

Ueber Heiric und sein Werk sind uns ausreichende Nachrichten überliefert. Heiric ist 841 geboren, 850 wurde er in SGermain zu Auxerre geschoren, 859 wurde er Subdiaconus<sup>5)</sup>. Die Collectaneen sind wie die sie einleitenden Verse<sup>6)</sup> berichten, einem Hildebod gewidmet. Man hat ihn für Heribald Bischof von Auxerre genommen, der 857 stirbt. Die Collectaneen wären dann vor 857 verfasst. Weiter wird in den Versen berichtet, was die Collectaneen enthalten und wem es Heiric verdankt:

*Hic praeceptorum sunt ludicra pulchra duorum,  
 Quis ego praesulibus ingenium colui.  
 His Lupus, his Haimo ludebant ordine grato,  
 Cum quid ludendum tempus et hora daret.  
 Humanis alter, divinis calluit alter:  
 Excellet titulis clarus uterque suis.  
 Haec ego tum notulas doctus tractare furaces  
 Stringebam digitis arte favente citis.*

1) Dümmler Neues Archiv IV 302 und 530.

2) Rheinisches Museum XVI 615; vgl. Dümmler a. a. O. 531.

3) W. Meyer a. a. O. S. 45.

4) Klein S. 108.

5) SS. XIII 80.

6) Fol. 1 v; bei Mabillon Analecta Vet. S. 422.

Es sind also tachygraphische Aufzeichnungen<sup>1)</sup> aus den Vorlesungen der beiden Lehrer Lupus und Haimo. Lupus trug *Artes liberales* vor: er wird kein anderer sein als der spätere Abt von Ferrières, der Bruder Heribald's, den Lupus aufgesucht haben kann, wie etwa Milo den Haiminus. Haimo, der Theologie vortrug, ist keinesfalls der Bischof von Halberstadt<sup>2)</sup>, sondern wahrscheinlich ein Lehrer in Auxerre. Den Versen folgen die Collectaneen; der erste Theil: Auszüge aus klassischen Schriftstellern, wird mit folgendem Distichon<sup>3)</sup> eingeleitet:

*Haec Lupus haec nitido passim versabat in ore  
Compensans aptis singula temporibus.*

Den zweiten Theil, Auszüge über theologische Dinge, eröffnet das Distichon:<sup>4)</sup>

*His quoque discipulos mulcebat plausibus Haimo  
Iocundus lepidos doctus amare iocos.*

Diesem Theil folgt die Spruchsammlung und Anderes, was zum Theil nicht theologischen Charakter hat. Dass auch dies noch von Heiric herrührt, ist nicht zu bezweifeln. Aber wir sind bei der von ihm selbst genau vorgenommenen Scheidung befugt zu fragen, ob er nicht hier einer anderen Quelle folgt als den Vorträgen seiner in den Versen genannten Lehrer. Nun gibt es eine Ueberlieferung, nach der Heiric auch den Unterricht eines Iren Elias, des späteren Bischofs von Angoulême, genoss, der selbst wieder in derselben Ueberlieferung als Schüler des Johannes Eriugena bezeichnet wird. Nach meinen Untersuchungen ist diese Ueberlieferung in diesem Theil durchaus zuverlässig. Und auch sonst spricht Vieles dafür, dass Heiric's Gelehrsamkeit sich unter irischem Einfluss entfaltete.

So könnte denn Heiric's und Sedulius' Quelle für den 'Caecilius Balbus' *q* eine irische sein. Im Uebrigen aber ist nicht festzustellen, ob die Pariser Handschriften Wölfflin's auf Heiric selbst oder sein Original zurückgehen, das wir auch in der Hand des Sedulius sehen.

#### d) Valerius Maximus mit einem Anhang über Suetonius.

In der Handschrift von Cues folgt der Excerptsammlung des Sedulius ein einzelnes Blatt mit Auszügen aus Valerius Maximus. Es ist eingeklebt und gehört, wie Klein sah, weder zum Vorhergehenden, noch zum Folgenden. Es ist ein unorganischer Bestandtheil der Handschrift und hat mit Sedulius nichts zu thun. Die *ex libris Valerii Maximi memorabilium dictorum vel factorum* überschriebenen Auszüge<sup>5)</sup>

1) Wie man längst gemerkt hat. Ueber *furac* vgl. Lipsius Opp. Lugd. 1613 I 202.

2) Wie A. Ebert Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande II Leipzig 1880 S. 286 sah.

3) Fol. 2; bei Mabillon a. a. O.

4) Fol. 29<sup>v</sup>, bisher ungedruckt.

5) Bei Klein S. 118–128.

sind, wie ich aus der Abschrift des Parisinus 8818 fol. 2 ffg. sehe, eine unvollständige Copie aus dem Anfang der eben besprochenen Collectaneen des Heiric von Auxerre. Dieser humanistische Theil der Collectaneen des Heiric geht auf Lupus von Ferrières zurück<sup>1)</sup>

Beiläufig erwähnt sei, dass im Parisinus auf die Excerpte aus Valerius Maximus die von Roth<sup>2)</sup> gekannten aus Suetonius folgen. Nur erwähnt Roth nicht, dass sie dem Collectaneum des Heiric entstammen. Es ist doch wichtig für die Ueberlieferungsgeschichte des Schriftstellers, dies zu wissen. Denn die Excerpte sind einer Handschrift des Suetonius entnommen, die den allerersten Platz einnahm und für uns durch den Memmianus vertreten wird. Nun wissen wir, dass Heiric sie dem Lupus von Ferrières verdankt. Lupus aber liess sich seinen Sueton aus Fulda kommen. In Frankreich fand er keinen<sup>3)</sup>. Und so leitet die Ueberlieferung des Suetonius wieder nach jenem deutschen Kloster, dem auch Einhard sein Exemplar verdankt haben wird.

## Anmerkungen zu Die Excerptensammlung der Handschrift in Cues.

### 1. Irische Orthographie in lateinischen Handschriften.

Zu S. 356.

Die ganze Litteratur ist verzeichnet bei Zimmer Glossae Hibernicae S. XII. Ich hätte darnach z. B. in den Gedichten des Sedulius nicht das gut bezeugte *tonica* in *tunica* verändern dürfen.

### 2. Sedulius' Gedicht über Vegetius.

Zu S. 366.

In meinen Anmerkungen war zu Vers 8 statt auf Vegetius II 25 auf Vegetius III 24 ed. Lang<sup>2</sup> S. 118, 8 zu verweisen. Zu Vers 15 fg. waren wegen *ars* die in C ausgezogenen Stellen (bei Klein S. 39) heranzuziehen.

### 3. Handbibliothek der Iren.

Zu S. 366.

Die Iren, welche auf den Kontinent auswandern, pflegen ihre Handbibliothek mit sich zu führen, vgl. Schultze Centralblatt für Bibliotheksw. VI (1889) 239. Der charakteristischste Beleg dafür in den *Casus SGalli* cap. 2 bei Meyer von Knonau Seite 10. Dort ist noch ein Fehler zu beheben: *partitur Marcellus nummos arunculi sui multos per fenestram*. Statt *multos* muss etwas wie *inter comites* dagestanden haben.

1) Vgl. oben S. 371.

2) Suetonius S. XXXII.

3) Brief 86, bei Desdèvises du Dezert Lettres de Servat Loup XXX S. 98.

## 4. Haimo. Heiric. Gautbertus.

Zu S. 370 ff.

Unsere Beurtheilung Haimo's von Halberstadt muss nach dem, was Hauck Kirchengeschichte Deutschlands II 597 Anm. 3 gefunden, eine ganz andere werden. Einen Heymo von Auxerre kennt der Anonymus aus Melk cap. LXXVI bei Fabricius Bibliotheca eccles. S. 153. Die Stelle wird in der Histoire littéraire V 114 kurz abgetertigt. Wenn aber auch vom Anonym, Mellic, die Schriftstellerei Heimo's von Hirschau, wie wir mit Hauck sagen müssen, auf diesen Heymo von Auxerre übertragen wird, so braucht die Bekanntschaft mit diesem nicht nur aus den Versen Heiric's geschöpft zu sein. — Ueber Heiric vgl. Wattenbach Deutschlands Geschichtsquellen<sup>5</sup> I 282 und Dümmler Neues Archiv IV 528. Neuerdings hat ihm M. Prou Inscriptions carolingiennes etc. Paris 1858 (aus der Gazette archéologique) in S Germain d'Auxerre wiederentdeckte Tituli zugewiesen. Auch werde ich Poetae Carol. III zu den bekannten Poesieen ein Gedicht fügen, das, am Schluss der Collectaneen überliefert, bisher übersehen wurde. Offenbar ist es an Hildebod gerichtet. Das Zeugnis über den Iren Elias, seinen Lehrer, haben schon Hauréau und Wattenbach verwertet. Es ist überliefert in der *δευδοξή* der mittelalterlichen Grammatiker, die einen Gautbertus zum Verfasser hat. Diese eigenartige und höchst bedeutende Schrift ist überliefert im Vossian. 15<sup>89</sup> unter den Papieren des Ademar von Chabannes, der sie auch überarbeitet seinen Historiae einverleibt hat; was übrigens von neuem beweist, dass der Vossian. 15 die wichtige Fabelhandschrift — dem Ademar von Chabannes zugehört. Gautbertus, über den man gern etwas näheres wissen möchte, ist vielleicht eins mit dem Gosbertus, der einen Priscianauszug gemacht hat (Neues Archiv III 411 und IV 310). Beides sind Franzosen, die in Italien studiert haben. Der Priscianauszug könnte der sein, der im Vossian. 15 fol. CVII<sup>v</sup> beginnt, vgl. Hervieux Les fabulistes latins I 236. Die Güte der Nachricht des Gautbertus über den Lehrer Heiric's wird bestätigt durch das, was er über den Schüler Heiric's, den Remigius nachfolgen lässt. Wenn Heiric gelegentlich als *magister Remigii* (vgl. Hauréau De la philosophie scolastique I 135) oder bloss als *magister* (vgl. Liebl Die Disticha Cornuti Straubing 1888 S. 37) bezeichnet wird, so rührt es daher, dass seine Lektionen auf demselben Wege durch Remigius auf uns gekommen sind, wie die des Lupus u. s. w. durch Heiric. — Ausser Heiric's Kenntnis des Griechischen (vgl. Hauréau Singularités Seite 29) spricht für irischen Unterricht auch seine Beschäftigung mit dem Computus. Auch hierin waren doch die Iren Lehrer, vgl. die interessante Stelle in der Würzburger Handschrift Mp. th. f. 61 IX. Jahrhundert bei Schepss Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek Würzburg 1887 S. 27 *Mosim mac cumu scriba et abbas benenair primus hebernensium computem a greco quodam sapiente memorabiliter dedit.* Aus dieser Stelle geht zugleich hervor, dass der Vers *Huc claustra pollent studio loca computis apta* von Wattenbach Geschichtsquellen I 278 mit Unrecht bezweifelt wird. — Beweisend für die Nachricht des Gautbertus ist schliesslich auch, dass Heiric die Philosophie des Johannes Eriugena kennt, vgl. Hauréau De la philosophie scolastique I 133. Der Japa bei Prantl Geschichte der Logik<sup>2</sup> II 41, der wol auf einem Lesefehler Cousin's beruht, harrt noch der Aufklärung.

## IX. Audradus Modicus.

Ich habe bisher zum grossen Theil Vermutungen vorgebracht, die ich zwar mit ihrer inneren Wahrscheinlichkeit — ich hoffe — gestützt habe, die aber der äusseren Bestätigung bei der Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung gewiss immer entbehren werden.

Um so lieber ist es mir für die Sache, der ich diene und der ich einen so angenehmen Zufall gern überall zu Hülfe kommen sähe, dass ein handschriftlicher Fund einer Reihe früher von mir auf diesem Gebiete vorgebrachter Vermutungen die urkundliche Bestätigung gegeben hat. Er betrifft den Audradus Modicus. Seine Gedichte hatte ich in den *Poetae Carolini*<sup>1)</sup> herausgegeben. Dabei war in der Einleitung, um ihre Entstehungszeit zu beurtheilen, das von Audradus in einer prosaischen Schrift befolgte und von ihm selbst ersonnene chronologische System zu entwickeln. Die Gedichte selbst waren zu ordnen, und es blieb zu entscheiden, ob zwei in einer Handschrift des Audradus ohne Namen überlieferte für ihn in Anspruch zu nehmen waren. Die Entscheidung fiel zu Gunsten des Audrad, und es wurde vermutet, dass die beiden namenlosen als 6. und 7. Buch den Schluss einer grösseren Dichtung des Audradus ausgemacht hätten.

Drei Jahre später fand A. Gaudenzi in Cava dei Tirreni, und zwar wie es scheint, in der Bibliothek der Badia della SS. Trinità, eine Handschrift des XIII. Jahrhunderts mit bisher unbekanntem Fragmenten des Audradus. Er gab sie ohne Kenntnis meiner Ausgabe im *Bullettino dell' istituto storico Italiano*<sup>2)</sup> äusserst sorglos heraus. Sie bestätigten meine chronologische Kombination, meine Anordnung der Gedichte, die Autorschaft des Audradus für die namenlosen. Die beiden Gedichte gehören in der That in den Zusammenhang eines grösseren Werkes. Dieses Werk aber umfasste die sämtlichen Schriften des Audradus, wie er sie als geschlossene Sammlung dem Pabst überreichte, und es gehörten zu ihm auch die übrigen Gedichte und die Schrift in Prosa, deren wir oben gedachten. Auch standen sie nicht an letzter Stelle in der Sammlung. Wol aber, wenn man vor meiner Sammlung die von Gaudenzi gefundenen

1) III 1 S. 67—121.

2) N. 7 Rom 1889 S. 39—45.

drei Gedichtbücher einstellt und die Reihenfolge meiner Sammlung belässt, erhält man das von Andradus selbst beabsichtigte Corpus seiner Schriften. Verloren gegangen ist nach Gaudenzi's und vor meiner Sammlung ein Gedichtbuch, auf meine Sammlung folgte nach Andradus' Absicht die Prosaschrift, die wir nur fragmentarisch besitzen, und den Beschluss machte als letztes Buch ein versificirter Psalm, der verloren ist.

Ich gebe zunächst *Praefatio* und *Prooemium* des von Gaudenzi veröffentlichten Stückes in gereinigter Gestalt; dann die Fragmente der prosaischen Schrift, welche eine Sammlung bis jetzt nicht gefunden haben, aber verdienten. Dies sind aus der Schriftstellerei des Andradus die für ihn und seine Zeit am meisten bezeichnenden Dokumente. Und Alles, was über ihn noch zu sagen ist, muss an sie geknüpft werden.

### I. Vorwort des Andradus zu seiner Sammlung nach der Handschrift von La Cava.

Die Orthographie ist stillschweigend nach Maassgabe der älteren Handschriften des Andrad verbessert worden. Die Verbesserungen der unter dem Text verzeichneten anderweitigen Fehler sind von mir; Gaudenzi scheint keine vorgenommen zu haben. Sein Text gibt sich als getreuer Abdruck der Handschriften und wird von mir demgemäss behandelt. Lesefehler vermute ich bei einem im Handschriftenlesen so geübten Manne nicht. Dagegen scheinen anderweitige Flüchtigkeiten nicht ausgeschlossen. So gibt er im selben Heft des *Bullettino* ein Gedicht des Amatus heraus, lässt aber, wie aus der beigegebenen Tafel ersichtlich wird, aus der Kapitelanzählung eine Zeile einfach weg.

Die Sammlung des Andrad wird eröffnet durch die folgende nicht überschriebene *Praefatio*:

*Anno ab incarnatione domini nostri Iesu Christi · DCCCXLVIII · cum secundum oraculum divinum ego Andradus omnium precorum dei memorans pro salute fratrum meorum Romam ad divina beatissimorum apostolorum interessurus venissem, exceptus a domino quarto Leone papa, viro magnorum operum, obtuli libros hos per manus eius domino in die natali eorundem apostolorum, et in hunc modum feci oblationem dicens: 'offero sanctae trinitati per manus vestras, sancte Leo papa, testimonium praedicationis meae, titulos labiorum meorum', quos ille reverenter excepit et cum episcopis qui aderant — nam ad sollemnitatem apostolorum omnes illius patriae ex more convenerant — et cum ceteris sapientibus Romanis clericis ad purum examinatos auctoritate suae cathedrae catholico canone roboravit et provida utilitate legendas fidelibus abnotavit et ad honorem suae sedis in scrinio sanctae matris ecclesiae Romanae servare decrevit. Explicet praefatio.*

Es folgen unmittelbar die metrischen Ueberschriften der einzelnen zur Sammlung gehörigen Bücher. Ich setze die betreffenden Zahlen vor. Die Ueberschrift VII hat sich vor dem Gedicht auf Martin in der Cheltenhamer<sup>1)</sup>, jetzt Berliner Handschrift erhalten. Die Bücher I, II, III, zu denen hier die Ueberschriften stehen, gibt die Handschrift von La Cava. IV ist nicht erhalten. V ist der *Liber de fonte vitae*, den ich aus einer römischen Handschrift und einem von dieser unabhängigen Druck des Oudin herausgegeben habe<sup>2)</sup>. VI und VII habe ich aus der Cheltenhamer Handschrift<sup>3)</sup>, VIII—XI die Passio Juliani aus derselben Handschrift mitgetheilt<sup>4)</sup>. XII war in der Sammlung der Titel der *Revelationes*, deren Fragmente ich unten gesammelt habe. XIII ist nicht erhalten.

Nach dem folgenden *Prooemium* vertheilen sich diese XIII Bücher auf VII Schriften, etwa so: 1) I—III zum Lob der Trinität 2) IV 3) V 4) VI—VII zum Lob des Martinus und Petrus, der Heiligen von Tours und Sens 5) VIII—XI 6) XII 7) XIII. Wenn auch nicht in der Weise, wie ich meinte, so hat ihn doch auch hierbei seine Vorliebe für die Mystik der Siebenzahl geleitet:

- I. *Primus habet patrem, genitum, flatumque vel alium  
Esse deum trinum, cum sit substantia simplex.*
- II. *Iude secundus habet: regnum laudesque thronosque,  
Omnia per verbum coepta et reparata per ipsum.*
- III. *Tertius enarrat Christi magnalia vel quod  
His dederit sanctum qui continet omnia flutum.*
- IV. *Quartus natalem recinit verbi puerique:  
Qui caelo revocat homines a morte redemptos.*
- V. *Quintus habet fontis vitae clarissima dona:  
Pascha, pium lumen, numerum scyphumque sacratum.*
- VI. *Sextus habet Petri claves laudesque thronumque,  
Qui caelum terramque ligat solvitque potenter.*
- VII. *Septimus hinc recinit Martini pontificatum  
Pracsulis eximii, toto qui pollet in orbe.*
- VIII—XI. *Quatuor hinc pugnas fidei testantur et omnem  
Perfidiam extinctam vires regnumque piorum.*

1) Poet. Carol. III S. 86.

2) Ebenda S. 73—84.

3) Ebenda S. 84—88.

4) Ebenda S. 89—121.

I 2 *simul* V 2 *cuprumque* VIII—XI 1 *sq. omnem perfidiam extinctam* ist accus. absol. vgl. Poetae S. 71 Anm. 2.

- XII. *Hostes prosaicus duodenus indicat acre  
Ecclesiarque pios reparare prophetat honorem.*
- XIII. *Iungitur huic psalmus, prosam post ultimus extat,  
Qui mortem spondet reprobis et gaudia iustis.*

*Incipit proemium horum librorum.*

- Andradi miserere tui, qui per crucis aram  
Oblatus patri laxasti erimina mundi.  
Qui ecce trino ternos in nomine libros,  
Quartum natali pueri verbique dicavit*
- 5 *Et quintum titulo vitae de fonte notavit.  
Clavibus atque throno Petri sextum decoravit,  
Septimum et ornavit Martini pontificatu,  
Octavum, nonum, decimum, undecimum Iuliani  
Martyrio verae fidei archanique fidei.*
- 10 *De grege Martini magni ecclesiae Turouensis,  
Praesulis ex voto Senonum chorepiscopus idem  
Præcipiente deo post hos scripsit duodenum,  
Quo docet inducias mortalibus esse decenni  
Temporis indultus et plurima dicta monentis,*
- 15 *Plenus ut libri tertius haec ipsa retentat.  
Hunc psalmus sequitur, prosam post ultimus extat.  
Hos septem titulos domini mactavit in ara:  
Tu veniam tribuas, indulgentissime Christe,  
<Cuius> in aeternum sit portio quaesumus. Amen.*

Es folgt dann noch, in sehr fehlerhaftem Zustand, der Beginn der eigentlichen Sammlung, aus Liber I, II und III bestehend. Nach diesem bricht die Handschrift mit dem Schreibervers:

*Hic liber est scriptus, qui scripsit sit benedictus, amen.*

plötzlich ab. Aber auch dem Fragment müssen wir dankbar sein, zumal die in ihm erhaltene Einleitung zur Genüge über den Theil aufklärt, der verloren ist.

XII 1 *prosaicus* 2 *pios* XIII 1 *prosa* 2 *spondent*,  
8 *Octavum* XVIII. *undecimum iuliani* 9 *archanque* 11 *Senonum* [suorum] 13 *decenni*  
14 *indultus monentis* 16 *prosa* 17 *Hic* 18 *tribuas* 19 *Cuius* lässt die Handschrift weg *quaesumus*]  
quam sumamus.

## II. Die Fragmente des Liber revelationum.

Audrad erwähnt in den oben mitgetheilten Versen zweimal<sup>1)</sup> eine Prosaschrift. Kurze Fragmente aus ihr hat Alberich von Trois-fontaines in seine Weltchronik aufgenommen und auf einzelne Jahre (von 842—850) vertheilt; eine vollständige Handschrift scheint Sirmond besessen zu haben, leider aber hat sich Du Chesne begnügt, ihr einzelne grössere Bruchstücke zu entnehmen, die er als Capitel VIII, IX, XV, XVIII, XXIV wol nur bezeichnet hat, um über die Stelle, die sie in der Handschrift einnahmen, und ihren Abstand untereinander ungefähr zu unterrichten. Es trifft sich gut, dass Alberich den ersten, Du Chesne den zweiten Theil der Schrift berücksichtigt. Einiges aus der Mitte haben sie gemein, so dass hier die sorgfältige Art erwiesen wird, in der Alberich seine Auszüge anfertigte. Der Titel war dem Inhalt entsprechend 'Offenbarungen' *revelationes*; wir kennen ihn nur aus Du Chesne. Es war nur ein Buch, wie Du Chesne angab und Audrad jetzt bestätigt.

Sammlung und Ausgabe der Fragmente boten keine Schwierigkeit. Für Alberich liegt die vorzügliche Ausgabe Scheffer-Boichhorst's SS. XXIII zu Grunde: P. ist die Handschrift aus Paris, H. die aus Hannover. Für Sirmond's Handschrift sind wir lediglich auf Du Chesne's Ausgabe *Historiae Francorum* SS. II Paris 1636 S. 390—393 angewiesen, die im Folgenden als Quercet(anus) bezeichnet wird. Neben ihr haben die Abdrücke von Bouquet, Migne und Duru keinen selbständigen Wert. Ein \* vor der Lesart der Handschriften oder Du Chesne's bedeutet, dass die an ihre Stelle in den Text gesetzte Vermutung von mir ist. Die Deutung der von Audrad befolgten chronologischen Systeme wird im Wesentlichen aus meiner früheren Ausgabe der Gedichte wiederholt, hier aber eingehender und mit der nötigen Beziehung auf Gaudenzi's Publikation von Fragment zu Fragment entwickelt.

I. *Audradus dicit ita: Mense tertio vicesima quinta die, ebdomadis autem quarta, dum [842] annua consuetudine letaniarum festa ab ecclesiis generaliter agerentur, sol conversus est in tenebras et factum est verbum domini super Audradum sacerdotem dicens: 'tu, vir doloris, quia posuisti cor tuum, ut assidue pro salute fratrum tuorum periclitantium te affigeres coram me, ecce ego constitui te hodie, ut sis mihi servus fidelis in omnibus quae ostendam tibi' et cetera que ibi dicuntur. 'Dedi hoc signum in sole volens adhuc parcere filiis stultis, si tamen gratiae maternae se cito restituere non timuerint'.*

Albric. SS. XXIII 733, 17. 6 sole] celo H. 7 timuerunt H.

Alberich setzt das Fragment ins Jahr 842. Indess die Sonnenfinsternis am Mittwoch nach Sonntag Rogate<sup>2)</sup> kann nur die am Mittwoch 5. Mai 840 sein<sup>3)</sup>. Der

1) S. 377 XII und v. 10 ffg.

2) *ebdomadis . . . quarta letaniae d. h. minores.*

3) Simson Ludwig der Fromme II 226.

5. Mai ist also der 25. Tag des 3. Monats in der Rechnung des Audrad. Folglich ist der erste Tag des ersten Monats (des ersten Jahres) für Audrad Aschermittwoch (10. Februar 840).

II. *Audradus vero dicit quod anno isto mense primo, secunda die mensis rapuit eum* [842]  
*spiritus ante dominum, et ecce dominus noster Iesus Christus sedebat in excelsis et beata*  
*dei genitrix Maria a dextris eius, et in parte illius omnes episcopi ordinate, a sinistris*  
*autem sancti martyres stabant, et ecce ilia daemones advenientes genus humanum in multis*  
 5 *accusare coeperunt, domino nihil super hoc innuente daemones ad ordines sanctorum mar-*  
*tyrum se certerunt et eorum interfectores in memoriam reducerunt, sed beatus Martinus de*  
*choro episcoporum processit et contra daemones proposuit et alios dei sacerdotes in partem*  
*suam advocavit, beata quoque dei genitrix eius petitionem promovit et unam cucullam ei*  
*dedit, quam cum beatus Martinus induisset, angeli facto impetu daemones illos praecepita-*  
 10 *verunt, quibus cadentibus facta est laetitia in excelsis, qua maior non fuit ex quo dominus*  
*ascendit, posthac succrescentibus malis, ad nullam poenitentiam populi convertentibus, tres*  
*simul fratres reges Francorum cunctis exercitibus Christianorum gravissimo et plus quam*  
*civili bello in pago Autisiodoreuse circa locum qui dicitur Fontanctus invicem se debilitarunt,*  
 15 *ibique pater filium, filius patrem, frater fratrem, sanguinci propinquos pro scelere in*  
*ecclesiis admissio et violatione fraternae caritatis seclatissime perdurante mutui se caede*  
*interfecerunt, et nisi beati Martini oratio intercessisset, nullus regum illorum mortem illam*  
*effugeret. Hucusque Audradus.*

III. *Unde Audradus, Illi vero, qui a caede fraterna de proelio trium fratrum super-* [843]  
*stites remanserunt, inde reversi non deo creatori suo per poenitentiam se subdiderunt, sed*  
 20 *more suo ad praedationes ecclesiarum et miserorum omnem vim suae superbiae contulerunt,*  
*tunc ecclesias quae adhuc stabant de suo ordine subcerterunt easque ad eorum suam suis*  
*quaestibus publicarunt, tunc omnis ordo ecclesiasticus coepit ventitari, et super hoc doluit*  
*deus et dixit, quod novem eos plagis flagellaret.*

II Albric. 733. 43. 3 Maria om H. 5 ordinem H. 11 concurrentibus H. 13 autisiodoreuse H. 14 consanguinei H. — III Albric. 734. 17.

Fragment II und III hängen zusammen, werden aber von Alberich auf zwei Jahre vertheilt, 842 und 843. Gemeint ist das zweite Jahr der Zeitrechnung des Audrad, welches beginnt 10. Februar 841. Die Vision ist am 12. Februar 841. *Succrescentibus malis* kommt es am 25. Juni 841 zur Schlacht von Fontenoy<sup>1)</sup>.

IV. *Mense primo, vicesima die mensis, aurora dici eram orans ait Audradus pro* [845]  
*salute ecclesiarum, ut daret deus cor poenitens omnibus et miseretur illis, et cecidit super*

Albric. 734. 40. 2 cecidit om. P.

1) Dümmler Geschichte des Ostfr. Reiches<sup>2</sup> I 154.

*me mentis excessus et rapuit me spiritus domini in excelsum. et ait angelus ad me: 'scias Normannos Parisius esse venturos et inde reversuros et huic genti decem annos ad poenitentiam dari'. factum est autem, ut, ascendentibus Normannis per Sequanam fluvium, occurreret eis Karolus rex cum exercitu equitum et peditum, et non potuerunt prohibere eos, quin Parisius, sicut dominus dixerat, intrarent vigilia paschae V. Kal. Aprilis. et Karolus apud monasterium sancti Dyonisii resedit. et dederunt rex et populus Normannis pecuniam multam. et reversi sunt in terram suam.*

1 excelsus P.    2 parisios H.    4 peditum et equitum H.    5 dixerat dominus H.

Hier beginnt Alberich, wahrscheinlich durch ausdrückliche Daten des Audrad aufmerksam geworden, in die richtige Chronologie einzulenken. Der zwanzigste Tag des ersten Monats (des 5. Jahres) ist der 1. März (845). An diesem Tag weissagt der Engel dem Andradus, dass die Normannen nach Paris kommen würden. Und sie kamen am 28. März (845). Von hier an gibt Audradus seine Daten nach einer anderen Rechnung: nach den 10 Jahren *induciae*, die Gott *ad poenitentiam* bewilligt hat. Von wann an rechnet er das erste Jahr der *Induciae*? Die Zerstörung des Martinklosters von Tours ist nach ihm (Fragment XII, unten Seite 386) *anno nono induciarum nono mense*, das muss entsprechen dem 8. November 853<sup>1)</sup>; ferner ist Karl's Niederlage in der Bretagne 22. August 851<sup>2)</sup> ein Jahr nach *induciarum annus VI mensis VI* (nach Fragment X, unten S. 383) und zwar auch im *mensis VI* (Fragment XI, unten S. 384), also muss August 851 entsprechen *induciar. annus VII mensis VI*. Ferner geht er *anno induciarum quinto* nach Rom (Fragment XI, S. 382) und feiert dort nach der *praefatio* (oben Seite 375) 849 Peter und Paul (29. Juni): zurückgekehrt wird er auf dem Pariser Concil abgesetzt, welches 849, nach Mabillon<sup>3)</sup> im November, stattfand. Darnach kann der Beginn der *Induciae* nicht, wie man vermuten sollte, vom 28. März 845 datiert sein, sondern rechnet vom 1. März 845, dem Tage, an dem Audrad die Weissagung von dem 10jährigen Waffenstillstand empfängt.

Also ist Induc. ann. I	1. März 845—1. März 846
II	1. März 846—1. März 847
III	1. März 847—1. März 848
IV	1. März 848—1. März 849
V	1. März 849—1. März 850
VI	1. März 850—1. März 851
VII	1. März 851—1. März 852
VIII	1. März 852—1. März 853
IX	1. März 853—1. März 854
X	1. März 854—1. März 855.

Jeder 1. Monat des Andradus ist März, jeder 2. Monat ist April u. s. w.

1) Dümmler S. 386.

2) Ebenda S. 351.

3) Annales Ord. S. Bened. III 655.

V. *Primus annus induciarum secundum Audradum.*

[845]

Albric. 734, 51.

Dies ist 1. März 845—1. März 846.

VI. *Legitur quod hoc anno angelus domini femur sinistrum Audradi maceravit. et [846] illusiones nocturnas ab eo abstulit et a dolorè epatis sanavit.*

Albric. 734, 57.

Wahrscheinlich zweites Jahr des Audrad, also 1. März 846—1. März 847.

[VII. *Apud Senonas Wanilo archiepiscopus elevavit corpora sanctorum Suriniani. [847] Potenciani et aliorum. et reposuit in ecclesia sancti Petri.*]

Albric. 735, 3    1 \**uanilo* PH.    *saniniani* H.

Diese Notiz ist wahrscheinlich, wie Scheffer-B. sah, nicht aus Audrad genommen.

VIII. *Anno induciarum tertio secundum Audradum evocavit ipsam archiepiscopus Wanilo [847] Senonem et habita synodo eundem per electionem corcepiscopum Senonensem consecravit.*

Albric. 735, 8.    1 \**uanilo* PH.    2 *senonensem* H.

Das 3. Jahr der *induciae* ist 1. März 847—1. März 848, darnach ist die Zeit der Synode zu Sens in diesen Zeitraum zu verlegen. Aus der *Praefatio* wissen wir jetzt, dass Audrad, bevor er Chorbischof von Sens wurde, Presbyter in S. Martin von Tours war. Wir wissen jetzt ferner, dass alle Schriften Audrad's, die wir kennen, da er sie Juni 849 dem Pabst gesammelt überreicht, vor dieser Zeit geschrieben sind, was vorher nur zu vermuten war. Die Sammlung für den Pabst scheint eine rein chronologische Ordnung zu befolgen. Ausdrücklich erfahren wir, dass er die *Revelationes* erst als Chorbischof schrieb, d. h. März 847 bis zum Beginn der Reise nach Rom März 849. Da aber die uns vorliegenden Fragmente, sowol die Alberich's als die Du Chesne's, diesen Endtermin weit überschreiten, folgt: dass er sein Buch fortgesetzt und später eine vermehrte Ausgabe veröffentlicht hat. So mag Du Chesne's Ueberschrift *Excerpta libri revelationum quas Audradus Modicus scripsit anno Christi DCCCLIII* auf einer ausdrücklichen Angabe des Schriftstellers in dieser seiner zweiten Ausgabe beruhen. War in der ersten, wie wir aus dem Prooemium<sup>1)</sup> ersehen, der Gedanke der 10jährigen *Induciae* schon ausgesprochen, so hatte doch, wie gleichfalls das Prooemium zeigt, Audradus damals noch die Hoffnung, nach den 10 Jahren der Busse werde die Ordnung der Kirche wieder hergestellt sein. Wie die Fragmente aus der uns hier vorliegenden zweiten Ausgabe ergeben, hat er in dieser mit der früheren Hoffnung gebrochen. Der Waffenstillstand ist nutzlos gewesen: Gott Vater hebt ihn auf, bevor er noch abgelaufen ist.

1) Oben S. 377 Vers 13.

Ueberhaupt sehen wir den Audrad mehr als seine Zeitgenossen um seine Schriften und ihr Schicksal besorgt. Selbst die Heiligen, die er in der Verzückung sieht, sprechen ihm von seinen Büchern<sup>1)</sup>. Dass er dem Pabst ihre Sammlung überreicht, ist auch mehr als blosser Devotion: es ist in der Art, wie es geschieht, für die damalige Zeit der Akt der Publicierung, wozu es stimmt, dass den einzelnen Büchern stichometrische Nachweise folgten. Es wird ein vom Autor gestiftetes Exemplar in der Archiv-Bibliothek von S. Peter festgelegt. Von dort wird es sich durch authentische Abschriften verbreiten. In der That tritt hier gleich die Frage entgegen, woher sich die uns erhaltenen Handschriften der Werke des Audradus ableiten. Sie ist mit Sicherheit dahin zu beantworten, dass die Handschrift in La Cava und die ehemals Cheltenhamer aus dem Exemplar des Pabstes stammen. Von den Handschriften des Gedichtes *De fonte vitae* wird der Reginensis, der die drei Schlussverse an Hinemar weglässt, den gleichen Ursprung haben, die Handschrift Oudin's der Einzelüberlieferung angehören. Unsere Fragmente aus den *Revelationes*, sowol die bei Alberich, als die von Sirmond gefundenen, gehen gleichfalls auf eine Einzelüberlieferung zurück: das Buch, dem sie entnommen sind, wurde nach der Sammlung herausgegeben.

IX. *Audradus corepiscopus Senonensis de mandato beati Petri, qui ei in visione* [849]  
*apparuit et de licentia archiepiscopi sui Romam profectus est anno induciarum quinto et*  
*libros suos obtulit quarto Leoni papae, qui reverenter eos excepit. inde Senonas reversus*  
*Parisius ad concilium evocatus est. et non solum ipse, sed et omnes alii corepiscopi, qui*  
 5 *etiam in Francia erant, in eodem concilio depositi sunt.*

Albric. 735. 17. 4 et omnes] etiam omnes H. 4 u. 5 qui erant in francia H.

Hierzu ist die Praefatio (oben S. 375) zu vergleichen. Wir sehen aus ihr, dass Audrad Juni 849 in Rom war. Dadurch ist die oben dargelegte Auflösung dieses chronologischen Systems des Audrad durchaus bestätigt. Denn Juni 849 fällt in *induc. ann. V* (1. März 849—1. März 850). Das Pariser Concil war November 849<sup>2)</sup>. Die Nachricht von der Absetzung sämtlicher Chorbischöfe, die in dieser Allgemeinheit nicht richtig ist<sup>3)</sup>, haben wir nur durch Audrad. Sie ist wertvoll auch für die Beurtheilung Hincmar's; und Schrörs wird sie, wenn er die Fragmente Audrad's jetzt im Zusammenhang mustert, nicht mehr dadurch zu beseitigen suchen, dass er sie, als nur durch Alberich, zu schwach bezeugt findet. Die Romfahrt wurde von Audrad *pro fratrum salute*<sup>4)</sup> unternommen. Mit diesem Ausdruck bezeichnet er sonst seine ganze Thätigkeit als Prophet. Es ist aber wahrscheinlich, dass er im Besonderen auch für die Chorbischöfe ein Wort bei dem Pabst einlegen wollte.

1) Vgl. unten Fragment XIII.

2) Vgl. oben S. 380.

3) Poet. Carol. 68 Anm. 4 und 69 Anm. 3.

4) Vgl. oben S. 375.

X. Anno induciarum sexto Audradus vidit raptus in spiritu duos duemones ad accusandum genus humanum ante deum venientes et e contra sanctos omnes populum [dei] defendentes. eodem anno mense sexto iterum raptus vidit, quod dominus arrepto pugione prae-  
paraverit se ad vindictam de inimicis suis. contra beata virgo ita precibus instiluit, quoad iram  
5 eius avertit, et sanctus Petrus et sanctus Paulus et sanctus Martinus et Michael archangelus.  
horum proprie singulorum orationes in libro Audradi continentur, deinde secuntur ibi verba patris  
ad filium, deinde ordinati sunt principes et dedit dominus unicuique principi horum trium partem  
unam: beato Petro Ytaliam, Greciam et Asie atque Africe partes, beato Paulo Germaniam totam  
superiorem scilicet et inferiorem, beato Martino Gallias et Hispanias, sequitur ibi, quod tribus con-  
10 tinuis diebus sol obscuratus est et luna similiter de culpa regum dissidentium et quod iussit dominus  
ante se adduci Ludovicum Pium et dixit ad eum: quare etc., vgl. XI.

Albric. 735. 31. 2 sanctos dei populum dei H. 4 \*quod PH.

Die erste Vision ist 1. März — 1. August 850, die zweite 1. August — 1. September 850. Genauer geht noch aus dem Folgenden hervor, dass die zweite Vision am 19. August war; drei Tage später ist die Finsternis, und sie ist gerade ein Jahr vor dem 22. August 851, der Niederlage Karl's in der Bretagne. Hier setzen die aus Sirmond's Handschrift von Du Chesne übernommenen Fragmente ein: eine fortlaufende Reihe, die Du Chesne als Kapitel VIII, IX u. s. w. hat abdrucken lassen.

XI. Et ecce descendens Dominus et cum eo omnes sancti, et sedit in confinio aetheris et aeris. tunc sol obscuratus est tribus continuis diebus et tunc tribus eisdem noctibus, et nullam radiam in hoc spatio fuderunt in terram, cum nulla nube legerentur. iussitque dominus ante se venire omnes principes ecclesiarum, qui mox adfuerunt et adoraverunt.  
5 cumque benedixisset eos, dixit: 'cuius culpar est, fratres amantissimi, quod sic atteritur et vexatur hereditas mea, quam redemit pater sanguine meo?' at quidam eorum dixerunt: 'domine, culpa regum est', dixit igitur deus: 'qui sunt hi reges? non cognovi, non constitui', responderunt et dixerunt ei: 'Ludovicus pater eorum' dixitque deus: 'ubi est ille?' et adduxerunt eum et dixerunt: 'ecce adest', et dixit dominus ad eum: 'quare posuisti inter  
10 filios tuos tantam discordiam, ut ob hoc tam arriter fideles mei vexentur?' respondit ille et dixit: 'domine, ego putans quod filius meus maior Hlotharius tibi vellet obedire et secundum tuam voluntatem ecclesiam tuam regere, constitui illum loco meo ad regendum populum tuum, sed postea videns eum in superbia contra te erectum et nolle adquiescere ut secundum te  
15 gubernaret plebem tuam, submori eum: et parvulum quem dedisti mihi nomine Karolum videns humilem et obedientem, intellexi dona misericordiae tuae in eo esse: et ideo constitui eum loco maioris, ut humilis semper et obediens secundum tuam voluntatem serviret tibi in ministerio gubernationis populi tui', respondit dominus et adstantibus sibi dixit: 'certe verum

XI. Quercet. 'Excerpta libri revelationum quas Audradus Medicus scripsit anno DCCCLIII. Ex Ms. Cod. eruditiss. Viri Iacobi Sirmondi.' Cap. VIII et IX pag. 390 sq. et Albric. cfr. X. 2 similiter Albric. cfr. X. 10 tantam om. Albric. 10 ut o. h. t. a. f. u. r.] omnes simul reges constituendo Albric. 10 et 11 ille et dixit domine ego om. Albric. maior om. Albric. et om. Albric. 12 et ecclesiam Albric. 11 quem dedisti mihi nomine om. Albric. 15 ideo om. Albric. P. 16 eum] eum esse Albric. P., loco Albric. II. 17 et adstantibus sibi dixit om. Albric.

dicit, maiorem propter superbiam a regno removere voluit, minorem propter humilitatem et  
 obedientiam regnare constituit. 'ubi sunt?' inquit, qui protinus adducti sunt ante eum, et  
 ait dominus: 'Hlotharius quia dixit "ego sum" deiciatur. Karolus propter obedientiam et  
 humilitatem stabiliatur.' quid inquam de tertio? et dixerunt quidam de adstantibus: 'domine,  
 5 arma morit in patrem'. cumque gravis sententia de illo iam immineret, alii de adstantibus  
 dixerunt: 'domine, opus bonum inventum est in eo. nam licet multi eius causa de tuo sint  
 assumpti serritio, tamen ille stulet, ut de alienigenis loco eorum tibi alios acquirens sub-  
 roget'. et ait ad haec dominus: 'Hudovicus, quia opus bonum inventum est in eo, stabiliatur  
 et ipse, veniant igitur ante me, et inibo foedus cum eis, quod non liceat violari'. tunc  
 10 iussu dei adductus est et Hudovicus Italarum rex, filius Hlotharii: et statuti sunt hi tres  
 ante deum, et dixit dominus Karolo: 'tu, puer meus, si humilis et obediens fueris et per-  
 manseris coram me et ecclesias meas restitueris in statum suum, quo ordinavi eas, et uni-  
 cuique ordini congruum suae religionis restitueris caput et ordini unicuique propriam legem  
 tenere feceris et a rapinis et depravationibus et ecclesiarum violationibus omnem populum,  
 15 qui tibi committitur, cessare feceris et unicuique homini iustitiam serraveris et corde bono  
 et optimo voluntatem meam semper sequutus fueris: ecce do tibi sceptrum regni et coronam.  
 et ut inter te et fratrem tuum Hudovicum Germanorum regem pax sit perpetua, et ipsa,  
 qui partitum est regnum inter vos cum fugarem ante faciem vestram Hlotharium, erit  
 divisio regnorum vestrorum nec tuus in partem Hudovici nec eius in partem tuam processus,  
 20 et tu, Hudovice, in sermonibus istis eundem habeas mecum pactum firmatum. similiter et tu,  
 alter Hudovice, Italarum rex, et inter vos tres pax perpetua in his verbis et in hoc pacto  
 maneat. et ob hoc, quod mihi in hunc modum servieritis, do tibi, Karole, ut Hispanias  
 duce beato Martino principe <iterum> liberes ab infidelibus et tuo regno ad honorem nominis  
 mei secundum libertatem fidelium meorum consocias. nec gens Scytarum, quae regnum tuum  
 25 immodice affligit, contra te tuumque regnum praevaleat et falsi fratres ac rebellionis tui  
 regni ante faciem tuam velut fumus ante faciem venti deficiant. tibi que tui filii et nepotes,  
 si hoc pactum serraverint, succedendo feliciter, donec in eo coram me steterint, in regnum  
 succedant. verumtamen quia ecclesias de suo statu submovere non timuisti et propter te  
 tantum malum affligit ecclesiam meam, scias te sequendi anno in hoc ipso mense, qui nunc  
 30 est, Britanniam venturum ibique ita ab inimicis tuis dehonestandum, ut <vir> vivas evadas.

1 fort.: respondit dominus et adstantibus sibi dixit: <'verumne dicit?' et unus de adstantibus  
 dixit:> 'certe verum dicit. 1 maiorem — 3 dominus] om. Albric. 3 quia dixit ego sum dei-  
 ciatur] propter superbiam decipiatur Albric. 4 quid inquam] dixerunt sancti domine quid Albric.  
 et dixerunt q. de a. d.] qui Albric. 5 in] contra Albric. eumque — immineret] et Albric. 5 et 6 de  
 adstantibus dixerunt] responderunt Albric. 6 n. l. e. c. multi Albric. sunt de tuo Albric. H.  
 8 et 9 et ait a. h. d. H. q. a. b. i. e. i. e. s. e. i.] et iste (om. P.) ait dominus stabiliatur Albric.  
 8 Hl. Quercet. corr. Bouquet 9 veniant igitur etc. — 16 do tibi] et constituit dominus Karolo  
 Albric. 17 te] eum Albric. suum Albric. Germanorum regem om. Albric. 17 par —  
 22 servieritis] pax firmaretur et alium ludovicum lotharii filium ecce Albric. 19 Hl. Quercet.  
 corr. Bouquet 23 beato Martino principe] Martino Albric. iterum om. Quercet. 23 ad  
 honorem — 24 consocias] associas Albric. nec — 29 meam] propter illa tamen que fecisti Albric.  
 in hoc ipso mense qui nunc est om. Albric. 30 ibique — tuis] et ita Albric. vix om. Quercet.

ibique maritur perfidus et nefandus Vicianus, qui non extimuit concutere nobilitatem  
 ecclesiarum nearum abbatem se glorians monasterii beati Martini et ceterorum, decorabant  
 enim idcirco carnes eius ferre silvarum, similiter et ceteri multi corruent et tu, ut dixi,  
 difficulter evades, siquidem noli tunc desperare de recuperanda salute, sed quascunque  
 5 ecclesias eo bello deliberavero, restitue in statum suum; et ego tibi omnes alias, que sunt  
 in regno tuo dordinatue, consequenter deliberabo, vide tu omnimodis, ut neque pro aliqua  
 ambitione aut pristina temeritate iterum a suo ordine vel statu eas amplius removeas, si  
 pactum meum, quod hodierna die tecum pepigi, eis inciolabile permanere, quodsi hoc tu non  
 serraveris, nec verba pacti mei tibi se conserrabunt, et tu, Illudorice Germanorum rex,  
 10 accipe sceptrum regni et coronam hanc in firmamento pacti huius, quodsi conserraveris,  
 duce beato Paulo principe erit in gentes, que sunt adhuc infideles apud Germanias, felicis-  
 sima dibatatio tua, si autem tu hoc non conserraveris, nec pactum meum, quod ego tecum  
 pepigi, stabile manebit, tu autem, Illudorice Itatorum rex, accipe sceptrum regni et coronam  
 15 hanc in firmamento pacti huius, quodsi serraveris, duce beato Petro principe erit contra  
 gentes, que opprimunt regnum tuum, felicissima extensio tua, sin autem, mutabitur et istud,  
 hi enim tres principes, quos duces et adiutores cum exercitibus suis societatis robis dedi, ab  
 imminente damnatione nondum suis inestimabilibus precibus modo eripuerant, sine quorum,  
 at ordinari, ducatu et protectione nulla vestris congressibus eadet prosperitas, serrantibus  
 quoque robis, ut dixi, pactum hoc, quod hodie sollempniter robiscum pepigi; tunc hi duces et  
 20 coram me vestram vestrorumque reguorum causam semper peragent et, quocunque sive ad  
 bellum sive ad pacem processeritis, vestri vestrorumque duces optatissimi et incicti protec-  
 tores erunt<sup>1</sup>, hanc complectens dominus ordinavit in omnibus ecclesiis principes sive pastores  
 suae hanc coluntatis, datus finem his, vpi falso vocabulo censentur pastores, <res>tituens  
 25 capita plebium universorum Christianorum, et benedixit mundum dicens: quia pro iniqui-  
 tatibus hominum modo quasi iam damnatus omnibus elementis appares, nunc accipe bene-  
 dictionem meam et esto fecundissimus hoc anno sequenti, ut nulli dubium maneat, quin  
 ego his tribus diebus, quibus solis et lune radia se absconderant, visitarerim ecclesiam  
 meam eiusque causam disposuerim<sup>2</sup>, factumque est, et hanc percompleus dominus ascendit  
 super omnes caelos in dextera patris, cecit quoque uniuersara dies et sermo domini completus  
 30 est in Karolum et exercitum eius, namque Vicianum ab hostibus interfectam decorarunt  
 ferre silvarum, et multae ecclesiae ab oppressoribus suis, ut dominus praedixerat, eo bello  
 sunt deliberatae, mandauerat hoc legatus ecclesiarum Karolo regi per Rothbernum quendam  
 cubicularium regis et omnem tertium narrationis exposuerat, quod rex obedire neglexit, sed in-  
 honestissime a Britannia reversus non restituit ecclesias in ordine suo, quam ob rem adduxit  
 35 Normannos in Gallias deus, qui eas terra marique vastarent, et immunitas omnium malignantium  
 celat ira dei coepit undique in partem horum regum offerrescere, tunc legatus ecclesiarum  
 tribus diebus et noctibus continuis, tertio sine cibo et potu, coram deo permansit orans, ut  
 miseretur populo suo et non subtraheret iudicium datus, qui iterum flexus ad pietatem miser-  
 tus est et abeunq; ex parte mitigat iram furoris sui sustinens adhuc iudicium spatium,

1 et ibi m. p. V. naturis monasteria falsus abbas Albri., qui hic tinit, 19 solempniter  
 Quereet. 23 \*pastores sanditer Quereet.

Ueber die Zeitereignisse ist das Nötige zu Fragment VIII und XI gesagt worden. Vivianus fällt nach der Niederlage Karl's auf der Flucht. Von Normanneneinfällen hören wir aus dieser Zeit genug<sup>1)</sup>. Den Rothbernus hält Dümmler<sup>2)</sup> für den Ruadbern, den wir als Freund der Kaiserin Judith kennen; eine sehr wahrscheinliche Vermutung, da Audradus als Prophet zuerst zu Gunsten der Judith auftritt<sup>3)</sup>.

XII. *Et factum est anno .DCCCLIII. hoc est induciarum nono tertio mense: iterum evocavit me rex Karolus ad se. et cum principibus ecclesiarum — testibus Wanilone Hinnaro Amalrico Pardalo venerabilibus archiepiscopis, praesente Christianissima regina Ermentrude — coepit percontari de his omnibus vel, si in aliquo potuissem deprehendi mendacio, sciscitari, at ego in sermone domini iterum illi, ut supra scripta sunt, omnia enarrari, qui coepit iterum atque iterum promittere, quod infra duos menses sancti Martini ecclesiam seu ceteras, quae culebantur apertar, in suo ordine restituisset, quod non adimplevit, sed ad provocandam adhuc iram omnipotentis accessit quendam diaconum nomine Burchardum, qui erat partibus Hlotharii regis, et commendavit illi ecclesiam Carnutensiam, ut esset in ea pontifex: acsi nullum in regno dignioris nominis clericum invenire potuisset, et dixit Weniloni Senonum archiepiscopo, ut eum ordinaret episcopum, vocavit autem me idem archiepiscopus et dixit: 'scio ad iram dei provocandam regem nostrum Karolum egisse, ut Burchardum a partibus Hlotharii evocaret et pastorem ecclesiae constitueret, nam de eo per universas regni huius ecclesias fama <mala> et dicta horribilis divulgata est, sed si esse posset, ut dei iracundia non provocaretur, quia apud saeculi causam strenuus esse dinoscitur, rogo te unimodis, ut ores deum, quatenus dignetur tibi ostendere, si esse possit ullo modo, ut secundum eius voluntatem idem Burchardus fieri mereatur episcopus, non ego, si esse posset, salis hoc vellem: est enim mihi consanguineus, age ergo, ut moneo, et si aliquid inde dignatus fuerit ostendere tibi deus, non abscondas a me illud: in fide dei te obtestor<sup>2</sup>, cumque orarem solito pro fratrum salute, etiam et pro supra dicto negotio, ecce dominus dignatus est me audire et descendens de caelo lumine suo circumfulsit me in loco, quo eram orans, et dixit: 'maledicta dies, qua erit Burchardus episcopus<sup>2</sup>, et haec dicens in caelum rediit, unus autem ex angelis, qui cum eo venerant, ad dexteram mihi remansit et ait: 'nosti quid dixerit dominus?' et aio: 'domine, apertius scire vellem', at ille dixit: 'omnibus diebus, quibus fuerit Burchardus episcopus, stillabit ira dei super omnes ecclesias usque ad ruinam illarum, idcirco excommunicando prohibet ordinatorem eius altissimus, ne imponat illi manus in benedictione episcopali<sup>2</sup>, et haec dicens dominum sequutus est, ego autem adorans et gratias agens retuli universa archiepiscopo meo, qui mox scriptum misit oraculum istud regi Karolo, et ego conventui episcoporum, qui ob hoc Senonas convenerunt, movente iam dicto archiepiscopo retuli illud, qui*

XII. Quercet. cap. XV p. 392.      3 \*Leopardulo Quercet.      14 \*ecclesias . . . fama et Quercet.      18 ago Quercet corr. Bouquet.

1) Dümmler Gesch. des Ostfr. R. <sup>2</sup> I 354.

2) Ebenda 96.

3) Vgl. oben Fragment I S. 378.

primo quidem noluerunt ordinare episcopum eundem Burchardum tam evidens dei oraculum  
 patēscens, sed imperium regis postea et multorum episcoporum ac principum regni con-  
 sensus praevaluit; et mense quarto anni induitur noni ordinatus est episcopus, cuius  
 5 ordinationem aperte ira dei mox sequuta est et sequenti mense per totum mundum vento  
 urente percussae sunt vineae, <et> tempestates et tonitrua et pericula caelitus ultra quam dici  
 possit emissa, eodemque anno Nortmanni per Liguriam alpeum ascendentes monasterium  
 sancti Martini Turonense et basilicam eius toto orbe venerabilem nullo obstante mense uno  
 incendunt, corpus autem beati domni Martini clerici eius inde fugientes secum portaverunt  
 10 in monasterium monachorum quod dicitur Cornuricus eidem sancto subiectum, tunc partum,  
 quod pepigerat Christus cum regibus, irritum factum est, quia non ad emendationem se ullo  
 modo, sed apertissime ad provocandam super se magis iram dei omnipotentis converterunt,  
 ideo et annis pau rupta est et omne matum deram ceu reviviscens super omnes ecclesias  
 rebul intolerabilis maris procella superinundavit, ut nulli dubium esse posset fidei aut  
 infideli ira dei caelitus ecclesias omnes et totum mundum undique et ubique conquassari,  
 15 tunc maxima pars legationis meae irrita facta est et omnis confusio et maledictio coepit  
 superinundare.

Das vorstehende Fragment ist, historisch betrachtet, das wichtigste. Schon Cellot<sup>1)</sup>  
 deutete einzelne chronologische Probleme daraus, konnte aber seine Deutungen nicht  
 begründen, da Alberich's Chronik, die den Schlüssel gibt, ihm nicht zugänglich war.

Am Beginn stehen wir nach Andrad's Rechnung in *Induc. ann. IX mens. III.*  
 das ist I. Mai—1. Juni 853. König Karl ist von verschiedenen Kirchenfürsten um-  
 geben, seine Gemahlin ist anwesend. Der Zeitpunkt kann nicht zweifelhaft sein. Nach  
 der Synode von Soissons April 853 hat sich Karl mit einigen Bischöfen und Aebten  
 nach der Pfalz Quierzy begeben<sup>2)</sup>. Hierhin bescheidet er zum zweiten Male den Pro-  
 pheten. Wann und wo er ihn das erste Mal empfing, steht in unseren Bruchstücken  
 nicht. Er kann Andrad nicht, wie er versucht, der Lüge überführen, und aus Furcht  
 vor seiner drohenden Weissagung verspricht er ihm vorläufig, das Kloster von Mar-  
 montier nicht wieder einem Laienabt auszuliefern. Also Graf Robert, der Nachfolger  
 des Vivianus ist damals noch nicht Abt<sup>3)</sup>, wird es aber vor Juni/Juli oder Juli/August  
 desselben Jahres. Denn der König bricht sein Versprechen. Ja noch mehr: entgegen  
 den Wünschen der Partei des Andrad, beruft er einen Diacon Burchard aus dem Ge-  
 biet Lothar's auf den Stuhl von Chartres. Wanilo von Sens, sein Blutsverwandter,  
 der ihn weihen soll, sucht Andrad umzustimmen. Vergeblich: eine neue Offenbarung,  
 die Andrad hat, verbietet die Weihe noch entschiedener. Um weiter über diesen Fall  
 zu berathen, kommen die Bischöfe nach Sens zusammen. Andrad trägt ihnen hier  
 seine letzte Offenbarung vor; sie sind erst gegen Burchard, aber im 4. Monat, d. h.

1) L. Cellotius Historia Gotteschalei praedestiniiani Paris 1655 S. 270 ff.

2) Prudent. a. 853.

3) Damit lässt sich Dümmler a. a. O. I 450 vereinen.

1. Juni—1. Juli 853 wird er dennoch geweiht. Daraus folgt, dass, anders als Mansi annahm, der Conventus Senonensis nach dem Concilium Suessionense und zwar zwischen Mai und Juli stattfand und dass in Sens weiter nichts geschieht, als was in Soissons im 3. Canon beschlossen wurde<sup>1)</sup>. Die Beschlüsse von Soissons hat Burchard als geweihter Bischof erst nach dem Tag von Sens unterzeichnet<sup>2)</sup>. Aus Zorn über die Misachtung seines Willens lässt Gott Kloster Marmoutier im 9. Monat von den Normannen zerstören, d. h. 1. November/1. December. Es war, wie wir wissen, am 8. November<sup>3)</sup>. Die Mönche aber retten den Leib des HMartin nach SMartin in Cormery. Prudentius berichtet dasselbe so:<sup>4)</sup> *Item pyratae Danorum . . . mense Novembri, VI, videlicet Idus, urbem Turonum impune adeunt atque incendunt cum ecclesia sancti Martini et ceteris adiacentibus locis, sed quia evidenti certitudine hoc praescitum fuerat, corpus beati Martini ad Cormaricum, monasterium eius ecclesiae . . . transportatum est.* Cellot<sup>5)</sup> bezieht die *evidens certitudo*, nach der die Mönche von Marmoutier sich zu rechter Zeit auf die bevorstehende Katastrophe vorbereiten konnten, auf die voraufgegangene Offenbarung des Audrad. Da Audrad nach seiner Absetzung gewiss wieder in sein Kloster von Tours zurückging, so ist die Wahrscheinlichkeit eine sehr grosse, dass die Offenbarung Audrad's die Mönche zwar nicht gerettet hat, aber doch später von ihnen die glückliche Fügung in Zusammenhang gebracht wurde mit dem Prophetentum des Klosterbruders. So würde denn die Wirksamkeit Audrad's auch über das hinaus feststehen, was er ihr selbst in seiner Schrift zuweist. Es ändert nichts daran, dass die von ihm aufgezeichneten Orakel, in der ersten wie in der zweiten Ausgabe der Revelationes, Vaticinia post eventum waren.

XIII. *‘Audi me, frater: hic est fons, de quo multo labore et studio edidisti venerabilem librum, quem bene titulasti de fonte vitae’, et dixit mihi doctor: ‘recognosce scyphum istum: de eo quidem carmina clara in memorato libro vitae fontis composuisti’.*

XIII. Quercet. cap. XVIII p. 393.

Audrad ins Jenseits entrückt, lässt sich von einem Heiligen den Lebensquell und den mystischen Becher zeigen, die er früher besungen hat<sup>6)</sup>.

XIV. *Et tunc coepit a principio universa dolendo repetere dicens: ‘in die, fili, qui secundum tuam humanitatem resurrexisti a mortuis, postulasti a me omnipotente patre tuo,*

XIV. Quercet. cap. XXIV p. 393. 1 post *coepit* inseruit *deus pater scil.* Quercet.

1) Mansi XIV S. 980.

2) Ebenda 989.

3) Vgl. oben S. 380.

4) A. 853.

5) S. 273.

6) Vgl. Poet. Carol. S. 70 Anm. 2.

*omnipotens fili, mihi per omnia coequalis et consubstantialis, et dedi tibi gentes in hereditatem, et nunc vides, quomodo, quas redemisti, te deserunt et contra te, qui te cognoverunt et adorare didicerunt, arma tyrannica cum sacramento militari parlis adversae sumere non sunt veriti. ego quidem, fili, multas inducias te volente, ut ab hac nequitia poenitendo resipiscerent,*  
 5 *pro eis me aequè et te ac spiritum nostrum a te nequè acquè procedentem nobisque per omnia coequalum et consubstantialium exorantibus sanctis tuis illis concessi: quas neglexerunt et in superbia omnia haec pro nihilo duxerunt, auferuntque potius sibi opera nequitiae et absque ulla poenitentia in eis perdurant, cumque in hoc crebro ab illis dispectus afficerer tardio, eraginati gladium meum ut interficerem eos, et, quanta infelicitatis essent ac quantae*  
 10 *apud me deiectionis, ostendens, diem sanctissimum et celeberrimum paschae ritu pagano in medio eorum apud urbem Parisiensem maculari permisi: ut vel sic experirentur mortem sibi instare cunctis, qui pascha sacrum in celeberrimis suorum locorum basilicis digni celebrare minime viderentur, sed illi mente superba in suis sceleribus obstinatissime obduraverunt: et ego exsurrexi in ira, ut delerem eos omnes, sed tu continisti me et has decennas inducias coluisti illis mecum inseparabilis voluntas ad poenitentiam adhuc dare.*  
 15

15 post dare addidit etc. Quercet. excerptis finem imponens.

Ueber den Normanneneinfall vgl. zu Fragment IV S. 380.

Die fragmentarische Ueberlieferung des Werkes, vor allem aber die Art, wie es erst nach und nach unter der Hand des Verfassers Gestalt gewann, erschweren eine Beurtheilung der gesammten Leistung. Audrad ahmt im Allgemeinen die Prophetieen des alten Testaments nach. Von der Benützung apokrypher Bücher hält er sich in den *Revelationes* frei, während er, wie ich erst nachträglich sehe, im *Liber de fontevitae* von dem apokryphen *Descensus Christi ad inferos* Gebrauch macht. Die Tendenzen der einzelnen Offenbarungen, die er in seiner Schrift vereinigt herausgab, waren politische. Im Gegensatz zu anderen ähnlichen Werken werden die Persönlichkeiten, welche die Offenbarungen betrafen, ohne irgend welche Verhüllung dem Leser mit ihrem Namen vorgeführt. Aber das mag Audrad erst später so beliebt haben, als seine Worte verhallt waren und er die nutzlos gebliebenen Orakel, sie auf bestimmte inzwischen eingetretene Ereignisse deutend, zu einer litterarischen Production aneinander reihte. Das Band, das diese zusammenhält, ist das, was Audrad seine 'Gesandtschaft für die Kirche' nennt. Er betet, wird erhört, hat Gesichte und verkündet sie. Auf sein Gebet gewährt Christus, während Gott sich des Sohnes Bitten nur schwer fügt, der sündigenden Menschheit und ihren Führern, den Königen der karolingischen Monarchieen, einen zehnjährigen Waffenstillstand, damit sie in sich gehen und Busse thun. Es bedarf immer erneuter Gebete des Audrad, damit die Zeit der zehn Jahre nicht verkürzt werde. Aber die Bosheit der Menschen verböhut zunehmend die Geduld Gottes. Vor der Zeit zückt er das Schwert der Rache und hebt den

Waffenstillstand auf. Die *Revelationes* schlossen offenbar mit unserm letzten Fragment: dem Gespräch, in welchem Gott dem immer noch fürbittenden Christus die Gründe seines Entschlusses darlegt. Man wird zugeben, dass die Gedanken Audrad's hier und da der Grossartigkeit nicht entbehren. Daneben fehlt es nicht an Zügen, die uns heute beleidigen: so der Weg, welchen der Verfasser wählt, um seine Stellung zur Trinitätsfrage zu präzisieren<sup>1)</sup>. Eine Schilderung des Jenseits, die wir gewohnt sind, in Visionsberichten anzutreffen, ist gewiss nur ausgefallen<sup>2)</sup>. Die Sprache hält sich durchwegs auf einer ihrer Zeit nicht gewöhnlichen Höhe, die sie durch die Nachahmung der Vulgata und gelegentliche Benutzung des Wortes eines römischen Dichters erreicht hat. Ob es dem Verfasser schliesslich gelungen ist, seine politischen mit seinen literarischen Zwecken auszugleichen, können wir nicht mehr beurtheilen. Aber auch sonst böte einen richtigen Maassstab nur die zusammenfassende Betrachtung von dem, was mittelalterliche Kunst und Dichtung in der Behandlung von Vision und Weltgericht, das ist: auf ihrem eigensten Gebiet, geleistet haben. Doch obgleich eine solche Wanderung durch die Weltliteratur und die Weltkunst Dante und Michel Angelo als verlockenden Zielpunkt vor sich hätte und obgleich Ozanam den Pfad gewiesen und die moderne Kunstarchaeologie ihn erfolgreich betreten hat, es fehlt noch zu viel, als dass wir sagen könnten, wir hätten uns dem Ziel unserer Wünsche überhaupt schon genähert.

### Anmerkungen zu Audradus Modicus.

#### 1. Name.

Zu S. 374.

Der Name *Audradus* (*Auderadus*, *Auderat*, *Oterat*, *Otrat* u. s. w.) ist im 9. Jahrhundert häufig und findet sich gleichmässig in den verschiedenen Reichen, vgl. Piper's Index zu den Libri confraternitatum. Ein *Auderadus* 8. Jhd. in Italien bei Galletti Del vestarario Rom 1758 S. 84: *Audradus* in Tours 971 De Grandmaison Fragments de chartes du X<sup>e</sup> siècle provenant de St. Julien de Tours Paris 1886 S. 65. *Adradas* im 11. Jahrhundert bei Radulfus von Fleury hält K. Hofmann Amis et Amiles<sup>2</sup> S. XXX für eine Verschreibung von *Adradas*, aber auch dieser Name, welcher wol von *Audradus* zu trennen ist, begegnet schon früher. Unser *Audradus* wird im 11. Jahrhundert zu *Otradus*, vgl. Poet. Carol. 68 Anm. 5.

#### 2. Zu den Gedichten Audrad's.

Zu S. 376.

Audrad's Gedicht auf den H. Martin steht auch, worauf ich durch J. M. Drevon de Paulini Petrocorii vita et scriptis Pariser Thèse 1889 S. 142 Anm. 1 aufmerksam gemacht werde, in der

1) Oben S. 388 f.

2) Vgl. oben S. 388.

Handschrift von Tours 1281 fol. 56. Nach Dorange's Catalog, der das Gedicht nicht ausdrücklich erwähnt, gehört sie zu einem 'Recueil de documents et de copies sur la collégiale de St. Martin de Tours, formé par André Salmon', der die Handschriften 1281—1291 umfasst. Audrad's Gedicht, nehme ich an, ist aus der Cheltenhamer Handschrift, die durch Haenel bekannt wurde, abgeschrieben. Doch schreibt Drevon, der Anfang und Ende mittheilt, dort *nostris precibus*, wo die Cheltenhamer Handschrift *nobis precibus* hat. — In der Passio Juliani IV 8 (Poetae S. 108) habe ich für *nebulonius umbro* vermutet *nebulonius ambro*. Den vollständigsten Aufschluss über *ambro* gibt Du Cange. Ausser auf das von mir Poetae S. 264 Nachgetragene verweise ich noch auf S. 44 fg. der Monobiblos des Gronovius. In biblischen Glossaren begegnet das Wort öfter, vergl. Steinmeyer I 16. 1 ff. — 5 ist *de quo ratores* herzustellen — und 801, 19. Gebraucht hat es ferner Angelomus und Adam von Bremen. [Passio II 46 (Seite 92) vermutet Manitius für *munere dotans* 'dotans oder donans'. Sowa sollte man sich doch genieren drucken zu lassen. Aber freilich der Art ist Alles, was bis jetzt in Recensionen über meine Arbeiten zu den karolingischen Dichtern 'nachgetragen' wurde. Und von dieser hier scheidet mich die erheiternde Gewissheit, dass es ihr nicht besser gehen wird.]

### 3. Chronologieen Audrad's.

Zu S. 378.

Audrad's chronologische Systeme sind gründlich missverstanden worden. Schon Alberich hat die beiden ersten Fragmente nicht richtig datieren können; Scheffer-Böichhorst, der dieser Frage offenbar keine Aufmerksamkeit geschenkt hat, lässt ihm die Irrtümer durchgehen. Mansi XIV 850, 975 u. ö. ist mit den *Induciae* nicht fertig geworden und hat keine der von Audrad erwähnten Kirchenversammlungen richtig angesetzt. Dom Rivet Histoire littéraire V 131—133, der sonst durch Sammlung des Materials hier wie gewöhnlich den Späteren gut vorgearbeitet hat, verwickelt sich bei der Chronologie in seltsame Irrtümer. Nur Cellot (vgl. oben S. 387) erkannte mit glücklichem Scharfsinn, dass der erste Monat Audrad's März sein muss.

### 4. Schriftwerke im Archiv von SPeter deponiert.

Zu S. 382.

Die vorhandenen Zeugnisse hat De Rossi Codices Palatini Latini I S. LXXIX gesammelt. Von den älteren ist das über Arator neu herausgegeben worden von Herrn Professor Huemer Wiener Studien II 79. Vielleicht ist dort für *in sermo dedit cetac collocandum* zu lesen *zothē{cæc} collocandum*.

### 5. Vision und Weltgericht.

Zu S. 390.

Traube Karolingische Dichtungen S. 152. — C. Fritzsche Romanische Forschungen II und III hat eine Sammlung des literarischen Materials für die Visionen versucht, die aber unvollkommen ist.

## Nachträge.

S. 302. — Die *tria fata* sind dem Mythographus Vaticanus I nicht eigen, vgl. z. B. Peter in Roscher's Lexikon I 1449 ff. Sein Abschnitt setzt sich zusammen aus Fulgent. I 7 (aus ihm hat er die *tria fata*) und Servius zu Aen. I 22. Den Vers lasen bei ihm schon Mythographus II und III, die Fulgentius (II) und Servius (III) selbständig dazu benutzen. Liutprand soll nach Koehler Neues Archiv VIII 52 den Vers gekannt haben; er kennt ihn nicht und lehnt sich vielmehr an Isidor an, der seinerseits seinen Abschnitt Origines IX 92 aus Augustin contra Faust. XX 9 (wie Arevalo sah), Lactantius II 10, 20 (wie Brandt sah) und Servius a. a. O. zurecht gemacht hat. Den metrischen Fehler beanstandet schon die Metrik des XIV. Jahrhunderts bei Thurot und Bode zum Mythographus I.

S. 331. — Bei der Beurtheilung dieser 'Halbkursive' wäre doch in Betracht zu ziehen, dass Corbie unter Adalhard in Beziehungen zu Montecassino stand.

S. 342. — Wie mir ein jüngerer Freund, Dr. G. Keyssner zeigt, besteht, was ich als Sedul's Gedicht XXV herausgab, aus zwei zu trennenden Gedichten: v. 1—18 und v. 19—74. Das erste könnte also mit der Handschrift auf Lothar bezogen werden. Meine Bestimmung von XXV ist richtig nur für das zweite.

S. 362. — Codex Laudunensis 444 ist von mehreren Händen geschrieben. Ich erinnerte mich, als ich S. 362 schrieb, weder der Beschreibung im Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publ. des départ. I (4<sup>o</sup>) 234, noch der Beschreibung Goetz' Corp. Glossar. II XXVII, noch ihrer Tafeln. Doch ändert das nichts an der Altersbestimmung. Sollte übrigens die merovingische Schrift im Londoner 'Cyrillus' der dem Cardinal Nicolaus von Cusa gehörte, nicht vielmehr irische sein? — Eine Nizaer Handschrift der Excerpte des Heiric wird eben durch den letzten Band der 8<sup>o</sup>-Cataloge bekannt (XIV S. 464 ff.). Sie ist wie die am Schluss der Heiricverse zugefügten Glockeninschriften Dido's († 893) zeigen — die drittältesten, die wir dadurch kennen lernen, vgl. Bullettino di arch. crist. IV 5 S. 83 ff. — die Abschrift einer Handschrift aus Laon. Beziehungen zu Auxerre ist den alten Laoner Handschriften auch sonst nicht fremd. Cod. Laud. 298 ist eine Handschrift, die der kleine Lothar, Karl's des Kahlen Sohn und Heiric's Schüler, zu schreiben befahl. Codex 107 scheint Heiric selbst geschrieben zu haben. Das Verzeichnis seiner Schüler daraus im 4<sup>o</sup>-Catalogue I 94.

## Inhaltsverzeichnisse.

### I. Zur Palaeographie.

Abkürzungen von Eigennamen . . . . .	356	Dresden A 145 <sup>b</sup> (Boernerianus) . . . . .	348 ffg.
Akt der Publikation mittelalterlicher Schrift- werke . . . . .	382	Laon 414 . . . . .	362 ffg.
Delisle, Léopold . . . . .	329 359	Montecassino 353 . . . . .	359 ffg.
Formeln . . . . .	359	Paris, Nationalbibliothek 13359 . . . . .	323 ffg.
Griechische Unciale der Iren . . . . .	346 ffg. 356	Petersburg F. XIV, 1 . . . . .	325 ffg.
Halbkursive im nördlichen Frankreich 331 392		St. Gallen 48 . . . . .	347 ffg.
Handschriften aus Cues . . . . .	341	901 . . . . .	347 ffg.
— aus SRiquier . . . . .	329 ffg.	Ignoranz . . . . .	358
Handschriften, benutzte und behandelte:		Iren, ihre Handbibliotheken . . . . .	372
Brüssel 10615 . . . . .	341 ffg. 358	—, Handschriften von ihnen geschrieben 346 ffg.	
Cambridge, Universität 1567 300 ffg. Tafel II.		—, ihre lateinische Orthographie . . . . .	372
Corpus Christi College 304 . . . . .	353	—, schreiben karolingische Minuskel (vgl. kryptographisches System) . . . . .	362
Cava (?) . . . . .	374 ffg.	Kryptographisches System der Iren . . . . .	352, 362
Cues C 14 . . . . .	364 ffg.	Langobardische Schrift saec. XI. ex. . . . .	300 308
Paris, Arsenal 8407 . . . . .	344 ffg. 359	Ligatur <i>ſ</i> in langobardischer Schrift . . . . .	309
Nationalbibliothek 8818 . . . . .	370 ffg.	Mabillon . . . . .	324 ffg. 327
Vatikan, Basilica H. 25 . . . . .	367 ffg.	Marginalvermerke . . . . .	347 ffg.
Palat. 212 . . . . .	357	Neumen . . . . .	301 ffg.
591 . . . . .	340	<i>pp</i> . . . . .	337
Regin. 2078 . . . . .	333 ffg.	Stichometrische Vermerke . . . . .	382
Vatic. 3227 . . . . .	299 ffg. Tafel I.	Tironische Noten . . . . .	320, 362, 371.
Handschriften, datierte:		Wattenbach . . . . .	331
Bern 363 . . . . .	348 ffg.		

### II. Zur klassischen Philologie.

Anthologia latina.		Cicero, Pro Flacco . . . . .	367 ffg.
‘Gedichte der Römischen Kaiser’ . . . . .	320	Pro Fonteio . . . . .	367 ffg.
Hermaphroditus . . . . .	317 ffg.	Donatus, Ars . . . . .	340, 357
Apuleius . . . . .	308	Eutyches . . . . .	340, 357
Arator . . . . .	391	Fortunatus, Handschrift . . . . .	325 ffg.
Boethius, De cons. phil. metr. I 2 . . . . .	386, 337	Goldast's Schwindeleien . . . . .	339
‘Caecilius Balbus’ . . . . .	369	Horatius, Handschrift . . . . .	348 ffg.
Cicero, In Pisorum . . . . .	365	Ibis-Scholien . . . . .	308
Abb. d. I. Cl. d. k. Ak. d. Wiss. XIX. Bd. II. Abth.			51

Juvenius, Handschrift . . . . .	353	Pseudodositheus . . . . .	344. 355
Lactantius . . . . .	345. 355	Scriptores Historiae Augustae . . . . .	364 fg.
Macrobius, De differentiis . . . . .	355	Seneca rhetor . . . . .	356
Mythographus Vaticanus I . . . . .	309. 392	Solinus . . . . .	358
Physiologus . . . . .	366	Suetonius . . . . .	372
Porphyrio . . . . .	365	Terentius, Nachahmung einer Subscriptio . . . . .	357
Porphyrios . . . . .	344	Valerius Maximus . . . . .	371 fg.
Priscianus . . . . .	340. 347. 352. 357	Vegetius, Kriegskunst . . . . .	365 fg.

### III. Zur mittelalterlichen Philologie.

Agius, <i>Vita Hathumodae</i> . . . . .	310. 312	Interlinearversionen . . . . .	347 fg. 355
<i>Alda</i> , s. Wilhelm von Blois . . . . .		Iren . . . . .	332 fg. 338 fg.
<i>ambo</i> . . . . .	307	Knabenliebe im Mittelalter . . . . .	308 fg.
<i>ambo</i> . . . . .	391	Lessing . . . . .	313. 317
Angilbert von Corbie . . . . .	322 fg.	<i>Linea Christie tuos prima</i> . . . . .	358
Angilbert von SRIquier . . . . .	314. 322 fg.	Lupus von Ferrières . . . . .	371
<i>Athesis</i> , Etymologie . . . . .	307	Lüttich . . . . .	341. 358
Andradus Modicus . . . . .	371 fg.	Mailand . . . . .	349 fg.
Beda, <i>de die iudicii</i> . . . . .	329	Marcus, Ire . . . . .	345. 353
Bibelübersetzungen . . . . .	317 fg.	Martinus von Laon, Ire . . . . .	355. 362 fg.
<i>compotas</i> . . . . .	373	Martinus (von SDenis?) . . . . .	334
Crundmelus, <i>Ars</i> . . . . .	356	Matthaeus von Vendôme . . . . .	319
Dempster, Th. . . . .	356	<i>Metamorphosis Goliath</i> . . . . .	308
Dubthach, Ire . . . . .	352	Meyer aus Speyer, W. . . . .	304
Dungal, Genosse des Sedulius . . . . .	336	Moengal, Ire . . . . .	361
von Bobbio . . . . .	336	Motharius von SDenis . . . . .	334 fg.
von Pavia . . . . .	335	<i>O quam glorifica</i> . . . . .	337
von SDenis . . . . .	332 fg.	<i>Parcen</i> , Verse auf . . . . .	309. 392
Elias, Ire . . . . .	373	Paulus Diaconus . . . . .	316. 357
<i>eu</i> zweisilbig . . . . .	318. 320	Petrus Riga . . . . .	318. 321
Fergus, Ire . . . . .	345. 348	Petrus (von SDenis?) . . . . .	334
Formeln . . . . .	341	<i>Poetae Carolini</i> vol. I . . . . .	309. 334 fg. 337
Frechulf von Lisieux . . . . .	367	vol. II . . . . .	359
<i>Ganymed und Helena</i> . . . . .	308	vol. III . . . . .	312. 342 fg. 374 fg.
Gautbertus . . . . .	373	Radbertus Paschasius . . . . .	310 fg.
Gedichte aus SRIquier . . . . .	314 fg.	Ratramnus . . . . .	352
Goldast's Schwindeleien . . . . .	339	Rhythmische Zehnsilber . . . . .	305
<i>Gorgonius</i> , Metrum auf . . . . .	337	Zwölfsilber . . . . .	305
Gottfried von Monmouth . . . . .	319. 321	Rhythmus auf S. Gorgonius . . . . .	337
Griechisch im Mittelalter . . . . .	353. 361	S. Zeno . . . . .	305 fg.
Haimo von Auxerre und Haimo von Halber-		<i>Aurea luce et decore</i> . . . . .	303 fg. 308
stadt . . . . .	373	<i>Felix per omnes</i> . . . . .	303 fg. 308
Hauréau, B. . . . .	316. 318 fg. 321	<i>Lydia bella puella</i> . . . . .	299
Heirie von Auxerre . . . . .	354. 370 fg. 392	<i>O tu qui servas</i> . . . . .	305. 308
<i>Hibernicus eral</i> . . . . .	332 fg. 337	<i>O admirabile Veneris</i> . . . . .	299 fg.
Hildebert von Lavardin . . . . .	317 fg.	<i>O Roma nobilis</i> . . . . .	299 fg. 308
'Jepa' . . . . .	373	Rom, <i>caput mundi</i> . . . . .	303
Johannes Eriugena . . . . .	352. 355. 360 fg. 363	Rotulus, siehe Todtenrollen.	

Ruthardus, 'Verfasser' des Commentars zur Benediktinerregel . . . . .	314. 316	Verona . . . . .	304 ff.
SDenis . . . . .	334 ff.	Vision und Weltgericht . . . . .	390. 391
Sedulius, Ire . . . . .	336. 338 ff. 364 ff.	Walahfrid Strabo . . . . .	359. 361
Homonyme . . . . .	356	Wilhelm von Blois . . . . .	318. 321
Theodericus von Lobbes . . . . .	358	<i>Winriens</i> . . . . .	358
Totenrollen . . . . .	310 ff.	Wortstellung . . . . .	321

#### IV. Zur Geschichte.

<i>Ademar von Chabannes</i> . . . . .	373	Gunthar Bischof von Köln . . . . .	343. 345. 352
Adventinus Bischof von Metz . . . . .	343. 345. 352	Hartgar Bischof von Lüttich . . . . .	312 ff. 345. 352
Agano Bischof von Bergamo . . . . .	352	Hepidannus vgl. <i>Annales Sangallenses</i>	
<i>Alberich von Trois-fontaines</i> . . . . .	378 ff.	Hildvin Bischof von Köln . . . . .	343. 345. 352
Angilberga Gemahlin Ludwig's II. . . . .	353	Hincmar Bischof von Laon . . . . .	362 ff.
<i>Annales Laudunenses</i> . . . . .	362	Hincmar Bischof von Reims . . . . .	320. 352. 362 ff.
<i>Annales Sangallenses maiores</i> . . . . .	339	<i>Leo von Ostia</i> . . . . .	359
<i>Casus SGalli</i> . . . . .	372	<i>Meginfridus</i> . . . . .	313 ff.
Chorbischöfe abgesetzt . . . . .	382	Merrin König von Wales . . . . .	352
<i>Chronica Casinensis</i> . . . . .	359	Ruadri König von Wales . . . . .	352
Chronologie der Aebte von Corbie . . . . .	324. 331	Saracenschlacht a. 818 . . . . .	359 ff.
Eberhard Graf von Friaul . . . . .	342. 367	Synode von Paris (Nov. 848) . . . . .	380. 382
Ertrag der Gedichte des Sedulius für die Zeitgeschichte (848—858) . . . . .	342 ff.	von Sens (847—848) . . . . .	384
der Revelationes des Audradus (840 bis 853) . . . . .	378 ff.	von Sens (Mai—Juli 853) . . . . .	388
Gottschalk . . . . .	340. 352	<i>Tritheimius</i> . . . . .	313 ff.
		<i>Vita Alalhardi</i> des Radbertus Paschasius . . . . .	310 ff.





**I**lle qbi opator ut eius maxim; ide. **C**laxus est ea facess claxor eloquio.



**P**onne nobils ofbis & dominar. Cuncax tuus tuis excellenassimac. Rostro machy tu saen  
gunt tubax. Albis & iustpauiblis occididax. Sacluaridicim; abip omnia. Teltandicimus saclue  
pax. **P**ente au ptepratis estoy elauigat. Noax ptecanq; exa u dilugat. Cum bis  
staxbuu sedet ax bou. Facax piacabilis ludica lenati. Tq; pntinib; nunc at ptealya.  
**H**mo suffragax mised cordia. **O** paxle suscipe nre pcamnar. **C**alus philosoph meia  
Industax. Facax economus in demo pteax. Diuini munth ax pteax. **V**ax que  
tepleuax ax sapienax. Ipsa nos tepleuax aue p dogmance.



**O** admittibile ueneth ydolu. **C**alus macath nichil est fruslun. **A**rchos at pteax qui  
stellax & polu. Teceat & macax edidax & solu. **F**uhs lagemo. n stngax delu. **C**lac ax  
dilgax que la lulara colu. **S**acluro pustu n p yporhesi. **S**acluro pteax ax  
laclhesim satote axopos ne eustel heptesi. **N**e pteanu comuat. **C**axax  
udeaus fuhs pfluina ahesima. **Q**uo fuhs axmaceo ca. **S**acluro pteax ax  
u. d. d.

**D**ate mo. **E**tes ex macath ossib; efecuar hominis lacans lapidibus. **E**x qb; unax est  
iste pntalus. q lacemabile n cutax gemur. **C**u atthi fusto gceudela emulus.  
uax est uax fugio eu fu qur lunulus.



oie foret, imper sidera . . .

**O** admirabile ueneris idoli. cuius  
matris nihil est fructu. arbor te  
pugnat. qui stellas & poli fructu &  
maria condidit & solum furis in  
genio. inuenias doli. doto te  
diliget. que baiolat colum.

**S** aliter pueru non pipocchim. sed  
firmo peccore deprecas. h. h. h. h.  
sorum atropos. necuror heresim  
neptunum comitein habetis. h. h. h. h.  
cu ueopis. fueris pflurim uelim. quo  
fugis amabo cu te dilexerim. miser  
quid faciam cu te n uiderim.

**D**ura matres ex matris ossibus. croauit  
hoies iacas lapidibus. ex quibus unus est  
puerulus. qui lacrimabiles nauat  
gemitus cum tristis fuero gaude-  
bit emulus. ut cerua rugio cu fugit  
hyemulus.

**V** . . . . .  
 . . . . .  
 . . . . .



# Lautlehre

des

B A L Ū Ć Ī

mit einem Anhang über Lehnwörter im Balūĉī

von

**Wilhelm Geiger.**



## EINLEITUNG.

Meiner „Etymologie des Baluči“ lasse ich nach längerer Frist, als ich ursprünglich beabsichtigte, nunmehr die Lautlehre nachfolgen. Ich gedenke damit fürs erste meine Studien über das Baluči abzuschliessen. Die Materialien, welche ich in meinen bisherigen Abhandlungen zugänglich gemacht und verarbeitet habe, dürften, meine ich, genügend gewesen sein, um auf grund derselben die Stellung des Dialektes der Balučen innerhalb der iranischen Sprachgruppe zu bestimmen. Und ich glaube, gerade die Lautlehre ist geeignet, die Wichtigkeit des Baluči zu deutlicher Anschauung zu bringen. Ich stehe nicht an, zu behaupten, dass es in lautlicher Hinsicht eine der interessantesten unter den modernen iranischen Mundarten ist. Man wird mir nach Durchnahme meiner balučischen Lautlehre wohl zugeben, dass ich sorgfältig zwischen echtem und entlehntem Sprachgute geschieden habe. Ich habe keinerlei Folgerung auf ein Wort gegründet, das sich nicht zweifellos als echt erweisen liess. Um aber jedes Missverständnis auszuschliessen, habe ich anhangsweise eine Liste der gebräuchlichsten Fremdwörter mitgeteilt. Man wird dieses Verzeichnis nicht für überflüssig halten. Meine Baluči-Studien sollen Vorarbeiten sein für ein vergleichendes Wörterbuch der iranischen Sprachen. In einem solchen aber wird ein Kapitel über die Lehnwörter, welche aus fremden Sprachen in das Iranische eingedrungen sind, oder welche aus dem Neupersischen in andere iranische Dialekte übergingen, nicht fehlen dürfen.

Auch die Tabelle der wichtigsten Lautvertretungen in den alten und neuen Dialekten, welche ich der Lautlehre beigegeben habe, soll dem nämlichen Zwecke dienen. Ich veröffentliche sie nur mit Bedenken und

rechne auf nachsichtige Beurteilung. Es fehlt zwar nicht an guten Vorarbeiten, unter denen ich namentlich Hübschmann's Arbeiten über das Ossetische, Fr. Müller's Studien zum Neupersischen und Afghänischen, sowie neuerdings Darmesteter's Chants Populaires des Afghans mit seiner sprachlichen Einleitung erwähnen möchte. Immerhin bleibt aber noch viel zu thun übrig. Im Kurdischen wäre eine genaue Scheidung der einzelnen Dialekte, sowie Sonderung der echten Wörter von den Entlehnungen dringend notwendig. Justi's wertvolle Abhandlung über die Kurdischen Spiranten bildet hier eine sichere Grundlage, auf welcher weiter zu bauen wäre. Eine wissenschaftliche Lautlehre des Neupersischen dürfte ebenfalls allgemein als ein Desideratum gefühlt werden, ebenso wie eine Bearbeitung des neupersischen und des afghänischen Wortschatzes vom etymologischen Standpunkte. Ich will wünschen, dass meine Tabelle für weitere vergleichende Forschung wenigstens nicht ganz ohne Nutzen sei.

Mit Dank erwähne ich hier die ausführlichen Besprechungen, welche Bartholomae und Hübschmann in der ZDMG. meinen früheren balütschen Arbeiten haben zu teil werden lassen. Dass ich sie redlich benützt habe, wird nachfolgende Abhandlung am besten beweisen.

Ich gebe hier auch noch einige Gleichungen, die ich als Nachtrag zu meiner „Etymologie des Balüci“ aufzunehmen bitte:

431. *als* Mrs 34 Thräne. — Skr. *aśru*; aw. *asru*; np. *ars*, kurd. *stīr*, *istīr*, *histīr* (woher das *t*?), mǎz. *asr*. Dagegen kann np. *ašk*, afgh. *ōšā*, PD. waz. *yašk*, sar. *gayk* nicht zu *asru* gestellt werden.

432. *čil* P, A 107<sup>a</sup>, B 47<sup>b</sup> Schmutz (an den Kleidern und am Körper): Rost. — np. *čirk*, kurd. *čilik*. ZDMG. 38. 62.

433. *didaγ* ub. D 72 brandmarken, pp. *dayt'a*. — Das Wort ist wohl *dīzaγ* = *dažay* zu lesen, wie schon das pp. beweist. Im SB. wäre dann *\*dījag* oder *\*dajag* anzusetzen = skr. *dah dáhati*, aw. *daγ dažaiti*, mp. *dazītan*. Im Np. gehört *daža* „sigillum“ hieher.

434. *gar* G 19<sup>a</sup>, GR 99. 11 Abgrund im Gebirge: durch Giessbäche ausgewaschene Schlucht. — Steht für *\*gard* = aw. *gereða*, kurd. *gir*, afgh. *garang*. Tomaschek (PD. S. 28) stellt auch waz. *gilec* zu *gereða*.

435. *gēnēc* Mrs 57, *kīnēc* P Koriander. — np. *gišnēz* und *kīšnēz*, kurd. *kīšnēš* JJ 336.

436. *gī9* NB Kot nach Dames, briefl. Mitteil. v. 12. I. 91. — Im SB. ist *\*gīt*, *\*gūt* anzusetzen = skr. *gātha*; aw. *gū9a*; mp., np. *gūh*, kurd. *gū*, afgh. *γul*, PD. waz. *gū*, *gī*.

437. *gökurt* P. Mrs 46 (-i-); NB. *gökurd* D 110 Schwefel. — Ist, wenn entlehnt, jedenfalls sehr alt. np. *gōgird*, m̄z., gil. *gāgerd* (Melgounof, ZDMG. 22. 198), afγ. *gōgar* und LW *gōgird*.

438. *istal* P; NB. *hastal* G 17<sup>a</sup>, D 129 Maultier. — np. *astar*, kurd. *istār*, *histār*.

439. *kasān* oder *kassān* P, Mrs 45, A 41<sup>a</sup>, Pjg.-D. A 151<sup>a</sup>; NB. HR 52. 8 klein, gering, wenig. — aw. *kasu*, mp. *kas*, np. *kih*, oss. *k'üst'ūr* 156. Vgl. Hübschmann, ZDMG. 44. 561.

440. \**kuñēt*; NB. *kuñēṯ* D 98, *kvēñēy* und *kuñēy* D 99 Sesam. — np. *kuñēd*. Vgl. skr. *kuñīta* und *kuñīkā*. Hübschmann a. a. O.

441 *marēč* P Rosinen. — Schon von P richtig zu np. *marēz*, kurd. *mevēž* gestellt. Ist, wenn entlehnt, jedenfalls alt.

442. *pan* P Blatt (am Baume). — skr. *parṇa* „Feder, Blatt“; aw. *parena* „Feder, Flügel“, mp., np., afγ. *par* „Feder, Flügel, Blatt“, kurd. *per*, PD. waz. *palē*, sar. *porh*, s. *parg*.

443. *prīnēy* Mrs 18, 41, M 53 pressen, drücken, auspressen. pp. *prītka* *prītkeg*. — Ist in *p(a)-rīnēy* zu zerlegen; vgl. *prūšay* 395. skr. *rič rīpākti rīnktē*; aw. *irē irīnaxti*. Es bedeutet zunächst „leer machen“. np. *birēzan* „Seihe, Durchschlag“.

444. *pūt* NB. Rücken in *pūtā kamaγ* „umdrehen, umkehren“ das Messer, so dass statt der Schneide der Rücken angesetzt ist. Pass. dazu ist *pūtā bay* Lew. 5. 9 und 10. — Steht für *pušt* (dies als LW. P, Mrs 29; nb. *pūšt* D 56, Lew. 12. 3) mit Schwund von *š* vor *t*. skr. *prsthā*; mp., np. *pušt*, kurd. *pišt*, afγ. *pušt*, PD. waz. *pušt*.

445. *šak* P, *šakk* B 47<sup>b</sup> Kamm. — Steht für *šam-* (= gr. *ζαμ-*) + Suff. *-k*. Kurd. vgl. *še* JI. S. 265 n. d. W. Dagegen halte ich *šāmy* 366 für entlehnt aus np. *šāna*.

446. *trōngal* Mrs 36; nb. *trōngal* G 22<sup>a</sup>, D 62 Hagel. — Das Wort ist in *trōng-gal* zu zerlegen. *gal* (vgl. EB. Nro. 96) dient als Kollektivsuffix; *trōng* ist = *trōy* mit Nasalierung von *ō*. Vgl. kurd. *teirāk*, im *Zazā trōye* „Hagel“, m̄z. *sang-terēk* (ZDMG. 22. 197). Das Verhältnis dieser Wortreihe zu np. *tagary* ist mir nicht klar.

Mein mehrfach geäußelter Wunsch, es möge neues Material aus Balucistan selbst uns zugeführt werden, wird sich nun voraussichtlich verwirklichen. Von dem zweiten Hefte von Hittu-Ram's Biluchi name habe ich zwar bis jetzt noch nichts gehört oder gesehen. Dagegen steht für die nächste Zeit die Veröffentlichung eines Baluči-Handbuches von Dames in Aussicht, welches eine Anzahl bisher unbekannter Texte enthalten soll, sowie ein Wörterverzeichnis. Auch in meiner Hand befinden sich Materialien: Texte, welche von Dames gesammelt und mir mit

grösster Liebenswürdigkeit zur Verfügung gestellt worden sind. Die Sammlung umfasst folgende Stücke: einen Hymnus auf den Propheten und die zwölf Imāms von Lashkarān Sumelān; ein Preislied verwandten Inhalts von dem gleichen Dichter, ein Liebeslied von einem unbekanntem Autor, ein Gedicht auf Jugend und Alter, ein Liebeslied von Jām Durrak, der dem 18. Jahrhundert angehörte, ein Liebeslied von Sohnā Bashkalī, einen Hymnus auf Gott in Form eines Liebesliedes, mit dem vorigen in Zusammenhang stehend, ein Gedicht auf die Kämpfe zwischen den Bulfats und den Kalmatis, ein Kriegslied der Marrīs, eine Legende von Īsā und dem Eremiten Bari, ein Gedicht auf die Schöpfung von Brāhim Khān Shambānī, ein weiteres Liebeslied von Jām Durrak, ein Liebeslied von Mīr Han, das Fragment einer Ballade über Kriege der Khosa, eine Ballade über die Belagerung von Tibbī-Lund, sowie endlich eine Legende vom Propheten, im ganzen 16 mehr oder minder umfangreiche Stücke. Die Bearbeitung dieser zum Teil schwierigen Texte — bei einer Anzahl hat Dames eine Uebersetzung beigelegt — dürfte noch geraume Frist beanspruchen. Liegen dann alle Materialien vor, deren Veröffentlichung gegenwärtig in Aussicht steht, dann ist vielleicht die Zeit gekommen, ein Balūčī-Wörterbuch zusammenzustellen. Als weitere Vorarbeit für ein vergleichendes Wörterbuch der iranischen Sprachen aber scheint mir vor allem eine „Etymologie des Afḡānischen“ äusserst erwünscht zu sein. Sollte das Geschick mir die Möglichkeit ungehinderter Arbeit gewähren, so würde ich es mir mit Freude angelegen sein lassen, diese, wie ich glaube, lohnende Aufgabe in Angriff zu nehmen.

## Lautbestand.

### § 1. Süd-Balūčī.

Das Süd-Balūčī (SB) besitzt folgende Laute, welche wir als dem Urbalūčī eigentümlich ansehen dürfen:

#### I. Vokale.

*a ā i ī u ū ē ē ai au*

#### II. Halbvokale.

*y v*

#### III. Konsonanten.

	Verschlusslaute		Spiranten		Nasale	Liquide
	tonlos	tönend	tonlos	tönend		
Gutturale	<i>k</i>	<i>g</i>	<i>h</i>			
Palatale	<i>č</i>	<i>ǰ</i>	<i>š</i>	<i>ž</i>		
Dentale	<i>t</i>	<i>d</i>	<i>s</i>	<i>z</i>	<i>n</i>	<i>r l</i>
Labiale	<i>p</i>	<i>b</i>			<i>m</i>	

### § 2. Nord-Balūčī.

Gegenüber diesem Lautbestand des südbalūčī-chen Dialektes, welcher in der Landschaft Makrān gesprochen wird, erscheint der Lautbestand des nördlichen Dialektes (NB) weit komplizierter. In letzterem haben sich zahlreiche Spiranten und Aspiraten sekundär aus Verschlusslauten entwickelt und zwar nach folgenden Hauptgesetzen<sup>1)</sup>:

<sup>1)</sup> Vgl. Dialektspaltung im Balūčī (DŠp.), Sitzungsber. der K. B. Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Cl. 1889. I. S. 74 ff. Bezüglich der Abkürzungen s. VI. Etymologie des Balūčī (EB.), Abhandl. d. K. B. Akad. d. Wissensch., phil.-philol. Cl. XIX. I. S. 108 ff. (3 f. d. SA.) 1890. Hinzuzufügen ist noch BT. = Balūčische Texte mit Uebersetzung von W. G. ZDMG. 43. S. 579 ff.

1. Den sb. Tenuen im Anlaut vor Vokalen und *r*, sowie den sb. postkonsonantischen Tenuen im Inlaute stehen im NB. Aspiraten gegenüber.
2. Den sb. intervokalischen Tenuen und Mediä, sowie den Tenuen und Mediä im Auslaut nach Vokalen und Liquiden stehen im NB. Spiranten gegenüber.

Der Lautbestand des nordbalüchischen Dialektes ist somit der folgende:

<i>a</i>	<i>ā</i> ,	<i>i</i>	<i>ī</i> ,	<i>u</i>	<i>ū</i> ,	<i>ē</i>	<i>ō</i> ,	<i>ai</i>	<i>au</i>
<i>y</i>	<i>v</i>	<i>(v<sup>c</sup>)</i>							
<i>k</i>	<i>k<sup>c</sup></i>	<i>g</i>	<i>z</i>	<i>h</i>	<i>γ</i>				
<i>č</i>	<i>č<sup>c</sup></i>	<i>j</i>	<i>š</i>	<i>ž</i>					
<i>t</i>	<i>t<sup>c</sup></i>	<i>d</i>	<i>ʒ</i>	<i>s</i>	<i>δ</i>	<i>n</i>	<i>r</i>	<i>l</i>	
<i>p</i>	<i>p<sup>c</sup></i>	<i>b</i>	<i>f</i>	<i>w</i>	<i>m</i>				

Ann. In Lehnwörtern, die aus indischen Dialekten stammen, kommen auch die Cerebrale *ṭ ṭ<sup>c</sup> ḍ ḍ<sup>c</sup> ṛ*, sowie die tönenden Aspiraten *g<sup>h</sup> j<sup>h</sup> d<sup>h</sup> b<sup>h</sup>* vor.

## Lautlehre.

### I. Vokale.

#### § 3. *a*.

1. *a* = ursprünglich *a*.

Zur Aussprache: Der Vokal *a* wird im Balüči, wie im Neupersischen, nicht rein gesprochen. Er lautet (P S. 3, M § 3, 8) wie englisch *a* in *America*, oder wie *o* in *ton*, oder wie *u* in *but*, d. h. er ist ein mit schwacher Artikulation gesprochener neutraler Vokal, dessen Färbung sich vermutlich nach der lautlichen Umgebung richtet.

- a) Anlautend: *ač* „aus“ 11) = skr. *sáčā*, aw. *hača*, np. *az*; *aps* „Pferd“ 4 = aw. *aspa*, np. *asp*.
- b) Auslautend: *pa* „auf“ 274 = aw. *upa*, np. *ba*.
- c) Inlautend: *sak* „stark, fest“ 333 = np. *sažt*; *tačag* „laufen“ 374 = aw. *tač tačaiti*; *pačag* „kochen“ 276 = aw. *pač pačata*, np. *pužtan pazam*; *vat* „selbst“ 408 = aw. *žwatō*, ap. *wā-*, np. *žad*: *kap* „Schaum“ 188 = aw. *kafa*; *vapsag* „schlafen“ 403 = aw. *žwafs žwafsata*. — *jagar* „Leber“ 174 (LW?) = skr. *yákr̥t*, np. *jigar*: *pad* „Fußspur“ 277 = skr. *padá*, aw. *paða*. — *vasarik* „Schwiegevater“ 405 = aw. *žwasura*; *pas* „Kleinvieh“ 286 =

1) Die hinter den einzelnen Wörtern beigesetzten Zahlen beziehen sich auf meine EB.

skr. *paśú*, aw. *pasu*; *vaś* „angenehm, gut“ 407 = np. *χwaś*; *gvaśag* „reden“ 143 = aw. *vaś aošaitē vašata*; *mazan* „gross“ 227 = aw. *maz*; *gvazag* „überschreiten“ 144 = aw. *vaz vazaiti*. — *kar* „Esel“ 192 = aw. *χara*, np. *χar*; *par* „auf, über“ 283 = aw. *upairi*, ap. *upariy*, np. *abar*, *bar*; *varag* „essen“ 404 = aw. *χvar*, *χvaraiti*, np. *χwardan*; *gvarm* „Brandung“ 141 = aw. *varemīš* (Geldner, 3 Yasht S. 48); *gvark* „Wolf“ 140 = ap. *\*rarka* (in *Varkāna*), aw. *vehrka*; *mark* „Tod“ 225 = aw. *mahrka*, np. *marǵ*. — *ham* „auch“ 150 = ap. *ham-*, aw. *hām-*; *jan* „Weib“ 174 = aw. *jaini*, np. *zan*; *geon* „Pistazie“ 133 = aw. *vana*, np. *bun*; *dantān* „Zahn“ 70 = aw. *dañtan*, np. *dandān*; *gandīm* „Weizen“ 98 = np. *gandum*.

2. Zuweilen findet sich *ā* geschrieben, wo etymologisch *a* zu erwarten wäre: nb. *nak* „Grossmutter“ 250 = aw. *nyākē*; *pač* „offen“ 275 = np. *bāz* (nur D 55 *p'āš-p'ād* „barfuss“ im NB.); nb. *pačar* „notwendig“ 281 = np. *bakār*; nb. *rōp'ask* „Fuchs“ 323 aus *\*raopāsaka*, vgl. skr. *tōpāśā*.

3. *a* = ursprünglich *u* durch Vokangleichung in *vasarik* „Schwiegervater“ 405 = *χasura*; *tanak* „dünn“ 377 = skr. *tanū*, np. *tanuk*. So wohl auch in *nošār* „Schwiegertochter“ 254 gegenüber sskr. *smāša*.

4. Häufig bezeichnet *a* den „Svarabhaktivokal“, so namentlich vor *r*. Die Artikulation des Svarabhaktivokales ist naturgemäss eine äusserst schwache. Er wird stark von den benachbarten Konsonanten beeinflusst, gelegentlich scheint er sich auch nach dem vorherrschenden Vokal des Wortes zu richten. Bei unseren Berichterstattern wird der Svarabhaktivokal, eben infolge seiner unbestimmten Färbung, oft in den nämlichen Wörtern verschieden, durch *ā*, *i* oder *u*, wiedergegeben. So finden wir sb. *huštar* P und *uštir* Mrs 31, nb. *huštar* G 18<sup>b</sup> und *huštir* D 129 „Kamel“ 161 = aw. *uštir-a*; sb. *rōgan* P, *rōgan* Mrs 55, nb. *rōgan* D 81, *rōyin* G 19<sup>b</sup> „Fett“ 327 = aw. *raoym-a* u. a. m. Beispiele für den *a*-Vokal sind nb. *garanč* G 25<sup>b</sup> „Schlinge im Kleid, um Geld u. s. w. aufzubewahren“, das zu np. *gorin* (dies die Vokalisation bei Vullers) „Falte“ gestellt werden muss; *darōg* „falsch, Lüge“ P neben *drōg* Mrs 39, nb. *drōg* D 73, HR 128<sup>b</sup> = aw. *draoza*, ap. *drauga*, np. *dwōg* und *darōg*; *garanday* „donnern“ D 105 neben *granday* D V<sup>a</sup> 23, *sarēn* „Lende“ 338 ? = aw. *sraoni*, np. *surān*; nb. *darašk* „Baum“ 82 neben *drašk* und sb. *dračk*. — Bei anderen Konsonanten: nb. *safč* und *sawč* „weiss“ 166 = sb. *ispčt*, aw. *spacta* (LW); *šarā* pron. 2. p. pl. 365 = aw. *χšmač*, np. *šumā*. — Vorschlag von *a* vor Doppelkonsonanten am Wortanfang: nb. *aštāfi* „Eile“ D 42 = sb. *štāpī* P = np. *šitābī*; nb. *astār* D 41 „Stern“ neben *istār* G 25<sup>b</sup> = aw. *stār-*, np. *sitāra*.

5. Nasalierung des *a*-Vokales: *gramz* „Wespe“ 132 für *\*grañbz* = *\*gvabz* aus *\*graps*. — Gelegentlich findet sich *a*, wo wir *an* erwarten: *tajēnag* „spannen“ 375 = aw. *ṣaṅj* -*ṣaṅjayeiti*; nb. *apān* „Ranzen“ neben sb. *anpān* = np. *hanbān*, kurd. *habān*; nb. *datān* „Zahn“ 70 neben sb. *dantān*. Ebenso *ā* statt *ān*, *ī* statt *īn*, *u* statt *ūn*, *ē* statt *ēn* (§ 4, 4, 6, 5, 8, 3, 10, 5). Offenbar liegen hier Nasalvokale vor, bei denen die Nasalierung jedoch sehr schwach vernommen wird.

## § 4. ā.

1. ā = ursprünglich ā. Die Aussprache des ā ist im Balūči stets die helle, nicht wie im Np. = ō oder genauer = engl. a in *all, ball* u. s. w.

- a) Anlautend: *āpus* „schwanger“ 13 = aw. *apuθra* für \**āpuθra*, mp. *āpus-tan*; *āsān* „aufgehend“ 17 = np. *χur-āsān*; *ās* „Feuer“ 16 = aw. *āθr-*, ap. *ās-* (nach Bartholomae's Umschreibung); *ārt* „Mehl“ 15 = np. *ārd*. Die Präposition *ā* in *ātka*, nb. *āχt'a* „gekommen“ 21 = aw. *āgata*.
- b) Auslautend: *šavā* pron. 2. p. pl. 365 = np. *šunā*; *paḡyā* „zusammen mit“ 280 = np. *baḡā*. — In der Flexion der Nomina bildet -*ā* den D. Akk. Instr. S. vgl. M. § 26 ff. Daher findet sich ausl. -*ā* häufig in nominalen Adverbien und Präpositionen: *darā* „draussen, ausserhalb“ 72; *dēmā* „angesichts“ 80; *gvarā* „nahe bei“ 136; *jaḡlā* „unterhalb“ 178; *lāpā* „drinnen“ 219; *nēmḡā* „in der Richtung von“ 267; *paḡdū* „hinter—her“ 277; *pādū* „auf die Füsse, empor“ 291; *sāḡgā* „wegen, um — willen“, z. B. *havē sāḡgā* „aus dem Grunde“ G 38, Ev. Math. 2. 6. Ausserdem ist zu vergleichen *sak'yā* „sehr“ adv. zu *sak* 333; *ēvak'ā* oder *ēk'rā* „allein“ 171. — Im Wurzelauslaute findet sich *ā* in nb. *gāy* „coire“ 102 = np. *gādan*; *sāyag* „scheren, rasieren“ 341 = skr. *čhā čhyāti*; *zūyag* „geboren werden“ 423 = np. *zūdan* u. a. — Nach M. § 16 wird schliessendes *ā* im Wechsel mit *a* häufig da vernommen, wo im Np. -*ah* mit stummem *h* gegenüber steht. Man hört es daher insbesondere im Part. Prät., wo Formen wie *bītā* „geworden“ und *bīta* neben einander liegen. Formen mit -*ā* im NB. finde ich bei Gladstone und Hittu Ram angegeben, während sie bei Dames vollständig fehlen; z. B. *bīsā* „geworden“ (über das s. unten) 45 gegen D *bīθa* (-*ā* in EB ist Druckfehler!); *dīsā* „gesehen“ zu *gindag* 105 gegen *dīθa*; *jasā* „geschlagen“ 175 gegen *jaθa* und so oft.
- c) Inlautend: *nākū* „Oheim“ 258 = aw., ap. *nyāka*, np. *niyā*; *nākun* „Nagel“ 257 = np. *nāχun*; *pāčīn* „Ziegenbock“ 290 = np. *pāzan*; *čāt* „Brunnen“ 59 = oss. *cad, cadä*; *gvāt* „Wind“ 148 = aw. *vāta*, np. *bād*; *nāpag* „Nabel“ 259 = np. *nāfā*. — *drāj* „lang“ 84 = mp. *drāj*, np. *dirāz*; *vād* „Salz“ 411 = skr. *svāda*, np. *χwāi*; *tājak* „frisch“ 383 = np. *tāza*; *pād* „Fuss“ 291 = aw. *pāḡa*, np. *pāi*. — *gvāzī* „Spiel“ 149 = np. *bāzī*; *bāzk* „Arm“ 35 = aw. *bāzu*; *vāstā* „für“ 413 zu \**vāst* „Wunsch, Wille“ = np. *χwāst*. — *dās* „Sichel“ 76 = skr. *dātra*, np. *dās* ist wohl LW. — *gvāriš* „Regen“ 147 zu aw. *vāra*, np. *bārīdan*; nb. *nāray* „seufzen“ 260 = np. *nālīdan*; *gvānk* „Ruf“ 146 und *gvānjag* „rufen“ 145 = np. *bāḡ, bāḡīdan*; nb. *zāmāθ* „Schwiegersohn“ 420 = np. *dāmād*; *vānag* „lesen“ 412 = np. *χwāndan*. — In der starken Wurzelform findet sich *ā*, gegenüber *a* in der schwachen, in *tāčag* „laufen lassen“ 382 gegen intr. *tačag*; *tāpag* „dörren, trocknen“ 385 gegenüber einem intr. \**tapag*. Im Np. vgl. *guḡaštan* und *guḡāštan* u. s. w.

2. Zuweilen findet sich  $\bar{a}$  in Silben, wo etymologisch  $\check{a}$  zu erwarten wäre. Die Dehnung wurde wohl durch den Akzent bewirkt. *kāsib* „Schildkröte“ 196 = skr. *kaśyāpa* (zu erwarten wäre übrigens *kāśip*); nb. *sārt* „kalt“ 336 = aw. *sareta*, np. *sard*; *hāps* „Pferd“ 4 neben *haps*.

3.  $\bar{a}$  durch Zusammenziehung nach Schwund eines Lautes: a) aus  $a (\bar{a}) + y +$  Vokal entstanden: *kān* „ich werde gehen“ 21 neben *kāyān*; nb. *jāγ* „kauen“ 176 neben sb. *jāyay*; nb. *zāγ* „gebären“ 423 gegen sb. *zāyag*; nb. *zarāγ* „Blutegel“ 417 zu skr. *jalāyuka*. — b) aus  $a (\bar{a}) + v + a (\bar{a})$  in *šā* „ihr“ 365 neben *šavā*. — *ūrag* „bringen“ 14, *ūrīn* „ich bringe“, nb. *ārt* „gebracht“ gegen sb. *āvarta*; könnte LW sein.

4. Nasalierung des  $\bar{a}$ -Vokals, im besondern vor  $v =$  urspr.  $m$ : nb. *nyānvān* „inmitten“ 265 = sb. *nyāmā*; *hānvag* „roh“ 155 neben *hāmag*; auch *jānrāṣ* „Schwiegersohn“ 420 bei L neben *zāmāṣ* bei D. —  $\bar{a}$  statt  $\bar{au}$  nach § 3. 5 a. E. sb. pron. dem.  $\bar{a}$  „dieser“ = nb.  $\bar{ān}$  8 = np. *ān*; vgl. *ādēmā* „dort“ = *āndēmā*; *ārōēi* „heute, diesen Tag“, *āšapī* „diese Nacht“.

### § 5. i.

1.  $i =$  ursprünglich  $\check{i}$ .

a) Anlautend: Pron. St.  $i$  in *idā* „hier“ 164 = aw. *iḍa*, ap. *idā*; *išt* „Ziegel“ 168 = aw. *ištya*, np. *χišt*.

b) Inlautend: *pit* „Vater“ 296 = aw. *pitare*, np. *padar*; *mičag* „saugen“ 235 = np. *mizitan*. — *gišv* „Hausstand“ 108 = aw. *vis*, ap. *viṣ*; nb. *mižay* „harnen“ 238 = aw. *miz maezuṅti*. — *gindag* „sehen“ 105 = aw. *vid vīndenti*; *sindag* „brechen“ 342 = skr. *śhid śhinātti*, aw. *siḍ* (Hübschmann, ZDMG. 38, 425). Woher kommt der  $i$ -Vokal in *piš-* „später, nach, darüber hinaus“ 295 gegenüber *paš-tara* „später“ 287?

c) Auslautend: *gi-čīnag* „auswählen“ 104 = aw. Wz. *čī + vi*; nb. *ni-gōšay* „hören“ 263 = aw. Wz. *gūš + ni*. Im Wurzelanslaut findet sich  $i$  in nb. *riyay* „caecare“ 315 = aw. *iri* oder *ri*, np. *ridan*. Vgl. *čīnag* „sammeln“ 60 = skr. *či činōti*, *zinag* „an sich reißen“ 421 = aw. *zi zināṭ*, np. *di adinā*.

2. Gelegentlich findet sich  $\check{i}$  in Silben, wo man etymologisch  $\bar{i}$  erwartet: *bij* „Same“ 37 = skr. *bīja*, np. *bij*; *kitak* „kleines Insekt“ 199 = skr. *kīṭā*. Auch *mik* „aufgerichtet“ 239 neben *mīk*.

3.  $i$  aus ursprünglichem  $a$  entstanden a) unter dem Einflusse eines Palatallantes: *sūčīn* „Nadel“ 356 = np. *sūzan*; *pūčīn* „Ziegenbock“ 290 = np. *pūzan*; *pūčīzīg* „Ferse“ 306 aus *\*pūčīzag*. Ueber nb. *dičay*, pp. *dačt* „brandmarken“ D 72, das doch wohl zu skr. *dah dhāhati*, aw. *daz dažaiti*, np. *dučitan* gehört, und das ich in *dičay* ändere s. Einl. Nr. 433. — b) unter dem Einflusse eines  $r$ : *pir-* „um — herum“ 294 = skr. *pāri*, aw. *pāri*, ap. *pariy*; *mirag* „sterben“ 237 = aw. *mar -mairyeṭti*; nb. *zirdē* „Herz“ 426 = aw. *zaredaya*. Es ist zu beachten, dass in allen diesen

Fällen dem *r* ursprünglich ein *i-y* nachlautete, welches den Vokal der vorhergehenden Silbe beeinflussen konnte. Ferner ist zu vergleichen *girag* „ergreifen“ 106 = aw. *garew*, ap. *gurb*; *dirag* „zerreißen“ 78 = np. *darīdan*; *vasarik* „Schwiegervater“ 405 aus \**χwasuraka*.

4. *i* als „Svarabhaktivokal“, namentlich bei *r*: nb. *birāṣ* neben *barās* = sb. *brāt* „Bruder“ 38 = np. *birādar*; *birvān* „Augenbrauen“ 44 neben *burvān*; nb. *girēy* = sb. *grēag* „weinen, jammern“ 117 = np. *girīstan*; *zirih* „Quell“ und *zirū* „Meer“ 425 = aw. *zrayō*. Vgl. ferner sb. *šipānk* gegen nb. *šawānk* „Hirte“ 367 = afy. *špān*, np. *šabān*. — Als Vorschlag vor anlautenden Doppelkonsonanten findet sich *i* in LW. *ispēt* „weiss“ (s. § 3. 4) und *istūr* „grob, dick“ 167 = skr. *sthūrā*.

### § 6. ī.

1. *ī* = ursprünglich *ī*.

a) Inlautend: *mīk* „aufgerichtet“ 239 zu np. *mīχ* „Pfahl“ gehörig (vgl. auch skr. *su-mēka* Windisch, Festgruss an Böhthlingk S. 114–115); *sīkun* „Stachelschwein“ 345 zu np. *sīχūl*. — *gīst* „zwanzig“ 111 = aw. *vīsaitī*, np. *bīst*. — *gīn* „Leben“ 109 = np. *vīn* (Haug, glossary 232); *gīr* „Gedächtnis“ 110 = np. *vīr*; *pīg* „fett“ 298 zu np. *pīh*; *pīruk* „Grossvater“ 300 zu np. *pīr*; nb. *tīh* „ein anderer“ 386 = ap. *duvītiya*, mp. *datīgar* (hieraus \**dtīgar*).

2. Vereinzelt findet sich *ī* in Silben, wo nach den verwandten Wörtern *ī* zu erwarten wäre: sb. *kapīnjar* „Rebhuhn“ 190 neben nb. *k'awinjar* = skr. *kapīnjala*.

3. *ī* Zusammenziehung aus *ya. yā*: nb. *p'ajī* „zusammen mit“ 280 neben *p'ajyā*; nb. *jīy* „Bogensehne“ 177 aus air. \**yyaka*; *zīk* „gestern“ 427 zu skr. *hyas*, mp. *dīk*.

4. *ī* durch „Ersatzdehnung“ entstanden bei Schwund eines Konsonanten: *īt* „Ziegel“ P neben *ist* 168. Der *ī*-Vokal in *p'īm* „Wolle“ L 610<sup>c</sup> neben *pažm* D 56 = np. *pašm* ist wohl nach § 5. 3 zu erklären: *pažm* = \**pižm* = \**pīm*.

5. *ī* statt *īn* (*in*) nach § 3. 5 a. E. liegt vor in *ēīčag* „Tamarinde“ 61 zu skr. *ēīčā*, sowie in *nī* = *nū* = *nūn* „jetzt“ 270. Das Pr. dem. *ī* „dieser“ 170 (z. B. *ī-šap* „heute Nacht“) ist, wie ich glaube, dem np. *īn* entlehnt; als das echt balūcische Pronomen sehe ich *ē* an.

6. *ī* als Suffix abstrakter Substantiva: nb. *drāžī* „Länge“ von *drāj* „lang“ 84, *duzī* „Diebstahl“ von *duz* „Dieb“ 88; *grāzī* „Spiel“ 149 = np. *bāzī*; *sakī* „Kraft, Stärke“ zu *sak* 333. — An temporalen Adverbien: *ārōcī* „diesen Tag“ *āšapī* „diese Nacht“ 8; *dōšī* „letzte Nacht“ 95; *navāšī* „morgen“ (wörtl. zur Gebetszeit) 251; *pōšī* „übermorgen“ 309; *pārī* „voriges Jahr“ 293. — Suff. *-umī* der Ordinalzahlen: *haptumī* „der siebente“ = np. *haftum*. — Neben und für *-īk* und *-īg* steht *-ī* in nb. *bōžī* „Boot“ 49 = sb. *bōjīg*; nb. *nazī* „nahe“ 256 neben *nazīχ* und sb. *nazīk*; *pāšī* „Katze“ 307 = kurd. *pīšīh*; nb. (*šuzī* oder) *šudī* „hungrig“ 371 neben *šudīg* und sb. *šudīg*.

§ 7. *u*.

1. *u* = ursprünglich *u*.

a) Anlautend: *uštir* „Kamel“ 161 neben *huštar* = aw. *uštra*.

b) Inlautend: *sučag* „brennen“ 349 = aw. *suč*. — *radag* „wachsen“ 319 — aw. *rad raodeñti*; *šudīg* „hungrig“ 371 zu aw. Wz. *šud*. — *duz* „Dieb“ 88 = np. *duzd*; nb. *pūsag* „Sohn“ 304 zu aw. *pušra*; *tusag* „ausgehen, verlöschen“ 397 zu aw. Wz. *tus*. — *kumb* „Teich, Pfuhl“ 204 = aw. *χumba*.

2. Vereinzelt findet sich *ū* in Silben, wo nach den verwandten Wörtern *ū* zu erwarten wäre: *kučak* „Hund“ 203 = np. *kūčak* (doch wohl vermutlich Lehnwort); *runag* „ernten“ 321 (nur HR hat *rūnaγ*) gegenüber waz. *warūnam*, es ist jedoch skr. *lū lunāti* zu beachten.

3. *u* = ursprünglich *a* in *trus*, *turs* „Furcht“ 393 = np. *tars*. — *ur* = aw. *er* (ar. *r*-Vokal) nach *m* in *marta* Mrs 33, *murtag* P, nb. *murtā* G 26<sup>a</sup> „tot“ = aw. *mereta*, np. *murda*. — *u* = *ar*, *er* mit gleichzeitigem Schwund des *r*: *tomag* aus *\*tušnag* „durstig“ 396 = aw. *taršna*; *mušta* „geriechen“ 244 = aw. *maršta*; *šu-muš-ag* „vergessen“ 361 zu skr. *mṛṣ mṛṣyati mārṣati*, np. *jarū-muš*; *kut* „gemacht“, nb. *kūda* 185 = aw. *kereta*.

4. *u* aus und neben ursprünglichem *va*: *čunt* „wie viele?“ 64 = aw. *črañt*, np. *čuid*. Besonders häufig findet sich *gu-* neben *gr-*; so in nb. *gumz* „Wespe“ 132 neben *gramz*, *gur* „nahe bei“ 136 neben *grar*, *gork* „Wolf“ 140 neben *grark*, *gušag* „sprechen“ 143 neben *grušag*, nb. *guzdγ* „überschreiten“ 144 neben *grazag*.

5. *u* als „Svarabhaktivokal“: *burrān* „Augenbrauen“ 44 neben *bīrcān* = aw. *brvaγ*; *surrq* „Blei“ 355 = np. *surb* oder *usrub*; *surrān* „Huf“ 348 = np. *sum* oder *suub*.

§ 8. *ū*.

1. *ū* = ursprünglich *u*.

a) Inlautend: *dāt* „Rauch“ 90 = np. *dūd*, lat. *pu-mus*; *sāt* „Nutzen“ 357 = np. *sud*; *zāt* „schnell“ 430 = np. *zud*; *sūwīn* „Nadel“ 356 = np. *sāzau*. — *mūd* „Haar“ 247 = np. *ma*, *maī*; *zam* „Skorpion“ 428 zu aw. Wz. *zu* = skr. *jā*.

b) Auslautend: am Wurzelende *būag* „sein, werden“ 45 = np. *bū-dan*.

2. *ū* steht statt *u* durch „Ersatzlehnung“ bei Schwund eines Konsonanten: *tūag* „durstig“ 396 neben *tomag* aus *\*tušnag*; *sūr* „rot“ 350 neben *suhr* (?LW). Auch *tām* „Same“ neben *tōm* 399 ist heranzuziehen; erstere Form entspricht dem np. *tuzm* mit Schwund des Gutturals, letztere dem aw. *taozman*, np. *tuumā*. Auffallend ist das *ū* in *zūrag* „wegnehmen“ 429, das anscheinend zu skr. *hṛ karati* und aw. *zar* gehört, und in *pūzīg* „Ferse“ 306 gegenüber dem aw. *pāšna*, np. *pāšna*; vgl. afγ. *punda*.

3. Nasalierung von  $\bar{u}$ :  $p\bar{u}\bar{n}zīg$  „Ferse“ 306 neben  $p\bar{i}\bar{n}zīg$  = nb.  $p^{c'}\bar{i}z$ :  $p\bar{u}\bar{n}\bar{s}\bar{i}$  „Katze“ 307 neben  $p\bar{u}\bar{s}\bar{i}$ . Auch  $k\bar{u}\bar{n}\bar{d}$  „kurz“ 209, das ich zu np.  $k\bar{u}\bar{t}-\bar{a}h$  gestellt habe, scheint herzugehören; aber man sollte  $k\bar{u}\bar{n}\bar{t}$  erwarten.  $\bar{u}$  statt  $\bar{a}n$  nach § 3. 5 a. E.  $n\bar{u}$  „jetzt“ 270 neben  $n\bar{u}n$  = np.  $n\bar{u}n$ ,  $ka-n\bar{u}n$ ,  $ak-n\bar{u}n$ .

### § 9. $\bar{u}-\bar{i}$ .

Der  $\bar{u}$ -Vokal geht, wie auch in anderen iränischen Dialekten häufig in  $\bar{i}$  über (Dsp. 88). An diesem Uebergange nimmt insbesondere auch das NB in hervorragendem Masse teil. Wenn vielfach die Formen mit  $\bar{u}$  und  $\bar{i}$  neben einander liegen, so ist das wohl als dialektische Verschiedenheit aufzufassen. Ich führe folgende Fälle auf:  $b\bar{i}ta$  „geworden“ neben  $b\bar{u}ta$  (nb.  $b\bar{i}\bar{\theta}a$ ) 45;  $dr\bar{i}n$  „Regenbogen“ 85 =  $Yidg\bar{a}h$   $dr\bar{u}n$ ;  $d\bar{i}r$  „ferne“ neben  $d\bar{u}r$  89;  $dit$  „Rauch“ neben  $d\bar{u}t$  90; nb.  $d\bar{i}\bar{\chi}$  „Spindel“ neben sb.  $d\bar{u}k$  (nicht  $d\bar{o}k$  zu schreiben!) 93;  $gand\bar{i}m$  „Weizen“ 98 für \* $gand\bar{u}m$  = urir. \* $gand\bar{u}ma$  (Hübschmann, ZDMG 44. S. 556);  $h\bar{i}k$  „Schwein“ 157 = np.  $\chi\bar{u}k$ ; nb.  $k^{c'}\bar{i}n$  „anus“ neben  $k\bar{u}n$  208;  $m\bar{i}d$  „Haar“ neben  $m\bar{u}d$  247;  $n\bar{i}$  und  $n\bar{i}n$  „jetzt“ neben  $n\bar{u}$  und  $n\bar{u}n$  270;  $p\bar{i}\bar{n}z$  „Ferse“ neben  $p\bar{u}\bar{n}zīg$  306;  $p\bar{i}\bar{s}\bar{i}$  „Katze“ (l.  $p\bar{i}\bar{s}\bar{i}$ ) neben  $p\bar{u}\bar{s}\bar{i}$  und  $p\bar{u}\bar{n}\bar{s}\bar{i}$  307;  $s\bar{i}\bar{c}\bar{i}n$  „Nadel“ neben  $s\bar{u}\bar{c}\bar{i}n$  356;  $s\bar{i}t$  „Nutzen“ neben  $s\bar{u}t$  357;  $s\bar{i}r$  „Hochzeitsfest“ sb. P, Mrs 40, 49, nb. G 15<sup>b</sup>, D 90, HR 132<sup>b</sup> = np.  $s\bar{u}r$ ;  $z\bar{i}m$  „Skorpion“ neben  $z\bar{u}m$  428;  $z\bar{i}rag$  „wegnehmen“ neben  $z\bar{u}rag$  429;  $z\bar{i}t$  „schnell“ neben  $z\bar{u}t$  430; nb.  $g\bar{i}\bar{\theta}$  (vgl. Einl. Nr. 436) „Kot“ = np.  $g\bar{u}h$ ; nb.  $d\bar{i}m$  „Rücken, Hinterseite“ ( $d\bar{i}m\bar{a}$  „hinter“) = aw.  $d\bar{u}ma$  „Schwanz“ nach Dames, briefl. Mitt. 12. 1. 91. Ich glaube nicht, dass wir den Uebergang von  $\bar{u}$  in  $\bar{i}$  ohne weiteres als Beweis für die Aechtheit eines balūischen Wortes ansehen dürfen. Bei  $d\bar{i}r$ ,  $d\bar{i}\bar{\chi}$ ,  $k^{c'}\bar{i}n$ ,  $s\bar{i}r$ , auch  $h\bar{i}k$  ist daher die Möglichkeit, dass dies Lehnwörter seien, nicht von der Hand zu weisen.

Sämtliche 20 Fälle, welche ich oben aufgeführt habe, beziehen sich auf den Uebergang von  $\bar{u}$  in  $\bar{i}$ . Auffallend erscheint unter diesen Umständen allerdings der Uebergang von  $\bar{o}$  in  $\bar{i}$ , der sich in  $sar\bar{e}n$  „Lende“ 338 vollzogen haben müsste, wenn dieses Wort zu aw.  $sraon\bar{i}$ , np.  $sur\bar{u}n$  gehört. Hübschmann ZDMG 44. S. 555.

### § 10. $\bar{e}$ .

1.  $\bar{e}$  = ursprünglich Diphthong  $ai$  (aw.  $ae$ ).

- a) Anlautend: Pron. St.  $\bar{e}$  „dieser“ 170 = aw.  $ae-ta\bar{d}$ , np.  $ai-ta$ ;  $\bar{e}y\bar{o}k$  „einzeln“ 171,  $\bar{e}vak^{c'}\bar{u}$  und  $\bar{e}k^{c'}v\bar{a}$  „allein“ zu aw.  $ae\bar{v}\bar{a}$ , np.  $aivak$ .
- b) Inlautend: nb.  $g\bar{e}\bar{\theta}$  „Weide“ 115 = aw.  $va\bar{e}ti$ ;  $m\bar{e}tag$  „Haus“ 241 zu aw.  $mae\bar{\theta}a$ ,  $mae\bar{\theta}ana$ . —  $h\bar{e}d$  „Schweiss“ 158 = aw.  $\chi\bar{a}e\bar{\theta}a$ ;  $t\bar{e}jag$  „eine Melonenart“ 390 = np.  $t\bar{e}za$ . —  $g\bar{e}\bar{s}$  „mehr“ 114 = np.  $v\bar{e}\bar{s}$ , np.  $b\bar{e}\bar{s}$ . — nb.  $t^{c'}\bar{e}r$  „Bergspitze“ 391 = aw.  $ta\bar{e}ra$ . Auch vor  $m$  und  $n$ , an welcher Stelle im Neupersischen schon sehr frühzeitig die Aussprache  $\bar{e}$  in  $\bar{i}$  sich verwandelte, hat

das Balüči  $\bar{e}$  erhalten: *nēm-rōc* „Mittag“ 269 = np. *nēm-rōz*; *bēnag* „Honig“ 36 zu np. *angu-bīn*; *dēm* „Angesicht“ 80 = np. *dīm*; nb. *k'ēnag* „Rache“ 201 = np. *k'ina*. Die beiden letzten sind wohl Lehnwörter.

2. Oft findet sich  $\bar{e}$  in Verben (starke Form der *i*-Wurzeln): *gēčag* „sieben“ 112 = pāz. *vēxtan*; *gējag* „schleudern“ 113 = np. *an-gēxtan*; *rēčag* „ausgiessen“ 316 = mp., np. *rēxtan*; *rēsag* „spinnen“ 318 = np. *rēsīdan*. Im Austausch mit *i*: nb. *brēsag* „spinnen“ 40 neben *brissinag*; *brējag* „backen, rösten“ 39 neben *brījag*, pp. *brētka* oder *brihta*.

Auch das sog. „*i* der Einheit“, das dem unbestimmten Artikel entspricht, wird im Bal. noch  $\bar{e}$  gesprochen. Es ist der Ueberrest eines alten *aiva* (Salemann und Shukovski, pers. Gramm. § 18). Man vergleiche *rōšc* „eines Tages“ (BT II. 1); *yā buzc* „eine Ziege“ (BT III. 2); *bōi bōi ādamc* „Geruch, Geruch eines Menschen“ (BT IV. 1. 7); *mardeā mulk k'īsta* „ein Mann bestellte das Feld“ (Lew. 6. 1), *ya safēā* „in einer Nacht“ (Lew. 11. 5) und viele andere Beispiele.

3.  $\bar{e}$  = ursprünglich *aya*.

Meines Erachtens gehört hierher *adēnk* „Spiegel“ 10, *parēri* „voriges Jahr“ 285 = aw. \**parō-ayara*; ferner das  $\bar{e}$  der kausativen Verbalstämme wie *tajēnag* „spannen“ 375 = aw. *ṣaṅjayeiti*; *tōsēnag* „meiden, fliehen“ zu *tōsag* 100 u. s. w.

4.  $\bar{e}$  durch „Ersatzdehnung“ nach Schwund eines Konsonanten in *gēnēč* „Koriander“ Einl. Nr. 435 = np. *gišūz*.

5. Nasalierung des  $\bar{e}$ -Vokales findet namentlich vor dem aus *m* entstandenen *v* statt: *dēnv* „Angesicht“ 80 neben *dēm*; *rēnv* „Gras“ G 39, 13 neben *rēm* G 19<sup>a</sup>, D 81.  $\bar{e}$  statt  $\bar{en}$  nach § 3. 5 a. E.: *dēvk* und *hādēk* „Spiegel“ 10 neben *adēnk*.

## § 11. ai.

1. *ai* = ursprünglich *āya*: *haik* „Ei“ 159 = np. *zāya*, oss. *aik<sup>s</sup>*, *aik<sup>s</sup>ā*; *sai* „drei“ P 21, M 116, D 89 = aw. *ṣrāyō*; *kait* „er kommt“ von *āyag* 21 = np. *āyad*. Auch *sāig* „Schatten“ 341 = np. *sāya* dürfte nur etwas verschiedene Schreibung des nämlichen Lautes sein.

2. Allgemein balüchisch scheint es zu sein, dass die Kausative neben dem Ausgange *-ēnag* auch *-ainag* aufweisen. Vgl. M § 125, 126; D S. 31. Vereinzelt ist anzuführen *aidā* „hier“ 172 bei Marston neben nb. *ēdā*; *raim* „Gras“ bei Marston 31 und Leech 610<sup>b</sup> neben *rēm*; Pron. interrog. sb. *kai*, nb. *k'ai* „wer?“ 200 (Grdf. \**kaya*) neben *kē* bei Pierce.

## § 12. o.

1.  $\bar{o}$  = ursprünglich Diphthong *au* (aw. *ao*).

*rōk* „hell, licht“ 328 = skr. *rōka*, *rōkā*; *rōt* „Fluss“ 330 = ap. *rautah*; *rō-p'ask* „Fuchs“ 323 zu skr. *tōpāsā*; *rōč* „Tag“ 324 = aw. *raōčō*, ap. *raučah*, np. *rōz*; *dōčag* „nähen“ 91 = np. *dōxtan* *dōzam*; *čōp* „Keule“ 66 = np. *čōb*; *kōpak* „Schulter“

211 zu aw. *kaofa*, ap. *kaufa*. — *bōg* „Gelenk“ 47 = skr. *bhōgá*; nb. *jöγ* „Joeh“ 180 = skr. *yōga*; *bōd* „Balsamstranch“ 46 = aw. *baoidi*; *nōd* „Nebel“ 271 viell. = aw. *snaoda*; *rōd* „Kupfer“ 325 = np. *rōi*, zu aw. *raoidita*; *bōjag* „lösen“ 48 = mp. *bōxtan*. — *dōšag* „melken“ = np. *dōšīdan*; — *tōm* „Same“ 399 = aw. *taoxman* mit Schwund des Spiranten, wie in ap. *taumā*.

2. Oft findet sich *ō* in kausativen Verben (starke Form der *u*-Wurzeln) neben *u* im Grundverbum. Das Bal. hat die doppelte Wurzelgestalt mit verschiedener Bedeutung meines Wissens allein unter den iranischen Dialekten bewahrt: *tōsag* „auslöschen“ 400 zu intr. *tusag* 397; *šōdag* tr. „waschen“ 373 zu intr. \**šudag*, nb. *šudag* bei D 92; *sōčag* tr. „brennen“ 358 zu intr. *sučag* 349; *prōšag* tr. „zerbrechen“ zu intr. *prušag* 305. Zuweilen zugleich mit Anfügung der Kausativendung: *hušag* intr. „austrocknen“ 160, tr. nb. *hōšēnag*; *rudag* „wachsen“ 319, kaus. *rōdīnag* (l. *-ē-*) nb. *rōdainag*.

3. *ō* durch Zusammenziehung = *va*, *vā* nach anlautendem *g*: *gōn* „Pistazie“ 133 neben *gvan*; *gōhār* „Schwester“ 131 neben *gvāhar*; *gō* „mit“ 124 für *gvā*. Vermutlich auch *layōr* „feige“ 215 statt *laygvar*.

4. *ō* durch Zusammenziehung = *ava*.

a) Anlautend: *ōdā* „dort“ 401 = aw. *avada*, ap. *avadā*: *ōštāg* „stehen“ 402 zu aw. *ava-hištaiti*, mp. *ōstādan*.

b) In- und anlautend: *nōk* „neu“ 272 = air. \**navaka*: *jō* „Gerste“ 179 neben *jav* und *jau* = aw. *yava*. Beides vielleicht Lehnwörter.

5. Oefters erscheint *-ō* als Suffix von Substantiven; es entspricht vermutlich dem starken Stammausgang *-av(-ō-)* der *u*-Themen: *rassō* „Schwiegermutter“ 406; *nāχō* (sb. *nākū*) „Oheim“ 258; *gvandō* D 110 „Alligator“. Vgl. D S. 13: „Most words ending in *o* change it to *av* when followed by a vowel, whether this vowel commences a following word or an inflexional suffix.“

6. Endlich erwähne ich die Gerundform auf *tō*, welche in ihrer Verwendung vollkommen dem indischen Gerundium oder Absolutivum auf *-tvā* entspricht. Vgl. *Mūsā t'aršō lōγā āxta* „Moses kehrte um (nachdem er umgekehrt war) und kam nach Hause“ Lew. 3. 4; *havān mardar gvāñjaštō jannik' sīr k'uštō dūša-ī* „er liess den Mann kommen und gab ihm das Mädchen zur Frau“ Lew. 10. 19 (= nachdem er . . . gerufen hatte und nachdem er des Mädchens Hochzeit zugerichtet hatte, gab er sie ihm).

7. Nasalierung des *ō*: *gōñ* „mit“ 124 neben *gō*; *kōñtar* „Taube“ 210 = kurd. *kōtīr*; *pōñz* „Nase“ 310 neben *pōz*; *pōñšī* „übermorgen“ 209 neben *pōšī*.

### § 13. *au*.

1. *au* = ursprünglich *āva*: *nauχ* nb. (neben *nōχ*) „Brant“ 273. Grdf. vermutlich \**nāvaka*; vgl. afy. *nāwē*.

2. *au* in *aur* = ursprünglich *aur*: *haur* „Regen“ 163 = aw. *awra*. Sehr fraglich. Vgl. § 16. 4 b a. E.

3. *au* vereinzelt neben *ō* = ursprünglich *au* (*av*) oder *ava*.

*jav* „Gerste“ (? LW) 179 neben *jō* und *jav* = aw. *yava*; nb. *bauf* „Matratze“ 50 neben *bōf* und sb. *bōp*. *tau* P, nb. *ʿau* D 62 „du“ neben *tō* P, Mrs 50.

## II. Halbvokale, Liquide und Nasale.

### § 14. *y*.

*y* = ursprünglich *y*.

a) Anlautend: *yāt* „Erinnerung“ A 68<sup>b</sup>, B 49<sup>b</sup> = np. *yād*.

b) Inlautend zwischen Vokalen: *kāyān* „ich werde kommen“ 21 vgl. np. *āyam*; *sāyag*, *sāyī(t)* 341 „scheren, er schert“ vgl. skr. *śhā śhājāti*; *sāyag* „schwellen“ 347 viell. = skr. *śvā śvājati*; *riyag* „cacare“ 315; *zāyag* „gebären“ 23.

### § 15. *v*.

1. *v* = ursprünglich *v*. Halbvokal zu *u*: *burvān* „Braue“ 44 zu aw. *breaf*, np. *barā*; *jav* „Gerste“ 179 = aw. *yava* neben *jō* und *jav*, vgl. § 13. 3.

2. Anlautend steht *v* = skr. *sv* = awestisch *ʒw-* (np. *ʒw-* oder *ʒv-*) = altp. *uv-* vor *a*-Vokalen (vor *i*-Vokalen wird *ʒw-* zu *h-*): *vat* „selbst“ 108 = skr. *svātas*, aw. *ʒvatō*, ap. *uvā-*, np. *ʒvad*; *vapsag* „schlafen“ 403 = skr. *svap*, aw. *ʒwap*, *ʒvafš*, np. *ʒuftan*; *varag* „essen“ 404 = aw. *ʒvar*, np. *ʒwardan*; *vānag* „lesen“ 412 = skr. *svan*, aw. *ʒvan*, np. *ʒvāndan*; *vād* „Salz“ 411 zu skr. *svad* = np. *ʒvāi*.

In *vasarik* „Schwiegervater“ 505 = aw. *ʒvasura*, np. *ʒusur*, und in *vassō* „Schwiegermutter“ 406 = np. *ʒvaš* steht dem anlautenden *v-* im Skr. *śv-* (*śvasura*, *śvaśrū*) gegenüber, das hier durch Lautangleichung entstanden ist.

3. Anlautendes *gv-* steht für ursprüngliches *v-* vor *a*-Vokalen (vor *i*-Vokalen wird *v-* zu *g-*, § 22. 3). Im Np. entspricht zumeist *b-*: *gran* „Pistazie“ 133 = skr. *vana*, np. *ban*; *gear* „Brust“ 135 = aw. *vava*, np. *bar*; *grark* „Lamm“ 137 zu np. *barra*; *gras* „genug“ D 199 = ap. *vasij*, np. *bas*; *grask* „Kalb“ 142 = skr. *vatsā*, np. *baša*; *grānjag* „rufen“ 145 und *grānk* „Ruf“ 146 = np. *bāng*, *bāngidan*; *grārīš* „Regen“ 147 zu aw. *vāra*, np. *bārān*; *grāzi* „Spiel“ 149 = np. *bazī*; *grāt* „Wind“ 148 = aw. *vāta*, np. *bad*; — *grark* „Wolf“ 140 = aw. *vehrka*, ap. *\*varka*, np. *gurg*.

Isoliert steht *gvahār*, nb. *gvahar* „Schwester“ 131, das nicht auf aw. *ʒvāihar* (= skr. *svasṛ*) zurückgehen kann, sondern eine Grundform *\*vahar* (ar. *\*vasṛ*) voraussetzt. Vgl. Brugmann, Grdr. I. 417, Bartholomae, ZDMG. 41. 553.

4. Statt anlautendem *v* findet sich im NB. *v̄* (tonloses *v*) vereinzelt von unseren Berichterstattern angegeben: *v̄ād* „Salz“ 411 = sb. *vād*; *v̄āw* „Schlaf“ 410 = sb. *vāb* (LW.).

5. Für einen dem NB. eigentümlichen Lautübergang möchte ich den von *m* in *v* halten. Ich bemerke, dass ich in EB in diesem Fall stets *w* geschrieben habe, jetzt

aber, an Dames mich anschliessend, die Schreibung *v* vorziehe. Dames hat nämlich stets *w*, womit er den Halbvokal (= *v* bei mir) wiedergibt. Beispiele: nb. *k'avān* „Beuteanteil“ 194 = np. *kaṃān* „Bogen“; nb. *havān* „jener“, *havēn* „dieser“ 150 = np. *hamān*, *hamīn*; nb. *nēvay* „Butter“ 268 = sb. *nēmag*; nb. *navāš* „Gebet“ 251 neben *namāš*; nb. *šavā* „ihr“ 365 = np. *šumā*. Mehrfach verbindet sich mit dem Uebergang von *m* und *v* die Nasalierung des Vokals: nb. *nyāñvāñ* „in der Mitte“ 265 = sb. *nyāmā*; nb. *dēñv* „Angesicht“ 80 neben sb. *dēm*; nb. *rēñv* „Gras“ G 39. 13 neben *rēm*; nb. *hāñvay* „roh, ungekocht“ 155 neben *hāmag*, *hāmāy*; nb. *ñāñvāñ* (l. *zāñvāñ*) „Schwiegersohn“ 420 neben *zāmāñ*.

Ueber einen vereinzeltten Fall des Ueberganges von *v* in *m* s. § 19. 2.

### § 16. *r*.

1. *r* = ursprünglich *r* (skr. *r* oder *l*).

- a) Anlautend: a) *rudag* „wachsen“ 319 = aw. *rud raodēnti*; *rōč* „Tag“ 324 = aw. *raočō*, ap. *raučah*, np. *rōz*. In *rōt* „Fluss“ 330 = skr. *srōtas* ist *s* vor *r* schon im Urir. geschwunden, vgl. ap. *rautah*. — b) *runag* „ernten“ 321 = skr. *lū lumāti*; *rōd* „Kupfer“ 325 zu aw. *raoidita*, skr. *lōhā*, *lōhita*; *rōp'ask* „Fuchs“ zu skr. *lōpāsā*.
- b) Inlautend: *gvāriš* „Regen“ 147 zu aw. *vāra*; — *krōs* „Hahn“ 202 zu aw. Wz. *χrus*; *brāt* „Bruder“ 38 = aw., ap. *brātar*; *drāj* „lang“ 84 = aw. *drājō*; *drīn* „Regenbogen“ 85 = Yidgāh *drūn*; *trušp* oder *trupš* „sauer“ = np. *turuš*. — *ārt* „Mehl“ 15 = np. *ārd: sārť* „kalt“ 336 = aw. *sareta*; *kārč* (aus *\*kārtč*) „Messer“ 195 zu aw. *kareta*; *gvark* „Wolf“ 140 = aw. *vchrka*; *gvarm* „Brandung“ 141 = aw. *varemīš*.
- c) Auslautend: *gear* „Brust“ 135 = np. *bar*; *par* „auf, über“ 283 = np. *bar*; *kar* „Esel“ 192 = np. *zar*; *našār* „Schwiegertochter“ = afγ. *nžōr*; *huštar* „Kamel“ 161 = np. *uštur*, *štur*; — *kapīnjar* „Rebhuhn“ 190 = skr. *kapīñjala*. — Im Auslaute von Wurzeln: *tar-ag* „umkehren“ 381 = np. *gu-ḍar-īdan*; *var-ag* „essen“ 404 = aw. *zvar zvaraiti*.

2. *r* = *l* anderer iranischer Dialekte: nb. *nāray* „seufzen“ 260 = np. *nālīdan*; nb. *zarāγ* „Blutegel“ 417 = np. *zulū*.

3. Ueber den bei *r* sich häufig entwickelnden Stimmton, den bald *a*, bald *i*, bald *u* geschriebenen „Svarabhaktivokal“ vgl. § 3. 4, 5. 4, 7. 5.

4. Einer besonderen Besprechung bedarf die Vertretung a) von *rd* und *rz*. b) von Spirans + *r* im Balūči.

- a) Bekannt ist der Uebergang von *rd* und *rz* (durch *rd*) in *l* im Neupersischen. Es fragt sich, ob das Balūči an diesem Uebergange teil nimmt. Das einzig sichere Beispiel *zirdē* „Herz“ = aw. *zaredaya*, np. *dīl* zwingt uns, meine ich, diese Frage zu verneinen. Eine zweifelhaftere Gleichung ist ferner *gar* „Schlucht“ Einl. Nr. 434 statt *\*gard* mit dem im Bal. so häufigen Schwund

eines auslautenden Konsonanten = aw. *gercōa*. Wir sind demnach genötigt, *ilag* „lassen“ 165 = aw. *harez*, np. *hištān hīlam* und nb. *malay* „reiben“ 223 = aw. *mared*, np. *mālīdan* als Lehnwörter anzusehen. Das nämliche gilt von *bālād* „Höhe“ 31, das eine allerdings alte Entlehnung sein muss.

- b) Bezüglich der Vertretung von Spirans + *r* im Bal. ist es kaum möglich, zu einem gesicherten Resultat zu kommen. Es fehlt an zweifellos echten Beispielen. Zunächst sollte man statt der Lautverbindungen *ʒr*, *fr*, *ʒr*, *dr*, *wr*, im Balūči *kr*, *pr*, *gr*, *dr*, *br* oder mit Umstellung *rk*, *rp* u. s. w. erwarten. Man könnte sich dabei auf *čark* „Rad“ 56 berufen. Allein dieses Wort ist keineswegs unzweifelhaft echt; es könnte recht wohl aus np. *čarz* entlehnt sein, das bei dem Fehlen der Spirans im Balūči (SB.) *čark* ausgesprochen werden müsste. Ebenso lautet np. *barf* „Schnee“ im Bal. *barp*, und dass hier eine Entlehnung vorliegt, steht wegen des Anlautes ausser Frage. Von grösserem Gewichte wäre *murdān* „Finger“ 242, wenn dieses mit Bartholomae (ZDMG. 44. 553) in *murd-dan* (*murd* = *mudra*) zu zerlegen ist, während ich es durch *\*murdān* auf *mudr* zurückgeleitet habe. Allein die Erklärung Bartholomae's erscheint mir doch nicht so zweifellos, dass ich weiter gehende Folgerungen an das vereinzelte Wort anknüpfen möchte.

Dem Beispiele *čark* steht gegenüber *sahr*, *sohr*, *sār* „rot“ 350 = aw. *suʒra*, np. *soʒz*, ferner *jahl*, *jahl* „tief“ 178 = aw. *jafra*, np. *jaʒf*, *zaʒf*. Man möchte aus diesen Beispielen den Schluss ziehen, dass *ʒ* und *f* vor *r* im Bal. in die Spirans *h* übergegangen seien. Bei *sahr* ist allerdings die Entlehnung aus dem Np. ausgeschlossen; es ist aber nicht unmöglich, dass das Wort in einer früheren Sprachperiode (vgl. np. *suʒr*) aufgenommen wurde. Am meisten Gewicht ist wohl dem Worte *jahl* beizulegen, dessen Etymologie mir ziemlich sicher zu sein scheint. Es fragt sich nur, ob dies einzelne Wort ausreicht, um daraus ein Lautgesetz abzuleiten, welches den sonstigen Lautgesetzen des Balūči entgegensteht. Bemerket sei, dass auch meine Etymologie von *haur* „Regen“ 163 = aw. *awra* die Erhaltung der Spirans voraussetzt; denn es muss ihm doch ein *\*haur* zu grund liegen. Könnte nicht das Wort Entlehnung aus dem Kurdischen sein?

- c) Für sich zu betrachten ist die Behandlung der Lautgruppe *ʒr*. Die Vertretung derselben durch *s* erscheint mir für das Balūči gesichert. Beispiele s. § 35. 3. Offenbar hat die Lautgruppe schon in früher Zeit eine sehr innige Verbindung eingegangen, weshalb sie auch im Ap. durch ein besonderes Zeichen ausgedrückt wird, das nach Bartholomae BB. 9. 130 etwa  $\overset{r}{s}$  zu lesen ist.

### § 17. *l*.

*l* hat sich im Balūči offenbar erst sekundär entwickelt. Sichere Beispiele, wo es einem *l* der übrigen iranischen Dialekte entspricht, fehlen, ausser vielleicht *lap*

„Lippe“ 216 = np. *lab*. Bei Nr. 214, 215, 217, 218, 220 ist Entlehnung mindestens wahrscheinlich, auch bei *lap* nicht durchaus ausgeschlossen. In *als* „Thräne“ Einl. Nr. 431 = skr. *asru*, aw. *asru*, np. *ars* steht ihm *r* gegenüber, ebenso in *istal* „Maultier“ Einl. Nr. 438 = np. *astar*, vielleicht auch in dem oben erwähnten *jahl* „tief“ 178 = aw. *jufra*. Eine beträchtliche Anzahl von mit *l* anlautenden Wörtern sind mir etymologisch dunkel. Ich führe an: *lankuk*, -*ūk* P, Mrs 35, A 33<sup>a</sup> „Finger“; nb. *lavāšay* D 113 „trinken“ (?? np. *nōšīdan*, oss. *nuāzun*, *nvāzin* 206); *lāp*, *lāf* „Bauch“ 219 (?? np. *nāf*)<sup>1)</sup>; *luk*, *lukk* Mrs 45 „kurz“; *lamb* D 113 „Zweig“; *lōg* P, Mrs 37, nb. *lōγ* L 612<sup>b</sup>, G 22<sup>a</sup>, D 114 „Haus, Familie“.

### § 18. n.

1. *n* = ursprünglich *n*.

- a) Anlautend: *namb* „Tau“ 252 = np. *nam*; *nak*<sup>c</sup> „Grossmutter“ 250 = aw. *nyākē*; *nažīk* „nahe“ 256 zu aw. *nazda*, skr. *nēdiṣṭha*; *nākun* „Nagel“ 257 = np. *nāzun*; *nākū* „Oheim“ 258 = aw., ap. *nyāka*; *nāpag* „Nabel“ 259 = *nāfa*; *nī-* „Präposition“ = aw. *nī-* in *nigōšay* „hören“ 262 und *nindag* „sich setzen“ 264; *nēmag* „Seite, Richtung“ 267 = aw. *naema*; *nū*, *nūn* „jetzt“ 270 = np. *nūn*; *nōk* „neu“ 272 = aw. *nava*. In *našār* „Schwieger-tochter“ 254 (= skr. *smuṣā*) und *nōd* „Gewölk“ (= aw. *snaoda*) ist *s* im Anlaute vor *n* geschwunden.
- b) Inlautend: *bēnag* „Honig“ 36 = np. *angubīn*; *tanak* „dünn“ = np. *tanuk*; *zanūk* „Kinn“ 416 = np. *zanuγ*. — *gvānk* „Ruf“ 146 = np. *bāng*; *pant* „Rat“ 282 = np. *pand*; *dantān* „Zähne“ 70 = np. *dandān*. — *gušnag* „hungerig“ 120 = np. *gursna*; *tūnag* „durstig“ 396 aus \**tušnag* = aw. *taršna*. — *činag* „sammeln“ 60 = aw. *či -činōit*; *zānag* „wissen“ 422 = np. *dānistān*; *zinag* „wegnehmen“ 424 = aw. *zi -zināit*, ap. *dī adinā*; *kanag* „machen“ 185 = aw. *kar kereṇaōiti*; *runag* „ernten“ 321 = skr. *lū lunāti*; *gindag* „sehen“ 105 = aw. *vid vīndēnti*; *kandag* „lachen“ 186 = np. *žandīdan*. Im Auslaute der Wurzel: *janag* „schlagen“ 175 = aw. *jan jaiñti*; *vānag* „lesen“ 412 = np. *žvāndan*.
- c) Auslautend: *drīn* „Regenbogen“ 85 = Yidgāh *drīn*; *gīn* „Atem“ 109 = np. *vīn* (Haug, glossary 232); *gran* „Pistazie“ 133 = aw. *vana*; *jan* „Frau“ 174 = aw. *jaini*; *zān* „Knie“ 421 = np. *zānū*; *pāčīn* „Bock“ 290 = np. *pāzan*; *āsīn* „eisern“ 18 = kurd. *hāsīn*; *sīkun* „Stachel-schwein“ 345 = aw. *sukuruna*.

2. *n* wird geschrieben statt *m* vor *b* in *kumb* neben *kumb* „Pfuhr“ 204 = np. *žum*, *žumb*, *runbay* neben *rumbay* „eilen“ 320 und *srumbē* neben *surum* „Huf“ 348.

1) Für den höchst fraglichen Austausch von *l* und *n* könnte umgekehrt angeführt werden: *nimon* D 125 „Limone“ = np. *limīn* und *nangar*, *nangār* P; G 20<sup>a</sup>, D 123 „Pflug“ = skr. *lāṅ-gala*, *lāṅgala*. Alles sehr zweifelhaft.

§ 19. *m*.

1. *m* = ursprünglich *m*.

- a) Anlautend: *madag* „Heuschrecke“ 221 = np. *maig*, *malaz*; *makask* „Fliege“ 222 = np. *magas*; *mar* „Mann“ 224 = aw. *maretan*; *mazan* „gross“ 227 = aw. *maz*; *mažg* „Gehirn“ 229 = aw. *mazga*; *māt* „Mutter“ 234 = aw. *māture*; *mičag* „sangen“ 235 = np. *mazīdan*; *mētāg* „Wohnung“ 241 = aw. *mač9a*; *mūd* „Haar“ 247 = np. *mū*, *mūi*.
- b) Inlautend: *kāmāy* „roh“ 155 = skr. *āmá*. np. *zām*; nb. *namās* = sb. *\*namāč* = np. *namāz*; nb. *zāmā9* „Schwiegersohn“ = np. *dāmād*. — Ueber Wechsel von *m* und *n* vor *b* s. § 18. 2.
- c) Auslautend: *čam* „Auge“ 52 = np. *čašm*; *tām* (*tōm*) „Same“ 399 = np. *tuzm* (aw. *taozman*); *zām* „Skorpion“ 428.

2. Ganz vereinzelt scheint *m* Vertretung von ursprünglich *v* zu sein in *pīmāz* „Zwiebel“ 299 = kurd. *pīcāz*, np. *pīyāz*; denn es kann doch np. *pīyāz* nur aus *pīvāz*, aber nicht aus *pīmāz* sich entwickelt haben; jenes ist also die ursprüngliche Form. Andererseits dürfte für kurd. *pīvāz*, wenn es aus *pīmāz* entstanden wäre, bei Jaba die Schreibung *pīvāz* zu erwarten sein, wie auch *kīwān* = np. *kamān* „Bogen“; *nāw* = np. *nām* „Name“ u. s. f. Ich bemerke, dass auch im Kurdischen der Uebergang von *v* in *m* sich findet, z. B. *zimān* „Sprache“ = np. *zuwān*, aw. *hizvō*. Ueber den umgekehrten Uebergang von *m* in *v* im NB. s. oben § 15. 5.

## III. Verschlusslaute und Spiranten.

## A. Gutturale.

§ 20. *k*.

1. *k* = ursprünglich *k*.

- a) Anlautend: *kadi* „wann“ 182 = aw. *kada*, np. *kai*; *kanag* „machen“ 185 = aw. *kar keremoiti*; *kap* „Schaum“ 188 = aw. *kafa*; *kapag* „fallen“ = kurd. *kawum*; *kapānjar* „Rebhuhn“ 190 = skr. *kapiśjala*; *kōpag* „Schulter“ 211 zu ap. *kanfa* = np. *kōha*.
- b) Inlautend: Das Balūči hat hier intervokalisch die ursprüngliche Tennis erhalten, welche im Neupersischen zur Media wurde: *gōkurt* „Schwefel“ Einl. Nr. 437 = np. *gōgird*; *makask* „Fliege“ 222 = np. *magas*.

2. *k* = ursprünglich *ç*.

- a) Anlautend: *kar* „Esel“ 192 = aw. *zara*, np. *zar*; *kanday* „lachen“ 186 = np. *çandadan* (die Formen mit *h-* oder *ç-* sind Entlehnungen); *kumb* „Pfehl“ 201 = aw. *çumba*, np. *çum*; *krōs* „Hahn“ 202 = aw. *\*çruosa*, np. *çurōs*.

- b) Inlautend: *a)* *nākun* „Nagel“ 257 = np. *nāzun*. — *β)* Der palatale Wurzel-  
auslaut wird im Altirānischen vor *t* bekanntlich zu *ç*. Aus *-çt-* wird bal.  
\**-kt-*, woraus im NB. sekundär *-çt-* wird, im SB. dagegen durch Umstellung  
*-tk-*. Beispiele: *brētka* pp. von *brījag*, *brējag* „rösten“ 39, *bōtka* (nb. *bōçt'a*,  
*buzta*) von *bōjag* „lösen“ 48, *dratka* von *dranjag* „aufhängen“ 83, *dōtka*  
(nb. *dōçt'ā*, *duçtā*) von *dōčag* „nähen“ 91, *gētka* von *gēčag* „sieben“ 112  
und *gējag* „schwingen“ 113, *patka* von *pačag* „kochen“ 276, *rētka* (nb. *riçt'a*)  
von *rēčag* „ausgiessen“ 316; *sutka* (nb. *suçt'a*) von *sučag* intr. „brennen“  
349; *sōtka* (nb. *sōçta*) von *sōčag* tr. „brennen“ 358; *tatka* (nb. *t'axt'a*) von  
*tačag* „laufen“ 374; *tātka* (nb. *t'axt'a*) von *tāčag* „laufen lassen“ 382. Bei-  
zufügen ist *ātka* (nb. *axt'a*) aus \**āgata* pp. zu *āyag* „kommen“ 21. —  
*γ)* Aus air. *-çš-* wird im SB. *kš*, im NB. mit Umstellung *šk*: *bakšag*  
„schenken“ = nb. *baškay* 24 = aw. *baçš*, np. *baçšīdan*.
- c) Auslautend: *sak* aus \**sakt* mit Schwund von *t* „stark, fest“ 333 = np.  
*saxt*; *mīk* „aufgerichtet“ 239 zu np. *mīç* „Pfahl“. Vielleicht auch *sīk* =  
np. *sīç* „Spieß“ in *sīkūrč* „langes zweischneidiges Schwert“ 344 für *sīk-kārč*,  
wie *rō kanag* für *rōk kanag* 328.

## § 21. *k'*, *ç*.

*k'* und *ç* sind Laute, welche nur dem NB. angehören.

1. *k'* steht einem sb. *k* gegenüber a) im Anlaut vor Vokalen: *k'andaç* „lachen“  
186 = sb. *kandag*; *k'ar* „Esel“ 192 = sb. *kar*; *k'awīnar* „Rebhuhn“ 190 = sb.  
*kapīnar*; *k'afay* „fallen“ 189 = sb. *kapag*; *k'ūrča* „Messer“ 195 = sb. *kūrč*, *kūrča*;  
*k'ai* „wer?“ 200 = sb. *kai*; *k'umb* „Pfuhl“ 204 = sb. *kumb*; *k'ōfay* „Schulter“  
= sb. *kōpay*. Alle Wörter mit anlautendem *ç-* oder *h-* = np. *ç* erweisen sich als  
Lehnwörter. — b) im Auslaute nach *r* und *n*: *gurk'* „Wolf“ 140 = sb. *gurk*,  
*gvark*; *gvānk'* „Ruf“ 146 = sb. *gvānk*; *šafānk'* „Hirte“ 367 = sb. *šipānk*; *tank'*  
„enge“ 378 = sb. *tank*. Unter Umständen auch nach Vokalen, z. B. *nak'*, *nak'ō*  
250 „alte Frau“, sb. \**nak* = aw. *nyākē*, sowie § 24. 3. — c) im Inlaute: *ēvak'ū*  
und *ēk'vā* „allein“ 171 aus *ēvakū*; *sak'yā* „sehr“, adj. *sak'īn* 333 von *sak*.

2. *ç* steht einem sb. *k* gegenüber a) im Inlaut zwischen Vokalen: *nāçō* „Oheim“  
258 = sb. *nākū*; *sīçun* „Stachelschwein“ 345 = sb. *sīkun*; *nāzun* „Nagel“ 257 =  
sb. *nākun*. Vgl. auch *-çt-* = sb. *-tk-* nach § 20. 2bβ. — b) im Auslaut nach *i*  
und *u*-Vokalen: *dīç* „Spindel“ 93 = sb. *dūk*; *bandīç* „Schnur“ 28 = sb. *bandīk*;  
*nazīç* „nahe“ 256 = sb. *nazīk*; *rēç* „Sand“ 317 = sb. *rēk*; *gōç* „Kuh“ 123 = sb.  
*gōk*; *nōç* „neu“ 272 = sb. *nōk*; *rōç* „hell, licht“ 328 = sb. *rōk*; *girōç* „Blitz“ 107  
= sb. *girōk*. Vereinzelt ist *zanāç* „Kinn“ 416 = sb. *zanūk*.

3. Dagegen bleibt *k* erhalten im Auslaut nach *š* und *s*: *mūšk* „Ratte“ 245;  
*p'ašk* G 16<sup>b</sup> ein Teil des Frauengewandes; *rašk* „Läuse“ G 27<sup>a</sup>, D 79; *rōp'ask*

„Fuchs“ 323; *mahisk* „Fliege“ 222; *drašk* oder *đarašk* „Baum“ 82. Ich bemerke, dass unsere Berichterstatter in Bezug auf Wiedergabe von auslautendem *k* und *k'* nicht immer konsequent verfahren.

### § 22. *g*.

1. *g* = ursprünglich *g*:

- a) Anlautend: *gandag* „schlecht, böse“ 97 zu aw. *gaiñti*, np. *gand*, ap. vgl. *gasta* „widerwärtig“; *gandim* „Weizen“ 98 = np. *gandum*. skr. vgl. *gōdhūma*; *gāγ* „coire“ 102 = aw. \**gā*. np. *gādan*; *girag* „ergreifen“ 106 = aw. *garew*, ap. *garb*, np. *giriftan*, skr. *grabh*. *grbh*: *grāg* „jammern“ 117 = np. *girīstan*; *gušnag* „hungerig“ 120 = np. *gursna*; *gōk* „Rind“ 123 = aw. *gāu*, np. *gāw*. skr. *gō*.
- b) Auslautend: *bōγ* „Gelenk“ 47 = skr. *bhōgā*; \**jōγ* „Joch“ (aus nb. *jōγ* zu erschliessen) = skr. *yōga*. np. vgl. *juγ*.
- c) Inlautend entspricht *g* in *nigōšag* „hören“ einem alten *g* in \**ni-guš*; im np. *nigōšīdan* Uebergang in *y*, dagegen afγ. *nyatal*.

2. *g* = ursprünglich *k*? Vereinzelt im Inlaute in *jaγar* „Leber“ 173 = skr. *gákṛt*. aw. *yākare*. np. *jiγar*. Vielleicht doch LW, trotz des abweichenden Vokals. Auslautend *kang* „Kranich“ 187 = skr. *kañka*. Ueber die Suffixe *-ag*, *-īg* s. § 24. 1 und 5.

3. *g* = ursprünglich *v* vor *i*-Vokalen. Vor *a*-Vokalen wird *v* durch vorgesetztes *g* gehalten, § 15. 3: *gindag* „sehen“ 105 = aw. *vid vīndēti*; *gis* „Hausstand“ 108 = aw. *vīs*, ap. *viš*; *gin* „Atem“ 109 = np. *vīn*. np. vgl. *binī*; *gīr* „Gedächtnis“ 110 = np. *vīr*; *gīst* „zwanzig“ 111 = aw. *vīsaiti*. np. *bīst*; *gēγag* „sieben“ 112 = np. *vēγtan*, np. *bēγtan*; *gēs* „mehr“ 114 = np. *vēs*, np. *bēs*; nb. *gēγ* „Weide“ 115 = aw. *vacti*. np. *bēd*. Die air. Präp. *vi-* findet sich als *gi-* in *giñmag* „auswählen“ 104 = aw. *vi-či*. Demnach müssen *gunās* „Sünde“ 119 und *gurān* „Zweifel“ 121 = np. *gunāh* und *gunān* als Lehnwörter gelten; ersteres ist aber sicherlich alt.

4. In *nagan* „Brot“, nb. *naγan* 249 = np. *nān*, aber minj. *naγan*, arm. *nkanak* hat das Bal. einen ursprünglich vorhandenen Gutturallaut erhalten. Vgl. Justi, kurd. Spiranten 15. Dagegen steht nb. *saγar* „Kopf“ 334 = aw. *sava*, np. *sar* (so im SB. als LW) ganz vereinzelt.

### § 23. *γ*.

*γ* gehört dem NB. an und steht einem sb. *g* gegenüber.

a) Inlautend zwischen Vokalen: nb. *naγan* „Brot“ = sb. *nagan* 249; *laγušag* „gleiten“ = sb. *lagušag* 214; nb. *jaγar* „Leber“ = sb. *jaγar* 173; nb. *bāγār* „Eidechse“ = sb. *bāγār* 30. — b) Auslautend: nb. *bōγ* „Gelenk“ = sb. *bōg* 17; nb. *jōγ* „Joch“ = sb. *jōg* 130; nb. *pīγ* „Fett“ = sb. *pīg* 298. Sehr häufig findet sich in Substantiven (Infinitiven) und Adjektiven im NB. der Ausgang *-aγ* = sb. *-ag*. S. § 24.

§ 24. Suff. *-ka*.

Es dürfte hier am Platze sein, einen Ueberblick über die Vertretung der verschiedenen *-ka*-Suffixe im Balñēi zu geben. Unsere Berichterstatter schwanken in der Schreibung zwischen *g* und *k*, und zwar scheint, beim ersten Zusehen, keinerlei Regel, sondern vollkommene Willkür zu herrschen. Indessen gelingt es bei genauerer Betrachtung doch vielleicht, einige Ordnung in das Chaos zu bringen. Es ergibt sich uns ungefähr folgendes:

1. Dem mittelpersischen Suffix *-ak*, welches *a*-Themen ohne Modifikation der Bedeutung fortbildet und welches im Np. zu *a* (mit stummem *h*) geworden ist, entspricht im Balñēi stets *-ag*, nb. *-ay*. Im Ossetischen haben wir *-äg*; s. Hübschmann, Ossetische Nominalbildung, ZDMG. 41, S. 319 ff. § 11<sup>b</sup>. Wir finden dieses „bedeutungslose“ Suffix a) an Substantiven: *bēnag* „Honig“ 36; *čičag* „Tamarinde“ 61; *čēdag* „Steinpfeiler“ 62; *gvarag* „Lamm“ (vgl. unten 3); *harrag* „Säge“ Mrs 19; nb. *k'ōfay* „Schulter“ 211; *kūtag* P „Wassermelone“; *mētag* „Wohnung“ 241; nb. *naicāsag* „Enkel“ 255; *nāpag* „Nabel“ 259; *nēmāg* „Butter“ 268; nb. *p'usay* „Sohn“ 304; *rōtag* „Wurzel“ 332; *sūrag* „Salzgras“ P; \**tāpag*, nb. *t'āfay* „Ofen“ G 20<sup>b</sup>, D 61, Lew. 10. 13 = np. *tāba*; *tējag* „Melone“ 390. Ich bemerke, dass durch das Suffix *-ag* ein Wort durchaus noch nicht als echt balñēisch erwiesen ist. Daher sind Wörter wie *buṇag* „Gepäck“ 41; nb. *hōšay* „Aehre“ D 131 = np. *χōša*; *jāmag* „Hemd, Rock“ P, Mrs 32 (hier *-ug*); *kīsag* „Beutel“ Mrs 53; nb. *k'ēnāg* „Hass“ 201; *kurrāg* „Füllen“ 205; *mōzag* P, nb. *mōžay* D 119 „Soeken“; *nēmāg* „Seite, Richtung“ 267; *pēlay* P, nb. *p'ēlay* HR 122<sup>b</sup> „Beutel, Sack“; *ramāg* „Herde“ 311; nb. *šōray* „Salpeter“; *tōsag* P, B 45<sup>b</sup>, nb. *t'ōšay* HR 124<sup>b</sup> „Speisevorrat, Ration“ wohl trotzdem als Lehnwörter aus dem Neupersischen anzusehen. Mit dem Suffix *-ag* sind auch gebildet *sāig* „Schatten“ 340 (aus \**sāyaka*) und nb. *jīγ* „Bogensehne“ 177 (aus \**jyaka*). — Hieher gehören auch die Verbalsubstantiva: *kandag* A 94<sup>a</sup> „Gelächter“ = np. *zanda*; \**sumbag*, nb. *sumbay* „Seitenstechen“ D 88 = np. *sumba* „Bohrer“; *šanag* „Erbrechen“ P, das ich zu np. *afšāndan* stelle. Diese Verbalnomina auf *-ag* dienen im Bal. als Infinitive. Moekler § 90. 92. 1. — b) *-ag* an Adjektiven: *gandag* „schlecht“ 97, *hāmāg* „roh“ 155. Auch hier entscheidet natürlich die Endung *-ag* noch nicht für die Echtheit des betreffenden Wortes. Die folgenden Adjektiva sind wohl sämtlich, die beiden letzten unzweifelhaft aus dem Neupersischen entlehnt: *mādāg* „weiblich“ 230; nb. *nālay* D 124 „blau“; nb. *nyāmāg* „mittler“ 265; nb. *t'ēray* HR 124<sup>a</sup> „dünn“; nb. *siyāhay* „schwarz“ 343; *zadag* Mrs 50, nb. *zadāγ* D 82, HR 131<sup>b</sup> „verwundet“; *zindag* P, nb. *zinday* D 83, L 612<sup>a</sup> „lebendig“. Zu erwähnen ist hier auch das Partizip Perf. Pass., dessen Ausgang im SB. *-tag* oder *-ta*, im NB. *t'a* (oder *t'ā*) und *ḡa* lautet. Der Guttural hat sich gerade in dieser Suffixform am meisten verflüchtigt. Beispiele sind sb. *dīta*, nb. *dīḡa* „gesehen“ 105; sb. *murta*, *murtag*, nb. *mur'tā* „tot“ 237; sb. *būtag*, *būta*, *bīta*, nb. *bīḡa* „geworden“ 45.

Die Schreibung des „bedeutungslosen“ Suffixes mit *-ag* findet sich so ungemein häufig, dass die vereinzelt Fälle, wo wir *-ak* angegeben finden, das Gesetz nicht aufzuheben vermögen. Wir haben es in diesen Fällen mit einer ungenauen Niederschrift zu thun. Die Wörter *kalak* „Wange“ = np. *kala*, *karak* „Rand, Ecke“ = aw. *karena* und *kōpak* „Schulter“ (neben *kapag*) gibt nur Pierce; drei andere: *kučak* „Hund“ 203, *kumak* P „Beistand“, sowie *zahrak* D 83 „Gallenblase“ bleiben ohnehin als Lehnwörter ausser Betracht. Endlich lassen sich noch die Adjektiva *hamak* „all, jeder“ 151 und nb. *sawakk* D 89 „leicht“ = sb. *sabuk* anführen, welche ich jedoch beide als Entlehnungen ansehe. Ersteres stammt aus dem Mp., letzteres aus dem Np., wie schon das *w* (= sb. *b*) statt *p* bzw. *f* beweist. Von *tanak* „dünn“ wird weiter unten die Rede sein.

Zweimal, nämlich in *šānug* „Pferdestriegel“ und *jāmug* „Hemde“ finde ich die Schreibung des „bedeutungslosen“ Suffixes mit dem *u*-Vokal. Gewährsmann ist beidemale Marston, welcher in phonetischen Dingen doch wohl zu den minder verlässigen unter unseren Berichterstattern zählt. In der That finden wir auch bei Pierce *jāmug* und bei Dames *šānag*. Offenbar ist also die Schreibung Marston's eine ungenaue an die englische Aussprache sich anschliessende Wiedergabe des Lautes. Uebrigens ist *jāmug* zweifellos und *šānug* wahrscheinlich Lehnwort.

2. Dem np. Suffix *-āk* (Spiegel, Huzvār. Gramm. § 119), welches aus dem Präs. St. der Verba Nomina bildet, die eine dauernde Eigenschaft angeben, entspricht im Bal. *-ōk*, *-ūk*, nb. *ōz*. Im Np. haben wir *-ā* (Vullers, institut. linguae Persicae I. 162), im Osset. *-ag* (Hübschmann, a. a. O. § 16a). Aus dem Skr. ist Suffix *-āka* (Whitney, Ind. Gramm. § 1181b) zu vergleichen. Brugmann, Grdr. II. I. S. 257. Beispiele im NB. *t'ursōz* „Feigling“ D 62 von *t'ursag* „sich fürchten“ 394 = oss. *t'urság*; *dčāk* „Geber“ P von *dčag* 79; *girōk*, *-ōk*, nb. *-ōz* „Blitz“ 107 = „Ergreifer“ von *girag* 106; *burōk* „schneidend, scharf“ B 45<sup>b</sup> von *burag* 43, der Bedeutung und Bildung nach = oss. *k'ardág*; nb. *varōz* „Esser“ von *varag* 404; *čarōz* „Wanderer, Vagabund“ von *čarag* 55 (vgl. die Bed. v. oss. *čarág*).

3. Als Deminutivsuffix dient *-k*, *-uk* (nb. *-k'*, *-ik'*, *-uk'*). Der Vokal wurde offenbar mit sehr schwacher Artikulation gesprochen. Dies beweist, abgesehen von der Schwankung zwischen *i* und *u* (s. § 3. 4) auch der Umstand, dass im NB. *k'*, oft mit *k* wechselnd (vgl. § 21. 3 a. E.), nicht z. dem sb. *k* entspricht. Vielleicht können auch einzelne der mit *-ak* geschriebenen Wörter hierher gestellt werden. Die Deminutivbedeutung des Suffixes wurde im Balñči noch mehr oder weniger deutlich gefühlt; fast ganz verblasst ist sie in den Fällen, wo die Anfügung des Suffixes in frühere Zeit zurückgeht. Im Np. haben wir das Suffix *-ak* (Vullers, a. a. O. 170), im Oss. *-äg* (Hübschmann, a. a. O. § 11, bc), das jedoch anscheinend seine Deminutivkraft eingebüsst hat, im Skr. *-ka* (Whitney, 1222b), in der Awestäsprache *-ka* in *apere-nāyaka* „Knäblein“, *kainika* „Mägdelein“ u. a. Brugmann, Grdr. II. I. S. 247, 248. Spiegel, Vgl. Gr. der altér. Spr. S. 203. Beispiele: *grark* (so, darnach EB. 137 zu verbessern!) „Lämmlein“ (*grarag*, das ebenfalls bei P überliefert ist, ist mit dem

„bedeutungslosen“ Suffix *-ag* gebildet, muss also unmittelbar zu np. *barra* gestellt werden; im NB. finden wir *gvarak*<sup>č</sup> = sb. *gvark*, wo *a* nur den bei *r* sich entwickelnden Stimmton bezeichnet); *kučk* P „Muschelchen“; *gvask* „Kälbchen“ 142 neben *gvač* D 108 „Büffelkalb“ = skr. *vatsa-ka*. Mehr verblasst ist die Deminutivbedeutung in nb. *rōp<sup>č</sup>ask* „Fuchs“ 323, *makask* „Fliege“ 222 (= np. *magas*), *mūšk* „Ratte“ 245, *bāzk* „Arm“ 35, *dračk* „Baum“ 82 (neben *drāč*). — *janik*, nb. *-ik<sup>č</sup>* „Mädchen“ (Dem. zu *jan* „Frau“) 174; *šanik* P, A 41<sup>b</sup>, nb. *-ik<sup>č</sup>* D 93. HR 134<sup>b</sup> „Kitzchen, Zicklein“; nb. *vasarik<sup>č</sup>* „Schwiegervater“ (Kosewort, Demin. zu *vasar*, bei D *-ik* geschrieben) 405; wohl auch *hidrik* P, Mrs 59, nb. *hirdik* (sic!) G 18<sup>a</sup>, D 128 „Eichhörnchen“, *madrik* (sic!) D 116 „Knöpfchen, Perle“, *pirrik* P, Mrs 64 „Raupe, Schmetterling“. — *pīruk*, nb. *p<sup>č</sup>īruk<sup>č</sup>* (*-uk*) „Grossväterchen“ 300 und wohl auch *dajuk* P „Igel“, *īruk* P „Insekt, kleinere Tiere überhaupt“, sowie mit verblasster Bedeutung *drīnuk* „Regenbogen“ 85 (neben *drīn*) und *bānuk* „Hausfrau“ 32 wie schon im Mp. Im NB. lautet letzteres Wort *bānuk<sup>č</sup>*, nicht *-už* wie EB. fälschlich gedruckt ist. — Mit dem Deminutivsuffix *-k* ist meines Erachtens auch *haik* „Ei, Eichen“ 159 gebildet, während *sāig* „Schatten“ das „bedeutungslose“ Suffix *-ag* hat, s. oben 1a. Auf diese Weise erklärt sich ganz ungezwungen die Verschiedenheit der Schreibung in den beiden Wörtern.

Auch Adjektive werden mit dem Deminutivsuffix *-k* versehen, so *kamk* P „sehr klein“ zu *kam*; *kisānak* D 97 dass. zu *kisān*, *kasān*. Hieher gehört auch wohl *tanak* „dünn“, welches das Suffix *-ka* schon in vorbalūčischer Zeit angenommen.

4. Das Suffix *-ak*, *-ek*, *-ik* dient zur Bildung von Bruchzahlen, ursprünglich wohl Ordnungszahlen. Beispiele: *sayik* M, *sayek* P, nb. *sayak* D 20 „Drittel“, *čārik* M, *čārek* P, nb. *čyārak* D 20 „Viertel“; *pančik* M, *panček* P, nb. *p<sup>č</sup>ančik* G 26<sup>a</sup> (bei D 20 *p<sup>č</sup>anjak*) „Fünftel“. Ich halte dieses Suffix für identisch mit dem oss. Suffix *-ag* bei Hübschmann a. a. O. § 17d. Aus dem Skr. vgl. *ūštaka*.

5. Mit Suffix *-īg*, nb. *-ī* oder *-īγ* werden Adjektive von Substantiven abgeleitet. Im Skr. entspricht *-ika* (Whitney, § 1222, e, 2), im Mp. *-īk* (Spiegel, Huzv. Gr. S. 128, 21), im Oss. *-īg*, *-ug* (Hübschmann, a. a. O. § 14). Dazu Brugmann, Grdr. II, 1 S. 245, 425, Spiegel, Vgl. Gr. S. 203. Auffallend ist immerhin, dass das Suffix im Balūči (und zwar durchweg) *-īg*, nicht *-īk* lautet. Das scheinbar abweichende *nazīk* „nahe“ 256 beweist nichts, da *-īk* hier nicht eigentlich als Suffix gefühlt wird, weil das Grundwort nicht vorhanden ist. Beispiele: *sarīg* „zum Kopf gehörig“ C 27<sup>b</sup> 9—10, nb. *sarī* „womans chādar“ G 16<sup>b</sup>, D 86 zu *sar* „Kopf“; *šapīg* „nächtlich“ C 26<sup>b</sup> 7 zu *šap* „Nacht“ = np. *šabī*; *šudīg*, nb. *-dī*, *-dīγ* „hungrig“ 371 zu *\*šud* „Hunger“; nb. *t<sup>č</sup>unī* „durstig“ 396, dem ein sb. *\*tunīg* entsprechen würde; *niyāmīg*, nb. *-īγ* „in der Mitte befindlich“ 265 zu *niyām*. Das Suffix *-īg* bildet auch Adjektive, die den Besitzer anzeigen von Pron. pers.; z. B. *manīg* Mrs 40, 42, nb. *-nī* D 119 „mir, uns gehörig“; *tayīg* Mrs 50 „dir, euch gehörig“; *vatīg* Mrs 42, C 26<sup>a</sup> 12, nb. *-vī* D 126 „mir, (dir, ihm etc.) selbst gehörig, eigen“. Auch von dem entlehnten *šumā* wird *šumāyīg* M 24, A 66<sup>a</sup> „euch gehörig“ abgeleitet.

§ 25. *h*.

1. *h* = ursprünglich *h* = skr. *s*.
- a) Anlautend: *hīk* (für *kūk*) „Schwein“ 157 = aw. *hū*, skr. *sū-kara*; *ham-*, „mit“ 190 = aw. *hām-*, np. *ham-*, skr. *sam-*; *hapt* „sieben“ M 116, D 127 = aw. *hapta*, np. *haft*, skr. *sapta*.
- b) In- und anlautend: *grahūr*, *gvāhar* „Schwester“ zu aw. *zvañhar*, np. *zvēhar*, skr. *svāsr*; — ?*sāh* „Atem“ 339 = skr. *śvāsá*.
2. *h* = awestisch *z* = skr. *sv* im Anlaute vor *i*-Vokalen. Vgl. § 15. 2: *hēd* „Schweiss“ 158 = aw. *zvaēda*, np. *zvai*, skr. *svēda*. Auch nb. *hīθ* (= sb. *\*hīt*) D 131 „grünes Korn“ dürfte hierher gehören = np. *zvit*, np. *zavīd*.
3. Zweifelhaft ist, ob *h* vor *r* und *l* als Verflüchtigung der Spiranten *z* und *f* gelten darf. Vgl. § 16. 4. b.
4. Häufig wird *h* einem anlautenden Vokale vorgeschlagen. Im Np. finden wir entsprechend mehrfach *z*. *hāmag* „roh“ 155 = np. *zāma*, skr. *āmá* (könnte LW sein); *hādēk* „Spiegel“ B 46<sup>b</sup> neben *ādēnk* 10; *harray* „Säge“ neben *array* 6; *hastal* „Maultier“ Einl. Nr. 438 = np. *astar*; *haik* „Ei“ 159 = np. *zāya*; *hups* und *hāps* „Pferd“ 4 neben *aps* = aw. *aspa*, np. *asp*; *huštar* „Kamel“ 161 = aw. *uštra*, np. *uštur*. Besonders häufig ist der Vorschlag von *h* in dem bei Masson überlieferten Wörterverzeichnis: *hāp* „Wasser“ = *āp* 12, *hāhtan* „kommen“ = *āyag* 21; *hārtan* „bringen“ = *ārag* 14.

Andrerseits findet sich auch Schwund von anlautendem *h* in *ač* „aus“ 1 = aw. *hača*, np. *az*.

5. An Stelle von *z* findet sich mit schwächerer Artikulation *h* in der Lautverbindung *ht* = nb. *zt*, sb. *tk* (aus *\*kt*) im Dialekte von Panjgūr, sowie in der durch die „Nebenformen“ bei Pierce repräsentierten Mundart (Disp. S. 84 ff.): *buhtag*, *bōhta* „gelöst“ 48 = nb. *bōxt'a*; *brihta* „geröstet“ 39 gegen *brītkā*; *āhtag* „gekommen“ 21 gegen *ātka*, nb. *āxt'a*; *drāhta* „aufgehängt“ 83 gegen *drātka*; *dōhta* „genäht“ 91 gegen *dōtka*; *pahta* „gekocht“ 276 gegen *patka*; *sōhta* „gebrannt“ 358 gegen *sōtka*, nb. *sōxt'a*. Steht auch nb. *mahisk* „Fliege“ 222 = sb. *makask* für *\*mazisk*?

## B. Palatale.

§ 26. *č*.

1. *č* = ursprünglich *č*.
- a) Anlautend (= np. *č*): *čam* „Auge“ 52 = aw. *čašman*, np. *čašm*; *čarp* „fett“ 37 = np. *čarb*; *čāt* „Brunnen“ 59 = aw. *\*čūθ*, np. *čāh*; *činay* „sammeln“ 60 = aw. *či-čimōif*, np. *čīdan*, *čīnīdan*; *čunt* „wie viele?“ 64 = aw. *čvañt*, np. *čand*.
- b) Inlautend (= np. *z*): *gēčīn* „Sieb“ 112 zu Wz. *gēčag* = np. *bēxtan* *bēzam*; *sāčīn* „Nadel“ 356 = np. *sāzan*.

c) Anslautend (= np. *z*): *ač* „aus“ 1 = aw. *hača*, ap. *hačā*, np. *az*; *pač* für \**pāč* „offen“ 275 = skr. *apāñč*, np. *bāz*; *mavīč* „Rosinen“ P = np. *mavīz*; *rōč* „Tag“ 324 = aw. *raočō*, ap. *raučah*, np. *rōz*. Auch nb. *namāš* „Gebet“ 251 setzt ein sb. \**namāč* = np. *namāz* voraus. Im Auslaute der Wurzel steht *č* in *gēčag* „sieben“ 112 = skr. *vič vinakti vēvēkti*, np. *bēžtan bēzam*; *dōčag* „nähen“ 91 = np. *dōžtan dōzam*; *mičag* „saugen“ 235 = np. *mazīdan*; *pačag* „kochen“ 275 = aw. *pač*, np. *pužtan pazam*; *rēčag* „ausgiessen“ 316 = aw. *irič račayēiti*, np. *rēžtan rēzam*; *sučag* „brennen“ (*sōčag* tr.) 349 und 358 = aw. *suč suočayaṭ*, np. *sōžtan sōzam*; *tačag* „laufen“ (*tāčag* tr.) 374 und 382 = aw. *tač tačūiti*, np. *tāžtan tūzam*.

Das Deminutivsuffix *-č*, *-ča*, entsprechend dem np. *-ča* (Vullers a. a. O. S. 171) findet sich in *kārč*, *kārča* „Messer“ 195 (statt \**kārtč*) = np. *kūrd*.

2. *č* = skr. *ts* in *gvač* D 108 „Büffelkalb“ = skr. *vatsā*. Im Np. entspricht *bača* „Junges, Knabe, Kind“. Bei nachfolgendem Suff. *-k* (Demin.) erscheint *ts* als *s*: *gvask* „Kalb“ 142 = skr. *vatsaka*.

3. In *mičāč* „Wimpern“ 236, das zu skr. *ni-miṣ* „das Blinzeln“ gehört, ist *č* aus *š* durch Lautattraktion des folgenden *č* entstanden. Den Ausgang *-āč* halte ich für den gleichen wie in \**namāč* = np. *namāz*. Auch *čapčal* „Fledermaus“ Mrs 61 ist dialektisch durch Lautattraktion aus *šapčar* (so bei P) entstanden.

## § 27. Č.

*č'* gehört dem NB. an. Es steht anlautend vor Vokalen einem sb. *č* gegenüber: *č'am* „Auge“ 52 = sb. *čam*; *č'āš* „Brunnen“ 59 = sb. *čāt*; *č'ōfaγ* „schlagen, stossen“ 67 = sb. *čōpag*. Ich bemerke, dass unsere Berichterstatter in der Schreibung des anlautenden *č'* nicht immer konsequent verfahren.

## § 28. Ĵ.

1. *Ĵ* = ursprünglich *ĵ*, np. *z* (*ĵ*).

a) Anlautend: *ĵan* „Weib“ 174 = skr. *ĵāni*, aw. *ĵaini*, np. *zan*; *ĵanag* „schlagen“ 175 = aw. *ĵan ĵaiñti*, ap. *ĵan aĵanam*, np. *zadan zanam*; nb. *ĵīγ* „Bogenselne“ aus \**ĵyaka* = aw. *ĵya*, np. *zih*.

b) Inlautend: *bōĵīγ* „Schiff“ 49 = np. *būzī*; *kapīñĵar*, nb. *k'awīñĵar* „Rebhuhn“ 190 = skr. *kapiñĵala*; *tāĵag* „frisch“ 383 = np. *tāza*; *tēĵag* „Melone“ 390 (urspr. „scharf schmeckend“) = np. *tēzak*.

c) Anslautend: *drāĵ* „lang“ = aw. *drājō*, np. *dirāz*. Im Wurzelauslaute: *briĵag* „backen“ 39 = skr. *bhraĵĵ bhṛĵĵāti*, np. *birīštan*; *bōĵag* „lösen“ 48 = aw. *būĵ*; *gēĵag* „schwingen, schlendern“ = skr. *viĵ vinakti*, aw. *viĵ hu-nivizta*, np. *angēžtan angēzam*; *tajēnag* „spannen“ 375 = aw. *ṭaṅṅ ṭaṅ-ĵayēiti*.

2. Ob *j* im Anlaut ein ursprüngliches *y* (np. *j*) vertreten kann, ist nicht zweifellos: *jōy* nb. „Joch“ 180 = skr. *yōga*, griech. *ζεύγος*, np. *jūy*, und *jō*, *jav*, *jau* „Gerste“ 179 = aw. *yava*, np. *jav* könnten Lehnwörter sein; das gleiche vermute ich von *jagar* „Leber“ 173 trotz des *a*-Vokals wegen der Media *g* statt *k*. Vgl. § 22. 2. Auch *jantar* P, Mrs 40. nb. *jant'ir* D 65 „Maschine, Mühlstein“ = skr. *yantra*. np. *jandara* dürfte alte Entlehnung sein; gewiss entlehnt ist das von Dames angegebene *jandar*.

### § 29. š.

1. *š* = ursprünglich *š*.

In- und Auslautend nach *i*-, *u*-, *r*-Vokalen: *išt* „Ziegel“ 168 = aw. *ištya*, np. *xišt*; *gēš* „mehr“ 114 = np. *vēš*, np. *bēš*: *huštar* „Kamel“ 161 = aw. *uštra*, np. *uštur*; *mušk* „Maus“ 245 = np. *mūš*; nb. *nigōšay* „hören“ 265 = np. *nigōšīdan*; ap. vgl. *gauša* „Ohr“; *dōšī* „die letzte Nacht“ 95 zu skr. *dōṣā*, aw. *daoša*, np. *dōš*; *trušp* „sauer“ = np. *туруš*; *ša-mušag* „vergessen“ 361 zu np. *farā-muš*, skr. Wz. *mṛṣ*; *grāriš* „Regen zu aw. *vāra* mit Suffix *-iš*, np. *bāriš*. *kašag* „ziehen“ 193 = skr. *kṛṣ kṛṣāti*, np. *kištan*. *našār* „Schwiegertochter“ 254 = skr. *snūśā*. *ōštay* „aufstehen“ 402 = aw. *ava-hištaiti*, np. *ōstādan*; nb. *šaštay* „senden“ 363 (neben *šastay*) = aw. ?-*hištaiti*, np. *firistādan*.

2. *š* = ursprünglich *χš* oder *š*.

Im Awestischen und Altpersischen entspricht *χš* einem idg. *k<sub>2</sub>s*, *š* einem *k<sub>1</sub>s* (Hübschmann, ZDMG. 38. 428 ff.; Brugmann, Grdr. I. S. 299, § 401); doch finden wir schon im Awestischen auch *š* statt *χš* als Vertretung von *k<sub>2</sub>s* (Bartholomae, Hdb. § 100, Anm. 2). In den späteren Dialekten finden wir a) im Anlaut *χš* wie *š* durch *š* vertreten. So im Balūči: *šap* „Nacht“ 362 = aw. *χšap*, ap. *χša-pa-vā*, np. *šab*; *šavū* „ihr“ 365 = aw. *χšmaibjā*, *χšmaṭ*. — *šudīy* „hungerig“ 371 zu skr. *kṣudh kṣudhyati*, aw. *šud*.

b) Inlautend ist air. *χš* und np. *χš* = sb. *kš*, nb. *šk*: *bakšag*, nb. *baškay* „schenken“ 24 = aw. *baχš*, np. *baχšīdan*. Hierher gehört auch nb. *šavaškay* (= sb. *\*šavakšag*) „verkaufen“ 364, das air. *\*vaχš* voraussetzt. — Dagegen *grašag* „reden“ 132 = aw. *vašūntī*, skr. vgl. *vakṣyāmi*; sowie *p-rušag* „brechen“ 305, dem ein air. *\*ruš* zu grunde liegen muss.

3. *š* = ursprünglich *sč* = ap., np. *s*.

*paš-tara* „später“ 287 = aw. *pasča*, ap. *pasū* (skr. *paśčāt*), np. *pas*. Auch das Kurdische hat *š* in *paš*, s. Justi, K. Gr. § 31 B. e. a.

4. *š* = aw. *š* (für *šy*) = ap. *šy* (geschrieben *šiy*) = np. *š*; skr. *čy*.

*šuta* pp. zu *rōag* „gehen“ 322 = skr. *čyu čyávatē*, aw. *šu šavaitē*, ap. *šiyu ašiyavam*, np. *šudan šavam*.

5. *š* im Wechsel mit *s* (vgl. § 35. 6): *šai* L 609, HR 135<sup>a</sup> „drei“ neben *sai* M 116, P 21; D 89 offenbar nur dialektisch. In anderen Fällen (s. § 43) ist *š* aus *s* durch Lautangleichung entstanden.

6. Im NB. steht *š* einem sb. *č* gegenüber:

- a) Im Inlaut zwischen Vokalen: *gěšin* „Sieb“ 112 = sb. *gēcīn*; *p'āsīn* „Ziegenbock“ 290 = sb. *pāčīn*; *sīšin*, *šīšin* „Nadel“ 356 = sb. *sūčīn*. Auch *drašk* „Baum“ 82 = sb. *dračk*.
- b) Auslautend nach Vokalen: *aš* „aus“ 1 = sb. *ač*; *mišās* „Augenwimpern“ = sb. *mičāč*; *namāš* und *navāš* „Gebet“ = sb. *\*namāč*; *p'ās* „offen, frei, bar“ (in *p'ās-p'ūd* „barfuss“) 275 = sb. *pač*; *rōš* „Tag“ 324 = sb. *rōč*. Im Wurzelauslaute: *p'āšay* „kochen“ 276 = sb. *pačag*; *t'āšay* „laufen“ 374 (tr. *t'āšay* 382) = sb. *tačag*, *tāčag*; *rīšay* „ausgiessen“ 316 = sb. *rēčag*; *sušay* „brennen“ 349 (tr. *sōšay* 358) = sb. *sučag*, *sōčag*; *dōšay* „nähen“ 94 = sb. *dōčag*.

In *šērā* „unter“ 63 = sb. *čērā* ist natürlich die Vertretung eines anlautenden *č* durch *š* im NB. nur scheinbar. Das Wort steht für *\*aš-ērā* = sb. *\*ač-ērā*.

### § 30. ž.

1. *ž* ist tönender Laut zu *š*, aus diesem unter dem Einflusse eines folgenden tönenden Lautes entstanden, und zwar sowohl im SB. als im NB.: *pěž-dārag* P „zeigen“ für *pěš-dārag*; *gužnag* P „hungrig“ 120 neben *gušnag*; *měž-murg* „Pelikan“ 240 neben *měš-murg*; *užnag* P, *yūžnāg* Mrs 46 „das Baden“ = np. *ūšnā*; *pažm* P, nb. *p'ážm* D 56 „Wolle“ = np. *pašm*; nb. *až* = *aš*, sb. *ač* „aus“ 1 vor tönenden Lauten. Vgl. auch nb. *gōžd* „Fleisch“ 128 = sb. *gōšt* LW.

2. Vereinzelt erscheint im NB. *ž* als tönender Laut zu *s*: *ūž-giž* und *ūž-gěž* „Feuerzeug“ 16 = sb. *ūs-gěj*; *ūžmān* „Himmel“ = sb. *ūsmān*.

3. Im NB. steht *ž* einem sb. *j* gegenüber nach § 2:

- a) Im Inlaut zwischen Vokalen: *bōžī* „Schiff“ = sb. *bōjīg*; *t'ěžay* „Melone“ 390 = sb. *tējag*. Vgl. auch *mažg* „Gehirn“ 229 = sb. *majg*.
- b) Auslautend: *drāž* „lang“ 84 = sb. *drāj*. Im Wurzelauslaute: *gěžay* „schwingen“ 113 = sb. *gējag* (*ūž-gěž* „Feuerzeug“ 16 = sb. *ūs-gěj*); *bōžay* „lösen“ 48 = sb. *bōjag* (*band-bōž* „Uebereinkommen“ 27).

## C. Dentale.

### § 31. t.

1. *t* = ursprünglich *t*.

- a) Anlautend: *tačag* „laufen“ 374 = aw. *tač tačaiti*; *tanak* „dünn“ 377 = np. *tanuk*; *tank* „enge“ 378 = np. *tang*; *tap* „Hitze“ 379 = skr. *tápas*, np. *tab*; *tāk* „Blatt“ 384 = mp. *tāk*, np. *tā*; *tējag* „Bisammelone“ 390 = np. *tězak*; *tōm*, *tām* „Same“ 399 = aw. *taoγman*, ap. *taumā*, np. *tuzm*; *tunag*, *tūnag* „durstig“ 396 = aw. *taršna*, np. *tiš*, *tišna*; *trusag*, *tursag* „sich fürchten“ 394 = aw. *teres teresaiti*, ap. *tars tarsatiy*, np. *tarsīdan*; *trušp*, *trupš* „sauer“ 395 = np. *turuš*.

- b) Inlautend; im Np. wurde die Tenuis *t* zur Media *d*, wofern sie nicht durch einen vorangehenden tonlosen Konsonanten gehalten war: *dantān* „Zahn“ 70 = aw. *dañtan*, np. *dandān*; *kitak* (-*ag*) „kleines Insekt“ 199 = aw. *kaeta*. Auffallend ist *čēdag* „Steinpfeiler“ 62, wofür *čētag* zu erwarten wäre. Vgl. Darmesteter, Chants Popul. des Afgh. XXV. Anm. — *istur* „grob, dick“ 167 = oss. *st'ur*, *st'ir*; *kōntar* „Taube“ 210 = np. *kūtar*. — Sehr häufig in dem Suff. des pp. -*tag*: *dīta(g)* „gesehen“ 105 = aw. *dīta*, np. *dīda*; *kut*, *kurta* „gemacht“ 185 = aw. *kereta*, ap. *karta*, np. *karḍa*; *šuta* „gegangen“ 322 = aw. *šūta*, np. *šuda*; *vārta* „gegessen“ 404 = aw. *zwareta*, np. *zwarda*; *vānta* „gelesen“ 412 = np. *zvēnda*; — *giptay* „angenommen“ 106 = aw. *gerepta*, np. *girifta*.
- c) Anslautend; im Np. wieder, ausser unter der in b) angegebenen Bedingung, die Media *d*: *vat* „selbst“ 408 = aw. *zivatō*, np. *zival*; \**gcat* „schlecht“ 130 = np. *vat*, np. *bad*; *gvāt* „Wind“ 148 = aw. *rāta*, np. *bād*; *brāt* „Bruder“ 48 = aw., ap. *brātar*, np. *birādar*; *māt* „Mutter“ = aw. *mātar*, np. *mādar*; *pit* „Vater“ 296 = aw., ap. *pītar*, np. *padar*; \**kunčēt* (nb. *kunčēṣ* D 98) „Sesam“ = np. *kunčad* und *kunčid*; \**gēt* (nb. *gēṣ*) „Weide“ = aw. *vaeti*, np. *rēt*, np. *bēd*; *dūt* „Rauch“ 90 = np. *dūt*, np. *dūd*; *sūt* „Nutzen“ 357 = np. *sūt*, np. *sūd*; *zūt* „schnell“ 430 = np. *zūt*, np. *zūd*; *kapōt* „Taube“ 191 = skr. *kapōta*, np. *kabūd*; *rōt* „Fluss“ 330 = ap. *routah*, np. *rōd*. — *pant* „Rat“ 280 = aw. St. *pant-* „Pfad“ (Bartholomae, ZDMG. 44. 553), np. *pand*; *čunt* „wie viele?“ 64 = aw. *črañt*, np. *čand*; *ārt* „Mehl“ 15 = np. *ārd*; nb. *sārt* „kalt“ 336 = aw. *sarcta*, np. *sard*. — *ist* „Ziegel“ = aw. *ištga*, np. *zišt*. — Auch in der Verballflexion ist im Balūči (vgl. jedoch § 41. 16) die Tenuis im Auslaut erhalten, wo das Np. die Media hat: 3 s. aor. *jant* „er schlägt“ M. § 103 = aw. *jaiñti*, np. *zanad*; *zānt* „er weiss“ = np. *dānad*; — 2 pl. aor. -*it* oder -*īt* = np. -*ūd*; — 3 pl. aor. -*ant* = np. -*and* u. s. w.
2. *t* = ursprünglich *ṣ*.
- a) Anlautend: *tajēnag* „spannen“ 375 = aw. *ṣañ* *ṣañ* *ajciti*.
- b) In- und auslautend; im Np. wurde intervokalisches und am Wortende aus *ṣ* der Hauchlaut *h*: *mētag* „Haus“ 211 zu aw. *maeṣa*, *maeṣana*, np. *mēhan*; *patan* „breit“ 289 = aw. *pahan*; *čāt* „Brunnen“ = np., np. *čāh*, das auf ein Thema \**čāṣ* zurückgeht. Die Wörter *gūh* in *gūh kanag* A 120<sup>a</sup> „sterens facere“ und *prāh* „breit“ 303 sind ohne Zweifel Lehnwörter; denn echt balūčisch wäre \**gūt*, \**prat* zu erwarten. In der That ist auch \**gūt* bezw. \**gīt* in nb. *gīṣ* „Mist“ (vgl. Einl. Nr. 436) erhalten! Von diesem Worte ist nach Dames *giṣ-mahisk* „Schmeissfliege“ abzuleiten.

§ 32. *t'*, *ʒ*.

*t'* und *ʒ* sind Laute, welche nur dem NB. angehören.

1. *t'* steht einem sb. *t* gegenüber a) im Anlaut vor Vokalen (und *r*): *t'ašay* „laufen“ 374 = sb. *tačag*; *t'anak'*, *t'anax* „dünn“ 377 = sb. *tanak*; *t'āx* „Blatt“ 384 = sb. *tāk*; *t'ēžay* „Bisammelone“ 390 = sb. *tējag*; *t'ēr* „Bergspitze“ 391 = sb. *\*tēr*, aw. *taera*; *t'ursay* „sich fürchten“ 394 = sb. *tursag*, *trusag*; *t'unī* „durstig“ 396 = sb. *tūnag*; *t'usay* „auslöschen“ (tr. *t'ōsay*) 397, 400 = sb. *tusay*, *tōsēnag*; — *t'rōngal* „Hagel“ = sb. *trōngal* (Einl. Nr. 446). Dagegen schreibt Dames *truš* „sauer“ 395 (nicht *t'ruš*) = sb. *trušp*.

Das Wort *t'ī* oder *t'ih* „ein anderer“ 386 geht auf mp. *datī-gar*, *\*dtī-gar*, *\*tī-gar* zurück. Ganz ebenso leite ich auch np. *dīgar* von *datīgar* durch die Zwischenglieder *\*dadīgar*, *\*ddīgar* her. Vgl. Bartholomae, ZDMG. 44. 554.

b) *t'* steht einem sb. *t* gegenüber im Auslaut nach *r* und *n*: *ārt'* „Mehl“ 15 = sb. *ārt*; *sārt'* „kalt“ 336 = sb. *\*sart*. Ausserdem führt Dames S. 26 folgende drei Formen der 3. s. aor. von Wurzeln auf *r* an: *gīrt'* von *giray* „nehmen“, *bart'* von *baray* „forttragen“, *vārt'* von *varay* „essen“. — Für *-nt'* liefert die Verbalflexion zahlreiche Beispiele. Vgl. BT. I: *gvaštayant'* „sie sprachen“, *bastayant'* „sie banden“, *k'ušant'* „sie werden töten“, *vārt'ant'* „sie frassen“ u. s. w. Bei Dames S. 26 werden folgende zwei Formen der 3. s. aor. angeführt: *k'ant'* von *k'anay* „machen“, *janť* oder *jat'* von *janay* „schlagen“. Den Ausgang der 3. plur. dagegen schreibt Dames *-ant*. — c) im Inlaut zwischen Konsonant und Vokal: *dat'ān* „Zahn“ statt *\*dant'ān* 70 = sb. *dantān*; *āxt'a* „gekommen“ 21 = sb. *ātka* für *\*akta*; *bart'a* „getragen“ 26 = sb. *burta*; *gišint'a* „ausgewählt“ 104 = sb. *gičita*; *sist'a* „gebrochen“ 342 = sb. *sista*; *k'apt'a* „gefallen“ (*-ʒa* in EB. ist Versehen) 189 = sb. *kapta*.

2. *ʒ* steht einem sb. *t* gegenüber a) im Inlaut zwischen Vokalen: *dāʒa* „gegeben“ 79 = sb. *dāta*; *ruʒa* „geerntet“ 321 = sb. *ruta*; *kuʒā* „gemacht“ 185 = sb. *kuta*; *dīʒa* „gesehen“ 105 = sb. *dīta*; *k'andiʒa* „gelacht“ = sb. *kandita*; *burīʒa* „geschnitten“ G 43 (*-t'a* EB. ist Versehen) = sb. *burita*; *zīnay* „wegnehmen“ 424 bildet *zīʒa* oder *zint'a*, wofür mit Verlust der Nasalierung auch *zīt'a* stehen kann. Darnach ist EB. zu verbessern. — b) im Auslaut nach Vokalen: *birāʒ*, *brāʒ* „Bruder“ 38 = sb. *brāt*; *māʒ* „Mutter“ 234 = sb. *māt*; *zāmāʒ* „Schwiegersohn“ 420 = sb. *\*zāmāt*; *čāʒ* „Brunnen“ 59 = sb. *čāt*; *gvāʒ* „Wind“ 148 = sb. *gvāt*; *pīʒ* „Vater“ 296 = sb. *pīt*; *gēʒ* „Weide“ 115 = sb. *\*gēt*; *rōʒ* „Eingeweide“ 331 = sb. *\*rōt*; *zīʒ* „schnell“ 430 = sb. *zūt*. In allen diesen Fällen schreiben Gladstone und Hittu Ram *s* statt *ʒ*, wie auch für den tönenden Laut *z* statt *đ*. Wir haben es hier aber nicht mit einer dialektischen Abweichung zu thun, sondern lediglich mit einer ungenauen Bezeichnung des Lautes, der überall = *ʒ*, resp. *đ* ist. Dames, briefl. Mitt. v. 12. I. 91.

§ 33. *d*.

1. *d* = ursprünglich *ḍ* (aw. *ḍ* im Inlaut ausser nach *n*, *z*, *ḥ*; skr. *d*. *dh*).
- a) Anlautend: *dantān* „Zahn“ 70 = aw. *dañtan*, np. *dandān*; *dirag* „zerreißen“ 78 = aw. *dar*, np. *darrīdan*; *dāg* „geben“ 79 = aw. *dā dadāiti*, np. *dādan*; *duz* „Diebstahl“ 88 = np. *duzd*; *dōčag* „nähen“ 91 = np. *dōxtan dōzam*; *drāj* „lang“ 84 = aw. *drājō*, np. *dirāz*; *drīn* „Regenbogen“ 85 = skr. *druṇa*, yidgāh *drūn*.
- b) Inlautend: *gandag* „schlecht“ 97 = skr. *gandhā*; *gandīm* „Weizen“ = np. *gandum*; *zirdē* „Herz“ 426 = skr. *hṛdaya*, aw. *zardaya*, oss. *zārdā*. — *aidā*, nb. *ēdā* „hier“ 172 von Pr. St. *ē-*, *ai-*; vgl. aw. *aetada*, ap. *idā*; *ōdā* „dort“ 401 = aw. *avada*, ap. *avadā*; *šudīg* „hungrig“ 371 von aw. *šud* = skr. *ksūh kśudhyati*. — Im Inlaut zwischen Vokalen ist im Np. *d* zu *y* geworden: *ūdēnk* „Spiegel“ 19 = np. *ūyīna*; *mudag* „Heuschrecke“ 221 = aw. *maḍaka*, np. *mwig*; *padvānk* „Leiter“ 278 zu kurd. *peīn*; vgl. np. *pāya*. Das Wort *nigām* „mittler“ 265, mag es nun durch Lautumstellung aus *migām* entstanden oder zu np. *nigām* zu stellen sein, ist somit jedenfalls Lehnwort.
- c) Auslautend: im Np. ist auslautendes *d* nach Vokalen zu *i* geworden: *pad* „Fussspur“ 277 = skr. *padā*, aw. *paḍa*, np. *pai*, oss. *fād*; *pād* „Fuss“ 291 = skr. *pāda*, aw. *pāḍa*, np. *pāi*; *vād* „Salz“ 411 = np. *zavāi*; *hēd* „Schweiss“ 158 = skr. *svāda*, aw. *zvaḍa*, np. *zavāi*; *mad* „Haar“ 247 = np. *māi*; *bōd* „Balsamstrauch“ 46 = aw. *baoidi* „Dufte“, np. *bōi*; *rōd* „Kupfer“ 325 = np. *rōi*. — Im Wurzelanslaut: *rudag* „wachsen“ 319 = aw. *ruḍ ruḍeiti*, np. *rustan* oder *rōyidan rōyad*; *šōdag* „waschen“ 373 (tr. zu *šudag* 372) = np. *šustan šūyad*; — *rudag* „kämmen“ 312 = skr. *rad rādati*, np. *rāndīdan*; *gindag* „sehen“ = aw. *rād rādēiti*; *sindag* „brechen“ 312 = skr. *śhid śhinatti*.

§ 34. *ḍ*.

*ḍ* ist ein Laut, welcher dem NB. angehört. Gladstone und Hittu Ram schreiben statt *ḍ* ungenau *z*, wie auch (§ 32. 2) *s* statt *ḍ*.

*ḍ* steht einem sb. *d* gegenüber: a) im Inlaut zwischen Vokalen: *madag* „Heuschrecke“ 221 = sb. *madag*; *ēdā* „hier“ 172 = sb. *aidā*; *ōdā* „dort“ 401 = sb. *ōdā*; *šudī(γ)* „hungrig“ 371 = sb. *šudag*; *ēḍag* „Steinpfeiler“ 62 = sb. *ēḍag*; *gōdān* „Enter“ 122 = sb. *gōdān*. — b) im Anslaut nach Vokalen: *pād* „Fuss“ 277 = sb. *pad*; *pād* „Fuss“ 291 = sb. *pād*; *vād* „Salz“ 411 = sb. *vād*; *gud* „Kleider“ 118 = sb. *gud*; *hēd* „Schweiss“ = sb. *hēd*; *nōd* „Gewölke“ 271 = sb. *nōd*; *bōd* „Balsamstrauch“ 46 = sb. *bōd*. Im Wurzelanslaut: *rudag* „wachsen“ 319 = sb. *rudag*; *šudag*, *šōdag* „sich waschen, waschen“ 372, 373 = sb. *\*šudag*, *šōdag*; *grādag* „kochen“ 116 = sb. *grādag*. — c) Vor tönendem Laute ist *ḍ* aus *ḍ* entstanden in *gḍ-mahisk* „Schmeissfliege“. Vgl. § 31. 2 b a. E.

## § 35. s.

1. *s* = ursprünglich *s* (skr. *ś* und *s* vor *t* u. s. w.).
- a) Anlautend: *sak* „stark, fest“ 333 = mp., np. *soyt* zu skr. *śak śakuṭī*; *sākm* „Stachelschwein“ 345 = aw. *sukurana*; *sučay* „brennen“ 349 (tr. *sōčay* 358) = aw. *suč saočayaŋ*, np. *sōčtan*, skr. *śuč śōčati śōčāyati*; *sunay* „hören“ 353 = aw. *sru surunaoti*, skr. *śru śṛṇōti*; *sruab(ē)*, *surum* „Huf“ 348 = np. *sumb, sum*; *sarēn* „Lenden“ (mit Svarabhaktivokal) 338 = aw. *sraoni*, np. *surēm*, skr. *śróṇi* (fragl., s. § 9 a. E.); *surup* „Blei“ 355 = np. *surb, usrub*.
- b) Inlautend: *hastēn* Mrs 29 „ist, sind“, nb. *astān* „ich bin“ Lew. 2. 8. *astēn, astant* „ist, sind“ D 41 zu skr. *asti*, aw. *asti*, np. *ast*; *gīst* „zwanzig“ 111 = aw. *vīsaiti*, np. *bīst*, skr. *viśaiti*; *hastal* (Eiml. Nr. 438) „Maultier“ = np. *ustar* (ich möchte skr. *starī*, gr. *στερέε*, lat. *sterilis* vergleichen); *aps* „Pferd“ 4 aus *\*asp* = aw. *aspa*, np. *\*aspa* (in *Aspačānā*), np. *asp*, skr. *ásca*; *rōpask* „Fuchs“ 323 zu skr. *lōpāśa*; *vasarik* „Schwiegervater“ 405 = aw. *zvasura*, np. *zusun*, skr. *śvāsura*; *rassō* „Schwiegermutter“ = np. *zvas*, skr. *śvaśrū*.
- c) Anslautend: *pas* „Kleinviel“ 286 = aw. *pasu*, skr. *paśu*; *gis* „Hansstand“ 109 = aw. *vīs*, np. *viš*, skr. *viś*; *krōs* „Halm“ 202 zu aw. *zrus*, skr. *krus* „schreien“ = np. *zurōs*. Im Wurzelauslaut: *rēsag* „spinnen“ 318 zu skr. *riś* „rupfen, zerren“, np. *rēsīdan*. *rasag* „ankommen“ 313 = aw. *rās*, np. *ras arasam*, np. *rusīdan* wird LW. sein.
2. *s* = air. *s* = skr. *ṣh*.
- a) Anlautend: *sīday* „brechen“ 312 = aw. *ṣhid ṣhinatti*, aw. *siḍ hiṣīdyāt* (Hübschmann, ZDMG. 38. 425), oss. *sādī’in, sātī’in; sāig* „Schatten“ 340 = np. *sīya*, skr. *ṣhāyā*; *sāyag* „scheeren“ = aw. *sā āva-syāt*, skr. *ṣhā ṣhayati*.
- b) In-, bzw. auslautend vielleicht in *tusag* „erlöschen“ 397 (tr. *tōsay* 400) = aw. *tus tusen*, das ich zu skr. *tuṣṣha* „leer“ stellen möchte. Inkohativbildung ist *vapsag* „schlafen“ = aw. *zvasj*, np. *zuspīdan*.
3. *s* = ursprünglich *ṣr*. Vgl. § 16. 4 c.
- a) Anlautend: *sai* M 116. P 21. D 89 „drei“ = aw. *ṣrayō*.
- b) Auslautend: *āpus* „schwanger“ 13 = aw. *apuṣra*, mp. *āpus-tan*, np. *ābis-tan*; *ās* „Feuer“ 16 = aw. St. *āṣr-*. Ferner, mit dem bedeutungslosen Suffix *-ag* weitergebildet, nb. *ṣusag* „Sohn“ 304 aus *\*puṣraka* und nb. *nawāsag* „Enkel“ 255 aus *\*napāṣraka*. Ungewiss ist *dās* „Sichel“ 76, weil dasselbe LW. sein könnte. Als dialektische Nebenformen finden wir auch *pis* „Vater“ = *piṣr-*, *mās* „Mutter“ = *māṣr-*, *brās* „Bruder“ = *brāṣr-* neben *pīt, māt, brāt*. Dsp. 82.
4. In vereinzelten Fällen scheint im Iranischen von anlautendem *sp* = skr. *śv* mit Schwund des *p* nur *s* erhalten zu sein. Im Balūči rechne ich zu dieser Erscheinung nb. *sāh* „Atem“ 339 = afy. *sāh*, gabri *sā* = skr. *śvāsū*; nb. *siyag* „schwellen“

= skr. *śvi*, *śvā śvāgati*. Im Np. wäre ausser *śay* „Hund“ = *σάρα* auch *sīna* „Brust“ beizuziehen, das ich auf eben diese Wz. *śvi* zurückführen möchte.

5. *s* aus *t*-Lauten vor *t*-entstanden: *rusta* „gewachsen“ 319 von *rudag*; *grāsta* „gekocht“ 117 von *grādag*; *śust<sup>t</sup>a* „gewaschen“ 373 neben *śušta* von *śōdag*. Die Form *nīšta* „gesessen“ 264 von *nindag* ist Zusammenziehung aus *nīšasta*.

6. *s* im Wechsel mit *ś* (vgl. § 29. 5): *sāray* „Salzgras“ P, B 46<sup>a</sup>; nb. *sōr* „salzig, brakisch, Salpeter“ G 23<sup>a</sup>, D 88 neben *śōr* „Salzgrund“ P, *śōray* „Salpeter“ D 93. *śōrō* „Schießpulver“ Mrs. 43. 52 (P. *śārō*).

### § 36. *z*.

1. *z* = aw. *z* = ap., mp., np. *d*:

Anlautend: *zīrīh* „Quell“, *zīrā* „Meer“ 425 = aw. *zrayō*, ap. *daraga*, np. *darjā*; *zīk* „gestern“ 427 = aw. \**zyō*, mp. *dik*, np. *di*, *dīg*; nb. *zāmāθ* „Schwiegersohn“ 420 = mp. *dāmāt*, np. *dāmād*; *zānag* „wissen“ = aw. *zan zancūti*, ap. *dan adāwā*, mp., np. *dāmīstan*; *zīrdē* „Herz“ 426 = aw. *zaredaya*, mp., np. *dīl*; *zīnag* „an sich reissen“ 424 = aw. *zī zīnūt*, ap. *dī adīnā*.

Angesichts dieser unzweideutigen Beispiele kann ich nicht zugeben, dass das Balhēi auch die Vertretung durch *d* zulässt. Ich halte demnach *dap* „Mund“ 74 für ein freilich sehr altes Lehnwort.

2. *z* = aw. *z* (ap. *z*), mp., np. *z*:

a) Anlautend: *zawāk* „Kinn“ 416 = np. *zawaz*, skr. *hānu*; nb. *zarāy* „Blutegel“ 417 = np. *zabū*, *zabay*, skr. *julāyukā*; *zāyag* „gebären“ 423 = aw. *zan zīzawānti zayēitī*, np. *zātū*, np. *zādan*, *zāyadan*; *zāt* „schmelz“ 430 von aw. Wz. *zu* = mp. *zāt*, np. *zūd*.

b) Inlautend: *mazan*, *mazān* „gross“ = aw. *maz mazānt*; *grāzi* „Spiel“ 149 zu aw. *vāzu* „Kraft“ = np. *bāzī*; *bāzk* „Arm“ 35 = aw. *bazu*, np. *bāzū*. Mit Schwund von *d*: *nazik* „nah“ 256 = aw. *nazda nazdīšta*, mp. *nazdīk*, np. *nazd*, *nazdīk*.

c) Auslautend: *ba* „dicht“ Mrs 17, D 49, HR 119<sup>b</sup> = arm. *bazum* (Hübschmann, ZDMG. 41. 560); *poz*, *pōnz* „Nase“ 310 = mp., np. *pōz*. Nach Schwund von *t*: *daz* „Dieb“ 88 = np. *dazd*. Im Wurzelclausel: *grazag* „überschreiten“ 144 = aw. *vaz vazānti*, np. *vazādan* in anderer Bedeutung; *mēzag* „harnen“ 238 = aw. *mīz mazānti*, np. *mīzadan*.

## D. Labiale.

### § 37. *p*.

1. *p* = ursprünglich *p*.

a) Anlautend: *pačag* „kochen“ 276 = aw. *pač pačata*, np. *pačtan*; *pad* „Fussspur“ 277 = aw. *pada*, np. *pai*; *pas* „Kleinvielh“ 286 = aw. *pasu*; *paš-tara*

„später“ 287 zu aw. *pasča*, ap. *pasā*, np. *pas*; *patan* „breit“ 289 = aw. *paθana*, np. *pahan*; *pāčīn* „Ziegenbock“ 290 = np. *pāzan*; *pād* „Fuss“ 291 = aw. *pāda*, np. *pāi*; *pīr-* „um — herum“ 294 = aw. *pairi*, ap. *pariy*; *pīt* „Vater“ 296 = aw. *pitare*, np. *padar*; *pīg* „Fett“ 298 zu aw. *pivō*, np. *pīh*; *pīmāz* „Zwiebel“ 299 = mp., np. *pīgāz*; *pūnzīg* „Ferse“ 306 = aw. *pāšna*, np. *pāšīna*. Ist im Anlaut ein Vokal abgefallen, so entspricht im Np. die Media *b*: *pa* „auf, bei“ 274 = aw. *upa*, ap. *upū*, np. *ba*; *pač*, \**pāč* „offen“ 275 zu skr. *apāñč* = np. *bāz*; *par* „auf, über“ 283 = aw. *upairi*, ap. *upariy*, np. *abar*, *bar*.

b) Inlautend (Im Np. wurde die Tenuis intervokalisch und nach tönenden Konsonanten zur Media *b*): *kapōt* „Taube“ 191 = skr. *kapōta*, mp. *kapōt*, np. *kabōd*; \**tāpag*, nb. *tāfay* G 20<sup>b</sup>, D 61 „Ofen“ = np. *tāba*; \**rōpask* „Fuchs“ (nur nb. *rōpask*) 323 zu skr. *lōpāsā*, np. *rābāh*; *tapar* „Beil“ 380 = np. *tabar*; *anpān* „Ranzen“ 3 = np. *anbān*; *āpus* „schwanger“ 13 = aw. *apuθra*, np. *ābis-tan*; *šipānk* „Hirte“ 367 = mp. *šapān*, np. *šabān*.

e) Auslautend (im Np. entspricht nach Vokalen und *r* die Media *b*): *lap* „Lippe“ 216 = mp. *lap*, np. *lab*; *šap* „Nacht“ 362 = aw. *χšap*, np. *šab*; *tap* „Hitze“ 379 = skr. *tāpas*, np. *tab*; *čōp* „Schlägel“ 66 = np. *čōb*; *bōp* „Matratze“ 59 = mp. *bōp*, np. *bōb*; *čarp* „Fett“ 57 = mp. *čarp*, np. *čarb*; *surup* „Blei“ 355 = np. *surb*. Auch für *kāsib* „Schildkröte“ 196 = aw. *kasyapa* wäre \**kāsip* zu erwarten. Auffallend ist auch *vāb* „Schlaf“ 410. Bei L 612<sup>b</sup> findet sich noch *tāf šuθa*, was sb. \**vāp* voraussetzt. — *p* im Wurzelanslaut: *rōpag* „kehren, fegen“ 329 = np. *ruftan rūbad*.

Erhalten ist im Balūči ein auslautendes *p* nach *š*, das im Np. abgefallen ist, in *trušp* oder *trupš* „sauer“ 395 = np. *tuwš*. Ausser dem Balūči haben den *p*-Laut noch die Pämirdialekte bewahrt.

2. *p* = ursprünglich *f*.

a) Anlautend kenne ich kein sicheres Beispiel, da *prāh* „breit“ 303 (s. § 31 2b) Lehnwort ist.

b) Inlautend: *nāpag* „Nabel“ 259 = np. *nāfa*; *kōpag* „Schulter“ 211 = aw. *kaofa*, ap. *kaufa*, np. *kōh*, *kōha*; *hapt* „sieben“ P 21, M 116, L 609, D 127 = aw. *hapta*, np. *haft*. Häufig findet sich *p* gegenüber np. *f* im PP. von Wurzeln auf *p* vor Suffix *ta*. In diesem Falle zeigt selbst das NB. die Tenuis, während es gutturale, palatale und dentale Endkonsonanten in Spiranten verwandelt. Ganz ebenso im Awestischen, s. Bartholomae, Hdb. § 98: *kapta* „gefallen“, nb. *k'apt'a* 189 von *kapag* = mp. *kaft* Mkh 52. 19; *rupta* „gekehrt“ 329 von *rōpag* = np. *rufta*; *tāpta* „getrocknet“ 385 von *tāpag* = np. *tāfta*; *vapta* „eingeschlafen“, nb. *vapt'a* 403 zu *vapsag* = aw. *zwapta*, np. *zūfta*; *gīpta* „ergreifen“ 106 von *girag* = aw. *gerepta*, np. *girifta*.

c) Auslautend: *kap* „Schaum“ 188 = aw. *kafa*, np. *kaf*, skr. *kapha*. Im Wurzelanslaut: *grapag* „weben“ 134 = np. *bāftan*, *bāfad*.

§ 38. *p', f.*

*p'* und *f* sind Laute, welche nur dem NB. angehören.

1. *p'* steht einem sb. *p* gegenüber a) im Anlaut vor Vokalen (und *r*): *p'a* „auf, zu“ 274 = sb. *pa*; *p'ašay* „kochen“ 276 = sb. *pašay*; *p'aš* „Fußspur“ 277 = sb. *paš*; *p'ar* „auf, über“ 283 = sb. *par*; *p'as* „Kleinvieh“ 286 = sb. *pas*; *p'āšin* „Ziegenbock“ 290 = sb. *pāšin*; *p'ād* „Fuß“ 291 = sb. *pād*; *p'is* „Vater“ 296 = sb. *pit*; *p'īγ* „Fett“ 298 = sb. *pīγ*; *p'īruk* „Grossvater“ 300 = sb. *pīruk*; *p'ōnz* „Nase“ 310 = sb. *pōz*. — *p'rūšay* „brechen“ 305 = sb. *prušay*. — b) im Inlaut nach Konsonanten: *ap'ān* „Ranzer“ 3 (statt \**amp'ān*) = sb. *ampān*. — c) Vereinzelt und wohl irrtümlich im Auslaut: *t'ap'* „Hitze“ neben *t'ap* und *t'af* 379 = sb. *tap*. Dagegen sollte man nach der Analogie von *sār't'*, *ār't'* (§ 32. 1b) und *gark'*, *gčank'*, *t'ank'* (§ 21. 1b) statt *čarp* „Fett“ D 68 eher *čarp'* erwarten.

2. *f* steht einem sb. *p* gegenüber a) im Inlaut zwischen Vokalen: *nīfay* „Nabel“ 259 = sb. *nīpay*; *kōfay* „Schulter“ 211 = sb. *kōpay*; *šafānk'* „Hirte“ 367 = sb. *šipānk*. — b) im Auslaut nach Vokalen: *šaf* „Nacht“ 362 = sb. *šap*; *āf* „Wasser“ 12 = sb. *āp*; *lāf* „Bauch“ 219 = sb. *lāp*. Im Wurzelauslaut: *k'afay* „fallen“ 189 = sb. *kapay*; *grafay* „weben“ 134 = sb. *grapay*.

§ 39. *b.*

*b* = ursprünglich *b* (skr. *b*, *bh*).

a) Anlautend: *bakšay* „schenken“ 24 = aw. *bažs'*, np. *bažs'idan*; *bāzk* „Arm“ 35 = aw. *bāzu*, np. *bāzū*, sky. *bāhā*; *bij* „Same“ 37 = np. *bij*, skr. *bija*; *bureān* „Brauen“ 41 = aw. *brat'*, np. *barū*, *abrū*, skr. *bhru*; *būay*, *būay* „sein, werden“ 45 = aw. *bū baraiti*, ap. *bu abarum*, np. *būdan*; *bōd* „Balsamstrauch“ 16 zu skr. Wz. *budh*, aw. *baoidi*, np. *bōi*; *bōγ* „Gelenk“ 17 = air. \**bauga*, skr. *bhōγā*. — *brāt* „Bruder“ 38 = aw., ap. *bratar*, np. *birādar*, skr. *bhrātr*; *brīγay* „backen“ 39 zu skr. *bhrāj* *bhṛjājāti*, np. *birīštan*. In nb. *brēsay* „spinnen“ 40 scheint *b* Überrest einer Präposition zu sein.

b) Inlautend nach *m*: *kambar* „bunt“ 184 = skr. *kambara* (LW. a. d. Panjābī).

c) Auslautend: *kamb* „Pfehl“ 204 = aw. *zumba*, np. *zumb* und *zum*, skr. *kumbhā*. In *namb* „Tau, Nebel“ 252 scheint das *b* sekundär angefügt zu sein, gegenüber np. *nām*, dessen Ableitung Hübschmann, ZDMG. 41. 559 gibt. Das gleiche gilt von dem *b* in *sraub-r* „Huf“ 348 neben *surum* = np. *sum*, *sunb*. Das Wort *samb* „Loch“ 351 = np. *samb*, *sum* ist wohl LW., ebenso *sambay* „bohren“ 352 = np. *sambādan*.

§ 40. *w.*

*w* (Spirans zu *b*) ist ein dem NB. eigentümlicher Laut. Nach Dames, welcher ihn *r* umschreibt (sein *w* = *r* bei mir), kommt er nur vor Konsonanten vor, sowie im Auslaute. Ich nehme *w* in zwei Fällen an: a) wo ihm im SB. ein *b* gegenüber-

steht, im Auslaute oder intervokalisel. Es entspricht dies dem Gesetze § 2. 2. Beispiele weiss ich nur aus den LW. anzuführen. so Nr. 105, 119, 154, 156. — b) *w* ist zu schreiben, wo es neben *f*, als Verflüchtigung desselben, einem sb. *p* gegenüber steht; *šawānk*<sup>c</sup> „Hirte“ 367 neben *šafānk*<sup>c</sup> = sb. *šipānk*; *sawēš* „weiss“ 166 neben *safēš* = sb. *ispēt*; *k<sup>c</sup>awinjar* „Rebluhn“ 190 = sb. *kapinjar*, skr. *kapīñjala*; auch *vāw* „Schlaf“ 410 neben *vāf* (§ 37. 1c), wo wir auch im SB. *vāb* angegeben finden. Inkonsequente Schreibungen in EB. sind hiernach (und nach § 15. 5) zu verbessern.

#### IV. Einzelne Lautgesetze.

##### § 41. Lautschwund und Vereinfachung von Lautgruppen:

###### A. Anlaut.

1. Vereinfachung der Lautgruppe *zw* zu *v* mit Schwund des Hauchlautes nach § 15. 2 und zu *h* mit Schwund des *v* vor *i*-Vokalen nach § 25. 2.

2. Schwund des anlautenden *h* vor Vokalen: *ač* „aus“ 1 = aw. *hača*, np. *az* s. § 25. 4 a. E. Auch *am-* „mit“ neben *ham-* 150 = aw. *hām-*, *hañ-*; — np. *ham-*, *am-*, *an-*. Ebenso im Ossetischen vgl. Hübschmann, § 37. 1.

3. Schwund von *a* in *pač* „offen“ 275 = skr. *apāuč*, np. *awāz*, np. *wāz*, *bāz*; und von *u* in *pu* „auf, zu“ 274 = aw. *upa*, ap. *upā*, np. *ba*; *par* „auf, über“ 283 = aw. *upāiri*, ap. *upāriy*, np. *abar*, *bar*.

4. Schwund von *s* vor *t*: nb. *trī* „Tante, Vaterschwester“ D 60 = aw. *stri* „Weib“ (oder, wie Dames meint, indisches Lehnwort?), davon *trī-zūxt* D 60, *trī-zātk* L 611<sup>c</sup> „Vetter“; nb. *tān* und *tāna* „Stall“ L 611<sup>c</sup>, D V<sup>a</sup> 19 = aw., ap. *stāna*, np. *-stān*.

5. Schwund von *s* vor *n* (oss. vgl. Hübschmann, § 37. 2): *nōd* „Gewölk“ 271 = aw. *suaoða*; *našār* „Schwiegertochter“ 254 = skr. *smśā*.

6. Lautgruppe *zš* vereinfacht zu *š* nach § 29. 2 und Lautgruppe *sp* vereinfacht zu *s* nach § 35. 4.

7. Verlust einer Silbe in *t<sup>c</sup>ī*, *t<sup>c</sup>ih* „ein anderer“ 386, das durch *\*dtī-gar* auf np. *datī-gar* zurückzuführen ist.

###### B. Inlaut.

8. Schwund von *š* vor *m* und *n*: *čam* „Auge“ 52 = aw. *čašman*, np. *čašm*; nb. *čamaγ* „Quelle“ 53 = np. *čašma*; *gēnīč* Einl. Nr. 435 „Koriander“ = np. *gīšnīz*; *p<sup>c</sup>īm* „Wolle“ L 610<sup>c</sup> neben *pažm* P, D 56. Zugleich mit Schwund von *r*: *tūnag*, *tūnag* „durstig“ 396 = aw. *taršna*, np. *tīšna*; *pīñz* „Ferse“ 306 (die Lautverhältnisse sind nicht völlig klar) = aw. *pāšna*, np. *pašina*, skr. *pārṣṇī*.

9. Schwund von *š* vor *t*: *īt* „Ziegel“ P neben *īšt* 168 = aw. *ištya*, np. *zišt*; *p<sup>c</sup>ut* „Rücken“ statt *\*p<sup>c</sup>ušt* = aw. *paršti* (gleichzeitig Schwund von *r*), np. *pušt*. Vgl. Einl. Nr. 441.

10. Schwund von *r* a) vor *n*: *kanag akanin' bikan* „machen“ 185 = aw. *kar kerenaoti*, np. *kardan kunam*; *danay* und *dinay* „zerreißen“ neben *daray* 78 = skr. *dy dṛṇāti*, aw. *dar*; *pan* Einl. Nr. 442 „Blatt“ = aw. *parena* „Feder“, np. *par* „Feder, Flügel, Blatt“, skr. *parṇā* „Feder, Blatt“; *sikun* „Stachelschwein“ 345 = aw. *sikuruna*; nb. *sumay* „hören“ 353 = aw. *sru surnaoti*, skr. *sru śṛṇōti*. — b) vor *ṣ*: *guṣnag* „hungerig“ 120 = np. *gorsna*; *kaṣag* „ziehen“ 193 = skr. *kṛṣ kārṣati*, np. *kašidan*; *kiṣag* „säen“ 198 = skr. *kṛṣ kṛṣāti*, np. *kištan*. Mit gleichzeitigem Schwund des *ṣ*: *tannag*, *pñz*, *pʹut* in 8 und 9. — c) vor *p*: *gipta* „ergriffen“ von *girag* 106 = aw. *gerepta*, np. *girifta*. — d) nach *s* (*sr* wird zu *ss*?): *vassō*, *casī* „Schwiegermutter“ 406 = skr. *śvaśrū*, np. *zvaš*, kurd. *zāsra*.

11. Schwund von *g* nach *n*: *nak<sup>s</sup>* „Grossmutter“ 250 = aw. *nyāk<sup>7</sup>*, afγ. *niyā*; *nākū* „Oheim“ 258 = aw., ap. *nyāka*, np. *nyāk*, np. *niyā*.

12. Schwund von *z* vor *m*: *tām*, *tom* „Same“ 399 = aw. *tuozman*, np. *tozm*; schon ap. *taumā*.

13. Schwund von *d* nach *z*: *naz<sup>7</sup>ik* „nahe“ 256 = aw. *nazdišta*, np. *nazdik*.

14. Schwund eines Labialen nach *s* in *āsīn* „Eisen“ 18 = kurd. *hāsīn* gegenüber oss. *āfsān*, afγ. *ōspana* u. a.

15. Schwund von *g* und *e* und Vokalzusammenziehung s. § 4, 3, 6, 3, 10, 3, 11, 1 und 2, 12, 3 und 4.

### C. Auslaut.

16. Verlust von *t* namentlich in der Verbalflexion. Mockler § 15 sagt im allgemeinen, dass *t* am Ende von Verbalformen sehr selten gehört werde, manche Individuen seien in der Aussprache der Endungen nachlässiger als andere. Es scheint aber auch dialektische Verschiedenheit vorhanden zu sein. Nach Kamālān dürfte namentlich die Mundart der Giēki sich durch genaue Bewahrung der Verbalendungen vorteilhaft vor den anderen sb. Mundarten auszeichnen; s. Dsp. 86-87. Im NB. ist die Zerrüttung besonders weit fortgeschritten. Dames S. 26—27 gibt unter den Verbalendungen im aor. 3 s. *-i* neben *-iθ* im. 2 pl. *-i* neben *-iθ*; praes. 2 pl. *-ē* neben *-ēθ*, 3 pl. *-an* neben *-ant*; plpf. 3 s. *-ā* neben *-aθ*. Die abgeschliffenen Endungen sind jedoch, wie die Texte ausweisen, mehr im Gebrauche. Beispiele bei Lewis: 3 s. aor. *gindī* (= *-iθ*) 2, 25, *grazūi* 2, 36, *bi* 3, 13, *k'āša* 6, 27 u. s. w.; 2 pl. imp. *biyāē* (D II. 15 *-ēθ*) 3, 8, *buwē* 5, 16, *k'auē* 5, 9 u. s. w. Bei Dames 3 s. aor. *nudi* I. 15; 2 pl. imp. *k'auē* II. 25, *ēr k'ajē* II. 30 u. s. w. — Andere Beispiele für Schwund von auslautendem *t*: *mar* „Mann“ (= \**mart*) 224 = np. *ward*; *sak* „stark, fest“ 333 = np. *saṣt*; *īs* P. Mrs 17, A 101<sup>a</sup> „auf, empor“ neben *išt*; *duz* „Dieb“ 88 = np. *duzd*.

17. Schwund von *p*: nb. *trōš* „sauer“ 395 = sb. *trōšp*.

18. Schwund von *š*: nb. *rō* „Tag“ 324 neben *rōš* = sb. *rōv*.

19. Häufig findet sich Schwund von Endkonsonanten bei der Zusammensetzung: *lāp'ur* „schwanger“ 219 = *lāp-p'ur*; *rōkanag* „anzünden“ 328 = *roḥ-kanag*; *mī'gar*

„flock of sheep“ D 120 = *mēš-gar (-gal)*; *nāvariš* L 611<sup>b</sup>, G 18<sup>a</sup>, D 121 „Zuspeise, Zukost“ = *nānvariš*, np. *nān-γwariš* Vu. II. 1287a unten.

20. *št* erweicht in *žd*: nb. *gōžd* „Fleisch“ 128 = sb., np. *gōšt*; *ps* in *bz*: *grabz*, *gramz* „Wespe“ 132 für \**graps* = lit. *vapsa*.

#### § 42. Lantumstellung.

1. nb. *šk* = sb. *kš*: nb. *baškay* „schenken, spenden“ 24 = sb. *bakšag*, aw. *baχš*. np. *baχšīdan*; nb. *buškay* D 49 „ein Geschütz losschiessen“ = sb. \**bukšag* von \**buχš* aus *buš*, also wörtl. „lösen“. — 2. sb. *kt* umgestellt in *tk*, nb. *χt (lt)* s. § 20. 2b. — 3. *šp* und *sp* umgestellt in *pš* und *ps*: *trupš* „sauer“ 395 neben *trušp*; *aps* oder *haps* „Pferd“ 4 = aw. *aspa*, np. *asp*. — 4. Umstellung von *r*: *trus* „Furcht“ 393 neben *turs*, ebenso *trusag* neben *tursag*; *nērmōč*, nb. *nērmōš* „Mittag“ 269 neben *nēmrōč* = np. *nēmrōz*. *sr* umgestellt in *rs (ls)*: *als* (Eiul. Nr. 431) „Thräne“ = aw. *asru*, np. (mit gleicher Umstellung) *ars*. — 5. *marōčī* „heute“ 226 ist umgestellt aus \**amrōčī*, np. *imrōz*; *mazār* „Tiger“ vermutlich aus \**amzār*.

#### § 43. Lantangleichung.

*mičāč* „Augenwimpern“ 236 statt \**mišāš*, vgl. skr. *ni-miṣ*; *čap-čal* „Fledermaus“ 362 statt *šap-čar*. — nb. *šīšan*, *šīšīn* „Nadel“ 356 neben *sīšīn*, sb. *sūčīn*; *šarōš* „Ellbogen“ 354 neben *sarōš*; *šast* M 117 „sechzig“ = np., np. *šast* (doch vgl. aw. *χšvašti*); *šusta* „gewaschen“ 373 neben *šustā*.

#### § 44. Monillierung.

Monillierung liegt vor in nb. *čyār* L 609, D 70 „vier“ = sb. *čār*, auch *čyārak* D V<sup>d</sup> 51 „Viertel“ = sb. *čārik*, *čyāramī* D 70 und *čyārēn* L 609 „der vierte“; nb. *p’ajyū* „zusammen mit“ 280 = sb. *bačū*.

### Zusammenfassung.

#### § 45.

Folgende Lauterscheinungen sind für das Balūči besonders bezeichnend und erweisen dessen Altertümlichkeit und Selbstständigkeit gegenüber anderen modernen Dialekten von Īrān.

1. Genaue Scheidung von *i—ē*, *ū—ō* mit Erhaltung der schwachen und starken Stammform der Wurzeln mit innerem *i* und *u*: § 10. 1 und 2, § 12. 1 und 2.

2. Erhaltung der urirānischen Tenuis gegenüber dem Neupersischen a) im Inlaut: § 20. 1b, § 26. 1b, § 31. 1b, § 37. 1b; b) im Auslaut: § 20. 1c (über Suffix *-ka* s. § 24), § 26. 1c, § 31. 1c, § 37. 1c.

3. Erhaltung der Media *d* im Auslaut nach Vokalen gegenüber dem Neupersischen: § 33. 1c und im Inlaut zwischen Vokalen § 33. 1b.
4. Verwandlung der Spiranten in Verschlusslaute: § 20. 2, 31. 2, 37. 2; (?? ausser vor *r*: § 16. 4b).
5. Nichtteilnahme an dem Uebergange von *rd* und *rz* in *l*: § 16. 4a.
6. Charakteristische Behandlung von anlautendem air. *hw-* (aw. *zw-*, ap. *uw-*): § 15. 2, 25. 2 und von anlautendem air. *v-*: § 15. 3, 22. 3.
7. Strenge Scheidung zwischen *j* = air. *j* und *z* = air. *z* gegenüber dem Neupersischen: § 28. 1, 36. 2.
8. Bal. *z* = aw. *z* = ap. *d*, np. *d*: § 36. 1.
9. Vorschlag von *h* vor anlautenden Vokalen: § 25. 4.
10. Uebergang von *m* in *v*: § 15. 5, speziell dem NB. eigen, und einmal von *v* in *m* § 19. 2.
11. Lautschwund, a) von *š* vor *m*, *n*, *t*: § 41. 8 und 9; b) von *r* vor *n*, *š*, *p*: § 41. 10; c) von Konsonanten am Wortende: § 41. 16—19.
12. Lautumstellungen: § 42. 1—4.

## § 46.

Ich lasse nunmehr eine Tabelle der wichtigsten Lautvertretungen in den alt-, mittel- und neupersischen Dialekten folgen. Die Paragraphenzitate beziehen sich bei Ap. und Aw. auf Bartholomae, Handb. der altir. Dial., beim Kurd. auf Justi, Kurdische Grammatik und mit dem Vermerk KSp. auf dessen Abhandlung über „die kurdischen Spiranten“ (Seitenzahl), beim Oss. auf Hübschmann, Etymol. u. Lautl. d. osset. Sprache, beim Afz. auf die §§ der Introduction von Darmesteter's Chants Populaires des Afghans, beim Bal. selbstverständlich auf die oben stehende Abhandlung. Zum ganzen vgl. auch Hübschmann, irān. Studien KZ. N. F. IV. 323—415.

Ap.	Aw.	Mp.	Np.	Bal.	K.	Oss. d. t.	Afz.
<i>a</i>	<i>a</i>	<i>(a)</i>	<i>a</i>	<i>a</i>	<i>a</i>	<i>a</i> <i>ä</i>	<i>a</i>
<i>(a)</i>	<i>e i e</i> etc. § 3—9		<i>i u</i>	§ 3, 5 3 etc.	<i>e i</i> etc. § 2ff.	<i>o</i> § 10, <i>ç a</i> § 7 fg.	18
<i>aspa</i>	<i>aspa</i>	<i>asp</i>	<i>asp</i>	<i>aps</i>	<i>hasp</i>	<i>āfsā</i> , <i>qāfs</i>	<i>as</i>
<i>apā</i>	<i>apa</i>	<i>pa</i>	<i>ba</i>	<i>pa</i>	<i>pe</i>	<i>fa</i> <i>fā</i>	<i>pa</i>
—	<i>pada</i>	<i>pā</i>	<i>pa</i>	<i>pad</i>	<i>pei</i>	<i>fad</i> <i>fād</i>	<i>pal</i>
<i>a</i>	<i>a</i>	<i>ā</i>	<i>a</i>	<i>ā</i>	<i>ā</i>	wie oben	<i>o</i>
	<i>ā</i> etc. § 11—14			§ 4, <i>a</i> § 3, 2	<i>e</i> etc. § 2ff.		<i>a a</i> 50
<i>āpa</i>	<i>ap</i>	<i>ap</i>	<i>āb</i>	<i>ap</i>	<i>ār</i>	—	<i>aba</i>
<i>brātar</i>	<i>bratar</i>	<i>brāt(ar)</i>	<i>brādar</i>	<i>brat</i>	<i>bara</i>	<i>arwad</i>	<i>wror</i>

Ap.	Aw.	Mp.	Np.	Bal.	K.	Qss. d. t.	Atj.
<i>ar</i>	<i>ar, er</i> <i>ahr, chr, eš</i> § 15 ff.	<i>ar</i> <i>ir, ur, a, i, u</i>	<i>ar</i> <i>ir, ur, a, i, u</i>	<i>ar</i> <i>ār, ir, ur, a, i, u</i> § 3. 1. 5. 3. 7. 3 § 41. 10	<i>ar</i> <i>er, ur etc.</i> § 38, § 2 ff.	<i>ar</i> <i>ār</i> <i>al</i> <i>äl</i> § 4 §. 77 ff.	<i>ar, ea</i> etc. 25
* <i>marka</i>	<i>mahrka</i>	<i>marg</i>	<i>marg</i>	<i>mark</i>	<i>miri</i>	<i>marg</i>	[ <i>marg</i> ]
* <i>sarta</i>	<i>sareta</i>	<i>sart</i>	<i>sard</i>	<i>sārt<sup>c</sup> nb.</i>	<i>sār</i>	<i>sald</i>	<i>sōr</i>
—	<i>kareta</i>	<i>kārt</i>	<i>kārd</i>	<i>kārē</i> ( <i>kārt-ē</i> )	<i>kār kird</i>	<i>k'ard</i>	—
* <i>marta</i>	<i>mereta</i>	<i>murtak</i>	<i>murda</i>	<i>murtak</i>	<i>miri</i>	<i>mard</i>	<i>muř</i>
—	? <i>aša</i>	<i>ārd</i>	<i>ārd</i>	<i>ārt</i>	<i>ār, ārd</i>	—	<i>ōr</i>
—	<i>taršna</i>	<i>tišn</i>	<i>tiš tišna</i>	<i>tānāg</i>	<i>tī, tenī</i>	—	<i>tažai</i>
<i>i, (i)</i> § 19, 21a	<i>i, (i)</i> § 19, 21a	<i>i</i>	<i>i</i> <i>a</i>	<i>i</i> § 5, i § 6. 2	<i>i</i> <i>i, ī etc.</i> § 8 ff.	<i>i</i> <i>ī</i> § 7	<i>i, a</i> † 48. 2
<i>ni-</i> <i>pitar</i>	<i>ni-</i> <i>pitar</i>	<i>ni-</i> <i>pīt</i>	<i>ni-</i> <i>padar</i>	<i>ni-</i> <i>pīt</i>	<i>ni-, ni-</i> <i>pier, pi</i>	<i>ni-</i> <i>ni-</i> <i>fidā</i> <i>fid</i>	<i>ni-, n-</i> <i>plār</i>
<i>ī (i)</i> § 19, 21a ( <i>di-ta</i> ) —	<i>ī (i)</i> § 19, 21a <i>dīta</i> <i>vīsaiti</i>	<i>ī</i> <i>dītak</i> <i>vīst</i>	<i>ī</i> <i>dīda</i> <i>bīst</i>	<i>ī</i> § 6 <i>dītag</i> <i>gīst</i>	<i>ī</i> <i>i etc.</i> § 8 ff. <i>dit</i> <i>vīst</i>	wie oben — <i>insāi</i> <i>ssāj</i>	<i>ī</i> 50. 2 [ <i>dīda</i> ] <i>wīst</i>
<i>u, (u)</i> § 23, 24b	<i>u, (ū)</i> § 23, 24b	<i>u</i> †	<i>u</i> †	<i>u</i> § 7, a § 3. 3 <i>u</i> § 8. 2, †	<i>u</i> <i>i i etc.</i> † § 13. >E etc.	<i>u</i> § 11b <i>u</i> <i>u</i> § 7d <i>i</i> <i>i</i> § 7e <i>i</i> †	<i>u</i> <i>a, †</i> 48. 2
<i>pusa</i> <i>duzra</i> <i>upā</i>	<i>puđra</i> <i>sužra</i> <i>upa</i>	<i>pusr, pus</i> <i>suzr</i> <i>pa</i>	<i>pusar, pār</i> <i>sužr</i> <i>ba</i>	<i>p'usay nb.</i> <i>sūhr?</i> <i>pa</i>	<i>pīsir</i> <i>sōr</i> <i>pe</i>	<i>furt<sup>c</sup></i> <i>fūr<sup>c</sup></i> <i>surz</i> <i>sūrz</i> <i>fa</i> <i>fū</i>	— <i>sūr</i> <i>pa</i>
<i>u, (u)</i> § 23, 24b	<i>ū, (u)</i> § 23, 24b	<i>ū</i>	<i>ū</i>	<i>ū, ī</i> § 8, § 9	<i>ū</i> <i>ī</i> § 14, 9C	wie oben	<i>ū</i> <i>u, a</i> 50. 2
—	<i>gūda</i>	<i>gūh</i>	<i>gūh</i>	<i>gūđ nb.</i>	<i>gū</i>	—	<i>gūl</i>
—	<i>duma</i>	<i>dum</i>	<i>dum</i>	<i>dīm</i>	<i>dūw</i>	<i>dumāg</i> <i>dīmāg</i>	<i>lam</i>
( <i>nu-ram</i> )	( <i>nū-rem</i> )	<i>nūn</i>	<i>nūn</i>	<i>nū, nū</i>	<i>nu-ha</i>	( <i>nur</i> <i>nūr</i> )	<i>nau</i>
<i>ai</i> § 25 <i>ai-ta</i>	<i>ae, oi</i> § 25 <i>ae-tař</i>	<i>e, i</i> <i>e-tān</i>	<i>ē, ī</i> <i>ē-dun</i>	<i>ē</i> § 10. 1. 2 <i>ai</i> § 11. 2 <i>ē-</i>	<i>ē, ī, ai</i> § 6 A, 16. 1 <i>ai</i>	<i>ē</i> <i>ī</i> § 9 ( <i>ai</i> ) <i>ai</i>	<i>yā, e, ī</i> 51 —

Ap.	Aw	Mp.	Np.	Bal.	K.	Oss.		Afy.
						d.	t.	
<i>aira</i> * <i>raiti</i> —	<i>aera</i> <i>raeti</i> <i>zwaēda</i>	<i>ēr-</i> • <i>ret</i> ( <i>zwaī</i> )	<i>-ē, -ī</i> <i>bēd</i> ( <i>zwaī</i> )	<i>ēr-ak'ā</i> <i>gēθ nb.</i> <i>hed</i>	<i>ē-k</i> <i>bī</i> ( <i>zōi, zū</i> )	<i>yeu</i> — <i>zēd</i>	<i>yu</i> — <i>zīd</i>	<i>yau</i> — ( <i>zwalē</i> )
<i>au</i> § 26 <i>raūcuh</i> <i>gaw-</i> <i>ganša</i> <i>raatah</i>	<i>ao, eu</i> § 26 <i>raoēu</i> <i>gao-</i> <i>gaōša</i> —	<i>ō</i> <i>rōē</i> <i>gō-</i> <i>gōš</i> <i>rōt</i>	<i>ō (ā)</i> <i>rōz</i> ( <i>gāw</i> ) <i>gōš</i> <i>rōd</i>	<i>ō</i> § 12. 1, 2 <i>au</i> § 13. 3 <i>rōē</i> <i>gok</i> <i>gōš</i> <i>rot</i>	<i>o ū</i> § 11 <i>rāz</i> ( <i>gā</i> ) <i>guh</i> <i>rō</i>	<i>o</i> § 12 — <i>gog</i> <i>gōs</i> —	<i>ū</i> § 12 — <i>qūg</i> <i>qūs</i> —	<i>wa</i> <i>wraij</i> <i>zawā</i> <i>zwaž</i> —
<i>aya</i> —	<i>āya</i> * <i>ājaka</i>	<i>āya</i> <i>zāyak</i>	<i>āya</i> <i>zāya</i>	<i>ai</i> § 11. 1 <i>hak</i>	<i>ā'i</i> § 16. 2 <i>ha'ik</i>	<i>ai</i> § 3 <i>akā</i>	<i>ai'</i> <i>ak'</i>	<i>ā</i> <i>ha</i>
<i>r</i> § 81	<i>r</i> § 81	<i>r</i>	<i>b, g</i>	<i>gr, g, r</i> § 15 1, 3 § 22. 3 isol. m: § 19. 2	<i>r, g</i> § 44 § 21 <i>h</i> § 41 A	<i>u</i> <i>r</i> § 11 § 14 <i>b</i> § 24c, <i>w</i> § 30d † § 37. 3	<i>u</i> <i>u</i>	<i>w</i> 27
— — — <i>ri-</i>	<i>rāta</i> <i>rana</i> <i>risaīti</i> <i>ri-</i>	<i>rāt</i> <i>ran</i> <i>rāst</i> <i>ri-</i>	<i>had</i> <i>han</i> <i>hast</i> <i>gu-</i>	<i>gat</i> <i>gran</i> <i>gāst</i> <i>gī-</i>	<i>rāu</i> <i>ranō</i> <i>rast</i> <i>ha-</i>	<i>wad</i> <i>-ban</i> <i>insāu</i> —	<i>rad</i> <i>-bin</i> <i>ssāj</i>	<i>wo</i> <i>wana</i> <i>wāst</i> <i>w-</i>
<i>r</i> § 72	<i>r, hr</i> § 72	<i>r</i>	<i>r</i>	<i>r, l</i> § 16, 17	<i>r, l</i> § 38, 39	<i>r, l</i> § 33, 31	<i>r</i>	<i>r = r + t</i> oder <i>d</i> 28, 44
<i>raūcuh</i> <i>upariq</i> <i>ucara-</i>	<i>raoēu</i> <i>upaari</i> <i>zawāri-</i>	<i>raū</i> <i>apar</i> <i>-zwar</i>	<i>rōz</i> <i>abar, bar</i> <i>-zwar</i>	<i>raū</i> <i>par</i> <i>-car</i>	<i>rauz</i> [ <i>ber</i> ] <i>-zor</i>	— <i>far</i> <i>zārun,</i> <i>-m; zor</i>	— <i>zawarū-</i>	<i>wraij</i> <i>pre-</i> <i>zwarū-al</i>
<i>n, †</i> § 78	<i>n</i> <i>n ū</i> § 78	<i>n</i>	<i>n</i>	<i>n</i> § 18	<i>n</i> § 35	<i>n</i> § 31	<i>n</i>	<i>n, †</i> 22
— — suff. <i>-atiq</i>	<i>na-</i> <i>rana</i> <i>-aīti, -aīti</i>	<i>na-</i> <i>ran</i> <i>-and</i>	<i>na-</i> <i>han</i> <i>-and</i>	<i>nan</i> <i>gran</i> <i>-an, -ant</i>	<i>nā-, nū-</i> <i>ranō</i> <i>-an, -en</i>	<i>na-</i> <i>nū-</i> <i>-ban</i> <i>-bin</i> <i>-nca</i> <i>-npe</i>	<i>na-</i> <i>nū-</i> <i>wana</i> —	

Ap.	Aw.	Mp.	Np.	Bal.	K.	Oss. d. t.	Afy.
<i>m</i> § 79 <i>*mātar</i> <i>ham-</i> —	<i>m, n</i> § 79 <i>mātar</i> <i>hām-</i> <i>hāñ-</i> <i>zāmātar</i>	<i>m, n</i> <i>māt</i> <i>ham-</i> <i>han-</i> <i>dāmāt</i>	<i>m, n</i> <i>mād, -dar</i> <i>ham- am-</i> <i>aw-</i> <i>dāmād</i>	<i>m, r, n</i> § 19, 15, 5, 18, 2 <i>māt</i> <i>ham-, am-</i> <i>hav-</i> <i>zāmāθ nb.</i>	<i>m, w</i> § 42, 44 E. <i>māk</i> <i>hem-</i> <i>hew-</i> <i>zāwā</i>	<i>m, n</i> § 32, 31 a. E. <i>madā mad</i> <i>ām-</i> <i>ān-</i> —	<i>m</i> 26 <i>mōr</i> <i>hum-</i> <i>zūm, zūmgat</i>
<i>k</i> § 99 <i>*karta</i> <i>*carka</i> —	<i>k</i> § 99 <i>kereta</i> <i>vehrka</i> —	<i>k</i> <i>kartak</i> <i>gurg</i> <i>varak</i>	<i>k, g</i> <i>karda</i> <i>gurg</i> <i>barra</i>	<i>k, (g)</i> § 20, 22, 2 24. 1 <i>kurta</i> <i>grark</i> <i>gvarag</i>	<i>k, g, †</i> § 20, 52, 3cd; KSp. 12 <i>kir</i> <i>gūr, verg</i> <i>vark</i>	<i>k', g</i> § 15, 16 a; z § 25e <i>k'ond</i> — <i>cārig</i>	<i>k, i</i> 14 <i>kʒalai</i> — <i>wrai</i>
<i>z</i> § 100 — <i>taumā</i> — <i>θuzra</i>	<i>z</i> § 100 <i>zara</i> <i>taozman</i> <i>*pazta</i> <i>sužra</i>	<i>z</i> <i>zar</i> <i>tuzm</i> <i>puztak</i> <i>sužr</i>	<i>z</i> <i>zar</i> <i>tuzm</i> <i>puzta</i> <i>surz</i>	<i>k, †</i> § 20, 2, 41, 12 ? <i>h</i> § 16, 4b <i>kar</i> <i>tōm</i> <i>patka</i> ? <i>suhr, sūr</i>	<i>z, k, k' anl.,</i> † <i>inl.</i> KSp. 9—12 <i>k'ar, ker</i> <i>tōr</i> <i>pāt</i> <i>sor</i>	<i>z</i> § 25 a b <i>zārüg</i> — ? <i>ʃizt</i> <i>surz sūz</i>	<i>z, †</i> 15 <i>zar</i> [ <i>tuzm</i> ] <i>poz</i> <i>sūr</i>
<i>g</i> § 125 <i>gan</i> — <i>(margu)</i> <i>drauga</i>	<i>g, γ</i> § 125, 126 <i>gao</i> <i>nū-guš</i> <i>mereʒa</i> <i>draoʒo</i>	<i>g, y</i> <i>γ</i> <i>gō</i> <i>nūʒōsitan</i> <i>(murū)</i> <i>darōʒ</i>	<i>g, y, ʒ</i> <i>gāw</i> <i>nūʒōsitan</i> <i>murʒ</i> <i>darōʒ</i>	<i>g</i> § 22 <i>gōk</i> <i>nūʒōsag</i> <i>murg</i> <i>darōg</i>	<i>g, i, v, †</i> KSp. 13—15 <i>gā</i> — <i>miri-</i> <i>derau, -ār</i>	<i>γ q</i> § 26 <i>ʒog qūg</i> <i>ʒossun qussin</i> <i>marʒ</i> —	<i>γ</i> 16 <i>ʒwā</i> <i>nʒwatal</i> <i>marʒa</i> —
<i>h</i> § 150 <i>ham-</i> — —	<i>h, ñh</i> § 152, 153 <i>hām-</i> <i>hapta</i> <i>zwañhar</i>	<i>h</i> <i>ham-</i> <i>haft</i> <i>zwañhar</i>	<i>h, †</i> <i>ham-, am-</i> <i>haft</i> <i>zwohar</i>	<i>h, †</i> § 25, 1, 41, 2 <i>ham-, am-</i> <i>hapt</i> <i>grāhar</i>	<i>h, †</i> § 18 A, 52 B, 1 <i>hem-</i> <i>hact, haut</i> <i>zōh</i>	<i>†</i> § 37, 1 <i>ām-</i> <i>ard</i> <i>zore zo</i>	<i>h, †</i> 32, 1 <i>hum-</i> <i>awa</i> <i>zōr</i>
— —	— <i>*āma</i> <i>*āyaku</i>	<i>z</i> proth. <i>zāmak</i> <i>zāyuk</i>	<i>z</i> <i>zāma</i> <i>zāya</i>	<i>h</i> § 25, 4 <i>hāmag</i> <i>haik</i>	<i>z, h</i> § 18 L <i>zāw</i> <i>hā'ik</i>	— — <i>aik'ā aik'</i>	—, <i>h</i> <i>ōm, ūm</i> <i>hū</i>

Ap.	Aw.	Mp.	Np.	Bal.	K.	Oss.	Atj.
						d. t.	
<i>w-</i> § 151 ( <i>wāra-</i> ) <i>wā-</i> —	<i>zw-</i> § 157 <i>zwar</i> <i>zwatō</i> <i>zwaḡḡa</i>	<i>zw-</i> <i>zwartan</i> <i>zwat</i> <i>zwai</i>	<i>zw-</i> <i>zwardan</i> <i>zwad</i> <i>zwa</i>	<i>e-, h-</i> § 15. 2, 25. 2 <i>varag</i> <i>vat</i> <i>het</i>	<i>zō-, zū</i> § 23 B <i>zōrim</i> <i>zū</i> <i>zō, zoi</i>	<i>zr-, zr-</i> § 25 c <i>zārūn zārūn</i> <i>zrādūg zādūg</i> <i>zrd zrd</i>	<i>zr-, zr</i> 32. 2 <i>zwaral</i> ( <i>z-pul</i> ) <i>zwale</i>
<i>č</i> § 101 — — <i>haḡā</i> —	<i>č</i> § 101 <i>čašman</i> — <i>haḡā</i> <i>saḡč-ayut</i>	<i>č, z</i> <i>čašm</i> <i>čarp</i> <i>az</i> <i>soz-am</i>	<i>č, z</i> <i>čašm</i> <i>čarb</i> <i>az</i> <i>soz-am</i>	<i>č</i> § 26 1 <i>čam</i> <i>čarp</i> <i>ač</i> <i>soč-it</i>	<i>č, ž</i> § 28. 32 C <i>čom</i> — <i>ž- žo-</i> <i>saž-im</i>	<i>č, j</i> § 17 b, 18 a <i>čäst*</i> <i>čarr</i> — <i>sojūn, sojūn</i>	<i>č, j</i> 17 — <i>čorb</i> — <i>suajawal</i>
<i>ž</i> § 128 <i>a-žan-am</i> — —	<i>ž</i> § 128 <i>žaḡti</i> <i>žya</i> <i>dražjo</i>	<i>z</i> <i>zatan</i> — <i>draz</i>	<i>z</i> <i>zadan</i> <i>zah</i> <i>draz</i>	<i>ž</i> § 28 <i>žanag</i> <i>*žja</i> <i>draž</i>	<i>ž</i> § 32 C <i>žem-im</i> <i>zah</i> <i>draž</i>	<i>ž</i> § 18 a — —	<i>ž</i> 18 — <i>žaye</i> —
<i>t</i> § 103	<i>t, ḡ</i> § 103, 104	<i>t</i>	<i>t d</i>	<i>t, †</i> § 31. 1, 41. 16	<i>t, d, t, †</i> § 33 A, 34 B KSp. 25, § 52 B 2   a, 3 k	<i>t, d</i> § 20 a, 22 b	<i>t, d, t, †</i> 20
<i>tars-atij</i> <i>taumā</i> <i>stāna</i> — <i>*kartu</i> <i>pitar</i> suff. <i>-atij</i>	<i>teros-ati</i> <i>taožman</i> <i>-stana</i> <i>vāta</i> <i>kereta</i> <i>pitar</i> <i>-eḡti, -amti</i>	<i>tarsitan</i> <i>tužm</i> <i>-stān</i> <i>čāt</i> <i>kartak</i> <i>pāt</i> <i>-and</i>	<i>tarsidan</i> <i>tužm</i> <i>-stān</i> <i>hād</i> <i>karda</i> <i>padar</i> <i>-and</i>	<i>trusag</i> <i>tom</i> <i>*tūm</i> <i>gāt</i> <i>karta</i> <i>pāt</i> <i>-an, -ant</i>	<i>tārsin</i> <i>toe</i> <i>šun</i> <i>vai</i> <i>kar</i> <i>paer, pā</i> <i>-an, -an</i>	<i>tārsin</i> — — <i>wad vād</i> <i>k'oml</i> <i>fidā fid</i> <i>-ančā -ḡnč</i>	— [ <i>tužm</i> ] <i>stana</i> <i>wā</i> <i>k'alai</i> <i>plār</i> <i>-i</i>
<i>ḡ</i> § 119 — —	<i>ḡ</i> § 119 <i>gāna</i> <i>paḡana</i>	<i>h</i> <i>gah</i> <i>paḡan</i>	<i>h</i> <i>gāh</i> <i>paḡan</i>	<i>t</i> § 31. 2 <i>*gāt, *gāt</i> <i>paḡan</i>	<i>h, †</i> KSp. 20 ff. <i>gū</i> <i>paḡan, paḡ fat'an fāt'an</i>	<i>t'</i> § 20 b —	<i>t</i> 20. 2 <i>gūl</i> <i>plān</i>
<i>r</i> § 105 ( <i>sātya</i> ) <i>r</i> <i>pāsa</i>	<i>ḡr</i> § 105 <i>ḡraye</i> <i>aḡr-</i> <i>paḡra</i>	<i>s</i> — — <i>pas</i>	<i>s</i> — — <i>pas-ar</i>	<i>s</i> § 35. 3 <i>sa</i> <i>as</i> <i>pas-ay nb.</i>	<i>h, (s)</i> KSp. 20, § 36 B <i>haḡe, se</i> — <i>pes, pas-ir</i>	<i>rt'</i> § 35 a <i>ārtā</i> <i>art'</i> <i>fart' firt'</i>	<i>dr, r</i> <i>dre</i> <i>ḡr</i> —

Ap.	Aw.	Mp.	Np.	Bal.	K.	Oss. d. t.	Afɣ.
<i>d</i> § 130	<i>d, δ</i> § 130, 132	<i>d, i</i>	<i>d, i</i>	<i>d</i> § 33	<i>d, i, †</i> § 34 A, 9 L III b, § 52 B 2 m, 3 l	<i>d</i> § 22 a	<i>l, d</i> 21
<i>dāta</i>	<i>dāta</i>	<i>dātak</i>	<i>dāda</i>	<i>dāta</i>	<i>dā, dāyē</i>	( <i>dātt' un</i> <i>dāt' t' in</i> )	<i>lalai</i>
—	<i>dūma</i>	<i>dūm</i>	<i>dum, -ub</i>	<i>dīm</i>	<i>dūr</i>	<i>dumäg</i> <i>dīmäg</i>	<i>lam</i>
—	<i>paða</i>	<i>pai</i>	<i>pai</i>	<i>pað</i>	<i>pei</i>	<i>fað</i> <i>fād</i>	<i>pal</i>
—	—	<i>zanditan</i>	<i>zandīdan</i>	<i>kandag</i>	<i>kenīn</i>	<i>zodun</i>	<i>zandal</i>
<i>s</i> § 148	<i>s</i> § 148	<i>s</i>	<i>s, (h)</i>	<i>s, †</i> § 35, 41 A 4	<i>s, z</i> § 36, 37 C	<i>s, †</i> § 27 a-e § 37.2	<i>s, š</i> 29
<i>*sarta</i>	<i>sarta</i>	<i>sart</i>	<i>sard</i>	<i>sārt' nb.</i>	<i>sār</i>	<i>sald</i>	<i>sōr</i>
<i>tars-atiy</i>	<i>teres-aiti</i>	<i>tarsītan</i>	<i>tarsīdan</i>	<i>trusag</i>	<i>tīrsīn</i>	<i>t'ārsīn</i>	—
<i>aspa</i>	<i>aspa</i>	<i>asp</i>	<i>asp</i>	<i>aps</i>	<i>hāsp</i>	<i>āfsā</i> <i>yāfs</i>	<i>ās</i>
—	<i>vīsaīti</i>	<i>vīst</i>	<i>bīst</i>	<i>gist</i>	<i>vīst</i>	<i>insū</i> <i>ssūj</i>	<i>wīšt</i>
<i>stāna</i>	<i>-stāna</i>	<i>-stīn</i>	<i>-stān</i>	<i>*tāna</i>	<i>šūn</i>	—	<i>stāna</i>
<i>husta</i>	<i>husta</i>	<i>bastak</i>	<i>bašta</i>	<i>bastā</i>	<i>bast</i>	<i>bast</i>	<i>wasta</i>
—	<i>pasu</i>	—	—	<i>pas</i>	<i>pez</i>	<i>fus</i> <i>fīš</i>	<i>psah</i>
—	—	<i>āsīn</i>	<i>āhīn</i>	<i>āsīn</i>	<i>hāsīn</i>	<i>āfsīn</i>	<i>ōspana, -īna</i>
<i>z, d</i> § 166 ( <i>para-zana</i> )	<i>z</i> § 166	<i>z, d</i>	<i>z, d</i>	<i>z</i> § 36	<i>z</i> § 37 A	<i>z</i> § 28	<i>z, j, †</i> 19
—	<i>-zāyēitē</i>	<i>zātan</i>	<i>zādan</i>	<i>zāyag</i>	<i>zān</i>	<i>zāyäg</i>	<i>zōwul</i>
<i>a-dān-ā</i>	<i>māz-āditi</i>	<i>mēzītan</i>	<i>mēzīdan</i>	<i>mēzag</i>	<i>mēzīn</i>	<i>mēzīn</i>	<i>mītal</i> <i>mājam</i>
—	<i>-zāmeñti</i>	<i>dānīstan</i>	<i>dānīstan</i>	<i>zānag</i>	<i>zānīn</i>	<i>zōnun</i> <i>zōnīn</i>	<i>pe-jāndah</i>
—	<i>zāmātar</i>	<i>dāmāt</i>	<i>dāmād</i>	<i>zāmāθ nb.</i>	<i>zāwā</i>	—	<i>zūm, zūmgai</i>
<i>š</i> § 162, 163	<i>š</i> § 162, 163	<i>š</i>	<i>š</i>	<i>š, †</i> § 29.1 § 41. s, 9	<i>s, h, †</i> § 31 A, 18 G, § 27 f, k a. E. § 52 B 3 h	<i>s, ss</i> § 27 f, k a. E.	<i>š, š, ž</i> 30
<i>*uštra</i>	<i>uštra</i>	<i>šutr</i>	<i>šatur</i>	<i>huštar</i>	<i>luštur</i>	—	<i>ūš</i>
<i>*dašsa</i>	<i>dašsa</i>	<i>dōš</i>	<i>dōš</i>	<i>dōš</i>	<i>dō</i>	<i>dīsson</i>	[ <i>dōš</i> ]
<i>gaaša</i>	<i>gaaša</i>	<i>gōš</i>	<i>gōš</i>	<i>gōš</i>	<i>gūh</i>	<i>γos</i> <i>qūs</i>	<i>γwaž</i>
—	<i>taršna</i>	<i>tīšn</i>	<i>tīšna</i>	<i>tīnag</i>	<i>ti, tenī</i>	—	<i>tažai</i>
<i>žš</i> § 100	<i>žš, (š)</i> § 100	<i>š, žš</i>	<i>š, žš</i>	<i>š, šk</i> § 29.2	<i>š</i> § 31: KSp. 9 [ <i>bažšū</i> ]	<i>žš</i> § 27 g	<i>š, š</i> 30, 36
<i>žšap-</i>	<i>žšap-</i>	<i>šap</i>	<i>šab</i>	<i>šap</i>	<i>šew</i>	<i>ažsawa</i> <i>āžsūr</i>	<i>špa</i>
—	<i>bažš</i>	—	<i>bažšīdan</i>	<i>baškag</i>	—	—	<i>bašal</i>

Ap.	Aw.	Mp.	Np.	Bal.	K.	Oss. d. t.	Af.
<i>p</i> § 111	<i>p</i> § 111	<i>p</i>	<i>p, b</i>	<i>p</i> § 37	<i>p, w</i> § 40, 55 C bc	<i>f, w</i> § 29 a c, 30 a	<i>p, b</i> 23
<i>pitar</i>	<i>pitar</i>	<i>pīt</i>	<i>padar</i>	<i>pīt</i>	<i>pier</i>	<i>fidū fid</i>	<i>plār</i>
<i>zšap-</i>	<i>zšap-</i>	<i>šap</i>	<i>šab</i>	<i>šap</i>	<i>šer</i>	<i>ažsaraāžsāw</i>	<i>špa</i>
<i>upā</i>	<i>upa</i>	<i>pa</i>	<i>ba</i>	<i>pa</i>	<i>pe</i>	<i>fa fū</i>	<i>pa</i>
<i>āpi</i>	<i>āp</i>	<i>āp</i>	<i>āb</i>	<i>āp</i>	<i>ōw</i>	—	<i>āba</i>
—	<i>pt</i> § 112	<i>ft</i>	<i>ft</i>	<i>pt</i> § 37, 2 b	<i>wt, ut</i> KSp. 16	<i>fʿ, wd</i> § 29 d, 30 c	<i>wd, ul, w</i> 39
—	<i>hapta</i>	<i>haft</i>	<i>haft</i>	<i>hapt</i>	<i>hawt, haut</i>	<i>awd</i>	<i>awa, oca</i>
<i>f</i> § 122, 112	<i>f</i> § 122, 112	<i>f</i>	<i>f, h</i>	<i>p</i> § 37, 2	<i>h, w, †</i> KSp. 15—19	<i>f, w</i> § 29 b, 30 c	<i>w, m, †</i> 25
—	<i>nāfo</i>	<i>nāfak</i>	<i>nāfa</i>	<i>nāpaj</i>	<i>naw</i>	<i>nāffū</i>	<i>nu, num</i>
<i>kaufa</i>	<i>*kaofa</i>	<i>kofak</i>	<i>koha</i>	<i>kopaj</i>	<i>kew koi</i>	—	—
<i>b, (w)</i> § 116	<i>b, (u)</i> § 136, 137	<i>b</i>	<i>b</i>	<i>b</i> § 39	<i>b, (w)</i> § 41, KSp. 19	<i>w, f</i> § 29 c, 30 b	<i>w, b</i> 24
<i>a-bar-ā</i>	<i>bar-āli</i>	<i>bartan</i>	<i>bardan</i>	<i>bacaj</i>	<i>biru</i>	—	<i>wpal</i>
—	<i>brvat</i>	<i>brū</i>	<i>abrū</i>	<i>baccan</i>	<i>buru, -i</i>	<i>ūrīq</i>	<i>wrūja</i>
<i>brātar</i>	<i>brātar</i>	<i>brūt</i>	<i>birūdar,</i>	<i>brūt</i>	<i>bara</i>	<i>ārwal</i>	<i>wror</i>

## A n h a n g.

### Lehnwörter im Balūči.

Die Zahl der aus dem Persischen, Arabischen, Indischen, auch Türkischen entlehnten Wörter ist eine ungemein grosse, dergestalt, dass das echte Sprachgut von ihnen weit überwuchert wird. In meine „Etymologie des Balūči“ habe ich, da es sich um eine Vorarbeit für ein künftiges Vergleichendes Wörterbuch der iranischen Sprachen handelte, auch persische Lehnwörter aufgenommen. In den Vorbemerkungen wurde dies ausdrücklich hervorgehoben. Nach meiner Meinung sind in der EB. als Lehnwörter anzusetzen die Nummern 7, 9, 31, 56, 58, 63, 68, 71, 81, 86, 103, 119, 121, 129, 152, 154, 156 (ist arabisch! Hübschmann, ZDMG. 44. 558), 162, 165, 169, 184, 203, 206, 208, 213, 223, 261, 263, 265, 279, 292, 297, 302, 303, 322, *rōbā* in 323, *sard* in 336, 343, 346, 359, 387, 388, 414, 415, 419. Bei einer beträchtlichen Anzahl von Wörtern, wo die sprachliche Entwicklung im Balūči und im Neupersischen auf das nämliche Resultat hinauslaufen muss, ist nicht festzustellen, ob wir es mit echtem Sprachbesitze oder mit Entlehnung zu thun haben. Zu solch zweifelhaften Wörtern rechne ich die Nummern 6, 11, 12, 14, 23, 25, 26, 29, 32, 33, 34, 41, 42, 43, 51, 65, 69, 72, 74, 75, 76, 80, 87, 89, 93, 95, 96, 100, 101, 125, 126, 127, 128, 150, 151, 160, 166, 179, 181, 183, 193, 194, 197, 198, 201, 205, 207, 214, 217, 218, 220, 225, 230, 231, 240, 243, 244, 245, 248, 252, 267, 284, 293, 308, 310, 311, 312, 313, 317, 327, 334, 344, 351, 352, 368, 369, 389, 392, 398, 410. Eine Form, nämlich *nāvag* 266, dürfte auf einem Irrtum beruhen: die übrigen 307 Wörter dagegen sind echt balūčisch, und es kommen zu ihnen nun noch die 16, deren Etymologie ich in der Einleitung mitgeteilt habe. Ich gebe nun ein Verzeichnis der wichtigsten Lehnwörter, die sich mit einiger Sicherheit etymologisieren lassen, und werde dieselben durch die hauptsächlichsten iranischen Dialekte verfolgen. Wörter, welche ich dabei in einem der neueren Dialekte für nicht entlehnt, sondern für echtes Sprachgut halte, wurden mit \* bezeichnet. Etliche von den Wörtern (Nr. 49, 99, 104, 108, 135, 140, 143, 198, 216) dürfen vielleicht als echt gelten oder sind jedenfalls alte Entlehnungen, wie die Lautverhältnisse zeigen.

## A Ā

1. *abābīl* Mrs 61 Schwalbe. — ar. *abābīl*; kurd. ebenso.
2. *ambur* D 43 Zunge. — np. *ambur*, *ambūr*, afy. *ambūr*.
3. *amrāh* C 28<sup>b</sup> 6, *ambrā*, -*āh* L 610<sup>c</sup>, G 15<sup>a</sup>, D 43, *hamrāh* A 68<sup>b</sup>, 103<sup>b</sup> Geführte, Genosse, Begleiter. — np., afy. *hamrāh*.
4. *akl* oder *agl* P. Mrs 69, nb. D 43 Sinn, Verstand, Einsicht. *akalvand*, *aklmand* P. Mrs 38 „klug, einsichtig“ — ar. *‘aql*; np. *‘aql*, *‘aqlmand*, kurd. *aqil*, afy. *‘aql*, *‘aqlmand*.
5. *anār* A 39<sup>b</sup>, *ānār* P, *hanār* Mrs 55 Granatapfel. — mp., np., afy., mās. *anār*, kurd. *henār*, *hīnār*, samm. *nārī* ZDMG. 32, 537.
6. *angūr* P. Mrs 56, A 39<sup>b</sup>, B 44<sup>b</sup> Weintraube, Weinbeere. — mp., np., mās. *angūr* und *angīr*, kurd. *engūr*, afy. *angūr*. Miklosich, Fremdwört. i. d. slav. Sprach. 1.
7. *anjīr* P. Mrs 36, A 39<sup>b</sup>, B 44<sup>b</sup>; nb. *hīnjīr* D 130 Feige. *k’ōhī anjīr* „wilde Feige“ D 44. — mp., np. *anjīr*. Auch skr. *añjīra* BR. u. d. W. Muss bei Spiegel, Ar. Per. S. 60 unter den LW. nachgetragen werden.
8. *arzan* A 35<sup>b</sup>, 77<sup>a</sup>, B 44<sup>b</sup> Hirse. — mp. (Haug, Gl. S. 72), np. *arzan*, kurd. *harzīn* ZDMG. 38, 91.
9. *arzān* Mrs 31, 33, B 44<sup>b</sup>; nb. D 40 wohlfeil, billig. — mp., np., afy. *arzān*, kurd. *erzān*, *harzān*, oss. *aslan*.
10. *āb* nb. D 39 Ehre, Würde, Ansehen. *āb īr-k’anay* „verunglimpfen, beschimpfen“; *ābnāz* „würdig, ehrwürdig“ D 39. — mp. *āb*, np., afy. *āb*, *ābrū*, kurd. *awrū*.
11. *āgāh* Mrs 29, *hāgā* P. C 29<sup>a</sup> 8; nb. *hāyā* G 21, D 127, HR 87, 1 wach. Vgl. *āyāhā* „warning“ D 42 — mp. *ākās*, *ākāsīh*; np., afy. *āgāh*, *āgāhī*.
12. *āhīn* P Eisen. *āhīngar* „Schmied“ A 33<sup>a</sup>. — np. *āhan*. Vgl. EB. 18.
13. *ārām* B 45<sup>a</sup>; nb. D 10 Ruhe. *ārām kaway* „ruhen“ Mrs 18. — mp., np., afy. *ārām*.
14. *āsān* D 41 leicht, bequem, wohlfeil. — mp., np., afy. *āsān*, kurd. *āsān*, *sānāi*, oss. *anzōn*, *ūnzōn*.
15. *āū* P (au geschrieben) Hirsch. — np. *āhū*, afy. *\*āsai*. Vgl. EB. 19.
16. *āwāz* B 45<sup>b</sup>; nb. D 15 Stimme. — mp., np., afy., kurd. *āwāz*.

## B

17. *baʿak* Mrs 39, *baʿik* M 21; nb. *baʿī* L 610<sup>b</sup>, D 18, G 15<sup>b</sup>, HR 120<sup>b</sup> Knabe, Kind, Sohn. — np. *baʿa*, afy. *baʿai*, maz. *waʿa* (Melgounof, ZDMG. 22, 195). Vgl. EB. 142.
18. *bad* A 79<sup>c</sup>, nb. *bað* D 18 schlecht, schlimm, pl. nb. *badān* „Feinde“ D 18, III, 93. *bad-γū* „von schlimmer Art“ D 48; *bad dʿay* „missbrauchen“ P. — recht bal. ist *grat* EB. 130; np., afy. *bad*, kurd. *bed*.

19. *bahar* Mrs 43, 45; NB. G 22<sup>a</sup> Teil, Anteil. *bahar k<sup>s</sup>anay* D 51, HR 98. 11 „teilen“. — np. *balr* (aus aw. *badra*), kurd. *behr* (*bāra*), afy. *bahra*.
20. *bahū* Mrs 45 oder *bhū* D 51 Preis, Kaufpreis. *bahō kanag* P oder *bahāi kanag* A 72<sup>a</sup> „verkaufen“ *bhū giray* D 51 „kaufen“. — np., afy. *bahū*, kurd. *behū*.
21. *bayt* D 48 Schicksal. *kam-bayt* „unglücklich“ D 98. — np., afy. *bayt*, kurd. *beyt*, *bakt*.
22. *bar* D 48 1. Frucht, 2. Zeit, -mal, 3. Wüste. — 1. = np. *bar* = *bār* (Bed. 14 bei Vu.); 2. = np. *bār*; 3. = ar. *barr*, np. *bar*.
23. *barp* P Eis, Schnee (R. schreibt *babar*). — np. *barf* (aus aw. *vafra*), afy. *\*wāwra*. kurd. *berf*, māz., gil. *warf* (Melgounof, ZDMG. 22. 197), PD. sangl. *warf*. minj. *wārfa*. Vgl. auch den Namen des Ortes *Kalai-Warf* am Pändsch in Šuynān. Vf. „Pamirgebiete“ 149.
24. *bas* P, M 109 genug; nur. *bas kanag* „genug thun, endigen, aufhören“ A 67<sup>a</sup>. — np., afy. *bas*, kurd. *bes*. Echt bal. ist *gas*, s. Hübschmann, ZDMG. 44. 561.
25. *bādām* P, Mrs 29 (*bī-*), A 39<sup>b</sup> Mandel. — np. *bādām* (mp. *vātām*), kurd. *bādem*. *bēiw*, samn. *wim*.
26. *bāl kanag* P, Mrs 18, Pjg. D. A 150<sup>b</sup> oder *bāl giray* HR 119<sup>b</sup> fliegen. — np. kurd. *bāl* „Arm, Flügel“.
27. *bān* P, M 30, A 60<sup>a</sup>, B 45<sup>a</sup>; NB. *bān* L 611<sup>a</sup> Haus, Lehmhütte, Stall. — np., np. *bān* neben *bām*, kurd. *bān*, afy. *bām*.
28. *bānklīnk* Mrs 56 und *bāklīk* A 35<sup>a</sup> Bohnen. — ar., np. *bāqlī*, *bāqilā*; kurd. *bāqlā*; *yaṇnōbi* (Capus, PM. 1883. S. 98) *bokkala*.
29. *bāvar* Mrs 44, 48, B 44<sup>b</sup> Vertrauen, Glaube. *bāvar k<sup>s</sup>anay* „Glauben schenken“ HR 97. 5 v. u. — np., afy. *bāwar*, kurd. *bāverī*.
30. *bāz* A 58<sup>a</sup>, *bānz* P; NB. D V<sup>b</sup> 70 Falke. — np., afy. *bāz* (skr. vgl. *vāja*, *vājīn*, aw. *vāza*, *vāzišta*).
31. *bē-* P, M 112; NB. D 51 ohne in zahlreichen Zusammensetzungen: *bē-akul* „unverständlich“ D 52, s. Nr. 4; *bē-balū* Interj. „möge das Unglück abgewendet sein!“ (vgl. ar. *balū*) M 113; *bē-čam* „blind“ P, s. EB. 52 u. s. w. — np. *bē-*. *bī-* (aus aw. *vī*), kurd. *bī-*, afy. *bē-*.
32. *bēgāh* und *bēgah* P, M 121; NB. G 23. 26, D 52, HR 120<sup>b</sup> Zeitraum von etwa 2 Uhr nachmittags bis Sonnenuntergang: Nachmittag, Abend. — np., afy. *bēgāh*, *bēgā*.
33. *bērān* Mrs 46, B 45<sup>a</sup>, *bērōn* D VI<sup>b</sup> 23 Verwüstung, Zerstörung. Plünderung. — np. *bīrōn*, *wīrān*, kurd. *vīr*, *vīrāné*, *vīrānkar*.
34. *brinj* P Erz, Messing, Kupfer. — np., kurd. *birinj*. Schrader, Sprachvergl. und Urgesch. 273—274.
35. *brinj* P, A 35<sup>a</sup>. Mrs 34; NB. G 19<sup>b</sup>, D 49 Reis. Dav. auch *brinjī* „Wachtel“ (eigtl. „Reisvogel“) Mrs 61. — np., kurd. *birinj*. oss. *brinj* Hü. S. 121, samn. *warinj*, PD. waz., sar. *gurunj*, *grunj*, čitr. *gring*; afy. *\*wrižē*.

36. *burz* P, A 66<sup>b</sup>; NB. *burz*, *burzā*, *burzay* D 48 hoch. adv. *burzā* „empor, auf“ M 107; ko. *bustir* M 31 (mit Schwund von *r*), nb. *burzātīr* „höher, sehr hoch“ D 48. *burz kanag* „aufheben, erheben“ Mrs 17. — np. *burz*. Die echt bal. Form wäre wohl \**barz*. aw. *bereza*, mp. *burzak*, kurd. *berz*, oss. *bürzōnd*.
37. *buz* M 27. Mrs 36, A 50<sup>b</sup>; NB. L 610, G 17<sup>a</sup>, D 49 Ziege (weiblich). — np. *buz* und *buĵ*. aw. *būza*, mp. *bū*), afġ. *wuz*, kurd. *bizin*; PD. waz. *buč*, *būč*, sangl. *wuz*. š., sar. *waz*, minĵ. *woza*, yidg. *wizoh*.
38. *bā* P, *bāh* oder *bām* Mrs 42, 61 Eule. — np., kurd. *bām*.

## Ĉ

39. *ĉakāg* Mrs 61. *ĉagā* P Lerche. — np. *ĉakāw*, *ĉakāwa* „Lerche“ oder *ĉakūk*, *ĉugūk*, *ĉuyūk*, *ĉuyū*, kurd. *ĉeyūk* (ZDMG. 38. 62) „Sperling“; afġ. *ĉuyuk* dass. Muss vielleicht waz. *ĉagūrg* (To. 39) „Ammer“ angezogen werden?
40. *ĉap* P, Mrs 39; NB. *ĉap* G 21<sup>a</sup>, HR 126<sup>b</sup>, D 67 link. — np. *ĉap*, kurd. *ĉep*; PD. waz. *ĉap*, sar. *ĉāp*. Zur Etymologie des Wortes s. EB. 68.
41. *ĉarz* P, Mrs 61; NB. *ĉaraz* G 18<sup>a</sup>, D 68 Trappe. — np. *ĉarz*.
42. *ĉābuk* P, B 46<sup>b</sup> Peitsche. — np. afġ. *ĉābuk*, *ĉābūk*, kurd. *ĉāpūk*, nur in der Bedeutung „flink“.
43. *ĉādar* P, A 32<sup>b</sup>, B 46<sup>b</sup> Schleier der Frauen; ein Stück Leinwand, das über den Kopf gelegt wird und hinten bis auf den Boden herabhängt. np. *ĉādar*, kurd. *ĉādīr*, *ĉār*. In den slav. Sprachen s. Miklosich, Fremdw. 56—57.
44. *ĉināl* Mrs 56, A 40<sup>a</sup> eine Akazienart. — np. *ĉinār* und *ĉināl* „platanus orientalis“; kurd. *ĉinār* „Pappel“, ZDMG. 38. 61; afġ. *ĉinār*.
45. *ĉirāg* M 36, *ĉirāg* P, Mrs 39 Lampe. — np., afġ. *ĉirāg*, kurd. *ĉirū*, oss. d. *ĉirūg*, t. *ĉirāg*. PD. waz. *ĉirūg*, sar. *ĉirāo*.

## D

46. *diyār* P, Mrs 36; NB. *diyār* L 611<sup>b</sup>, *diyār* G 20<sup>b</sup>, D 74, Lew 16. 19 Grund, Land, Feld. *diyār-eāzū* „landlord“ D 74, *diyār janag* „das Feld bestellen“ D 74. — ar. *diyār*, kurd. *dīār*.
47. *dard* P, Mrs 42, A 101<sup>b</sup>; NB. L 610<sup>a</sup>, D 72 Schmerz, Pein. — np. *dard*, kurd. *derd*.
48. *darmān* P, Mrs 40; NB. L 611<sup>b</sup>, G 16<sup>a</sup>, D 73 Pulver; Arznei; Schiesspulver; spirituose Getränke. Wein. — np., afġ. *darmān*, kurd. *dermān*.
49. *darōg* P, *drōg* Mrs 39; NB. *drōg* L 611<sup>b</sup>, D 73, HR 128<sup>b</sup> falsch, Lüge. *darōg bandag* „lügen“, *darōgband* „Lügner“. — aw. *draoġa*, ap. *drauga*, np., afġ. *darōg*, kurd. *darūg*. Könnte echt bal. sein.
50. *daryā* Mrs 44, B 47<sup>a</sup> Meer. — Echt bal. ist *zirē*, *zirih* EB 425. np. *daryā*, kurd. *deryā*. Im yidgāh *dāriyow* „Fluss“, afġ. *daryāb*.
51. *dast* P, Mrs 36, A 33<sup>a</sup>; NB. G 15<sup>a</sup>, D 73, HR 128<sup>a</sup> Hand. *dast āg* oder *kāfajug*

- „in jem.'s Hände fallen“ D 73, Lew 4. 1. *dastay* „Griff“ D 74. — Bal. wäre \**zast*, aw. *zasta*, ap. *dasta*, np. *dast*, kurd. *dest*, PD. waj. *đast*, š. *đöst*, sar. *đüst*. sangl. *dast*, minj. *last*, yidg. *lust*; afγ. *dast* neben *lasta*. Das np. Wort ist in alle Dialekte eingedrungen. Russ. *destj* „Buch Papier“ Miklosich, Fremdw. 11.
52. *dāy* B 47<sup>a</sup>; NB. *dāγ* D 71 Brandmal, Schandfleck. — np. *dāy*, *daγ*. skr. *dāha*. aw. *daγa*, kurd., afγ. *dāy*.
53. *dār* D 72 Amme. — np. *dāyu* (= skr. vgl. *dhātrī*), *dāyī*. kurd. *dā*, *dī*, *diyā*, *dāin*, afγ. *dāyī*.
54. *dānāk* Mrs 46 Talent. — mp. *dānāk*, np., afγ. *dānā*.
55. *dār* Mrs 50, A 57<sup>a</sup>, B 47<sup>a</sup>; NB. L 610<sup>a</sup>, G 19<sup>a</sup>, HR 128<sup>a</sup> Holz, Stamm, Brennholz. Davon *dārvār* „weisse Ameise“ P (wtl. „Holzfresser“), *dārtrūš* „Zimmermann“ Mrs 31, A 33<sup>b</sup>, 73<sup>b</sup> (vgl. EB. 392), *dār-čmī* „Zimmet“ P. — np. *dār* = skr. *dāru*, mp., kurd. *dār*, samm. *dōreh*, *dār* (ZDMG. 32. 535).
56. *dārū* P, *dārūh* Pjg. D. A 139<sup>b</sup> Pulver, Schiesspulver, Arznei. *dārūh kanay* „heilen“ A 121<sup>a</sup>. — np. *dārū*, *dārūi*, kurd., afγ. *dārū*, yidgāh *dārūi* „Schiesspulver“.
57. *dil* P; NB. D 74 Herz. *dil-pur* „zufrieden“ Mrs 72; *mañ dil k’anay* „zu Herzen nehmen“ D V<sup>a</sup> 57; *mañ dilā grašay* „bei sich sprechen“ HR 87. 7. — Echt bal. ist *zīrdē* EB. 426. mp., np. *dil*, von da ins kurd., PD. (To. S. 54), afγ. etc. gedrungen.
58. *dīh* oder *dēh* NB. G 22<sup>a</sup>, D 76 Land, Gegend. — mp., np. *dīh*, *dih* (= aw. *dañhu*, *dañyu*, ap. *dañyāuš*), kurd. \**duu*, afγ. *dih*.
59. *dēg* A 59<sup>b</sup> und *dēz* oder *dēδ* D 76, HR 128<sup>a</sup>, mit dem Dimin.-Suff. *dēgci* G 20<sup>b</sup> irdener Topf, Kochtopf. — np. *dēg*, *dēz*, *dēgca*, kurd. *dēzik*. PD. waj. *dēg*, sar. *dēg*, afγ. *dēg*, *dēcka*.
60. *duā* oder *duyā* D 74 Gebet. *nēγ-duā* „Segenswunsch“, *baδ-duā* „Fluch, Verwünschung“. — ar. *duā*. Auch im np., kurd., afγ., oss. (Hü. S. 124).
61. *dukān* A 73<sup>b</sup>, B 47<sup>a</sup> Laden, Bude. — np., kurd. *dukān*.
62. *dunyā* D 57 Welt, Erde, Menschen. — ar. *dunyā*, ebenso np., kurd. *dunī*, *dunyā*, oss. *duine*, *duinē* (Hü. S. 124), afγ. *duniyā*.
63. *dōčār bāγ* C 39<sup>a</sup> 13 oder *dōčār kapag* P begegnen. — np. *dōčār uftūdan* oder *šudan*; kurd. *dūčār būin* „s' empêtrer dans une mauvaise affaire“ JJ. 192.
64. *dohl* P; NB. *dōl* Lew DK 27. *dhul* D 76 Trommel. — skr. *ḍhōla*, Si. *ḍhōlaka*. — np. *duhul*, kurd. *dehul*, afγ. *ḍōl*.
65. *dōst* A 78; NB. D 75 Freund, lieb. *mana dōst-in* „es gefällt mir“ P 28. 14: *dōst kanay* Mrs 18 oder *dōst dārag* A 105<sup>b</sup> „gern haben, lieben“. — mp., np. *dōst* (= ap. *daustā*), ist ins kurd., afγ., die Hindūkusche-Dial. etc. übergegangen.
66. *dōzak*, *dōzē* P; NB. *dōzax*, *dōžē* D 75 Hölle. *dōžē* „in der Hölle“ Lew 2. 14. — np., afγ. *dōzux* (= aw. *duožanha*, mp. *dōšax*), kurd. *dūžē*.

## G

67. *galīm* L 610<sup>b</sup>, D 107 Decke, Teppich. — np. *gīlīm*, PD. sar. *galīm* „Baumwolltuch“ (To. S. 74).
68. *ganj* A 80<sup>a</sup>; NB. HR 99. 1 v. u. 1. Reichtum, Schatz; 2. Getreidemarkt. *ganjēn* „reich“ D V<sup>b</sup> 62. — np., afj. *ganj*; auch im Si. *gāñju*.
69. *gar* P Aussatz, Räude, Krätze. *garī* „aussätzig“ P. — skr. *gará*; aw. vgl. *garənu*; mp., np. *gar*, kurd. *gīr*.
70. *garday* A 125<sup>b</sup>, M 8; NB. *garday* G 14, D 104 umkehren, umwenden, pp. *gartā*. — kaus. *gardāinay* „umkehren machen“ D 104. — Echt bal. wäre \**gartag*. skr. *vrt vārtatē*, aw. *varet*, mp. *vartātan*, np. *gardādan*, *gardānīdan*, kurd. *gerīgān*, PD. waz. \**cācam* To. S. 122.
71. *gardan* oder *gardin* P, Mrs 41, A 101<sup>b</sup>; NB. L 611<sup>b</sup>, D 104, Lew 16. 4 Nacken, Hals. — np., afj. *gardan*, kurd. *gerdān*.
72. *gaz* P, A 73<sup>a</sup>; NB. L 611<sup>b</sup>, G 22<sup>b</sup>, D 106 Tamariske (*tamarix gallica*). — np. *gaz*, *gazm*.
73. *gaz* D 106 ein bestimmtes Mass, Yard. *gaz kartan* „messen“ Mass. 397<sup>b</sup>. *gaz-mār* Name einer Schlange (1 Yard lang). *naīm-gaz-mār* dsgl. Mrs 63. — np., kurd., afj. *gaz*.
74. *gīl* Mrs 41, NB. D 106 Lehm, Kot. — np., kurd., afj. *gīl*.
75. *granč* Mrs 39; NB. L 611<sup>a</sup>, D 105. *granč* G 25<sup>a</sup> Knoten, Schlinge (im Kleid, als Tasche dienend). — Sollte das Wort für \**grantč* stehen und mit skr. *granthī* zusammenhängen? Vielleicht echt.
76. *gund* A 32<sup>b</sup>; NB. D 107 Hodeñ. *gundā kašay* „(ein Pferd) verschneiden“ G 34. 25. — np., np. *gund*, kurd. *gūn*.
77. *gang* P, A 74<sup>a</sup> stumm. — np., afj. *gang*. Geht auf skr. Wz. *gāñj gāñjati* „summen, brummen“ zurück. Das Brummen bezeichnet die tierischen Laute des Stummen im Gegensatz zur menschlichen Sprache.
78. *gō* G 26<sup>b</sup>, D 107, HR 111. 6, 7 Preis (bei einem Wettrennen), dann Wettrennen selbst. *gō zray* „den Preis davon tragen, siegen“ G 36. 12, HR 111. 7; *gō t’āšay* „um den Preis rennen, an einem Wettlauf sich beteiligen“ G 41. 5; *gōbar* „Preisträger, Sieger“ (von Pferden) D 107, 108. — np. *gō*, *gōi* „Ball“. Es handelt sich also bei den Balūčēn wohl zunächst um ein Ballspiel zu Pferd. Vgl. auch np. *go burdan* „prävalere, superare“; kurd. *gū*, *gūi*.
79. *gōr* Mrs 36, B 48<sup>a</sup>; NB. D 109 (auch *gōristān*) Grab. — np., afj. *gōr* (? = skr. *ghōrā* „grausig, schrecklich“), kurd. *gār*. Russ. vgl. *kur-gan*. Miklosich. Fremdw. 31.
80. *gōr* D 109, HR 138<sup>a</sup> Wildesel. — np., np. *gōr* (= skr. *gāurā*, Spiegel. Ar. Per. 55), kurd. *gōr*.
81. *gaur* D II<sup>b</sup> 2 gottlos, ungläubig. — np. *gabrā*, np. *gabr*, *gāwar*, *gaur*, kurd. *gebir* „Armenier“, *gaur* „Feueranbeter“, *gāvir* „Russe“, o-s. *g’aur*, *d’aur*, afj. *gabr*.

## H

82. *habar* P; NB. D 127 Sprache, Kunde, Nachrichten. *h. dārag* „acht geben“. *h. kanag* „sprechen“, *h. zīrag* „gehorschen“ P. — ar. *ḡabar*; dav. np., afγ. *ḡabar*, kurd. *ḡaber*, oss. *ḡabar* Hü. 133.
83. *halk* P; NB. G 22<sup>a</sup>, D 129, HR 112. 7 Gruppe von Hütten, Weiler, Ortschaft. — ar. *ḡalq*. Davon np., afγ. *ḡalq*, kurd. *ḡelq* „Schöpfung, Leute“. Auch Si. *khalak* „Lente, Volk“.
84. *hamb* P, Mrs 35, *hanb* A 39<sup>b</sup>; NB. *amb* D 43 Mango. — Si. *ambu* (skr. *āmra*), davon np. *amba*, samm. *ambek* „Quitte“ ZDMG. 32. 537.
85. *hand* NB. G 22<sup>a</sup>, D 130 Ort, Platz, Stelle. *ās-hand* „Feuerstelle“, *har-handū* „überall“, *t<sup>ʿ</sup>ī-handū* „anderswo“, *ya-handū* „an einem Ort, zusammen mit“ D 130. — Si. *handhu*.
86. *harāb* P, Mrs 50, A 69<sup>a</sup>, 72<sup>b</sup> schlecht, schlimm, böse. *harābī* „Schlechtigkeit“ M 22. — ar. *ḡarāb*; davon np., afγ. *ḡarāb*, kurd. *ḡerāb*.
87. *hākam* G 45. 26, Lew DK 4 Herrscher. — ar. *ḡākim*. Dav. np., kurd., afγ. *ḡākim*.
88. *hāl* P; NB. D 127 Nachrichten, Neuigkeiten. *h. dēay* „berichten, erzählen“ D 127; *h. ḡiray* „ausfragen“ Lew DK 33, 34. — ar. *ḡāl*; np., kurd., afγ. ebenso.
89. *hān* oder *ḡān* D 127 Fürst. — np., türk. *ḡān*, ebenso kurd., oss., afγ. Im Slav. s. Miklosich, Fremdw. S. 22.
90. *hiyā* Mrs 44 oder *hayā* P; NB. D 130 Scham, Schen, Ehrfurcht. *hiyādār* „ehrwürdig“ Mrs 44; *bē-hayā* „schamlos“ D 52. — ar. *ḡayā*; davon np., afγ. *ḡayā*, kurd. *ḡeyā*.
91. *hair* oder *hyair* P 25, Mrs 43; NB. G 24<sup>a</sup>, D 132, HR 127<sup>a</sup> Friede, Waffenstillstand, Ruhe, Wohlfahrt, Wohlbefinden. *h. ḡanay* a) „Frieden schliessen“, b) „grüssen“. Briefschluss: *t<sup>ʿ</sup>īh hair-ēn*. — ar. *ḡair*; davon np., afγ. *ḡair*, kurd. *ḡeir*.
92. *haiyāl* P Erinnerung. *h. būag* oder *dārag* „sich erinnern“ P; *h. kanag* „nachsehen, nachforschen“ P 26; *bē-hayāl būag* „vergessen“ P, Mrs 35. — ar. *ḡiyāl*; ebenso np., kurd., afγ.
93. *hudā* P, Mrs 36; NB. *hudā* und *hudāi* D 126 Gott. — np. *ḡudā*, *ḡudāi* (aus aw. *ḡwadāta*, mp. *ḡudāi*), kurd. *ḡudī*, oss. *ḡucāi*, samm. *ḡodā*, *ḡabrī ḡudā*, afγ. *ḡudāē*, māz. *ḡadō*, gil. *ḡudū* (Melgounof, ZDMG. 22. 195).
94. *hukm* P; NB. D 129 Auftrag, Befehl. *hudāi hukmā* „nach Gottes Ratschluss“ DK 8. — ar. *ḡukm*; np., kurd., afγ. ebenso.
95. *ḡumar* D 130 geschickt; Geschicklichkeit; im schl. S. List, Betrügerei (A 102<sup>a</sup> = *ḡīla*). *ḡunērī* „Talent“ Mrs 41. — np., np., afγ. *ḡumar* (= aw. *ḡumara*), kurd. *ḡuner*.
96. *ḡurjīn* P, B 46<sup>b</sup>; NB. *ḡōrjīn* G 19<sup>a</sup>, D 131 Satteltasche, Sattelpack. — np., afγ. *ḡurjīn*, oss. *ḡurjīn* (Hü. S. 133). Bei Pott. 140 findet sich die Wortform *kūrzīn* überliefert.

97. *hurk* P, *hōrk* Mrs 34; NB. *hōr*, *hōrg*, *hōrgēn* und *hōrgēn* D 131, G 25<sup>a</sup> leer. *hurk kanag* „ausleeren“ P. — np. *çōla* „leer“, das zu kurd. *hol*, *hōl* „Höhle“ ZDMG. 38. 95, 96 gehört. Bal. *hurk*, *hōrg* ist trotz des *r* entlehnt wegen anl. *h*.
98. *hōl* und *hōl-pōš* G 17<sup>a</sup>, D 131 Rüstung. — Wohl Zusammensetzung aus Si. *hōlu* „Helm“ = skr. *khōla* (afg. *çōl*), und np. *pōš* „Bedeckung, Panzer“. Merkwürdig ist *hōlīg* „Erz“ Mrs 41.
99. *hōm* A 37<sup>b</sup>; NB. D 131 Name einer Pflanze (the air plant nach D., als Mittel gegen Fieber gebraucht nach Kam.). — Könnte echt bal. sein = aw. *haoma*, mp., np. *hōm*.
100. *hōšag* A 110<sup>a</sup>; NB. *hōšay* D 131 Aehre, Kornähre. — np. *çōša*, kurd. \**āšī*, \**wašī*, *kāšī*, afg. \**wažai*.

## I

101. *ispar* Mrs 45, 57, A 55<sup>a</sup>, B 44<sup>b</sup>; NB. D V<sup>a</sup> 74, *hisfar* Mass. 396<sup>b</sup> Schild. — np. *ispar*, *sipar* (= aw. *spāra*), afg. *spar*, arm. *aspar*.
102. *istār* P, Mrs 46, A 57<sup>a</sup>; NB. G 25<sup>b</sup>, *astār* D 41 Stern. — np. *istāra*, *sitāra* (= aw. *star*, *stār*), kurd. *istirk*, oss. \**stali* 229, afg. \**stōrai*.
103. *istrag* P; nb. *istaray* L 611<sup>c</sup>, G 23<sup>a</sup>, D 41, HR 118<sup>a</sup> Scheermesser. — np. *ustura*, kurd. *istiri*, *stiri*, afg. *ustura*.
104. *ištāp* P, Mrs 37 eilig; *ištāpī* P, NB. *aštāfī* D 42, HR 118<sup>b</sup> „Eile“. — np. afg. *šitāb*, *šitābī*.
105. *aib* NB. D 46 Fleck, Schandfleck. — Setzt sb. *aib* voraus = ar. *‘aib*. Davon np., afg. *‘aib*, kurd. *aib*, oš. *aib* Hü. 119.

## J

106. *jambgā* Mrs 52, A 33<sup>b</sup> zweischneidiger krummer Dolch. — np. *jaubiya*.
107. *jang* P, Mrs 34; NB. G 24<sup>a</sup>, D 66 Krieg, Kampf, Schlacht. *j. kanag* A 90<sup>b</sup> „fechten, kämpfen“. *jang-dōst* „Streit liebend, kampflustig“ D V<sup>a</sup> 5. — np., np. *jang* (skr. Wz. *jañj* Dhātup. 7. 69); kurd. *jeng*, afg. *jang*.
108. *jangal* B 46<sup>b</sup> Wildnis, Dickicht. *jangali bat* P „Wachtel“. — skr. *jañgala*; np. *jangal*, kurd. *jengel*, afg. *jangal*.
109. *jantar* P, Mrs 40; NB. *janfīr* D 65, *jātār* L 611<sup>b</sup> Mühle, Mühlstein; Maschine. — Wird bei Dames zu Si. *janḍra* „Handmühle“ gestellt; könnte jedoch wegen des *t* echt bal. sein = skr. *yantrā*, np. *jangara*. Dagegen ist das gleichfalls bei D 65 angegebene *jangar* sicher LW.
110. *jast* P; NB. *jist* D 65 Zink. — Si. *jistu*, afg. *jas* und *jast*.
111. *javān* A 77<sup>b</sup>, 78<sup>a</sup>, C 27<sup>b</sup> 7; NB. D V<sup>a</sup> 3 jung; Jüngling; häutiger; gut (auch *javān* D 66, HR 82. 5, 6), adv. *javāniā* G 23<sup>a</sup>, D 66 oder *-iḡā* Lew 19. 5. — np. *javān* (= aw. *yavan*, skr. *yāvan*), kurd. *javān*, afg. *javān*.
112. *jā* oder *jāga* P, Mrs 42, B 46<sup>b</sup> Ort, Platz, Stelle. — np. *jā*, *jāi*, kurd. *jā*, *ji*, *gabri* \**gā*, *gāga*, afg. *jāe*.

113. *jāmag* P. Mrs 32 (-*ug*), B 46<sup>b</sup>. Pjg. D. A 134<sup>b</sup> Kleid. Hemd, Rock. — np., afy. *jāma*, kurd. *jan*.
114. *jān* P. A 33<sup>a</sup>; NB. D 64 Leib, Leben. Seele. *jānvar* „Haustiere“ D 64. — mp., np., kurd. *jān*, afy. *jān*.
115. *jihag* Pjg. D. A 135<sup>b</sup> entkommen, entrinnen. aor. 3. s. *jihāt*; pp. *jast*, *jastag*. — np. *jastan*, *jaham*.
116. *juft* D 66 Paar. — np., afy. *juft*, kurd. *jōt*.
117. *jō* D 66 Wasserlauf. Kanal. *siyāh jō* „a perennial stream“ D 66. — mp. *jōi*, np. *jō*, *jūi*, kurd. *jū* (ap. *yūviyā*, Spiegel, altp. Keilinschr. u. d. W.).
118. *jōgin* oder *jōyin* G 22<sup>a</sup>, D 67 hölzerner Mörser, in welchem das Korn von den Hülsen gereinigt wird. *jōgin-dār* „Stössel“. — np. *javyan*, kurd. *jōgin*.
119. *jaur* Mrs 41, A 37<sup>b</sup>; NB. D 66 Oleander, Gift; bitter (auch *jaurēn* D III. 93). — Si. *jāuru*. Kam. gibt an, dass die Blätter des *jaur* für Kamele giftig seien.

## K

120. *kaby* Mrs 61, A 58<sup>a</sup>; NB. *kawg* D 99 eine Rebhuhnart. — np. *kabg*, kurd. *ker*, afy. *kabk*.
121. *kahna* oder *kuhna* D 102, *kahnā* G 24<sup>b</sup> alt. *kahnay* „old clothes, rags“ D 102. — mp. *kahōbun* (so Haug, gloss. 137), np. *kuhan*, *kuhna*; kurd. \**kevin*, *kevnār*, *kevnū* JJ. S. 338, sowie *kōneh* LW ZDMG. 38. S. 82, afy. *kuhand*.
122. *kal* G 25<sup>a</sup>, D 97. HR 137<sup>a</sup> Kenntnis. Bekanntschaft. *kal nē* „es ist nicht bekannt, man weiss nicht“ Lew DK 11, G 51. 26, HR 87. S. — Si. *kala*.
123. *kalam* P. Mrs 42 Schreibfeder. — ar. *qalam*, davon auch np. *qalam*, kurd. *qalem*, afy. *qalam*, türk. *qalem*. Bekanntlich aus gr. *κάλαιμος*. Miklosich, Fremdw. i. d. slav. Spr. 23.
124. *kalāī* D 97 Zinn. — ar., np. *qalī*, kurd. *kalai*, mās. *kalī* (Melgounof, ZDMG. 22. 198), oss. *kala*, afy. *qilāī*, gabri *kalāyin* ZDMG. 36. 62. Siehe Schrader, Urgesch. S. 307.
125. *kam* P. M 109, *kamēn* Mrs 39; NB. *kām* D 98 (neben *kam*), *kāmīn* G 23<sup>a</sup>; *kamk*, *kamuk* als Adv. M 109 klein, gering, wenig. *kam-baxt* „unglücklich“ D 98. — mp., np. *kam* (= aw., ap. *kamua*), kurd. *kīm*, afy. *kam*.
126. *karr* oder *kar* P. A 74<sup>a</sup>; NB. *kār* L 611<sup>c</sup>, D 100 taub. — mp., np. *kar* (= aw. *karena*), kurd. *ker*, afy. \**kūy*, PD. way. *kar*, sar. \**čūm*, laym. \**kamā*.
127. *kargaz* A 58<sup>a</sup>; NB. *kārgaz* G 18<sup>a</sup>, D 100, HR 136<sup>a</sup> Geier. — np. *kargas* (= aw. *kuhrkāsa*, mp. *kargās*), afy. *gargas*.
128. *karpās* P. Mrs 32, B 48<sup>a</sup>; NB. *karpās* D 96, *kīrpās* G 25<sup>b</sup>, *kwarpās* L 610<sup>c</sup> Baumwolle. — np. *karpās* (= skr. *karpāsa*), kurd. *kirās*.
129. *kas* P; NB. *kas* oder *kās* D 97, 100 irgend einer, mancher. *kasē* „jemand“ *har kas* „jedermann“ D 97 *kās—na* „niemand“ Lew 3. 12. — np. *kas* (ap. *kasšiy*), kurd. *kes kesek*, oss. *kūzidūr*, afy. *kas*.

130. *kaš* oder *k'aš* G 19<sup>a</sup>, L 611<sup>a</sup> Gurt, Riemen; Achselgrube. — mp., np. *kaš* (aus aw. *kaša* = skr. *kūkṣa*).
131. *kāfir* P; D 95 Ungläubiger. — ar. *kāfir*. Dav. np. *kāfir*, kurd. *kāfer*, *kāfar*, afγ. *kāfir*.
132. *kāfir* P Kampher. — np. *kāfir* (-skr. *karpūra*), kurd. *kāfirī*, afγ. *kāfir*. Weit verbreitet, s. Miklosich, Fremdw. 22.
133. *kāgud* P, Mrs 39, 42; NB. *kāgud* D 95 oder *kāguz* G 68 Papier; Billet, Brief. — ar. *kāgud*; np. *kāgud*, kurd. *kāgūd*, afγ. *kāgud*.
134. *kāh* P, Mrs 36, M 19, A 79<sup>b</sup> frisches, grünes Gras. — mp., np. *kāh*, kurd. *kā*, *kē*, afγ. *kāh*, überall „Stroh, Heu“.
135. *kār* P, Mrs 31, A 73<sup>b</sup>; NB. D 95 Werk, Geschäft; Gebrauch, Nutzen. *kār āyag* P oder *kapag* A 73<sup>b</sup> „nützen“. — mp., np., kurd., afγ. *kār* = skr., aw., ap. *kāra*. Vgl. auch *ḥakar* EB. Nr. 281. Bal. *kāriḡa* P, *kāriḡar* L 610<sup>a</sup>, *kāriḡar* D 95 „junger Ochse“ entspricht np. *kāriḡar* und *kāriḡor* = مرکب چست در زفتار وبر داشتن بار Bh. bei Vu. II. 766a.
136. *kīlīl* P, Mrs 38, B 48<sup>a</sup> Schlüssel. — np., kurd. *kīlīd*, afγ. *kīllī*. Könnte wegen *l* echt bal. sein.
137. *kīmat* P, Mrs 43 Preis, Wert. — *kīmat kunay* „kaufen“ P; *kīmatī* „wertvoll“ C 30<sup>a</sup>, 12, 13. — ar. *qīmat*; ebenso np., kurd., afγ.
138. *kīsay* Mrs 53; NB. *kīsay* G 16<sup>a</sup>, D 102, HR 136<sup>b</sup> Beutel, Pulverhorn. — np. *kīsa*, kurd. *kīsik*.
139. *kulāh* P, Mrs 37, A 70<sup>b</sup>; NB. *kulla* D 98 Hut, Kappe. — np. *kulāh*, kurd. *kulaw*.
140. *kumar* Mrs 55, A 37<sup>b</sup>, 40<sup>a</sup>, *kumār* P; NB. *kumar* D 98 Name eines Baumes (zizyphus): verschiedene Arten: *dig-k.* „z. inūba“; *k'ōkar-k.* „z. nummularia“; *t'ōlay-k.* „z. oxyphylla“ D 98. — np. *kumār*, kurd. *kejūr*.
141. *kunt* P, Mrs 30; NB. D 98, HR 137<sup>a</sup> stumpf, grob, einfältig. — np. *kund*, kurd. *kūh*. Ist vielleicht echt bal.
142. *kursī* Mrs 31; G 51, 21; *kursī* P Sitz, Stuhl. — ar. *kursī*; np., kurd., afγ. ebenso.
143. *kustī* Gürtel. *k. zinay* C 29<sup>a</sup> 19 „zum Ringkampfe sich anschicken“. — np. *kustī* (= mp. *kustik*), *k. giriḡtan* „luctari“, kurd. *kustī* (auch np. so).
144. *kū* M 109, NB. *k'a* HR 137<sup>a</sup> wo? *a*; *k'a* HR 51<sup>a</sup> 12 „woher?“ — skr. *ku*, *kva*; aw. *kva*. GD. *kū*: pāz. *ka*, kurd. *ka*, *kū*, *ē-ku*, oss. *k'a*, PD. minj. *ko* (To. 100), afγ. vgl. *kūm*. Darf wohl als echt bal. gelten.
145. *kōnd* P, *kōnd* Mrs 39; NB. *k'ōnd* L 610<sup>a</sup>, G 16<sup>a</sup> Knie. — kurd. *kōdk*, Dial. v. Kumar: *kuta*. Trumpp, ZDMG. 20. 118.
146. *kōh* P, *kāh* Mrs 37; NB. *kōh* L 611<sup>a</sup>, D 99, Lew I. 11, *k'ōh* G 20<sup>b</sup> Hügel, Berg, Fels, Stein. *kōhī* „im Gebirge vorkommend, wild“ z. B. *kōhī-buz* „wilde Ziege, weibl. Steinbock“ P, *k.-pāčīn* „männl. Steinbock“ P, *k.-baḡār*

- „Wildkatze“ Mrs 59, *k.-gurānd* „Wildschaf“ P. — Echt bal. ist *kōpag* 211. np., afγ. *kōh*; kurd. vgl. *kūwī* „wild“.
147. *kōr* P, Mrs 20; NB. *k'ōr* L 611<sup>c</sup>, D 102 blind. — mp., np., kurd., afγ. *kōr*; PD. waz. *kurr*, sar. *kaur*.

## L

148. *lagag* P, M 104 oder *laggag* A 107<sup>a</sup>, B 48<sup>b</sup> schlagen (an etw.), berühren, treffen (m. d. Kugel u. s. w.). aor. *alagān*, *lagīt*, imp. *belag*, pp. *lagita*. — Si. *lagaṇu*.
149. *lagat* Mrs 39, NB. *lagaṭ* L 611<sup>c</sup> Schlag, Stoss. *l. janag* „stossen, stampfen“ P. — np. *lakad* „ictus pedis“. Woher das *g*? Vgl. § 22. 2.
150. *laggām* P, *lagām* A 34<sup>b</sup>; NB. *layām* D 113 Zügel. — np. *lagām*, kurd. *liyāb*.
151. *lang* P. Mrs 69; NB. L 611<sup>c</sup>. D 113 lahm. — np. *lang*, kurd. *leng*, afγ. *lang*.
152. *lāy* A 48<sup>a</sup>, B 48<sup>b</sup>; NB. L 611<sup>a</sup>, D 111, Lew 13. 17 Esel (männlich). — türk. *ulāy*. Vgl. auch bal. *ōlāk* und *aulāk* Nr. 283. np. *ulāq* und *ulāy*.
153. *lāl* B 48<sup>b</sup>; D 112 Rubin. *lālēn* „rubinfarbig, rot“ D I. 50. — np. *lāl* aus ar. *la'l* (ebenso kurd.), afγ. *lāl*.
154. *likag* B 48<sup>b</sup>, M 100, Mrs 34; NB. *likay* D 113, Lew 11. 5 sich verbergen, verborgen sein, entkommen. aor. *likīt*, pp. *likita*. kaus.: *likainay* „verstecken, verbergen“ D 113. — Si. *likaṇu*; afγ. *līkal*.
155. *lēb* B 48<sup>b</sup>; NB. *lēw* G 23<sup>b</sup>, D 114 Spiel. *l. k'anay* „spielen“ D 114, Lew 19. 15. — ar. *la'b*, np. ebenso, afγ. *lōba*. Sollte nicht kurd. *lēb* „Täuschung“ JJ 383 hieher gehören?

## M

156. *magrab* P, Mrs 34 oder *magrib* M 121 Abend, Abenddämmerung, Westen. — ar. *magrib*; davon kurd. *megreb*, *mayreb*, afγ. *mayrib*.
157. *mark'aw* NB. D 117 Pferd. — ar. *markab*; np., kurd. ebenso.
158. *māh* oder *mā* P; NB. D 115; *maha* Mrs 40 Mond, Monat. — mp., np. *māh* (= aw. *māih*, ap. *māha*, skr. *mās*), gabri \**mōm*, kurd. \**meh*, \**māng*, afγ. *māh*. oss. \**māyā*, \**māi*, PD. waz. \**māi*, sar. \**mās*, š. \**mést*, minj. \**yómγa*.
159. *māhī* P. A 54<sup>a</sup>; NB. D 115 oder *māhīg* Mrs 35; NB. *māhīg* L 611<sup>a</sup>, Lew 1. 9 Fisch. — np. *māhī* (= skr. *mātsya*, aw. *masya*, mp. *māhīk*), samm. *maī* (Dorn, Ueber die samm. Mundart, Mél. As. VIII. 596), māz. *mōī*, gil. *mōhī* (ZDMG. 22. 197), afγ. *māhai*. A 54<sup>a</sup> findet sich *mačēī* „Fisch“ angegeben (ebenso Raverty); dies ist = Si. *māchī*.
160. *māl* Mrs 43, B 49<sup>a</sup>; NB. G 38, D 115 Eigentum, Habe, insbesond. Viehbesitz, Herden. *māldār* „Viehbesitzer“ D 115. *p'anwāl* (= *p'a-māl* mit Uebergang von *m* in *v* und Nasalierung nach § 15. 5) „Schafhirte“ HR 122<sup>b</sup>. — ar., np., kurd., afγ. *māl*.

161. *mālūm* B 10<sup>b</sup>, 37<sup>a</sup>; *mālīm* D 113 bekannt. — ar., np., afj. *mālūm*, kurd. *mālūm*.
162. *mār* P, Mrs 56, B 48<sup>b</sup>; NB. G 18<sup>a</sup>, D 114 Schlange. Eine Aufzählung und Beschreibung der in Balūčistān vorkommenden Schlangen s. Mrs 62—63. — mp., np., kurd., gabrī, afj. *mār*.
163. *minzil* oder *manzil* P; NB. *mizil* D 117 Tagereise, Station. *ya rōšā minzil* ‚ein Tagemarsch‘ HR 89, 2. — ar. *manzil*, np., afj. ebenso, kurd. *menzil*.
164. *mīrāy* P, M 100, Mrs 19, 43; NB. *mīrāy* G 14, D 117 kämpfen, streiten. aor. *amīrān*, *mīrīt*, imp. *beimīr*, pp. *mīrita*, nb. *mīrāw*, nom. ag. *mīrōz* ‚Kämpfer, Streiter, tapfer‘ D 117. *mīrānd*, *mīrāw* ‚Schlacht, Kampf‘ D 117. — Si. *miḍayū* ‚begegnen‘ D.
165. *mīrē* P Pfeffer. *sōrīn m.* ‚weißer Pfeffer‘, *sāwēn m.* ‚schwarzer Pfeffer‘ P; *sohrēn m.* ‚roter Pfeffer‘ L 611<sup>c</sup>. — Si. *mīrēa* (= -kr. *marīca*), afj. *mīrē*.
166. *mis* Hughes H. D. 238 Kupfer. — np. *mis*, kurd. *mīs*, mās. *mis*, gil. *mīrs* (ZDMG. 22, 198), gabrī (ZDMG. 35, 390) *mis*, yidgāh (Bi.) *mīrs*, afj. *mis*. Schrader, Sprachvergl. 274.
167. *mēdīr* oder *mēḡīr* NB. D IV, 40, V<sup>b</sup> 28 u. s. w. Anführer, Befehlshaber, Fürst. — np. *mīhtar*, kurd. *meṭer* ‚Stallknecht‘ JJ. 410 wie np. *mīhtar-i asp*.
168. *mēvā* Mrs 35; NB. *mēva* D 120 Frucht. — np. *māwa* oder *maiwa*. Bal. *nāway* bei P (EB. 266) ist doch wol nur irrtümlich.
169. *malk* P, Mrs 32, M 15, B 18<sup>b</sup>; NB. D V<sup>1</sup> 29 Gegend, Land, Gebiet; Grundstück; Stadt; Herrschaft. *m. giray* D V<sup>1</sup> 24 ‚Besitz ergreifen‘. — ar. *malk*; np., kurd., afj. ebenso, oss. *mulg*. Miklosich, Türk. Elem. II, 29.
170. *mundriy* Mrs 11, *mundari* P; NB. *mundarī* D 118 Ring, Fingerring. — Si. *mundri*.
171. *murrādir* D 117 (L 611<sup>b</sup>; *mudrāda*, A 57<sup>b</sup>; *murrārid*) Perle. — np. *murrārid*, kurd. *mercar*, *merwārid*, *mīrārī*, afj. *murrārid*.
172. *mušt* P; NB. L 611<sup>b</sup>, D 118 Faust, Schwertgriff. — np., np. *mušt* (= aw. *mušti*), kurd. *\*mīst*, *\*mīstek*, afj. *mušt*, mās. *\*mīs* (Frdr. Müller, Sitzungsber. d. Wien. Akad. phil.-hist. Cl. 45, 1864, 274).
173. *mōz* P, Mrs 42, 53, A 39<sup>b</sup> (P auch *mōz*) Pisang, Banane. — np. *mōz*, ar., afj. *mawz*, kurd. *mōj* ZDMG. 38, 90.
174. *mōzag* P; NB. *mōzay* D 119 Socken, Stiefel, Beinkleider. — np., afj. *mōza*.

## N

175. *nap* P Gewinn. *n. kanay* ‚einen Gewinn machen‘ B 29<sup>b</sup> 10, 11. — ar. *naḡ*<sup>c</sup>, davon np. *naḡ*<sup>c</sup>, kurd. *nefa*, *naḡ*, afj. *naḡ*<sup>a</sup>.
176. *napas* Mrs 30 Atem, Hauch, Seele. — ar. *naḡas*; dav. np. *naḡas*, kurd. *nefas*, afj. *naḡas*, *naw*, *naws*.
177. *naḡt* NB. G 20<sup>a</sup>, D 121 Donnerkeil, Blitzstrahl, übertr. Kanone. — np. *naḡt* ‚Naphtha‘ (daraus ar. *naḡt*, aus welchem kurd. *neḡte* stammt).

178. *narm* P, A 69<sup>b</sup> zart, weich. — mp., np., afγ. *narm*, kurd. *nerm*, zaza *nemr*. PD. waγ. *narm*. ? = skr. *namrá*, ursprüngl. „biegsam“.
179. *našk* G 24<sup>b</sup>, D 122, Lew DK. 34 Zeichen, Kennzeichen, Merkmal. *naškē* D IV, 61 „wie wenn“ (wörtl. „nach dem Bilde“). — ar. *naqš*, np. ebenso, kurd. *neqış*, afγ. *naqš*, *naqša*.
180. *nāl* P; NB. D 121 Hufeisen. — ar. *nāl*; np., afγ. ebenso, kurd. *nāl*.
181. *nām* A 66<sup>b</sup>, 72<sup>b</sup>; NB. L 612, D 121 Name. *nām giray* „preisen, rühmen“ D V<sup>a</sup> 5. — mp., np. *nām* (= aw. *nāman*, ap. *nāma*), kurd. *nāw*, māz. *nām*, gil. *nōm* (ZDMG. 22. 195), afγ. *nām*, oss. \**nom*, \**non*.
182. *nāmōš* Mrs 43; NB. *nāmūz* D V<sup>a</sup> 60 oder *-ūd* V<sup>a</sup> 5 Lob, Preis, Ehre. — np., kurd., afγ. *nāmūs*, oss. *namuz*.
183. *nānō* L 611. 3 oder *nānā* D 121 Grossvater (mütterlicherseits); *nānī* D 121 Grossmutter. — Si. *nānō*, *nānī*.
184. *nārīnĭ* oder *nāruĭ* P, Mrs 42. 56, A 39<sup>b</sup> Orange, Orangenbaum. — arabisierte Form des np. *nārang* = skr. *nāraṅga*; kurd. *nārīnĭ*, afγ. *nāranĭ*. Miklosich, Fremdw. S. 41.
185. *nāvarš* L 611<sup>b</sup>, G 18<sup>a</sup>, D 121 Zuspeise (alles, was zum Brot gegessen wird). — Zerlegt sich in *nān-variš* = np. *nān-χvariš* Vu. II. 1287 a u.
186. *nāzurk* P, A 110<sup>b</sup>; NB. *nāzūk* D 121 zart, fein, lieblich. — np. *nāzūk*, kurd. *nāzīk*, afγ. *nāzak*. Vgl. auch bal. *nāz* D 121 (*nāz-bō* „Wohlgeruch“) = np., kurd., afγ. *nāz*.
187. *nišām* P; D 122 Merkmal, Zeichen, Marke. Ziel. *n. kanag* „kennzeichnen“ C 30<sup>b</sup> 5, — np., kurd., afγ. *nišām*, oss. *nišan*.
188. *nīl* P, Mrs 38; NB. *nīlay* D 124 blau, blaugrau, dunkelgrau (von einer Ziege: A 42<sup>a</sup>, von einem Pferde Lew DK. 24). — np. *nīl*, *nīla* (Si. *nīru* „Indigo“, *nīrō* „blau“). afγ. *nīl*.
189. *nēza* A 33<sup>b</sup>, *nēzō* Mrs 33; NB. *nēzay* D 124 Spiess, Speer. — np., afγ. *nēza*.
190. *nugra* P, Mrs 45, A 31<sup>a</sup>; NB. *nuγra* D 122, *nuγra* L 610<sup>b</sup> Silber. *nugrāig* P, *nugrāinā* D 122 „aus Silber, silbern“. — ar., np., afγ. *nugra*, gabri *nuγra* ZDMG. 35. 403, māz. *nukré*, gil. *nukré* (ZDMG. 22. 198).
191. *nōkar* P; NB. *naukar* L 612. 11. D 124 Diener. *nōkar kauay* „beschäftigen“ P; *nōkarī* P, *naukarī* D 124 „Dienst, Beschäftigung“. — np. *nōkar*, *naukar*, kurd. *nāker*, afγ. *nōkar*.
192. *nōš l'anay* D V<sup>b</sup> 21 trinken, schlürfen. — np. *nōš* „das Trinken“, *nōšīdan*, kurd. *nōšē kirīn* „trinken“. Auffallend ist nb. *lavāšay* „trinken“ D 113. Den Wechsel von *n* und *l* zugegeben (§ 17 a. E.) würde diese Form besser zu oss. *nušzun*, *nušzin* 206 passen, als np. *nōšīdan*.

## P

193. *pahar* Lew 6, 12 u. s. w.; *pahrā* D 56 Hut, Wacht. — Si. *paharu* „Nachtwache“, np. *pahr*, afγ. *pahār* und *pahru*.
194. *paidag* P, *pāida* M 9 Gewinn, Vorteil. — ar., np., kurd., afγ. *fāida*, oss. *pāida*, Hü. S. 129.
195. *pakīr* P, B 48<sup>a</sup> Bettler. — ar. *faqīr*; np., afγ. ebenso, kurd. *faqīr*.
196. *p'anēr* D 57 saure Milch, Käse. *p'anēr-puč* „Käselab“ D 57; *pauēr-band* Hughes 20 N. einer das Gerinnen der Milch befördernden Pflanze: *Withania coagulans*. — np., np. *panēr*, kurd. *penor*, afγ. *panēr*, PD. waz. *panēr*, sar. *panēr*.
197. *p'armān* D 56 Auftrag, Befehl. — np. *farmān* (= np. *framānā*), afγ. ebenso, kurd. *fermān*.
198. *parvā* P Musse, Geduld, Sorgfalt. *p. m'kan* „zögere nicht, fürchte dich nicht“ C 29<sup>a</sup> 5. *parvā nēst* „never mind“ Mrs 41, C 30<sup>b</sup> 4, A 121<sup>a</sup>. — np., afγ. *parvā*.
199. *parγāt* Gieschrei: *p. kanay* C 28<sup>a</sup> 7 „um Hilfe rufen, schreien, flehen“. — ? echt oder doch ein altes LW. np. *parγāt* (s. West, Mkh. gl. u. d. W. *frūd*), np. *fargād*, afγ. ebenso, kurd. *feryād*.
200. *pašm* Mrs 59, *pažm* P; D 56 Wolle. (L. 610<sup>c</sup>: *p'sim*). — np., afγ. *pašm*, yīdgāh \**pum*.
201. *pāy* P, A 32<sup>b</sup>; NB. *pāy* G 16<sup>b</sup>, D 55 oder *p'ay* HR 122<sup>b</sup> Turban. — Si. *pāyu*.
202. *p'irīstay* D 56 Engel. — np. *firīsta*, kurd. *firīsté*, afγ. *firīsta*.
203. *piḡāday* A 76<sup>d</sup>; NB. *piḡāday* D 59 oder *piḡāzay* G 21<sup>a</sup> Fußgänger. *piḡāday rotay* „zu Fuss gehen“ Mrs 48. — np., afγ. *piḡāda*, kurd. *peḡā*.
204. *pa* P, Mrs 33 Elefant. *pāla-dud* „Elfenbein“ P. — np., afγ. *pāl*, oss. *pa*, *pāl*; ar. *fa*; skr. *paḷu*.
205. *pādā*, *pādāy* P; NB. *pādāy* D 58 offenbar, sichtbar. *pādā kanay* „hervorbringen, schaffen“ Mrs 18; *pādā bēay* „zum Vorschein kommen, geboren werden“ Lew DK. 7, 8. — np. *pādāk*, np. *pāda*, kurd. *pādā*, afγ. *pādā*.
206. *pēlay* P, B 48<sup>a</sup>; NB. *pēlay* HR 122<sup>b</sup> Sack, Beutel; Cocon (der Seidenraupe). — np., afγ. *pala*.
207. *paizambar* HR 109, 10 Bote, Gesandter, der Prophet. *paizām* „Botschaft“ D 59. — np. *paizambar*, *paizambar*, kurd. *pāzamber*, afγ. *paizāambar*, oss. *pāzom-p'ūr* Hü. S. 129.
208. *paim* Mrs 39, *paimā* P, M 110 Art, Weise; wie, ähnlich. *ā-paimā* „so wie dieser“ M 110. — np. *paimā*, *paimāna*, kurd. *pāwān*, *pāwck*, afγ. *paimāna*, *paimāyīs*; überall „Mass“.
209. *pulād* P, *pālāt* B 48<sup>a</sup>; NB. *pālāt* D 57 Stahl. — np. *pālāwat*, np. *pālād*, kurd. *pala*, *pālā*, afγ. *pālād*, oss. *bulaf*, *bolaf*. Vgl. ar. *faḷād*, Schrader, Sprachvergl. 287, Miklosich, Fremdw. 8.
210. *pur* P, Mrs 35; NB. *p'ur* D 56, HR 121<sup>b</sup> voll. *p. kanay*, nb. *p' kanay* „voll machen, füllen“ Mrs 17, A 88<sup>b</sup>; HR 122<sup>b</sup> *daryā pur abi* „es ist Flutzeit“ P 29

- Z. 9 v. u. — mp., np., kurd., afγ. *pur*, oss. \**ful-der*, \**fil-dār* 293. PD. *waz. sar. pūr*. aw. *pouru*. ap. *paru*. skr. *purá*.
211. (*pursag*): NB. *p'ors'ay* HR 122<sup>a</sup> fragen. pp. *p'ursiṭa*. — np. *pursīdan* (aw. *peres-aiti*, mp. *pursītan*), kurd. \**pīrsīn*, oss. \**fīrsīn*, \**farsūn*, afγ. \**puštēdal*, PD. *waz.*, sar. *pōrsam*.
212. *pōh* D 54 Verstand in *pōh k'anay* „erklären“ und *pōh b'ay* „verstehen“. — afγ. *pōh*.
213. *pōst* P, Mrs 39. B 48<sup>a</sup>; NB. *p'ōst* G 16<sup>b</sup> Leder. Haut; Rinde (eines Baumes): — Mohn. — *pōstīn* A 55<sup>b</sup> „ledern“. — np., afγ. *pōst*, kurd. *pōst*, *pīst*, PD. *waz. pist*, sar. *past*.

## R

214. *ray* P, Mrs 41, 48. A 33<sup>a</sup>, B 47<sup>b</sup>; NB. *ray* D 79 Ader, Arterie, Puls. — np., afγ. *rag*, kurd. *rek*, *rē*, *rah*.
215. *rand* P; NB. L 611<sup>b</sup>, D 80 Fußspur. *rand zīray* oder *k'asay* „eine Spur verfolgen“ G 36 16 etc., D V<sup>b</sup> 6 etc. *randā* „nach, hinter jemand her“ P. *randā āyay* oder *rōay* „jemand folgen“ P. — Si. *randu*.
216. *rang* P, Mrs 32. B 47<sup>b</sup>; NB. Lew DK. 24 Farbe, Malerei, Art und Weise. *r. kanay* „färben“ A 107<sup>b</sup>; *r. d'ay* „malen“ P. *havān-rangīn* „auf eben dieselbe Art, der nämliche“ G 56. 20. *rangē rangē* „irgendwie“ Matth. 4. 24. — np., afγ. *rang*, kurd. *renk*, *reng*.
217. *rašk* NB. G 27<sup>a</sup>, D 79 (A 53<sup>b</sup> *rišk*) Läuse. — np., kurd. *rišk*, oss. \**lišk*, \**liškā* 170. Vgl. auch Hübschmann, ZDMG. 44. 561. Vielleicht echt.
218. *ravās* H 21. 36, *ravās* Mss. IV. 284 Rhabarber. — np., np. *rēwās*, kurd. *rīwās*, *rībās*, afγ. *rawās*.
219. *rā* P, *raha* Mrs 44, *rahā* Mrs 49; NB. *rah* D 79 Weg, Pfad. *rā d'ay* senden“ P. *rāhzan* „head of a band of robbers“ D 79. — np., afγ. *rāh*, kurd. *rī*. Echt afγ. ist \**lār*. Umstellung aus \**rāl*, Trumpp, grammar of the Paštō. § 7 a. E.
220. *rāj* NB. D V<sup>a</sup> 48 etc. Fürst, *rājī* D II. 19 Herrschaft, Regierung, Königtum. — Si. *rājū*, *rāju*. Vgl. auch afγ. *rājā*.
221. *rān* A 33<sup>a</sup>; NB. L 612<sup>b</sup>, D 79 Bein, Oberschenkel. — np., kurd. *rān*, afγ. \**wrān*.
222. *rāst* P, Mrs 45, 46, 48. A 103<sup>a</sup>; NB. L 611<sup>b</sup>, G 20<sup>a</sup>, D 79, HR 130<sup>a</sup> recht (Gegensatz zu „link“), richtig, gerade, wahr, rechtschaffen. *rāstī* „Wahrheit“ D 79. — np., np., kurd., afγ. *rāst*, oss. \**rast*, \**rast'*. PD. *waz. rāst*, sar. *rāst*.
223. *rīš* P, Mrs 29; NB. L 611<sup>a</sup>, G 16<sup>b</sup>, D 81 Bart. — np., afγ. *rīš*, kurd. *rīš*, *rēh*, *rī*, PD. *waz. rēyīš*. Fraglich ist, ob oss. \**rīzē*, \**rīzī* verglichen werden darf.

224. *rēm* B 47<sup>b</sup>; NB. D 81 Eiter. *r. dēag* ‚eitern‘ A 120<sup>b</sup>. — Zu aw. Wz. *ri iri*. mp., np., kurd., afj. *rēm*.
225. *rēš* P. A 120<sup>b</sup>; NB. D 81 Wunde, aufgeriebene Stelle (am Rücken eines Pferdes etc.). — mp., np. *rēš* (= aw. *raēša*), kurd. *rīš*.

## S

226. *sābar* B 45<sup>b</sup> Geduld. *s. kanag* Mrs 48. B 3<sup>b</sup> 12 ‚warten‘. — ar. *šabr*; np., afj. ebenso. kurd. *sebr*, oss. vgl. *sabur*, *sabir*.
227. *sabuk* A 74<sup>a</sup>, *subuk* P, *subak* Mrs 39; NB. *sawakk* G 24<sup>b</sup>, D 89, *sauk* Lew 2. 22, 3. 3 leicht (an Gewicht), leicht (zu thun), bequem. — np. *sabuk* (mp. *sapuk* s. Sitzungsber. d. k. b. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Cl. 1. S. 65. Anm. 60), afj. *\*spuk* und LW. *šubuk*, *yidgāh subuk*.
228. *sabz* P, Mrs 36; NB. *sawz* D 88, *sawz* Mass IV. 396<sup>b</sup> grün, falb (von Pferden, Rindern etc.); frisch (Gegens. ‚gekocht‘ A 77<sup>a</sup>), *sabzīn mār* A 52<sup>a</sup> N. einer Schlange. *sabzay* ‚grünen‘ C 39<sup>a</sup> S. — np. *sabz*, kurd. *sawz* und *sōz* ZDMG. 38. 73.
229. *sahrā* G 26<sup>b</sup>, HR 132<sup>b</sup> bekannt, offenbar, sichtbar. *s. būay* ‚sichtbar werden‘ Lew 4. 5. — ar. *zāhīr*; np., kurd., afj. ebenso, vgl. auch kurd. *zār*.
230. *salām* P 27; NB. D 87 Gruss. *s. kanag* ‚begrüssen‘ C 9<sup>a</sup> 3. *salāmat* Wohl-ergehen, Gesundheit. *salāmat-ūt* ‚es geht gut‘ A 66<sup>b</sup>. — ar. *salām*, *salāmat*; np., afj. ebenso, kurd. *silāw*. Vgl. oss. *salam'tā jīrd'oi* Marc. 9. 16 ‚sie grüssten‘ Hü. S. 130.
231. *sardār* A 32<sup>a</sup> Häuptling, Anführer (oder über 1000 Reiter befehligt, wie der S. von Kēj oder Panjgūr). — np., afj. *sardār*. Miklosich, Fremdw. 52.
232. *savār* B 48<sup>a</sup> Reiter. *s. būay* ‚reiten‘ P. (NB. *aczar* Lew 6. 22, *zavār* D 83). — np. *savār*, kurd. *suvār*, afj. *suwār*, *spōr*.
233. *sāat* P, *sāht* oder *sāhat* Mrs 37, 49 Stunde, Uhr. *sāhatā* ‚unmittelbar‘ Mrs 38. — ar. *sāat*; np., kurd., afj. ebenso; oss. *sahat*, *sajat* Hü. S. 130.
234. *sābān* P B 46<sup>a</sup>; NB. D 84 Seife. — ar. *šābān*; np., afj., kurd. ebenso; oss. *sap'on*, Hü. S. 131. Sehr weit verbreitet; Miklosich, Fremdw. 52.
235. *sāl* P; NB. G 25<sup>a</sup>, D 85, HR 133<sup>a</sup> Jahr. — np., kurd. *sāl*; PD. waz. *sāl*, sar. *sāl*. Im Kāfirischen heisst *\*saru* ‚Herbst‘, ebenso Šīna: *\*šarō*, sowie im Khowar und Gowro (Bi).
236. *sāng* HR 92. 6 Grund, Ursache, Zweck, Absicht. *havi sāngā* ‚aus diesem Grunde‘ G 38. 26. *kūšay sāngā* ‚in der Absicht zu töten‘ Lew 19. 18—19. *l'ai sāngā* ‚deinetwegen, um deinetwillen‘ HR 92. 10. *naqīn sāngā* ‚für mich, mir‘ G 43. 5. — Ist doch wohl np. *sān*; kurd., afj. ebenso.
237. *sāzay* Mrs 18 verfertigen, bereiten. — np. *saztan sazam*.
238. *sīndān* P; NB. D 88 Ambos. — np., kurd. *sīndān*, afj. *saidān*, PD. waz. *sandāl*, sar. *sandāl*.

239. *siŋ* P, Mrs 46. A 57<sup>b</sup>, B 46<sup>a</sup>; NB. L 611<sup>b</sup> Stein. — np., afγ. *sang*, kurd. *senk*, gabrī *seŋg*.
240. *sīm* P, Mrs 49 Draht. — np. *sīm* „Silber“, doch auch „Metalldraht, Saite“, kurd. *zīw* „Silber“ (vgl. Schrader. Sprachvgl. 257). afγ. *sīm* „Silber, Draht“.
241. *sīr* P, Mrs 40, 49; NB. G 15<sup>b</sup>, D 90, HR 132<sup>b</sup> Hochzeit, Verlobung. s. *kūmay* „verheiraten“ G 28, D 90, Lew 10. 19. s. *bīay* „verheiratet sein“ D 90, Lew DK 11. — np. *sūr* „Fest, Festtag“.
242. *sēr* D 90, Lew 3. 2 satt, gesättigt. Auch *sērāf* D 90. — np., afγ. *sēr*, *sērāb*, kurd. *sīr*.
243. *said* P, B 46<sup>a</sup> Wild. s. *buz* „wilde Ziege“ A 50<sup>b</sup>. — ar. *šaid*; np., afγ. ebenso, kurd. *sēd*.
244. *sail* oder *sāl* P Spaziergang. s. *kanag* „spazieren gehen“ A 109<sup>b</sup>. — ar. *sair*; np., afγ. ebenso, kurd. *sēr*.
245. *subb* oder *sōb* M 121; NB. *suhw* D 89 Morgen. *suhw-astār* „Morgenstern“ D 89. — ar. *subḥ*; np., afγ. ebenso, kurd. *subé*.
246. *sūhān* P, Mrs 34 Feile. s. *kanag* „feilen“ P. — np., kurd. *sūhān*, *sūhan*. afγ. *sōhān*.
247. *sōb* NB. G 24<sup>a</sup>, D 88, HR 135<sup>a</sup>, *sōw* D V<sup>b</sup> 29 Sieg. s. *zīray* „siegen“ HR 111. 1 v. u.; s. *gudāi dast-in* „der Sieg liegt in Gottes Hand“ HR 99. 3. — Si. *sōbha*.

## Š

248. *šakar* P; NB. *šakal* L 610<sup>b</sup>, G 19<sup>b</sup>, D 93, HR 134<sup>b</sup> Zucker, Zuckerwerk, Süßigkeiten. — np. *šakar*, kurd. *šekir*, gabrī *šeker*, oss. *sūkūr* Hü. S. 131. afγ. *šakara*. Miklosich. Fremdw. 9—10.
249. *šakār* P, A 32<sup>b</sup>; NB. L 611<sup>a</sup> und *šalvar* Mrs 48; NB. G 19<sup>b</sup>, D 93 Hosen. *gūš-šalvar* „Prahler“ D 93. — np. *šakwār*, kurd. *šekwār*, *šarwāl*. afγ. *šalwār*. oss. *salbaro*, PD. waz. *šavālak*. minj. *soāl*. Miklosich. Fremdw. 128.
250. *šar* oder *šarr* P. M 36, A 79<sup>b</sup>, B 47<sup>b</sup>; NB. D 92 gut, wohl. *šarī* „Güter“ M 22. *šartr* „besser“ M 30. — ar. *šar*<sup>2</sup>, np. ebenso = *rāh-i rāst*; kurd. *šer* „Gesetz“, afγ. *šar*<sup>2</sup> dass.
251. *šar* A 69<sup>b</sup>; NB. Lew 10. 17 schlecht, schlimm, böse; Irrtum, Fehler. — ar. *šarr*; kurd. *šer* „Kampf, Krieg“, afγ. *šarr* „schlecht“.
252. *šarāb* P, B 47<sup>b</sup> oder *šrāb* Mrs 39 Wein, Likör. — ar. *šarāb*; np., afγ. ebenso, kurd. *šerāb*.
253. *šarm* D 92 Scham. *bē-šarm* „schamlos“ B 45<sup>a</sup>. — np., afγ. *šarm*. kurd. *šerm*.
254. *šāh* A 43<sup>a</sup>; NB. D 91 Horn (*šāx* D 91 „Ast“). — np., kurd. *šāx*. afγ. *šāx*.
255. *šāhid* P; NB. G 26<sup>b</sup>, D 91 Zeugnis. L 613. Z. 21 *šāīd* „Märtyrer“; *šāhidī* „evidence“ D 96. — ar. *šāhid*; np., kurd., afγ. ebenso.
256. *šāhī* NB. G 31<sup>a</sup>, D 91. HR 135<sup>a</sup> Zwei-Anna-Stück. — np. *šāhī* (von *šāh* „König“, auch bal. B 47<sup>b</sup>, D 91); oss. *sai* „Fünfkopeckenstück“.

257. *šāhīn* A 58<sup>a</sup> oder *-in* Mrs 61 Falke. — np., kurd., afγ. *šāhīn*, PD. waz. *šāin*, sar. *šōin*.
258. *šāl* P, A 71<sup>a</sup>: NB. G 19<sup>a</sup>. D 91 langer Rock (aus Ziegenhaar gefertigt). Decke. — np., afγ. *šāl*, kurd. *šāl* und *šār*.
259. *šām* P. M 121; NB. D 91, HR 134<sup>b</sup> Hauptmahlzeit, Abendessen. — np., kurd. *šām* (vgl. auch kurd. *sāw*), gabri *šām* ZDMG. 35. 367. afγ. *māšām*, PD. sar. *šum*, yidgāh *šām*. Auch im Kāfirischen und anderen Hindukusch-Dialekten nach Biddulph.
260. *šār* D 91 Gedicht, *šāir* oder *šār* M 1, D 91 Dichter. *šaira janay* „singen“ P. *šār janay* „ein Gedicht verfassen“ Lew DK 13; *šār-gušōz* „Dichter, Sänger“ ebenda 30. — ar. *šār*, *šāir*; np., afγ. ebenso, kurd. *šār*, *šār*.
261. *šēp* P. Mrs 48; NB. *šēj* D 94 Abhang, Thal. *āj-šēj* „Wasserscheide“ D 94. — np. *šēb*, *šēw*, *nī-šēb*, kurd. *šēw*, afγ. *šēwa*.
262. *šumāl* P oder *šamāl* Mrs 49 Seebrise, Westwind. — ar. *šamāl*; np., afγ. ebenso, kurd. *šimāl* „Norden“.

## T

263. *taksīr* oder *taskīr* P, M 2 Fehler, Schuld. — ar. *taqšīr*; np., kurd., afγ. ebso.
264. *tamāšā* A 109<sup>b</sup>; NB. D 60 Spaziergang. *t. kaṣay* „spazieren gehen“. — ar., np., kurd., afγ. *tamāšā*.
265. *tambāk* P, B 45<sup>b</sup> Tabak. *t. kašay* „rauchen“ P, A 87<sup>b</sup>. — np. *tambākū*, afγ. *tambākū*, oss. *tamāko*, *tamākū*.
266. *tangō* D 62, HR 125<sup>a</sup> und *tangōn* L 610<sup>b</sup> Gold. — np. *tanga*, *tanaka* „Goldmünze, Metallplättchen“, kurd. *temuké* „fer blanc“, afγ. *tanga*. Miklosich, Fremdwört. 11.
267. *tar* P, Mrs 49, A 36<sup>b</sup>, NB. *tar* D 61 nass, feucht. — np., afγ. *tar*, kurd. *ter*.
268. *tavār* A 89<sup>b</sup>, B 45<sup>b</sup> oder *tovār* P, NB. *tavār* D 61 Schall, Stimme, Ruf, Lärm. — Si. *tavāra*.
269. *tār* B 45<sup>b</sup>; NB. *tār* G 25<sup>b</sup>, D 61, HR 97. 4 dunkel, finster. — (aw. *tāθra*), np. *tār*, *tārik*, kurd. *tāri*, afγ. *tārik*, oss. vgl. \**talingā*. \**taling* 243, PD. sar. *tār*, minj. *tarāri*.
270. *tās* B 45<sup>b</sup>; NB. D 59 Becher, Schale. — np. *tast*, *tašt* (dav. ar. *tās*, kurd. ebenso), afγ. *tašt*, PD. sar., š. *tōθrē*.
271. *tīlā* P, Mrs 36 (-āh), A 37<sup>b</sup> (-āi) Gold. *tīlāy* „golden“ P. — np. *tīla*, *tīlla* (ar. *tīlā*, afγ. ebenso).
272. *tīgār* P, A 74<sup>b</sup>, *taiyār* D V<sup>a</sup> 50 bereit, fertig, stark, kräftig. — np., afγ. *taiyār*.
273. *tīl* P Oel. — Si. *tīlu* (skr. *tāla* aus *tīla* „Sesam“).
274. *tīray* nur NB. HR 124<sup>a</sup> dunkel, finster. — mp. *tīrak*, np. *tīra*, afγ. *tīra*, PD. š. *tīr*.

275. *tēz* P, A 98<sup>a</sup>; NB. D 63 scharf, schnell. — np. *tēz*, kurd. *tîž*. *tîžî*. afγ. *tēz* (vgl. *tēzal* ‚hasten‘), PD. waz. *tîz*, sar. *téiz*.
276. *trunĵ* Mrs 56, A 39<sup>b</sup> Zitrone. — np. *turunĵ*, afγ. *turanĵ*.
277. *tūpak* P, *tupang* Mrs 52, *tūfang* Mrs 36, A 90<sup>b</sup>: *tōpak* G 17<sup>b</sup>. HR 124<sup>b</sup>; — *tōp* P, Mrs 52; *tōf* D 61 Geschütz, Kanone. Flinte. *t. ĵanag* ‚schiessen‘ A 90<sup>b</sup>. — Sehr weit verbreitet. np. *tōb*, *tufang*. kurd. *tufek*, *tifek*, *tifenk*. afγ. *tōp*, *tōpa*, oss. *top*, *ťop*, *ťop’*. yidgāh *tūfuk*. Türkischen Ursprungs.
278. *tōšag* P 26. 10. B 45<sup>b</sup>; NB. *ťōšay* HR 124<sup>b</sup> Ration, Speisevorrat. — np. *tōša*, afγ. *tōša*.
279. *tōtō* L 611<sup>a</sup>, *tōtā* D 61 Papagei. — np. *tōtak*, *tōta*, *tōtī* (ar. *tūtī*), afγ. *tōtū*. *tōtī*. Vgl. Si. *tōtō*.

### U, O, Au, V

280. *umbr* P, *umr* Mrs 39; NB. *umar* D 44 Alter. — ar. *‘umr*: np., kurd., afγ. ebenso.
281. *ummēd* B 49<sup>a</sup>; NB. *ōmēd* D V<sup>a</sup> 52 Hoffnung, Erwartung. *ummēd astēn* ‚es ist zu erwarten‘ G 41. 25. — np. *umēd*, *ummēd*. afγ. ebenso, kurd. *umād*, *ūmād*.
282. *ovval* M 117, *arval* P der erste. adv. *ovvalā* M 108; NB. *ōlā*, *ōlī* D 45. *aulā*, *aulī* Lew DK 2, 6, 31, 35 zuerst, früher, zuvor. — ar. *awwal*, *awwalūn*; np., afγ. ebenso, kurd. *avil*.
283. *aulāk* G 25<sup>b</sup>, *ōlak* D 45 coll. Lasttiere. — türk. *ulāy* (vgl. oben Nr. 152); auch np. *ulāy* oder *ulāq*.
284. *vahdī* P, *vahdē* Mrs 47, *vaxt* D 126 Zeit. *vahdē vahdē* ‚zu Zeiten‘ Mrs 47. *vaktā ki* ‚zur Zeit wo . . .‘ Lew 18. 2. — ar. *waqt*; np., afγ. ebenso, kurd. *vaqit*, gabrī *waqt* und *waxt*.
285. *varnā* P, Mrs 50, A 66<sup>b</sup>, B 49<sup>a</sup>; NB. G 15<sup>a</sup>, D 126 jung; Jüngling, Jungfrau; Jugend. — np. *warnā*, *barnā*, *burnā* (= aw. *aperenūyuka*). afγ. *\*wōrkai*, *\*wōrukai*.
286. *vastād* D 126 Meister; geschickt in etwas, kundig. — np. *ōstād*, *ustād*. kurd. *ūstā*, afγ. *ustād*.
287. *vāja* Mrs 40, B 49<sup>a</sup>; NB. *vāža* und *vāzā* G 15<sup>a</sup>, D 125 Herr. — np. *ḡwāja*. kurd. *ḡojā*.
288. *vām* A 82<sup>ab</sup>; NB. D 125 Schuld, Geldschuld. *v. kanag* ‚Geld aufnehmen. Schulden machen‘ P. *v. dāg* ‚Geld ausleihen‘ P, A 82<sup>b</sup>. *v. girag* ‚Schulden eintreiben‘ P. — *vāmūār* P, B 49<sup>a</sup>. A 82<sup>a</sup>; D 125 Gläubiger. — np. *wām*. *āwām*, *awām*.
289. *i’ān* NB. L 610<sup>a</sup>, D 127 Platte, Teller. — np., afγ. *ḡwān*, kurd. *ḡān*.
290. *vār* B 49<sup>a</sup>. Mrs 33; NB. D 127 arm, elend; Not, Unglück, Armut. — np., afγ. *ḡwār*. kurd. *ḡār*, *kuār*.
291. *vāris* A 66<sup>a</sup>, 68<sup>b</sup>; NB. D 125 Erbe, Eigentümer. — ar. *wārīṯ*; np., afγ. *wārīṯ*, kurd. *vāris*, *vēris*.

## Y

292. *yāsmīn* Mrs 56 Jasmin. — np. *yāsmīn*, *yāsmīn*, *yāsmīn*, kurd. *yāsmīn*, afj. *yāsmīn*.

## Z

293. *zabr* B 47\*, P mächtig; ausgezeichnet, sehr gut. *zabar-dastī* „Gewaltthat, Tyrannei“ P. — np., afj. *zabar* „oberhalb“, *zabar-dast* „die Oberhand besitzend, mächtig“; kurd. *zbrī* „Heftigkeit, heftig“.
294. *zadag* Mrs 50; NB. *zadag* D 82, *zaday* HR 131<sup>b</sup>, *zazay* G 45, 4 verwundet. — np. *zada* (= aw. *jata*). Vgl. EB. Nr. 175.
295. *zah* D 83 Kitzchen, junge Ziege. *zah-gal* „Herde von jungen Ziegen“ D 83, HR 131<sup>b</sup>. — np. *zah* „Kind, Junges“.
296. *zalam* Mrs 52, A 33<sup>b</sup>, 90<sup>b</sup>, *zām* P; NB. *zalam* D 83, *zalam* L 610\* Schwert, Säbel. *zalm-band* „Säbelgurt“ G 17\*, D 83, HR 131\*. *zalm-hand* (wörtl. Schwertplatz) „Säbelscheide“ D 84. *zalm-janōz* „Krieger“ D 84. — np., kurd. afj. *zaym* „Schlag, Wunde“. Beachtenswerter Wechsel der Bedeutung.
297. *zahr* P, Mrs 30, A 66\*; NB. D 83, *zahar* L 610\*, G 22\* bitter; zornig, grimmig; Zorn, Grimm. L 611\*; *zahar* Salz. *zahr giray* „in Zorn geraten“ D 83. Vgl. *zhorak* D 83 Gallenblase. — np., afj. *zahr* „Gift, Zorn“, *zahrū* „Galle“ (Hübschmann, ZDMG. 38. 423–424), kurd. \**zār*, \**zār* „Gift“.
298. *zamān* P Feld, Land, Grund. *zamān-čand* (vgl. EB. Nr. 54) „Erdbeben“ Mrs 33. — np. *zamān*, kurd. *zāwī* ZDMG. 38. 71, *gabri zewin*, afj. *zamin*.
299. *zamzīl* Mrs 31, B 47\*; NB. *zanzīr* D 83 Kette — np. *zanjīr* und *zanzīl*, *gabri*, kurd. *zanzīr*, afj. *zanjīr*, PD. waj. *zanzīr*, š. *ganzīr*, sar. *zanzīr*.
300. *zan* Mrs 49 Weib. — np. *zan*. Vgl. EB. Nr. 174.
301. *zang* P, B 47\*; NB. *zang* und *zangāl* D 83 Rost. *zangī* „rostig“ P. — np. *zang*, *zangār*, afj. *zang*, PD. waj. *zangār*.
302. *zar* P, Mrs 40, A 34\*, B 47\*; NB. D 82, HR 131\* Gold, Geld. *zarqar* „Goldschmied“ P, Mrs 36, A 33\*. — np., afj. *zar* (= aw. *zairī*), kurd. *zər*, *zīr*, oss. \**szīrīnā*, *szīrīn* Hü. Nr. 234.
303. *zard* P, Mrs 50, B 47\*; NB. L 610\*, G 24\*, D 82, HR 131\* gelb, falb, fahl. *zard-ga* (wörtl. die fable Zeit; vgl. np. *zard sadan* v. d. Sonne) „Sonnenuntergang, Abend“ A 86\*, *zard-gar* (wörtl. Gelbbrust) Name eines Vogels Mrs 61. — np. *zard* (= aw. *zairīta*, np. *zart*); kurd. *zər*, *zōrd*, afj. \**zīgay*, PD. waj. *zard*, š. *zīrd*, s. *zīrd*.
304. *zarūr* P, M 110; NB. D 82 notwendig, sicherlich. — ar. *darūr*; np., kurd., afj. ebenso.
305. *zindag* P, A 74<sup>b</sup>; NB. *zindag* L 612\*, Lew 4, 6 lebend; Leben. — np. *zinda*, kurd. *zendé*, afj. \**juandā*.
306. *zirih* D 82 Panzer. — np. *zirih* (= aw. *zīrāda*), kurd. *zīrī*, *zīrz*, afj. *zira*. Das afj. *zpara*, oss. *zpar* (Hü. Nr. 132) kann nicht hergehören.

307. *ziyānī* D 84 Schaden, Verlust. — np., kurd., afγ. *ziyān* (= aw. *zyāna*),  
oss. *ziān*.
308. *zīn* P. A 34<sup>b</sup>; NB. *zēn* D 84 Sattel. *z. k'anay* „satteln“ G 39. D 84. —  
np., kurd., afγ. *zīn*.
309. *zaitūn* P, Mrs 36, A 39<sup>b</sup> wilde Olive. — ar. *zaitūn*; np. ebenso, kurd. *zeitūn*,  
afγ. *zaitūna*.
310. *zühr* P, Mrs 64 Nachmittag, spez. die ersten Stunden nach Mittag. — ar. *zühr*;  
np., kurd., afγ. ebenso.
311. *zuvān* P; NB. *zavān* L 611<sup>a</sup>, G 15<sup>a</sup>, D 83 Zunge. — np. *zubān*, *zuvān*, *gabrī*  
*\*izvūn*, kurd. *\*ezmān*, PD. š. *\*zev*, sar. *\*ziv*, wāγ. *\*zik*. afγ. *\*jiba*, oss. *\*ūwzūg*.
312. *zōr* M 110 sicherlich, B 47<sup>a</sup>. D 83 Kraft, Macht, Gewaltthat, Unrecht.  
*zōrāγ* „stark, drückend“ P; *zōrāwar* „stark, gewaltthätig“ C 31<sup>b</sup> 11; *-varī*  
„Gewaltthat, Tyrannei“ P. *pazōr* M 34 „fett“ (= *pa-zōr* wörtl. „bei Kraft“).  
— np., afγ. *zōr*, *zōrāwar*, kurd. *zōr*, *gabrī zūr*.

### Verbesserung.

S. 38 (434) Z. 2 v. o. l. Nr. 120, 155, 157 statt 119, 154, 156.

S. 48 (444) Z. 2 v. u. l. Nr. 109, 136, 141, 144, 199, 217 statt 108, 135, 140, 143, 198, 216.

PSYCHOLOGIE  
UND  
ERKENNTNISTHEORIE.

Von

**Carl Stumpf.**



## I. Die Streitfrage.

Als Zeller in dem Vortrage „Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie“ (1862) zur erneuten Pflege dieser Wissenschaft aufforderte, bezeichnete er als ihre Aufgabe die Untersuchung der Voraussetzungen, unter denen der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt ist, specieller die Untersuchung des Ursprunges und der Wahrheit unserer Vorstellungen. Er nannte es Kant's unsterbliches Verdienst, dass er diese Frage aufs Neue in Fluss gebracht und gründlicher als seine Vorgänger gelöst habe. Er betonte die Notwendigkeit, in der Logik auf solche Untersuchungen zurückzugehen. Dass sie auch mit der Psychologie eng zusammenhängen, sagt er nicht ausdrücklich; aber was er über den Ursprung unserer Vorstellungen in diesem Vortrage und besonders in den späteren Zusätzen (1877) beibringt, lässt über seine affirmative Ansicht auch in dieser Beziehung keinen Zweifel zu.

In der neukantschen Schule, die sich seitdem entwickelt hat, sind andere Anschauungen hierüber hervorgetreten. Zwar die Logik pflegt man auch von dieser Seite zumeist mit Erkenntnistheorie zu vereinigen. Um so schärfer aber wird die Psychologie davon abgesondert, ja in einen diametralen Gegensatz dazu gebracht. Diese Anschauung hat so um sich gegriffen, dass auch solche, die man nicht zur Schule rechnen kann, einer möglichst weitgehenden Arbeitsteilung und einer principiellen Unabhängigkeit der Erkenntnistheorie das Wort reden. In Verbindung damit steht eine veränderte Auffassung der eigentümlichen Leistung Kant's, als welche eben diese scharfe Sonderung und Entgegensetzung bezeichnet wird. Psychologie der Denkhätigkeiten habe es seit Locke und schon früher

gegeben. Auch die von David Hume aufgeworfenen Schwierigkeiten bezüglich der Erkenntnis von Causalgesetzen seien von diesem Standpunct aus bereits durch Kant's Zeitgenossen Nicolas Tetens so vollständig als möglich behandelt. Aber erst Kant verdanke man die Emancipation der Erkenntnistheorie von der Psychologie, das ist die Erkenntniskritik. Wol geben die Meisten zu, dass die Trennung sich bei Kant selbst erst in der zweiten Auflage der Vernunftkritik und auch da nicht consequent genug vollzogen finde. Es wird, wenn ich so sagen darf, ein idealer und ein historischer Kant unterschieden.<sup>1)</sup> Einige glauben die Tendenz zur reinen Erkenntniskritik, zum „kritischen Idealismus“, auch schon bei Leibniz, bei Descartes, bei Plato zu finden, wodurch das Eigentümliche der Kant'schen Leistung auch von diesem Standpunct einigermassen in Frage gestellt wird. Doch mögen solche Differenzen hier auf sich beruhen.

Wir bezeichnen im Folgenden mit dem Ausdruck „Kriticismus“ die Auffassung der Erkenntnistheorie, welche sie von allen psychologischen Grundlagen zu befreien sucht, mit dem Ausdruck „Psychologismus“ (den wol J. E. Erdmann zuerst gebraucht hat) die Zurückführung aller philosophischen und besonders auch aller erkenntnistheoretischen Untersuchungen auf Psychologie; und wir lassen nun die Kriticisten und Psychologen ihre Geschosse gegen einander richten, wobei wir der Sache halber auf möglichst scharfe Zuspitzung der Argumente bedacht sind, ohne Rücksicht darauf, ob sie genau in dieser Form in der Litteratur vertreten sind.

Der nächstliegenden Argumentation des Psychologen, dass die Erkenntnis doch selbst ein psychischer Vorgang und demgemäss die Untersuchung ihrer Bedingungen eine psychologische Untersuchung sei, hält der Kriticist entgegen, dass psychologische Forschung uns wol zu gewissen Thatsachen des inneren Lebens, zur Kenntnis der Denk- und Gefühlsprocesse und allenfalls zu empirischen Regeln, wie denen der Ideen-

---

<sup>1)</sup> Vgl. u. A. Windelband, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie I 224 f., wo Windelband gerade auch in Bezug auf das Verhältnis Kant's zum „Psychologismus“ zu dem Ergebnis gelangt, dass der wahre Kriticismus in keiner der Schriften Kant's zum vollen Ausdruck kommt, sondern nur einen der Uebergangspuncte bedeutet, welche er zwischen 1770 und 1780 durchlaufen hat. Windelband betont ausdrücklich die „Abhängigkeit des Kriticismus von der psychologischen Theorie seines Urhebers, welche durch alle gegentheiligen Aeusserungen derselben nicht verdeckt werden kann“.

association, führen könne, niemals aber zur Erkenntnis allgemeiner und notwendiger Wahrheiten, am wenigsten solcher, die auch objectiv gelten sollen, etwa der geometrischen Grundsätze oder des Causalgesetzes. Das letztere liege gerade umgekehrt auch aller psychologischen Forschung schon zu Grunde. Die Psychologie sei eine besondere Erfahrungswissenschaft, die Erkenntnistheorie lehre uns die Bedingungen für die Möglichkeit jeder Erfahrung überhaupt.

So in die Defensive gedrängt hat der Psychologist gleichwol noch leichten Stand, solange von den eigentümlichen Positionen der Kant'schen Philosophie Umgang genommen wird. Zu Erkenntnissen, antwortet er, kann man gelangen ohne Erkenntnistheorie, ebenso wie man essen und spazieren gehen kann ohne Physiologie. Man kann einsehen, dass das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der Katheten, ohne etwas von dem Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile zu ahnen. Man konnte die Pendelgesetze entdecken, ohne das Causalgesetz etwa als einen synthetischen Grundsatz a priori zu erkennen. Und so konnte und kann man auch psychische Zusammenhänge erforschen ohne Theorie des Erkennens. Dies würde als etwas Selbstverständliches nicht der Erwähnung bedürft haben, wenn nicht doch manche Aeusserungen von criticistischer Seite auf eine gegenteilige Meinung schliessen liessen. „Soll es — so fragt Einer — Erkenntnis geben ohne Kritik derselben? Das wäre eine Erkenntnis ohne Gesetz, ohne eine Norm ihrer Wahrheit, mithin ohne Wahrheit.“ Mit nichten! Eine Erkenntnis kann nicht bloß wahr, sie kann dem Erkennenden bis in ihre letzten Gründe völlig evident sein, ohne dass er sich eine Theorie dieser Evidenz gebildet hätte.

Soviel ist allerdings richtig, dass man vielfach mit Voraussetzungen rechnet, die nur eben durch den Gebrauch als nützlich befunden sind, und dass die Forschung, nachdem sie so ein gutes Stück vorwärts gekommen, das Bedürfnis empfindet, auch rückwärts nach der etwaigen inneren Berechtigung oder Notwendigkeit jener Voraussetzungen zu fragen und sie selbst unter allgemeine Begriffe und Regeln zu bringen. Wie die Processe und Hantierungen des täglichen Lebens allgemach der Theorie unterworfen und später „mit Bewusstsein“ ausgeführt werden, wie das natürliche Sehen und Hören zur Optik und Akustik und weiter zur Con-

struction feinsten Werkzeuge und zur Aufstellung scharfer Kriterien für die objective Zuverlässigkeit der Wahrnehmungen geführt hat, so ist auch die Erkenntnistheorie die Tochter des natürlichen Erkennens und die Mutter des künstlichen (kunstgemässen). Mit Recht haben daher Locke und Hume das Ziel einer solchen Untersuchung nicht in das Erkennen überhaupt, sondern in die genauere Bestimmung der Mittel und Wege, der Grenzen und der Wahrscheinlichkeitsgrade unserer Erkenntnisse gesetzt.

Man könnte die Behauptung wagen, dass die Psychologie einer solchen nachträglichen Prüfung ihrer Voraussetzungen weniger bedürfe als die Naturwissenschaften: insofern gerade die Voraussetzung, welche am meisten zur Erkenntnistheorie hindrängt, die Annahme einer vom Bewusstsein unabhängigen materiellen Aussenwelt, für sie irrelevant erscheint. Doch wollen wir hierauf kein Gewicht legen, da es doch nicht ohne Weiteres klar ist, ob die Psychologie wirklich ohne diese Annahme auskommt, wenn anders sie ihre Aufgabe nicht blos in der Beschreibung, sondern auch in der genetischen Erforschung der psychischen Zustände erblickt.

Zu erkenntnistheoretischen Reflexionen drängt also die Psychologie wie jede Wissenschaft in ihrem Fortgang hin und sie bedarf derselben zur Vollendung, nicht aber zum Beginne. Wie nun? ist auch Erkenntnistheorie in ihrem Beginne oder überhaupt von aller Psychologie unabhängig? bedarf sie nicht ganz notwendig psychologischer Vorarbeit und Mitwirkung, zum mindesten in der Frage nach dem Ursprung unserer Begriffe?

Dies zu widerlegen, hält der Criticist stärkere und tiefer einschneidende Waffen in Bereitschaft, die er dem Arsenal der Kritik der reinen Vernunft entnimmt: die Lehre von den Wurzeln aller wissenschaftlichen Erfahrung in den apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens, von der transcendentalen Synthesis und dem transcendentalen Schematismus.

Wir können, lehrt uns die Kritik, nicht von einem „Gegenstand“ reden, noch weniger von der „Natur“ als der umfassenden gesetzlich zusammenhängenden Einheit der Gegenstände oder von Naturgesetzen als den Regeln dieses Zusammenhanges, ohne die Kategorien der Einheit.

Allheit, Substantialität, Causalität, Notwendigkeit u. s. f. auf die Erscheinungen anzuwenden. Jede Kategorie ist eine Form der Synthese oder, wie man auch gesagt hat, eine Einheitsfunction. So ist es der Verstand, der durch die Bethätigung seiner Einheitsfunctionen die Gegenstände, die Natur und ihre Gesetzlichkeit schafft. Die Natur ist nicht zuerst da und spiegelt sich nur im Verstand ab, sondern sie entsteht als Natur erst im Verstand und durch ihn. Die Erscheinungen als solche haben keine Regel, keine Ordnung, kein Gesetz in sich.

Zur Darlegung dieses Sachverhaltes nun, sagt der Criticist, ist keinerlei psychologische Voraussetzung, Thatsache, Beobachtung nötig. Wir gehen vom Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung aus und fragen nach den Bedingungen, welche eine solche möglich machen, nach den Voraussetzungen oder Elementen, die in jenem Begriff enthalten sind. Wir finden darin den Begriff der Substanz u. s. f. Von den „Bedingungen einer möglichen Erfahrung“ wird hier nicht im psychologischen Sinne gesprochen. Es wird nichts darunter verstanden als die Elemente, die sich durch Analyse des Begriffes Erfahrung ergeben. Somit ist Erkenntniskritik ohne Psychologie möglich. Ja sie kann die Psychologie nicht heranziehen, ohne sich zu verunreinigen. Die Deduction der Gültigkeit der Kategorien darf nicht von der Gültigkeit einer einzigen psychologischen Thatsache oder eines einzigen Gesetzes abhängig gemacht werden.<sup>1)</sup>

Obgleich nun Criticisten strengster Observanz — dogmatische Criticisten! — diese Sachlage als eine für alle Zeiten ausgemachte hinstellen und über Andersdenkende von vornherein schwere Censuren verhängen, so lassen doch viele ältere wie neuere Untersuchungen über Kant's Lehre eine allmälige Verständigung der weniger Extremen auf beiden Seiten erhoffen. Es handelt sich zuerst um die Frage, inwiefern und inwieweit gesagt werden kann, dass der Verstand die Gegenstände und ihre Gesetzlichkeit schaffe (II); dann um die Positionen, welche dieser Lehre als hauptsächliche Stütze dienen, die Trennung von Materie und Form (III) und die Lehre von der synthetischen Notwendigkeit (IV.)

1) Vgl. u. A. Alois Riehl, der philosophische Criticismus I, 5 („Die kritische Philosophie Kant's kennt keine Psychologie“), 15, 166, 247 u. s. f.

Ueber alle diese Fragen ist seit einem Jahrhundert unübersehbar Vieles und darunter auch Treffliches gesagt worden. Aber nur ein kleiner Teil davon kommt für unseren Zweck in Betracht. Der grösste Teil bezieht sich ohnedies auf blosser Interpretationsfragen, wie sie durch die dunkle und gewundene Darstellungsweise Kant's veranlasst sind und schon manchen Ausleger zur resignierten Anerkennung vielfacher Widersprüche genötigt haben.<sup>1)</sup> Um solche Discussionen thunlichst zu vermeiden — ganz sind sie ja nicht zu umgehen — halte ich mich an die jeweilig günstigste und von den modernen Criticisten bevorzugte Auslegung. Hiezu treibt uns nicht blos Kant's eigene Erinnerung, „dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete“, und das Billigkeitsmotiv, dass man diese „mildere und der Natur der Dinge angemessenere Auslegung“ auch ihm selbst zugestehen müsse (A. Stadler), sondern auch taktische Gründe: denn nur in diesem Fall lässt sich für unsere sachliche Streitfrage ein sachlicher Gewinn und eine Verständigung erhoffen.

## II. Schöpfung der Natur durch den Verstand.

Da Begriffe als solche nur im Bewusstsein existiren, so ist es eine unbezweifelbare Wahrheit, dass die Vereinigung von Erscheinungen zum Begriff eines Gegenstandes, die Beziehung von Erscheinungen oder Gegen-

---

1) Windelband kommt in der oben erwähnten Abhandlung zu dem Ergebnis, dass man in einem der wichtigsten Abschnitte der Kritik d. r. V. zwischen drei verschiedenen Auffassungen fortwährend hin- und bergeworfen wird (S. 256 f.) Vaihinger findet in der Kritik überhaupt drei bis fünf verschiedene Begriffsreihen „in einem einzigen schwer entwirrbaren Argumentationsknäuel verknüpft“. Der noch unvollendete Commentar dieses Kantforschers mit seiner mühevollen Zusammenstellung und Besprechung aller Auslegungen bietet ein ganz entmutigendes Bild. Der Verfasser greift trotz aller Verehrung wiederholt zu den stärksten Ausdrücken über die in Kant's Darstellung herrschende Verwirrung, und führt oft genug gerade die dogmatistischen Criticisten selbst, die doch jeden Einwand gegen die Kant'sche Lehre als Misverständnis erklären, zum Beleg verschiedener und entgegengesetzter Auslegungen an. Gelegentlich lässt er sogar einen ihrer Hauptführer für sich allein schon „eine Wolke von Missverständnissen und dunklen, gesuchten Wendungen“ verbreiten (I 471).

ständen auf einander unter dem Gesichtspunkt der Causalität, die Zusammenfassung aller Gegenstände und Causalverbindungen in dem Begriffe der Natur, dass alle diese Synthesen Denkacte, Bewusstseinsfunctionen sind. Es ist auch nichts dawider zu sagen, wenn man gerade im Zusammendenken, *ἑλληβεῖν εἰς ἓν*, eine charakteristische Function des Denkvermögens erblickt, obschon auch die andere von Plato daneben hervorgehobene, das Zertrennen (*τέμεναι*) eines in der Anschauung einheitlich Gegebenen nicht minder wesentlich erscheint. Aber die Kernfrage bleibt: was dürfen, können, müssen wir vereinigen, was nicht? Weder der allgemeine Begriff einer „Einheitsfunction“ noch die einzelnen „Formen der Synthese“ (Kategorien) geben hiefür eine Anleitung. Hier setzt nun bekanntlich die „transscendentale Deduction“ und der „Schematismus“ der reinen Verstandesbegriffe ein. Die erste soll das Recht darthun, Kategorien überhaupt auf Erscheinungen anzuwenden, die zweite die Möglichkeit oder den Weg angeben, auf welchem dies geschehen kann. Unsrem regressiven Plane gemäss ziehen wir zuerst den letzten Punct in Betracht.

1. (Zum Schematismus.) Die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen wird nach Kant ermöglicht und geregelt durch die Schemata, das ist durch Raum und Zeit, in welchen sich die Erscheinungen ordnen. Das geläufigste Beispiel, woran auch wir uns zunächst halten, ist die durch die Zeitfolge vermittelte Anwendung der Causalität. Wenn auf eine Begebenheit regelmässig eine andere folgt, so wird diese Kategorie in's Spiel gesetzt, gleichsam ausgelöst. Wir sprechen dann von einem nicht bloß subjectiven (durch die zufällige Richtung der Einbildungskraft bestimmten) sondern objectiven Zusammenhang; das will nichts anderes heissen als: von einem unter der Regel der Causalität stehenden, causal notwendigen Zusammenhang.

Gegenüber dem naheliegenden und von Schopenhauer bereits vorgebrachten Bedenken, dass doch Tag und Nacht regelmässig aufeinanderfolgen, ohne dass wir sie in Causalverbindung bringen, haben Verteidiger Kant's bemerkt, dass es sich bei Kant nicht um einzelne Erscheinungen sondern um Veränderungen von Substanzen handle. Die Anwendung des Substanzbegriffes selbst aber wird von Kant bereits vorher erläutert. Wir mögen daher, wenn auch die Schwierigkeit dadurch vielleicht nur zurück-

geschoben ist, einer möglichst immanenten Kritik halber hier von diesem Bedenken Umgang nehmen.

Auf einen anderen Einwand, dass nämlich Ursache und Wirkung, genau genommen, immer zugleich seien, da in demselben Moment, wo die Bedingungen eines Ereignisses vollständig vorhanden sind, das Ereignis eintreten müsse,<sup>1)</sup> hat Kant selbst bereits erwiedert. „Hier muss man wol bemerken, dass es auf die Ordnung der Zeit und nicht den Ablauf derselben abgesehen sei; das Verhältnis bleibt, wenngleich kein Zeitverlauf ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbarer Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein; aber das Verhältnis der einen zur anderen bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch die Zeitverhältnisse der dynamischen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiss nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel.“<sup>2)</sup>

Was will aber Kant damit sagen, dass wir Ursache und Wirkung durch die „Zeitverhältnisse der dynamischen Verknüpfung“ unterscheiden? Eine dynamische Verknüpfung ist nicht ein Zeitverhältnis. Sie ist ja eben das, was wir aus dem Zeitverhältnis der regelmässigen Folge erst entnehmen sollen.

Aufklärung bietet vielleicht eine kurz nachher folgende Stelle, wo Kant betont, dass jeder Uebergang in einen neuen Zustand Zeit gebraucht und so auch jede Ursache eine Zeit lang wirkt und währenddessen den neuen Zustand durch kleinere Grade hindurch erzeugt. Man kann noch

1) Schon Descartes erklärt dies für einen evidenten Satz: „Lumen naturale non dictat ad rationem efficientis requiri, ut tempore prior sit suo effectu: nam contra, non proprie habet rationem causae, nisi quamdiu producit effectum, nec proinde illo est prior.“ (Respons. ad primas objectiones, Meditat. 1685 p. 56.)

2) Wir müssen hier wol in Kant's Sinne genauer schreiben: „hat aber das Kissen ein Grübchen und lege ich die Kugel darauf, so folgt nicht die glatte Gestalt.“ Den Druck der Kugel in Verbindung mit der vorherigen Gestalt nennen wir die Ursache, die neue Gestalt ist die Wirkung; und die Zeitfolge dieser Umstände oder Zustände ist — darauf kommt es Kant an — nicht umkehrbar.

hinzufügen, dass das, was wir im strengen Sinn als Ursache bezeichnen, nämlich der vollständige Inbegriff der Bedingungen eines Zustandes, sich auch nur allmähig in der Zeit zusammenfindet. In diesen beiden Rücksichten lässt sich sagen, dass die Ursache der Wirkung vorhergeht: die Ansammlung der Bedingungen geht der Wirkung und zumal der vollständigen Erzeugung der Wirkung vorher.

Wollen wir nun auf Grund dieser Auslegung auch von diesem Einwand absehen, so führt er doch unmittelbar zu einem dritten, den ich in der That ohne Weiteres für unlösbar halte. Auch er ist nichts weniger als neu, muss aber immer wieder eingeschärft werden.

Scheidet man mit Kant vollkommen scharf den Begriff der Causalität und den des Zeitverlaufes, dergestalt, dass keiner dieser Begriffe den anderen irgendwie einschliesst, so ist aus diesen Begriffen auch nicht mehr einzusehen, warum nur das Frühere Ursache des Späteren sein könnte und nicht umgekehrt. Man kann sich dann ohne logische Schwierigkeit ebenso denken, dass das Spätere Ursache des Früheren wäre oder dass gar kein festes Zeitverhältnis zwischen Ursache und Wirkung bestände.

Dass die Zeit mit den Kategorien die Apriorität, mit den Sinneserscheinungen die Anschaulichkeit gemein hat, gibt ihr zwar eine mittlere, aber nicht eine vermittelnde Stellung; es liefert keinen Grund, die Erscheinungen unter die Kategorien zu subsumiren. Drastisch, aber nicht unrichtig wirft Ueberhorst gegen solche Motivierung ein: „Kann man etwa mit Hilfe der Vorstellung eines Glases, welches mit einem Laubblatt die Eigenschaft der grünen Farbe, mit der Luft die der Durchsichtigkeit gemeinsam hat, das Laubblatt unter den Begriff der Luft subsumiren?“<sup>1)</sup> — Und schliesslich würde im besten Falle doch nur die Anwendbarkeit der Kategorie überhaupt, nicht diese bestimmte Beziehung der Causalität zur Zeitfolge im Gegensatz zu der umgekehrten Beziehung sich daraus ergeben.

Der einzige Grund, auf den man sich, Kant's Prämissen zugegeben, zur Ableitung dieser bestimmten Beziehung etwa stützen könnte, wäre jene allmähige Ansammlung der Bedingungen, bis die Ursache complet

1) Kant's Lehre vom Verhältnis der Kategorien zur Erfahrung (1781) S. 20.

ist, und das allmälige Wachstum der Wirkung vom ersten Moment der Wirksamkeit an. Aber dies sind, soviel ich sehe, empirische Thatsachen. Es scheint unmöglich, sie aus dem Begriff der Ursache und Wirkung abzuleiten.

Es ist aus den Prämissen der Vernunftkritik auch nicht ableitbar, warum dieselbe Wirkung von verschiedenen Ursachen erzeugt werden kann, während doch dieselbe Ursache stets nur Eine Wirkung hat. Wenn der letztere Satz wirklich mit dem Begriff der Causalität und der Zeitfolge apriori gegeben ist, warum nicht auch der erstere? — Es ist nur ein Zeichen dieser Consequenz, was bei einem namhaften neueren Darsteller der Lehre zu lesen steht: „Thatsächlich behaupten wir alle, dass das Wasser gar nicht in den Siedezustand geraten konnte, ohne dass eine Wärmeerzeugung vorangegangen, dass das Feuer jederzeit vorher da sein muss, ehe das Kochen des Wassers eintreten kann.“ Thatsächlich behaupten wir dies nicht alle. Das Wasser kann auch ohne Feuer und ohne Wärme sieden, durch Verminderung des Luftdruckes. Natürlich hilft es nichts, wenn man dies so auslegen will, dass durch Verminderung des Druckes ebenso wie durch Erhitzung ein und derselbe bestimmte Zustand der Molecule des Wassers geschaffen werde, der dann regelmässig das Sieden zur Folge habe, sodass diese Wirkung doch jedesmal durch dieselbe Ursache erzeugt werde. Denn nun kann eben wieder jener Zustand der Molecule durch zweierlei Ursachen hervorgerufen werden.

Aehnliches wie bezüglich des Causalbegriffes gilt nun auch für den Substanzbegriff. Dass die Begründung der Anwendbarkeit hier vielleicht noch plausibler erscheint, rührt davon her, dass Kant Substanz eben von vornherein als das Beharrliche, Unwandelbare definiert, was den Zeitbegriff einschliesst. „Der Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, das ist die Substanz, und blos an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Zeit nach bestimmt werden.“

Entweder ist das Merkmal der Beharrlichkeit wörtlich zu verstehen, dann liegt im Substanzbegriffe ein Zeitmerkmal, was dem Wesen der Kategorien durchaus widerspricht, oder in irgend einem nur uneigentlichen Sinne, dann ist es ganz vergeblich, durch die blosser Analogie die Subsumirbarkeit zu beweisen.

Offenbar gilt das Nämliche für alle Kategorien. Es ist also kein Weg und keine Möglichkeit, Kategorien in einleuchtender Weise auf Erscheinungen anzuwenden. Die Anwendung könnte nur auf willkürlicher Satzung oder auf einem unbegreiflichen psychologischen Zwang beruhen, und wir wären im Fahrwasser des vollen Skepticismus. Denn eine blinde Nötigung, Erscheinungen mit Begriffen zu verbinden, ohne irgend eine Verwandtschaft, einen directen oder indirecten sachlichen Zusammenhang, ohne den Schatten einer Einsicht in das Warum, würde immer wieder die Frage nach der Berechtigung, des Verfahrens erwecken. Wenn wirklich die Erkenntniskritik auf blosse Constatierung einer solchen psychologischen Maschinerie hinausliefe, so würde sie damit ja gerade selbst in einen Psychologismus der schlimmsten Art übergehen. Gegen den blossen Zwang einer geistigen Organisation, worin allerdings Manche (wie Albert Lange) das Wesentliche der Kant'schen Lehre erblicken, gegen ein solches „Präformationssystem der reinen Vernunft“ hat sich Kant energisch genug ausgesprochen. „Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objecte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht . . . nichts als lauter Schein, und es würde an Leuten nicht fehlen, die diese subjective Notwendigkeit (die gefühlt werden muss) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit Niemanden über dasjenige hadern, was blos auf der Art beruht, wie sein Subject organisiert ist.“ (Kehrbach's Ausg. S. 683.) Und doch wird man bei dem Mangel einleuchtender Beweisführungen unweigerlich zu einem solchen Präformationssystem und damit zum Skepticismus hingedrängt. Blos zu sagen: „die Anwendung der Kategorien in der beschriebenen Weise ist Bedingung der Erfahrung; ohne sie müssten wir auf alle wissenschaftliche Erfahrung verzichten“ — dies wird keinen Skeptiker überzeugen. Er wird eben den Schluss ziehen: „Also müssen wir verzichten.“ Beruft sich der Criticist darauf, dass es doch thatsächlich Erfahrungswissenschaft gibt, so braucht der Skeptiker nur sich selbst zum Belege hinzustellen, dass an der Erfahrung im Sinne der Annahme unbedingt gültiger Naturgesetze immerhin gezweifelt werden kann. Und sicherlich wird sich ein solcher

Zweifel nicht durch die noch so umständliche Aufzeigung eines gewissen ineinandergreifenden Räderwerkes von Formen und Schemen, sondern nur durch Aufsuchung der logischen Mittelglieder, die von den unmittelbaren Einsichten zu jenen hinführen, als ein unvernünftiger dorthin lassen. Nicht sog. „Nachweise“ im Sinne der Criticisten, sondern allein Beweise im gewöhnlichen Sinne der Logik können hier helfen.

Hiemit stehen wir schon in dem Problem, welches Kant durch die „transscendentale Deduction“ lösen wollte. Sie soll nicht die Handhaben für die Anwendung der Kategorien im Einzelnen, sondern das Recht dazu überhaupt aufzeigen. Obgleich dies von vornherein vergeblich erscheint, wenn die Berechtigung für die Anwendung im Einzelnen nicht erweisbar ist, und unnötig, wenn sie es ist, so möchte ich doch nicht unterlassen, auch hier den Punct zu bezeichnen, der den „kritischen“ Wendepunct im doppelten Sinn des Wortes bilden dürfte.

2. (Zur transscendentalen Deduction.) Alle jene Thätigkeiten, welche Kant unter dem Namen der Synthesis der Apprehension in der Anschauung, der Reproduction in der Einbildung, der Recognition im Begriff oder der transscendentalen Apperception aufzählt (die wir hier einmal als Ergebnisse der kritischen Methode hinnehmen wollen, ohne die psychologische Natur dieser Aufstellungen und die Notwendigkeit ihrer psychologischen Prüfung zu urgieren) — sie führen anerkanntermassen insgesamt im besten Falle nur zu der Einsicht, dass es in der Natur und Tendenz unseres Erkennens liegt, Zusammenhang in die Erscheinungswelt zu bringen, aber nicht zu der Einsicht, dass die Erscheinungswelt sich dem fügen muss.

Fragen wir den Physiker der Gegenwart, warum er Licht und Electricität identificiert, so beruft er sich auf bestimmte Eigentümlichkeiten der Erscheinungen. Zunächst glaubt er sich berechtigt, die Licht- und Electricitätserscheinungen, wie die Sinne sie uns darbieten, mit Rücksicht auf die Interferenz u. A. auf objective Wellenbewegungen zu beziehen, weiterhin, diese Bewegungen identisch zu setzen. Der Philosoph mag noch so viele Vorbehalte bezüglich des Begriffes einer Aussenwelt überhaupt daran knüpfen, in keinem Fall darf er übersehen, dass bestimmte Synthesen nur durch Erwägung der besonderen Beschaffenheit der Erscheinungen und ihrer manichfachen räumlichzeitlichen Combinationen

gewonnen werden. Wenn aber in allen einzelnen Fällen bestimmte Synthesen durch bestimmte den Erscheinungen selbst entnommene Gründe gerechtfertigt werden müssen, so bedürfen wir keiner Rechtfertigung a priori und im Allgemeinen und ist auch keine möglich. Man sage nicht: der Begriff des Naturgesetzes oder die Möglichkeit eines solchen im Allgemeinen gründet ausschliesslich im Verstand, die besonderen wirklichen Naturgesetze aber in der Anwendung des Verstandes auf die Erscheinungen. Worin alle besonderen Naturgesetze gründen, darin gründet auch der Begriff des Naturgesetzes überhaupt, der nur eine Abstraction von den besonderen Naturgesetzen ist.

In dem uns gegebenen Erscheinungsstoff also müssen die ausschlaggebenden, logisch einleuchtenden Gründe aller Synthesen gesucht werden. Die Begriffe des Gegenstandes, der Natur, der Naturgesetze sind, wenn wir eine bei Gelegenheit des Universalienstreites vielfach gebrauchte scholastische Formel hierher übertragen wollen, *entia rationis enim fundamenta in re*; — unter *res* zunächst die Erscheinungen verstanden, weiterhin allerdings die objectiven Dinge, ohne welche wieder die Erscheinungen nicht verstanden werden.

In der „transcendentalen Deduction“ ist unter den vielen technischen Ausdrücken und Begriffen keiner merkwürdiger als der der „Affinität“ oder „Associabilität“ der Erscheinungen (1. Auflage der Kritik d. r. V.), wodurch die blos zufällige Verbindung von Vorstellungen sich unterscheidet von derjenigen, die wir als ein Naturgesetz aussprechen. Die Erscheinungen, sagt Kant ausdrücklich, müssen „an sich associabel“ sein. Freilich — ich möchte sagen: leider — fügt er sofort hinzu: „Diesen objectiven Grund aller Association der Erscheinungen können wir nirgends anders als in dem Grundsatz von der Einheit der Apperception, in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen.“ Er sträubt sich durchaus, das was uns sinnlich gegeben ist, irgendwie massgebend werden zu lassen. Gerade in diesem vergeblichen Bemühen liegt, wie mir scheint, der letzte Grund all der Dunkelheit, welche man von jeher besonders in diesem Abschnitt des berühmten Werkes gefunden hat.

Eine genau analoge Wendung, nur mit dem Unterschied, dass statt der Erscheinungen der jenseitige Gegenstand als das Bestimmende und

Einheitgebende anerkannt wird, enthält der Abschnitt über die Synthesis der Recognition, wo Kant den Gegenstand des Erkennens als dasjenige bezeichnet „was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern [dafür ist, dass sie<sup>1)</sup>] a priori auf gewisse Weise bestimmt seien;“ sofort aber hinzufügt, dass es sich mit der durch dieses X bedingten Einheit doch nur um die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis handeln könne.

In solchen nahezu tautologischen Wendungen folgen die modernen Kriticisten Kant nach. Einer drückt sich, von der „Einheit der Apperception“ sprechend, also aus: „Wir können a priori nur das von den Dingen erkennen, was wir selbst in sie legen. Woher nehmen wir selbst dasjenige, was wir in die Dinge legen müssen, um etwas a priori an ihnen zu erkennen? Wenn jetzt die Antwort lautet: aus dem Bewusstsein, so denken wir das Bewusstsein als den Inbegriff der Mittel und Methoden, die jenes Hineinlegen ausmachen.“<sup>2)</sup> Werden wir hier nicht einfach im Kreise herumgeführt? Wir nehmen dasjenige, was wir in die Dinge legen müssen, aus dem Inbegriffe der Methoden, die — das Hineinlegen ausmachen.

Dagegen glaube ich die entscheidende Einsicht bei einem anderen sonst sehr überzeugten Anhänger des Criticismus zu finden. Er unterscheidet im Bewusstsein die „Bewusstheit“ und den Inhalt. „In der Bewusstheit als solcher ist keine solche Einheit, die etwa die Einheit des Gesetzes und damit die des Gegenstandes begründen könnte. . . Die Bewusstheit wird nur gewissermassen bestimmt durch die Bestimmtheit des Inhalts. Somit ist es der Inhalt allein, und zwar rücksichtlich seiner Verbindung im jedesmaligen Bewusstsein, der der psychischen oder Bewusstseinsthatsache ihren eigentlich positiven Sinn giebt. . . Daher sind das fundamental Bestimmende eben die objectiven (inhaltlichen) Einheiten.“<sup>3)</sup>

1) So ergänzt Volkelt mit Recht den sprachwidrig zusammengezogenen Satz (Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysiert S. 114—5). Auch darin hat Volkelt unzweifelhaft Recht, dass unter dem Gegenstand X hier nicht mit Cohen die Kategorie Substanz, sondern das Ding an sich zu verstehen ist.

2) Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung 2. Aufl. S. 142.

3) Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode (1888) S. 112 f.

Es ist in der That nur die Hälfte oder nicht einmal die Hälfte der Wahrheit, was der Criticismus uns unermüdlich wiederholt, dass wir die Ordnung und Gesetzlichkeit in die Erscheinungen hineinbringen, dass der Verstand die Quelle der Natur und ihrer Gesetze sei. Wir können diese Behauptung, auf Grund deren dann die Beteiligung der Psychologie an der Arbeit der Erkenntnistheorie abgelehnt wird, in ihrer Einseitigkeit nicht zugeben. Ob, wenn sie zutreffend wäre, eine solche Folgerung mit Recht daraus gezogen würde (denn Mancher möchte vielleicht umgekehrt schliessen<sup>1)</sup>) — dies mag nun auf sich beruhen.

Wol aber soll nunmehr an den Grundlagen des Criticismus direct gezeigt werden, wie gerade die Vernachlässigung psychologischer Untersuchungen zu den Aufstellungen hingedrängt hat, die wir soeben vom erkenntnistheoretischen Standpunct selbst als einseitig und in ihrer Einseitigkeit undurchführbar erkannten. Es handelt sich vor allem um die durchgehende Unterscheidung von Materie und Form in unseren Vorstellungen.

### III. Materie und Form.

Diese Unterscheidung glaubt Kant nicht blos durch Gegenüberstellung der Kategorien und Erscheinungen, sondern auch schon innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung vollziehen zu müssen, indem er hier Raum und Zeit gegenüber den sinnlichen Qualitäten (Farben, Tönen etc.) als blosse Formen der Anschauung bezeichnet.

Mag man nun noch so sehr darauf bestehen, dass die Unterscheidung von Kant nicht durch psychologische Erwägungen gefunden und begründet wurde, dass er seine Ausführungen über Raum und Zeit als „metaphysische Erörterungen“ bezeichnet, dass das entscheidende Motiv für dieselben in der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori und besonders der mathematischen Erkenntnisse liege — gleichviel: das so Ge-

<sup>1)</sup> So Windelband (Viertelj. Schr. f. wiss. Phil. I 247: „Die Kategorien gelten a priori für alle Erfahrung, weil sie dieselbe machen. Wenn dies . . . Argument das entscheidende ist, so hängt auch hier die Kantische Lehre in den Angeln einer psychologischen Einsicht: denn dass die Erfahrung durch die Kategorien zu Stande kommt, kann eben nur durch psychologische Analyse erkannt werden. In der That ist denn auch der psychologische Charakter dieser Deduction unverkennbar u. s. w.“)

wonnene muss doch die Probe der Psychologie bestehen. Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein.

Meiner Ueberzeugung nach ist die Probe bereits gemacht. Die Unterscheidung ist eine psychologisch vollkommen unhaltbare; ja sie ist dem Fortschritt der Untersuchungen in hohem Masse schädlich gewesen, und dies auch in allen anderen Gebieten, auf welche sie übertragen wurde: denn die sog. formale Logik, Ethik, Aesthetik hängen in ihrer unfruchtbaren Einseitigkeit alle mit dieser erkenntnistheoretischen Unterscheidung zusammen.

Da Alles, was wir überhaupt denken und wovon wir sprechen, während wir daran denken und davon sprechen, eo ipso Inhalt unseres Bewusstseins ist, und da der Criticismus nicht eine Lehre vom Unbewussten geben will, da auch die Geometrie, deren Möglichkeit erklärt werden soll, sich mit dem Raum als einer bewussten Vorstellung beschäftigt, so müssen zweifellos Raum, Zeit, Causalität u. s. f. in diesem weitesten Wortsinne als Inhalte des Bewusstseins gelten.<sup>1)</sup> Werden sie gleichwol von der Materie des Vorstellens als Formen unterschieden, so muss hierunter ein Unterschied innerhalb der Bewusstseinsinhalte verstanden werden.

Nun sind von Alters her absolute und relative Inhalte (Verhältnissvorstellungen) unterschieden worden, und noch Tetens hat hierüber ausführlich verhandelt. Aber dieser Unterschied trifft nicht ganz mit dem Kant'schen zusammen. Vielmehr nennt Kant „Materie“ die Empfindungsqualitäten, z. B. Härte, Farbe, „Form“ dagegen „das, welches macht, dass

1) Kant drückt sich hierüber nicht immer gleichmässig aus. Vielfach spricht er von den Formen als blossen Bedingungen der Anschauung oder als Möglichkeiten, die als solche in sich selbst durchaus nicht vorgestellt werden können. (Vgl. Cohen a. a. O. 152: „Diese Möglichkeit in der Erscheinung . . . dieses potentielle Verhältnis wird Form genannt.“) Nun aber können, meint Kant, diese Möglichkeiten zu Bewusstseinsinhalten erhoben und angeschaut werden. Dann sind sie eben nicht mehr Formen im vorherigen Sinne des Wortes. Dennoch werden sie auch so nicht bloss als Anschauungen, sondern auch als Formen der Anschauung bezeichnet; ja die Erörterungen, durch welche Kant Raum und Zeit als solche Formen darthun will, beziehen sich offenbar auf Raum und Zeit als Bewusstseinsinhalte. Man könnte fragen, was überhaupt jenes gänzlich dem Bewusstsein Entzogene mit dem, was wir als Raum und Zeit kennen, gemein habe und wie es möglich sei, davon eine Beschreibung zu liefern. Jedenfalls redet Kant an den Stellen, die wir im Folgenden im Auge haben, vom Raum, Ausdehnung, Gestalt u. s. f. als vorgestellten Formen, behauptet er doch sogar, dass sie abgetrennt für sich vorgestellt werden können.

das Mannichfaltige der Erscheinung in gewisse Verhältnisse geordnet werden kann“. So können mehrere Farben in verschiedener räumlicher und zeitlicher Ordnung erscheinen. Man sieht sogleich, wie dieser Begriff von der Form als dem Ordnungsprincip der Erscheinungen auch auf die Kategorien Anwendung finden kann. Er umfasst Verhältnisse, wie Causalität, er umfasst ebenso Raum und Zeit, die man nicht zu den blossen Verhältnissen rechnen kann.

„Das, was macht, dass die Empfindungen (das Mannichfaltige der Erscheinung) in Verhältnisse geordnet werde, kann unmöglich selbst wieder Empfindung sein.“ Mit diesem Satze wird die Trennung und der Gegensatz von Materie und Form zuerst in der Kritik d. r. V. eingeführt. Daher, wird weiter geschlossen, ist uns zwar die Materie aller Erscheinungen nur a posteriori gegeben, die Form aber muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden. Kant betont auch weiterhin, dass man von der Vorstellung eines Körpers alles, was zur Empfindung gehört, Härte, Farbe, hinwegdenken und gleichwol Ausdehnung und Gestalt übrig behalten könne. Er meint hiemit nicht etwa bloß eine Unterscheidung in der Weise der Abstraction: denn eine solche findet auch Statt, wenn wir die Qualität von der Intensität unterscheiden, die doch beide zum Inhalt, zur Empfindung gehören.

Hier hat nun die Psychologie mehrfach Gelegenheit zum Mitreden und, sagen wir es sogleich, zur Einsprache. Nativisten und Empiristen der Gegenwart, so sehr sie in der Theorie der Raumvorstellung auseinandergehen, sind doch darüber vollkommen einig, dass es unmöglich ist, Raum, Ausdehnung, Gestalt ohne irgendwelche Sinnesqualität vorzustellen. Es ist mir überhaupt nur ein einziger Autor bekannt, der hierin noch offen Kants Partei vertritt und sich die Fähigkeit zuschreibt, ein Quadrat auf einem beliebigen Hintergrund vollkommen farblos (auch

1) O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit 2. Aufl. S. 234.

Cohen beschuldigt mich (a. a. O. 105) einer Verdrehung der Kant'schen Behauptung in meiner Schrift „Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung“, wo ich obige Einwendung erhoben. Kant rede von „Gegenständen“, die man aus dem Raum hinwegdenken könne, ich dagegen von Farben. Nun wol, an einer anderen Stelle redet Kant von Gegenständen, aber an der Stelle, gegen welche sich mein Einwand richtete, welche ich auch wörtlich citirte, welche Cohen allerdings in der Citirung meines Einwandes nur durch Punkte bezeichnet, redet Kant

nicht etwa schwarz, grau, weiss) vorzustellen.<sup>1)</sup> Wie dies geschehen kann, wenn die Umrisse sich nicht mindestens durch Helligkeitsunterschiede vom hellen oder dunklen Grunde abheben, ist schwer zu sagen. Und müsste man dann nicht auch eine Bewegung ohne Beteiligung irgendwelcher Empfindungsqualitäten vorstellen können? Diese setzt doch nach Kant selbst „etwas Empirisches“, also Empfindungen voraus (Kehrbachs Ausg. S. 66). Bewegung ist Ortsveränderung, eine Figur ist ein Ganzes von Ortsunterschieden. So wie Ortsveränderungen im Gesichtsbild (auch in dem der Phantasie) nicht vorstellbar sind ausser an irgend einer Qualität, die ihren Ort verändert, ebenso auch Ortsunterschiede nicht anders als an Qualitäten, die die verschiedenen Orte einnehmen.

Nicht blos Berkeley und Hume<sup>1)</sup>, sondern auch ein Zeitgenosse Kants, Platner, hat, so wenig er sich sonst an philosophischer Tiefe und Schärfe mit Kant vergleichen kann, in diesem Punkte richtiger gesehen. In dem wenige Jahre vor der Kritik d. r. V. erschienenen ersten Bande seiner „Philosophischen Aphorismen“ lehrt er (S. 244), dass die Idee der Ausdehnung als Gesichtsvorstellung unzertrennlich sei von der Idee der Farbe.

Der Umstand, dass Farbenqualitäten sich im Raume ordnen, dass dieselben Qualitäten uns in verschiedener räumlicher Ordnung erscheinen können, begründet nicht die Trennung des Raumes vom gesamten Empfindungsinhalt. Die Qualitäten erscheinen uns auch in veränderlicher

---

von Farben: „Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit u. s. w., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine blosser Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.“ (Ausg. Kehrbach S. 49.) Deutlicher kann man nicht behaupten, dass wir Ausdehnung ohne Farbe vorzustellen im Stande seien.

Darüber liesse sich allenfalls streiten, ob ich die genannte Stelle mit Recht zur Erläuterung einer anderen Stelle herangezogen habe, wo Kant sagt: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wol denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden.“ Ich halte zwar auch dies, die Interpretation der letzteren Stelle durch die erstere, noch jetzt für richtig (ist ja auch in der ersten sogleich vom Gegenstand die Rede: „ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung“, und leuchtet es doch ohnedies ein, dass in der zweiten unter Gegenstand nur der empirische Gegenstand d. h. ein Complex von Empfindungen gemeint sein kann). Jedenfalls aber ist dies eine Frage für sich und ist die Meinung der von mir direct angegriffenen Behauptung Kants vollkommen klar, ebenso klar wie ihre sachliche Falschheit.

1) Vgl. die in meiner obenerwähnten Schrift S. 24 angeführten Stellen.

Intensität, es können mehrere Qualitäten zugleich in ungleicher Intensität, in einer variablen Intensitätsordnung erscheinen, und doch ist die Intensität in und mit den Qualitäten im gesamten Empfindungsinhalt als ein Moment des Inhalts ebenso wie die Qualität selbst gegeben. Ueberhaupt können Ordnungsprincipien der verschiedensten Art dem Inhalt der Empfindungen entnommen werden. Nicht nur Raum und Zeit, sondern auch das System der Ton- und Farbenqualitäten, das der Intensitäten, Helligkeiten, Sättigungsgrade und was man sonst an den Empfindungen unterscheidet, sie alle bilden, nach dem modernen Ausdruck, Manichfaltigkeiten von einer oder mehreren Dimensionen, welche sogar die Anwendung mathematischer Betrachtungsweisen bis zu einem gewissen Grade gestatten, ohne dass es sich dabei um eine blosser Uebertragung räumlicher Analogien handelte. Die Orte, deren System den Raum ausmacht, sind nur eine besondere Classe von Manichfaltigkeiten.

Es lässt sich ferner auch indirect zeigen, dass die Trennung undurchführbar ist. Wären Ort und Zeit, räumliche und zeitliche Ausdehnung, räumliche und zeitliche Ordnung nicht in dem Gesamthalt unserer sinnlichen Wahrnehmung in analoger Weise wie die Intensität gegeben und mit dem qualitativen Moment verknüpft, so würden wir nie und nimmer irgend einen Anhaltspunct haben, sie hineinzulegen.

Wir nehmen die verschiedenen Sinnesqualitäten nicht in einer unveränderlichen Ausdehnung und an unveränderlichen Orten wahr, sondern mit beständig wechselnden räumlichen Bestimmungen. Kant hatte, wie schon Herbart erinnerte, die Frage nach dem Grunde der bestimmten Localisationen unberührt gelassen. Diese Lücke suchte Lotze auszufüllen, indem er die Nötigung zu Raumanschauungen im Allgemeinen zwar mit Kant a priori „bereit liegen“, aber die bestimmten wechselnden Localisationen der an und für sich unräumlichen und ungeordneten Qualitäten durch die sog. Localzeichen bedingt sein liess. Darunter verstand er Empfindungsqualitäten einer anderen Gattung. So sollten die Muskelempfindungen des Auges uns zur Localisation der zunächst unräumlichen Farbenempfindungen verhelfen. Die Theorie hat sich aber schon darum als undurchführbar erwiesen, weil die Feinheit und Genauigkeit dieser Muskelempfindungen bei weitem nicht diejenige der optischen Localisationen erreicht, und gerade die Eindrücke, welche die schärfste räumliche

Unterscheidung gestatten, nämlich die der Netzhautgrube, ohne jede Bewegung gleichzeitig wahrgenommen und neben einander localisirt werden.<sup>1)</sup> Ja es leuchtet ein, dass Localzeichen in Lotze's Sinne überhaupt nichts helfen können, auch wenn man statt der Muskelempfindungen irgend eine andere Gattung von Qualitäten einsetzt (wie dies mehrfach versucht und wieder aufgegeben wurde) oder auch sich auf das bloß abstracte Postulat solcher Hilfsempfindungen beschränkt. Wir haben eben in allen diesen Fällen gleichzeitig zwei Summen von Qualitäten in der Empfindung, die der Farben und die der Hilfsempfindungen, und es fehlt an Anhaltspuncten, wie die einen den anderen zuzuordnen sind, welche Glieder beider Mengen zu einander gehören. Man müsste wieder ein Zeichensystem dafür postuliren und so in's Unendliche.<sup>2)</sup>

Einige verstehen unter Beibehaltung des Ausdruckes Localzeichen darunter inhaltliche, wenn auch unbewusste, Bestimmtheiten der bezüglichlichen

1) Vgl. meinen „Ursprung der Raumvorstellung“ S. 97 f. und Th. Lipps: „Psychologische Studien“ S. 19.

2) Wenn Lotze die Localzeichen mit Etiketten vergleicht, welche die Wiederaufstellung einer Bibliothek ermöglichen, so würde es vielmehr den Voraussetzungen der Theorie entsprechen, dass die Etiketten lose in den Bücherkästen umherlägen (denn welche Verbindung besteht zwischen heterogenen Empfindungsqualitäten?): und so dient das Gleichnis nur, um den schwachen Punct um so mehr in Licht zu setzen.

Ich hatte a. a. O. (S. 91) nur bezüglich der Bewegungsempfindungen bemerkt, dass in dem Falle, wo wir mit ruhendem Auge eine farbenerfüllte Fläche wahrnehmen und wo nach Lotze die „von früher her haftende associirte“ Bewegungsempfindung als Localzeichen eintreten sollte, das reproductive Moment fehle, welches die Association wirksam machen könne. In obiger Form ist der Einwand inzwischen von F. Brentano (in Vorlesungen) und von Reinhold Geyer (Geijer) in den Philosoph. Monatsheften XXI (1885) S. 543 f. erhoben worden. Der Letztere hält es aber nicht für unmöglich, durch Hilfsannahmen die Theorie zu rehabilitiren. Die Apperception einer Farbe könne central mit einer Verstärkung der optischen Erregung verbunden sein und dadurch weiterhin auch ein schon vorhandener Bewegungstrieb ein wenig verstärkt werden. Allein was würden uns diese physiologischen Mechanismen helfen? Wir hätten nun eben eine Summe stärkerer Farben- und eine Summe stärkerer (hypothetischer) Bewegungsempfindungen, und es wäre psychologisch ebenso unerklärt, wie diese stärkeren, als wie vorher die schwächeren zu einander gehören. Höfding hat später (daselbst XXIV S. 426) behufs Lösung der Schwierigkeit die Möglichkeit einer Localisirung gleichzeitiger Eindrücke einfach geleugnet und die scheinbar gleichzeitige auf eine durch Uebung sehr rasch erfolgende successive Anordnung zurückgeführt. Aber abgesehen davon, dass die zeitliche Zusammengehörigkeit auf Kant'scher Grundlage auch schon Schwierigkeiten machen würde, ist es doch eine unwidersprechliche experimentelle Thatsache, dass wir auch bei Ausschuss aller Bewegungen, wie bei der momentanen Beleuchtung durch den elektrischen Funken, eine räumliche Verteilung von Gesichtseindrücken wahrnehmen. Es scheint daher, als habe Höfding den Kern der obigen Schwierigkeit überhaupt nicht erfasst. In seiner Psychologie (deutsch 1887 S. 252—3) geht er ganz darüber hinweg.

Empfindung selbst (der Gesichts- oder Tastempfindung), gründend in specifischen Energien der (Gesichts- oder Tast-) Nervenfasern.<sup>1)</sup> Damit ist aber der ursprüngliche Begriff völlig aufgegeben und die Kant'sche Grundlage, Trennung von Materie und Form der Empfindung, verlassen.

Analoge Betrachtungen würde man über die Zeit anstellen müssen. Temporalzeichen wären erforderlich, uns zu belehren, welcher Sinnesinhalt früher, welcher später zu setzen ist u. s. f. Man kann natürlich nicht einfach erwiedern, jeder qualitative Eindruck werde eben dem Zeitpunkt zugeordnet, in dem er wahrgenommen wird. Denn an sich sollen ja die Qualitäten durchaus unzeitlich sein und nur durch die Zu- und Einordnung zeitlich werden.

Allerdings gibt es Fälle, wo wir die räumliche Grösse oder Lage, ebenso die zeitliche Dauer oder Lage nicht in den Sinnesinhalten, denen wir diese Bestimmungen zuschreiben, wahrnehmen, sondern nur nach gewissen Anhaltspuncten annehmen; wie wenn wir nach der bläulichen Färbung der Berge ihre Entfernung, oder nach der starken Convergenz der Augen beim Fixiren die Nähe des Gegenstandes oder nach der Undeutlichkeit einer Gedächtnisvorstellung das Längervergangensein des bezüglichen Ereignisses statuiren. Diese Anhaltspuncte würden dann im eigentlichsten, wenn auch keineswegs im ursprünglichen, Sinne Local- (Temporal-)zeichen heissen können. Aber es ist klar, dass ihre Anwendung ursprüngliche Raum- und Zeitwahrnehmungen schon voraussetzt. Unmöglich kann aus solchen Kriterien die Raumvorstellung und die räumliche Anordnung oder die zeitliche Folge der Gesichtseindrücke sich bilden.

Selbst für die Abstufung und Anordnung der Intensitäten, wonach die Empfindungen eines Sinnes von schwächsten bis zu stärksten wechseln und eine bestimmte Empfindung jedesmal einen bestimmten Platz in dieser Intensitätsreihe einnimmt, auch mehrere Empfindungen von ungleicher Stärke demselben Sinne gleichzeitig gegeben sein können, selbst dafür hat man Analoga der Localzeichen verlangt. Und gewiss ist dies folgerichtig, wenn auch die Urheber solcher Hypothesen sich des Ursprungs aus der Kant'schen Formlehre nicht bewusst sein mögen. Aber das Problem, das man lösen will, kehrt sofort wieder: die Zeichen müssen,

1. So Auerbach und v. Kries in Dubois-Reymond's Archiv f. Physiol. 1877 S. 312, 319.

um Grundlage für die Reihenbildung und Anordnung zu sein, immer selbst schon eine Reihe bilden, und die Stellung eines jeden in der Reihe muss dem Bewusstsein erkennbar sein. Liegt also in jeder Reihenbildung und Anordnung von Empfindungen ein Problem, das nur durch Annahme eines Zeichensystems zu lösen ist, so geht es in's Unendliche. Irgendwo muss also doch in Empfindungen unmittelbar auch ihre Ordnung als immanente Eigentümlichkeit mitgegeben sein.

Endlich gilt Analoges auch von den „Denkformen“, die Kant der Materie der Empfindungen gegenüberstellt, den Verhältnisbegriffen. Raum und Zeit sind nicht selbst blosser Verhältnisse, sondern nur die Grundlage gewisser Verhältnisse, eben der räumlichen und zeitlichen; wie die Intensität, die Qualität Grundlagen der Intensitäts- und Qualitätsverhältnisse. Aber auch bei den sog. reinen Verhältnisbegriffen, wie Einheit und Mehrheit, gilt, dass die Mehrheit nicht etwas zu den empfundenen Tönen oder Farben Hinzukommendes, sondern irgendwie schon in ihnen selbst Gegebenes sein muss. Freilich kann man auch hier gelegentlich aus Zeichen auf eine in der Empfindung vorhandene, doch nicht sofort direct erkannte, Mehrheit schliessen; aber durch solche Pluralzeichen wird die Mehrheit auch nicht geschaffen, und irgendwo muss sie direct erkennbar sein.<sup>1)</sup>

Ebenso die Aehnlichkeit, die Gleichheit, welche Kant nicht in seine Kategorientafel aufgenommen hat (wir wollen dahinstellen, ob sie sich etwa unter der Kategorie Einheit unterbringen lassen). Dass ein mittlerer Ton einem tiefen ähnlicher ist als ein hoher, muss in ihrer eigenen Natur liegen, das Ordnungsprincip muss ihnen immanent sein. Auch hier sind ähnliche Versuche wie beim Raum gemacht worden: man hat Muskelempfindungen herangezogen, um die Ordnung der Töne daraus herzuleiten. Und wiederum ist zuzugeben, dass in zahlreichen Fällen solche

---

1) Wenn ich sage, Vielheit sei in dem Sinneseindruck selbst gegeben, so lässt sich dies allerdings nicht ganz in dem gleichen Sinne behaupten, wie bei anderen Verhältnissen, etwa dem der Aehnlichkeit. Wir können die Vielheit als solche nicht ohne Reflexion auf den zusammenfassenden Act erfassen, während die Aehnlichkeit, um wahrgenommen zu werden, eine analoge Reflexion nicht voraussetzt. Hierüber vgl. Husserl's Philosophie der Arithmetik 1891, bes. S. 70 f. Doch darf von diesem Unterschied hier abgesehen werden. Wir müssen es eben doch dem gegebenen absoluten Inhalt selbst anmerken, ob er eine Mehrheit einschliesst, und keine „Zeichen“ können diese unmittelbare Wahrnehmung ersetzen.

Mitempfindungen als Hilfskriterien dienen. Aber die Ordnung ist auch direct erkennbar, und wäre sie es nicht, so wäre auch jede indirecte Erkenntnis unmöglich.<sup>1)</sup>

Nicht anders steht es mit der Causalität und anderen Kategorien. Was Kant das Schema nennt, ist in der That nichts anderes als ein solches Zeichensystem, es sind Causalzeichen, Substanzzeichen; wie denn auch ein jüngerer Darsteller geradezu diesen Ausdruck dafür gebraucht.<sup>2)</sup> Lotze dachte wol kaum daran, dass er mit seiner Theorie der Localzeichen das Problem des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe auf die reinen Anschauungen übertrug. In Wahrheit ist ein Schematismus hier eine genau eben so zwingende Forderung der Formenlehre, wie dort.

Auch bei der Causalität ist zuzugeben, dass wir gewiss nicht überall, wo wir sie annehmen, sie auch in den Erscheinungen wahrnehmen. In solchen Fällen müssen wieder secundäre Kriterien vermitteln, deren Aufsuchung und genaue Formulirung eine der Hauptaufgaben der Erkenntnistheorie bildet. Aber irgendwo muss auch hier unmittelbare Wahrnehmung stattfinden, da uns sonst das Prototyp für die Uebertragung fehlen würde; und nirgends anders kann ein Verhältnis wahrgenommen werden als in und mit Inhalten, die in dem Verhältnis stehen. Ist der Causalbegriff uns angeboren (in welchem Sinne auch immer), so müssen mit ihm auch Inhalte angeboren sein, als deren Verhältnis wir ihn erfassen und denken. Ist er erworben (in welchem Sinne auch immer), so müssen wiederum in gleicher Weise, in gleichem Sinne auch die betreffenden absoluten Inhalte erworben sein. In beiden Fällen ist das Erfassen der Relation eine Art von Wahrnehmung, oder, wenn man von „Wahrnehmen“ nur eben bei absoluten Inhalten sprechen will, eine Art von „Bemerken“, welches dem Wahrnehmen analog ist.

Blicken wir zurück. Die Trennung der Form von der Materie im Kant'schen Sinne beraubt uns aller Möglichkeit, sie von dieser zu praediciren, bestimmte Eindrücke im einzelnen Fall als hier oder dort befindlich, als eine Mehrheit, als Wirkungen u. s. f. zu bezeichnen. Die Trennung ist ganz ebenso undurchführbar wie die gleichnamige ontolo-

1) Vgl. hierüber, wie über Intensitäts- und Pluralzeichen, die in m. „Tonpsychologie“ unter „Zeichen“ u. s. w. im Register des II. Bds. citirten Betrachtungen.

2) R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie S. 277.

gische des Aristoteles und der Scholastiker, mit welcher sie auch historisch nicht ganz ohne Verbindung ist (s. Anhang 1). Sie hat ebenso wie diese Schaden gestiftet durch zahlreiche vergebliche Theorien, die sich auf dem dadurch entstehenden Scheinproblem aufbauten.<sup>1)</sup>

Ist nun die Psychologie, wie ich hier durch Hinweis auf das Wesentlichste anderwärts geführter fremder und eigener Untersuchungen zu erhärten suchte, in der Lage, diese Zeichentheorien und damit die Trennung von Form und Materie in unseren Vorstellungen, ein durch die „kritische Methode“ angeblich festgestelltes Ergebnis, als unhaltbar zu erweisen, so bedarf es keiner Worte darüber, dass psychologische Untersuchungen für den Erkenntnistheoretiker unentbehrlich sind.

Als eine positive Aufgabe im Dienste der Erkenntnistheorie fällt der Psychologie nach wie vor die zu, den Ursprung der Raum- und Zeitvorstellungen, ganz besonders aber der Verhältnisvorstellungen immer genauer klarzulegen. Bezüglich der letzteren handelt es sich darum, diejenigen Inhalte der Wahrnehmung, sei es der sogen. äusseren oder

---

1) Ich will natürlich nicht sagen, dass es unmöglich wäre, den Ausdrücken Materie und Form, wenn denn durchaus die Worte beibehalten werden sollen, irgend eine mit der Psychologie verträgliche und mit dem Sprachgebrauch nicht ganz unverträgliche Bedeutung zu geben, ebensowenig, dass zwischen Raum und Zeit einerseits und den sinnlichen Qualitäten andererseits gar kein Unterschied bestände. Aber die Versuche, welche gemacht worden sind, diese doppelte Gegenüberstellung in einem der Kant'schen Lehre einigermaßen nahestehendem Sinne festzuhalten, scheinen mir nicht gelungen.

So kann ich mich dem Helmholtz'schen Rettungsversuch bezüglich des Raumes (Die That-sachen in der Wahrnehmung S. 14 f.) schon darum nicht anschliessen, weil mir die Voraussetzung von Innervationsempfindungen, von einer Wahrnehmung der Bewegungsimpulse in Gestalt central erregter Empfindungen, worauf sich seine Umdeutung der Kant'schen Lehre stützt, durch die zahlreichen neueren Untersuchungen definitiv als eine unbegründete erwiesen scheint.

Wundt macht in seinem „System der Philosophie“ S. 109 f. einen verwandten Versuch, darauf hinweisend, dass räumliche und zeitliche Eigenschaften in unsrer Vorstellung sich nicht verändern können ohne Veränderung von Qualitäten, wol aber umgekehrt, und dass bei constanter Raum- und Zeitform die Qualitäten beliebig variiren können, nicht aber umgekehrt. (Ebenso in dem — nach dem Vortrag der vorliegenden Abhandlung in der Akademie erschienenen — Artikel: „Was uns Kant nicht sein kann“ Philos. Studien VII, 1). Aber factisch ist das locale und temporale Moment ebenso unabhängig veränderlich wie das qualitative (die gegenteilige Ansicht beruht eben auch nur auf den rein hypothetischen Innervationsempfindungen oder sonstigen „Localzeichen“), und factisch lässt sich die räumliche und zeitliche Anordnung bei constanter Qualität der Eindrücke ebenso beliebig variiren, wie umgekehrt: wir können dieselben sechs Farben in den verschiedensten räumlichen, dieselben sechs Töne in den verschiedensten zeitlichen Verhältnissen (einschliesslich der partialen oder totalen Gleichzeitigkeit) vorstellen.

der inneren, aufsuchen, in denen ein solches Verhältnis erfasst werden kann, und durch die feinste Zergliederung des Gegebenen die Abstraction des Verhältnisses von dem übrigen Wahrnehmungsinhalt zu ermöglichen; wobei es nicht ausgeschlossen ist, dass ein solcher Verhältnisbegriff wie Causalität sich aus mehreren Teilbegriffen gesonderten Ursprunges zusammensetzt. Dadurch allein, durch Zergliederung der „Impressions“, kommen wir auf die letzten Elemente der Begriffe, mit denen wir im gewöhnlichen Denkgebrauche haushalten, Elemente, die dann im wissenschaftlichen Denken je nach Bedarf in verschiedener Weise combinirt werden. So können ganze Wissenschaften durch Zerlegung eines bis dahin für unzer trennlich gehaltenen Complexes neu entstehen, wofür namentlich die Geschichte der Mathematik Beispiele liefert. Das letzte Ziel dieser psychologischen (wenn auch nicht immer bloß durch Psychologen verrichteten) Arbeit würde eine genetische Classification der einfachsten Verhältnisbegriffe sein. Sie wird von der auf „kritischem“ Wege gewonnenen Kategorientafel erheblich abweichen. Insbesondere wären die vielen Verhältnisse zu berücksichtigen, die zwischen den Teilen eines Ganzen stattfinden, da wir von Teilen in sehr verschiedenem Sinne reden. Aber wir sind von diesem Ziele noch weit entfernt.

Tetens hatte gerade diese Aufgabe energischer verfolgt als irgend ein anderer Psychologe des vorigen Jahrhunderts, ja auch als die meisten früheren und späteren. Wir wollen, da die historische Würdigung dieses Forschers mit unserem Thema eng zusammenhängt (s. die Einleitung), andererseits aber der Gang der Betrachtungen nicht durch bloß historische Abschweifungen unterbrochen werden darf, das Wesentliche seiner hierauf bezüglichen Lehren im Anhang (2a) zusammenstellen.

Die Kriticeisten nun, bestrebt, den Aufstellungen Kant's eine von aller Psychologie unabhängige Bedeutung zu wahren, pflegen darauf Gewicht zu legen, dass damit über den Ursprung der Raum-, Zeit-, Causalvorstellung u. s. w. schlechterdings nichts behauptet werden sollte. Kant's a priori habe keinen Bezug auf diese Frage. Kant sei so wenig ein Anhänger der angeborenen oder sonstwie ursprünglichen Natur des Raumes, dass vielmehr die allmähliche Erwerbung dieser Vorstellung nach den Principien der heutigen Empiristen ganz mit seinen Voraussetzungen übereinstimme. Man beruft sich auf die berühmte Stelle der Erwiderung

Kant's an Eberhard: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu den Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an“. Das a priori habe nur eine erkenntnistheoretische (transcendentale) Bedeutung, es solle die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Geometrie, überhaupt einer objectiv d. h. allgemein und notwendig gültigen Vorstellungsverknüpfung (Wissenschaft) begreiflich machen. Nicht darauf komme es Kant an, wie Raum, Zeit, Causalität in uns entstehen, sondern was sie für den wissenschaftlichen Gebrauch leisten oder bedeuten. Nur dieses a priori erzeuge das Interesse des Kriticisten. Daher kümmere es ihn gar nicht, ob sie angeboren sind oder nicht.<sup>1)</sup>

Ich muss hier zunächst wiederholen, dass, wenn die Aufstellung für den Urheber noch so wenig psychologisches Interesse haben mag, sie sich gleichwol der psychologischen Prüfung nicht entziehen kann. Man wird doch immer fragen müssen, wie sich die Auffassung der Raumvorstellung, die dem Kriticismus allein als zweckdienlich erscheint, mit der psychologischen Forschung verträgt.

Nun dürfen wir gewiss Kant nicht zuschreiben, dass er den Raum vor den Wahrnehmungen der Sinne im Bewusstsein gegenwärtig sein lasse, obschon dies nach dem, was wir über die Trennbarkeit der Qualitäten von der Ausdehnung von ihm gehört haben, an und für sich möglich sein müsste. Aber er sagt ausdrücklich, dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung (hier soviel als Wahrnehmung) anhebt.

Andrerseits scheint es mir seiner Meinung auch nicht zu entsprechen, wenn man ihn zu den Empiristen im heutigen Sinne rechnet oder auch nur seine Ansicht mit der empiristischen verträglich glaubt.<sup>2)</sup> Die Erwerbung aller Vorstellungen, von welcher er an der angezogenen Stelle spricht, ist, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, nicht eine Erwerbung, wie sie der Empirist bei der Raumvorstellung annimmt, sondern eine „ursprüngliche Erwerbung“: die Formen, zu denen vorher nur die Möglichkeit gegeben (angeboren) war, werden aus Anlass der Sinneseindrücke im Bewusstsein wirklich. Aber dass der Raum sich allmählig im Bewusst-

1) Vgl. Cohen a. a. O. S. 255 u. 3.

2) Cohen S. 203. Riehl, Kriticismus S. 7, 373 (Anm.).

sein aus verschiedenen Sinneseindrücken zusammensetze oder erzeuge, dass ursprünglich nur Qualitäten ohne jede räumliche Ausbreitung und Anordnung dem Bewusstsein gegeben seien, widerspricht direct den Kant'schen Voraussetzungen, wonach Raum und Zeit die Formen aller sinnlichen Erscheinung schlechtweg sind.

Ausdrücklich erklärt Kant den Versuch einer „empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden“, bei Raum und Zeit ebenso wie bei den Kategorien als eine ganz vergebliche Arbeit (Kehrb. S. 104). Nur die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung könne man aufsuchen, „wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen“. Die gegenwärtige empiristisch-psychologische Raumlehre will aber nicht die Gelegenheitsursachen, sondern die Elemente der Raumvorstellung in den Eindrücken der Sinne aufsuchen.

Irgend eine Behauptung über den psychologischen Ursprung der Anschauungs- und Denkformen hat Kant sicherlich mit dem „a priori“ ausgesprochen und auch aussprechen wollen; nicht blos eine Behauptung über ihre Bedeutung für die Erkenntnis. Er will sagen und sagt es oft genug, dass sie als apriorische Begriffe nicht analysirbar und nicht durch die Sinne als Empfindungsinhalte gegeben seien.<sup>1)</sup> Auch diese Negation der Analysirbarkeit ist eine psychologische Behauptung; und sie ist so wenig selbstverständlich, dass sie von den meisten Vertretern der Psychologie und Physiologie in Hinsicht des Raumes für irrig gehalten wird, während die Uebrigen (Nativisten) den anderen Teil der Lehre für irrig halten, dass die Raumvorstellung nicht durch die Sinne gegeben sei. In allen Fällen haben wir hier einen neuen Beleg, wie notwendig genauere psychologische Feststellungen für die Erkenntnistheorie sind. Es ist nun einmal nicht möglich, den Boden der Psychologie zu vermeiden, mag auch das Interesse noch so ausschliesslich auf die Höhen der Erkenntniskritik gerichtet sein. Die Vernachlässigung der Psychologie ist nicht, wie man sie vielfach hinstellt, eine nebenhergehende und irrelevante Eigenheit, sondern sie ist ein Grundschaden des Kant'schen Philosophirens.

1) Auch Cohen spricht in seinem Sinne ausdrücklich von „der psychologischen Analyse unzugänglichen, das will sagen als a priori anzuerkennenden Elementen des Bewusstseins“ (71).

#### IV. Begriff der Notwendigkeit.

Noch ein Schritt weiter zurück in der Zergliederung der Grundlagen des Criticismus führt auf die eigentliche letzte Wurzel desselben, den Begriff und die Forderung einer strengen und sachlichen (objectiven) Notwendigkeit gegenüber dem Princip der Gewohnheit, welchem Hume alle unsre Erfahrung, auch die wissenschaftliche, unterstellt hatte. Vorstellungen- und Denkgewohnheiten, lehrt Kant mit Recht, sind keine sachliche Notwendigkeit. Nur dann, fügt er hinzu, lässt sich eine solche und damit die wissenschaftliche Erfahrungserkenntnis gegenüber dem Skepticismus retten, wenn die Erfahrungsgegenstände selbst dem Verstand entspringen. Dieser muss es sein, der durch seine eigene immanente Gesetzlichkeit die Gesetzlichkeit der Dinge schafft. Hiemit hängt schon der Begriff des synthetisch-apriorischen Urteils zusammen, mit welchem Kant's Darstellung (nicht die historische Entwicklung seiner Gedanken) anhebt, dann die Unterscheidung von Form und Materie und alles Weitere.

Es ist nicht blos der Begriff der Causalität, auf den es hier ankommt, sondern der allgemeinere der Notwendigkeit, da es ja auch andere als Causalgesetze gibt (Gesetze der sog. Coexistenz), die man schwerlich alle auf Causalgesetze zurückführen können.

Die psychologische Frage ist die nach dem Ursprung des Notwendigkeitsbegriffes. Man wird ihn wol ebenso wie den der Wahrheit, der Wahrscheinlichkeit und ähnlicher Prädicate als eine Abstraction aus dem Urteilsgebiete zu betrachten haben. Wollen wir Jemand den Begriff der Notwendigkeit sozusagen ad oculos demonstriren, so ersuchen wir ihn, sich den Satz der Identität oder den Satz, dass das Ganze mehr ist als der Teil, oder ähnliche Urteile zu vergegenwärtigen. Nicht als psychische Vorgänge jedoch nennen wir die Urteile in solchem Falle notwendig, sondern mit Rücksicht auf das, was darin behauptet wird, das Grössersein des Ganzen u. s. w. Nicht davon ist die Rede (obgleich es auch nicht geleugnet wird), dass solche Urteilsprocesse sich unter den vorliegenden psychischen Bedingungen notwendig einstellen müssen, sondern dass solche Materie, von wem und wann und unter welchen Umständen sie auch immer beurteilt werden möge, ihrer eigenen inneren Natur nach nicht anders als so beurteilt werden könne. Notwendigkeit ist also

primär eine Eigenschaft gewisser Urteilsinhalte, eben der sog. notwendigen Wahrheiten, und der abstracte Begriff der Notwendigkeit entsteht daher durch Reflexion auf diese Urteilsinhalte. Nicht aus der Aussenwelt, aber auch nicht aus den psychischen Zuständen als solchen ist er abstrahirt, er ist endlich auch nicht als eine „apriorische Form“ zur Materie hinzugefügt, sondern gewissen Inhalten immanent und in keiner anderen Weise als durch begriffliche Abstraction davon zu trennen.<sup>1)</sup>

Mancher wird einwenden: Nicht die notwendigen Wahrheiten liegen dem Begriff der Notwendigkeit zu Grunde, sondern umgekehrt: dieser Begriff muss schon vorhanden sein, um notwendige Urteile zu fällen.

Dies wäre ein Missverständnis. Freilich wenn der Erkenntnistheoretiker die Urteile in notwendige und nichtnotwendige scheidet und die Theorie beider entwickelt, so muss er den Begriff der Notwendigkeit wie den des Urteils schon haben. Aber um ein notwendiges Urteil zu fällen, bedarf es dessen nicht. Dass ein Apfel ein Apfel ist, erkennt man, ohne vorher oder auch nur währenddessen den Begriff der Notwendigkeit als solchen zu haben. Er entsteht in der That erst durch Reflexion auf derartige bereits im Bewusstsein vorhandene Urteile.<sup>2)</sup>

Aus dem Begriffe der Denknöthwendigkeit im vorerwähnten Sinne formen wir nun den der Naturnöthwendigkeit. Und hier beginnt die eigentümliche Aufgabe der Erkenntnistheorie. Sie zeigt, was sich aus

1) Dahingestellt können wir hier lassen, ob nur analytische oder auch synthetische Sätze die Quelle des Begriffes sind; ferner ob Notwendigkeit ein positiver oder negativer Begriff (Unmöglichkeit des Gegenteils), in welchem letzterem Falle er doch auch einen positiven Teil enthielte, von welchem das Nämliche wie oben zu sagen wäre; endlich ob man Abstractionen der beschriebenen Art zur „psychologischen“ oder „inneren“ Wahrnehmung im gewöhnlichen Sinne rechnen oder ob nicht vielmehr von der Wahrnehmung der Zustände als solcher die Wahrnehmung des Inhaltes (Gehaltes), und zwar als eines beurtheilt, gewollten u. s. f., unterschieden werden muss. Durch die Unterscheidung und Anerkennung dieser Wahrnehmungsrichtung löst sich vielleicht manches Missverständnis in Hinsicht des Psychologismus wie auch von Seiten desselben. Auch historisch begreift sich Manches besser. Wenn man die Beispiele „angeborener Ideen“ bei Descartes und Leibniz betrachtet, mit denen doch schliesslich nichts anderes gemeint war als die durch innere Wahrnehmung gegebenen, so findet man diese beiden Classen durch einander gemengt (Desc. Med. III: res, veritas, cogitatio. Leibniz Erdm. p. 223: être, substance, un, même, cause, perception, raisonnement). Kant hatte nicht Unrecht, wenn er die Ideen von Sein, Identität u. dgl. nicht aus der psychologischen Wahrnehmung in demselben Sinne ableitbar fand, wie die des Vorstellens, Schliessens, Wollens. Aber er hatte Unrecht, sie um deswillen zu apriorischen Formen zu stempeln.

2) Es gilt hier Analoges wie beim Begriff der Existenz. Vgl. Brentano, Psychologie I, 279. Marty, Viertelj. Sch. f. wissensch. Philos. VIII, 171 f. Hillebrand, Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse S. 27 f.

jenem Begriffe machen lässt und was uns zu der künstlichen Bildung veranlasst und berechtigt.

In dem Satze: „Ein Körper muss im leeren Raume fallen“ ist das Muss sicherlich nicht bloß in dem Sinne zu verstehen: „Wir sind gewohnt, Körper im leeren Raume fallen zu sehen“. Es bedeutet auch nicht bloß ein thatsächliches Verhalten, wie es etwa in dem Satze ausgesprochen ist: „Der Montblanc ist 4810 Meter hoch“. Wenn wir auch diese Thatsache als eine Folge naturgesetzlich wirkender Kräfte betrachten, so ist sie doch nicht aus allgemeinen Gesetzen für sich allein, sondern nur in Verbindung mit früheren wiederum bloß thatsächlichen „Collocationen“ ableitbar. Und so lässt sich dieser Unterschied nicht eliminieren.<sup>1)</sup>

Haben wir nun keinen anderen ursprünglichen Begriff von Notwendigkeit als den der logischen, so wird dieser auch hier in irgend einer Weise mitspielen. Und da wir in den Erscheinungen selbst eine derartige Notwendigkeit nicht wahrnehmen — hierin hat Hume ebenso zweifellos Recht, wie in dem positiven Teil seiner Lehre Unrecht —, so muss sie in etwas jenseits der Erscheinungen, in „wirklichen Dingen“ liegen. Indem wir von Naturgesetzen reden, machen wir die Voraussetzung, dass das Verhalten der Dinge, für die sie gelten sollen, einem Verstande, der sie ihrem innersten Wesen nach zu erfassen vermöchte, in analoger Weise denknotwendig sein würde, wie  $2 \times 2 = 4$ . Die physische Notwendigkeit ist eine logische Notwendigkeit, die wir annehmen, ohne sie wahrzunehmen. Hiemit ist nicht etwas Neues ausgesprochen, sondern etwas, worin die deutsche Philosophie seit Leibniz, ihrem grossen Stammvater, wenn auch nicht in der Fassung doch in der Tendenz einig ist. Die Unterschiede beziehen sich hauptsächlich darauf, ob diese bloß angenommene jemals in eine wahrgenommene Notwendigkeit übergehen

---

1) Ich kann Sigwart (Logik I<sup>2</sup> 236) und Volkelt (Erfahrung und Denken S. 112), welche jedes Erkenntnisurteil ohne Unterschied für notwendig erklären, ebensowenig zustimmen, als denen, die Alles für bloß thatsächlich erklären. Dass wir ein bestimmtes Urteil über eine Thatsache fällen, ist freilich psychologisch ebenso notwendig, wie dass wir in einem anderen Falle ein Gesetz behaupten. Aber nicht von dieser Notwendigkeit des Behauptens ist die Rede, die ja auch Sigwart von der objectiven Wahrheit wol unterscheidet (S. 251), sondern von der Notwendigkeit des behaupteten Inhalts (Sachverhalts). In der behaupteten Wahrheit ist noch ein Unterschied, jenachdem sie als bloß thatsächlich oder als Gesetz behauptet wird, und niemals wird sich eine Thatsache in ein Gesetz oder ein Gesetz in eine Thatsache auflösen lassen.

könne, wie dies Leibniz und in extremster Weise der spätere deutsche Idealismus gelehrt hat. Und freilich liegt hier eine ungeheure Kluft zwischen Idealisten und Realisten. Aber wir dürfen das Gemeinsame nicht übersehen, das sie verbindet gegenüber dem Positivismus, der das Gesetzliche in ein bloß Thatsächliches umzudeuten strebt.

Die Annahme eines Etwas jenseits der Erscheinungen machen wir wie so viele andere Annahmen im Einzelnen, um den Lauf der Erscheinungen der Deduction zu unterwerfen. Sie bewährt sich Schritt für Schritt durch den Erfolg und braucht keine andere Bewährung. Fast alle übrigen Voraussetzungen sind im Grunde nur Teile dieser einen und jede Bestätigung nur ein Teil der unermesslichen Bestätigung, welche diese durch die fortlaufende Entwicklung unseres Naturwissens und des darauf gegründeten Lebens empfängt. Auch die allgemeine Regelmässigkeit des Naturlaufes, wonach unter gleichen Umständen stets Gleiches eintreten muss, ist mit in jener grossen Voraussetzung inbegriffen (denn nicht Dinge überhaupt, sondern gesetzlich zusammenhängende Dinge nehmen wir an) und bedarf keiner anderen, etwa apriorischen, Stütze.

In den Erscheinungen selbst findet sich diese Regelmässigkeit nicht. Drehen wir den Kopf zur Seite und führen ihn dann in die Ausgangsstellung zurück, so haben wir wieder das nämliche Muskelgefühl, den gleichen Bewusstseinsinhalt in allen übrigen Beziehungen, und doch kann die Gesichterscheinung jetzt eine andere sein. Alle die unzähligen Ausnahmen dieser Art verschwinden nur durch die Hilfsvorstellung einer Aussenwelt im obigen Sinne.

Es ist nicht wahr, dass die Naturwissenschaft nur von Erscheinungen handle. Es gibt nicht ein einziges Naturgesetz, welches sich als Gesetz blosser Erscheinungen, wenn wir dieses Wort im strengen (subjectiven) Sinne nehmen, ausdrücken liesse. Es gibt unter den Erscheinungen keine Causalität.<sup>1)</sup>

Kant selbst hat wol — wie er dies ja auch einmal selbst versichert — niemals daran gedacht, unser Wissen auf blosser Erscheinungen im

1) Ganz ebenso Lipps in seiner Recension von Riehls „Kriticismus“, Götting. gel. Anzeigen 1888 No. 24 S. 911 f.

eigentlichen Sinne zu beschränken.<sup>1)</sup> Nicht bloß definirt er beständig die Empfindung als Wirkung äusserer Gegenstände, sondern er lässt empirische Körper im Raume auch dann existiren, wenn sie augenblicklich nicht erscheinen; ja das Dasein einer solchen räumlichen Aussenwelt gilt ihm als eine absolut gewisse, weil in dem Begriff der inneren Wahrnehmung schon eingeschlossene Wahrheit<sup>2)</sup>; er geht darin also sogar weiter, als sich, wenn vom wissenschaftlichen und nicht vom naiven Bewusstsein die Rede ist, rechtfertigen lässt.

Kant sprach eben, wie auch heute noch so Viele, die unser Wissen auf Erscheinungen beschränken, von Erscheinungen in einem doppelten Sinne, ohne dies bestimmt zu unterscheiden. Er nannte auch Das, was von der Rose fortbesteht, während ich sie nicht ansehe, ja nicht einmal daran denke, Erscheinung. Genau gesprochen bestehen doch nur etwa die Bedingungen fort, infolge deren, wenn ich wieder hinblicke, dieselbe Gesichtsempfindung wiederentstehen wird. Nur in diesem Sinne konnte Kant von Gesetzen der Erscheinungen und von Causalzusammenhang unter ihnen sprechen.<sup>3)</sup>

Da nun aber Raum und Zeit, in denen auch diese objectiven Erscheinungen sich vollziehen sollen, nach Kant nur Anschauungsformen eines Bewusstseins sein können, und da überhaupt Erscheinungen, die Niemand erscheinen, ein wunderlicher Begriff wären, so verlegten neuere

---

1) S. Zeller's Geschichte der deutschen Philosophie 2. Aufl. S. 351 f. B. Erdmann, Kant's Prolegomena S. XLV—LXVI. Derselbe, Kant's Criticismus etc. S. 45.

2) Darauf — auf eine Art von ontologischem Beweis der Aussenwelt — läuft die berühmte „Widerlegung des Idealismus“ in der 2. Auflage der Kritik d. r. V. hinaus; aber auch in der 1. Auflage hat sich Kant oft genug in diesem Sinne ausgesprochen. S. hierüber Vaibinger's Aufsatz „Zu Kant's Widerlegung des Idealismus“ in den „Strassburger Abhandlungen zur Philosophie“ 1884; auch die Darstellung R. Falckenberg's in seiner Geschichte d. neueren Philosophie S. 268 f. Freilich lassen sich hier wie beinahe überall auch entgegengesetzte Aeusserungen anführen (so Kehrb. S. 312 aus der 1. Aufl.).

3) In dem neuerdings (1888) durch Krause veröffentlichten Opus posthumum „Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ unterscheidet Kant öfters directe und indirecte Erscheinungen, auch Erscheinungen vom ersten und zweiten Range, letztere wieder als Erscheinungen der ersteren. Er will aber damit nur die einzelnen sinnlichen Erscheinungsdata und die durch Anwendung der Kategorien entstehenden Erscheinungskomplexe (empirischen Gegenstände) gegenüberstellen, oder auch die sinnlichen Erscheinungen denen des inneren Sinnes, „da das Subject ihm selbst ein Gegenstand der empirischen Erkenntnis ist“. S. No. 150 (wo nach „direct“ ein Punct und das folgende „Erscheinungen“ in Klammern zu setzen ist, wenn die Stelle verständlich werden soll), 160, 194, 201, 203, 209<sup>b</sup>).

Erklärer dieselben in ein überindividuelles Bewusstsein, eine menschliche Gattungsvernunft. In dieser bestehe nach Kant die Rose, räumlich und zeitlich angeschaut, fort, auch wenn sie von keinem Auge gesehen wird. Sie sei es, die den letzten Grund für die Möglichkeit eines gesetzmässigen Zusammenhangs der individuellen Erscheinungen enthalte.<sup>1)</sup>

Es ist wol die Frage, ob Kant mit dieser an Fichte erinnernden Auslegung dessen, was er allerdings wiederholt als „Bewusstsein überhaupt“ bezeichnet, ganz einverstanden wäre.<sup>2)</sup> Aber soviel lässt sich immerhin aus dem Angeführten entnehmen, dass es dem Begriff von objectiver Notwendigkeit, wie wir ihn zu formuliren suchten, den darin eingeschlossenen Begriffen objectiver Dinge und eines möglichen Bewusstseins, für welches der in den Erscheinungen nicht wahrnehmbare aber aus ihnen erschliessbare Zusammenhang eine wahre Denknöthigkeit sein würde, nicht an Anklängen bei Kant fehlt. Als eine Gattungsvernunft oder als ein überindividuelles Bewusstsein werden wir letzteren Hilfsbegriff ja ebenfalls nicht bezeichnen, sondern uns, solange es sich nur eben um die im Begriff des Naturgesetzes liegenden Merkmale handelt, mit der obigen anspruchsloseren Formulirung begnügen.

Auch dass der Verstand die Notwendigkeit in die Dinge hineintrage, können wir insofern unterschreiben, als wir den durch innere Wahrnehmung gewonnenen Begriff hypothetisch in die selbst hypothetischen Dinge hineinlegen, um ihn dann (wenn ich so sagen soll) bestätigt wieder herauszunehmen.

Der Punkt aber, in welchem man Kant völlig und rückhaltlos zustimmen muss, ist das Festhalten an dem Begriffe der Notwendigkeit im strengen Sinne des Wortes. Die Elimination desselben durch Hume rief ihn zum Kampf, war der Ausgangspunkt seiner kritischen Unternehmungen. Bedenken wir, dass noch in unseren Tagen ein in jeder Beziehung so hoch stehender Denker wie J. St. Mill sogar den Grundsatz des Widerspruches auf eine allmälige Ansammlung von Beobachtungen gründen zu können glaubte, so können wir es Kant nicht hoch genug anrechnen,

1) Windelband, *Gesch. d. neueren Philos.* II, 75 f. Falckenberg a. a. O. 269. Vaibinger sagt (a. a. O.) nur, dass man zu diesem Gedanken hingedrängt werde.

2) Vgl. über dieses „Bewusstsein überhaupt“ Laas' lebendige Ausführungen in „Kant's Analogien der Erfahrung“ S. 94 f.

dass er jenen von der deutschen Philosophie allezeit festgehaltenen Gedanken einer wahren Notwendigkeit nicht blos in den Denk-, sondern auch in den Naturgesetzen mit Einsatz aller seiner Geisteskraft zu retten versucht hat. Hierin liegt sein wirkliches historisches Verdienst im theoretischen Gebiet. Dessen Correlat im praktischen Gebiet ist das Festhalten an dem strengen „Du sollst!“ gegenüber der heteronomen Scheinmoral, wie wir sie unter anderer Form auch heute wieder überhandnehmen sehen.

Dagegen die Tendenz zur Ablehnung psychologischer Untersuchungen als Ausgang und Unterlage der Erkenntnistheorie können wir auch nach den Erwägungen dieses Abschnittes wieder nur als ein Unglück betrachten; und das vollständige Fehlschlagen der „idealistischen“ Philosophie, welche ihm gerade darin folgte, ist die historische Probe darauf.

## V. Teilung und Vereinigung der Untersuchungen.

„Es ist nicht Vermehrung sondern Verunreinigung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinanderlaufen lässt.“ Dieser berühmte Ausspruch Kant's liegt dem nachdrücklichen Widerstand der Criticisten gegen Hereinziehung psychologischer Untersuchungen als methodische Regel zu Grunde.

Die wissenschaftliche Methodik gebietet uns, die Fragen so weit als möglich zu isoliren. Divide et impera! Man löst das Bündel von Stäben auf, um es zu brechen. Aber ein anderes ist es mit der Trennung der Wissenschaften. Hat oder hätte Kant gemeint — wir lassen Interpretationsfragen hier bei Seite —, dass der Schatz von Kenntnissen, den eine Wissenschaft erringt, unfruchtbar bleiben soll für die übrigen, oder auch nur, dass es keine Grenzfragen gebe, zu deren Bearbeitung mehrere Wissenschaften sich die Hände reichen müssen, so müsste man in einer Zeit, wo Psychologen und Physiologen, Logiker und Mathematiker, Pädagogen und Mediciner, Nationalökonomien und Politiker, Sprachforscher und Naturforscher, und so viele andere bis dahin getrennt marschirende Corps zu vereintem Schlagen zusammenstossen, ihm ganz entschieden widersprechen. Eine Wissenschaft ist allerdings nur ein Fragencomplex, und wir werden die Fragen nicht im Kleinen zerteilen.

um sie dann im Grossen zusammenzuwerfen; jeder Wissenschaft bleibt ein eigener Kern von Aufgaben, der nicht mit anderen zusammenwächst, im Gegenteil sich spaltet und neue Einzelwissenschaften erzeugt. Aber was für die Formulirung der Fragen, gilt nicht ebenso für ihre Behandlung und Durchführung. Zur fruchtbaren Behandlung muss alles herangezogen werden, was irgend ohne Verletzung der allgemeinen logischen Vorschriften, ohne Cirkel insbesondere, sich verwerten lässt.

Ueber diese Gesichtspunkte können meiner Meinung nach höchstens Misverständnisse, aber nicht ernstliche Streitigkeiten Platz greifen.

Sollen wir nun die eigentümlichen Aufgaben der Psychologie und der Erkenntnistheorie einander gegenüberstellen, so haben wir nur einige bereits eingeflochtene Betrachtungen zu erweitern.

Die Untersuchung des Ursprungs der Begriffe, sowol derjenigen von absolutem als von relativem Inhalt, ist eine alte Aufgabe der Psychologie. Ist es richtig, dass ein Begriff nicht für sich denkbar ist, sondern dass er nur innerhalb einer concreten Vorstellung, gleichsam eingebettet in derselben oder, mit einem vielleicht bezeichnenderen Bilde, wie stereoskopisch hervortretend, auf dem Wege der gewöhnlichen Abstraction erfasst werden kann, so fällt jene Aufgabe zusammen mit der Bestimmung der jeweiligen concreten Vorstellung und der genauesten Charakterisirung der Momente oder Veränderungsweisen dieser Vorstellung, welche die Abstraction des bezüglichen Begriffes ermöglichen. Wir haben schon erwähnt, dass hierin noch sehr vieles zu thun bleibt.

Die Aufsuchung der allgemeinsten unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten dagegen ist Sache der Erkenntnistheorie. Ein Begriff ist nicht ein Urteil, nicht eine Erkenntnis. Wäre ein Begriff in irgend einer beliebigen Weise angeboren, so würde daraus noch nichts folgen über die Urteile, in denen er Verwendung finden kann. Nehmen wir an, dass sämtliche in einem Urteil vorkommenden Begriffe psychologisch *a priori* eigen wären, selbst in dem Sinne, dass sie vor aller Wahrnehmung dem Bewusstsein bereits *actuell* gegenwärtig wären: so könnte es immerhin geschehen, dass erst Wahrnehmungen, Erfahrungen uns zu bestimmten Verbindungen dieser Begriffe und zur Anerkennung derselben in Urteilen veranlassten und berechtigten. Und umgekehrt kann ein Begriff der Wahrnehmung entnommen sein, wie z. B. der von Rot, von

Farbe überhaupt, von Quadrat und Figur, während das Urteil: „Rot ist Rot“ oder „Röte ist keine Figur“ unzweifelhaft ein apriorisches ist. Denn wir bedürfen nicht einer besonderen Wahrnehmung oder gar einer Häufung von Wahrnehmungen, um uns der Wahrheit eines solchen Satzes zu versichern; wir bedürfen ihrer nur zur Gewinnung der Begriffe, aus denen dann der Satz ohne Weiteres fließt.

Dies gilt auch bezüglich Raum und Zeit. Die Frage nach der Natur der geometrischen Axiome (ob sie analytisch, synthetisch a priori oder blosse Erfahrungssätze seien) ist durchaus verschieden von der Frage nach der psychologischen Entstehung der Raumvorstellung (ob sie bereits ursprünglich im Inhalt der Gesichtsempfindung gegeben oder ein Product der individuellen psychischen Entwicklung ist). Aber die beiden Fragen sind hier wie anderwärts lange Zeit hindurch mit einander vermenget worden, zum Schaden sowol der Psychologie als der Erkenntnistheorie. Man hat die Wissenschaften gesondert und die Fragen vermenget, statt umgekehrt zu verfahren.

Die Feststellung und Charakteristik der allgemeinsten unmittelbar einleuchtenden Erkenntnisse ist, wie die des Ursprungs der Begriffe, eine noch lange nicht befriedigend gelöste Aufgabe. In das Verzeichnis der sog. synthetischen Grundsätze hat Kant vieles aufgenommen, was sehr wol als blosser, wenn auch mit den weitesten Garantien der Sicherheit gefestigter, Erfahrungssatz gelten kann (wie das Gesetz der Causalität und der Wechselwirkung), anderes, was vor allem der Interpretation bedarf (wie der Satz der Substantialität, bei dem es ganz auf die Fassung des Substanzbegriffes ankommt), anderes, dessen Wahrheit ernstlich bezweifelt werden kann (wie z. B. Hering den Satz, dass alle Empfindungen einen Grad haben, rücksichtlich der Farben anzweifelte und sich jedenfalls mit Recht dagegen verwahrt hätte, wenn man die Frage mit einem apriorischen „Es muss so sein“ hätte abthun wollen). Kant's allgemeines Axiom der Anschauung: „Alle Anschauungen sind extensive Grössen“ hat zur Lösung der grossen Fragen über die Natur der geometrischen Grundsätze, soviel ich sehe, nicht das Mindeste beigetragen. Aber auch abgesehen von den einzelnen Sätzen ist der Begriff von synthetischen Grundsätzen überhaupt von allen selbständigen neueren Erkenntnistheoretikern, soweit sie ihn beibehalten, der Revision für bedürftig erachtet.

Nehmen wir jedoch an, obige Aufgabe sei gelöst, die allgemeinsten unmittelbar einleuchtenden Erkenntnisse vollständig aufgezählt, genau formulirt und classificirt und von den nur angeblichen Grundsätzen gesondert, so würde, wie mir scheint, der Erkenntnistheorie in Bezug auf die Grundlagen der Erkenntnis überhaupt nichts mehr zu thun bleiben. Ich kann der Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ solcher unmittelbaren Wahrheiten keinen erkenntnistheoretischen Sinn abgewinnen. Jede weitere Untersuchung könnte sich nur auf die psychologischen Bedingungen erstrecken, unter welchen Urtheile dieser Art im Bewusstsein auftreten. Die bezüglichlichen Vorstellungen müssen da sein, die Fähigkeit der Abstraction allgemeiner Begriffe muss vorhanden sein, die Aufmerksamkeit muss die erforderliche Intensität und Richtung haben u. s. w. Aber keine noch so sorgfältige Beschreibung aller Glieder des psychologischen Mechanismus wird uns die Evidenz noch evidenter, die unmittelbaren Erkenntnisse noch unmittelbarer machen, keine uns auch nur eine Einsicht gewähren, wie und warum sie und zwar gerade diese und keine anderen als Grundlage unsres Denkens möglich sind. Entweder man liefert Praemissen zur logischen Begründung des Urteilsinhalts — dann waren jene Erkenntnisse nicht wirklich unmittelbare — oder man liefert psychologische Bedingungen des Urteilsprocesses, dann hat man das Feld der Erkenntnistheorie verlassen und ist im eigentlichsten Sinne in ein *ἄλλο γένος* von Untersuchungen übergegangen. Ein Drittes gibt es nicht.

Während es so der Natur der Sache nach der Erkenntnistheorie verwehrt ist, noch weiter in die Tiefe zu graben, eröffnen sich nach der Höhe und Breite reiche Probleme. Es entsteht die Frage, wie die durch die psychologische Analyse aufgezeigten Elemente unsrer Vorstellungen zur denkenden Construction der Welt und zumal der „Aussenwelt“ zu verwenden sind. Die allgemeinsten Mittel und Wege des Erkennens hat die Erkenntnistheorie nicht minder wie die allgemeinsten Ausgangspuncte klarzulegen.

Die Aussenwelt ist, wissenschaftlich gesprochen, eine Hypothese, um den Gang der Erscheinungen zu berechnen. Wir haben zur Bildung dieser Hypothese keine anderen Vorstellungen und Begriffe, als die wir den Erscheinungen selbst, einschliesslich jedoch der Erscheinungen der inneren

Wahrnehmung, entnehmen können. Ein Teil davon erweist sich als brauchbar, ein anderer nicht. Sollte sich zeigen, dass wir mit jenem nicht ausreichen, so würde die Welt eben insoweit für uns aller Berechnung und aller Unterordnung unter Gesetze entzogen bleiben. Unter den absoluten Inhalten, welche uns in den Erscheinungen selbst zur Verfügung stehen, hat man die sog. Qualitäten der Empfindung zu solcher Construction unbrauchbar, die Vorstellungen von Raum und Zeit dagegen, d. h. das locale und temporale Moment der Erscheinungen, in hohem Masse brauchbar gefunden. Sie verdanken diese Bevorzugung dem Umstande, dass sich mit ihnen in viel grösserem Umfange rechnen lässt (ganz unzugänglich sind, wie erwähnt, auch die Qualitäten nicht für die Rechnung) und dass die rechnerischen Consequenzen, die aus der Annahme objectiver räumlich-zeitlicher Vorgänge gezogen werden, wieder in neuen Erscheinungen zutreffen. Von vornherein haben sie aber nicht mehr Anspruch auf objective Giltigkeit als die Qualitäten der Empfindung.<sup>1)</sup>

Und genauer zugesehen sind doch auch Raum und Zeit in der Gestalt, wie sie uns gegeben sind, nicht verwertbar; sie sind es erst geworden durch mancherlei Umbildungen oder Abstractionen. Raum und Zeit, wie wir sie vorstellen, haben ein Centrum: wir können keine Zeit vorstellen ausser nach rückwärts oder vorwärts vom gegenwärtigen Augenblick, auf den Alles bezogen wird. Analoges gilt für die Vorstellung von Orten. Von diesem Centrum muss bei dem physikalischen Begriffe von Raum und Zeit abgesehen werden. Der Vorstellungsraum hat ferner entweder nur zwei Dimensionen oder es ist die dritte wenigstens nur rudimentär, keimhaft vorhanden. Wir sind nicht im Stande, uns in derselben Weise die Dicke eines Körpers vorzustellen, wie seine Breite und Länge; wir können einen Körper nicht durch und durch sehen, ja ihn auch nicht in der Phantasie durch und durch vorstellen (nur Hering hält das Letztere für möglich). Der Raum des Geometers und Physikers hat

---

1) Die gegenteilige Meinung lässt sich historisch bis Descartes zurückverfolgen, indem er Raum und Zeit um der darauf gegründeten Mathematik und mathematischen Physik willen als „vollkommen klare und deutliche“, daher objective, dagegen die Qualitäten als „dunkle“, daher nur subjective Vorstellungen bezeichnete. Die für diese Dunkelheit angeführten Gründe (dass wir z. B. den Schmerz nicht immer genau localisiren können) waren freilich schwach genug; in sich ist eine Farben- oder Ton- oder Schmerzempfindung gewiss nicht verworrener als die Vorstellung eines Dreieckes.

überhaupt in jedem Punkte und nach allen Richtungen dieselben Eigenschaften, der Empfindungsraum nicht. Oben und Unten, Rechts und Links sind für die Empfindung gewissermassen qualitative Unterschiede. Ein Quadrat, zuerst senkrecht stehend, dann um  $45^0$  gedreht, sodass es auf eine seiner Ecken zu stehen kommt, wird ganz anders empfunden und nur durch Vermittelung von Schlüssen wiedererkannt.<sup>1)</sup> Es ist durchaus falsch, dass der Raum (und ebenso die Zeit), so wie wir ihn vorstellen, überall congruent mit sich selber wäre, dass man sich jedes Stück ebenso in eine andere Abteilung versetzt denken könne.<sup>2)</sup> Einen subjectiven Ort können wir ebensowenig transplantirt denken, wie wir einen tiefen Ton in eine hohe Octave versetzt denken können.

So gibt es eine Reihe von Eigentümlichkeiten des empfundenen Raumes, von welchen in der Hypothese eines objectiven Raumes abgesehen werden muss, obschon wir sie aus der anschaulichen Vorstellung nicht entfernen können.

Es ist denn auch nicht das Mindeste von vornherein gegen die Annahme einer vierten Raumdimension zu sagen. Die Frage ist einzig und allein, ob wir sie brauchen. Ja es ist leicht einzusehen, dass vom absoluten Inhalt, von dem Anschaulichen in unserer Raumvorstellung gänzlich abgesehen und nur die in den Formeln der analytischen Geometrie ausgedrückten ganz abstracten Verhältnisse als objectiv gültig angenommen werden können. Der Raum des Physikers ist, wie aus Obigem hervorgeht, ohnedies längst schon nur durch wesentliche Abstractionen von dem Empfindungsraum zu denken. Von diesem Standpunct unterliegt es dann vollends keinem Anstand, statt dreier vier oder mehr Variable in jenen Formeln zu verwenden. Damit will ich nicht sagen, dass wir auch nur

1) Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen S. 41 f. Mach's Ausführungen über den Unterschied zwischen optischer und geometrischer Aehnlichkeit, über den Eindruck der Symmetrie u. dgl. sind in hohem Masse interessant und lehrreich, wenn ich auch den Erklärungen nicht unbedingt beistimmen möchte. Er weist auch darauf hin (S. 76), dass der Einfluss des Empfindungsraums sich doch gelegentlich in der Geometrie noch gegen ihre Intentionen geltend macht, wie wenn man concave und convexe Krümmung unterscheidet, wo der Geometer eigentlich nur die Abweichung vom Mittel der Ordinaten kennen sollte.

Auf die Unvertauschbarkeit von Rechts und Links hat ja auch schon Kant Gewicht gelegt. Die Subjectivität des Empfindungsraumes folgt daraus in der That; nicht aber folgt, dass er als apriorische Form von der Materie der Empfindung zu trennen sei.

2) Wie Wundt, System d. Philos. S. 119, mit vielen Anderen behauptet.

den Schatten eines stichhaltigen Grundes für die vierte Dimension und nicht vielmehr die stärksten Beweise für die Dreizahl hätten. Aber es ist erkenntnistheoretisch nützlich, sich diese Möglichkeit als solche zu vergegenwärtigen, weil sie am deutlichsten zeigt, in welchem Masse wir die uns gegebenen Vorstellungen umzubilden bez. abstracter zu gestalten vermögen, wenn das Bedürfnis dazu vorliegt.

Gleiches wie von den absoluten Inhalten gilt nun aber auch von den relativen, den Verhältnisbegriffen. Müssen wir zugeben, dass die objective Gültigkeit der absoluten Inhalte nur empirisch zu begründen ist, so liegt keine Veranlassung vor, die der relativen aus einer ganz anderen Quelle herzuleiten. Auch für sie haben und brauchen wir keine andere Rechtfertigung als den Erfolg. Alle Anwendung ist zunächst Versuchssache, und das ungeheure, gar nicht mehr abzuschätzende Zutrauen, welches wir den Begriffen der Causalität und anderen in Hinsicht ihrer objectiven Gültigkeit schenken, ist hinreichend gerechtfertigt durch ihre Unentbehrlichkeit bei jedem neuen Schritt und Tritt auf dem Wege der Erkenntnis. Dass auch hier Umbildungen, bez. Abstractionen höherer Ordnung von den unmittelbar gegebenen Vorstellungen erforderlich sind, haben wir an dem Begriff der Notwendigkeit gesehen und würde uns ebenso der Begriff der Causalität lehren. Ich vermute, dass auch manchen kantianisirenden Naturforschern dies als das Wesentliche des Kant'schen Unternehmens erscheint: die möglichst genaue und vollständige Bezeichnung der allgemeinsten und einfachsten Verhältnisbegriffe und der darauf bezüglichen Sätze, ohne welche eine Naturerklärung factisch unmöglich wäre; womit doch keineswegs ein Anspruch auf ihre Gültigkeit vor jeder Anwendung, unabhängig von der Erprobung ihrer Brauchbarkeit und Durchführbarkeit, gegeben ist.<sup>1)</sup>

Die Psychologie hat in Hinsicht unserer Ueberzeugung von der

---

1) Helmholtz sagt bezüglich des Causalgesetzes, das er als ein a priori gegebenes, transcendentes Gesetz bezeichnet: „Hier gilt nur der eine Rat: Vertraue und handle!“ (Die That-sachen in der Wahrnehmung S. 41 f.) Die umgekehrte Ordnung würde mir in diesem Falle zutreffender scheinen: „Handle und vertraue!“ Oder mit Einem Wort: „Probire!“

Auf dieselbe Auffassung sah sich auch E. Laas in seinem polemischen Aufsatz in den „Strassburger Abhandlungen zur Philosophie“ (1884) geführt, als er der sogenannten „kritischen Methode“ und dem Begriff von „Bedingungen einer möglichen Erfahrung“ einen haltbaren Sinn unterzulegen versuchte.

Aussenwelt und unsrer Vorstellungen von ihrer Beschaffenheit eine durchaus andere Aufgabe. Sie hat nicht die wissenschaftlichen Annahmen in dieser Hinsicht zu rechtfertigen, sondern den allgemeinen unmittelbaren Glauben an die Aussenwelt, gleichviel ob er wahr oder falsch ist, zu erklären; und zwar an die Aussenwelt, wie sie erscheint, farbig, klingend und rauschend, riechend und schmeckend, nur die Correcturen etwa abgerechnet, welche schon das gewöhnliche Bewusstsein gewitzigt durch zahlreiche Sinnestäuschungen, anbringt. Spielen, wie in der letztgenannten Beziehung, Anfänge einer wissenschaftlichen Erkenntnis auch hier herein, so betrachtet die Psychologie sie nur als mitwirkende Kräfte unter anderen.

Es ist wol zu bemerken, dass die Aussenwelt, von welcher hiebei die Rede ist, sich nicht bloß in ihren einzelnen Eigenschaften, sondern in ihrem ganzen Begriffe nicht mit der Aussenwelt deckt, um welche es sich für den Metaphysiker und den philosophirenden Naturforscher handelt. Dem gewöhnlichen Bewusstsein ist die Grenze zwischen dem Ich und der Aussenwelt einfach die Grenze zwischen dem eigenen und den fremden Körpern. Der Metaphysiker dagegen versteht seit Descartes unter dem Ich das mit unmittelbarer wissenschaftlicher Gewissheit (Evidenz) Gegebene, und dieses erkenntnistheoretische Ich ist das Bewusstsein und die in ihm enthaltenen Phänomene, während der sog. eigene Körper von diesem Standpunct aus ebenso zur Aussenwelt gehört, wie die sog. fremden Körper. Die Psychologie hat nur zu zeigen (und sie ist dieser Aufgabe gewachsen), was die „Wirklichkeit“ des Empfundenen für das gewöhnliche Bewusstsein bedeutet und wie es dazu kommt, in dem Wirklichen jene ursprünglich sicherlich nicht vorhandene Grenzlinie zwischen „Eigenem“ und „Fremdem“ zu ziehen.<sup>1)</sup>

1) In seinen jüngst veröffentlichten „Beiträgen zur Lösung der Frage vom Ursprung unsres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht“ (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, Phil.-hist. Cl. 1890) betont Dilthey gegenüber der „intellectualistischen“ Interpretation dieses Glaubens die hervorragende Bedeutung der Willensvorgänge und „Willenserfahrungen“. Er versucht dadurch auch über die Annahme hinauszukommen, dass die Realität der Aussenwelt nur den Wert einer Hypothese habe. Den Unterschied der philosophischen Begründung und der psychologischen Entstehung des Glaubens findet er darin, dass die erstere dasjenige analytisch darstelle, was in der lebendigen Erfahrung gegeben ist, und dann vermittelst der in dieser Erfahrung aufgefundenen Bestandteile den Horizont derselben erweitere. Ich möchte den Unterschied doch

Auf diese Weise scheinen also wolunterschiedene Complexe von Aufgaben für beide Wissenschaften auseinanderzutreten. Aber um so mehr müssen wir darauf zurückkommen, dass eine gedeihliche Lösung dieser Aufgaben undenkbar ist ohne gegenseitige vielfache Stützung. Der Erkenntnistheoretiker kann an der Frage nach dem Ursprung der Begriffe nicht vorbeigehen, er muss in die Tiefen und Schwierigkeiten dieses Problems als ein Fachmann eingedrungen sein; und der Psychologe wiederum muss Erkenntnistheoretiker sein, nicht bloß weil die Erkenntnisurteile eine besondere Classe von Urteilsphänomenen bilden, die wie andere psychische Phänomene beschrieben sein will, sondern vor allem weil er wie jeder, dem seine Wissenschaft mehr ist als ein Handwerk, über die Grundlagen alles Wissens Klarheit haben muss. Aber es treten hier, wie man beispielsweise an dem Begriff der „inneren Wahrnehmung“ sieht, auch wirkliche Grenzfragen auf, welche man der einen wie der anderen von beiden Wissenschaften gleich gut zurechnen kann, unbeschadet der sonstigen Verschiedenheit ihrer Aufgaben. Es hat wenig Zweck, zu streiten, wem ein solches Gebiet mehr zugehöre; die Hauptsache ist, dass sich Beide seiner annehmen.

Möchten denn Psychologismus wie Kriticismus von der Tagesordnung verschwinden und an die Stelle der abstracten und unfruchtbaren Standpunktspolitik, welche zumal dem Kriticismus eigen ist, ein der besonderen Natur der Probleme angepasstes Zusammenarbeiten im Einzelnen treten.

nicht bloß in der Methode, sondern vor allem im Gegenstand selbst finden. Die Aussenwelt im erkenntnistheoretischen, überhaupt wissenschaftlichen Sinne scheint mir wirklich nichts weiter als eine Hypothese, die denn auch als solche nur durch intellectuelle, und zwar wissenschaftliche Operationen gestützt werden kann und darf. Hingegen zur Erklärung der psychologischen Aussenwelt — wenn ich den Ausdruck gebrauchen soll — muss der ganze Apparat der Seelenkräfte herangezogen werden und unter ihnen gewiss in hervorragendem Masse die Willensthätigkeiten, insofern die Unterscheidung des eigenen von fremden Körpern zum grossen Theile darauf beruht. Hier werden auch die pathologischen Zustände, welche Dilthey ausgiebig verwertet, in der That lehrreich.

## Anhang.

### 1. Historisches über die Unterscheidung von Materie und Form des Vorstellens.

Die erkenntnistheoretische Gegenüberstellung von Raum und Zeit einerseits und den sinnlichen Qualitäten andererseits hängt offenbar mit dem ganzen Entwicklungsgang der Physik zusammen. Philosophisch wurde sie von Descartes durch den Hinweis auf die Evidenz der Mathematik zu begründen versucht. Für die „Formen des Denkens“ sodann lagen die Keime in Descartes' und Leibniz' Lehre von den virtuell angeborenen Ideen. Dass in dieser Hinsicht Leibniz' *Nouveaux Essais* (veröffentlicht 1765) einen höchst eingreifenden Einfluss auf Kant geübt haben, erscheint mir zweifellos. Aber die alte Unterscheidung von Materie und Form wird von Leibniz noch nicht auf diese Fragen angewandt; er versteht die Ausdrücke in ontologischem Sinne, nur mit der Umdeutung, die er den von Aristoteles und der Scholastik übernommenen Terminus gegeben. Aristoteles selbst allerdings hatte von seinen ontologischen Grundbegriffen auch in der Erkenntnistheorie Gebrauch gemacht, indem er Sinn und Verstand als „formaufnehmende“ Vermögen definierte; doch wird Niemand darin das Vorbild der Kant'schen Lehre erblicken, die vielmehr den stärksten Gegensatz dazu bildet. In anderer Weise wird die Unterscheidung formaler und materialer Principien gelegentlich von Wolfianern in der Erkenntnislehre verwertet, so von Crusius<sup>1)</sup>, und (mit Beziehung auf diesen) auch von dem vorkritischen Kant selbst.<sup>2)</sup> Wir gehen vielleicht nicht fehl, wenn wir darin die ersten Keime oder Vorboten der späteren Unterscheidung suchen. Aber auch da muss man sich natürlich hüten, hinter den gleichen Ausdrücken schon den gleichen Sinn zu suchen.

In dem hier in Betracht kommenden Sinne findet sich der Gegensatz von Materie und Form des Vorstellens bei Kant bekanntlich zuerst in seiner Inauguraldissertation 1770, und zwar bezüglich Raum und Zeit. In der Kritik d. r. Vernunft ist der Formbegriff dann auch auf die Kategorien angewandt. Raum und Zeit aber als Formen der sinnlichen Anschauung zu fassen, dazu lagen Antriebe teils in Leibniz' Definition derselben als blosser Ordnungen der Phänomene, teils in den Schwierigkeiten, die

1) Weg zur Gewissheit (1747) § 421.

2) Der einzig mögliche Beweisgrund etc. (1763) I. Abth. Zweite Betrachtung No. 1. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze etc. (1764) Dritte Betrachtung § 3.

Kant selbst bereits früher in der Definition dieser Vorstellungen gefunden und die ihn zu wiederholter Umbildung seiner Ansichten geführt hatten.<sup>1)</sup>

Doch lassen sich auch deutliche äussere Anregungen in Hinsicht der Unterscheidung von Form und Materie der Vorstellungen namhaft machen. Die Priorität Lambert's ist in neueren Darstellungen mehrfach erwähnt. Zwar in Lambert's bester Schrift, dem „Neuen Organon“ (1764)<sup>2)</sup>, ist unmittelbar nichts davon erwähnt. Nur die Betonung der apriorischen Erkenntnis zum Unterschied von der bloss aposteriorischen (welch' letztere allein Lambert in Locke's „Anatomie unsrer Begriffe“ findet), enthält hier eine Vorausdeutung auf Kant, während zugleich die Aufzählung dieser apriorischen Erkenntnisse (noch deutlicher in der späteren „Architektonik“) an die Schotten erinnert. Jene Unterscheidung apriorischer und aposteriorischer Urteile ist aber nicht identisch mit der von Form und Materie des Vorstellens, so eng auch beide Unterscheidungen in dem Gedankengang der Kritik d. r. V. zusammenhängen. Direct und ausdrücklich steht die letztere zuerst in dem Briefe Lambert's an Kant vom 3. Februar 1766, wo Lambert die Frage aufwirft und bespricht, ob oder inwiefern die Kenntnis der Form zur Kenntnis der Materie unsres Wissens führe. Lambert weist darauf hin, dass alle unsre Erkenntnisse von dem Formalen, wie sie in der Logik und Metaphysik vorkommen, unbestritten richtig seien und dass nur da Streitigkeiten entstünden, wo man die Materie zu Grunde legen wollte. Die Form, sagt er, bestimmt schlechthin keine Materie, aber sie bestimmt die Anordnung derselben, und insofern soll aus der Theorie der Formen kenntlich gemacht werden können, was zum Anfange dient und was nicht.

Dies sind ganz unverkennbar die Anlässe, ich möchte geradezu sagen die Grundzüge, der Kant'schen Formenlehre, wie sie dann zunächst in der Inauguraldissertation entwickelt wurde, und zugleich ihrer Beziehung zu den synthetischen Urteilen a priori, wie sie in der Kritik der reinen Vernunft dargestellt wird.

In seiner „Anlage zur Architektonik“, welche 1771, also kurz nach Kant's Inauguraldissertation, erschien, sagt Lambert (Vorrede V, XVI), die Schwierigkeiten im Begriffe der Form und dessen, was zur Form gehöre, hätten ihn längst beschäftigt, obgleich er sie nicht, soviel er gewünscht, aufklären konnte. Freilich erstrecken sich seine Betrachtungen darüber (II 233 f.) wesentlich nur auf Feststellung des Sprachgebrauches in den verschiedenen Fällen, wo man von Form und Materie redet. Aber es ist interessant zu sehen, wie er dabei von der Aristotelischen Lehre, von der alten ontologischen Bedeutung der Ausdrücke, ausgeht und dann auch in der Vernunftlehre die Formen der Erkenntnis (das Bejahen und Verneinen, die Allgemeinheit und

---

1) Das Verhältnis seiner Lehre von Form und Materie zur Leibniz'schen bespricht Kant in dem Abschnitt „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ in der Kritik d. r. Vern.: über den historischen Entwicklungsgang erfahren wir daraus nichts.

2) Auf welches Windelband Geschichte d. neueren Philos. I, 546, II, 29 in dieser Hinsicht Bezug nimmt.

Besonderheit, das Wenn, Entweder—Oder, Sowol—Als auch u. s. f.) von der Materie (dem Subjects- und Prädicatsbegriff) unterscheidet. In den Beispielen, die er hier zur Form rechnet, sind die Kant'schen Kategorien (der Qualität, Quantität, Relation) unverkennbar. Er fügt auch hier hinzu, dass ihm eine Theorie der formalen Ursachen der menschlichen Erkenntnis immer von äusserster Wichtigkeit erschienen habe.

Eine andere äussere Anregung kam von Tetens, dessen „Philosophische Versuche über die menschliche Natur“ (1776) ja nach dem bekannten Ausspruche Hamann's in jener Zeit „stets aufgeschlagen auf Kant's Tische lagen“. Die Empfindungen, sagt Tetens (I 336 f.), geben den Stoff zu allen Ideen, die Form der Ideen hängt von der Denkkraft ab. Er spricht häufig von den Formen als „Erzeugnissen der Denkkraft“ (s. u.). Er sucht durch diese Lehre auch sogleich den Leibniz'schen Satz aus den *Nouveaux Essais* zu deuten: „*Nil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu nisi intellectus ipse.*“ (I 336 f.) Ferner unterscheidet Tetens in der Lehre von den notwendigen Urteilen formal und material notwendige (I 512 s. u.) und ist hier sehr nahe an Kant herangerückt.

Mit der Betonung dieser äusseren Einflüsse soll Kant's Originalität nicht herabgesetzt werden. Seine philosophische Grösse wird ohnedies nicht geringer, wenn ein entschiedener Irrtum nicht sein ausschliessliches Eigentum ist.

## 2. Die Verhältnislehre und die Notwendigkeitslehre des Nicolas Tetens.

„Für die empirische Psychologie“, sagte E. Erdmann in seiner ausführlichen Geschichte der neueren Philosophie 1842, „möchte Tetens mehr geleistet haben als irgend einer vor oder nach ihm.“ Beneke, einer der wenigen, die während der idealistischen Periode Tetens' Bestrebungen fortsetzten (der allerdings auch zugleich seine Neigung zum Psychologismus beibehielt), hatte sogar geurteilt, man sei vor Kant in der Psychologie weiter gewesen als nachher.<sup>1)</sup> Gleichwol ist die historische wie die sachliche Bedeutung seiner Lehre bis vor Kurzem nur wenig im Einzelnen gewürdigt worden. Selbst in der so reichen psychologischen Fachliteratur der Gegenwart wird der „deutsche Locke“<sup>2)</sup> fast nur als Urheber der durch Kant allgemeiner gewordenen Dreiteilung von Verstand, Gefühl und Willen angeführt, obschon gerade diese nicht von ihm, sondern von Mendelssohn herrührt.<sup>3)</sup> Vom kriticismischen Standpunkte widmete A. Riehl

1) Psychologische Skizzen 1825 S. 611, vgl. über Tetens S. 601—2

2) Mit diesem Beinamen ehrete man ihn nach Rosenkranz, Geschichte der Kant'schen Philosophie, Kant's Werke XII, 65

3) So berichtet Wundt in seiner Uebersicht der deutschen philosophischen Litteratur dem englischen Publikum im Mind II p. 515, J. B. Meyer habe in seiner „Psychologie Kant's“ entdeckt, dass Kant seine Dreiteilung von Tetens habe. III p. 156 berichtigt er dies dahin, dass bereits E. Erdmann diese Entdeckung in seinem „Grundriss d. Gesch. d. Phil.“ gemacht habe. Aber die Entdeckung E. Erdmann's (bereits in seinem 20 Jahre früheren ausführlichen Werke) ist falsch, und eben dies ist es, was J. B. Meyer überzeugend nachwies, während er zugleich auf Mendelssohn hinwies.

1876 in seinem „Kriticismus“ (I 187 f.) Tetens eine eingehendere Betrachtung. 1878 besprach Harms in den Abhandlungen der Berliner Akademie Tetens' ganze Lehre, ohne bei einzelnen Punkten besonders zu verweilen. Eine durch mich veranlasste Dissertation über Tetens' Erkenntnistheorie von Schlegtendal (Halle 1885) behandelt seine schwierige Lehre von der Wahrnehmung und von der Erkenntnis der objectiven Existenz. Eine andere von Ziegler (Leipzig 1888) bezweckt hauptsächlich wieder Beurteilung von kriticistischem Standpunct. Wir wollen im Folgenden das Wesentliche von dem, was Tetens über zwei in unsrer Abhandlung besprochene Punkte lehrt, kurz zusammenstellen. Die Verhältnislehre findet sich nach mehreren Seiten ausführlicher bei Schlegtendal, die Notwendigkeitslehre meines Wissens noch nirgends hinreichend dargestellt.

a. Verhältnisse, lehrt Tetens, kann man nicht im engeren Sinn fühlen (empfinden), sondern nur denken, erkennen, bemerken, appercipiren. In einem weiteren Sinne des Wortes mag man dies auch als ein Fühlen bezeichnen. Dasselbe bezieht sich auf einen Uebergang, eine Veränderung, die wir in uns finden, wenn wir z. B. über Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit urteilen. Dieses Gefühl des Uebergangs geht dem Urteil vorher. So unter anderem auch bei der Causalität.

In unseren Vorstellungen sind Unterschiede und Verhältnisse wol in gewissem Masse schon vor der Wahrnehmung derselben vorhanden; aber sie treten erst durch die Wahrnehmung ganz hervor, werden „völlig leserlich“; weshalb es im strengen Sinne keine unbewussten Vorstellungen gibt, keine Vorstellungen, in denen schon dieselben Unterschiede und Verhältnisse gedacht würden, die wir im Bewusstsein erkennen.

Das Wahrnehmen, wodurch die Verhältnissgedanken erst (actuell) entstehen, ist eine Art von Urteilen, aber nicht ein Urteilen im engeren Sinn, welch' letzteres vielmehr bereits Ideen, d. h. bewusste, unterschiedene Vorstellungen voraussetzt.

Die Relationen der Einerleiheit, Verschiedenheit u. dgl. sind ein Ens rationis, nur subjectivisch im Verstande vorhanden. Der Gedanke vom Verhältnis ist „ein Machwerk von derjenigen Kraft, mit welcher wir die in uns gegenwärtigen Vorstellungen von den Dingen als Sachen vergleichen und dann ihnen sozusagen ein Siegel unsrer vergleichenden Thätigkeit aufdrücken“ (I 276; vgl. 288 „Gedanken von Verhältnissen, welche die Denkkraft zu den Vorstellungen hinzusetzt“).

Bezüglich der räumlich-zeitlichen Verhältnisse (I 277, 359) muss man von den Verhältnissen selbst ein Absolutes unterscheiden, welches ihnen zu Grunde liegt, das Fundamentum relationis, und dieses kann auch etwas Objectives sein. Aber die Beziehungen selbst sind auch hier nur Gedanken der Denkkraft. Tetens lässt sich darauf nicht näher ein, bemerkt aber, dass „die ganze Speculation über die erwähnten Gemeinbegriffe des Verstandes am Ende auf psychologische Untersuchungen über ihre Entstehungsart und ihre subjective Natur im Verstande beruhe“ (was man, wie fast alle seine Ausführungen, nicht unbedingt billigen kann). Später bespricht er im Vorbeigehen Kant's in der Inauguraldissertation aufgestellte Raum- und Zeitlehre.

und hier scheint er jenes „Absolute“ als die Summe der sinnlichen Qualitäten zu verstehen, die in der jeweiligen Raumschauung vereinigt werden.<sup>1)</sup>

Den Ursprung des Causalbegriffes bespricht Tetens wieder an einer anderen Stelle (I 312 f.) und findet ihn in der Wahrnehmung unseres eigenen Bestrebens, besonders aber der Unterbrechungen unsres Bestrebens durch einen Widerstand. Bei der Annahme objectiver Ursachen setzen wir aber auch voraus, dass die Wirkung in der Ursache gründe, und dies kann nichts anderes heissen, als dass ein Verstand, welcher die Ursache deutlich und vollständig sich vorstellen könnte, die Vorstellung von der Wirkung in sich hervorbringe oder wenigstens mit der der Ursache verbinden müsse. „Wir haben keine andere Idee von der objectiven Ursache als diese innere subjective Verursachung im Verstande.“ (Weitere Untersuchungen über die Notwendigkeit in den Causalurteilen 494 f. Vgl. unten.)

Endlich hat Tetens auch bereits eine Classification der allgemeinen einfachen Verhältnisse versucht (I 330 f.), mit Anschluss an eine von Leibniz aufgestellte, die er corrigirt und erweitert. Er bemerkt hiebei, „dass diese Aufsuchung aller von uns gedenkbaren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge den Umfang und die Grenzen des menschlichen Verstandes aus einem neuen Gesichtspunct darstellt. Sollten wir behaupten können, dass nicht noch mehrere allgemeine objectivische Verhältnisse von anderen Geistern denkbar sind, wovon wir so wenig einen Begriff haben als von einem sechsten Sinn und von der vierten Dimension?“ —

Diese knappe Uebersicht sollte nur den Charakter und die Tendenz von Tetens' Untersuchungen über die Frage der Verhältnissbegriffe andeuten. Man erkennt den tiefbohrenden und zugleich weitblickenden Forscher. Freilich will er manchmal tiefer bohren nicht bloß als die Geduld und Fassungskraft von Lesern reicht, die nicht von dem gleichen Eifer für psychologische Zergliederung beseelt sind, sondern auch tiefer als die Sache selbst es in Wirklichkeit gestattet, was notwendig Dunkelheiten erzeugt. So, wo er die der Wahrnehmung vorhergehenden und zu Grunde liegenden Prozesse schildert. Er spricht da auch weitläufiger von einer „Zurückbeugung“ (Reflexion) der Vorstellungskraft als Bedingung des Wahrnehmens u. dgl. Es dürfte schwer sein, alle diese Vorgänge und Unterschiede so, wie er sie zu beschreiben weiss, in sich zu beobachten.<sup>2)</sup> Der vielgetadelte unsystematische Vortrag, die vielfachen Wieder-

1) I 359. Auf die Inaugural-Dissertation wird jedenfalls auch 277 (Erwähnung Kant's) angespielt.

2) Es wäre wol möglich, der Lehre von der Rückbeugung (die auch Tiedemann in seinem Handb. d. Psych. 1804 S. 96 f. acceptirt hat), einen thatsächlichen Sinn abzugewinnen, insofern Wahrnehmen nur möglich ist, wenn die Empfindung eine gewisse Zeit dauert und währenddessen die jeweilig früheren Stadien des Eindrucks, sich zeitlich gleichsam zurückschiebend, im Bewusstsein verbleiben; anders ausgedrückt: insofern das Bewusstsein auf sie zurückgewandt bleibt. Dies gilt denn auch für die Wahrnehmung von Verhältnissen. Doch ist es nicht dieser Umstand allein, den Tetens im Auge hat. In besonderen Fällen kann man noch in einem anderen Sinn von Rückbeugung oder Reflexion sprechen, nämlich bei der Wahrnehmung gewisser Verhältnisse, die den Inhalten nur mit Rücksicht auf einen psychischen Act zukommen, wie das der Vielheit (s. o. S. 488).

holungen, Modificationen der Darstellung — dies Alles erschwert das Verständnis seiner Lehre nicht so sehr als der eben genannte Zug, der einen wirklichen Fehler der Forschungsmethode bedeutet. Gegenüber den Erkenntniskritikern, welche Tetens als Psychologen mit den höchsten und unbedingten Lobsprüchen beehren, um ihn als Erkenntnistheoretiker um so schärfer zu verurteilen, müssen wir gerade vom psychologischen Standpunct eine gewisse Einschränkung des Lobes beantragen. Er hat öfters des Guten zu viel gethan, die Analyse zu weit treiben wollen. Dagegen kann ich die erkenntnistheoretische Tendenz, soweit sie in seiner Verhältnislehre vorliegt, nicht anders als gesund finden. Eine Neigung zum Psychologismus zeigt sich erst in der Notwendigkeitslehre.

b) Tetens unterscheidet subjective und objective Notwendigkeit. Er untersucht zunächst, ob in allen Fällen bei gegebenen Vorstellungen ein Urteilsact und nur Ein bestimmter Urteilsact erfolgen muss. Sowol die „dunklen“ Urteile, welche durch un-  
dentliche, ununterschiedene Vorstellungen reflexartig hervorgerufen werden, als die ursprünglichen klaren Urteile (wie der Glaube an die Aussenwelt), die schon unterschiedene Vorstellungen (Ideen) voraussetzen, erfolgen mit Notwendigkeit. Erst später entsteht Zweifel, Verneinung. Auch beim Process des Folgerns, wodurch aus gegebenen Urteilen neue abgeleitet werden, kann das Fortschreiten des Verstandes durch mancherlei entgegenwirkende Kräfte unterbrochen werden.

Wichtiger ist die Frage, ob das Urteil bei gegebenen Vorstellungen nur in Einer Weise erfolgen kann. In dieser Hinsicht sind notwendige Urteile, bei denen ausser den zu beurteilenden Vorstellungen nichts weiter die Denkkraft bestimmt, zu unterscheiden von zufälligen, die auch noch von anderen Umständen (z. B. von Gewohnheiten oder Instincten) abhängen. Bei den ersteren besteht eine durchaus feste und eindeutige Beziehung zwischen dem Vorstellungsinhalt und dem daraus resultirenden Urteil, bei den letzteren nicht. Man kann sich nicht gewöhnen,  $2 \times 2$  für gleich mit 5 zu halten.

Nicht alle notwendigen Urteile sind Identitätssätze. Vor allem ist die Wahrnehmung unserer eigenen psychischen Zustände, die wir für durchaus wahr halten müssen, ein notwendiges Urteil, ohne unter den Satz der Identität zu fallen. Sodann ist die Anerkennung der Abhängigkeit eines Schlusssatzes von den Prämissen in einem richtigen Schlusse ein notwendiges und doch kein Identitäts-Urteil. Auch das allgemeinste Causalgesetz und die allgemeinsten Urteile über Inhärenz gehören hieher. (Auf die nähere Ausführung des Tetens bezüglich des Causalgesetzes gehen wir hier nicht ein.)

Ein Hin- und Hergehen zwischen den Gliedern des Verhältnisses als Bedingung der Verhältnisvorstellung statuiren auch neuere Psychologen (Lotze Metaphysik S. 531; Sigwart Logik<sup>12</sup> S. 37). Ich möchte auch dies nicht für ein unbedingtes Erfordernis halten. Es gibt, scheint mir, Verhältniswahrnehmungen, die durch den gegebenen absoluten Inhalt ausgelöst werden, ohne dass irgend eine angebbare psychische Thätigkeit dazwischentritt.

Tetens unterscheidet aber unter diesen (subjectiv) notwendigen Sätzen wieder zwei Classen: die formal notwendigen, die in der Natur der Denkkraft an sich begründet sind, und die material notwendigen, die in der Materie des Urteils begründet sind. Zur letzteren Classe gehören die geometrischen Lehrsätze, das Causal- und das Substanzgesetz, zur ersteren der Satz des Widerspruches und der Identität, die Erkenntnis von Unterschieden in concreten Fällen, ebenso die (unmittelbaren) concreten Erkenntnisse von Causalbeziehungen, endlich die innere Wahrnehmung oder die Erkenntnis der eigenen augenblicklichen Zustände als solcher.

In den Denkart des gemeinen Verstandes, zum Unterschied von der wissenschaftlichen Forschung, findet sich zufällige Notwendigkeit (Gewohnheit u. dgl.) mit wahrer Naturnotwendigkeit vermischt. Dass Hume das letztere Element und dessen wesentlichen Unterschied vom ersten nicht beachtete, ist der Haupteinwurf, welchen Tetens gegen ihn zu machen hat. Er bemerkt aber sehr wol, dass damit die Schwierigkeiten noch nicht ganz gehoben sind. Was positiv dann noch zu thun bleibe, das sei die Aufzeigung des Gewissheitsgrades wissenschaftlicher Inductionen, Es gebe Wahrscheinlichkeiten, welche der völligen Gewissheit nahekommen, ja sogar unendlich grosse Wahrscheinlichkeiten.

Nunmehr geht Tetens zum Begriff der objectiven Notwendigkeit über und definirt zuerst den Begriff der objectiven Wahrheit oder Gültigkeit überhaupt. Objectiv kann nichts anderes heissen als allgemein und unveränderlich subjectiv. In diesem Sinne schreiben wir Verhältnissen und Beziehungen objective Wahrheit zu, während wir die absoluten Inhalte (Farben, Töne) nur als Zeichen betrachten. Wenn die Wahrheit als Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den Sachen definirt wird, so kann dies nur heissen, dass Idee sich zur Idee verhält, wie Sache zur Sache und dass die erkannten Verhältnisse unter den Ideen für jeden Verstand, der die Ideen denkt, gültig seien.

Man sage nicht, die Verhältnisse, die wir erfassen, seien vielleicht auch andere als die wirklichen, selbst Aehnlichkeit und Verschiedenheit seien blos Denkartens unsres Verstandes. Wir haben gar keinen Begriff von einem Verstande, der nicht mit den Verhältnissen von Einerleiheit und Verschiedenheit dächte. So verschieden wir sonst die Denkkraft annehmen können: ohne diese Merkmale würde das Wort Denkkraft oder Verstand überhaupt keinen Sinn haben. Und da „objectiv“ nichts anderes bedeutet als „für jeden Verstand gültig“, so sind jene Verhältnisse objectiv. „Die Dinge an sich“ (man bemerke auch den Ausdruck) „sind einerlei oder verschieden, das heisst auch nichts mehr als sie sind es für jedwede Wesensart, welche die Verhältnisse der Einerleiheit und der Verschiedenheit gedenken kann.“

In diesem Sinne sind denn auch die oben erwähnten Notwendigkeiten objective Notwendigkeiten. Das Dasein eines Verstandes, für den ein viereckiger Kreis möglich wäre, muss ich ebenso notwendig verneinen wie die Existenz eines solchen Kreises selbst.

Auch unter den objectiven Wahrheiten macht Tetens einen Unterschied zwischen notwendigen und zufälligen; aber dieser geht nicht etwa dem oben erwähnten zwischen

notwendigen und zufälligen Urteilen überhaupt parallel. Tetens versteht vielmehr darunter den Unterschied von Gesetzen und blossen Thatsachen. Zu den letzteren gehören alle blossen Collocationen, aber auch die eigene Existenz. Sie ist objectiv zufällig, wenngleich subjectiv notwendig (wir würden sagen: eine evidente Thatsache).

Trotz vieler tiefen und scharfen Blicke, welche uns Tetens hier wieder nicht bloß als Psychologen, sondern auch als Erkenntnistheoretiker zeigen, ist eine Neigung zum Psychologismus in diesen Ausführungen nicht zu verkennen. Ich lege weniger Gewicht darauf, dass er die psychologischen und die erkenntnistheoretischen Aufgaben im Princip nicht ausdrücklich genug auseinanderhält: aber er hat entschieden einen erkenntnistheoretischen Misgriff dadurch begangen, dass er die „Notwendigkeit“ in unsren Erkenntnissen identificirt mit der psychologischen Nötigung, in bestimmten Fällen so und nicht anders zu urteilen. Diese Nötigung ist vorhanden, aber sie ist nur der Ausfluss jener inneren sachlichen Notwendigkeit, dass es so und nicht anders sei, die nicht wieder durch psychologische Gesetze begründet werden kann, wenn man sich nicht in einen Cirkel verwickeln will. Freilich folgen ihm hierin Manche der Heutigen, die gleichwol gegen den Psychologismus polemisiren. Es ist auch zum mindesten unvorsichtig, wenn Tetens sagt, der Satz des Widerspruches sei ein „Naturgesetz, dem der Verstand als Verstand so unterworfen ist, wie das Licht dem Gesetz des Zurückfallens und des Brechens“ (I 513). Ein Naturgesetz wird aus übereinstimmenden Einzelerfahrungen erschlossen, der Satz des Widerspruchs bedarf solcher Bewährung nicht. Wahrscheinlich wollte Tetens mit diesem Vergleich auch nur die unbedingte Nötigung erläutern, mit der wir ihn für wahr halten. Aber auch damit hätte er eben das Unterscheidende der Erkenntnis-Notwendigkeit nicht getroffen.

In diesen Ausstellungen mit den Criticisten einverstanden, kann ich A. Riehl doch nicht zugeben, dass Tetens' Erkenntnistheorie auf „die ultima ratio des Empirismus, den Suffrage universel“ hinauskomme, insofern er objective Wahrheit als allgemein-subjective Wahrheit definire (a. a. O. I 199). Tetens gründet nicht das Zutrauen zum Satz des Widerspruches und ähnlichen Sätzen darauf, dass sie allgemein geglaubt werden, sondern er gründet umgekehrt die Behauptung, dass diese Wahrheiten für jeden Verstand wahr sind, auf die Notwendigkeit, mit der sie gegeben sind. Er macht sie so wenig abhängig von der Erfahrung, dass er vielmehr die Möglichkeit eines Verstandes verneint, für welchen  $A$  nicht gleich  $A$  wäre, während ihm sehr wol ein Bewusstsein möglich erscheint, für welches eine ganz andere Anschauungswelt als für uns existirte.

Tetens ist sogar darin mit Kant einig oder sein Vorläufer, dass er zu diesen apriorischen Erkenntnissen auch synthetische Sätze rechnet. Freilich indem er das Zutrauen zu denselben näher zu motiviren sucht, gerät er unversehens in die Schilderung eines psychologischen Apparates, aus dem sie gleichsam hervorspringen, wird ihm die logische Evidenz zu einem mechanischen Zwang.

So ist es begreiflich, wie Kant sich zu einer ablehnenden Stellung gegen die Psychologie veranlasst fand. Aber er ist damit in den entgegengesetzten Fehler verfallen.

Der  
**Mondschein der Sâṃkhya-Wahrheit,**

**Vâcaspatimiçra's Sâṃkhya-tattva-kaumudî**

in deutscher Uebersetzung,  
nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft  
der Sâṃkhya-Philosophie

von

**Richard Garbe.**



Der Ausgangspunkt einer Untersuchung über die Herkunft und das Alter der Sāṃkhya-Philosophie ist die Frage nach dem Verhältniss derselben zu dem Buddhismus. Der Tradition zufolge ist das Sāṃkhya-system älter als Buddha und soll diesem geradezu als Quelle bei der Begründung seiner Lehre gedient haben. Gegen die Richtigkeit dieser Tradition haben sich neuerdings zwei gewichtige Stimmen erhoben, indem Max Müller (Chips I. 227 ff.) und Oldenberg (Buddha<sup>2</sup> 100 Anm.) erklärten, keine entscheidenden Aehnlichkeiten zwischen den beiden Systemen entdecken zu können. Wenn ich auch diesen beiden Gelehrten nicht Recht geben kann, so haben sie doch das unleugbare Verdienst, die bisherige Begründung der traditionellen Auffassung als unzulänglich bezeichnet und damit die Discussion der Frage angeregt zu haben. Alle älteren Forscher, Colebrooke (Misc. Ess.<sup>2</sup> I. 240), Hodgson (Journal As. Soc. of Beng. III. 428), Burnouf (Introd. à l'hist. du Bouddhisme indien 211, 455, 511, 521, 522), Wilson (Works, ed. Rost. II. 346), Lassen (Ind. Alt. I<sup>2</sup> 995 -998), Barthélemy St.-Hilaire (Premier Mémoire sur le Sāṃkhya 493 ff.) u. a. geben für den Zusammenhang der Sāṃkhya-Philosophie und des Buddhismus entweder Gründe allgemeinsten Natur an oder solche Gründe, welche heute, wo wir für den Buddhismus ursprünglichere Quellen besitzen und auch die Sāṃkhya Lehren besser kennen, nicht mehr zu Recht bestehen. Auch Weber wird trotz der Gründe, die ihn „veranlasst die Sāṃkhya lehre für das älteste der vorhandenen Systeme zu halten“ (Ind. Lit.<sup>2</sup> 252 ff.) und „den Buddhismus selbst ursprünglich nur als eine Form der Sāṃkhya lehre anzusehen“ (Ind. Lit.<sup>2</sup> 183) die

Beibringung weiterer Gründe für das vorbuddhistische Alter des Sāṃkhya-systems und für Buddha's Abhängigkeit von dem letzteren als wünschenswerth erachten. Von neueren Autoren über den Gegenstand weiss John Davies (*Hindū Philosophy* 8) für den Zusammenhang beider Systeme nichts anderes ins Feld zu führen als: „In each, knowledge and meditation took the place of religious rites.“ Barth (*Religions of India*<sup>2</sup> 116) verhält sich zweifelnd: „Evidently (?) the two systems have grown up side by side, and have borrowed mutually from one another. We question, however, whether the true origin of Buddhism is to be sought in this quarter.“ L. v. Schröder (*Pythagoras u. d. Inder* 69 ff., *Indien's Lit. u. Cultur* 257 ff., 684 ff.) sucht die Abhängigkeit Buddha's von den Anschauungen Kapila's zu beweisen, indem er drei Uebereinstimmungen zwischen den Lehren beider anführt: die Eliminirung des Gottesbegriffs, die Annahme einer Vielheit individueller Seelen und die Auffassung des höchsten Zieles als völliger Erlösung der Seele von den Banden der Körperwelt. Den ersten, übrigens oft ins Feld geführten, Grund will ich gelten lassen, aber nicht als einen zwingenden, weil gegen ihn das von Max Müller (*Chips* I. 229) vorgebrachte spricht und weil auch sonst in Indien die Neigung sich ohne den Gottesbegriff zu behelfen verbreitet ist. Der zweite Grund, die übereinstimmende Annahme einer Vielheit individueller Seelen, beweist gar nichts; denn diese Annahme war für alle Inder, welche sich nicht zu dem Monismus des Vedānta bekannten, als die natürliche gegeben; und ausserdem ist diese Uebereinstimmung nicht einmal eine völlige, da Buddha eine beharrende seelische Substanz leugnete (*Oldenberg*<sup>2</sup> 274 ff.), also die Seele nicht als das anerkannte, als was sie den Sāṃkhyas galt. Der dritte Grund ist in seiner allgemeinen Fassung ebenso wenig stichhaltig; denn es giebt ausser dem Materialismus der Cārvākas kein einziges indisches System, welches nicht die Erlösung der Seele von den Banden der Körperwelt als das höchste Ziel menschlichen Strebens betrachtet. Kurz, wer nicht die innere Wahrscheinlichkeit der buddhistischen (aber meines Wissens nur nordbuddhistischen) Legenden, welche Kapila und Pañcaçikha als Vorläufer von Buddha nennen, sehr hoch anschlägt und sich durch sie von der Priorität des Sāṃkhya-systems überzeugt fühlt, für den ist gegenwärtig die Frage nach dem zwischen Buddhismus und Sāṃkhya-Philosophie bestehenden Verhältniss eine offene.

Wenn man an diese Frage herantritt und sich nicht im Nebel verlieren will, so muss man von dem mehrfach geäußerten Gedanken absehen, dass das ursprüngliche System Kapila's ein wesentlich anderes und einfacheres gewesen sein könne als das in den späteren, auf uns gekommenen Quellen vorliegende. Irgend welche nennenswerthe Veränderung hat das System in der Zeit von der endgiltigen Redaktion des Mahābhārata bis zur Abfassung unserer schulmässigen Quellen nicht erfahren; und auch in früherer Zeit ist an den Hauptsachen schwerlich etwas geändert; dagegen spricht der ganze Charakter dieses einheitlichen und in sich geschlossenen Systems, welches offenbar das Werk eines Mannes ist. Um festen Boden unter den Füßen zu behalten, gilt es also einfach die vorhandenen Sāṃkhyaquellen mit den ursprünglichen Quellen des Buddhismus oder mit Oldenberg's Bearbeitung derselben zu vergleichen. Dabei wird man gut thun, weniger nach Uebereinstimmungen in Fragen allgemeiner Natur, als nach einer Reihe von Uebereinstimmungen im Detail zu suchen; denn wenn das Sāṃkhyasystem älter ist als Buddha und wenn dieser sich an jenes angelehnt hat, so hat er jedenfalls fundamentale Anschauungen desselben aufgegeben, und unter solchen Umständen können wir von vorn herein nur erwarten, dass sich ein tatsächlicher Zusammenhang in Einzelheiten verrathen werde. Ferner werden Aehnlichkeiten nicht nur dann beweiskräftig sein, wenn sie sich auf den Abhidharma, die Metaphysik der Buddhisten, beziehen, wie Max Müller (Chips 227) meint, sondern meiner Ansicht nach in noch höherem Grade, wenn sie unwillkürlich beibehaltene Aeusserlichkeiten in der Darstellung oder Ausdrucksweise zum Gegenstand haben. Im übrigen wird jeder die Worte unterschreiben, die Max Müller a. a. O. ausspricht: „Such similarities would be invaluable. They would probably enable us to decide whether Buddha borrowed from Kapila or Kapila from Buddha, and thus determine the real chronology of the philosophical literature of India, as either prior or subsequent to the Buddhist era.“ Ich kann diesen Worten nur den Wunsch hinzufügen, dass die nachfolgende Reihe der von mir beobachteten Uebereinstimmungen<sup>1)</sup> die Forderung Max

1) Dazu treten die von Oldenberg in der neuen Auflage seines Werkes über Buddha S. 226 Anm. 2 und 264 Anm. 2 angeführten Uebereinstimmungen. Wenn auch Oldenberg S. 100 Anm. 1 dieselben Worte beibehält, welche er in der ersten Auflage S. 93 Anm. ausgesprochen: „Die

Müller's nach 'definite similarities' erfüllen möge. Ich stelle im Anschluss an meine obige Bemerkung eine rein äusserliche Uebereinstimmung voran, welche mir besondere Beachtung zu verdienen scheint:

1. Die Neigung Buddha's zur Classificirung der Begriffe findet ihren Ausdruck in pedantischen Zählungen, welche stehend in seinen Predigten wiederkehren: das fünffache Haften am Irdischen, der heilige achttheilige Pfad, die zwölftheilige Erkenntniss (Oldenberg<sup>2</sup> 138—140), die achtfache Fastenfeier (Old.<sup>2</sup> 411 Anm. 1), das vierfache Vorwärtstreben und anderes der Art (Old.<sup>2</sup> 309: „Tugenden und Untugenden haben ihre Zahl; . . . es giebt fünf Kräfte und fünf Organe des sittlichen Lebens. Die fünf Hindernisse und die sieben Elemente der Erleuchtung kennen auch Ketzer und Ungläubige, aber nur die Jünger Buddha's wissen, wie jene Fünfheit zur Zehnzahl, diese Siebenheit zur Vierzehnzahl sich entfaltet.“). — Genau dieselbe Eigenthümlichkeit tritt uns in dem Sāṃkhya-system entgegen, das seinen Namen von der Aufzählung der Principien hat<sup>1)</sup> und vielleicht auch von der absonderlichen Vorliebe dafür, abstrakte Begriffe in trockene Zahlenverhältnisse zu zerlegen. Wir finden in den Sāṃkhya-schriften oftmals den dreifachen (d. h. von den Göttern, von den Wesen ansser uns und von uns selbst ausgehenden) Schmerz genannt; ferner die fünffachen Affektionen (S. Sūtra II, 33), die fünfzigtheilige intellektuelle Schöpfung (S. Kārikā 46), das achtundzwanzigfache Unver-

angebliche Herkunft des Buddhismus aus der Sāṃkhya-Philosophie spielt in manchen Darstellungen des einen wie der andern eine Hauptrolle. Ich weiss darüber nichts besseres zu sagen, als was Max Müller gesagt hat etc.“, so scheint mir doch seit dem Erscheinen meiner Uebersetzung des Sāṃkhya-pravacana-bhāṣhya seine Beurtheilung dieser Verhältnisse eine gewisse Verschiebung erfahren zu haben. In der Erweiterung der eben erwähnten Anmerkung spricht er, wenn auch zunächst ablehnend, von 'in der That vorhandenen Anklängen der Sāṃkhya-lehren an die buddhistische Doctrin' und an den verschiedenen neu hinzugefügten Stellen, welche im Sachregister angeführt sind, macht er auf innere Beziehungen zwischen den beiden Systemen aufmerksam: vgl. besonders S. 266 Anm. 1.

Da diese neueren Ausführungen Oldenberg's sich in einigen Punkten mit der vorliegenden Einleitung berühren, so bemerke ich, dass die letztere bereits geschrieben war, ehe mir die zweite Auflage von Oldenberg's Buddha zu Händen kam. Nach der Durchsicht derselben habe ich an dem Wortlaut dieser Einleitung nichts geändert, sondern nur diese Anmerkung hinzugefügt und die Citate aus Oldenberg's Buch mit den Seitenzahlen der neuen Auflage versehen. Man möge deshalb an der Aehnlichkeit dessen, was ich unten über *saṃskāra-saṃkḥāra* sage, mit Oldenberg's Bemerkung S. 266 Anm. 1 keinen Anstoss nehmen.

1) Vgl. besonders die Mahābhārata-Stellen bei Hall, Sāṃkhya-sāra, Preface 6.

mögen (S. Kārikā 49, S. Sūtra III. 38, 42), die neunfache Befriedigung (S. Kārikā 50, S. Sūtra III. 39, 43), die achtfache Vollkommenheit (S. Kārikā 51, S. Sūtra III. 40, 44) und gar den zweiundsechzigfachen Irrthum (S. Sūtra III. 41), der da zerfällt in das achtfache Dunkel, die achtfache Bethörung, die zehnfache grosse Bethörung, die achtzehnfache Finsterniss und die achtzehnfache dichte Finsterniss (S. Kārikā 48). Ich glaube, man wird diese merkwürdige Uebereinstimmung nicht durch die allgemeine Neigung der Inder zur Schematisirung hinwegdeuten können, sondern hier die Continuität einer in ganz bestimmter Art gefärbten scholastischen Lehrweise erkennen müssen. Wenn wir aber fragen, wer diese trockene Lehrmethode dem andern übermacht hat, Buddha dem Kapila, oder Kapila dem Buddha, so weist uns die Sache selbst in augenscheinlicher Weise auf Kapila, den Begründer der Aufzählungs-Philosophie.

2. Zwar ist es das Ziel aller philosophischen Systeme Indiens, den Menschen auf die eine oder andere Weise von den Leiden des weltlichen Daseins zu erlösen; doch ist die Vorstellung, dass dieses Leben ein Leben der Schmerzen sei, in keinem anderen System annähernd so entwickelt, als in der Sāṃkhya-Philosophie. Schlagen wir die Lehrbücher der orthodoxen Schulen auf, so bieten sie alle in dem ersten Sūtra in üblicher Weise eine Art Inhaltsangabe ohne jeden pessimistischen Beigeschmack; nur die beiden Hauptwerke der Sāṃkhyaschule, die Kārikā und die Sūtras, machen eine Ausnahme, denn sie beginnen beide mit dem Worte *duḥkha*. „Wegen der Bedrückung durch den dreifachen Schmerz besteht das Streben nach der Erkenntniss des diesen beseitigenden Mittels“ hebt die Kārikā an, und „Das absolute Aufhören des dreifachen Schmerzes ist das höchste Ziel der Seele“ lautet Sūtra I. 1. Dieser pessimistische Grundton, auf den die Sāṃkhyalehre gestimmt ist, erschallt am vollsten und lautesten in den S. Sūtras VI. 7. 8: „Nirgends ist irgend jemand glücklich.“<sup>1)</sup> (Der Opponent bestreitet dies mit dem Hinweis auf die Erfahrung, welche lehre, dass es Glück giebt, aber erhält die

1) Nach der Lesart Aniruddha's, *Vijñānabhikṣu*, der Vedantist, mildert den krassen Ausdruck in charakteristischer Weise ab, indem er die Negativpartikel beseitigt: „Nur hier und da ist einer glücklich.“

Antwort): „Weil auch dieses mit Schmerz durchsetzt ist, rechnen die unterscheidenden es zu den Schmerzen.“ Wir sind ferner berechtigt den Pessimismus der Sāṃkhyas aus den Werken des Yogasystems zu belegen, da dieses — als einfache Weiterbildung und Ausgestaltung der Sāṃkhyaphilosophie — sich in allen Punkten, welche nicht die Yogapraxis als solche oder die Persönlichkeit Gottes betreffen, mit den Anschauungen seines Originals deckt. Mit gutem Grunde tragen die Yogasūtras denselben Namen wie die Sāṃkhyasūtras, nämlich *sāṃkhya-pravacana*. Es ist mithin echte Sāṃkhyadoktrin, was in Yogasūtra II. 15 steht: „Alles gilt den unterscheidenden als Schmerz“, oder was in dem alten trefflichen Commentare Vyāsa's zu Yogasūtra III. 18 dem erleuchteten Jaigīshavya<sup>1)</sup> in den Mund gelegt wird: „Was ich auch, immer und immer wieder unter den Göttern und Menschen geboren, empfunden habe, alles dieses war nichts als Schmerz.“ Hier handelt es sich nicht mehr um eine Aehnlichkeit, sondern um völlige Gleichheit der buddhistischen Weltanschauung und der des Sāṃkhyasystems; und wenn auch diese Uebereinstimmung uns keine Handhabe bietet festzustellen, welchem von beiden Systemen die Priorität zukommt, so ist sie doch ein wichtiges Glied in der Kette, welche Buddha mit Kapila verbindet.<sup>2)</sup>

3. „Buddha discreditirte das Opferwesen; mit bitterer Ironie geisselte er die vedische Schriftgelehrsamkeit als eine leere Thorheit, wenn nicht als frechen Schwindel,“ Oldenberg<sup>2</sup> 184. Was aber dem Manne, dessen erstes Gebot war 'kein lebendes Wesen zu tödten' das vedische Ceremonialgesetz besonders verwerflich machte, waren die blutigen Opfer, die dasselbe erforderte. Auch das Sāṃkhyasystem wendet sich bekanntlich gegen das brahmanische Ceremonialwesen in Kārikā 2 (und in Sūtra I. 6 nach Vijñānabhikṣu's Erklärung) und nennt unter den Gründen, welche

1) Dessen Unterredung mit Āvatya in der grossen Anmerkung zu Kārikā 5 unten vollständig übersetzt ist.

2) Ich habe mich hier in strikten Gegensatz zu Barth gestellt, der (Religions of India<sup>2</sup> 116) sagt: „It (d. h. das Sāṃkhyasystem) is especially very little given to sentiment, and it cannot be from it that the pessimism was derived which is stamped so deeply on all the conceptions of Buddha.“ Allerdings kommt die Empfindungswelt in keinem der orthodoxen Systeme zu ihrem Rechte: wenn aber eines unter ihnen verhältnissmässig 'given to sentiment' ist, so ist es das Sāṃkhyasystem.

die Opfer auf das Niveau der alltäglichen Mittel zur Bekämpfung des Schmerzes herabdrücken, als ersten die 'Unreinheit'. Ohne Zweifel haben die Commentare Recht, wenn sie dies auf die Tödtung der Thiere beziehen, welche unter allen Umständen eine Schuld sei und ihre böse Frucht tragen müsse, wenn schon im übrigen der Opferer seine Wünsche erreiche. Der Gedanke des Sāṃkhyasystems und des Buddhismus ist also in diesem Punkte der gleiche; nur lassen die Sāṃkhyas das Opferritual zwar als kein Mittel zur Erreichung des höchsten Zieles, jedoch immerhin als nützlich gelten trotz der dem Opfer inhärenten Verschuldung. Dafür haben wir als Beleg die eigenen Worte des alten Sāṃkhyalehrers Pañcaçikha, die uns in Vyāsa's Yogabhāṣya überliefert sind.<sup>1)</sup> Buddha nimmt mit der absoluten Verwerfung der Opfer einen consequenteren Standpunkt ein, dem gegenüber der weniger entschiedene Standpunkt der Sāṃkhya-Philosophie die Wahrscheinlichkeit der Priorität für sich hat.

4. Eine bemerkenswerthe Uebereinstimmung scheint mir ferner zu sein, dass die Selbstpeinigung verworfen wird, welche schon zu Buddha's Zeit in Indien als Mittel zur Erlösung eine grosse Rolle spielte. Wenn auch unsere Quellen berichten, dass Buddha an seinem eigenen Leibe die Fruchtlosigkeit der Kasteiungen erkannt hat, so ist doch kaum zu entscheiden, ob es sich hier um eine Legende oder um ein wirkliches Erlebniss handelt. Oldenberg, der zwar zur letzteren Anschauung hinneigt, führt in klarer Weise S. 119 an, was zu Gunsten der ersten Annahme spricht. Jedenfalls vertritt die Sāṃkhya-Philosophie denselben Standpunkt in dem Sūtra III. 33 (34 Vijñ.), welches wörtlich VI. 24 wiederholt wird: *sthira-sukham āsanam* „unbeweglich, aber bequem soll die Sitzart (des meditirenden) sein“. Diese Worte müssen auf alter Tradition beruhen; denn sie bilden auch das Yogasūtra II. 46, was nun so mehr ins Gewicht fällt, als der Yoga bald eine grosse Zahl von Posituren gezeitigt hat, welche selbst für indische Gelenke nichts weniger als bequem gewesen sein können.

5. Wenn Oldenberg<sup>2</sup> S. 273 sagt, „dass die Speculation der Brahmanen in allem Werden das Sein, die der Buddhisten in allem scheinbaren Sein das Werden ergreift“, so ist unter der Speculation der Brah-

1) S. unten die Anmerkung zu Kārikā 2.

manen die des Vedânta verstanden; denn die Weltanschauung des Sâmkhyasystems deckt sich auch in diesem Punkte durchaus mit der des Buddhismus. Die ganze Welt mit allem, was in ihr ist — mit einziger Ausnahme der Seelen — d. h. alles was für die Sâmkhyas der Prakṛti angehört, besitzt keine charakteristischere Eigenschaft als die des ewigen Werdens und Sichveränderens (*pariṇâmi-nityatva*). Nun ist es ein Verdienst Oldenberg's (S. 229) mit Entschiedenheit darauf hingewiesen zu haben, dass der ursprüngliche Buddhismus noch nicht die vielbesprochenen Speculationen über die Nichtigkeit der Welt kennt, dass die Idee des Nichts vielmehr erst der späteren Metaphysik der Buddhisten angehört. Die Welt der Objekte ist also für Buddha wie für Kapila (S. Sûtra I. 79, VI. 52) real; und zwar umfasst die Welt der Objekte in den Systemen beider auch die psychischen Organe und Zustände. Wie im Sâmkhyasystem selbst die höchsten inneren Vorgänge, Denken, Wollen, Urtheilen u. s. w., mechanische Funktionen der Materie sind, die man dem Âtman nicht zuschreiben darf, sondern als *anâtman* erkennen lernen muss, so lehrt auch Buddha, dass *vedanâ, saññâ, viññânam* 'Empfindungen, Vorstellungen und Erkennen' *anattâ* (= *anâtman*) seien. In dem wichtigen Kapitel Mahâvagga I. 6, welches von diesen Dingen handelt und welches Oldenberg — meiner Meinung nach nicht mit Recht — in eine Gedankenverbindung mit der Lehre der Upanishaden von dem Brahman-Âtman bringen will, läuft die Betrachtung darauf hinaus, dass man auch von *vedanâ, saññâ, viññânam* sagen müsse: *n' etam mama, n' eso 'ham asmi, na me so attâ* „Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Aus Oldenberg<sup>2</sup> 232 Anm. schliesse ich, dass dies eine stehende Formel in dem buddhistischen Kanon ist.

Diese „Ueberzeugung, dass des Menschen Selbst nicht der Welt des Geschehens angehören kann“ (Oldenberg<sup>2</sup> 232) kommt fast wörtlich so in der Sâmkhya-Kârikâ 64 zum Ausdruck: „So entsteht aus dem Studium der Principien die abschliessende . . . Erkenntniss: *nâ 'smi, na me, nâ 'ham*.“ Diese enge, selbst in der Form der Darstellung erscheinende Übereinstimmung verliert dadurch nicht an Bedeutung, dass die Sâmkhya-Philosophie und Buddha in der Auffassung des Âtman selbst auseinandergehen. Wiederum nimmt Buddha, wenn er leugnet, dass die Seele etwas

in sich selbst geschlossenes sei, den radikaleren Standpunkt ein, der als solcher aller Wahrscheinlichkeit nach jünger ist als der des Sâmkhyasystems.

6. Auf dieser eben erwähnten Verschiedenheit in der Auffassung des Âtman beruht auch der ausserordentlich geringe Unterschied, der zwischen dem höchsten Ziel menschlichen Strebens in der Sâmkhya-Philosophie und dem Nirvâṇa des Buddhismus besteht. Die Erlösung des Âtman ist nach Kapila's Lehre dessen vollständige Isolirung von allem materiellen, d. h. auch von allen psychischen Vorgängen und Zuständen, eine ewige absolute Existenz, frei von Schmerz und Leid, aber auch frei von Freude und Glück, ohne Bewusstsein von sich selbst wie von allen anderen Dingen. Denkt man sich diese Vorstellung mit Buddha's Lehre von der Inconstanz des Âtman verbunden, so erhalten wir das Nirvâṇa, das — trotz aller Erörterungen der ältesten buddhistischen Quellen über seine Unerkennbarkeit — ursprünglich nichts anderes war und sein konnte, als die Negation der Existenz.

7. In meiner Uebersetzung des Sâmkhya-pravacana-bhâshya S. 228, Anm. 2 habe ich bereits auf die sonderbare Bildersprache aufmerksam gemacht, nach welcher die verschiedenen Stufen der Befriedigung (*tushṭi*) von den Sâmkhyas mit folgenden Namen belegt werden: Wasser, Woge, Fluth, Regen, herrlichstes Wasser, allerherrlichstes Wasser, hinüberführend, glücklich hinüberführend, vollkommen hinüberführend (*pâra*, *supâra*, *pâra-pâra*). Dazu kommen noch die synonymen Bezeichnungen für die ersten drei Vollkommenheiten (*sūddhi*): *târa*, *sutâra*, *târatâra*. Alle Sâmkhya-Commentare haben uns diese wunderlichen Bezeichnungen mit unwesentlichen Varianten<sup>1)</sup> überliefert, von Gaṇḍapâda an, der sie in einem 'anderen Lehrbuch' (*çâstrântare*) vorgefunden hat (Comment. zu Kâr. 50). Wilson (Sâmkhyakârîka 155) weiss mit den Ausdrücken nichts anzufangen, die seiner Meinung nach in diesem Zusammenhange eine ganz andere Bedeutung haben müssen als gewöhnlich; er hält sie für 'slang or mystical nomenclature' und schliesst seine Bemerkungen darüber mit den

1) *suṃetra* bei Gaṇḍapâda wird sicher nicht, wie Wilson Sâmkhyakârîka 155 meint, 'a beautiful eye' bedeuten, sondern ein Synonymon von *supâra* sein; *nârîka* ('feminine' nach Wilson) halte ich für Entstellung einer Weiterbildung von *nadi*, und *sutamâs* scheint mir eine Corruption aus *sutâra* zu sein.

Worten: „No explanation of the words is anywhere given, nor is any reason assigned for their adoption.“ Bedenkt man nun, dass sämtliche Commentatoren der Kârikâ und der Sûtras, während sie sonst glauben alles erklären zu können, hier vor einem Räthsel stehen, welches sie nicht einmal zu deuten versuchen, so scheint mir das ein Beweis dafür zu sein, dass es sich hier um eine sehr alte, völlig unverständlich gewordene Ueberlieferung handelt. Für mich besteht kein Zweifel, dass den Bezeichnungen dasselbe Bild zu Grunde liegt, welches dem Buddhismus so geläufig ist, das von der Ueberfahrt aus dem Ocean des Welt-daseins in den Hafen der Erlösung. Die 'Befriedigungen' des Sâmkhya-systems als Vorstufen der Erlösung sind mit glatten Wasserflächen verglichen, die demjenigen, der sie erreicht hat, die Ueberfahrt erleichtern.

Ich habe bei der Darlegung dieser Uebereinstimmungen <sup>1)</sup> mehrfach die Wahrscheinlichkeit betonen können, dass die Anschauungen des Buddhismus als die sekundären zu betrachten seien; doch bedarf dieser Punkt noch einer näheren und allgemeineren Begründung. Die unverfälschte Sâmkhya-lehre war ihrer Natur nach zunächst zum Eigenthum einer beschränkten Schule bestimmt, die Lehre Buddha's von vorn herein für weitere, wenn nicht für die weitesten Kreise. Sind wir nun durch die Uebereinstimmungen vor die Frage gestellt, ob der Buddhismus aus der Sâmkhya-Philosophie oder diese aus jenem sich entwickelt habe, so werden wir gut thun uns die innere Unwahrscheinlichkeit klar zu machen, dass der Begründer eines in sich abgeschlossenen philosophischen Systems aus einer Religion, welche die wichtigsten Fragen aus dem Grunde offen lässt, weil sie nicht praktischen Zwecken dienen, das Material zum Aufbau seines Systems zusammengetragen haben wird. Das heisst den natürlichen Verlauf einer geistigen Entwicklung geradezu umkehren. Alles dagegen wird begreiflich und verständlich, wenn wir annehmen, dass Buddha unter dem Einfluss eines bestimmten philosophischen Systems stand, von dessen Weltanschauung ausging und demselben entnahm, was ihm zur Bekehrung und Erleuchtung der Massen förderlich schien. Hiergegen wird, wer mit

---

1) Eine Ergänzung meiner Untersuchung würde die Erforschung des Verhältnisses des Jhinismus zur Sâmkhya-Philosophie sein, und ich will deshalb nicht unterlassen zu bemerken, dass Barth (Religions of India<sup>2</sup> 146) auf eine wichtige principielle Uebereinstimmung dieser beiden Systeme aufmerksam macht.

indischen Dingen vertraut ist, nicht geltend machen, dass alle unsere Sāṃkhyaquellen — auch die ältesten im Mahābhārata erhaltenen — beträchtlich jünger sind als der Buddhismus und dass sich möglicher Weise aus vorbuddhistischer Zeit in der indischen Literatur nicht eine Stelle mit Sicherheit nachweisen lässt, an der Sāṃkhya Lehren vorgetragen sind.<sup>1)</sup> Auf die Frage, weshalb die brahmanische Literatur erst in verhältnissmässig später Zeit anfängt auf dieses System einzugehen, werde ich weiter unten kommen; zunächst möchte ich noch darauf hinweisen, dass, wenn die angeführten Gründe den Zusammenhang des Buddhismus mit der Sāṃkhya-Philosophie und die Priorität der letzteren erweisen, noch einige weitere Uebereinstimmungen anzureihen sind, die man unter anderen Umständen anders erklären würde. Meines Erachtens werden Anschauungen, die sowohl dem Vedānta als auch dem Sāṃkhyasystem angehören, nicht aus jenem, sondern aus diesem herzuleiten sein, wenn sie sich im Buddhismus wiederfinden.<sup>2)</sup> Hierher gehört die Vorstellung, dass eine bestimmte Art von 'Nichtwissen' als der letzte Grund der Metempsychose die Individuen aus einer Existenz in die andere treibt, und der Gebrauch einiger technischer Ausdrücke. Unter den letzteren ist mir

1) Da die drei Guṇas das ureigenste Eigenthum des Sāṃkhyasystems sind, so könnte man sich versucht fühlen, in der Stelle Atharvaveda 10. 8. 43: *paṇḍarikāṃ nava-drāraṃ tribhir gūṇebhir ārtam* die älteste Erwähnung einer Grundanschauung unseres Systems zu finden; und in der That haben Muir und Weber den Vers in diesem Sinne erklärt, wie ich aus Scherman, Philosophische Hymnen 62, ersehe. Scherman selbst folgt, ebenso wie ich es thue, der Auffassung des P. W., nach welcher die Bedeutung des Wortes *gūṇa* hier nichts mit dem philosophischen Inhalt, den die Sāṃkhyas ihm geben, gemein hat. Die Bedeutung von *paṇḍarika* wird durch Chānd. Up. 8. 1. 1 klar, wo das Wort durch *reṣma* glossirt ist (vgl. auch Taitt. Ār. 10. 10. 3); und *nava-drāraṃ reṣma* (cf. Mahābh. 5. 1070) ist natürlich der menschliche Leib. Dieser heisst an unserer Atharvaveda-Stelle 'mit drei Schnüren (d. i. dreifach) umhüllt', worunter nichts anderes verstanden werden kann als Haut, Nägel und Haare. — Herr Prof. Roth, den ich um Mittheilung von Sāyaṇa's Erklärung zu der Stelle bat, hatte die Güte mir zu schreiben, dass das zehnte Buch des Atharvan in Śaṅkar Paṇḍit's Ausgabe von Sāyaṇa's Commentar fehlt.

2) Ich komme also gerade zu dem entgegengesetzten Resultat wie Edmund Hardy, der in seinem Werke 'Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken' (Münster 1890) S. 24 erklärt — freilich ohne dieser wichtigen Frage eine eigentliche Untersuchung gewidmet zu haben —: „Deswegen ist auch nicht im Sāṃkhya-System des Kapila oder in irgend einem anderen, sondern einzig und allein in der Lehre vom *brahman-ātman* der Anknüpfungspunkt für den Buddhismus zu suchen.“ Uebrigens will ich nicht jeden Einfluss der Cultur des Veda, insbesondere der Upanishaden, auf die Entstehung des Buddhismus bestreiten, sondern nur das Sāṃkhyasystem als die Hauptquelle desselben hinstellen; die vedische Cultur mag in demselben Maasse betheilt gewesen sein wie das, was Senart l'indouisme populaire nennt.

besonders einer in die Augen gefallen, von dem die Sāṃkhyas ebenso wie die Buddhisten einen ausgiebigen Gebrauch machen: *samskāra-samkhāra*. Bei den Sāṃkhyas bedeutet *samskāra* die Disposition, deren Vorhandensein durch die Eindrücke erklärt wird, welche Erlebnisse, Wahrnehmungen, Empfindungen u. s. w. (auch aus früheren Existenzen) in dem inneren Organ zurücklassen. Der *avidyā-samskāra*, die dem Menschen angeborene Anlage zum Nichtwissen, d. h. zur Verwechslung von Geist und Materie, ist die Wurzel alles Uebels.<sup>1)</sup> Buddha verwendet das Wort *samkhāra* zwar in anderem, aber in so vieldeutigem Sinne, dass sich die Grundbedeutung des buddhistischen Terminus mit dem Gebrauche des Wortes *samskāra* in der Sāṃkhya-Philosophie sehr wohl verbinden lässt. *Samkhāra* bedeutet (nach Oldenberg<sup>2</sup> 264 ff., Edm. Hardy 163) die Gestaltungen, dann alles existirende überhaupt und insbesondere das, was das existirende zu dem macht, was es ist. Diese letzte Bedeutung, welche namentlich in dem Ausdruck *samkhārappatti* 'Entstehung je nach den Samkhāras' vorliegt, scheint mir dem Begriffe der Anlage oder Disposition so nahe zu stehen, dass ich ohne Bedenken die buddhistischen Bedeutungen des Wortes unmittelbar aus diesem Begriffe herleite.

Weber hält das Sāṃkhyasystem für das älteste der vorhandenen, und dieser Ansicht schliesse ich mich insofern an, als auch ich der Ueberzeugung bin, dass die Lehren keiner andern Schule in so früher Zeit in systematischer Form vorgetragen sind, wie die der Sāṃkhya-Philosophie. Die andern Systeme als solche sind sicherlich erst in nachbuddhistischer Zeit entstanden. Anders aber muss sich das Urtheil gestalten, wenn man die grundlegenden Ideen ins Auge fasst; denn dass die aus dem Veda herausgewachsene idealistische Lehre der Upanishaden vom Brahman-Âtman — der Kern und Mittelpunkt des späteren Vedāntasystems — ein älteres Erzeugniss philosophischen Denkens ist, als die leitenden Gedanken der andern Systeme, darüber kann meines Erachtens kein Zweifel bestehen. Alles spricht dafür, dass die Begründung des

1) Vgl. besonders Aniruddha zum S. Sūtra II. 1 (Seite 88, Zeile 2—4 meiner Ausgabe): „Nichtwissen ist diejenige Anschauung, welche das faktische Verhältniss umkehrt: die Disposition zu diesem [Nichtwissen, welche allen nicht-erlösten Wesen gemeinsam ist.] wird von den Weisen als die besondere Ursache des Verlangens und [der Erwerbung von Verdienst und Schuld] erklärt.“

Sāṃkhyasystems eine Reaktion gegen das Unsichgreifen des mit Begeisterung verkündeten consequenten Idealismus war.

Den mythischen und sagenhaften Nachrichten über Kapila's Person, Geburtsort und Wirkungsstätte, welche im Mahābhārata, in Purāṇas und anderweitig vorliegen, messe ich ebenso wenig Bedeutung bei, als den Dingen, die von Kapila in der nordbuddhistischen Erzählung von der Niederlassung der Śākyas in Kapilavastu berichtet sind.<sup>1)</sup> Auch kann ich den Combinationen nicht folgen, welche Weber (Ind. Lit.<sup>2</sup> 152, 253, 303, Ind. Stud. I. 434) auf den Anklang des Namens Kapila an den des Kāpya Patamcala in der Bṛhadār. Upanishad gründet. Eine Vertrauen erweckende Tradition liegt für mich allein in dem Namen Kapilavastu, der eben nichts anderes bedeutet als 'Kapila's Ort' und offenbar eine dem berühmten Philosophen erwiesene Ehrenbezeugung darstellt, sei es, dass man den Namen der Stadt, in welcher Kapila geboren war oder gelebt hatte, später ihm zu Ehren verändert oder dass man eine in der Gegend seines Wirkens erbaute Stadt nach seinem Namen benannt hat. Jedenfalls erklärt es sich, wenn wir annehmen dürfen, dass das Sāṃkhyasystem in Kapilavastu und Umgegend von maassgebender Bedeutung war, am natürlichsten, dass der dort geborene Begründer des Buddhismus sich an dasselbe anlehnte.<sup>2)</sup> Zu dieser Auffassung stimmt aber noch ein weiterer wichtiger Punkt vortrefflich. Das Heimathland des Buddhismus war, wie Oldenberg in überzeugender Weise dargethan hat, zwar zu der Zeit, als die vedische Cultur sich entwickelte, schon von Ariern bewohnt, hat aber diese eigenartige Cultur erst in verhältnissmässig später Zeit von den westlichen Völkern übernommen und ist von derselben jedenfalls noch im sechsten Jahrhundert vor Chr. nicht annähernd so durchtränkt gewesen als die Länder, in denen das Brahmanenthum entstand. Der Gedanke, dass in jener dem Brahmanenthum wenig ergebenen Gegend Indiens zum ersten Male der Versuch gemacht wurde, allein mit den Mitteln der Vernunft die Räthsel der Welt und unseres Daseins zu erklären, lässt uns den Ursprung des Sāṃkhyasystems erst im richtigen Lichte erscheinen. Denn

1) S. Rockhill, *Life of the Buddha* II 9.; vgl. auch *Dīvyāvadāna*, ed. Cowell-Neil, 548. Sollten sich in den Pāli Piṭakas Nachrichten über Kapila vorfinden, so würden dieselben natürlich grössere Beachtung verdienen.

2) Vgl. Weber, *Ind. Stud.* I. 435.

die Sāṃkhya-Philosophie ist ihrem Wesen nach nicht nur atheistisch, sondern dem Veda feindlich; alle Berufungen auf die Ṛuti in den uns vorliegenden Sāṃkhyatexten sind etwas künstlich hineingetragenes; man kann diese aufgepfropften Elemente ausscheiden, und das System als solches wird dadurch gar nicht alterirt. Ursprünglich ist es, was es auch seinem wirklichen Inhalt nach geblieben, unvedisch und unabhängig von der brahmanischen Ueberlieferung. Mahābhārata 12. 13702 stehen die *vedāḥ* als etwas gesondertes neben *sāṃkhya*, *yoga*, *pañcarātra* und *pācūpata*, und V. 13711 sind *sāṃkhya* und *yoga* als zwei uralte Systeme (*sanātane dve*) neben 'allen Vedas' (d. h. Saṃhitās, Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upanishaden) angeführt. Darin kommt gewiss eine Erinnerung an den Gegensatz zum Ausdruck, der einst thatsächlich bestanden hat. Wenn die Sāṃkhya-Philosophie später unter den orthodoxen Systemen erscheint, so kann uns das nicht Wunder nehmen; die Thatsache beweist uns, dass das System mit seiner nüchternen Klarheit sich neben dem Supernaturalismus des Vedānta zu behaupten gewusst hat, und dass in Folge dessen das Brahmanenthum mit seiner grossen Fähigkeit, alle geistigen Elemente von Bedeutung sich anzueignen, auch dieses System adoptirte, wie es z. B. die ursprünglich ebenso unvedische Religion der Bhāgavata-Pāñcarātra sich einverleibt hat. Die geringste nominelle Anerkennung des Veda und der Prärogative der Brahmanen genügte ja, um als orthodox zu gelten, und wenn die Buddhisten diese Anerkennung nicht verweigert hätten, so hätten sie — ohne ihre Lehren irgendwie wesentlich ändern zu brauchen — zu einer brahmanischen Sekte und Buddha zu einem Rshi werden können, wie es sein Vorgänger Kapila geworden ist. Von dieser Anschauung aus erscheint es auch ganz begreiflich, dass uns die Sāṃkhyalehren trotz ihres hohen Alters erst in späterer Zeit in der brahmanischen Literatur, an den bekannten Stellen in den jüngeren Upanishaden und im Mahābhārata, entgetreten.

Vācaspatimiṣra's Sāṃkhya-tattva-kaumudī, von der ich hiermit eine vollständige Uebersetzung vorlege, ist nicht nur der werthvollste unter den Commentaren zur Sāṃkhya-kārikā, sondern das beste systematische Werk der Sāṃkhya-Literatur überhaupt. Der in Indien hochangesehene Commentator schreibt ein klares und schönes Sanskrit, wie es bei philo-

sophischen Autoren selten zu finden ist, und stellt die Lehren des Systems in anschaulicher und objektiver Weise dar. Mit derselben Entschiedenheit, mit welcher er sich in der Tattvakaumudî auf den Standpunkt des Sâmkhya gestellt hat, verfiicht er in der Bhâmati die Vedânta- und in seinen Nyâyaschriften die Nyâyalehren. Dieser Vorzug erhebt Vâcaspati-miçra insbesondere über den eklektischen, zu verschwommenen Auffassungen hinneigenden Vedantisten Vijñânabhikshu, dem die klare Objektivität Vâcaspatimiçra's ein Grâuel gewesen zu sein scheint; wenigstens benutzt Vijñânabhikshu im Sâmkhya-pravacana-bhâshya jede Gelegenheit um seinem verdienteren Vorgänger, für den er nur die Bezeichnung 'ein Gewisser' hat, etwas am Zeuge zu flicken. — Vâcaspatimiçra schrieb in dem ersten Drittel des zwölften Jahrhunderts, wie ich glaube in meiner Abhandlung über die Theorie der indischen Rationalisten von den Erkenntnissmitteln erwiesen zu haben.<sup>1)</sup>

Der nachfolgenden Uebersetzung habe ich die neuere der beiden Calcuttaer Ausgaben (ed. with a commentary by Târanâtha Tarkavâchaspati, 1871) zu Grunde gelegt und zur Correctur des durchaus nicht immer zuverlässigen Textes die kleine Benares-Ausgabe (ed. by Dharmâdhikâri Dhunḍhirâja Pantasharma, 1873) und ein mir gehöriges Manuscript benutzt.

1) In den Berichten der königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften vom Jahre 1888.

## Der Mondschein der Wahrheit.

Die eine roth-weiss-schwarze Ziege [zugleich: 'die ungeborene', d. h. die ewige, aus Rajas, Sattva und Tamas bestehende Materie], welche zahlreichen Nachwuchs hervorbringt, verehren wir. Die Böcke [zugleich: 'die ungeborenen', d. h. die ewigen Seelen] preisen wir, die sich an ihr, der willfährigen, erfreuen und [dann] die genossene verlassen (cf. Çvet. Up. 4. 5).

Dem grossen Weisen Kapila, seinem Schüler, dem weisen Āsuri, dem Pañcaçikha und I'çvarakṛshṇa erweisen wir hier!) Verehrung.

Wahrlich, wenn hier auf Erden ein Lehrer einen Gegenstand lehrt, den man kennen zu lernen wünscht, so müssen dessen Worte von Verständigen aufmerksam gehört werden; wer aber etwas lehrt, was man nicht kennen zu lernen wünscht, von dem sollen Verständige denken, dass er sich weder zu benehmen wisse <sup>2)</sup> noch ein Kenner sei, und ihn ebenso wenig wie einen Verrückten beachten. Die Erkenntniss nun desjenigen Gegenstandes wird von solchen [verständigen Leuten] erstrebt, der, wenn er erkannt ist, zur [Erreichung des] höchsten Zieles der Seele dient. Aus diesem Grunde behandelt [I'çvarakṛshṇa], da die Erkenntniss des Gegenstandes des Lehrbuches, welches er sich entschlossen in Angriff zu nehmen, die Erlangung des höchsten Zieles der Seele bewirkt, zur Einleitung [seines Werkes] das Streben nach der Erkenntniss dieses Gegenstandes:

**1. Wegen der Bedrückung durch den dreifachen Schmerz besteht das Streben nach der Erkenntniss des diesen beseitigenden<sup>3)</sup> Mittels. Wenn man sagt, dass ein solches [Streben] nutzlos sei, da es sinnliche [Mittel] gebe, so ist das nicht [richtig], weil ein mit Sicherheit wirkendes und absolutes [Mittel] nicht existirt.**

Denn so [verhält es sich]: Man würde nicht bestrebt sein den Gegenstand des Lehrbuches kennen zu lernen, wenn 1) kein Schmerz in der Welt vorhanden wäre, oder wenn 2) nicht der Wunsch bestände sich von dem vorhandenen zu befreien, oder wenn 3) zwar der Wunsch bestände sich von ihm zu befreien, aber die Vernichtung

---

1) L. °kṛshṇāyai 'te mit der Ben. Ed. und dem MS. „Wir hier“, d. h. ich und meine Schüler.

2) *laukika* = *laukika-vyavahāra-kuçāla*, Paṇḍit.

3) L. *tad-apaghātāke* mit der Ben. Ed. und dem MS.

[des Schmerzes] unmöglich wäre — und die Unmöglichkeit seiner Vernichtung würde in zwei Fällen gegeben sein, falls nämlich entweder der Schmerz ewig oder das Mittel zu seiner Vernichtung unbekannt wäre —, oder wenn 4) die Vernichtung [des Schmerzes] möglich, jedoch die Kenntniss des Gegenstandes des Lehrbuches nicht das [richtige] Mittel wäre, oder wenn es 5) ein anderes mit Leichtigkeit anzuwendendes Mittel gäbe. Nun ist es aber zunächst nicht [richtig], dass kein Schmerz vorhanden ist, noch auch, dass nicht der Wunsch besteht sich von ihm zu befreien; darum ist gesagt: „Wegen der Bedrückung durch den dreifachen Schmerz.“ ‘Der dreifache Schmerz’ bedeutet: die drei Arten von Schmerzen; diese nämlich sind 1) der von der eigenen Person, 2) der von den Wesen und 3) der von den Göttern ausgehende. Unter diesen ist der von der eigenen Person ausgehende zweifach: dem Körper und dem Gemüth angehörig. Der dem Körper angehörige wird hervorgerufen durch Störungen des normalen Zustands von Wind, Galle und Schleim; der dem Gemüth angehörige wird verursacht durch Liebe, Zorn, Begierde, Verwirrung, Furcht, Neid, Niedergeschlagenheit und Nichterblicken bestimmter [erwünschter] Gegenstände. Alle diese Schmerzen nun heissen ‘von der eigenen Person ausgehend’, weil sie durch innere Mittel zu heilen sind. Der durch äussere Mittel zu heilende Schmerz ist von zweierlei Art: von den Wesen und von den Göttern ausgehend. Unter diesen [beiden] wird der von den Wesen ausgehende hervorgerufen durch Menschen, Thiere, Vögel, Reptilien und Pflanzen; der von den Göttern ausgehende wird verursacht dadurch, dass man von [bösen Geistern wie] Yakshas, Rākshasas, Vināyakas oder von Planeten besessen ist.

Dieser von jedem einzelnen zu fühlende Schmerz, eine besondere Modification von Rajas, kann nicht abgeleugnet werden. Mit diesem dreifachen, im Innenorgan befindlichen Schmerz steht das [der Seele gehörige] Vermögen der bewussten Empfindung (*cetanā*) in einem oppositionellen Zusammenhang, und dieser ist die „Bedrückung“. Damit ist die Thatsache, dass [der Schmerz von der Seele] als etwas widriges empfunden wird, als der Grund für den Wunsch sich [von dem Schmerz] zu befreien bezeichnet. Wenn nun auch der Schmerz nicht vollständig aufzuheben ist, so kann doch dessen Unterdrückung bewirkt werden, wie weiter unten [in Kārikā 51] auseinandergesetzt werden wird. Darum ist [der Ausdruck] „des diesen beseitigenden<sup>1)</sup> Mittels“ berechtigt. ‘Diesen beseitigend<sup>1)</sup>’ bedeutet: diesen dreifachen Schmerz beseitigend<sup>1)</sup>; [denn] auch der untergeordnete Theil [des Compositums *duḥkha-trayābhīghāta*, nämlich *duḥkha-traya*], der in Gedanken angezogen ist, ist mit [dem Worte] *tad*<sup>2)</sup> [in *tad-avaghātike*] gemeint. Die ‘beseitigende<sup>1)</sup> Ursache’ ist die in dem Lehrbuch zu verkündende [und] keine andere. Das ist der Sinn.

Hier macht sich [der Verfasser] einen Einwand: «Wenn man sagt, dass ein solches [Streben] nutzlos sei, da es sinnliche [Mittel] gebe». Das bedeutet:

1) L. *apa*° statt *ava*° mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) *tadā* ist Instrumental des thematischen *tad*.

«Zugegeben, dass der dreifache Schmerz vorhanden sei, dass der Wunsch bestehe sich von ihm zu befreien, dass diese Befreiung möglich sei und dass das aus dem Lehrbuch zu erlernende Mittel im Stande sei ihn zu vernichten, so ist doch das Streben nach der Kenntniss dieses [Mittels, *atra*] bei Verständigen nicht wohl vorauszusetzen, weil es schon sinnliche, mit Leichtigkeit anzuwendende Mittel zu seiner Vernichtung giebt, <sup>1)</sup> die Erkenntniss der Wahrheit aber überaus schwierig ist, da sie nur durch die Anstrengung ununterbrochenen Studiums in vielen Existenzen zu erlangen ist. Und so sagt ein Spruch, den Laien im Munde führen:

Wenn man den Honig in [einem Loche des] Arka-Baums [auf seinem Wege] findet, warum wird man [dann] zum [Wald]gebirge gehen?  
Wenn das erwünschte <sup>2)</sup> Ding zur Hand ist, wer, der verständig ist, wird sich [dann] um dessentwillen abmühen? <sup>3)</sup>

Und mit geringer Mühe zu beschaffende Mittel, von den trefflichsten der Aerzte gelehrt, giebt es hundertfach zur Heilung körperlicher Schmerzen. Auch zur Heilung der Leiden des Gemüths ist ein mit Leichtigkeit zu habendes Mittel die Gewinnung herzerfreuender Frauen, Getränke, Speisen, Salben, Kleider, Schmucksachen und anderer Dinge. Desgleichen ist ein mit geringer Mühe zu beschaffendes Schutzmittel gegen den von den Wesen ausgehenden Schmerz die Erfahrung, welche man aus dem Studium der Lehrbücher der Lebensklugheit gewinnt, [ferner] das Wohnen in sicheren Plätzen und dergl. Ebenso ist ein leicht zu handhabendes Mittel zur Abwehr auch des von den Göttern ausgehenden Schmerzes die Anwendung von Edelsteinen, Sprüchen, Kräutern, u. s. w.»

[Diesen Einwand] weist [der Verfasser] zurück mit den Worten: "So ist das nicht [richtig]". Warum [nicht]? "Weil ein mit Sicherheit wirkendes und absolutes [Mittel] nicht existirt". 'Mit Sicherheit wirkend' bedeutet die Nothwendigkeit des Aufhörens des Schmerzes, 'absolut' das Nichtwiederentstehen des Schmerzes, der aufgehört hat. [Der Wortlaut der Kārikā] *ekāntātyantato 'bhāvaḥ* bedeutet: die Nichtexistenz dieser beiden, eines mit Sicherheit wirkenden und eines absoluten [Mittels]. Das Suffix *tas* <sup>4)</sup>, welches zur Bildung aller Casus verwendet wird, steht [hier] zur Bezeichnung des Genetivs. [Mit jenen Worten] ist folgendes gemeint: Weil trotz der vorschriftsmässigen Anwendung der Elixire und dergl., schöner Frauen, des Studiums der Lehrbücher der Lebensklugheit, der Sprüche und dergl. dieser und

1) Der folgende Satz ist hier aus der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen: *tattra-jñānasya tv aneka-janmābhāsa-paramparāyāsa-sādhyatayā 'tiduṣhkaravāt.*

2) L. *iṣṭasya* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) Cf. *Ṣabarabhāshya* 1. 2. 4 und *Aniruddhavṛtti* 1. 1.

4) L. *tasiḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS., nicht *tasi*, wie die Calc. Ed. hat: denn das letztere ist Name des Suffixes *tas* nur, wenn dieses an Pronominalstämme tritt (also in *tatas*, *yatas* u. s. w.) an Nominalstämme gefügt heisst es *tasi*.

jener Schmerz — sowohl der von der eigenen Person als auch [der von den Wesen und den Göttern] ausgehende — bekanntlich nicht aufhört, wirken [diese Mittel] nicht mit Sicherheit; [und], da [der Schmerz], wenn er auch aufgehört hat, bekanntlich wieder entsteht, sind sie keine absoluten. Trotzdem also [ein solches Mittel] leicht zu beschaffen ist, giebt es doch kein sinnliches Mittel für das sichere und absolute Aufhören des Schmerzes. Darum ist das Streben nach der Erkenntnis nicht nutzlos. Das ist der Sinn.

Wenn auch [das Anfangswort des Lehrbuchs] 'Schmerz' kein glückverheissendes ist [wie man dem Brauche entsprechend ein solches zum Beginn erwarten sollte], so ist doch 'die Beseitigung desselben'<sup>1)</sup> ein glückverheissender Ausdruck, weil er besagt, dass man ihm [d. h. dem Schmerz] entgehen kann; und deshalb ist die Anführung dieses [Ausdrucks] zu Beginn des Lehrbuchs angemessen.

«Zugegeben, dass dies so ist, dass es kein sinnliches Mittel giebt; so wird aber doch die Masse der vedischen Ceremonien vom Jyotishṭoma an bis zu dem Opfer, das Tausend Jahre<sup>2)</sup> dauert, das dreifache Leiden mit Sicherheit und absolut beseitigen. Heisst es doch in der Schrift: „Es opfere, wer nach der Himmelswelt verlangt“ (Pāñcav. Br. 16. 3. 3; 15. 5); und die Himmelswelt bedeutet eine besondere den Schmerz ausschliessende Wonne, [nach dem Verse]:

Die Wonne, welche nicht mit Schmerz gemischt ist und nicht unmittelbar [nach dem Genuss von dem Schmerz] verschlungen wird, welche durch das [blosse] Verlangen erreicht wird, befindet sich an der Stätte des Himmels.

Und diese Himmelswelt beseitigt<sup>3)</sup> durch ihr [blosses] Dasein den Schmerz mit Stumpf und Stiel; auch ist sie nicht vergänglich; denn also heisst es in der Schrift:

Wir tranken den Soma, wir sind unsterblich geworden (RV. 8. 48. 3).

Wenn sie vergänglich wäre,<sup>4)</sup> wie könnte da von Unsterblichkeit in ihr die Rede sein?

Da nun also vedische Mittel, welche die Heilung des dreifachen Leidens bewirken, in einem Augenblick, in einer Nachtwache, in dem Zeitraum von Tag und Nacht, in einem Monat, in einem Jahre oder [in mehreren Jahren] zu Stande zu bringen sind, mithin im Vergleich zu der discriminativen Erkenntnis, die [nur] durch die ununterbrochene Anstrengung vieler Existenzen zu erreichen ist, mit geringer Mühe beschafft werden können, so erscheint doch wiederum das Streben nach der Erkenntnis nutzlos». In der Voraussetzung, [dass dieser Einwand gemacht werden könne,] erklärt [der Verfasser]:

1) L. *tad-apaghāto* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) L. *sahasra-samvatsara* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) L. *apahanti* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) L. *tat-prakshaye* mit der Ben. Ed.; das MS. hat *tat-kshaye*.

2. Den sinnlichen [Mitteln] ist das auf der heiligen Ueberlieferung beruhende gleich; denn [auch] dieses ist behaftet mit Unreinheit, Vergänglichkeit [des erzielten Erfolges] und [dem Mangel], dass es immer noch ein höheres [Ziel als das durch dieses Mittel erreichbare] giebt. Besser ist das diesem entgegengesetzte, [welches sich ergibt] aus der richtigen Erkenntniss des entfaltenen, des unentfalteten und des Erkenners.

Was durch den Vortrag des Lehrers überliefert wird, ist die 'heilige Ueberlieferung', d. h. der Veda. Damit ist gemeint, dass [der Veda] nur [gehört, d. h.] überliefert, aber von keinem verfasst wird. 'Auf der heiligen Ueberlieferung beruhend' bedeutet: in derselben enthalten, in ihr angetroffen, kurz: [aus ihr] gelernt. — Auch die Gesamtheit der auf der heiligen Ueberlieferung beruhenden Ceremonien ist von derselben Art wie die sinnlichen [Mittel], da die Thatsache, dass sie keine mit Sicherheit wirkenden und absoluten Mittel zur Heilung des Schmerzes sind, auf beiden Seiten in gleicher Weise [zu Recht] besteht. Wenn nun auch [in der Kārikā] das Wort 'auf der heiligen Ueberlieferung beruhend' ganz im allgemeinen [ohne eine Specialisirung] gebraucht ist, so wisse man doch, dass [nur] die Gesamtheit der Ceremonien gemeint ist; denn auch die discriminative Erkenntniss, [welche nicht auf gleiche Stufe mit den sinnlichen Mitteln zu stellen ist], wird in der heiligen Ueberlieferung [d. h. in den Upanishaden] gelehrt. Und so heisst es in der Schrift: "Das Selbst fürwahr muss erkannt werden <sup>1)</sup>" (cf. Brh. Up. 2. 4. 5; 4. 5. 6), d. h. es muss von der Materie unterschieden werden; „dieser kehrt nicht wieder“ (cf. Chând. Up. 8. 15. 1). Für diese Behauptung, [dass die vedischen Ceremonien ebenso wie die sinnlichen Mittel zu beurtheilen seien], giebt [der Verfasser] den Grund an [mit den Worten]: "Denn [auch] dieses ist behaftet mit Unreinheit, Vergänglichkeit [des erzielten Erfolges] und [dem Mangel,] dass es immer noch ein höheres [Ziel als das durch dieses Mittel erreichbare] giebt." 'Unreinheit' bedeutet, dass das Soma und die anderen Opfer die Vernichtung von Thieren, Samenkörnern u. s. w. mit sich bringen; wie schon der ehrwürdige Lehrer Pañcaçikha sagt: "Die ganz geringe Beimischung <sup>2)</sup> ist abzuwenden [oder] zu ertragen." 'Die ganz geringe Beimischung' <sup>2)</sup> be-

1) *jñātaryah* anstatt *drashtaryah*, wie die Upanishad hat, lesen auch die Ben. Ed. und das MS.

2) I. *scalpah saṅkaraḥ* mit der Ben. Ed., dem MS. und dem Wortlaut des Citats in Vyāsa's Commentar zu Yogasūtra 2. 13. Hier (S. 88 in Jivānanda's Ausgabe) ist das Citat vollständiger gegeben: *Syāt scalpah saṅkaraḥ, sa-parihāraḥ sa-pratyavamarshaḥ kuçalasya nā'pakarshāyā 'tam. kasmāt? kuçalam hi me bahv anyad asti, yatrā 'yam āvāpa-gataḥ scarge 'py apakarsham alpam karishyati.* "Eine ganz geringe Beimischung [von Schuld] mag [im Opfer] sein; [diese aber] ist [durch Sühnhandlungen] abzuwenden, [oder, wenn sie nicht abgewendet wird, sind ihre Folgen leicht] zu ertragen; [deshalb] ist sie nicht im Stande die [durch das Verdienst erworbene] Wonne zu mindern. Warum [nicht]? Es wird mir ja auf der anderen Seite so viel mehr Wonne zu Theil, dass diese [dem Verdienst] inhärirende [Beimischung von Schuld mir] auch im Himmel [nur] geringen Abbruch thun wird." — Hier liegt also das Wort *pratyavamarsha* deutlich vor, das B.R. mit Unrecht als eine Verschreibung für *pratyavamarça* aus dem Wortschatz austilgen wollen.

deutet: Das Vermischtsein der hauptsächlichlichen Wirkung [d. h. des Verdienstes], welche aus dem Jyotiṣṭoma und den anderen [Opfern als solchen] hervorgeht, mit der ganz geringen Wirkung [d. h. der Schuld], welche aus der Tödtung der Thiere und dergl. hervorgeht und unerwünschte Folgen verursacht. [Diese Beimischung] 'ist abzuwenden', d. h. sie kann durch irgend eine geringfügige Sühnhandlung unschädlich gemacht werden. Wenn aber auch die Sühnhandlung aus Versehen nicht vollzogen ist und [die in dem Verdienst enthaltene Schuld] heranreift zu der Zeit, da die hauptsächlichliche [verdienstliche] Handlung zur Reife gelangt [d. h. ihre erwünschte Frucht trägt], so sind doch so viele unerwünschte Folgen, als diese [Schuld] hervorbringt, [leicht] zu ertragen, d. h. sie bestehen zusammen mit der Fähigkeit [des Genießers] sie [leicht] zu ertragen, d. h. sie geduldig hinzunehmen [wegen der grossen gleichzeitigen Wonne]; denn die Glücklichen, welche in dem grossen Nektarteich der Himmelswelt baden, die ihnen wegen der Fülle ihres Verdienstes zu Theil geworden, ertragen leicht das kleine Schmerzensfeuer, das durch das geringe Maass ihrer Schuld bedingt ist.

Und man darf nicht meinen, dass die allgemeine Vorschrift „man soll keines unter allen lebenden Wesen tödten“ durch die specielle Vorschrift „man soll das Thier für Agni und Soma opfern“ aufgehoben werde; weil kein Widerspruch [zwischen diesen beiden Vorschriften] besteht. Denn [nur], wo ein Widerspruch vorliegt, wird die schwächere [Vorschrift] durch die stärkere aufgehoben. In unserem Falle nun existirt deshalb kein Widerspruch, weil es sich um verschiedene Dinge handelt; denn es verhält sich also: Durch das Verbot „man soll nicht tödten“ wird gelehrt, dass die Tödtung unerwünschte Folgen verursache, nicht aber auch, dass sie zum Zwecke des Opfers nicht stattfinden dürfe. Durch [die Vorschrift] dagegen „man soll das Thier für Agni und Soma opfern“ wird erklärt, dass die Tödtung des Thieres zum Zwecke des Opfers stattfinden müsse, aber nicht, dass sie keine unerwünschten Folgen verursache. Denn wenn das so wäre, [d. h. wenn eine der beiden Vorschriften den zweifachen Sinn hätte.] so würde eine 'Satzspaltung' (*vākya-bheda*) gegeben sein.<sup>1)</sup> Und so sind die beiden That-sachen, dass [ein und dasselbe] unerwünschte Folgen verursacht und beim Opfer nützlich ist, nicht unvereinbar; denn die Tödtung [des Thieres] wird dem Menschen einen Schaden bringen und für das Opfer von Nutzen sein.

Die Vergänglichkeit und [der Mangel], dass es immer noch etwas höheres giebt, haften zwar dem [erzielten] Erfolge an, gelten aber in übertragener Weise auch von dem Mittel. Die Vergänglichkeit der Himmelswelt und ähnlicher Dinge ist daraus erschlossen, dass dieselben etwas positives<sup>2)</sup> und dabei Produkte sind. Mit dem Mangel, dass es immer noch etwas höheres giebt, ist [der Erfolg des Opfers und in zweiter

1) D. h. es würde, was die Mīmāṃsā für unzulässig erklärt, in ein und demselben Satze ein doppelter Sinn gelehrt werden. Vgl. meine Uebersetzung des Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya S. 168 Anm. 5.

2) Dies ist hinzugefügt, weil das einzige negative Produkt, die Vernichtung (*dharmaśāhāva*) unvergänglich ist.

Reihe das Opfer selbst deshalb] behaftet, weil der Jyotishṭoma z. B. ein Mittel nur zur Erlangung der Himmelswelt, aber der Vājapeya z. B. [ein Mittel zur Erlangung] unumschränkter Herrschaft ist. Und es ist natürlich, dass das höhere Glück eines andern dem weniger glücklichen Menschen Schmerzen bereitet.<sup>1)</sup>

[Die Schriftworte, welche der Opponent in der Einleitung zu unserer Kārikā anführt und] welche von der Unsterblichkeit sprechen:

Wir tranken den Soma, wir sind unsterblich geworden (R.V. 8. 48. 3).

bezeichnen [nur] eine lange Dauer, wie man [auch] sagt:

Denn das Bestehen, bis die Wesen vergehen, heisst Unsterblichkeit (Vishṇu. 2. 8. 96).

Darum sagt auch die Schrift:

Nicht durch Opferwerk, nicht durch Nachkommenschaft noch durch Reichthum, [nur] durch Entsagung erlangten einige<sup>2)</sup> die Unsterblichkeit; jenseits des Himmels im Verborgenen weilend strahlt sie, zu der die Büsser eingehn (Taitt. Ār. 10. 10. 3);

ferner:

Die [einen unter den] Weisen verfielen durch ihr Opferwerk dem Tode sammt ihren Kindern, da sie Reichthum wünschten; andere Weise dagegen, die sich der Meditation ergeben, erlangten die Unsterblichkeit, die jenseits der Opfer liegt [d.h. durch Opfer nicht zu erreichen ist].<sup>3)</sup>

Alles dies hat [der Verfasser] im Sinne, wenn er sagt: "Besser ist das diesem entgegengesetzte." 'Diesem' in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebenen, den Schmerz beseitigenden<sup>4)</sup> Mittel, d. h. dem Soma- und den anderen Opfern, welche unrein sind und Früchte tragen, die nicht ewig sind und jenseits deren es höhere Ziele giebt, 'entgegengesetzt' bedeutet: rein, weil nicht mit Tödtung oder ähnlicher [Schuld] vermischt, [und] eine ewig währende Frucht tragend, über welcher es nichts höheres giebt, weil die Schrift mehr als einmal lehrt, dass der nicht wiederkehrt, [der zu diesem andern Mittel seine Zuflucht nimmt]. Und man darf den Erfolg [dieses andern Mittels] nicht für vergänglich erklären, weil er ein Produkt sei; denn [nur] das positive Produkt, ist derartig, aber das [negative] Aufhören des Schmerzes ist, obwohl ein Produkt, das Gegentheil davon [d. h. unvergänglich]. Und ein neuer Schmerz kann [dann] deshalb nicht mehr entstehen, weil, wenn die Ursache [d. h. die Materie] nicht mehr wirkt,

1) Echt indisch.

2) Verbessere mit der Ben. Ed., dem MS. und dem Texte des Āraṇyaka: *prajāyā dhanena, tyāgenā 'ke* u. s. w.

3) Cf. Aniruddha zum Sāṃkhyasūtra 1. 84. — *tathā* zu Anfang der zweiten Zeile gehört natürlich in das Citat hinein.

4) L. *dhṛkḥlāpaghātakād* mit der Ben. Ed. und dem MS.

kein Produkt <sup>1)</sup> entstehen kann, und weil das Wirken der Materie nur so lange währt, bis die discriminative Erkenntnis sich einstellt. Dies wird weiter unten <sup>2)</sup> begründet werden. [Den Ausdruck des Verfassers haben wir eben seinem Inhalte nach erklärt]; der Wortsinn aber ist: 'Diesem' in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebenen, den Schmerz beseitigenden <sup>3)</sup> Mittel 'entgegengesetzt' ist das [folgende] den Schmerz beseitigende Mittel. [nämlich] die Erfassung der Verschiedenheit von Materie <sup>4)</sup> und Seele, d. h. die unmittelbare Erschauung dieser [Verschiedenheit]. Aus folgendem Grunde ist [das letztere] 'besser'. Das in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebene ist allerdings vortrefflich, weil es im Veda angeordnet ist und den Schmerz bis zu einem gewissen Grade (*mātrayā*) beseitigt <sup>5)</sup>; die Erfassung der Verschiedenheit von Materie und Seele ist gleichfalls vortrefflich; unter diesen beiden vortrefflichen [Mitteln aber] ist die Erfassung der Verschiedenheit von Materie und Seele besser. Woher aber entsteht diese [Erfassung]? Darauf ist die Antwort: „Aus der richtigen Erkenntnis des entfalteten, des unentfalteten und des Erkenners“. <sup>6)</sup> Die 'richtige Erkenntnis' dieser [Dinge] ist die Erkenntnis derselben in ihrer Verschiedenheit. Auf der Erkenntnis des entfalteten beruht die Erkenntnis seiner Ursache <sup>6)</sup>, des unentfalteten, und daraus, dass diese beiden zum Zwecke eines andern da sind <sup>7)</sup>, wird das Selbst als dieses andere erkannt. Es sind also [die drei Objekte der Erkenntnis] in der Reihenfolge genannt, in der sie zur Erkenntnis kommen. Gemeint ist folgendes. Nachdem man aus Schrift, Tradition, Legenden und Purāṇas das entfaltete und die [beiden] anderen Dinge als verschieden kennen gelernt und mit philosophischen Gründen in ihrer Besonderheit festgestellt hat, kommt die richtige Erkenntnis [zu Stande] in Folge des aus Meditation bestehenden Verdienstes [d. h. in Folge der Concentration im Yoga], wenn diese lange Zeit, gläubig, ohne Unterbrechung und mit Aufmerksamkeit geübt ist. Und in diesem Sinne wird [der Verfasser in Kārikā 64 sagen]:

So entsteht aus dem Studium der Principien die abschliessende, geläuterte, weil irrthumslose, absolute Erkenntnis: "Ich bin nicht; nichts ist mein; [das] ist nicht Ich".

Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise die Abfassung des Lehrbuchs damit gerechtfertigt hat, dass dessen Inhalt Verständigen willkommen sein müsse, führt er zu Beginn des [eigentlichen] Lehrbuchs in gedrängter Form dessen Inhalt an, um Aufmerksamkeit in dem Geiste der Hörer zu erwecken:

- 
- 1) Und der Schmerz ist ein Produkt der Materie.  
 2) Nicht in Kārikā 59, wie Tāranātha Tarkavāchaspati in der Tikā sagt, sondern in Kārikā 66.  
 3) L. *duḥkhāpaghāta* mit der Ben. Ed. und dem MS.  
 4) S. die Citate im PW. unter *sattra* 5) und meine Uebersetzung der Aniruddhavṛtti, S. 4 Anm.  
 5) Der folgende Satz ist unübersetzbar, weil er nur die grammatische Auflösung des Dvandva-compositums enthält.  
 6) Verbessere *tat-kāraṇasya*.  
 7) Verbinde *pārārthyena*.

**3. Die Wurzelgrundform ist keine Umformung; sieben, das 'grosse' und die folgenden [Principien], sind sowohl Grundformen als Umformungen; die Reihe der sechzehn aber ist [nur] Umformung; weder Grundform noch Umformung ist die Seele.**

Denn, kurz gesagt, die Gegenstände des Lehrbuchs sind von viererlei Art: ein Ding ist nur Grundform, ein anderes Ding nur Umformung, ein anderes ist sowohl Grundform als Umformung<sup>1)</sup>, das letzte ist seinem Wesen nach keins von beiden. Welche unter diesen [vier Klassen] ist nur Grundform? Darauf ist die Antwort: „Die Wurzelgrundform ist keine Umformung“. Diese Grundform [*prakṛti* genannt], weil sie wirkt [im ausgezeichneten Sinne des Worts, *prakāroti*] ist die Urmaterie, d. h. der Zustand des Gleichgewichts von Sattva, Rajas und Tamas; dieselbe ist keine Umformung, nur Grundform; das ist der Sinn. Warum [ist das so]? Darauf antwortet der Ausdruck 'Wurzel'. Wurzelgrundform bedeutet: was sowohl Wurzel als Grundform ist. Diese ist die Wurzel der gesamten Masse von Produkten, doch giebt es keine andere Wurzel für sie, weil sonst ein regressus in infinitum vorliegen würde; und für den regressus in infinitum giebt es [in diesem Falle]<sup>2)</sup> keinen Beweis. Das ist gemeint. Welche Dinge sind nun aber sowohl Grundformen als Umformungen, und wie viele der Art giebt es? Darauf ist die Antwort: „Sieben, das 'grosse' und die folgenden [Principien], sind sowohl Grundformen als Umformungen“. <sup>3)</sup> Denn also [verhält es sich]: Das 'grosse' Princip ist die Grundform, aus der das Subjektivierungsorgan hervorgeht, und Umformung der Wurzelgrundform [d. h. der Urmaterie]; desgleichen ist das Subjektivierungsprincip Grundform für die feinen Elemente sowie für die Sinne und Umformung des 'grossen'; desgleichen sind die fünf feinen Elemente Grundformen für die [groben] Elemente, Aether u. s. w., und Umformungen des Subjektivierungsorgans. Welche und wie viele Dinge sind nun nur Umformungen? Darauf ist die Antwort: „Die Reihe der sechzehn aber ist [nur] Umformung“. 'Die Reihe der sechzehn' bedeutet: die Gruppe, welche auf die Zahl sechzehn beschränkt ist. Das Wort 'aber' soll die Einschränkung bezeichnen und ist verstellt. <sup>4)</sup> Die fünf groben Elemente und die elf Sinne bilden die Gruppe der sechzehn und sind nur Umformungen, nicht Grundformen. Und wenn auch z. B. Kuh, Topf, Baum u. s. w. hinwiederum Umformungen des [Elements] Erde sind, [und wenn auch] ebenso die verschiedenen Umformungen dieser [Dinge.]

1) *Eva* hinter *prakṛti-vikṛtiḥ* ist mit der Ben. Ed. zu tilgen. — Die Reihenfolge der Kārikā ist hier dadurch gestört, dass die zweite und dritte Klasse vertauscht sind, wird aber in der Folge wieder aufgenommen.

2) Wo aber ein Beweis beizubringen ist, erkennt das Sāṃkhyasystem den regressus in infinitum an, z. B. im Falle von Samen und Spross.

3) In dem folgenden Satz, der als einfache Auflösung des Dvandvacompositums nicht übersetzt werden kann, ist das erste *tā* mit der Ben. Ed. zu streichen.

4) D. h. nach Vācaspatimīra's gekünstelter Erklärung soll *tu* im Sinne von *eva* 'nur' stehen und in der Kārikā hinter *vikāro* zu denken sein.

als da sind Milch [Umformung von Kuh], Same [Umformung von Baum] und dergl. <sup>1)</sup>, [hinwiederum ihre Umformungen in der Gestalt von] Molke, Spross u. s. w. haben, so sind doch Kuh und dergl. oder Same und dergl. kein von [dem Element] Erde verschiedenes Princip. Und dasselbe gilt mit Bezug auf die anderen [Elemente und deren Umgestaltungen, *ādi* hinter *pṛthivī*]. Da nun hier [d. h. in unserem System] unter 'Grundform' die materielle Ursache eines anderen Principis verstanden wird, liegt nicht der Fehler [einer mangelhaften Aufzählung] vor. Alle Dinge wie Kuh, Topf und dergl. haben das gemeinsam, dass sie grob-materiell und mit den Sinnen zu erfassen sind, und darum sind sie kein anderes Princip [als Erde]. Das, welches seinem Wesen nach keins von beidem ist, wurde [bereits zu Anfang dieses Commentars] erwähnt; dasselbe bezeichnet [der Verfasser mit den Worten]: „Weder Grundform noch Umformung ist die Seele“. Alles dies wird weiter unten [zu Kārikā 20 und 22] begründet werden.

Es sind [jetzt] die verschiedenen Erkenntnismittel zu definiren, die dazu dienen sollen diesen [bisher in Kürze angeführten] Inhalt durch Beweise zu stützen: und da ohne eine allgemeine Definition specielle nicht gegeben werden können, definirt [der Verfasser] zunächst den allgemeinen Begriff des Erkenntnismittels:

**4. Wahrnehmung, Schlussfolgerung und zuverlässiger Ausspruch gelten, da alle [sonstigen] Mittel sich [aus ihnen] ergeben, für das dreifache Erkenntnismittel. Denn durch dasselbe wird die Gewissheit hinsichtlich des zu erkennenden gewonnen.**

Hier ist also der Ausdruck 'Erkenntnismittel' das Wort, welches definirt werden soll <sup>2)</sup>, und die etymologische Erklärung des Begriffs die Definition. Aus dieser Erklärung „durch dasselbe wird die richtige Erkenntnis gewonnen“ (*pramīyate*) folgt, dass wir es mit dem Werkzeug zur richtigen Erkenntnis (*pramā*) zu thun haben. [Die letztere hat zur Voraussetzung erstens] eine Affektion (*vṛtti*) des Denkkorgans (*citta*), welche durch ein dem Zweifel und Irrthum entrücktes, sowie [bis dahin] nicht gekanntes Objekt bedingt ist, und [zweitens] das Erfassen [des so afficirten Denkkorgans] von Seiten der Seele <sup>3)</sup>, [in welcher dasselbe wie in einem Spiegel reflektirt]; das Resultat [dieser beiden Prozesse, von denen der zweite den Zweck hat, den ersten zum Bewusstsein zu bringen,] ist die richtige Erkenntnis (*pramā*); dasjenige, wodurch dieselbe bewirkt [resp. die beschriebene Affektion des Denkkorgans erzeugt] wird, ist das Erkenntnismittel (*pramāṇa*). Demzufolge findet [unsere Definition des Erkenntnismittels]

1) Hinter *tad-rikāra-bhedānām* ist *paṇḍita-bhāṣinām* mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen

2) L. *śamākhya lakṣhya-padam* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) L. *paṇḍita-bhāṣinām* hinter *bolbhāṣ* mit der Ben. Ed. und dem MS. und vgl. *paṇḍita-bhāṣinām* im *Sāṅkhya-pravacana-bhāṣya* I. 87 (S. 64, Z. 1 v. u. in Hall's Ausgabe).

tels] keine Anwendung <sup>1)</sup> auf dasjenige, wodurch der Zweifel, der Irrthum und die Erinnerung <sup>2)</sup> hervorgerufen wird.

Die verschiedenen abweichenden Meinungen hinsichtlich der Anzahl [der Erkenntnissmittel] weist [der Verfasser] zurück mit dem Worte „das dreifache“. D. h. der allgemeine Begriff des Erkenntnissmittels zerfällt in drei Unterbegriffe. 'Dreifach' bedeutet, dass es weder weniger noch auch mehr giebt. Dies werden wir begründen, nachdem wir die einzelnen Arten [im Commentar zu Kār. 5] <sup>3)</sup> definirt haben. Welches sind nun diese Unterbegriffe? Darauf erwidert [der Verfasser]: „Wahrnehmung, Schlussfolgerung und zuverlässiger Ausspruch“. Diese [Erklärung] will [nur] weltliche Erkenntnissmittel nennen, weil unser Lehrbuch die Aufklärung von Menschen, wie wir sind, bezweckt und hierzu (*atra*) nur solche [Erkenntnissmittel, *tasyaiva*] geeignet sind. Das übernatürliche Wissen aber der Yogins und <sup>4)</sup> der aufwärts Gestiegenen [d. h. der Genien und Götter] ist nicht im Stande Menschen, wie wir sind, aufzuklären, und darum ist es, obwohl thatsächlich vorhanden, seiner Ungeeignetheit wegen nicht mitgenannt. «Zugegeben nun, dass [die Erkenntnissmittel an Zahl] nicht weniger seien [als drei], warum aber sind es nicht mehr? Nennen doch die Erkenntniss-Theoretiker [d. b. hauptsächlich die Naiyāyikas] übereinstimmend auch die Analogie (*upamāna*) und [die Mīmāṃsakas] dazu noch [die Selbstverständlichkeit, *arthāpatti*, das Nichtsein, *abhāva*, das Enthaltensein in Etwas, *sambhava*, und die Tradition, *aitīhya*] als Erkenntnissmittel». Darauf erwidert [der Verfasser]: „Da alle [sonstigen] Mittel sich [aus ihnen] ergeben“. Das bedeutet: da alle [sonstigen] Erkenntnissmittel sich aus den genannten, Wahrnehmung, Schlussfolgerung und zuverlässigem Ausspruch, ergeben, d. h. in ihnen einbegriffen sind. Das werden wir, wie [eben] gesagt, unten begründen. Warum aber definirt das Lehrbuch, das zur Aufklärung über die Objekte der Erkenntniss dienen soll, [überhaupt] den Begriff des Erkenntnissmittels im allgemeinen und speciellen? Darauf erwidert [der Verfasser]: „Durch dasselbe wird die Gewissheit hinsichtlich des zu erkennenden gewonnen“. Gewissheit ist feste Ueberzeugung.

Dieser Āryā-Vers <sup>5)</sup> ist hiermit dem Gedankengang entsprechend, ohne Rücksicht auf die Wortfolge, erklärt.

1) L. *aprasaṅgaḥ* anstatt *pramāṇeshu na prasaṅgaḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS. Die Glosse zur Calc. Ed. sucht das *pramāṇeshu* durch eine künstliche Erklärung zu rechtfertigen.

2) Weil nach der vorstehenden Beschreibung der erforderlichen Affektion des Denkgorgans das Object früher nicht gekannt sein darf.

3) S. 27, Z. 1 ff. der Calc. Ed.

4) L. *ca* hinter *ūrdhva-srotasām* mit der Ben. Ed. und nach der Parallelstelle S. 14, Z. 3 der Calc. Ed.; in meinem MS. fehlt *ūrdhva-srotasāṃ ca* an dieser Stelle.

5) Ergänze die abgesprungenen Lettern in der Calc. Ed. zu *seyam āryā*.

Da es nun jetzt am Platze ist, die Erkenntnissmittel einzeln zu definiren, giebt [der Verfasser], weil unter denselben die Sinneswahrnehmung das hauptsächlichste ist und die übrigen, Schlussfolgerung u. s. w. <sup>1)</sup>, auf dieser beruhen, auch weil dieselbe von den Lehrern aller Schulen einstimmig [als Erkenntnissmittel] anerkannt wird, zunächst von dieser eine Definition:

**5. Die Feststellung jedes einzelnen Objectes ist Wahrnehmung. Die Schlussfolgerung, wird gelehrt, ist von dreierlei Art; dieselbe setzt ein Merkmal und den Träger dieses Merkmals voraus. Die zuverlässige Ueberlieferung aber ist der zuverlässige Ausspruch.**

Hier ist mit dem Worte 'Wahrnehmung' der Gegenstand der Definition bezeichnet, und der Rest [des ersten Satzes] ist die Definition. Der Zweck derselben ist die Absonderung [des zu definirenden] von [allem andern], sowohl dem gleich- wie verschiedengearteten. Der Sinn [der die Definition liefernden Worte] aber, wie er sich aus den Bestandtheilen ergibt, ist folgender: [die Objecte, *vishayāḥ*] fesseln (*vi-shi-ṅvanti*) den sie wahrnehmenden (*vishayin*), d. h. sie binden ihn an sich, kurz: sie machen ihn zu einem durch ihre Beschaffenheit bestimmten <sup>2)</sup>. Objecte [der Wahrnehmung] für Menschen wie wir sind Erde u. dgl. und [Objecte der Empfindung] sind Freude u. s. w.; wie [die ersteren aber] auch [für uns] nicht Objecte sind, d. h. [in unentwickeltem Zustande] als Grundstoffe (*tanmātra*), sind sie doch Objecte für Yogins und aufwärts Gestiegene. Weil die Sinne in Bezug auf jedes einzelne Object wirken, heissen sie [in der Kārikā] 'jedes einzelne Object erfassend' (*prativishaya* <sup>3)</sup>, und ihr Wirken <sup>4)</sup> ist Berührung. [Demzufolge] ist die Bedeutung [des Wortes *prativishaya*]: die mit den Objecten in Berührung stehenden Sinne. An denselben hängt, das will sagen: auf ihnen beruht 'die Feststellung' (*adhyavasāya*). Diese Feststellung nun ist die Thätigkeit des Urtheilsorgans (*buddhi*), d. h. das Erkennen. Wenn eine Affektion (*vṛtti*) der Sinne eintritt, — und das geschieht dadurch, dass diese ein Object erfassen — so wird das Tamas des Urtheilsorgans unterdrückt, und damit ist ein Ueberwiegen des Sattva gegeben; dieses [Ueberwiegen] wird sowohl Feststellung als Affektion als Erkennen genannt. Dieses ist das in Rede stehende <sup>5)</sup> Erkenntnissmittel. Die Einwirkung nun, die durch den beschriebenen [Vorgang] auf die [der Seele gehörige] Kraft der bewussten Empfindung (*cetanā*) geübt wird, [welche den bis jetzt unbewussten, rein mechanischen Erkennungsprocess 'erleuchtet', d. h. die Wahrnehmung

1) 'u. s. w.' (der Plural *ādīnām*) ist mit Rücksicht auf die grössere Zahl der von anderen Schulen angenommenen Erkenntnissmittel gesagt.

2) Das *pustaka* z. B., welches ich sehe, macht mich in dem Augenblick zu einem *pustaka-jñā*.

3) Dieses Wort, das in dem Compositum in der Kārikā deutlich *Avyayibhāva* ist, wird von Vācaspatiṁcra irrthümlich für ein Adjectiv gehalten; daher die ganze etwas verschrobene Erklärung.

4) *vṛttih* nimmt das voranstehende *vartate* auf.

5) L. *idam tat* mit der Ben. Ed.; im MS. befindet sich hier eine Lücke.

zu einer bewussten macht], heisst das Resultat (*phala*), die richtige Erkenntniss (*pramā*), das Erfassen (*bodha*). Denn das Urtheilsprincip ist, weil es der Materie angehört, ungeistig, und deshalb ist auch die in demselben vor sich gehende Feststellung ebenso ungeistig wie ein Topf und andere Objekte. Gerade so sind auch [die Empfindungen] Freude u. s. w. [nur] eine besondere Art von Modifikationen des Urtheilsprincips [und deshalb] ungeistig. Die Seele aber, welche von Freude u. s. w. nicht berührt wird, ist Geist. Dieser wird nun durch die in dem Urtheilsprincip haftende Wahrnehmung, Freude u. s. w., da er in jenem [Urtheilsorgan] reflektirt, also ein Abbild desselben in ihn übergeht, zu einem scheinbar wahrnehmenden, Freude u. s. w. empfindenden; das war gemeint, als wir [vorher] von einem Einwirken auf den Geist sprachen (*iti cetano 'nugrhyate*). Da nun [andererseits] auch ein Abbild des Geistes [auf das Urtheilsorgan] fällt <sup>1)</sup>, wird [umgekehrt], obwohl es ungeistig ist, auch das Urtheilsorgan und dessen [Funktion, die] Feststellung <sup>2)</sup>, zu etwas scheinbar geistigem. Und in diesem Sinne wird [der Verfasser in Kārikā 20] sagen:

Deshalb wird in Folge der Verbindung mit ihr [der Seele] der ungeistige innere Körper (*liṅga*) scheinbar geistig und ebenso die [am Handeln] unbetheiligte [Seele] scheinbar handelnd, während [in der That] die Constituenten handeln.

Dadurch, dass [der Verfasser] in unserer Kārikā (*atra*) den Ausdruck 'Feststellung' gebraucht, schliesst er den Begriff des Zweifels aus, weil der Zweifel etwas unbestimmtes erfasst und deshalb sein Wesen Ungewissheit <sup>3)</sup> ist. Zwischen 'Gewissheit' und 'Feststellung' liegt ja kein Bedeutungsunterschied vor. Durch den Ausdruck 'Objekt' schliesst [der Verfasser] ferner den Begriff des Irrthums aus, weil dieser kein reales Objekt hat, und durch den Ausdruck 'jedes einzelnen' (*prati*) wird die Berührung der [einzelnen] Sinne mit den Objekten angedeutet, und somit die Schlussfolgerung, die Tradition und was sonst noch [für Erkenntnismittel von anderen Schulen angenommen werden] ausgeschlossen <sup>4)</sup>. Demnach ist 'Feststellung jedes einzelnen Objektes' eine ganz vollständige Definition von 'Wahrnehmung', weil sie sowohl das gleichgeartete [d. h. die übrigen Erkenntnismittel] wie das verschiedenegeartete [d. h. alles sonst] ausschliesst. Die abweichenden Definitionen aber, welche von Heterodoxen in anderen Lehrbüchern gegeben werden, sind aus Furcht vor Weitschweifigkeit [hier] nicht widerlegt.

Wenn der Materialist (*laukāyatika*) erklärt: „die Schlussfolgerung ist kein Erkenntnismittel“, wie kann von ihm ein Mensch als unwissend, im Zweifel oder Irrthum seiend erkannt werden <sup>5)</sup>? Denn an einem anderen Menschen sind ja Unwis-

1) Zu der Vorstellung, dass der Geist und das Urtheilsorgan sich gegenseitig in einander spiegeln, vgl. besonders Vijnānabhikṣu zu dem Sāṃkhyasūtra I. 87.

2) Die Ben. Ed. fügt noch ein *acetanaḥ* hinter 'pr', das MS. vor demselben ein.

3) *aniṣṭā* = *aniṣṭaya*, Paṇḍit.

4) Die Ben. Ed. hat *parāhatā* anstatt *parākr̥tā*, wie auch das MS. liest.

5) Die Ben. Ed. und das MS. lesen *pratiṣādyeta* „wie kann ihm klar gemacht werden, dass ein Mensch unwissend u. s. w. sei?“

senheit, Zweifel und Irrthum [zwar von einem Yogin oder Gotte, aber] unmöglich von einem [gewöhnlichen] kurzsichtigen [Menschenkinde] durch Sinneswahrnehmung zu erkennen; und durch ein anderes Mittel [ist dies dem Materialisten] ebensowenig [möglich], weil er [ja andere Erkenntnismittel ausser der Sinneswahrnehmung] nicht gelten lässt. Ein solcher Mann aber, der nicht [einmal] feststellen kann, ob Unwissenheit, Zweifel oder Irrthum vorliegt, wird doch, wenn er sich daran macht, irgend einen anderen Menschen [belehren zu wollen], von [allen] Verständigen, als wie einer, der von Sinnen ist, unbeachtet bleiben, da seine Worte gar keine Aufmerksamkeit verdienen. Demnach muss [auch] von jenem die Unwissenheit u. s. w. an anderen Menschen aus der Art ihres Vorhabens oder aus ihrer Redeweise <sup>1)</sup> erschlossen, also selbst wider Willen die Schlussfolgerung als Erkenntnismittel anerkannt werden.

Es war dort [d. h. in unserer Kārikā] die Schlussfolgerung unmittelbar nach der Sinneswahrnehmung zu definiren <sup>2)</sup>, weil sie ein Produkt der Sinneswahrnehmung ist; und so definiert [der Verfasser] an der Stelle, da den speciellen Definitionen eine allgemeine vorausgehen muss <sup>3)</sup>, zunächst den allgemeinen Begriff der Schlussfolgerung mit den Worten: „dieselbe setzt ein Merkmal (*liṅga*) und den Träger dieses Merkmals (*liṅgin*) voraus“. Das Merkmal ist das ‘ständig begleitete’ (*vyāpya*), [und] der Träger des Merkmals der ‘ständige Begleiter’ <sup>4)</sup> (*vyāpaka*). Das ‘ständig begleitete’ ist dasjenige, welches mit einem Dinge wesentlich verbunden ist unter Ausschluss [aller] Bedingungen (*upādhi*), die man vermuthen oder hineinbringen könnte; und der ‘ständige Begleiter’ ist dasjenige, mit dem dieses [regelmässig vorhandene Merkmal] verbunden ist. Mit den Ausdrücken ‘Merkmal’ und ‘Träger des Merkmals’, [welche an sich] Objekte bezeichnen, meint [der Verfasser hier] die Vorstellung der betreffenden Objekte. [Also: die Schlussfolgerung] setzt die Vorstellung des ständig begleiteten, z. B. des Rauches, und des ständigen Begleiters, in diesem Falle des Feuers <sup>5)</sup>, voraus. Das Wort ‘Träger des Merkmals’ ist doppelt zu denken; [denn nicht nur das Feuer ist Träger des Merkmals, des Rauches, sondern auch der Ort, an dem sich dasselbe befindet]; dadurch wird gelehrt, [dass für die Schlussfolgerung] auch die Erkenntniss der Zugehörigkeit [des Merkmals] zu dem Subjekt der Schlussfolgerung [*paksha-*

1) L. *vacana-bhedāt vā* mit der Ben. Ed.; mein MS. hat *vacana-bhedāt*.

2) Nach dem Sprachgebrauche unseres Autors möchte ich die Lesart der Ben. Ed. und des MS. *lakṣaṇīyam* dem *nirūpaṇīyam* der Calc. Ed. vorziehen.

3) Tilge das *iti* hinter *lakṣaṇasya* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) Ich bitte sich nicht an diesen Ausdrücken zu stossen, die ich nach langer Ueberlegung gewählt habe, trotzdem sie in vielen Fällen, wie in dem stehenden Beispiel von dem Rauch und dem Feuer, den Leser fremdartig anmuthen mögen. Das logische Verhältniss, das die Inder mit *vyāpya* und *vyāpaka* ausdrücken wollen, wird aber präzise durch meine Uebersetzung wiedergegeben: das Merkmal, der Rauch, ist von dem Träger des Merkmals, dem Feuer, ständig und bedingungslos begleitet; denn wo Rauch ist, da ist auch Feuer; nicht ist aber umgekehrt das Feuer von dem Rauch ständig begleitet, denn es giebt Feuer, das nicht raucht.

5) L. *valmīy-ātīr* mit der Ben. Ed. und dem MS.

*dharmatā*<sup>1)</sup>, im Gleichniss 'zu dem Berge', erforderlich ist,—welche Erkenntniss sich einfach aus der grammatischen Auflösung des Wortes *līngin* ergibt]: das Merkmal (*līnga*) gehört ihm [dem Berge] an, [also ist er *līngin*]. Demnach ist [in unserer Kārikā] der allgemeine Begriff der Schlussfolgerung [als] so definirt [zu betrachten]: die Schlussfolgerung setzt [erstens] die Erkenntniss des Verhältnisses voraus, das zwischen dem ständig begleiteten und dem ständigen Begleiter besteht, und [zweitens die Erkenntniss] der Zugehörigkeit [des ständig begleiteten] zu dem Subjekt der Schlussfolgerung. Die besonderen Arten von Schlussfolgerung, wie sie in einem anderen [d. h. dem Nyāya-] System<sup>2)</sup> definirt sind, erwähnt [der Verfasser] mit den Worten; „die Schlussfolgerung, wird gelehrt, ist von dreierlei Art“; d. h. diese dem allgemeinen Begriff nach definirte Schlussfolgerung ist im speciellen dreierlei Art: 1) auf etwas früher erfasstem beruhend (*pūrvavat*), 2) auf etwas abgesondertem beruhend (*ṅeshavat*), 3) induktiv (*sāmānyato dṛṣṭam*). Doch ist bei dieser Gelegenheit (*tatra*) vorerst [zu bemerken], dass dieselbe zunächst in zwei Unterabtheilungen zerfällt, nämlich in die 'geradezu gehende' (*vīta*) und die 'nicht geradezu gehende' (*avīta*). 'Geradezu gehend' heisst die in positiver Weise (*anvaya-mukhena*) auftretende, etwas behauptende; 'nicht geradezu gehend' die in negativer Weise (*vyatireka-mukhena*) auftretende, etwas leugnende. Von diesen beiden (*tatra*) ist die letztere [dieselbe, welche vorher bei der Dreitheilung] 'auf etwas abgesondertem beruhend' [genannt wurde]. 'Abgesondert' (*ṅeṣha*) bedeutet nun: das Betreffende bleibt übrig, wird als Rest übrig gelassen (*ṅeṣhyate, pariṅeṣhyate*), und diejenige durch Schlussfolgerung gewonnene Erkenntniss, die so etwas zum Gegenstande hat, heisst 'auf etwas abgesondertem beruhend'<sup>3)</sup>. Wie denn [die Naiyāyikas] lehren: Wenn etwas an einer Stelle als nicht vorhanden dargethan ist, wo man es [auf Grund einer anscheinenden Schlussfolgerung] vermuthen könnte (*prasakta*), lässt es sich an andersgearteten Stellen [durchaus] nicht vermuthen (*aprasaṅga*), [d. h. ist dort erst recht ausgeschlossen]; deshalb heisst das an dem 'übrig bleibenden' (*ṅeṣhyamāṇe*) [d. h. an dem von allem gleichartigen und verschiedenartigen

1) *parvate dhūmena vahni-sādhane parvataḥ pakṣaḥ*, Tarkasaṅgraha im Nyāyakoṣa. Der Deutlichkeit halber setze ich das bekannte Schema des fünfgliedrigen Nyāya-Syllogismus hierher:

1. Der Berg hat ein Feuer auf sich (*pratijñā* Proposition. *sādhya* das zu beweisende);
2. Denn der Berg raucht (*hetu* Grund);
3. Wo Rauch ist, da ist stets Feuer, wie z. B. auf dem Kochherde (*udāharaṇa, dṛṣṭānta* Beispiel, angeschlossen an die Constatirung der *vyāpti*, der ständigen Begleitung);
4. Der Berg raucht (*upanaya* Wiedervorführung des Grundes);
5. Also hat der Berg ein Feuer auf sich (*nigamana* Ergebniss).

2) Der Druckfehler *tatrāntare* anstatt *tantrāntare* ist schon in der Tīkā verbessert; die Ben. Ed. und das MS. lesen *tantrāntara* und fügen noch hinter *lakṣitān* ein überflüssiges *abhimatān* „als [hier] gemeint“ hinzu.

3) Vgl. Vijnānabbikṣhu's Comm. zu dem Sāmkhyasūtra I. 103, Z. 4—6. Das gewöhnliche Beispiel für diese Art der Schlussfolgerung ist: Das Element Erde ist von allem anderen verschieden [d. h. ist nicht Wasser, Licht, Luft, Aether], weil es die Eigenschaft des Geruchs besitzt, welche keinem anderen ausser ihm zukommt (*prthivī 'tara-bhinnā gāndhavattvāt*). Hier ist der Gegenstand der Schlussfolgerung, das Element Erde, von allem was nicht Erde ist, 'abgesondert', resp. bleibt übrig, nachdem alles andere von ihm abgesondert ist.

losgelösten] mit Sicherheit [als ihm allein zugehörig] erkannte (*sampratyaḥ*)<sup>1)</sup> das 'völlig abgesonderte' (*pariṣeṣha*)<sup>2)</sup>.

Für diese 'nicht geradezu gehende', d. h. negative [Weise der Schlussfolgerung] wird weiter unten<sup>3)</sup> ein Beispiel angeführt werden. Die 'geradezu gehende' [positive] ist zweierlei Art; [denn sie umfasst die beiden aus der obigen Dreitheilung noch übrigen Gattungen], die 'auf etwas früher erfasstem beruhende' und die 'induktive'.

Die erste (*ekam*)<sup>4)</sup> dieser beiden (*tatra*), die 'auf etwas früher erfasstem beruhende' [Schlussfolgerung], hat es mit einem allgemeinen Begriff zu thun, dessen spezifische Merkmale (*sva-lakṣhaṇa*) [früher] wahrgenommen [resp. wahrnehmbar] sind; [denn] 'früher erfasst' bedeutet 'bekannt', und damit ist der eben beschriebene allgemeine Begriff gemeint. Diejenige durch Schlussfolgerung gewonnene Erkenntniss also, die so etwas zum Gegenstande hat, heisst 'auf etwas früher erfasstem beruhend'. Im Beispiel: Aus dem Rauche wird auf dem Berge ein unter den allgemeinen Begriff Feuer fallender Einzelgegenstand [d. h. ein specielles Feuer] erschlossen, und diesen unter den allgemeinen Begriff Feuer fallenden Einzelgegenstand kennzeichnet als zu seinem Genus gehörig<sup>5)</sup> [z. B.] das in der Küche [früher] wahrgenommene Einzelfeuer.

Die zweite 'geradezu gehende' [d. h. positive Schlussfolgerung], die induktive, hat es mit einem allgemeinen Begriff zu thun, dessen spezifische Merkmale nicht wahrnehmbar sind, wie z. B. die Schlussfolgerung, deren Gegenstand die Sinne sind. Denn in diesem Falle wird erschlossen, dass die Perceptionen der Farbe u. s. w. [d. h. des Geruchs, Geschmacks, Gefühls und des Tons] Werkzeuge benöthigen, weil sie Thätigkeiten sind [und jede Thätigkeit ein Werkzeug erfordert]. Wenn auch z. B. beim Holzspalten das Messer oder dgl. wahrgenommen wird, als ein spezifisches Merkmal des allgemeinen Begriffs 'Werkzeug', so wird doch ein solches spezifisches Merkmal

1) Nach der Tīkā: *sampratyaḥ pratiyamānaḥ gandharatva-rūpa-padārthaḥ*.

2) Dieser Satz wird erst klar werden, wenn er durch eine weitere Ausführung des eben herangezogenen Beispiels seine richtige Beleuchtung empfängt. Daraus, dass die Erde den Geruch als charakteristische Eigenschaft besitzt, könnte man schliessen, dass auch die übrigen derselben Kategorie angehörigen Substanzen, Wasser, Luft u. s. w., diese Eigenschaft besitzen (auf Grund des Trugschlusses *yatra-yatra dravyatvam, tatra-tatra gandharatvam, yathā pṛthivyām*). Die Uebertragung des Geruch-Besitzens auf Wasser, Luft u. s. w. gilt als *prasakta*. Hat man nun aber die Erkenntniss gewonnen, dass die in Rede stehende Eigenthümlichkeit nur einer speciellen Substanz, nicht der ganzen Kategorie Substanz zukommt, darf man gar nicht mehr vermuthen, dass diese Eigenthümlichkeit sich bei anderen Kategorien vorfinde — im Beispiel: dass der Besitz des Geruchs Qualitäten, Bewegungen u. s. w. eigen sei; denn hier ist derselbe *aprasakta*. Die charakteristische Eigenschaft des Duftens trennt also die erdige Substanz von allem gleichartigen (d. h. den anderen Substanzen) wie von allem ungleichartigen derart ab, dass sie allein 'übrig bleibt'; und das Merkmal des Duftens ist ebenso von schlechthin allem, was nicht Erde ist, 'völlig abgesondert'.

3) D. h. im Commentar zu Kārikā 9, auf S. 47 der Calc. Ed.

4) Correspondirend mit *aparam* 5 Zeilen später.

5) *sva-lakṣhaṇo* erklärte der Paṇḍit mit *svajātyatvena bodhakatāḥ*, etwas abweichend von der Tīkā.

nicht sinnlich wahrgenommen im Falle eines Werkzeuges, das zu dem Genus derjenigen gehört, welche als Werkzeuge für die Perception der Farbe u. s. w. erschlossen werden <sup>1)</sup>. Denn ein solches Werkzeug gehört zu dem Genus Sinn; und ein specieller Sinn [sagen wir etwa: der Gesichtssinn], das spezifische Merkmal für den allgemeinen Begriff Sinn <sup>2)</sup>, ist [wohl für Yogins und Götter, aber] nicht für uns kurzsichtige [Menschenkinder] sinnlich wahrnehmbar — wie z. B. ein Feuer [wahrnehmbar ist], d. h. das spezifische Merkmal des allgemeinen Begriffs Feuer. Dieser Unterschied besteht zwischen der auf etwas 'früher erfasstem beruhenden' und der induktiven [Schlussfolgerung], wenn sie auch insofern sich gleich sind, als sie [beide] zur Kategorie der positiven (*vīta*) gehören. [In der Bezeichnung, welche] hier [mit 'induktiv' übersetzt ist] (*sāmānyato dṛṣṭam*), heisst *dṛṣṭam* 'Erkennen' (*darśanam*), und *sāmānyatas* ist [der Genetiv]: 'des allgemeinen Begriffs'; [denn] das suffix *tas* wird zur Bildung aller Casus verwendet <sup>3)</sup>. Das Erkennen eines bestimmten allgemeinen Begriffs, dessen spezifische Merkmale nicht wahrnehmbar sind, ist also eine 'induktive Schlussfolgerung'; das ist der Sinn. Alles, was hierüber zu sagen wäre, ist von uns ausführlich in der Tātparyāṭikā <sup>4)</sup> zum Nyāyavārttika entwickelt und [deshalb] hier nicht aus Furcht vor Weitschweifigkeit erörtert worden.

Da die Erkenntniss des Zusammenhangs von Wort und Bedeutung [von Seiten eines Kindes] die Schlussfolgerung voraussetzt, dass ein Wissen die Vorbedingung für die Handlung ist, welche ein beauftragter Kundiger vornimmt, unmittelbar nachdem er das Wort des beauftragenden Kundigen vernommen, und da [ferner] ein Wort [nur] dann seinen Sinn kund thut, wenn es von der Kenntniss des Zusammenhangs seiner selbst und der Bedeutung begleitet ist, — muss [dem Wort, resp. dem Verstehen desselben] eine Schlussfolgerung vorausgehen. Deshalb definiert [der Verfasser] den Begriff des [autoritativen] Wortes nach dem der Schlussfolgerung: „Die zuverlässige Ueberlieferung aber ist der zuverlässige Ausspruch“. Dabei ist mit dem Worte 'der zuverlässige Ausspruch' der Gegenstand der Definition bezeichnet, und der

1) In diesem Satze ist der Text der Ben. Ed. schlechter als der der Calc. Ed. und wird auch nicht, wie sonst gewöhnlich, durch mein MS. bestätigt. Nur ist in der Calc. Ed., welcher ich folge, mit der Ben. Ed. *rūpādi-jñāne karaṇatvam anumiyate* zu lesen, (das fehlerhafte *karaṇatvātram* ist aus dem gleichlautenden Satzschluss zwei Zeilen vorher hereingekommen). In der Ben. Ed. ist aber hinwiederum an der Stelle *karaṇatvātram* falsch, weil dort *yaj-jātīyaṃ* vorausgeht: man hat entweder *yaj-jātīyaṃ . . . karaṇam* mit dem MS. zu lesen oder, wie ich in der Calc. Ed. verbessert habe, *yaj-jātīyasya . . . karaṇatvam*.

2) Denke *indriyatva-rūpasya sāmānyasya*. — Der Paṇḍit sagte: *cakṣur-ādikaṃ ghrāṇādi-vyaktan jñāna-sādhana-tva-rūpeṇa sva-sāmānyam bodhayati*: Wenn ein Mann sich über das Wesen des Gesichtssinnes klar geworden ist, wird er später bei Uebung des Geruchssinnes erkennen, dass dieser in dasselbe Genus gehört wie der Gesichtssinn, u. s. f. mit den übrigen Sinnen. Auf diesem Wege wird er durch Induktion den allgemeinen Begriff des Wahrnehmungswerkzeuges gewinnen.

3) L. *tasi* ḥ mit der Ben. Ed. und dem MS., nicht *tasī*, wie die Calc. Ed. hat, und vgl. S. 536 Anm. 4 dieser Uebersetzung.

4) Das Buch wird noch in den Commentaren zur 9. und 17. Kārikā citirt.

Rest ist die Definition. Zuverlässig (*ṛipta*) bedeutet 'giltig' (*prāpta*), kurz 'richtig' (*yukta*). Was sowohl 'zuverlässig' als auch 'Ueberlieferung' ist, heisst 'zuverlässige Ueberlieferung' <sup>1)</sup>. Unter Ueberlieferung ist die durch einen [überlieferten] Ausspruch erzeugte Erkenntniss des Sinnes dieses Ausspruchs zu verstehen. Und diese [Erkenntniss], welche ihren Beweis in sich selbst trägt (*svataḥ-pramāṇam*), ist, weil sie durch die Worte des übermenschlichen Veda hervorgerufen wird, über allen Verdacht der Fehlerhaftigkeit erhaben, mithin richtig. Desgleichen ist auch diejenige Erkenntniss richtig, welche durch die auf dem Veda beruhenden Schriften hervorgerufen wird, d. h. durch die Ansprüche der Tradition, der Legenden und der Purāṇas. Und der Weise der Urzeit Kapila [der Begründer des Sāṃkhya-Systems] konnte sich am Anfang dieser Weltperiode an die in den früheren Weltperioden gelernte [anfanglose, heilige] Ueberlieferung ebenso erinnern, wie am folgenden Tage ein aus dem Schlaf erwachter <sup>2)</sup> an die Tags zuvor in Erfahrung gebrachten Dinge. So sagte ja auch in der Zwiesprach zwischen Āvatya und Jaigīshavya der erhabene Jaigīshavya, dass er sich seiner Existenzen innerhalb zehn grosser Weltperioden erinnere, mit den wohlgefügtten Worten, die anheben: „In zehn grossen Schöpfungsperioden <sup>3)</sup> habe ich auf meiner Wanderung. . .“

1) Dieser Satz hat nur den Zweck, das Compositum als ein Karmadhāraya zu erklären.

2) Die Lesart der Ben. Ed. und des MS. *sapta-prabuddhasya* ist vorzuziehen.

3) Ich lese mit meinem MS. gegen die beiden Ausgaben *mahā-sargeshu*, wie die Erzählung in Vyāsa's Commentar zum Yogasūtra 3.18 hat. Wenn auch dort *doḡaṣu mahā-sargeshu bhagvatrāt anubhūhūta-buddhi-sattrena mayā* steht, also anstatt unseres *ciparicartamānena* (dem übrigens dort *puṣhpunar atpalyamīnena* entspricht) etwas anderes gelesen wird, glaube ich doch in jener Stelle des Yoga-Commentars die Quelle unseres Citats sehen zu können. Ich gebe deshalb hier eine Uebersetzung derselben (von S. 181, Z. 9 der Calcuttaer Ausgabe) mit einem Hinweisse auf die Erläuterungen des Yogavārttika S. 218 der schlechten Ausgabe, welche von diesem Buch durch die Papdits Rāmkrṣṇa und Keṇavāstrin, Benares 1881, veranstaltet ist:

Dem erhabenen Jaigīshavya ward, da er in Folge der unmittelbaren Erschauung der [in dem Innenorgan] zurückgebliebenen Eindrücke die Reihe seiner wechselnden Existenzen in zehn grossen Schöpfungsperioden überblickte, die durch die Discrimination bedingte Erkenntniss zu Theil. Da sagte der erhabene Āvatya, [der durch die Kraft seiner Yoga-Übungen sich so hoch über die Menschenwelt erhoben, dass er nur noch ein Līṅgaçarira, einen inneren Körper, besass, der aber zum Zwecke dieser Unterredung] einen groben Körper angenommen hatte (so *taṃ-dhara* nach dem Vārttika: „Da wegen deines Verdienstes (*bhagvatrāt*) das Sattva deines Innenorgans unverfinstert [eigentlich: nicht von Rajas und Tamas überwältigt] ist, und du somit den Schmerz, der durch die Existenz in der Hölle und in Thierleibern bedingt ist, in zehn grossen Schöpfungsperioden überblickst, was hast du, immer und immer wieder unter den Göttern und Menschen geboren, als das überwiegende erkannt, die Freude oder den Schmerz?“ Jaigīshavya sprach zu dem erhabenen Āvatya: „Da wegen meines Verdienstes das Sattva meines Innenorgans unverfinstert ist und ich somit den Schmerz der Existenz in der Hölle und in Thierleibern in zehn grossen Schöpfungsperioden überblicke, erkenne ich dies (I. *pratyakamiti*): was ich auch, immer und immer wieder unter den Göttern und Menschen geboren, empfunden habe, alles dieses war nichts als Schmerz.“ Da sagte der erhabene Āvatya: „Die Gewalt über die Natur und die allerhöchste Freude der Befriedigung, welche du, o Herrlicher, gewonnen, rechnest du diese auch zu den Schmerzen?“ Der erhabene Jaigīshavya

Durch das Wort 'zuverlässig' werden die Scheinüberlieferungen der buddhistischen Bettler, der nackten Welterlöser (*samsāra-mocaka*)<sup>1)</sup> und anderer als unrichtigen Inhalts abgewiesen. Die Unrichtigkeit jener [Schriften] ist nämlich daran zu erkennen, dass sie in schlechtem Rufe stehen, dass sie auf keine feste Basis gegründet sind, dass sie Dinge lehren, welche sich mit den Erkenntnismitteln nicht vertragen, und dass sie nur von einigen Barbaren und derartigem Volk, von den Auswürflingen der Menschheit, viehähnlichen Leuten angenommen sind. — Mit dem Worte 'aber' erklärt [die Kārikā den 'Ausspruch'] für etwas von der Schlussfolgerung verschiedenes<sup>2)</sup>. Denn der Gegenstand des Ausspruchs ist das zu erkennende, nicht aber ist der Ausspruch eine Eigenthümlichkeit dieses [Gegenstandes], dass er als ein Merkmal zur Erschliessung desselben (*tatra*) gelten könnte<sup>3)</sup>. Auch erfordert der Ausspruch, der seinen Gegenstand kundthut, nicht [wie die Schlussfolgerung] die Beobachtung eines [früher wahrgenommenen] Zusammenhangs [zwischen einem Dinge und seinem Merkmal]; denn [z. B.] ein von einem zeitgenössischen Dichter verfasster Ausspruch kann als seinen Gegenstand etwas kundthun, das früher weder gesehen noch [durch irgend einen anderen Ausspruch] in Erfahrung gebracht ist<sup>4)</sup>.

Da wir nun hiermit die allgemeinen und speciellen Definitionen der Erkenntnismittel gegeben haben, sind die von unsern Gegnern [den Naiyāyikas und Mīmāṃsakas] angenommenen weiteren Erkenntnismittel, die Analogie (*upamāna*) u. dgl., in den von uns definirten mit einbegriffen. Und zwar in folgender Art: [Ein Beispiel für die Analogie<sup>5)</sup> ist zunächst der Ausspruch: „der Gavaya (Bos Gavāus) sieht wie ein Hausrind aus“; die durch diesen [Satz] hervorgerufene Vorstellung ist nichts anderes, als eine [Erkenntniss aus der] Ueberlieferung. Ferner ist die Idee „dieses Wort Gavaya bezeichnet etwas dem Hausrind ähnliches“ nichts anderes als eine Schlussfolgerung. Denn ein Wort bezeichnet denjenigen Gegenstand, zu dessen Benennung (*yatra*) es von Kundigen verwendet wird, falls es keine andere Bedeutung (*vr̥tti*) daneben

---

sprach: „Diese allerhöchste Freude der Befriedigung nennt man so nur im Vergleich mit der Freude an den Objekten; [aber] Schmerz ist sie im Vergleich mit der Isolirung [der Seele in der Erlösung]. [Auch] dieser dem Sattva des Innenorgans eigene Zustand [der höchsten Befriedigung] gehört den drei Constituenten [der Materie] an, und die Empfindung von allem, was den drei Constituenten angehört, ist unter die Schmerzen zu rechnen.“

1) D. h. der Digambara Jainas.

2) Wogegen die Vaiṣeṣikas behaupten, dass auch die durch einen Ausspruch hervorgerufene Erkenntniss eine Art Schlussfolgerung sei; vgl. die Tīkā.

3) Das *vākyam* ist nicht ein *anumāpakam*, sondern ein *bodhakam* des *vākyārtha*.

4) *cara* in der Bed. 1, b, *γ* im PW.—Von *tu-ṣabdāna* an ist die Auseinandersetzung aus dem Gebiete des 'zuverlässigen Ausspruchs' auf das des 'Ausspruchs' im allgemeinen hinübergespielt, wie schon äusserlich das Fehlen des *āpta* anzeigt.

5) Im Folgenden wird bewiesen, dass die Erkenntniss aus der Analogie theils Ueberlieferung, theils Schlussfolgerung und theils Sinneswahrnehmung ist.

hat; wie z. B. das Wort 'Hausrind' alles bezeichnet, was Hausrind ist <sup>1)</sup>. In gleicher Weise wird nun das Wort Gavaya zur Benennung dessen verwendet, was dem Hausrind ähnlich ist. Also ist die Erkenntniss, dass [dieses Wort] etwas derartiges bezeichnet, nichts anderes als eine Schlussfolgerung <sup>2)</sup>. Die Beobachtung aber der Aehnlichkeit [des Gavaya] mit dem Hausrind, wenn ein Gavaya in den Gesichtskreis kommt, ist eine Sinneswahrnehmung, und daher ist [auch] die Beobachtung der Aehnlichkeit [des Hausrinds] mit dem Gavaya, wenn man sich des Hausrinds erinnert, eine Sinneswahrnehmung; denn dem Hausrind wohnt keine andere Aehnlichkeit inne als dem Gavaya. Es heisst nämlich der Besitz (*yoga*) der Gemeinsamkeit überwiegender Theile, welcher der einen Gattung angehört, an der anderen Gattung Aehnlichkeit; und dieser Besitz der Gemeinsamkeit ist ein und derselbe [auf beiden Seiten]. Wird dieser [also] an dem Gavaya sinnlich wahrgenommen, so wird er es auch ebenso an dem Hausrind. Aus allen diesen Gründen (*iti*) existirt für die Analogie kein neues Ziel der Erkenntniss, um dessentwillen sie als ein [besonderes] Erkenntnissmittel constatirt werden müsste. Deshalb ist die Analogie kein neues Erkenntnissmittel [neben den drei von uns aufgestellten].

Ebenso ist auch die Selbstverständlichkeit (*arthāpatti*) kein neues Erkenntnissmittel, [wie die Mīmāṃsakas behaupten, von denen auch die in der Folge widerlegten Erkenntnissmittel angenommen werden]; denn damit verhält es sich folgendermassen: Sieht man, dass ein lebender Caitra [= Gajus] nicht zu Hause ist, so gilt die Annahme seines nicht wahrnehmbaren Auswärtsseins bei denkenden Leuten für eine Selbstverständlichkeit; und auch diese ist nichts anderes als eine Schlussfolgerung. Wenn nämlich ein nicht-allgegenwärtiges [d. h. räumlich begrenztes] <sup>3)</sup> an einem bestimmten Orte nicht ist, so ist es anderswo, und wenn ein solches nicht-allgegenwärtiges an einem bestimmten Orte ist, so ist es anderswo nicht; diese allgemein gültige Regel (*vyāpti*) kann jeder leicht an seiner eigenen Person feststellen. Dementsprechend ist die Erkenntniss, dass ein existirender [Caitra] sich auswärts befinde, für deren Gewinnung die Wahrnehmung seines Nichtzuhause-seins das Merkmal ist, einfach eine Schlussfolgerung. Auch kann nicht das Nichtzuhause-sein Caitra's abgeleugnet werden, indem man sagt, das er irgendwo sei, wodurch das Nichtzuhause-sein als nicht feststehend [erscheinen und demzufolge] keinen Grund für das Auswärtssein abgeben würde. Eben-

1) Des Parallelismus wegen ist wohl die Lesart der Ben. Ed. und des MS. vorzuziehen: *yathā go-ṣabdo gotrasya*.

2) Der Leser wird gemerkt haben, dass wir es hier mit einem regelrechten fünfteiligen Nyāya-Syllogismus zu thun haben: *yo 'py ayam garaya-ṣabdo* bis *so 'py anamānam eva* Pratiñā, *yo hi ṣabdo yatra* bis *tasya rūcako* Hetu, *yathā go-ṣabdo gotrasya* (resp. *go-ṣabdo gotre yathā*) Drśhānta, *prayujyate caivam garaya-ṣabdo go-sādṛṣe* Upanaya, *iti tasyaiva* bis *anamānam eva* Nigamana.

3) L. nothwendig *aryāpakāḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS. und ergänze dazu *padārthāḥ*; ebenso ist in der folgenden Zeile der Calc. Ed. das Spatium zwischen *yathā* und *vyāpaka* zu beseitigen. Die Tikā sucht *vyāpaka* in ganz unnatürlicher Weise zu erklären.

sowenig wird durch [die Constatirung] des Nichtzuhause seins die Existenz [Caitra's] abgeleugnet, da in dem Falle eine nicht anzunehmende Existenz sich selbst nicht als auswärts vorhanden darthun könnte. [Wenn nämlich Jemand fragt:] „Wird durch das Nichtzuhause sein Caitra's dessen Existenz als solche ausgeschlossen oder [nur] sein Zuhause sein?“ [so muss man antworten:] Zunächst wird das Irgendwosein nicht durch das Nichtzuhause sein ausgeschlossen, weil [diese beiden Begriffe] sich auf verschiedene räumliche Gebiete beziehen. Sollte daraufhin Jemand einwenden: „Da [das Irgendwosein] den Begriff des Ortes im allgemeinen enthält, könnte es doch möglicherweise auch gerade auf das bestimmte Haus Anwendung finden, also [jene beiden Begriffe, das Irgendwosein und das Nichtzuhause sein] sich auf dasselbe räumliche Gebiet beziehen und sich demnach gegenseitig ausschließen“, so erwidern wir: Nein! Denn ein durch ein Erkenntnissmittel [in diesem Fall: durch die Sinneswahrnehmung] sichergestelltes Nichtzuhause sein kann nicht auf Grund eines logisch möglichen, also zweifelhaften Zuhause seins bestritten werden. Ebenso wenig ist es richtig, dass ein durch Erkenntnissmittel sichergestelltes Nichtzuhause sein, welches ein logisch mögliches Zuhause sein der betreffenden Person negirt, auch die Existenz [derselben] als solche negiren oder ihre Zweifelhaftigkeit beseitigen könne. Durch ein auf das Haus beschränktes Nichtsein Caitra's wird [lediglich dessen] Zuhause sein als ausgeschlossen negirt, nicht aber die Existenz als solche, weil dieses [auf das Haus beschränkte Nichtsein] mit jener [Existenz als solcher] gar nichts zu thun hat <sup>1)</sup>.

Darum ist richtig [was wir vorher gesagt], dass nämlich das Auswärtssein eines existirenden [Menschen] erschlossen wird durch das Nichtzuhause sein als durch ein untrügliches Merkmal. Damit ist auch [die Erklärung] zurückgewiesen, dass der Gegenstand der Selbstverständlichkeit die Herstellung der Widerspruchslosigkeit zwischen zwei sich widersprechenden Erkenntnissmitteln <sup>2)</sup> durch Vertheilung auf [getrennte] räumliche Gebiete sei; denn ein solcher Widerspruch existirt gar nicht zwischen dem beschränkten [Nichtzuhause sein] und der unbeschränkten [Existenz als solcher].

In dieser Weise sind auch [alle] anderen Beispiele der Selbstverständlichkeit auf die Schlussfolgerung zurückzuführen, und daraus folgt, dass die Selbstverständlichkeit kein von der Schlussfolgerung verschiedenes Erkenntnissmittel ist.

Ebenso ist auch das Nichtsein (*abhāva*) [kein neues Erkenntnissmittel, sondern] einfach eine Sinneswahrnehmung. Denn das sogenannte 'Nichtsein des Topfes [auf dem Erdboden]' ist nichts anderes, als die besondere Modifikation des Erdbodens, welche als sein Alleinsein zu definiren ist; denn alle Dinge mit Ausnahme der Geisteskraft [der Seele] unterliegen in jedem Augenblick der Modifikation. Die hier vorliegende Art der Modifikation nun [d. h. das Alleinsein des Erdbodens] ist mit den Sinnen zu

1) Deshalb war oben S. 29, Z. 6 der Calc. Ed. *jīvatāc* 'eines lebenden' und Z. 11 *sato* 'eines existirenden' ausdrücklich postulirt, und das letztere wird jetzt in der folgenden Zeile wiederholt.

2) Von denen das erste lehrt: „Caitra ist“, und das zweite: „Caitra ist nicht (scil. zu Hause)“.

erfassen und deshalb kein Objekt, das der Sinneswahrnehmung nicht erreichbar wäre <sup>1)</sup>, so dass man für dasselbe ein neues Erkenntnissmittel Namens 'Nichtsein' constatiren müsste.

Für das Enthaltensein in Etwas (*sambhava*) aber ist ein Beispiel die Erkenntniss, dass ein Droṇa, Ādhaka, Prastha und andere [Hohlmaasse] in einer Khāri [einbegriffen] sind; und diese [Erkenntniss] ist einfach eine Schlussfolgerung. Denn der Begriff der Khāri lehrt, wenn er als unzertrennlich mit dem [des] Droṇa u. s. w. verbunden erfasst ist, das Vorhandensein des Droṇa u. s. w. in der Khāri erkennen.

Die Sage (*aitihya*) dagegen, die auf nicht anzugebende Urheber zurückgeht und eine bloße Continuität von Gerede ist, die sich mit den Worten einführt: „So sagen die Alten“ — z. B. „In diesem Feigenbaum haust ein Kobold“ —, die ist kein Erkenntnissmittel, weil sie eben aus dem Grunde, dass ihr Urheber sich nicht angeben lässt, zweifelhaft ist. Wenn jedoch die Gewissheit vorliegt, dass sie auf einen zuverlässigen Urheber zurückgeht, so ist sie autoritative Ueberlieferung.

Durch [alles] dies ist der Satz begründet, dass das Erkenntnissmittel [nur] dreierlei Art ist.

Hiernüt sind also bisher die Erkenntnissmittel beschrieben zu dem Zwecke, damit sich [durch sie] das zu erkennende feststellen lasse, d. h. das entfaltete [die materielle Welt], das unentfaltete [die Urmaterie] und der Erkennner (*jñā*) [d. h. die Seele]. Von diesen Dingen (*tatra*) erkennt auch ein Pflüger mit staubigen Füßen durch Sinneswahrnehmung das entfaltete, d. h. Erde u. s. w., seiner Beschaffenheit nach, d. i. in der Form von Topf, Kleid, Stein, Erdklumpen u. s. w., desgleichen durch die 'auf etwas früher erfasstem beruhende' Schlussfolgerung z. B. aus dem Anblick des Rauches das Vorhandensein von Feuer. Da unser Lehrbuch, wenn es bestimmt wäre, solche Dinge zum Verständniss zu bringen, einen kläglichen Zweck hätte, muss es seine Aufgabe sein, etwas schwer Fassliches verstehen zu lehren. Mit Bezug darauf zeigt [der Verfasser] nun, für welche Dinge einzelne Erkenntnissmittel zuständig sind <sup>2)</sup>, indem er dieselben aus den [oben] definirten heraushebt:

**6. Durch induktive Schlussfolgerung aber erkennt man, was jenseits der Sinne liegt; und was auch durch diese nicht ermittelt wird, das geheimnissvolle, ergibt sich aus der zuverlässigen Ueberlieferung.**

Das Wort 'aber' stellt [die induktive Schlussfolgerung] der Sinneswahrnehmung und der 'auf etwas früher erfasstem beruhenden' [Schlussfolgerung] gegenüber.—Aus der auf induktiver Schlussfolgerung beruhenden Feststellung erkennt man, d. h. lernt

1) L. *pratyakṣhānavaruddho* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) *ṣaṭca samarthāṇāṃ = ṣaṣṭya cishayasya bodhanā samarthāṇā, tasya sādakatayā*, Paṇḍit.

man verstehen, was jenseits der Sinne liegt: Urmaterie, Seele u. s. w. [d. h. noch die sinnlich nicht wahrnehmbaren Modifikationen der Urmaterie: das Innenorgan mit den drei verschiedenen Aeusserungen seines Wesens und die feinen Elemente]. Und unter dieser [Erkenntniss] ist das Auffallen des Reflexes des Geistes, d. h. die Feststellung von Seiten des Innenorgans, verstanden <sup>1)</sup>).

[Wenn in der Kârikâ nur gesagt ist: „durch induktive Schlussfolgerung“, so ist das eine elliptische Ausdrucksweise; man hat „durch die auf etwas abgedeutertem beruhende“ hinzuzudenken. Denn, gilt die Induktion allein [als Erkenntnissmittel] für alle übersinnlichen Dinge? Wenn das der Fall wäre, würde sich ja die Nichtexistenz [aller] derjenigen Dinge herzustellen, bei denen diese [Induktion] unmöglich ist, wie z. B. bei der Reihenfolge in der Entstehung des ‘grossen’ [d. h. des Urtheilsorgans] und der nächstfolgenden [Principien], bei den Begriffen des Himmels, der unsichtbaren Kraft des Verdienstes und der Verschuldung (*apûrva=adṛshṭa*), der Gottheiten u. s. w. Deshalb sagt [der Verfasser]: „Was auch durch diese....“ Da schon aus diesen Worten [der Sachverhalt] klar wird, ist wegen des Wortes ‘und’ auch ‘durch die auf etwas abgedeutertem beruhende [Schlussfolgerung]’ mitgemeint.

«Ganz schön! Wie [aber] die Thatsache, dass die Sinneswahrnehmung in Bezug auf die Blume in der Luft, das Haar der Schildkröte, das Hasenhorn und ähnliche [Undinge] nicht [als Erkenntnissmittel] wirkt, die [absolute] Nichtexistenz dieser [Undinge] erkennen lehrt, geradeso kann es doch auch mit der Urmaterie und den übrigen [vorher genannten Begriffen] stehen; warum sollen denn diese durch Induktion u. s. w. sich ergeben?» Auf diesen Einwand erwidert [der Verfasser]:

**7. Wegen zu grosser Entfernung [oder] Nähe, Schäden an den Sinnesorganen, Unaufmerksamkeit, zu grosser Feinheit, Dazwischenliegens [von Etwas], Unterdrücktwerdens und Vermengung mit gleichartigem.**

„Werden [bestimmte Dinge] nicht wahrgenommen“; dies, das [in der folgenden Kârikâ] gesagt werden wird, ist nach Art des Löwenblicks [d. h. vorwärts-, resp. rückwärts schauender Weise] zu ergänzen.

„Wegen zu grosser Entfernung“, wie ein in die Luft auffliegender Vogel, obwohl er doch thatsächlich vorhanden ist, durch Sinneswahrnehmung nicht mehr erkannt wird. „Wegen der Nähe“; auch hier ist ‘wegen zu grosser [Nähe]’ (*atī*) zu suppliren; wie die Schminke auf [den Wimpern] des Auges wegen zu grosser Nähe nicht gesehen wird. „Schäden an den Sinnesorganen“ sind Blindheit, Taubheit u. s. w.

1) Vgl. oben S. 14 und 15 der Calc. Ed.—Wenn hier die *citi-cchâyâpatti* mit dem *buddher adhyarasiya* identificirt ist, so ist das so zu verstehen, dass der zweite Vorgang des ersteren bedarf, um aus einem rein mechanischen ein bewusster zu werden.

„Wegen Unaufmerksamkeit“, wie ein z. B. von Leidenschaft heimgesuchter auch einen mitten in ausreichendem Licht befindlichen <sup>1)</sup> Gegenstand in der Nähe der Sinnesorgane nicht wahrnimmt. „Wegen zu grosser Feinheit“, wie man ein Atom oder dgl. in der Nähe der Sinnesorgane auch trotz angespannter Aufmerksamkeit nicht erspät. „Wegen des Dazwischenliegens [von Etwas]“, wie <sup>2)</sup> man das durch Wände u. s. w. der Wahrnehmung entrückte, die Frauen des Königs z. B., nicht sieht. „Wegen des Unterdrücktwerdens“, wie man bei Tage die vom Sonnenlicht unterdrückte [d. h. verdunkelte] Schaar der Planeten und der [anderen] Gestirne nicht wahrnimmt. „Wegen der Vermengung mit gleichartigem“, wie man die aus einer Wolke gefallenen Wassertropfen in einem Teiche nicht wahrnimmt.

Das Wort 'und' (*ca*, im Original am Schlusse der Kārikā) bedeutet, dass noch etwas nicht angeführtes hinzuzudenken ist <sup>3)</sup>. Dahin gehört auch der Begriff des Nochnichtentstandenseins, wofür sich als Beispiel anführen lässt: wie im Stadium der Milch die Molke wegen ihres Nochnichtentstandenseins nicht sichtbar ist, oder dergl.

Gemeint ist also: aus dem blossen Versagen der Sinneswahrnehmung folgt nicht <sup>4)</sup> die Nichtexistenz eines Dinges, weil sonst [die Nichtexistenz] mehr umfassen würde, als sie in der That umfasst. Denn in dem Falle müsste Jemand, der aus einem Hause herausgegangen die Einwohner dieses Hauses nicht sieht, zu der Ueberzeugung kommen, dass diese nicht existiren. Und das ist doch nicht richtig. Wenn dagegen die Sinneswahrnehmung im Falle eines [Dinges] versagt, das [seiner Natur und den Umständen nach wahrgenommen] werden müsste, constatirt man die Nichtexistenz [desselben]. Da nun [aber] die Urmaterie, die Seele und die übrigen [vorher genannten Dinge] nicht von der Art sind, dass man sie durch Sinneswahrnehmung erkennen kann, dürfen logisch denkende Leute lediglich auf Grund des Versagens dieses [Erkenntnismittels] nicht an deren Nichtexistenz glauben.

Welches nun aber unter diesen [Hindernissen] ist die Ursache für die Nichtwahrnehmbarkeit der Urmaterie und [ihrer ersten Produkte]? Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]:

1) Denselben Ausdruck *sphītāloka-madhya-vartin* gebraucht Vācaspatimiçra in der Bhāmati S. 2, Z. 5.

2) L. auch hinter *cyavadhānit* ein *yathā* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) Wenn Vācaspatimiçra dem *ca* hier nach der Weise der Commentatoren die Bedeutung 'und so weiter' beilegt, so glaube ich kaum, dass er Recht hat; wenigstens erweckt bei der Beurtheilung dieses Falles die spitzfindige und sicher unrichtige Deutung des *ca* am Schlusse des Commentars zur vorangehenden Kārikā ein ungünstiges Vorurtheil.

4) *hi* fehlt in der Ben. Ed. und im MS.

**8. Wegen ihrer Feinheit wird dieselbe nicht wahrgenommen, nicht wegen ihrer Nichtexistenz, weil sie aus ihren Produkten wahrgenommen wird; und diese Produkte sind das 'grosse' und die folgenden [Principien], welche mit der Urmaterie sowohl gleichartig als auch [von ihr] verschiedengeartet sind.**

«Warum aber ist die Nichtwahrnehmbarkeit dieser [Dinge] nicht einfach durch ihre Nichtexistenz bedingt, wie es mit dem siebenten Geschmack<sup>1)</sup> der Fall ist?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Nicht wegen ihrer Nichtexistenz“. Warum [nicht]? Weil sie aus ihren Produkten wahrgenommen wird.“ Mit dem Worte 'dieselbe' [oder 'sie'] meint [der Verfasser] die Urmaterie. Für die Erkenntniss der Seele aber wird er das Mittel [in Kârikâ 17] anführen: „Weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist, [u. s. w.]“. Denn wenn die Sinneswahrnehmung nicht erfolgt im Falle eines durch ein stärkeres Erkenntnissmittel [d. h. durch die Schlussfolgerung] festgestellten [Dinges], so thut sie dies nach unserer Theorie deshalb nicht, weil [das betreffende Ding] kein [für die Sinneswahrnehmung] geeignetes [Objekt] ist. Der siebente Geschmack dagegen ist durch keinerlei Erkenntnissmittel festgestellt, und deshalb darf man in seinem Falle [d. h. dafür, dass er sinnlich nicht wahrnehmbar ist,] nicht [als Grund] voraussetzen, dass er kein [für die Sinneswahrnehmung] geeignetes [Objekt] sei<sup>2)</sup>. Das ist gemeint. Welches nun aber sind diese Produkte, aus denen die Urmaterie erschlossen wird? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Und diese Produkte sind das 'grosse' und die folgenden [Principien].“ In welcher Weise diese zur Erkennung [der Urmaterie] führen, wird weiter unten [in Kârikâ 15] gelehrt werden. Die Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit nun, welche zwischen diesen Produkten [und der Urmaterie] besteht, lehrt [der Verfasser] als etwas für die discriminative Erkenntniss dienliches mit den Worten: „Welche mit der Urmaterie sowohl gleichartig als [von ihr] verschiedengeartet sind.“ Diese beiden [Eigenschaften] sind in ihrer Besonderheit weiter unten [in Kârikâ 10] zu beschreiben.

---

Aus dem Produkt wird nur erschlossen, [dass es] eine Ursache [gibt; nicht aber auch, welcher Art diese Ursache ist]. Und so sind über diesen Punkt die [einzelnen] Lehrer verschiedener Ansicht; die einen [d. h. die Buddhisten] sagen: „Aus dem nicht-seienden entsteht das seiende“; andere [d. h. die Vedantisten]: „Die Gesammtheit der Produkte ist [nur] eine scheinbare Entfaltung (*vivarta*) des einen seienden, nichts in Wirklichkeit seiendes“; andere aber [d. h. die Vaiçeshikas und Naiyâyikas]: „Aus dem seienden entsteht das [bis dahin] nicht seiende“; [unsere] alten [Sâṅkhya-Auto-

---

1) D. h. mit einem Undinge, weil es nur sechs Geschmäcke, süß, sauer, salzig, bitter, scharf und zusammenziehend, giebt; in *saptama-rasa*, das mir sonst nirgends begegnet ist, haben wir also ein Synonymon für die geläufigen Ausdrücke *kha-pushpa*, *ṛ-çṛṅga*, *çaca-rishāṇa*, *bandhyâ-putra* u. s. w.

2) Verbessere *pratyakshâogyatâ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

ritäten dagegen] lehren: „Aus dem seienden entsteht das seiende.“ Für die ersten drei unter diesen Theorien<sup>1)</sup> ist die Annahme der Urmaterie unmöglich, [was wir als einen Fehler bezeichnen müssen]; denn die Welt, welche aus Tönen und anderen [Sinnesobjekten] besteht<sup>2)</sup>, die [alle] sich danach unterscheiden, dass sie entweder Freude oder Schmerz oder Apathie erwecken, und die sich ihrer Natur nach verändern, lässt erkennen<sup>3)</sup>, dass ihre Ursache<sup>4)</sup> die Urmaterie ist, d. h. [dass ihre Ursache] das Wesen von Sattva, Rajas und Tamas haben muss. Wenn dagegen, [wie die Buddhisten meinen,] aus dem nichtseienden das seiende entstände, wie könnte eine nichtseiende, d. h. aller Qualifikation entbehrende, Ursache die Eigenthümlichkeiten von Tönen und anderen [Dingen] in sich tragen, die ihrer Natur nach Freude u. s. w. erregen? Die Identität von seiendem und nichtseiendem ist ja unmöglich<sup>5)</sup>. Wenn aber [die Vedantisten Recht hätten und] die aus Tönen u. s. w. bestehende empirische Welt [nur] eine scheinbare Entfaltung des einen seienden wäre, so könnte doch ebenso wenig [als auf Grund der buddhistischen Anschauung der Sāṃkhya-Grundsatz] „aus dem seienden entsteht das seiende“ gelten. Denn [für die Vedantisten] stellt sich das 'zweitlose' [Brahman] nicht in der Erscheinungswelt dar, sondern [ihnen] gilt die Vorstellung, dass das nicht zur Erscheinungswelt gehörige<sup>6)</sup> sich in der Erscheinungswelt darstelle, als ein einfacher Irrthum. Ferner kann es auch für diejenigen, welche eine Entstehung des [bis dahin] nichtseienden aus einer seienden Ursache annehmen, d. h. für Kaṇabhakṣha [=Kaṇāda], Akṣhacarāṇa [=Gotama] und [deren Anhänger] keine Ursache, die das Wesen der Produkte hat, geben — wegen der Unmöglichkeit der Identität von seiendem und nichtseiendem —, und deshalb ist [auch für sie] die Annahme der Urmaterie unmöglich. Um deshalb die Existenz der Urmaterie zu verweisen, stellt [der Verfasser] zunächst den Satz auf, dass das Produkt [allzeit] real ist [d. h. auch bevor es in die Erscheinung und nachdem es aus der Erscheinung getreten ist]:

**9. Weil etwas unreales nicht gemacht werden kann, weil [das Produkt] die materiellen Grundlagen in sich begreift, weil es nicht aus allem entstehen kann, weil [nur] dasjenige, welches dazu befähigt ist, hervorbringt was möglich ist, und weil [das Produkt] eins ist mit der Ursache, ist das Produkt [allzeit] real.**

Das Produkt ist [allzeit] real, auch bevor die Ursache in Thätigkeit tritt; so ist zu ergänzen. Und demnach darf uns von denen, welche der Lehre der Naiyāyikas

1) L. *pakṣa-traye*.

2) L. *°ātmakam* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) Hinter *°śābhāratcam* ist *gamayati* mit der Ben. Ed. einzufügen.

4) Tilge das Komma hinter *kāraṇasya*.

5) Während doch das Produkt mit der materiellen Ursache seinem Wesen nach identisch ist; cf. *kāraṇa-bhāvāt* in der folgenden Kārikā.

6) Verbessere *aprapācasya*.

folgen, nicht untergeschoben werden, dass wir etwas ganz klares [nämlich die einfache Realität des Produkts] zu beweisen suchen. Wenn auch die Entstehung des Sprosses, des Topfes u. s. w. [erst] nach dem Zugrundegehen des Samens, des Thonklumpens u. s. w. wahrgenommen wird, so ist doch nicht dieses Zugrundegehen, sondern lediglich etwas wirkliches, nämlich im Beispiel ein Theil des Samens, die Ursache [jenes Entstehens]. Wenn aber, [wie die Buddhisten meinen,] das wirkliche aus dem unwirklichen entstände, so würden, da das letztere überall anzutreffen ist, alle Produkte überall entstehen können. Dieses und anderes ist von uns in der Tātparyaṭikā zum Nyāyavārttika erörtert worden. Da nun die Wahrnehmung der Erscheinungswelt nicht [mit den Vedantisten] als eine illusorische bezeichnet werden kann, weil es keinen Grund gegen [die Realität der Welt] gibt, so bleibt [für unsere Erwägung nur] die [gemeinsame] Ansicht Kaṇabhakṣha's und Akṣhacaraṇa's übrig. Mit Bezug auf diese [Theorie des Nyāya- und Vaiṣeṣhika-Systems] ist [in unserer Kārikā] der Satz aufgestellt: „Das Produkt ist [allzeit] real.“ Für denselben gibt [der Verfasser] den Grund an mit den Worten: „Weil etwas unreales nicht gemacht werden kann.“ Wenn das Produkt, bevor die Ursache in Thätigkeit tritt, unreal wäre [wie die Naiyāyikas und Vaiṣeṣhikas meinen], so würde dessen Realität von Niemand bewirkt werden können; denn auch Tausend Künstler können das nicht gelb machen, was [seinem Wesen nach] blau ist. Wenn [uns darauf eingewendet wird]: «Realität und Nichtrealität sind [auf verschiedene Zeiten verteilte] Qualitäten des Topfes», [so antworten wir]: Es kann doch, wenn ein Ding unreal ist, dieses keine Qualität haben; deshalb bleibt an demselben lediglich Realität und damit keine Nichtrealität bestehen. Wie kann ein Topf unreal sein um einer Nichtrealität willen, welche weder mit ihm in Verbindung steht noch auch sein Wesen ausmacht? Gleichwie darum das Produkt, nachdem die Ursache in Thätigkeit getreten, [real ist, so] ist es auch vor dieser Zeit schon real. Und so bleibt nur [unsere Theorie] übrig, dass [die sogenannte Entstehung eines Dinges] die Manifestierung des [allzeit] realen aus seiner Ursache heraus ist. Und nur von dem [allzeit] realen kann man sagen, dass es sich manifestire; wie z. B. das in den Sesamkörnern [befindliche] Oel in Folge des Pressens, die im Getreide [befindlichen] Körner in Folge des Dreschens, die in den Kühen [befindliche] Milch in Folge des Melkens. Aber dafür, dass etwas unreales gemacht werde, gibt es kein einziges Beispiel; nirgends fürwahr sieht man, dass etwas unreales sich manifestire oder entstehe.

Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ist das Produkt bereits real, ehe die Ursache in Thätigkeit tritt: „Weil [das Produkt] die materiellen Grundlagen in sich begreift.“ ‘Die materiellen Grundlagen’ bedeutet: die Ursachen; das ‘Insichbegreifen’ derselben ist ihre Verbindung mit dem Produkt; also: weil das Produkt mit den materiellen Grundlagen in Verbindung steht. Damit ist folgendes gemeint: Die mit dem Produkt in Verbindung stehende Ursache bringt das Produkt hervor, und die Verbindung mit einem unrealen Produkt ist unmöglich; deshalb ist [dieses schon vor der sogenannten Entstehung] real.

«Das mag auf sich beruhen. Aus welchem Grunde soll das Produkt nicht von seinen [materiellen] Ursachen hervorgebracht werden, ohne dass es mit diesen in Verbindung steht? Es wird also wohl etwas [bis dahin] unreal entstehen können.» Auf diesen [Einwand des Naiyāyika] antwortet [der Verfasser]: „Weil es nicht aus allem entstehen kann.“ Wenn etwas hervorgebracht werden könnte, ohne [mit der materiellen Ursache] in Verbindung zu stehen, so würde, weil das Nicht-in-Verbindungstehen [überall] unterschiedslos dasselbe ist, die ganze Gesamtheit der Produkte aus allem entstehen können; und dies ist [doch in der That] nicht der Fall. Deshalb wird nicht das unverbundene von dem mit ihm unverbundenen hervorgebracht, sondern das verbundene von dem mit ihm verbundenen; wie unsere alten Sāṃkhya-Autoritäten sagen:

Wenn [die Produkte vor ihrer sogenannten Entstehung] unreal wären, so gäbe es keine Verbindung [derselben] mit ihren Realität besitzenden Ursachen. Und für denjenigen, der die Entstehung eines [mit seiner Ursache] unverbundenen Produkts annimmt, kann nicht die gesetzmässige Vertheilung gelten, [dass ein bestimmtes Produkt von einer bestimmten Ursache stammen muss].

«Ganz schön! Auch wenn [das Produkt mit seiner Ursache] nicht in Verbindung steht, so schafft [doch] die Ursache nur dasjenige Produkt, zu dessen [Hervorbringung] sie befähigt ist. Und diese Befähigung [der Ursache] erkennt man aus dem Anblick [des Produktes]. Deshalb ist es nicht [richtig, dass auf Grund unserer Theorie] die gesetzmässige Vertheilung nicht [zu Recht] bestehen könne.» Auf diesen [Einwand des Naiyāyika] antwortet [der Verfasser]: „Weil [nur] dasjenige, welches dazu befähigt ist, hervorbringt was möglich ist.“ Soll diese auf der befähigten Ursache beruhende Befähigung überall sein oder [nur] in dem 'möglichen' [Produkt]? Wenn [ihr sagt:] „Überall“, so bleibt [unser Vorwurf,] dass [für euch] keine gesetzmässige Vertheilung gelten kann, bestehen wie vorher; wenn [ihr aber sagt:] „Nur in dem möglichen [Produkt“, so antworten wir:] Wie könnt ihr behaupten, dass [die Befähigung] dort sei, da ja dieses mögliche [Produkt nach eurer Meinung vor der Entstehung] unreal ist? Wenn [ihr aber sagt:] „Einzig und allein die in Rede stehende [der Ursache zukommende] besondere Befähigung ist von der Art, dass sie nur ein Produkt [und] nicht jedes hervorbringt“, [so müssen wir fragen:] Wohlan, soll diese besondere Art von Befähigung mit dem Produkt in Verbindung stehen oder nicht? Wenn [ihr meint, dass] sie in Verbindung stehe, so ist [damit von euch unsere Theorie von der allzeitigen] Realität der Produkte [angenommen], weil es keine Verbindung mit unrealem giebt; wenn [ihr dagegen meint, dass jene besondere Art von Befähigung mit dem Produkt] nicht in Verbindung stehe, so bleibt eben derselbe [Vorwurf,] dass [für euch] keine gesetzmässige Vertheilung gelten kann, in Kraft, und deshalb ist [von dem Verfasser] mit Recht gesagt: „Weil [nur] dasjenige, welches dazu befähigt ist, hervorbringt was möglich ist.“

Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ist das Produkt [allzeit] real: „Und weil [das Produkt] eins ist mit der Ursache;“ d. h. weil das Produkt

aus der Ursache besteht. Denn das Produkt ist nichts von der Ursache verschiedenes. Da nun die Ursache real ist, wie kann das von derselben nicht verschiedene Produkt unreal sein? Die Identität des Produkts mit der Ursache zu erhärten, haben wir die [folgenden vier] Beweise:

- 1) a) Das Kleid ist nicht von den Fäden verschieden;
  - b) Weil [das Kleid] ein [besonderer] Zustand derselben ist.
  - c) Was hier [auf Erden] von etwas verschieden ist, das ist kein [besonderer] Zustand desselben; wie z. B. die Kuh [kein Zustand] des Pferdes [ist].
  - d) Das Kleid aber ist ein Zustand der Fäden;
  - e) Deshalb ist es kein anderer Gegenstand.
- 2) ab) Da Fäden und Kleid in dem Verhältniss von materieller Ursache und materiellem Produkt stehen, sind sie keine verschiedenen Dinge.
  - c) Wenn zwei Dinge von einander verschieden sind, so besteht zwischen ihnen nicht das Verhältniss von materieller Ursache und materiellem Produkt; wie z. B. [nicht] zwischen Topf und Kleid.
  - d) Das Verhältniss von materieller Ursache und materiellem Produkt besteht aber zwischen Fäden und Kleid;
  - e) Deshalb sind es nicht zwei verschiedene Dinge.
- 3) a) Auch aus folgendem Grunde sind Fäden und Kleid nicht zwei verschiedene Dinge;
  - b) Weil weder Zusammenkommen noch Getrenntheit (*aprápti*) [zwischen ihnen hergestellt] werden kann.
  - c) Denn wo es sich um verschiedene Gegenstände handelt, ist bekanntlich das Zusammenkommen [möglich], wie im Falle der Schüssel und der [in dieselbe gelegten] Früchte des Judendorus; oder es besteht Getrenntheit, wie im Falle des Himálaya und des Vindhya-Gebirges.
  - d) In unserem Falle aber ist weder Zusammenkommen noch Getrenntheit [denkbar];
  - e) Deshalb sind [Fäden und Kleid] nicht zwei verschiedene Dinge.
- 4) a) Auch aus folgendem Grunde ist das Kleid nicht von den Fäden verschieden;
  - b) Weil man [an dem Kleide] nicht die Wirkung eines anderen Gewichts [d. h. das Auf- oder Niedersteigen der Wage] beobachtet, [als an den Fäden].
  - c) Wenn hier [auf Erden] ein Ding von einem andern verschieden ist, so wird an dem ersten die Wirkung eines anderen Gewichts beobachtet, als an dem zweiten; wie z. B. der durch das Gewicht eines goldenen Haarschmucks (*svastika*) von zwei Pala bewirkte Grad des Niedersinkens [der Wage] ein höherer ist als der durch das Gewicht eines goldenen Haarschmucks von einem Pala bewirkte Grad des Niedersinkens.
  - d) In dieser Art wird aber keine von der Wirkung des Gewichts der Fäden verschiedene Wirkung des Gewichts des Kleides beobachtet;
  - e) Deshalb ist das Kleid nicht von den Fäden verschieden.

Dies sind die von negativer Betrachtung aus beizubringenden (*avīta*) Beweise für die Identität. Da wir nun in dieser Weise die Identität festgestellt haben, ist also das Kleid nichts anderes als die zu dieser oder jener bestimmten Form modifizierte Fäden. [Mithin steht als Resultat fest, dass] das Kleid kein von den Fäden verschiedenes Ding ist. [«Vier Dinge aber» — wendet der Naiyāyika hier ein — «lehren doch, dass die Ursache und das Produkt verschieden sind, nämlich die] über das Wesen des in Rede stehenden<sup>1)</sup> [Produktes herrschenden Vorstellungen, d. h.] die Vorstellung von seiner Hervorbringung (*kriyā-buddhi*) und die von seiner Vernichtung (*nirodha-buddhi*), [ferner] die Verschiedenheit des Sprachgebrauchs (*vyapadeṣa-bheda*), [dem zufolge man anstatt «Fäden» nicht «Kleid» sagen darf, und umgekehrt], und [schliesslich] die Verschiedenheit des praktischen Zwecks<sup>2)</sup> (*arthakriyā-bheda*) [d. h. die Thatsache, dass man die Fäden nicht ebenso wie das Kleid gebrauchen kann.» Darauf erwidern wir: Diese vier Dinge] können nicht eine absolute Verschiedenheit erweisen, da dieselben nicht [unserer Lehre] widersprechen, dass diese und jene besonderen Formen an einunddemselben [d. h. sowohl Ursache wie Produkt seienden Gegenstände] in die Erscheinung und aus der Erscheinung treten. Denn wie die Gliedmaassen der Schildkröte aus der Erscheinung treten, wenn sie in den Leib der Schildkröte hineingehen, und in die Erscheinung treten, wenn sie herauskommen — nicht aber entstehen aus der Schildkröte ihre Gliedmaassen noch gehen sie zu Grunde —, geradeso steht es mit dem Topf, dem Diadem und [allen] den anderen besonderen Formen des einen Thons oder Goldes: wenn sie herauskommen, d. h. in die Erscheinung treten, so sagt man 'sie entstehen';<sup>3)</sup> wenn sie hineingehen, d. h. aus der Erscheinung treten, so sagt man 'sie gehen zu Grunde'; [in der That] aber giebt es weder eine Entstehung unrealer noch eine Vernichtung realer Dinge, wie der erhabene Kṛṣṇa-Dvaipāyana sagt:

Realität wird weder dem nichtseienden zu Theil, noch Nichtrealität dem seienden (Bhagavadgītā 2. 16).

Gleichwie die Schildkröte nicht von ihren sich zusammenziehenden und ausdehnenden Gliedmaassen verschieden ist, so sind auch Topf, Diadem u. s. w. nicht von Thon, Gold u. s. w. verschieden. Wenn sich dies nun so verhält, so ist der Ausdruck 'das Kleid ist in den Fäden' geradeso zutreffend wie 'die Tilaka-Bäume sind in diesem<sup>4)</sup> Walde'. Und auch die Verschiedenheit des praktischen Zwecks bringt keine [essentielle]

1) *sva* = *prakrānta-cishaya*, Paṇḍit; *svātmani* ist grammatisch mit allen vier folgenden Begriffen zu verbinden.

2) *kriyā-vyavasthā* ist mit der Ben. Ed. und dem MS. zu tilgen; der Ausdruck dient zur Ergänzung von *arthakriyā-bheda* und hat wahrscheinlich als Tippani am Rande einer Handschrift gestanden oder ist aus der Stelle weiter unten (S. 51, Z. 7 der Calc. Ed.) hier hereingekommen.

3) Hinter *ucyante* ist der folgende (in der Calc. Ed. offenbar wegen des gleichlautenden Schlusses ausgefallene) Satz mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen: *nirīḡamānās tirobhavanto vīnaḡyanti 'ty ucyante*.

4) D. h. aus Tilaka-Bäumen bestehenden.

Verschiedenheit [von Ursache und Produkt] mit sich, da ja bekanntlich ein und dasselbe verschiedene praktische Zwecke erfüllt, wie z. B. ein und dasselbe Feuer verbrennt, leuchtet und kocht. Und ebenso ist die verschiedene Art praktischer Verwendbarkeit<sup>1)</sup> kein Grund für die Verschiedenheit der Dinge, da man an diesen nur insofern eine verschiedene Art praktischer Verwendbarkeit beobachtet, als dieselben entweder in der Gesamtheit oder einzeln vorhanden sind. Gleichwie [nämlich] die [auf Reisen gemieteten] Führer (*vishti*) einzeln [nur] den praktischen Zweck erfüllen, den Weg zu zeigen, nicht aber [auch] das Tragen der Sänfte [besorgen, während] sie dagegen in der Vereinigung die Sänfte tragen, ebenso werden die Fäden, obschon sie einzeln keine Verhüllung bewirken, in der Vereinigung, d. h. nachdem ihr Kleidzustand in die Erscheinung getreten, [den Körper] verhüllen.

«Ganz schön!» [wendet der Naiyāyika aufs neue ein] «Ist das In-die-Erscheinung-treten des Kleides, bevor die Ursache in Thätigkeit kommt, real oder unreal? Wenn es unreal sein soll, so wären wir [damit] bei der [von uns constatirten] Hervorbringung des [bis dahin] unrealen angelangt; wenn es aber real sein soll, wozu dann überhaupt die Thätigkeit der Ursache? Denn, wenn das Produkt schon vorhanden ist, so sehen wir keinen Grund ein, warum die Ursache in Thätigkeit treten sollte. Und wenn wir für das In-die-Erscheinung-treten [wieder] ein anderes In-die-Erscheinung-treten anzunehmen hätten, so bekämen wir einen regressus in infinitum. Darum ist es ein leeres Wort, [wenn ihr sagt:] ‘die Fäden werden dazu gebracht, dass ihr Kleidzustand in die Erscheinung tritt.’» [Auf diesen Einwand entgegnen wir:] Dann [können wir] aber auch in Bezug auf [eure Naiyāyika-Meinung], dass ein [bis dahin] nicht vorhandenes entstehe, [fragen]: Was ist diese Entstehung eines [bis dahin] nicht vorhandenen? ist sie real oder unreal? Wenn sie real sein soll, wozu dann überhaupt die Ursachen? Wenn sie unreal sein soll, so hätten wir für diese [Entstehung] wieder eine andere Entstehung [anzunehmen] und [bekämen] so einen regressus in infinitum. Wenn [ihr Naiyāyikas] dagegen [sagt,] die Entstehung sei kein von dem Kleide verschiedenes Ding, sondern sie sei eben das Kleid, [so antworten wir darauf:] Dann müsste aber doch, so oft ‘Kleid’ gesagt wird, damit gleichzeitig gesagt sein ‘es entsteht’; und deshalb dürfte man, wenn man ‘Kleid’ sagt, nicht hinzufügen ‘es entsteht’; denn das wäre ja [eurer Erklärung zufolge] eine Tautologie. Ferner würde, [wenn das Wort ‘Kleid’ den Begriff des Entstehens in sich schlösse,] nicht gesagt werden können ‘es geht zu Grunde’, weil Entstehen und Zugrundegehen gleichzeitig an einunddemselben nicht sein können. Deshalb kann diese [von euch angenommene] Entstehung des Kleides, sei es, [dass ihr sie als] Inhärenz in der Ursache desselben (*sva*) oder als Inhärenz in der Existenz desselben [auffasst], in beiden Fällen nicht entstehen<sup>2)</sup>; vielmehr werden

1) *arthakriyā-vyavasthā* ist ein Unterbegriff von *arthakriyā-bheda*.

2) Denn die Inhärenz gilt den Naiyāyikas als ewig, nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen.

zum Zwecke dieser [Entstehung] die Ursachen in Thätigkeit gesetzt [im Beispiel: von dem Weber<sup>1)</sup>]. Demnach ist [unsere Meinung] berechtigt, dass eine Ursache erforderlich ist, auf dass das einzig und allein reale [d. h. niemals unreale Produkt, sei dieses nun ein] Kleid oder etwas anderes, in die Erscheinung trete. Auch [dürft ihr] nicht [sagen, die Entstehung] sei die Verbindung der Ursachen mit der Farbe des Kleides; denn die Farbe desselben ist keine Thätigkeit, und die Ursachen<sup>2)</sup> stehen [immer, wenn sie ein Produkt hervorbringen,] in Verbindung mit Thätigkeit; sonst würden sie eben keine Ursachen sein. Aus [allen] diesen Gründen ist das Produkt [stets] real, was [jetzt wohl] zur Genüge bewiesen ist.

Nachdem [der Verfasser] hiermit die für den Beweis der Urmaterie dienliche [Lehre von der steten] Realität der Produkte begründet hat, lehrt er zunächst, um diese Urmaterie in der Eigenschaft darzustellen, in welcher sie zu beweisen ist, etwas für die discriminative Erkenntniß förderliches, nämlich in welcher Weise das entfaltete und das unentfaltete gleichartig und in welcher es verschiedengeartet ist:

**10. Veranlasst, nicht-ewig, nicht-allgegenwärtig, beweglich, in der Vielheit existirend, auf etwas beruhend, ein Merkmal zur Erschliessung, in Verbindung tretend, von einem andern abhängig ist das entfaltete; das Gegentheil ist das unentfaltete.**

‘Das entfaltete ist veranlasst’, d. h. da Veranlassung Ursache bedeutet, eine solche besitzend. Und was [in jedem einzelnen Fall] die Ursache des [entfalteten] ist, wird [der Verfasser] weiter unten [in Kārikā 22] darlegen. ‘Nicht-ewig’ bedeutet vergänglich, d. h. so viel als: aus der Erscheinung tretend. ‘Nicht-allgegenwärtig’, d. h. es ist nicht in jedem der Veränderung unterliegenden [Objekt] gegenwärtig, [wie es die Urmaterie ist]; denn das Produkt ist von seiner Ursache durchdrungen, [aber] nicht die Ursache von ihrem Produkt. Da nun das Urtheilsorgan und die folgenden [materiellen Objekte] nicht die Urmaterie erfüllen<sup>3)</sup>, [sondern von dieser erfüllt werden,] sind dieselben nicht-allgegenwärtig. ‘Beweglich’ bedeutet: seine Stelle wechselnd. Denn also verhält es sich: das Urtheilsorgan und die andern [Bestandtheile des innern Körpers] verlassen einen angenommenen [groben] Körper nach dem andern und nehmen einen neuen Körper an. Während diese in solcher Weise ihre Stelle wechseln, ist die Bewegung der [groben] Körper und [überhaupt der Elemente,] Erde u. s. w., [in

1) Dieser Satz bezieht sich auf die obigen Worte des Opponenten: „Denn, wenn das Produkt schon vorhanden ist, so sehen wir keinen Grund ein, warum die Ursache in Thätigkeit treten sollte“.

2) L. *kāraṇānāṃ* mit der Ben. Ed.

3) L. anstatt der grammatischen Uniform *verishanti* mit der Ben. Ed. *verishati*. Hier hat die Wurzel *viśh* deutlich die im Dhātup. angegebene Bedeutung *vṛjāpti*.

der ganzen Welt] bekannt. 'In der Vielheit existirend' [ist gesagt] wegen der Verschiedenheit der den einzelnen Seelen zugehörigen Urtheilsorgane u. s. w.; auch Erde und die übrigen [Elemente] existiren in der Vielheit wegen der Verschiedenheit von Körpern, Töpfen u. s. w. 'Auf etwas beruhend', d. h. die Produkte vom Urtheilsorgan an beruhen auf ihrer Ursache; denn obschon [Ursache und Produkt im höheren Sinne] identisch sind, so [kann man doch] wenn man den gewissen [vorhandenen] Unterschied zum Ausdruck bringen will, [von dem] Verhältniss der Grundlage und des auf ihr beruhenden [reden], wie man z. B. sagt 'die Tilakabäume in diesem Walde', [obgleich der Wald aus den Tilakabäumen besteht]. 'Ein Merkmal zur Erschliessung', nämlich der Urmaterie. In welcher Weise nun diese Dinge, d. h. das Urtheilsorgan u. s. w., ein Merkmal zur Erschliessung der Urmaterie sind, das wird [der Verfasser] weiter unten [in Kārikā 16] darlegen. Die Urmaterie dagegen ist kein Mittel zur Erschliessung ihrer selbst, wenn sie auch ein solches zur Erschliessung der Seele ist; das ist gemeint. 'In Verbindung tretend' (*sāvayava*)<sup>1)</sup> [ist folgendermassen zu verstehen:] *avayava* steht im Sinne von *avayavana* und bedeutet so viel als gegenseitige Vermengung, Vermischung, Vereinigung; [und] 'Vereinigung' heisst das Zusammenkommen, dem eine Getrenntheit vorangeht. Was mit dieser [Eigenschaft behaftet] besteht, heisst 'in Verbindung tretend'. Denn so verhält es sich: Erde und dergl. verbinden sich mit einander, ebenso auch [alle] übrigen Dinge. Die Urmaterie aber tritt nicht in Verbindung mit dem Urtheilsorgan und den folgenden [Principien], weil diese aus jener bestehen; auch gehen Sattva, Rajas und Tamas keine gegenseitige Verbindung ein, weil sie nicht [zu irgend einer Zeit von einander] getrennt sind. 'Von einem andern abhängig' sind das Urtheilsorgan und die folgenden [Principien; denn] wenn von dem Urtheilsorgan sein Produkt, das Subjektivirungsorgan, hervorgebracht werden soll, so ist dazu eine Stärkung (*āpūraṇa*) von Seiten der Urmaterie erforderlich; sonst würde [das Urtheilsorgan,] das [selbst] nur schwach ist, nicht im Stande sein das Subjektivirungsorgan hervorzubringen<sup>2)</sup>; das ist [unsere] Ansicht<sup>3)</sup>. Ebenso steht es auch, wenn von dem Subjektivirungsorgan oder einem der folgenden [Principien] sein Produkt hervorgebracht wird<sup>4)</sup>. In dieser Weise<sup>5)</sup> erfordert ein jedes bei [der Erzeugung] seines Produkts eine Stärkung von Seiten der Urmaterie. Darum

1) *sāvayava* bedeutet in der That wie überall so auch in unsrer Kārikā 'aus Theilen bestehend'; das Wort hier von der Wurzel *yu*, *yauti* anstatt von *yu*, *yuyoti* abzuleiten ist Vācaspatiṃra offenbar deshalb bestimmt, weil auch die Urmaterie, auf die das Gegentheil von allen diesen Definitionen passen soll, aus Theilen, d. h. aus Sattva, Rajas und Tamas, besteht. Man vergleiche, wie Vijiñānabhikṣhu zu S. Sūtra I. 124 sich bei der Erklärung des Ausdrucks *aneka* behilft.

2) cf. Aniruddha zum S. Sūtra I. 132.

3) L. *sthitih* statt *vyavasthitih* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) Ergänze grammatisch: *prakṛty-āpūraṇam apekshyate*.

5) Setze den Interpunktionsstrich vor *iti*.

ist das entfaltete, wenn es auch bei der Hervorbringung seiner Produkte [materielle] Ursache ist, bei dieser Gelegenheit doch 'von einem andern abhängig', weil es ein anderes [mitwirkendes, nämlich] die Urmaterie, erfordert. 'Das unentfaltete ist das Gegentheil', nämlich: von dem entfalten; d. h. nicht-veranlasst, ewig, allgegenwärtig, unbeweglich — [denn], wenn auch dem unentfalteten insofern eine Bewegung zukommt, als es der Umwandlung unterliegt, so wechselt es doch nicht seine Stelle —, eines, auf nichts beruhend, kein Merkmal zur Erschliessung, nicht in Verbindung tretend, selbstständig ist das unentfaltete.

In diesem Abschnitt wurde beschrieben, in welcher Weise das entfaltete und das unentfaltete verschiedengeartet sind; jetzt lehrt [der Verfasser,] in welcher Weise beide gleichartig sind und wie sie sich von der Seele unterscheiden:

**11. Aus den drei Constituenten bestehend, ununterschieden, Objekt, gemeinschaftlich, ungeistig, von fruchtbarer Art ist das entfaltete: ebenso die Urmaterie; das Gegentheil davon und [in mancher Hinsicht] ebenso ist die Seele.**

'Aus den drei Constituenten bestehend' [ist folgendermassen zu verstehen:] dasjenige, dem die drei [charakteristischsten] Eigenschaften<sup>1)</sup> [der Constituenten, nämlich] Freude, Schmerz und Besinnungslosigkeit angehören, heisst 'aus den drei Constituenten bestehend'. Damit ist die Meinung anderer [d. h. der Naiyāvikas], dass nämlich Freude und dergl. Eigenschaften des Selbstes seien, zurückgewiesen. 'Ununterschieden'; d. h. gleichwie die Urmaterie nicht von sich selbst geschieden werden kann, so können auch das 'grosse' und die folgenden [Entwicklungsstufen] nicht von ihr geschieden werden, weil dieselben aus ihr bestehen. Oder es bedeutet 'Ununterschiedenheit' das Wirken in der Gemeinschaft. Denn nichts ist allein [für sich] zur [Hervorbringung] seines Produkts befähigt, sondern [nur] in der Gemeinschaft [mit etwas anderem<sup>2)</sup>]; aus einem allein kann nichts auf irgend eine Weise entstehen. Gegen diejenigen aber, welche sagen: „Es giebt nur eine Vorstellung in der Form von Freude, Betrübniß, Verwirrung, Tönen u. s. w., aber kein davon verschiedenes [Objekt] mit solchen Attributen“ [d. h. gegen die buddhistische Sekte der Yogācāras oder Vijñānavādins] wendet sich [der Verfasser] mit dem Worte 'Objekt'. Objekt bedeutet dasjenige, was erfasst wird, d. h. ausserhalb der Vorstellung. Deshalb [heisst dieses auch] 'gemeinschaftlich' oder gemeinsam zugehörig, womit gesagt sein soll, dass es — wie Töpfe und dergl. — von [allen den] vielen Seelen erfasst wird. Wenn aber [die Objekte nur] Formen der Vorstellung wären, so würden dieselben, da die Vorstellungen in der Gestalt der Affektionen [auf ein Individuum] beschränkt sind, ebenfalls [in dieser Weise] beschränkt sein.

1) Für Vācaspatiṃiṣra fliessen die beiden Bedeutungen von *guṇa* hier in einander; vgl. seine Einleitung zur folgenden Kārikā.

2) *tatra* = *teshāṃ kārāṇāṇāṃ madhye*, Paṇḍit.

[d. h. ein Topf z. B. könnte nur von einer, aber nicht von mehreren Personen wahrgenommen werden,] gleichwie die [in dem einen entstandene] Vorstellung von einem andern nicht wahrgenommen wird, weil das Innenorgan des andern unsichtbar ist. Das ist gemeint. Und so [d. h. auf Grund unserer Theorie] wird es begreiflich, dass viele [Männer] sich an ein einziges kokettes Augenspiel einer Tänzerin erinnern, während dies andernfalls [d. h. auf dem Standpunkt der Vijñānavādins] nicht möglich wäre. Das ist der Sinn. 'Ungeistig'; das bedeutet: alle [materiellen Dinge] von der Urmaterie und dem Urtheilsorgan an sind ungeistig, und nicht etwa ist das Urtheilsorgan von geistigem Wesen, wie die Buddhisten meinen. 'Von fruchtbarer Art'; d. h. dasjenige, welchem die als Fruchtbarkeit sich darstellende Art und Weise eigen ist, heisst 'von fruchtbarer Art'. An das zu erwartende (*vaktavye*) *prasava-dharma* [ist Suff. *in* angefügt] im Sinne von *°mant*, um die ewige Verbindung mit der Eigenschaft der Fruchtbarkeit zum Ausdruck zu bringen<sup>1)</sup>; [ein *prasava-dharmin* also] kann niemals getrennt werden von [der Eigenthümlichkeit] sich entweder in etwas gleichartiges oder in etwas verschiedenartiges umzuwandeln<sup>2)</sup>. Das ist der Sinn. [Alles dieses] von dem entfalteten geltende dehnt [der Verfasser nun] auf das unentfaltete aus mit den Worten: „Ebenso die Urmaterie“. D. h. wie das entfaltete [in den genannten Hinsichten] ist, ebenso ist die Urmaterie. Wie nun die Seele von diesen beiden [d. h. von der Urmaterie sowohl als von ihren Entfaltungen] verschieden geartet ist, lehrt [der Verfasser mit den Worten]: „Das Gegentheil davon ist die Seele“. «Ganz Schön!» [kann hierauf eingewendet werden] «Es hat [aber doch auch] die Seele Gemeinsamkeiten mit der Urmaterie, insofern sie nicht-veranlasst, ewig u. s. w.<sup>3)</sup> ist, und [ebenso eine Gemeinsamkeit mit den Entfaltungen, insofern sie in der Vielheit existirt; wie kann also gesagt werden, dass die Seele das Gegentheil von jenen sei?» Darauf erwidert [der Verfasser]: „Und [in mancher Hinsicht] ebenso“. Das Wort 'und' steht im Sinne von 'doch auch'. Obschon [die Seele] die Gemeinsamkeiten [mit der Materie] besitzt, dass sie nicht-veranlasst u. s. w. ist, so ist sie doch insofern das Gegentheil<sup>4)</sup>, als sie nicht aus den drei Constituenten besteht, noch auch [die anderen Eigenthümlichkeiten besitzt, welche in unserer Kārikā von der Materie ausgesagt sind]. Das ist der Sinn.

«[Soeben] ist [die Materie] 'aus den drei Constituenten bestehend' genannt. Welches sind nun diese drei Constituenten, und wie sind sie zu definieren?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

1) Diese Kraft besitzen die Suffixe *°in*, *°mant*, *°vant*; wenn es sich nicht um eine beständige Verbindung handelte, würde *prasava-dharma* gebraucht sein.

2) Einen *sarūpa-pariṇāma* erleiden z. B. die Fäden, wenn aus ihnen ein Gewebe gemacht wird, einen *virūpa-pariṇāma*, wenn sie im Wasser verfaulen.

3) D. h. insofern von ihr alles dasjenige gilt, was zum Schluss des Commentars zu Kārikā 10 von der Urmaterie ausgesagt ist.

4) Es ist natürlich *°vaiparityam* zu verbessern.

**12. Die Constituenten haben das Wesen von Freude, Leiden und Bestürzung, bezwecken Erleuchtung, Thätigkeit und Hemmung und haben die Funktion sich gegenseitig zu unterdrücken, zu stützen, hervorzubringen und mit einander zu paaren.**

[Die Constituenten heissen] *guṇa*. [was] bedeutet 'zum Zwecke eines andern [nämlich der Seele] da seiend'<sup>1)</sup>. In [Kārikā 13] „Sattva gilt als leicht und erleuchtend, [u. s. w.]“ werden Sattva und die [beiden] andern [Constituenten] der Reihe nach beschrieben werden. Diese [in unserer Kārikā gegebene Definition] mit Freude u. s. w. ist in Anbetracht der folgenden [Kārikā] oder [einfach] aus systematischen Gründen Zahl für Zahl zu verstehen [d. h. in der Weise, dass die erste Eigenschaft der ersten Constituente, die zweite der zweiten, die dritte der dritten angehört]. Damit ist folgendes gemeint. 'Freude' ist Glück, [und] das Wesen der Freude hat die Constituente Sattva; 'Leiden' ist Schmerz, [und] das Wesen des Leidens hat die Constituente Rajas; 'Bestürzung' ist Verwirrung, [und] das Wesen der Bestürzung hat die Constituente Tamas. Gegen diejenigen aber, welche meinen, dass die Freude sich nicht von der Nichtexistenz des Schmerzes unterscheidet und dass auch der Schmerz ebenso nichts anderes sei als die Nichtexistenz der Freude, ist der Ausdruck 'Wesen' [gerichtet]. Freude u. s. w. sind nicht Negationen je der anderen Begriffe, sondern positive Dinge, weil das Wort Wesen etwas positives bezeichnet. Von denjenigen Dingen [also], deren Wesen — d. h. positive Natur — die Freude ist, heisst es: sie haben das Wesen von Freude. Ebenso ist auch das übrige zu erklären. Dass nun diese [Gefühle] ihrer Natur nach positiv sind, ergibt sich aus der [persönlichen] Empfindung. Wenn aber [Freude und Schmerz] ihrem Wesen nach [nur] Negationen von einander wären, so würden wir einen *circulus vitiosus* (*parasparāgraya*) bekommen, und, da sich nicht einmal eines feststellen liesse, beides nicht feststellen können. Das ist gemeint.

Nachdem [der Verfasser] das Wesen dieser [Constituenten] beschrieben hat, nennt er ihren Zweck: „Sie bezwecken Erleuchtung, Thätigkeit und Hemmung“. Auch hier [denke man:] Zahl für Zahl. Da das Rajas [seiner Natur nach] zur Wirksamkeit anregt, so würde es das leichte Sattva beständig zur Wirksamkeit anregen [d. h. dazu, sich in Freude, Erkenntniss u. s. w. zu äussern], wenn es nicht durch das schwere Tamas gehemmt würde; weil es aber vom Tamas gehemmt ist, regt es nur zuweilen [das Sattva] zur Wirksamkeit an. In dieser Weise dient das Tamas zur Hemmung.

Nachdem [der Verfasser] den Zweck [der Constituenten] beschrieben, nennt er ihr Geschäft: „Sie haben die Funktion sich gegenseitig zu unterdrücken, zu stützen, hervorzubringen und zu paaren“. 'Funktion' bedeutet Geschäft. Dieses [Wort 'Funktion'] ist mit jedem einzelnen [der vier Begriffe] zu verbinden.

1) Bei der Erklärung des Wortes *guṇa* geht also Vācaspati-miṣra nicht von der Bedeutung 'Strähne des Strickes', sondern von der Bedeutung 'Hilfsmittel' aus.

‘Sie haben die Funktion sich gegenseitig zu unterdrücken’; d. h. von einer dieser [Constituenten], die zu einem bestimmten Zwecke anwächst, werden die übrigen unterdrückt. Denn also verhält es sich: wenn das Sattva [die beiden andern Constituenten] Rajas und Tamas unterdrückt, so wird es seiner eigenen, d. h. der Friedensfunktion theilhaft: ebenso das Rajas seiner Schreckensfunktion, wenn es das Sattva und Tamas unterdrückt; ebenso das Tamas seiner Verwirrungsfunktion, wenn es das Sattva und Rajas unterdrückt. ‘Sie haben die Funktion sich gegenseitig zu stützen’; d. h. wenn auch die Bedeutung [des Wortes] Stütze (*ācraja*) nicht im Sinne des Verhältnisses von Behälter und Enthalteneum zu denken ist, so [kann] doch dasjenige, mit Rücksicht worauf die Wirksamkeit von etwas vor sich geht, [als] Stütze dieses letzteren gelten. Denn also verhält es sich: das Sattva ergänzt das Rajas und Tamas [gewissermaassen] mit seiner Erleuchtung, indem es sich [in dem eben angedeuteten Sinne] auf [deren Funktionen,] Thätigkeit und Hemmung, ‘stützt’; das Rajas [ergänzt] die beiden andern mit seiner Thätigkeit, indem es sich auf Erleuchtung und Hemmung stützt; das Tamas [ergänzt] die beiden anderen mit seiner Hemmung, indem es sich auf Erleuchtung und Thätigkeit stützt. ‘Sie haben die Funktion sich gegenseitig hervorzubringen’; d. h. eine [Constituente] bringt die andere hervor. Hervorbringung nun bedeutet Veränderung, und diese ist im Falle der Constituenten so, dass die Art gleich bleibt<sup>1</sup>). Darum ist [eine auf diese Weise entstandene Constituente] nicht verursacht [im eigentlichen Sinne des Wortes], weil kein anderes Princip als [materielle] Ursache vorhanden ist; noch auch ist [eine Constituente, die sich in eine andere verwandelt,] vergänglich weil sie nicht in ein anderes Princip aufgeht. ‘Sie haben die Funktion sich mit einander zu paaren’; das heisst so viel als: sie befinden sich bei einander, sie sind unzerstrennlich mit einander verbunden. — Das Wort ‘und’ (*ca*) ist [hier einfach] anreihend [und steht nicht etwa im Sinne von ‘aber’ oder ‘nur’]. — Für das [zuletzt angeführte] haben wir eine Belegstelle:

„Alle [drei] paaren sich mit einander; alle [drei] sind überall gegenwärtig. Das Sattva paart sich mit dem Rajas, das Rajas paart sich mit dem Sattva; ebenso paaren sich diese beiden, Sattva und Rajas, mit dem Tamas, und das Tamas paart sich mit beiden, Sattva und Rajas; so heisst es. An diesen [dreien] wird kein Anfang, keine Verbindung oder Trennung wahrgenommen.“

«[In Kārikā 12] wurde gelehrt: „Sie bezwecken Erleuchtung, Thätigkeit und Hemmung“. Welches sind nun diese so gearteten Dinge, und warum [sind sie so]?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

1) D. h. aus einer Constituente wird immer nur eine Constituente und nichts anderes. Wenn z. B. ein Mann zornig wird, so verändert sich das Sattva in seinem Innenorgan zu Rajas.

**13. Sattva gilt als leicht und erleuchtend, Rajas als anregend und beweglich, Tamas nur als schwer und hindernd; und sie wirken zu einem [bestimmten] Zwecke, wie die Lampe.**

Sattva gilt den Sāṃkhyalehrern als leicht und erleuchtend. Dabei ist die Qualität Leichtigkeit, die der Schwere entgegenwirkt, die Ursache für das Entstehen der Produkte. Dieselbe Leichtigkeit, in Folge deren das Feuer aufwärts flackert, ist die Ursache für die wagerechte Bewegung mancher Dinge, wie z. B. des Windes. Ebenso ist die Leichtigkeit die Ursache dafür, dass die Organe für ihre Funktionen befähigt sind; denn wenn sie schwer wären, so würden sie träge [und unfähig, *manda*] sein. Aus diesem Grunde [nämlich weil die inneren Organe und die Sinnesorgane erleuchten, d. h. die Erkenntniß hervorrufen,] ist das Sattva als erleuchtend bezeichnet. Sattva und Tamas, welche beide nicht von selbst thätig und deshalb nicht zur Ausübung ihrer eignen Geschäfte fähig sind, werden vom Rajas angeregt, d. h. von ihrer Unfähigkeit befreit und angetrieben mit Bezug auf ihre Geschäfte Wirksamkeit, d. h. Thätigkeit, auszuüben. Dies ist mit den Worten „Rajas [gilt] als anregend“ gemeint. «Warum [ist das so]?» Darauf wird das Wort 'beweglich' erwidert. Mit demselben ist gezeigt, dass Rajas Thätigkeit bezweckt. Obwohl nun aber das Rajas seiner Beweglichkeit wegen allerwärts alle drei Constituenten [also auch sich selbst] in Bewegung setzt, wirkt<sup>1)</sup> es [doch] nur hier und da wegen [des Einflusses] des schweren und hindernden Tamas, welches dessen Thätigkeit bald hier bald dort<sup>2)</sup> hemmt. Deshalb wird das Tamas, weil es [das Rajas] von diesem und jenem abhält, als hemmend bezeichnet mit den Worten: „Tamas [gilt] nur als schwer und hindernd“. Das Wort 'nur' (*eva*) steht nicht am richtigen Platze und ist mit jedem einzelnen [der drei Subjekte] zu verbinden: Nur Sattva...., nur Rajas...., nur Tamas....

«Nun sollte man aber doch annehmen, dass die Constituenten, die ihrer Natur nach mit einander im Streit liegen, durch einander zu Grunde gehen — wie [die beiden Dämonenbrüder] Sunda und Upasunda [sich gegenseitig tödteten] — und zwar noch ehe dieselben ein einziges Werk zu Stande gebracht.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Und sie wirken zu einem [bestimmten] Zweck, wie die Lampe.“ Die Erfahrung lehrt folgendes: gleichwie Docht und Oel [jedes für sich] dem Feuer widerstreiten<sup>3)</sup>, aber, wenn sie beide zusammen sind und mit Feuer [in Berührung gebracht werden,] ihr Geschäft verrichten, d. h. die Farben zur Erkenntniß bringen, wie ferner Wind, Galle und Schleim, die mit einander im Streit liegen [und die Krankheiten erregen, sobald einer dieser drei Humores ein Uebergewicht über die anderen

1) L. *pravartate* (nicht *pravartyate*) mit der Ben. Ed.

2) L. *tatra-tatra* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) Man bedenke, dass das vegetabilische Oel sich schwer entzündet und dass man durch Aufgiessen solchen Oeles ein kleines Feuer erstickt, ebenso wie durch Aufhäufen von Baumwolle, dem Material des Dochtes.

gewinnt, jedoch in ungestörter Vereinigung] ihr Geschäft verrichten, d. h. den Körper erhalten, — ebenso werden [auch] Sattva, Rajas und Tamas, obgleich sie sich gegenseitig widerstreiten, in einander greifen (*anuvartsyanti*) und ihr Geschäft besorgen. 'Zu einem [bestimmten] Zweck' bedeutet: für die Zwecke der Seele; wie [der Verfasser in Kārika 31] sagen wird: „Das Ziel der Seele allein ist die Ursache; von keinem [sonst] wird ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben.“ Hier lassen nun Freude, Schmerz und Verwirrung, die sich gegenseitig widerstreiten, schliessen, dass die sie erregenden Ursachen ihnen entsprechen, d. h. dass [jede einzelne für sich] das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung hat; und da dieselben in dem Verhältniss zu einander stehen, dass sie sich unterdrücken und von einander unterdrückt werden, so erklärt sich daraus die Verschiedenartigkeit [der bei mehreren Personen von demselben Gegenstand hervorgerufenen Empfindungen]; wie z. B. eine einzige mit Schönheit, Jugend, Vornehmheit und Anstand ausgestattete Frau [ganz verschiedene Gefühle erregt:] dem Gatten bereitet sie Freude; warum das? weil dem Gatten gegenüber ihre Freudennatur zur Geltung kommt. Ebendieselbe Frau bereitet ihren Nebenfrauen Schmerz; warum das? weil diesen gegenüber ihre Schmerznatur zur Geltung kommt. Desgleichen versetzt ebendieselbe einen anderen Mann, der sie nicht gewinnt<sup>1)</sup>, in Verwirrung [oder Verzweiflung]; warum das? weil diesem gegenüber ihre Verwirrungsnatur zur Geltung kommt. Durch dieses [eine Beispiel von der] Frau sind alle Dinge erklärt. Was in denselben die Ursache der Freude ist, das ist das freudeartige Sattva; was die Ursache des Schmerzes ist, das ist das schmerzartige Rajas; was die Ursache der Verwirrung ist, das ist das verwirrungsartige Tamas. Freude, Licht und Leichtheit aber können unwiderleglich an einunddemselben Dinge gleichzeitig zur Geltung kommen, weil sie zusammen gesehen werden [z. B. an der Feuerflamme, die den erfrorenen erwärmt, also 1) Freude erzeugt, 2) leuchtet, 3) Leichtheit manifestirt, weil sie nach oben züngelt]. Deshalb sind aus den sich nicht widerstreitenden<sup>2)</sup>, in derselben<sup>3)</sup> Constituenten ruhenden [Eigenschaften] Freude, Licht, Leichtheit nicht verschiedene bewirkende Ursachen zu erschliessen — wie [man solche zu erschliessen hat] aus den sich widerstreitenden [Eigenschaften] Freude, Schmerz, Verwirrung. Ebenso [sind nicht verschiedene bewirkende Ursachen zu folgern] aus Schmerz, Anregung, Thätigkeit oder aus Verwirrung, Schwere, Hinderung. Hiermit sind die drei Constituenten festgestellt.

---

«Dies zugegeben, [dass jedes materielle Ding die Natur der drei Constituenten hat; auch] mögen an den wahrnehmbaren Dingen, wie Erde u. s. w., die Ununter-

---

1) *acindat* acc. part. neutr., ebenso wie das folgende *tat prati*, wegen des Neutrums *puru-shāntaram*.

2) I. *virōdhibhir avirōdhibhir* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) *ekaika* °, weil dies nicht nur mit Bezug auf Sattva, sondern auch auf Rajas und Tamas gesagt wird.

schiedenheit und die übrigen [in Kārikā 11 aufgezählten Eigenschaften] durch die Wahrnehmung sich feststellen lassen. Woher aber [soll sich nachweisen lassen, dass] Sattva und die übrigen [materiellen] Dinge, welche nicht in den Bereich der Wahrnehmung gelangen, ununterschieden, Objekt, gemeinschaftlich, ungeistig und von fruchtbarer Art sind?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

**14. Die Ununterschiedenheit und die übrigen [Eigenschaften] folgen aus der Drei-Constituenten-Natur [dieser Dinge] und aus der Abwesenheit [dieser Natur] in deren Gegenteil. Daraus, dass das Produkt seinem Wesen nach die Eigenschaften der Ursache hat, folgt auch die Existenz des unentfalteten.**

*Avivekin* ist s. v. a. *arivekitva*. ebenso wie in [Pāpini's Sūtra 1. 4. 22] „Der Dual dient zur Bezeichnung des Paares, der Singular zu der der Einheit“ [mit *dvi*] *dvitva* und [mit *eka*] *ekatva* [gemeint ist]; sonst müsste ja, [da  $2 + 1 = 3$  ist, in jenem Sūtra nicht der Dual *dvy-ekayor*, sondern der Plural] *dvy-ekeshu* stehen. Woraus aber folgen die Ununterschiedenheit und die übrigen [Eigenschaften]? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Aus der Drei-Constituenten-Natur [dieser Dinge]“. Was auch immer das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung hat, das ist mit Ununterschiedenheit und den übrigen [in Kārikā 11 aufgezählten Eigenschaften] verbunden, wie z. B. diese [ganze] vor unseren Augen liegende entfaltete [Welt]. Dies ist der Deutlichkeit halber [zunächst] in positiver Weise ausgedrückt; den Beweis von negativer Seite giebt [der Verfasser] mit den Worten: „Aus der Abwesenheit [dieser Natur] in deren Gegenteil“, d. h. aus der Abwesenheit der Drei-Constituenten-Natur in der Seele, welche das Gegenteil von dem ununterschiedenen u. s. w. ist.

Oder [man kann die erste Zeile unsrer Kārikā auch anders erklären.] indem man das entfaltete und unentfaltete [zusammen, d. h. nicht nur das unentfaltete, wie bei der ersten Erklärung.] zum Gegenstande der Betrachtung macht; dann liegt gar kein positiver Beweis vor, und mit dem Worte 'aus der Drei-Constituenten-Natur' ist lediglich ein negativer<sup>1)</sup> Grund gemeint<sup>2)</sup>. «Ganz schön! Wenn die Existenz des unentfalteten [d. h. der Urmaterie] bewiesen wäre, so würden die Ununterschiedenheit und die übrigen [in Kārikā 11 genannten Eigenschaften] für dasselbe feststehen; die Existenz des unentfalteten aber ist bis jetzt noch nicht bewiesen; wie kann man also dessen Ununterschiedenheit u. s. w. feststellen?» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

1) L. *traigunṇād ity acita* mit der Ben. Ed.; das MS. hat *acita eva hetus traigunṇād iti*.

2) Siehe den Schluss der Tikā auf S. 70: „[Beides zusammen,] das entfaltete und das unentfaltete, ist nicht verschieden von dem, was Ununterschiedenheit u. s. w. besitzt, weil [diese Eigenschaften] nicht da vorhanden sind, wo es keine Drei-Constituenten-Natur giebt; wie z. B. [nicht] in der Seele“. Demnach würde die erste Zeile der Kārikā dieser zweiten Erklärung zufolge zu übersetzen sein: „Die Ununterschiedenheit und die übrigen [Eigenschaften] des unentfalteten wie des entfaltenen folgen aus der Drei-Constituenten-Natur [dieser Dinge], d. h. aus der Abwesenheit [dieser Natur und jener Eigenschaften] in dem Gegenteil des [unentfalteten und des entfaltenen, d. h. in der Seele]“.

„Daraus, dass das Produkt seinem Wesen nach die Eigenschaften der Ursache hat, folgt auch die Existenz des unentfalteten“. Damit ist folgendes gemeint. Aus der Erfahrung weiss man ja, dass das Produkt seinem Wesen nach die Eigenschaften der Ursache hat; wie [also] z. B. das Kleid seiner Natur nach die Eigenschaften der Fäden besitzt, so müssen auch die Produkte, welche die Natur von Freude, Schmerz und Verwirrung besitzen — d. h. das ‘grosse’ und die folgenden [Prinzipien] — das Wesen der in ihrer Ursache befindlichen [Eigenschaften] Freude, Schmerz und Verwirrung haben. Damit ist als die Ursache dieser [Produkte] die mit den Eigentümlichkeiten der Freude, des Schmerzes und der Verwirrung behaftete unentfaltete Urmaterie erwiesen.

«Ganz schön! Diejenigen [aber,] welche den Theorien Kaṇabaksha's und Akṣacaraṇa's folgen, [d. h. die Vaiṣeṣikas und Naiyāyikas] lehren, dass das entfaltete aus dem entfalteten entsteht. Denn die [von jenen angenommenen] Atome sind entfaltete Dinge; von denselben werden zunächst die Aggregate von zwei Atomen und dann nach der Reihe [alle] entfaltenen Produkte, d. h. die Erde u. s. w., hervorgebracht. An der Erde nun und den anderen [groben Elementen] entstehen Farbe und dergl., entsprechend den Qualitäten der Ursachen. Da also aus dem entfalteten das entfaltete und dessen Qualitäten entstehen, bedarf es der Annahme eines unsichtbaren unentfalteten nicht». Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

**15. Weil die einzelnen Dinge begrenzt sind, weil sie durchdrungen sind, weil sie in Folge der Kraft hervorgehen, weil [einerseits] Ursache und Produkt verschieden sind, [andererseits aber] das allgestaltige nicht verschieden ist,<sup>1)</sup>**

Die Ursache der einzelnen oder spezifischen Dinge, d. h. der Produkte von dem ‘grossen’ an bis zur Erde, die Wurzelursache [also] ist unentfaltet. Warum? ‘Weil [einerseits] Ursache und Produkt verschieden sind, [andererseits] das allgestaltige nicht verschieden ist’. [In Kārikā 9] ist festgestellt, dass das Produkt [bereits] in seiner Ursache real ist. Denn also [verhält es sich]: gleichwie die bereits in dem Leibe der Schildkröte real seienden Glieder, wenn sie herauskommen, in der Weise unterschieden werden, dass man sagt „Dies ist der Leib der Schildkröte, dies sind ihre Glieder“, [wie] ferner [die Glieder], wenn sie [in den Leib] eingehen, in demselben verschwinden, ebenso werden die bereits [früher] realen Produkte Topf, Diadem<sup>2)</sup> u. s. w. unterschieden, wenn sie aus ihrer Ursache, d. h. aus dem Thonklumpen oder aus dem Goldklumpen, in die Erscheinung treten. So werden Erde und die anderen [groben Elemente], obwohl bereits [früher] real, unterschieden, wenn sie aus ihrer

1) Diese Kārikā ist mit dem Anfang der folgenden, *kāraṇam asty avyaktam*, grammatisch zu verbinden, wenn es auch nicht gerade nothwendig ist, mit *Vāca-patimiçra bhedaṇām* von *kāraṇam* abhängig zu machen.

2) Tilge *kuṇḍala* mit der Ben. Ed. und dem MS.

Ursache, d. h. aus den feinen Elementen, in die Erscheinung treten; [desgleichen] die bereits [früher] realen feinen Elemente, wenn sie aus ihrer Ursache, dem Subjektivierungsorgan, [hervorgehen; desgleichen] das bereits [früher] reale Subjektivierungsorgan, wenn es aus seiner Ursache, dem 'grossen' [Princip, hervorgeht; desgleichen] das bereits [früher] reale 'grosse' [Princip], wenn es aus dem im höchsten Sinne unentfalteten [hervorgeht]. Derartig ist die Verschiedenheit aller, [mit der letzten Ursache] entweder unmittelbar oder mittelbar zusammenhängenden Produkte von [dieser] im höchsten Sinne unentfalteten Ursache. Bei der Rückschöpfung (*pratisarga*) aber treten Topf, Diadem<sup>1</sup>) u. s. w., wenn sie in den Thonklumpen oder in den Goldklumpen eingehen, aus der Erscheinung [wörtlich: werden unentfaltet]. Dieser [Klumpen] ist [zwar, mit der Urmaterie verglichen, entwickelt, aber] als Ursache aufgefasst unentwickelt, d. h., mit den Produkten verglichen, unentfaltet. Ebenso lassen auch Erde und die übrigen [groben Elemente,] wenn sie in die feinen Elemente eingehen, diese feinen Elemente im Verhältniss zu sich selbst als unentfaltet erscheinen; desgleichen lassen die feinen Elemente, wenn sie in das Subjektivierungsorgan eingehen, das Subjektivierungsorgan als unentfaltet erscheinen; desgleichen lässt das Subjektivierungsorgan, wenn es in das 'grosse' [Princip] eingeht, das 'grosse' [Princip] als unentfaltet erscheinen, [und] das 'grosse' [Princip] lässt, wenn es in seine Ursache, d. h. in die Urmaterie eingeht, die Urmaterie als unentfaltet erscheinen. Die Urmaterie aber geht in nichts [anderes mehr] ein, und deshalb ist sie die unentfaltete [Ursache] von allen Produkten. Derartig ist die Nichtverschiedenheit des allgestaltigen, d. h. der mannigfaltig gestalteten Produkte, von der Urmaterie. — Das sekundäre Suffix *ya* [in *vaiçvarāpya*] ist pleonastisch; [d. h. *vaiçvarāpya* ist so viel als *vaiçvarāpa*]. — Da also die [allzeit] realen Produkte von der Ursache [einerseits] verschieden und [andererseits] nicht verschieden sind, ist die [letzte] Ursache unentfaltet. Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser,] ist sie unentfaltet: „Weil sie in Folge der Kraft hervorgehen“. Bekanntlich gehen die Produkte in Folge der Kraft der Ursache hervor, weil keine Produkte aus einer kraftlosen Ursache entstehen; und die in der Ursache ruhende Kraft ist nichts anderes als das Unentfaltetein des Produkts; denn auf Grund der Theorie, dass die Produkte [allzeit] real sind, lässt sich eine andere Kraft [in der Ursache] als das Unentfaltetein des Produkts nicht erweisen. Denn nur darin besteht der Unterschied der Sesamkörner, welche die materielle Ursache des Sesamöls sind, von dem Kies, dass sich allein in jenen Sesamöl im Zustande der Zukunft befindet, [aber] nicht in dem Kies. «Das mag sein! [aber gerade diese beiden Gründe,] das Hervorgehen in Folge der Kraft und die Thatsache, dass Ursache und Produkt [einerseits] verschieden und [andererseits] nicht verschieden sind, werden beweisen, dass allein das 'grosse' [Princip] im höchsten Sinne unentfaltet ist; wozu also bedarf es einer von diesem verschiedenen unentfalteten [Ursache]?» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Weil sie

1 Tilge *kuṇḍala* mit der Ben. Ed. und dem MS.

begrenzt sind“; weil sie räumlich beschränkt, d. h. so viel als: nicht allgegenwärtig sind. [Dies lässt sich in einem dreitheiligen Syllogismus folgendermaassen ausdrücken]:

- 1) Die den Gegenstand der Discussion bildenden ‘einzelnen Dinge’ vom ‘grossen’ [Princip] an haben zur Ursache etwas unentfaltetes,
- 2) weil sie begrenzt sind,
- 3) wie Töpfe und dergl.

Denn Töpfe und dergl. begrenzte Dinge haben bekanntlich zur Ursache etwas [im Vergleich mit ihnen selbst] unentfaltetes, d. h. den Thon und dergl. Damit soll gesagt sein, dass der unentfaltete Zustand des Produkts nichts anderes ist als die Ursache. Die Ursache nun des ‘grossen’ [Princip] ist das letzte unentfaltete, weil es keinen Beweis für die Annahme eines über diese [Ursache] hinausliegenden unentfalteten<sup>1)</sup> giebt. Auch aus folgendem Grunde haben die den Gegenstand der Discussion bildenden ‘einzelnen Dinge’ zur Ursache etwas unentfaltetes: ‘weil sie durchdrungen sind’. Dieses Durchdrungensein (*samanvaya*) bedeutet, dass verschiedene [Produkte] dasselbe Wesen haben<sup>2)</sup>. Wir erkennen ja, dass das Urtheilsorgan und die folgenden [Principien,] die durch [die Funktionen der] Entscheidung u. s. w. gekennzeichnet sind<sup>3)</sup>, von Freude, Schmerz und Verwirrung durchdrungen sind. Diejenigen Dinge nun, welche mit bestimmten Eigenthümlichkeiten unzertrennlich verbunden sind, haben zur Ursache etwas unentfaltetes, dem diese [Eigenthümlichkeiten] wesentlich angehören; wie z. B. Topf, Diadem und dergl., welche mit dem Thon- oder Goldklumpen unzertrennlich verbunden sind, zur Ursache etwas unentfaltetes, d. h. [eben] den Thon- oder Goldklumpen, haben. Damit ist festgestellt, dass es eine unentfaltete Ursache der Einzeldinge giebt.

---

Nachdem [der Verfasser] die Existenz des unentfalteten bewiesen, beschreibt er die Art und Weise seines Wirkens:

**16. giebt es eine unentfaltete Ursache; dieselbe äussert sich in den drei Constituenten und in Folge der Verschmelzung durch Veränderung, dem Wasser vergleichbar, wegen der verschiedenen Art, in der die Constituenten sich gegenseitig stützen.**

[Wenn die Welt sich] im Zustande der Auflösung (*pratisarga*) [befindet,] unterliegen Sattva, Rajas und Tamas [nur der Veränderung] zu gleichartigem, [d. h. aus Sattva entwickelt sich dann nur reines Sattva u. s. f.]; denn die ihrem Wesen nach sich verändernden Constituenten bestehen auch nicht einen Augenblick, ohne sich zu verändern. Darum äussert sich auch, [wenn die Welt sich] im Zustande der Auflösung [befindet,] das Sattva [nur] in der Form des Sattva, das Rajas [nur] in der Form des

---

1) L. *paratarāyakta*° mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) Der *samanvaya* der Töpfe z. B. ist die Thatsache, dass sie aus Thon bestehen.

3) Dies ist hinzugefügt, damit *buddhy-ādi kārya-rūpeṇa*, nicht *kāraṇa-rūpeṇa* gedacht werde.

Rajas, das Tamas [nur] in der Form des Tamas. Das soll mit dem Ausdruck 'in den drei Constituenten'<sup>1)</sup> gesagt sein. Die andere Art und Weise, in welcher sich [die Urmaterie] äussert [bei der Schöpfung nämlich], beschreibt [der Verfasser] mit den Worten: „Und in Folge der Verschmelzung“. Verschmelzung (*samudāya*), d. h. [wörtlich] Heraustreten in der Vereinigung, bedeutet enge Verbindung<sup>2)</sup> (*samavāya*). Und eine solche [Verschmelzung] ist bei den Constituenten nicht möglich, ohne dass das Verhältniss von Hauptsache und Beiwerk obwaltet, [d. h. ohne dass eine der drei Constituenten die Hauptrolle, die beiden andern Nebenrollen spielen]. Das Verhältniss von Hauptsache und Beiwerk [aber] kann nicht ohne Ungleichheit bestehen, und Ungleichheit nicht ohne das Verhältniss von unterdrückendem und unterdrückt werden-dem<sup>3)</sup>. Dies ist die zweite Art und Weise, in welcher sich [die Urmaterie] äussert, wobei das 'grosse' [Princip] und die übrigen [Produkte] entstehen. «Das mag sein; wie [aber] können die einförmigen Constituenten sich in verschiedenen Formen äussern?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Durch Veränderung, dem Wasser vergleichbar“. Denn gleichwie das aus der Wolke herabgefallene Wasser, welches doch nur einen Geschmack hat, wenn es in diese oder jene besondere Art des Erdbodens gelangt, sich so verändert, dass es die Geschmäcke der Früchte der Kokospalme, der Weinpalme, des Bilva, des Cirabilva, des Tinduka, der Myrobalane, des Prācīnāmālaka und des Kapittha annimmt, und sich in Folge dessen so mannigfaltig gestaltet, dass es süss, sauer, bitter, scharf und zusammenziehend wird, ebenso stützen sich, nachdem die einzelnen Constituenten in die Erscheinung getreten, [je] die untergeordneten Constituenten<sup>4)</sup> auf die Haupt-Constituente und rufen so [alle] die verschiedenen Modificationen ins Leben. Dies ist mit den Worten ausgedrückt: „Wegen der verschiedenen Art, in der die Constituenten sich gegenseitig stützen“. Das bedeutet: wegen der Verschiedenheit, die dadurch bedingt ist, dass die einzelnen Constituenten sich auf einander stützen.

Gegen die Tausṭikas<sup>5)</sup> aber, welche das unentfaltete, das 'grosse' Princip, das Subjektivierungsorgan, die Sinne oder die Elemente irrthümlich für das Selbst halten und diese Dinge verehren, wendet sich [der Verfasser] mit den Worten:

1) *triguṇataḥ = triguṇa-mātra-rūpeṇa*, Paṇḍit.

2) In diesem, nicht im Vaiṣeṣhika-Sinne, ist das Wort zu fassen. Die Sāṃkhyas erkennen die 'Inhärenz' der Vaiṣeṣhikas nicht an, und zudem würde diese Bedeutung nicht an unsrer Stelle passen.

3) L. *upamardyo* mit dem MS.

4) Der Plural *apradhāna-guṇāḥ* ist gesetzt, weil die zahllosen individuellen Constituententheile gemeint sind.

5) D. h. diejenigen, welche nicht der Erlösung, sondern den in Kārikā 50 besprochenen Befriedigungen (*tusṭi*) zustreben.

**17. Die Seele ist, weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist, weil es ein Gegentheil von dem, was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., einen Regierer und einen Empfinder geben muss, und weil die Bemühung sich auf die Isolirung richtet.**

‘Die Seele ist’, d. h. etwas von dem unentfalteten und den übrigen [materiellen Dingen] verschiedenes. Warum? ‘Weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist’. Das unentfaltete, das ‘grosse’, das Subjektivirungsorgan u. s. w. sind zum Zwecke eines andern da, weil [diese Dinge] zusammengesetzt sind, wie Betten, Stühle oder Salben. Alle [materiellen Dinge] vom unentfalteten an sind zusammengesetzt, weil sie das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung haben. «Das mag sein! Bekanntlich [jedoch] sind Betten, Stühle und dergleichen zusammengesetzte Dinge zum Zwecke [gleichfalls] zusammengesetzter Dinge, [wie] der Körper u. s. w. [d. h. der Sinne] da, aber sie existiren nicht in der Weise zum Zwecke eines andern, dass sich dies auf ein von dem entfaltetem und unentfalteten verschiedenes Selbst bezieht. Darum lassen sie schliessen, dass dieses ‘andere’ einfach etwas anderes zusammengesetztes, aber nicht ein unzusammengesetztes Selbst ist.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: ‚Weil es ein Gegentheil von dem, was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., geben muss‘. Damit ist folgendes gemeint: wenn [das zusammengesetzte] zum Zwecke eines anderen zusammengesetzten da wäre, so müsste auch dieses, weil dasselbe gleichfalls zusammengesetzt ist, [hinwiederum] zum Zwecke eines anderen zusammengesetzten da sein, desgleichen dieses u. s. f. womit wir einen regressus in infinitum erhalten würden. Und [in unserem Fall] ist, da es eine logische Begrenzung (*vyavasthā*) giebt, die Annahme eines regressus in infinitum nicht angemessen, weil damit eine unnütze Complication gegeben sein würde; auch darf man [auf unsern Fall nicht den Grundsatz] anwenden, dass man sich auch die complicirtere Annahme<sup>1)</sup> gefallen lassen muss, wenn diese sich beweisen lässt; denn der Begriff des zusammengesetzten schliesst lediglich den [allgemeinen] Begriff des für ein anderes daseienden ein. [aber nicht den begrenzteren Begriff des für ein anderes zusammengesetztes daseienden]<sup>2)</sup>. Wer aber meint, dass die Schlussfolgerung im Einklang mit allen an dem Beispiel [d. h. in unserem Fall: an Betten, Stühlen und Salben] erscheinenden Eigenschaften stehen müsse, für den würden alle Schlussfolgerungen fortfallen müssen, wie wir dies in der *Tātparyāṭikā* zum *Nyāyavārttika* begründet haben. Wer deshalb aus Furcht vor dem regressus in infinitum annimmt, dass dasjenige, [um dessentwillen das zusammengesetzte da ist,] nicht zusammengesetzt ist, muss [auch] zugeben, dass dasselbe nicht aus den drei Constituenten besteht, dass

1) L. natürlich *kalpanā-gauravam* als Compositum.

2) Oder technisch: es existirt nur die *Vyāpti yat saṃhatam, tat parārtham*, aber nicht die *Vyāpti yat saṃhatam, tat saṃhatāntarārtham*.

es unterschieden<sup>1)</sup>, nicht Objekt, nicht gemeinschaftlich, geistig und nicht von fruchtbarer Art ist. Denn das Aus-den-drei-Constituenten-bestehen und die übrigen [in Kārikā 11 genannten] Eigenschaften sind unzertrennlich mit dem Begriff des Zusammengesetztseins verbunden. Das Zusammengesetztsein, welches in jenem 'ändern', [um dessentwillen das zusammengesetzte da ist.] fehlt, schliesst [an demselben] also das Aus-den-drei-Constituenten-bestehen und die übrigen [Eigenschaften] aus; gleichwie der Begriff des Brahmanen [an der Person], wo er fehlt, die Zugehörigkeit zu der Schule der Kātha u. s. w. ausschliesst. Deshalb steht fest, dass von dem Lehrer, wenn er sagt: „Weil es ein Gegentheil von dem, was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., geben muss“, unter dem 'ändern' das unzusammengesetzte verstanden wird und dass dieses das Selbst ist. — Auch deshalb ist die Seele, 'weil es einen Regierer geben muss', d. h. weil die aus den drei Constituenten bestehenden Dinge regiert werden. [In der Form eines dreitheiligen Syllogismus ausgedrückt]:

- 1) Alles das, was das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung hat, wird bekanntlich von einem andern regiert, wie z. B. der Wagen von dem Lenker.
- 2) Diese [ganze entfaltete Welt] von dem Urtheilsorgan an hat das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung.
- 3) Also muss dieselbe auch von einem andern regiert werden.

Und dieses 'andere', d. h. von den drei Constituenten verschiedene, ist das Selbst. — Auch deshalb ist die Seele, 'weil es einen Empfänger geben muss'. Wenn [der Verfasser sagt, dass] es einen Empfänger geben muss, so bezeichnet er [zugleich] Freude und Schmerz als die Objekte der Empfindung. Denn die Objekte der Empfindung, Freude und Schmerz, d. h. das angenehm und widerwärtig empfundene, werden von jedem einzelnen gefühlt. Darum muss es [ausser Freude und Schmerz] noch irgend etwas anderes geben, das durch diese beiden angenehm und widerwärtig berührt wird. Und die Organe, z. B. das des Urtheils, können nicht [das Subjekt] sein, welches angenehm und widerwärtig berührt wird, weil dieselben, da sie das Wesen von Freude, Schmerz u. s. w. haben, auf sich selbst einwirken würden, was eine logische Unmöglichkeit ist. Deshalb muss etwas, das nicht das Wesen von Freude u. s. w. hat, das angenehm, resp. widerwärtig berührte sein; und dieses ist das Selbst. Andere aber erklären [den Ausdruck 'weil es einen Empfänger geben muss' folgendermaassen]: Das Urtheilsorgan und die übrigen [inneren Organe] werden empfunden, d. h. erkannt; und dass dieselben erkannt werden, ist nicht möglich ohne einen Erkennen. Deshalb giebt es einen von dem Urtheilsorgan und den übrigen erkennbaren [innern Organen] verschiedenen Erkennen; und dieser ist das Selbst. 'Weil es einen Empfänger geben muss' bedeutet [dennoch dieser Auffassung zufolge]: weil die Existenz des Erkenners aus dem

1) Da hier die Negationen der in Kārikā 11, Zeile 1 stehenden Begriffe angeführt werden, ist mit dem MS. *atriguṇatvam virākitam* u. s. w. zu lesen, wie auch richtig S. 79, Z. 8 der Calc. Ed. steht. An unserer Stelle theilt die Ben. Ed. den Fehler *avirākitam* mit der Calc. Ed.

erkannt werdenden erschlossen wird. Und die Erkennbarkeit des Urtheilsorgans und der übrigen [inneren Organe] erschliessen wir daraus, dass dieselben das Wesen von Freude u. s. w. haben, ebenso wie Erde und dergl. — Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ist die Seele: „Und weil die Bemühung sich auf die Isolirung richtet“, d. h. [die Bemühung] der Lehrbücher und der grossen Seher mit den göttlichen Augen. Und die Isolirung, d. h. das absolute Aufhören des dreifachen Schmerzes, ist bei dem Urtheilsorgan und den anderen [inneren Organen] nicht möglich; denn wie können diese, welche das Wesen von Schmerz u. s. w. haben, von ihrer ureigenen Natur getrennt werden? Die Trennung aber des von jenen [inneren Organen] verschiedenen Selbstes, welches nicht das Wesen des [Schmerzes] hat, von diesem [Schmerz] kann bewerkstelligt werden. Da deshalb die Bemühung der überlieferten Systeme und der grossen Seher sich auf die Isolirung richtet, steht es fest, dass es ein von dem Urtheilsorgan und den übrigen [inneren Organen] verschiedenes Selbst giebt.

Nachdem [der Verfasser] hiernit die Existenz der Seele dargelegt hat, zeigt er mit Rücksicht auf den Zweifel, ob diese [Seele] in allen Körpern einunddieselbe sei oder entsprechend den einzelnen Leibern in der Vielheit existire, dass sie entsprechend den einzelnen Leibern in der Vielheit existirt:

**18. Die Vielheit der Seelen ergiebt sich aus der Vertheilung von Geburt, Tod und Organen, aus dem nicht-gleichzeitigen Wirken und schon aus dem verschiedenen Zustand der drei Constituenten.**

‘Die Vielheit der Seelen ergiebt sich’ woraus? ‘Aus der Vertheilung von Geburt, Tod und Organen’. Geburt ist die Verbindung der Seele mit den folgenden neuen, als Wohnstätte charakterisirten Dingen: Körper, äussere Sinne, innerer Sinn, Subjektivirungsorgan, Urtheilsorgan und Empfindung; sie ist aber keine Veränderung an der Seele, weil diese unveränderlich ist. Tod ist das Verlassen eben dieser angenommenen Dinge, des Körpers u. s. w., aber nicht die Vernichtung des Selbstes, weil dieses unwandelbar und ewig ist. Unter den Organen sind die dreizehn vom Urtheilsorgan an [bis zu den Organen der Wahrnehmung und des Handelns] verstanden. Die Vertheilung dieser [drei Dinge, d. h.] von Geburt, Tod und Organen, bedeutet das Je-anders-sein; [und] dieses [in Wirklichkeit bestehende Je-anders-sein] ist doch unvereinbar mit [der Annahme,] dass einunddieselbe Seele in allen Körpern sei. Dann müssten ja, wenn einer geboren wird, alle geboren werden, wenn [einer] stirbt, [alle] sterben, wenn einer z. B. erblindet, alle erblinden, und wenn einer bewusstlos wird, alle bewusstlos sein. Es würde also, [wenn es nur eine Seele gäbe,] keine Vertheilung bestehen können, sondern diese ist [nur] möglich, wenn entsprechend den einzelnen Leibern die Seelen verschieden sind. Auch darf man nicht annehmen, dass die Vertheilung sich dadurch ergebe, dass die Seele, trotzdem sie nur eine sei, durch die Bestimmungen (*upādāna* = *upādhi*), d. h. durch die Körper, differenzirt werde:

denn dann müsste die Vertheilung von Geburt, Tod u. s. w. auch von der Differenzierung durch solche Upâdhis wie Hand, Brust und dergl. abhängig sein; und [that-sächlich] stirbt doch eine Jungfrau nicht, wenn ihr eine Hand abgehauen wird, noch wird sie geboren, wenn ihr ein grosser Körpertheil wie z. B. die Brust wächst. — Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ergiebt sich die Verschiedenheit der Seelen entsprechend den einzelnen Leibern: „Aus dem nicht-gleichzeitigen Wirken“. Wenn auch das Wirken — d. h. die Thätigkeit — dem inneren Organ angehört, so wird dasselbe doch metaphorisch auf die Seele übertragen; und demnach müsste, wenn diese in einem einzigen Körper thätig ist, dieselbe unter der Voraussetzung, dass es nur eine [Seele] in allen Körpern giebt, überall thätig sein und in Folge dessen alle Körper gleichzeitig in Bewegung setzen. Bei der [Annahme einer] Vielheit [der Seelen] aber fällt dieser Einwand fort. — Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ergiebt sich die Verschiedenheit der Seelen: „Und schon aus dem verschiedenen Zustand der drei Constituenten.“ Das Wort ‘schon’ ist verstellt [und] unmittelbar hinter ‘ergiebt sich’ zu denken: ‘ergiebt sich schon’, d. h. steht ganz fest. *Traigunya* ist so viel als *trayo gunâh* ‘die drei Constituenten’; der ‘verschiedene Zustand’ ist das Anderssein derselben. Einige Wohnstätten der Existenz [d. h. einige Körper] nämlich sind reich an Sattva, wie die aufwärts gestiegenen (*ûrdhva-srotas*) [d. h. die Götter]; einige sind reich an Rajas, wie die Menschen; einige reich an Tamas, wie die Thiere. Solch ein verschiedener Zustand — d. h. [solch ein] Anderssein — der drei Constituenten in diesen und jenen Wohnstätten der Existenz wäre nicht möglich, wenn es [nur] eine Seele gäbe. Bei der [Annahme einer] Verschiedenheit [der Seelen] aber fällt dieser Einwand fort.

Nachdem [der Verfasser] hiermit die Vielheit der Seelen bewiesen, nennt er ihre Eigenschaften, weil [die Bekanntschaft mit denselben] zur Erkenntniss des Unterschiedes [zwischen Seele und Materie] dient:

**19. Und aus jenem Gegensatz ergiebt sich, dass diese Seele Zeuge, isolirt, neutral, Zuschauer und nicht-handelnd ist.**

‘Und aus jenem’; das Wort ‘und’ coordinirt die anderen [hier genannten] Eigenschaften der Seele mit der [in Kârikâ 18 gelehrt] Vielheit. Wenn [in unserer Kârikâ] ‘aus diesem (*asmât*) Gegensatz’ gesagt wäre, so müsste man dies auf die unmittelbar [in Kârikâ 18] vorangehenden Worte ‘aus dem verschiedenen Zustand der drei Constituenten’ beziehen; deshalb ist, um diese [Auffassung] auszuschliessen, der Ausdruck ‘aus jenem’ gebraucht. Denn das unmittelbar vorher erwähnte ist wegen seiner Nähe das Objekt des [Pronomens] ‘dieser’ (*idam* grammatischer Gen. von *idam*), während das entferntere [das Objekt] des [Pronomens] ‘jener’ (*tadañ* gramm. Gen. von *tad*) ist. Demzufolge bezieht sich [unser Ausdruck] auf das entferntere [in Kârikâ 11] „Aus den drei Constituenten bestehend, ununterschieden u. s. w.“ Der Gegensatz zu jenem [also], was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., bedeutet, dass die Seele nicht

aus den drei Constituenten besteht, dass sie unterschieden, nicht Objekt, nicht gemeinschaftlich, geistig und nicht von fruchtbarer Art ist. Damit nun, dass sie geistig ist und nicht Objekt, ist aufgezeigt, dass sie Zeuge und Zuschauer ist; denn der Geist ist Zuschauer, [und] nicht das ungeistige; und Zeuge ist der, den man ein Objekt sehen lässt; d. h. wem ein Objekt gezeigt wird, derjenige ist Zeuge. Denn wie im täglichen Leben Kläger und Verklagter dem Zeugen das Streitobjekt zeigen, ebenso zeigt auch die Materie ihr Thun als Objekt der Seele, und deshalb ist die Seele Zeuge. Dagegen kann etwas ungeistiges oder ein Objekt nicht einem Objekt gezeigt werden, [da dieses nicht im Stande ist zu sehen]. Zeuge ist also [die Seele] deshalb, weil sie geistig und nicht Objekt ist. Aus demselben Grunde ist sie auch Zuschauer. Und weil sie nicht aus den drei Constituenten besteht, ist sie isolirt. Isolirung bedeutet die absolute Negation des dreifachen Schmerzes. Und diese [Isolirung] der [Seele] folgt einfach aus dem ihr Wesen ausmachenden Umstande, dass sie nicht aus den drei Constituenten besteht, d. h. dass sie frei ist von Freude, Schmerz und Verwirrung. — Aus demselben Grunde, d. h. weil [die Seele] nicht aus den drei Constituenten besteht, ist sie neutral. Denn wer Freude empfindend an Freude sich labt und Schmerz empfindend den Schmerz hasst, ist nicht neutral; wer aber von diesen beiden frei ist, wird neutral und unbetheiligt genannt. — Darans schliesslich, dass [die Seele] unterschieden und nicht von fruchtbarer Art ist, ergibt sich, dass sie nicht-handelnd ist.

«Das mag sein! Wenn ich [aber] durch ein Erkenntnissmittel zu der Ueberzeugung gelangt bin, dass eine Sache zu thun ist, so thue ich sie, weil ich sie als denkendes Wesen zu thun wünsche. In dieser Weise ergibt sich aus der [eigenen] Empfindung, dass Handeln und Denken [oder Geist] einunddenselben Sitz haben. Das [aber] ist nach dieser [eurer] Theorie nicht möglich, da [eurer Ansicht zufolge] der Geist nicht handelt und das handelnde [d. h. die Materie] ungeistig ist». Auf diesen [Einwand eines Naiyāyika] antwortet [der Verfasser]:

**20. Deshalb wird in Folge der Verbindung mit ihr [der Seele] der ungeistige innere Körper (*liṅga*) scheinbar geistig, und ebenso die [am Handeln] unbetheiligte [Seele] scheinbar handelnd, während [in der That] die Constituenten handeln.**

Weil durch Gründe bewiesen ist, dass Geist und Handeln einen verschiedenen Sitz haben, deshalb ist dies [was der Naiyāyika sagt] ein Irrthum. Das ist der Sinn. Dass der innere Körper aus dem 'grossen' und den anderen [Principien] bis herunter zu den feinen [Elementen] gebildet ist, wird [der Verfasser in Kārikā 40] lehren. Die Verbindung [der Seele] mit diesem [inneren Körper], d. h. die Nähe des letzteren, ist der Keim jenes Irrthums. Das übrige ist seinem Sinne nach klar (*a-tirohita*).

[Eben] hiess es 'in Folge der Verbindung mit ihr'. Da nun eine Verbindung zweier getrennter Dinge nicht eintritt ohne ein Erforderniss, und da ein solches nicht vorliegt, ohne dass das Verhältniss von dienendem und bedientem besteht, bezeichnet [der Verfasser] den Dienst [des einen] als die Ursache des Erforderns [von Seiten des andern]:

**21. Damit die Seele die Materie erschauet und sich von ihr isolire, findet die Verbindung der beiden statt, die der des Lahmen und Blinden vergleichbar ist. Dadurch wird die Schöpfung hervorgebracht.**

*Pradhānasya* ist Genitivus objectivus; [d. h. 'die Materie' ist Objekt, und so bedeutet der Anfang der Kārikā]: zu dem Zwecke, dass die Materie, welche die Ursache von allem ist, von der Seele erschaut werde. Damit ist dargethan, dass die Materie das Objekt der Empfindung ist, und deshalb ist es richtig, da die empfundene Materie nicht ohne einen Empfinder sein kann, dass dieselbe einen Empfinder erfordert. Was [andererseits] die Seele erfordert, zeigt [der Verfasser mit den Worten:] „Damit die Seele sich von ihr isolire“. Denn also [verhält es sich]: die mit der Materie verbundene Seele, welche sich selbst den jener anhaftenden dreifachen Schmerz fälschlich zuschreibt, trachtet nach der Isolirung; und diese ist bedingt durch die Erkenntniss der Verschiedenheit von Materie<sup>1)</sup> und Seele. Da nun die Erkenntniss der Verschiedenheit von Materie<sup>1)</sup> und Seele nicht ohne die Materie [möglich ist], erfordert die Seele die Materie zum Zwecke der Isolirung. In Anbetracht nun der Thatsache, dass die Continuität der [in Rede stehenden] Verbindung anfanglos ist, haben wir anzunehmen, dass [die Seele], obwohl sie schon [mit der Materie] zum Zwecke des Empfindens in Verbindung steht, doch wiederum [mit derselben] zum Zwecke der Isolirung in Verbindung tritt. — «Zugegeben, dass eine Verbindung zwischen den beiden besteht; woher aber kommt die Schöpfung des 'grossen' und der übrigen [materiellen Produkte]?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]: „Dadurch wird die Schöpfung hervorgebracht“. Denn jene Verbindung würde ohne die Schöpfung des 'grossen' und der übrigen [Produkte] nicht zur Empfindung und Isolirung<sup>2)</sup> ausreichend sein; das bedeutet: eben jene Verbindung bringt die Schöpfung zum Zwecke der Empfindung und Erlösung hervor.

[Der Verfasser] beschreibt [nun] die Reihenfolge der Schöpfung:

**22. Aus der Urmaterie entsteht das 'grosse', aus diesem das Subjektivirungsorgan und aus diesem die Reihe der sechzehn; aus fünf ferner unter diesen sechzehn die fünf Elemente.**

Die Urmaterie ist das unentfaltete. Die Definitionen des 'grossen' und des Subjektivirungsorgans werden [in Kārikā 23 und 24] gegeben werden. Die [in

1) *sattva* im Sinne von *prakṛti*; vgl. Ann. 1 auf S. 4 meiner Uebersetzung der Aniruddhavṛtti.

2) Hinter *bhoga* ist: *kairalyāya ca* mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen.

Kārikā 26 und 27) zu beschreibenden elf Sinne und die fünf Grundstoffe bilden 'die Reihe der sechzehn', d. h. die durch die Zahl sechzehn begrenzte [Reihe]. 'Aus fünf ferner' aus der Zahl 'dieser sechzehn', d. h. aus den Grundstoffen, [entstehen] 'die fünf [groben] Elemente', Aether u. s. w. Unter diesen geht aus dem Ton-Grundstoff der Aether hervor, dessen charakteristische Eigenschaft der Ton ist; aus dem mit dem Ton-Grundstoff verbundenen Gefühls-Grundstoff die Luft, deren charakteristische Eigenschaften Ton und Fühlbarkeit sind; aus dem mit den Ton- und Gefühls-Grundstoffen verbundenen Farben-Grundstoff das Feuer, dessen charakteristische Eigenschaften Ton, Fühlbarkeit und Farbe sind; aus dem mit den Ton-, Gefühls- und Farben-Grundstoffen verbundenen Geschmacks-Grundstoff das Wasser, dessen charakteristische Eigenschaften Ton, Fühlbarkeit, Farbe und Geschmack sind; aus dem mit den Ton-, Gefühls-, Farben- und Geschmacks-Grundstoffen verbundenen Geruchs-Grundstoff die Erde, deren charakteristische Eigenschaften Ton, Fühlbarkeit, Farbe, Geschmack und Geruch sind. Das ist der Sinn.

Das unentfaltete ist im allgemeinen [in Kārikā 10] mit dem Worte „das Gegentheil“<sup>1)</sup> definiert und im besondern [in Kārikā 13] mit den Worten „Sattva gilt als leicht und erleuchtend u. s. w.“ Desgleichen ist das entfaltete im allgemeinen [in Kārikā 10] definiert mit den Worten „Veranlasst u. s. w.“. Jetzt beschreibt [der Verfasser] — weil dies zur [Erreichung der] discriminativen Erkenntnis dienlich ist — eine besondere Art des entfalteten, nämlich das Urtheilsorgan:

**23. Entscheidung ist das Urtheilsorgan; Verdienst, Erkenntnis, Gleichgiltigkeit und übernatürliche Kraft, dies ist seine Sattva-Natur; seine Tamas-Natur ist das Gegentheil davon.**

'Entscheidung ist das Urtheilsorgan' [sagt der Verfasser] in der Meinung, dass eine Thätigkeit und das die Thätigkeit ausübende nicht zu trennen sind. Jeder Mensch des praktischen Lebens (*vyavahartar*) gebraucht [zuerst] die Sinne (*ālocya*), dann denkt er [mit dem inneren Sinn], dann setzt er [mit dem Subjektivierungsorgan den betreffenden Gegenstand] zu seiner eignen Person in Beziehung (*abhimatya*) „Ich bin dazu berufen“, dann entscheidet er sich [mit dem Urtheilsorgan] „Dies ist von mir zu thun“, und darauf handelt er, wie das aus dem täglichen Leben bekannt ist. Dieser Entschluss nun „Das ist zu thun“, welcher dem Urtheilsorgan angehört, in das in Folge der Nähe des Geistes<sup>2)</sup> die geistige Natur übergeht, ist die 'Entscheidung', d. h. die specielle Funktion des Urtheilsorgans. Von dieser ist das Urtheilsorgan nicht zu trennen, und [so] ist diese [Funktion als] Definition des Urtheilsorgans [angeführt],

1) Trotz der übereinstimmenden Lesart der Ausgaben und des MS. ist nach dem Wortlaut von Kārikā 10 *tal* vor *riparitam* zu streichen.

2) L. natürlich *citi-saṃmūhānāt* als Compositum.

weil sie dasselbe von [allem] generell gleichen [d. h. von den übrigen Organen] wie von dem generell verschiedenen [d. h. von Töpfen u. s. w.] unterscheidet. Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise das Urtheilsorgan definirt hat, nennt er als zur [Erreichung der] discriminativen Erkenntniss dienlich dessen Sattva-, Rajas-<sup>1)</sup> und Tamas-Eigenschaften: „Verdienst, Erkenntniss, Gleichgiltigkeit und übernatürliche Kraft, dies ist seine Sattva-Natur; seine Tamas-Natur ist das Gegentheil davon“. Verdienst ist die Ursache des Glücks und der Erlösung; und zwar ist dasjenige Verdienst, welches hervorgeht aus der Vollziehung der Opfer, des Spendens und dergl., die Ursache des Glücks, während das aus der Vollziehung der achtgliedrigen Yogapraxis<sup>2)</sup> hervorgehende die Ursache der Erlösung ist. Erkenntniss ist die Ersehung des Unterschieds von Materie<sup>3)</sup> und Seele. Gleichgiltigkeit ist die Negation der Begierde; dieser [Zustand] stellt vier [verschiedene Stufen des] Bewusstseins<sup>4)</sup> dar: 1) das Bewusstsein der Bemühung, 2) das Bewusstsein des Gesondertseins, 3) das Bewusstsein von [nur noch] einem Sinn, 4) das Bewusstsein der Herrschaft.

Begierde und dergl. sind die dem Denkkorgan anhaftenden Schäden; von denselben werden die Sinne mit Bezug auf je ihre besonderen Objekte zur Thätigkeit angetrieben. Wenn man sich nun dazu anschickt diese [Schäden] zu beseitigen (*paripācanāya*<sup>5)</sup> mit dem Gedanken „Auf diesen [Antrieb hin, *tat*] sollen die Sinne nicht [mehr] mit Bezug auf die Objekte hier thätig sein“, so ist dieses Bestreben das ‘Bewusstsein der Bemühung’. Liegt man [jener] Beseitigung ob, so sind einige Schäden zu Ende, während andere erst ihrem Ende entgegen gehen. Da nun in dieser Weise zwischen den [beiden Theilen] das Verhältniss des Früher und Später obwaltet, so stellt man fest, dass diejenigen Schäden, welche zu Ende sind, von denen gesondert sind, welche erst ihrem Ende entgegen gehen. Dies ist das ‘Bewusstsein des Gesondertseins’. Wenn die [Schäden], welche in Folge der [durch die Yogapraxis erzielten] Wirkungsunfähigkeit der Sinne vergangen sind, nur noch in [der Form] der sehnsüchtigen Erinnerung in dem inneren Sinne verharren<sup>6)</sup>, so ist das ‘Bewusstsein von [nur noch] einem Sinn’ [erreicht]. Auf die drei [bisher besprochenen Stufen des] Bewusstseins folgt nun auch das Aufhören selbst jenes Minimum von sehnsüchtiger Erinnerung an

1) Da in der Kārikā von einer Rajas-Natur des Urtheilsorgans nicht die Rede ist, erklärt die Tīkā, dass die Sattva- und Tamas-Eigenschaften desselben der anregenden Mitwirkung des Rajas bedürfen um ins Leben zu treten.

2) S. Yogasūtra 2. 29.

3) Wegen *sattva* im Sinne von *prakṛti* vgl. Anm. 1 auf S. 583.

4) In den folgenden technischen Ausdrücken hat *saṃjñā* die beiden Bedeutungen ‘Bewusstsein’ und ‘Name’; doch überwiegt entschieden die erstere, wie denn auch Bhojarāja zum Yogasūtra 1.15 *saṃjñā* in *raçikāra-saṃjñā* durch *vimarṣa* erklärt. Vgl. Aniruddha zum Sāṃkhyasūtra 2.1.

5) Vgl. *pakva* in der Bedeutung 1) i) des Böhlingk’schen Wörterbuchs in kürz. Fass.

6) L. *vyavasthānam* anstatt *cā ’narasthāpanam* mit der Ben. Ed., dem MS. und der in der nächstfolgenden Anmerkung angegebenen Quelle.

die [früher] heraugetretenen sinnlichen und übersinnlichen Objekte<sup>1)</sup>. Dies ist das 'Bewusstsein der Herrschaft', welches der verehrungswürdige Patañjali [im Yogasūtra 1.15] mit folgenden Worten beschrieben hat: „Das Bewusstsein der Herrschaft bei einem, der kein Verlangen mehr nach sinnlichen und übersinnlichen Objekten empfindet, ist Gleichgiltigkeit“. Diese Gleichgiltigkeit [also] ist eine Eigenschaft des Urtheilsorgans. Auch übernatürliche Kraft ist eine Eigenschaft des Urtheilsorgans, aus welcher die [auf Wunsch angenommene] unendliche Kleinheit und die anderen [derartigen Fähigkeiten] hervorgehen. Unter denselben ist unendliche Kleinheit (*aṇiman*) das Unendlich-klein-werden, in Folge dessen man selbst in einen Stein eindringt; [unendliche] Leichtigkeit (*laghiman*) ist das [Unendlich-]leicht-werden, in Folge dessen man sich an den Sonnenstrahlen festhält und in die Welt der Sonne begiebt; Grösse (*mahiman*) ist das Grosswerden, in Folge dessen man sich [beliebig] vergrössern kann; die Fähigkeit alles zu erreichen (*prāpti*) [äussert sich z. B. darin, dass] man mit seiner Fingerspitze den Mond berührt; die Wundermacht des Willens (*prākāmya*) ist die Unbeschränktheit des Beliebens, in Folge deren man in die Erde, wie in das Wasser, eintaucht und [wieder aus ihr] emportaucht; Herrschaft (*vaçitva*) [ist diejenige übernatürliche Kraft, durch welche] man die Elemente und [alles] aus den Elementen bestehende mit Sicherheit in seiner Gewalt hat<sup>2)</sup>; Allmacht (*içitva*) [ist diejenige Kraft, vermöge deren] man über Entstehen, Dauer und Vergehen<sup>3)</sup> der Elemente und [aller] aus den Elementen bestehender Dinge gebietet; die Fähigkeit andere nach seinem Willen zu bestimmen (*kāmavasāyitva*) ist das In-Erfüllung-gehen [aller auf andere Personen gerichteter] Wünsche. Wie der Wunsch desjenigen, [der diese übernatürliche Kraft besitzt,] in Bezug auf die Wesen ist, geradeso werden die Wesen: [d. h.] anderer Leute Entschlüsse richten sich nach dem Objekt des Entschlusses, aber bei dem Yogin richten sich die Gegenstände des Entschlusses nach dem Entschluss<sup>4)</sup>.

Dies sind die vier Sattva-Eigenschaften des Urtheilsorgans; die Tamas-Eigenschaften desselben aber sind das Gegentheil davon; das bedeutet: es sind die vier, die da heissen Schuld, Mangel der Erkenntniss, der Gleichgiltigkeit und der übernatürlichen Kraft.

[Der Verfasser] giebt nun die Definition des Subjektivirungsorgans:

**24. Wahn ist das Subjektivirungsorgan; aus demselben geht eine doppelte Schöpfung hervor, die Reihe der elf und die der fünf Grundstoffe; nichts weiter.**

'Wahn ist das Subjektivirungsorgan'. Wenn man nämlich in Bezug auf das [mit den äusseren Sinnen] wahrgenommene und [mit dem inneren Sinn] erwo-

1) Dieser ganze Gegenstand, der übrigens im Yogasūtra fehlt, ist von Vācaspatimiçra fast mit denselben Worten wie hier in seiner Glosse zu Vyāsa's Yogabhāṣya 1.16 behandelt.

2) I. *vaçī-bharaty asyā vaçyam* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) I. *prabhava-sthiti-vyayānām iṣṭe* mit der Ben. Ed.; das MS. fügt noch *vyūha* vor *vyāyānām* ein.

4) Hinter *niçayam* ist ein Interpunktionsstrich zu setzen und hinter *iti* das Komma zu tilgen.

gene denkt: „Ich bin dazu berufen, ich bin ja dazu befähigt, nur für mich sind diese Dinge da, kein anderer als ich ist dazu berufen, deshalb bin ich es, [der allein dazu befähigt ist]“, so ist dieser Wahn<sup>1)</sup> das Subjektivierungsorgan, weil er dessen specielle Funktion ist [und weil eine Thätigkeit und das die Thätigkeit ausübende nicht zu trennen sind<sup>2)</sup>]. Von diesem [Subjektivierungswahn] lebt nun das Urtheilsorgan und entscheidet sich dahin: „Dies ist von mir zu thun“. Die besonderen Produkte dieses [Subjektivierungsorgans] nennt [der Verfasser mit den Worten]: „Aus demselben geht eine doppelte Schöpfung hervor“, [und] die beiden Arten beschreibt er [mit den Worten]: „Die Reihe der elf“, welche ‘Sinne’ heissen, „und die der fünf Grundstoffe; nichts weiter“. Mit dem Ausdruck ‘nichts weiter’ (*eva*) stellt er fest, dass nur diese doppelte Schöpfung, aber keine andere aus dem Subjektivierungsorgan entsteht.

«Das mag sein! Wie [aber] können von dem Subjektivierungsorgan, d. h. von einer einförmigen Ursache, zwei wesensverschiedene Reihen ausgehen, [von denen die eine, d. h. die der Grundstoffe] ungeistig [und die andere, d. h. die der Sinne] erleuchtend [= eine Erkenntniss hervorrufend] ist?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

**25. Die Sattva-artige [Reihe] der elf entspringt dem modificirten Subjektivierungsorgan; dem Ausgangspunkt der Elemente die der Grundstoffe<sup>3)</sup>, diese ist Tamas-artig; dem wirksamen die von beiderlei Art.**

Die Reihe der elf, nämlich Sinne, ist Sattva-artig, weil diese erleuchten und leicht sind; sie entspringt dem modificirten — d. h. Sattva-artigen — Subjektivierungsorgan. Dem Ausgangspunkt der Elemente, d. h. dem Tamas-artigen Subjektivierungsorgan, entspringt die Reihe der Grundstoffe. Weshalb? weil diese Tamas-artig ist. Damit ist folgendes gemeint: wenn das Subjektivierungsorgan auch [nur] eines ist, so bringt es doch [zwei] verschiedene Produkte hervor, je nachdem die bestimmte, Constituente, [d. h. Sattva oder Tamas, in dem Subjektivierungsorgan] zunimmt oder unterdrückt wird. «Wenn nun aber alle Produkte allein von Sattva und Tamas erzeugt werden, dann bedürfen wir doch des nichts hervorbringenden Rajas nicht!» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Dem wirksamen die von beiderlei Art“. Durch das wirksame — d. h. Rajas-artige — [Subjektivierungsorgan] entstehen die von beiderlei Art, d. h. die beiden [besprochenen] Reihen. Wenn es auch kein anderes Produkt des Rajas giebt, so bringen doch Sattva und Tamas, obwohl dazu befähigt, nicht von selbst je ihre Produkte hervor, weil sie beide unthätig sind; sondern [nur] dann, wenn das Rajas durch seine Beweglichkeit sie in Bewegung

1) Wahn hauptsächlich deshalb, weil dem Ich, d. h. dem unbetheiligten Selbst, etwas ihm in Wirklichkeit nicht zukommendes zugeschrieben wird.

2) Siehe den Anfang des Commentars zu Kārikā 23.

3) *taumātra* ist natürlich adj., abhängig von dem zu ergänzenden *gaya*.

setzt, bringen sie je ihre Produkte hervor. Deshalb ist das Rajas auch für jene beiden Produkte [d. h. für die Sinne und Grundstoffe] insofern Ursache, als es die Thätigkeit des Sattva und Tamas ins Leben ruft; darum ist das Rajas nicht zwecklos.

Um die Reihe jener elf Sattva-Produkte aufzuzählen, nennt [der Verfasser] zunächst die zehn äussern Sinne<sup>1)</sup>:

**26. Die Sinne der Wahrnehmung heissen Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl; die Sprache, die Fähigkeiten zu greifen, zu gehen, sich zu entleeren und sich zu begatten nennt man die Sinne des Handelns.**

Die Sinne haben das von Sattva erfüllte Subjektivierungsorgan zur materiellen Ursache und sind von zweierlei Art: Sinne der Wahrnehmung und Sinne des Handelns. Diese beiden Klassen heissen *indriya*, weil sie Merkmale [zur Erschliessung] des Herrn (*indra*), d. h. des Selbstes, sind. [In unsrer Kārikā] sind sie mit ihren Namen 'Gesicht' u. s. w. benannt; unter ihnen ist das Gesicht derjenige [Sinn], dessen Kennzeichen die Wahrnehmung der Farben ist; das Gehör derjenige, dessen Kennzeichen die Wahrnehmung der Töne ist; der Geruch derjenige, dessen Kennzeichen die Wahrnehmung der Gerüche ist; der Geschmack derjenige, dessen Kennzeichen die Wahrnehmung der Geschmäcke ist; das Gefühl derjenige, dessen Kennzeichen die Wahrnehmung der Berührungen ist. Die Funktionen der Sprache und der übrigen [Sinne des Handelns] wird [der Verfasser in Kārikā 28] anführen.

[Jetzt] beschreibt er den elften Sinn:

**27. Unter diesen besitzt das innere Sinnesorgan das Wesen der beiden; es ist bestimmend und ein Sinn wegen der Gleichartigkeit. Aus der Verschiedenheit der Modification der Constituenten folgen die Mannigfaltigkeit [der Sinne] und die Unterschiede der Aussendinge.**

Unter [diesen] elf Sinnen besitzt das innere Sinnesorgan das Wesen der beiden, d. h. es ist sowohl Sinn der Wahrnehmung als auch Sinn des Handelns, weil [die Sinne der Wahrnehmung] Gesicht u. s. w. und [die Sinne des Handelns] Sprache u. s. w. nur deshalb in Bezug auf je ihre Objekte wirken, weil sie unter der Leitung des inneren Sinnesorgans stehen. Dieses definiert [der Verfasser] seiner besondern Natur nach mit den Worten: „Das innere Sinnesorgan ist bestimmend“; der innere Sinn wird [also] durch seine Natur, d. h. durch das Bestimmen, definiert.

1) Diese Einleitung ist in der Calc. Ed. ausgefallen und muss nach der Ben. Ed. und dem MS. folgendermaassen ergänzt werden: *sāttvikam ekādaśakam ākhyātoṃ bāhyendriya-daśakam tāvad āha.*

Derselbe bestimmt [nämlich] den durch einen äusseren Sinn wahrgenommenen Gegenstand, der [bis dahin nur] undeutlich als 'dies da' erkannt war, genau: „dies ist so [und] nicht so“: das heisst: er unterscheidet [den Gegenstand von anderen Dingen] auf Grund des Verhältnisses von charakterisierendem und charakterisiertem [oder von Prädikat und Subjekt, z. B. 'der Topf ist gelb']; wie man sagt:

Zuerst erfassen verständige Leute [nur] etwas undeutliches, ununterschiedenes<sup>1)</sup>, einfach 'ein Ding'; darauf bestimmen sie dasselbe seiner allgemeinen Natur [z. B. als Topf] und seinen besonderen Eigenschaften nach [z. B. als gelb].

Denn also [verhält es sich]:

Die erste Erkenntnis durch Wahrnehmung, die durch einen undeutlich erfassten Gegenstand hervorgerufen wird, ist nicht-differenziert, ähnlich den Vorstellungen von Kindern, Narren<sup>2)</sup> und dergl. Diejenige Auffassung erst, durch welche darauf das Ding<sup>3)</sup> nach seinen Qualitäten, seinem Genusbegriff u. s. w. festgestellt wird, gilt allgemein als [wirkliche] Sinneswahrnehmung<sup>4)</sup>.

Diese als Bestimmen zu definierende Funktion des inneren Sinnes kennzeichnet denselben, weil sie ihn von [allem] generell gleichen [d. h. von den äusseren Sinnen] wie von dem generell verschiedenen [d. h. von Töpfen u. s. w.] unterscheidet. «Das mag sein! Wie [aber] das 'grosse' und das Subjektivierungsorgan, welche beide eine specielle Funktion besitzen, nicht zu den Sinnen gehören, so braucht doch auch der [sogenannte] innere Sinn, der [wie jene] eine specielle Funktion besitzt, nicht ein Sinn zu sein.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Und ein Sinn“. Warum? „Wegen der Gleichartigkeit“, d. h. mit den anderen Sinnen. Die [hier gemeinte] Gleichartigkeit besteht darin, dass [der innere wie die äusseren Sinne] das Sattva-artige Subjektivierungsorgan zur materiellen Ursache haben, aber nicht darin, dass sie [beide] Merkmale zur Erschliessung des Herrn [d. h. der Seele] sind; denn auch das 'grosse' und das Subjektivierungsorgan sind Merkmale zur Erschliessung des Selbstes und müssten deshalb dann [auch] Sinne sein. Darum ist [das im Commentar zu Kārikā 26 gesagte, nämlich] dass [die Sinne, *indriya*] Merkmale zur Erschliessung des Herrn (*indra*) seien, nur eine Etymologie, aber nicht eine Bestimmung dessen, was das Wort [*indriya*] zu bedeuten hat<sup>5)</sup>. — «Wie nun aber können die elf Sinne dem einen Sattva-artigen Subjektivierungsorgan entstammen?» Auf diese [Frage]

1) *avikalpita* = *nirvikalpaka* 'nicht-differenziert'.

2) Ich verbessere das *amūhāto* der Ausgaben und des MS. in *amūhāto*; denn was sollen die Stimmen hier? Vgl. *bālonmattīdi-samatram* im Sāṃkhya-sūtra 1. 26.

3) *astu* ist in den Ausgaben von dem folgenden *dharmair* abzutrennen.

4) Vgl. die Varianten in den Citaten Aniruddhavṛtti 1. 89 und Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya 2. 32.

5) *pravṛtti-nimittam* = *pada-śakya-tāvachhedakam*, Nyāyakoṣa. — Vācaspati-miṣra will sagen, dass man aus der Etymologie nicht die Vyāpti entnehmen darf: *yatra-yatre 'indra-līngatram, tatra-tatre 'ndriyatram*.

antwortet der Verfasser: „Aus der Verschiedenheit der Modification der Constituenten folgen die Mannigfaltigkeit [der Sinne] und die Unterschiede der Aussendinge“. Die Verschiedenheit der Produkte [d. h. der Sinne] folgt aus der Verschiedenheit der begleitenden [Ursache], d. h. der unsichtbaren Kraft [des Verdienstes], welche das Wahrnehmen der Töne und der anderen [Sinnesobjekte] hervorruft. [Ebenso wie jede andere Verschiedenheit] ist auch die Verschiedenheit jener unsichtbaren Kraft nur eine Modification der Constituenten. Die Worte ‘und die Unterschiede der Aussendinge’ sind als Beispiel gemeint und bedeuten: gleichwie die Unterschiede der Aussendinge, so [folgt] auch diese [Mannigfaltigkeit der Sinne etc.]

Nachdem [der Verfasser] so [in Kārikā 26 und 27] die elf Sinne ihrem Wesen nach beschrieben, nennt er die besonderen Funktionen der zehn [äusseren Sinne]:

**28. Als Funktion der fünf [ersten Sinne] gilt nur die Wahrnehmung mit Bezug auf Töne und dergl.; die [Funktionen] der fünf [anderen] sind Reden, Greifen, Gehen, Entleerung und Wollust.**

Die Wahrnehmung — d. h. die Beobachtung nur undeutlicher Dinge — von Seiten der wahrnehmenden Sinne ist [bereits im Commentar zur vorigen Kārikā] beschrieben. Von den Sinnen des Handelns ist die Sprache derjenige Sinn, welcher in Hals, Gaumen u. s. w. seinen Sitz hat; ihre Funktion ist das Reden. Das übrige ist deutlich.

Der Verfasser nennt [nun] eine den drei inneren Organen [gemeinsame] Funktion:

**29. Die Funktionen machen die spezifische Unterschiedenheit der drei aus; diese sind nicht gemeinschaftlich. Eine gemeinschaftliche Funktion der Organe sind die fünf Lebenshauche, Athem u. s. w.**

‘Die Funktionen machen die spezifische Unterschiedenheit (*svālakṣhaṇya*) der drei aus’. D. h. diejenigen Dinge, welche ein eigenes (*sva*) oder specielles Merkmal (*lakṣhaṇa*) haben, sind spezifisch unterschieden (*sva-lakṣhaṇa*). [Dazu gehören] das ‘grosse’, das Subjektivierungsorgan und der innere Sinn. Der Zustand derselben ist spezifische Unterschiedenheit, und diese besteht lediglich in den einzelnen spezifischen Merkmalen. In dem vorliegenden Fall ist die Funktion oder Thätigkeit des ‘grossen’ die Entscheidung, des Subjektivierungsorgans der Wahn, des inneren Sinnes die Feststellung. Dass die Funktionen von zweierlei Art sind, lehrt [der Verfasser], indem er sie als theils gemeinsam theils speciel hinstellt, [mit den Worten]: „Diese sind nicht gemeinschaftlich“, d. h. speciel; „eine gemeinschaftliche Funktion der Organe sind die fünf Lebenshauche, Athem u. s. w.“<sup>1)</sup> Die fünf

1) Der nächste Satz ist unübersetzbar, weil er nur eine Auflösung des Karmadhāraya-Compositums *sāmānya-karaṇa-vṛtti* enthält.

Lebenshauche sind die Funktion—d. h. [das Wort *vṛtti* bedeutet hier so viel als] das Lebensmittel [oder Lebensprincip] — aller drei Organe; denn wenn jene [Lebenshauche] da sind, besteht [auch das Leben der Organe], und wenn jene fehlen, fehlt [auch dieses]. Unter den [Lebenshauchen] ist der Athem derjenige, der von der Nasenspitze, durch das Herz und den Nabel bis zu den grossen Zehen wirkt; der Abhauch wirkt in den Halswirbeln, im Rücken, in den Beinen, im After, in den Genitalien und den Rippen-gegenden; der Mithauch wirkt im Herzen, im Nabel und in allen Gelenken; der Aufhauch wirkt im Herzen, Hals, Gaumen, Schädel und zwischen den Augenbrauen; der Durchhauch wirkt in der Haut. Dies sind die fünf Lebenshauche.

[Der Verfasser] lehrt nun, dass die speciellen Funktionen dieser [ganzen Reihe von Organen] sowohl nach einander als auch gleichzeitig [sich äussern], und dazu, in welcher Weise sie es thun:

**30. Die Funktionen aber dieser vier<sup>1)</sup> mit Bezug auf wahrnehmbares werden als gleichzeitig und auf einander folgend bezeichnet; ebenso sind auch die auf jenem beruhenden Funktionen der drei mit Bezug auf nicht-wahrnehmbares.**

‘Mit Bezug auf wahrnehmbares’: z. B. wenn Jemand in dichter Finsterniss nur in Folge eines Blitzstrahls einen Tiger ganz nahe vor sich sieht, dann treten ja bei demselben Wahrnehmung, Feststellung, Bezugnahme auf die eigene Person und Entschliessung gleichzeitig ins Leben, weil er [sofort] darnach aufspringt und von jenem Orte im Nu enteilt. ‘Und auf einander folgend’: [z. B.] wenn Jemand im Halbdunkel zuerst nur einen Gegenstand undeutlich wahrnimmt, darauf mit angespannter Aufmerksamkeit des inneren Sinnes feststellt: „Da ist ein grimmiger Räuber mit einem Bogen, der [schussbereit] gekrümmt ist durch die mit einem Pfeil belegte, bis an das Ohr zurückgezogene Sehne“<sup>2)</sup>, darauf die Beziehung zu seiner eigenen Person herstellt: „Er kommt auf mich los“ und darauf den Entschluss fasst: „Ich will von diesem Orte fortleben“.

Im Falle eines übersinnlichen [Objektes] hingegen liegen nur die Funktionen der drei inneren Organe vor, und die der äusseren Sinne [d. h. die Wahrnehmung] fällt fort. Dies sagt [der Verfasser mit den Worten aus]: „[Ebenso sind auch] die auf jenem beruhenden Funktionen der drei mit Bezug auf nicht-wahrnehmbares“. D. h. die Funktionen der drei inneren Organe sind ebensowohl gleichzeitig als auf einander folgend und beruhen auf etwas wahrnehmbarem. Denn Schlussfolgerung, Schrift und Tradition äussern ihre [Erkenntniss erzeugende] Wirkung in Bezug

1) Die äusseren Sinnesorgane sind hier als Einheit behandelt.

2) Da der Text der Calc. Ed. hier keinen grammatischen Zusammenhang giebt, ist nach der Ben. Ed. zu lesen: *karmāntā-kṛṣṭa-saṅgāra-cūjini-maṅḍali-kṛta-kodanḍaḥ* etc.

auf einen übersinnlichen Gegenstand [nur dann], wenn sie sich auf eine Wahrnehmung<sup>1)</sup> stützen, sonst nicht. Wie dies bei dem wahrnehmbaren ist, ebenso ist es auch bei dem nicht-wahrnehmbaren; so ist zu construiren.

«Das mag sein! Die Funktionen der vier — resp. drei — [Organe] können [nun aber doch] nicht lediglich von jenen [Organen] (*tan-mātra*) abhängen; [sondern es muss doch noch einen weiteren Faktor geben, der Ort und Zeit der Entstehung der Funktionen bestimmt]; denn da jene [Organe] ewig sind, würden [auf Grund eurer Anschauung] die Funktionen immerdar entstehen können. Wenn aber eine [derartige] Zufälligkeit obwaltete, würde [auch] eine Vermengung der Funktionen möglich sein, [d. h. man würde beispielsweise mit dem Gesichtssinn hören und mit dem Geschmacksinn sehen können], weil [für euch Sāṃkhyas keine Ursache der Vertheilung vorhanden ist.]» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

**31. Sie treten ihre durch das gegenseitige Vorhaben bedingten Funktionen an, jedes die seine; das Ziel der Seele allein ist die Ursache; von keinem [sonst] wird ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben.**

‘Die Organe’ ist [in dem ersten Satz] zu ergänzen. Denn gleichwie viele Männer, Lanzen-, Keulen-, Bogen- und Schwertträger nach Verabredung ausziehen um andere zu überfallen und [wie] unter diesen jeder einzelne handelt, indem er das Vorhaben der anderen kennt, [der Art dass] der Lanzenträger bei der Aktion nur die Lanze ergreift, aber nicht die Keule oder etwas anderes, desgleichen auch der Keulenträger nur die Keule [und] nicht die Lanze oder etwas anderes, — ebenso wirkt jedes einzelne Organ mit Rücksicht auf das Vorhaben der anderen Organe, d. h. mit Rücksicht auf die Bereitschaft<sup>2)</sup> derselben ihr eigenes Geschäft zu besorgen, [und vermeidet so jede Collision mit diesen anderen Organen]. Da also das Wirken derselben [in dieser Weise] bedingt ist, kann keine Vermengung der Funktionen eintreten. Dies ist [in der Kārikā] mit den Worten ausgesagt: „Sie treten [ihre Funktionen] an, jedes die seine“. «Das mag sein! Es ist ganz richtig, dass Leute, welche Keulen oder etwas anderes tragen, unter Kenntniss des gegenseitigen Vorhabens handeln, weil sie beseelte [und denkende] Wesen sind; die Organe aber sind ungeistig, also nicht im Stande in derselben Weise zu wirken; es muss deshalb einen Leiter derselben geben, welcher Wesen, Fähigkeit und Zweck der Organe kennt.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Das Ziel der Seele allein ist die Ursache; von keinem [sonst] wird

1) D. h. Schrift und Tradition, indem sie die Wahrnehmung — resp. Erkenntniss — des Zusammenhangs zwischen Wort und Bedeutung voraussetzen; vgl. oben S. 550 im Commentar zu Kārikā 5.

2) Da *ākūta* nicht durch das Adjektiv *abhimukha* erklärt werden kann, ist in den Ausgaben mit dem MS. ° *ābhimukhyād* zu lesen. Das hat auch der Calcuttaer Herausgeber gefühlt, als er in der Tikā ° *ābhimukhya-rūpāt ākūtād* schrieb.

ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben“. Allein das Ziel der Seele im zukünftigen Zustande — d. h. der [bevorstehende] Genuss und die Erlösung — setzt die Organe in Thätigkeit, wir bedürfen [also] hier keines das Wesen dieser [Organe] kennenden Urhebers. Dies wird in [Kārikā 57] „Wie.... die Veranlassung für das Wachstum des Kalbes....“ [näher] begründet werden.

„Von keinem [sonst] wird ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben“ ist [soeben] gelehrt worden; [der Verfasser] theilt nun die Organe ein:

**32. Dreizehnerlei Organe giebt es; dieselben wirken annehmend, erhaltend und erleuchtend; und die Objekte ihres Wirkens sind in zehnfacher Art das anzunehmende, zu erhaltende und zu erleuchtende.**

‘Dreizehnerlei Organe giebt es’; d. h. dreizehn Arten von Organen; elf Sinne, Urtheilsorgan und Subjektivierungsorgan. Organ [oder Werkzeug] ist einer der [sechs] Faktoren, [welche zu dem Begriff der Thätigkeit in Beziehung stehen], und da nichts solch ein Faktor sein kann ohne das Hinzutreten einer Thätigkeit, nennt [der Verfasser] die Thätigkeit [unserer Organe mit den Worten]: „Dieselben wirken annehmend, erhaltend und erleuchtend“, [und zwar] in dieser Reihenfolge. Unter den [Organen] ‘nehmen’ die Sinne des Handelns, Sprache u. s. w., ‘an’; das heisst so viel als: sie eignen sich [das weiter unten genannte] an, jeder das seine, oder gewinnen es durch ihre Thätigkeit; das Urtheilsorgan, das Subjektivierungsorgan und der innere Sinn aber erhalten es durch ihre [gemeinschaftliche] Funktion, nämlich durch den Athem und die anderen [Lebenshauche]; die Sinne der Wahrnehmung erleuchten es. Da nun die Thätigkeiten des Annehmens, Erhaltens und [Erleuchtens] ein Objekt erbeischen, [so müssen wir fragen]: welches ist [dieses] Objekt und von wie vielfacher Art ist es? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Und die Objekte ihres Wirkens“, d. h. [des Wirkens] dieser dreizehnerlei Organe, „sind in zehnfacher Art das anzunehmende, zu erhaltende und zu erleuchtende“<sup>1)</sup>. Das ‘anzunehmende’ ist das in Besitz zu nehmende. Für die Sinne des Handelns sind nach der Reihe Reden, Greifen, Gehen, Entleerung und Wollust in Besitz zu nehmen, und diese Dinge sind, da jedes einzelne sowohl den Göttern als auch den nicht-göttlichen Wesen angehört, zehn [an der Zahl]; das ‘anzunehmende’ ist also zehnfach. Dasselbe gilt auch von dem ‘zu erhaltenden’, d. h. von dem durch die [gemeinschaftliche] Funktion der drei Innenorgane<sup>2)</sup> — durch den Athem u. s. w. nämlich — [zu erhaltenden] Körper. Dieser besteht aus den fünf Elementen der Erde u. s. w., [wenn] man [auch] die Gesamtheit der fünf [Elemente], des Tonelements u. s. w., [im Falle unserer Körper wegen des Ueberwiegens des

1) Hier ist *kāryam* mit der Ben. Ed. und dem MS. zu tilgen.

2) I. mit der Ben. Ed. und dem MS. *antahkaraṇa-trayaṣya* anstatt *antahkaraṇādi-trikasya*.

Geruchselements kurzweg] 'Erde' nennt<sup>1)</sup>). Diese fünf [Bestandtheile des Körpers] nun sind nach dem Unterschied der göttlichen und nicht-göttlichen [Leiber] zehn [an der Zahl]; das 'zu erhaltende' ist also gleichfalls zehnfach. Ebenso sind [schliesslich] von den Sinnen der Wahrnehmung nach der Reihe Ton, Gefühl, Farbe, Geschmack und Geruch in Besitz zu nehmen, und diese Dinge sind, da jedes einzelne sowohl von den Göttern als auch von den nicht-göttlichen Wesen empfunden wird, zehn [an der Zahl]; das 'zu erleuchtende' ist also gleichfalls zehnfach.

[Der Verfasser] stellt nun die Unterabtheilungen der dreizehnerlei Organe fest:

**33. Das innere Organ ist dreifach, zehnfach das äussere, welches jenen dreien die Objekte kund thut; das äussere wirkt [nur] mit Bezug auf die jetzige Zeit, das innere Organ auf [alle] drei Zeiten.**

'Das innere Organ ist dreifach': Urtheilsorgan, Subjektivierungsorgan und innerer Sinn; das 'innere Organ' [heisst es deshalb], weil es sich im Innern des Körpers befindet. 'Zehnfach das äussere' — d. h. die [äusseren] Sinne — 'welches jenen dreien', d. h. den inneren Organen, 'die Objekte kund thut'. 'Es thut die Objekte kund' [bedeutet]: es ist Vermittler für die Feststellung, Subjektivierung und Entschliessung, welche mit Bezug auf die Objekte gebildet werden. Dabei sind die Sinne der Wahrnehmung [Vermittler] durch Reception, die Sinne des Handelns aber durch je ihre besondere Thätigkeit. [Der Verfasser] nennt [noch] einen weiteren Unterschied zwischen den äusseren und inneren Organen: „Das äussere wirkt [nur] mit Bezug auf die jetzige Zeit, das innere Organ auf [alle] drei Zeiten“. Die 'jetzige Zeit' ist die Gegenwart, 'das äussere' sind die [äusseren] Sinne. Auch die Zukunft und Vergangenheit, sofern sie der Gegenwart nahe sind, gelten als Gegenwart; darum ist auch die Sprache, [obwohl sie vergangenes und zukünftiges kund thut, wie z. B. 'ich kam gestern, ich werde morgen kommen'] in den Bereich der Gegenwart gehörig. 'Das innere Organ [wirkt] mit Bezug auf [alle] drei Zeiten'; z. B. wenn [es] aus einer besonderen Anschwellung eines Flusses [schliesst, dass] es geregnet hat; aus dem Rauche, [dass] hier in dem Buschwerk auf dem Berge Feuer ist; aus dem Herumlaufen der Ameisen mit ihren Eiern<sup>2)</sup> — in dem Falle dass [sonst] keine [die Ameisen] störende [Veranlassung] vorliegt — [dass] es Regen geben wird. Und solchen [Schlussfolgerungen] entsprechend gestalten sich [dann] die Feststellung, die Subjektivierung und die Entscheidung. Die Zeit nun, wie sie von den Vaiçeshikas

1) Wie man das körperliche Aggregat der Wassergeschöpfe kurzweg als Wasser bezeichnet und so fort.

2) D. h. wenn die Ameisen geschäftig sind ihre Eier in Sicherheit zu bringen, so ist das ein Symptom bevorstehenden Regens. Diese einfache Thatsache ist von Wilson, Sāṅkhya Kārikā S. 113 in einer wahrhaft ungläublichen Weise missverstanden.

angesehen wird, nämlich als etwas einheitliches, kann nicht die verschiedenen landläufigen Vorstellungen von der Zukunft u. s. w. [d. h. von der Vergangenheit und Gegenwart] ins Leben rufen; darum sollen — während [nach der Meinung der Vaiçeshikas] diese [d. h. die Zeit] durch bestimmte Upādhis [d. h. durch die Stellungen und den Lauf von Sonne und Mond] der Unterschiede der Zukunft u. s. w. theilhaft wird — einfach eben diese Upādhis die Ursachen der landläufigen Vorstellungen von der Zukunft u. s. w. sein. Wir bedürfen hier [also] einer überflüssigen [einheitlichen, untheilbaren] Zeit nicht. Dies ist die Ansicht der Sāṃkhyalehrer; darnun erkennen sie kein neues [besonderes] Princip in Gestalt der Zeit an<sup>1)</sup>.

[Der Verfasser] unterscheidet [nun] die Objekte der in Bezug auf die Gegenwart wirkenden äusseren Sinne:

**34. Von diesen haben die fünf Sinne der Wahrnehmung zu Objekten das unterschiedene und das ununterschiedene; die Sprache hat zum Objekt die Töne; die übrigen aber haben fünf Objekte.**

‘Von diesen’, d. h. unter den zehn Sinnen, ‘haben die fünf Sinne der Wahrnehmung zu Objekten das unterschiedene und das ununterschiedene’. ‘Unterschieden’ sind die groben Elemente des Tons u. s. w., welche Freude, Schrecken und Verwirrung hervorrufen, d. h. Erde u. s. w.; ‘ununterschieden’ sind die Grundstoffe, d. h. die feinen Elemente des Tons u. s. w. Dadurch dass [der Verfasser] die Grundstoffe [besonders] auführt, beugt er [der Annahme] vor, dass diese zu den [groben] Elementen gehören<sup>2)</sup>. Die Sinne der Wahrnehmung nun, deren Objekte eben diese [Dinge], die unterschiedenen und die ununterschiedenen, sind, werden so genannt [d. h. ‘zu Objekten das unterschiedene und das ununterschiedene habend’]. Unter diesen [Sinnen] hat das Gehör bei aufwärts gestiegenen [d. h. Göttern] und Yogins zum Objekt sowohl das feine Ton-Element als auch die groben Töne, dagegen bei [alltäglichen Menschen], wie wir sind, nur die groben Töne. Ebenso hat bei jenen der Gefühlssinn zum Objekt grobe und feine Gefühle, dagegen bei unsereinem nur das grobe Gefühl. Ebenso, verstehe man, [verhalten sich] auch das Gesicht und die [beiden noch] übrigen [Sinne] bei jenen und bei unsereinem den feinen und groben Farben etc. gegenüber. In gleicher Weise ‘hat’ unter den Sinnen des Handelns ‘die Sprache zum Objekt die Töne’, d. h. die groben Töne, weil sie die Ursache derselben ist;

1) Der Unterschied in der Lehre der beiden Systeme ist also hinsichtlich dieses Punktes folgender. Die Sāṃkhyas sagen: *sūryādi-kriyā kālāḥ*; die Vaiçeshikas: *sūryādi-kriyopādhiḥ sūryādi-kriyāto bhīno khaṇḍa-kālo vartate*.

2) L. *bhūta-bhācam apākaroti* mit der Ben. Ed. und dem MS. und vgl. zur Sache die beiden ersten Zeilen des Commentars zu Kārikā 38. — Der folgende Satz ist als einfache Auflösung des Dvandva-Compositums *viçeshāviçeshā* unübersetzbar.

aber sie ist nicht die Ursache des feinen Ton-Elements, da dieses aus dem Subjektivierungsorgan hervorgegangen ist, also mit dem Sprachsinne zusammen einunddieselbe Ursache hat. 'Die übrigen' vier [Sinne des Handelns] 'aber', d. h. die Fähigkeiten sich zu entleeren, sich zu begatten, zu greifen und zu gehen, 'haben fünf Objekte'; denn die von den Fähigkeiten zu greifen u. s. w. 'anzunehmenden'<sup>1)</sup> [Objekte], Töpfe und dergl., bestehen aus den fünf [Elementen], dem Ton-Element u. s. w.<sup>2)</sup>.

---

[Der Verfasser] lehrt jetzt, dass unter den dreizehn Organen einige eine untergeordnete Stellung, andere den Vorrang einnehmen, unter Anführung des Grundes:

**35. Weil das Urtheilsorgan sammt den [anderen] inneren Organen ein jedes Objekt erfasst, deshalb ist das dreifache Organ Thorhüter; die übrigen sind Thore.**

'Thorhüter' bedeutet [so viel als]: den Vorrang einnehmend. 'Die übrigen' Organe, d. h. die äusseren Sinne, 'sind Thore'. 'Weil das Urtheilsorgan sammt dem inneren Sinn und dem Subjektivierungsorgan 'ein jedes' von jenen gelieferte 'Objekt erfasst', d. h. sich [über jedes Objekt] entscheidet, deshalb sind die äusseren Sinne Thore und das Urtheilsorgan sammt den [anderen] inneren Organen ist Thorhüter.

---

Nicht allein den äusseren Sinnen gegenüber nimmt das Urtheilsorgan den Vorrang ein, sondern auch dem Subjektivierungsorgan und dem inneren Sinn gegenüber, welche beide doch auch Thorhüter sind, ist dies der Fall. Dies lehrt [der Verfasser im folgenden]:

**36. Diese, obwohl sie von einander verschiedenegeartete Species der Constituenten sind, bieten alles, was Ziel der Seele ist, dem Urtheilsorgan dar, indem sie es lampenähnlich erleuchten.**

Denn wie die Dorfältesten von den Hausvorständen die Steuer erheben und dem Gouverneur des Distrikts übergeben, der Gouverneur des Distrikts dem obersten Leiter [der Finanzen] und dieser dem König, ebenso liefern die äusseren Sinne, wenn sie ihre Wahrnehmung gemacht haben, diese dem inneren Sinn, der innere Sinn, nachdem er sie festgestellt, dem Subjektivierungsorgan, und das Subjektivierungsorgan, nachdem es [den Gegenstand] zur eigenen Person in Beziehung gesetzt, dem Urtheilsorgan, welches die Rolle des obersten Leiters spielt. Dies ist mit den Worten ausgesagt: „Sie bieten, was Ziel der Seele ist, dem Urtheilsorgan dar, indem sie es erleuchten“. Die äusseren Sinne, der innere Sinn und das Subjektivierungsorgan sind [zwar] Species

---

1) *āhārya* in demselben Sinne wie in Kārikā 32.

2) L. *pañca-çabdāty-ātmakatrāḍ iti* mit der Ben. Ed. und dem MS.

der Constituenten. d. h. Modifikationen der Constituenten Sattva, Rajas und Tamas; aber sie werden, wenn es auch ihre Natur ist sich einander entgegen zu wirken, einmüthig<sup>1)</sup> gemacht durch das Ziel der Seele, d. h. durch Empfindung und Erlösung; [denn das Ziel der Seele zu erfüllen ist die gemeinsame Aufgabe aller Organe]. Gleichwie Docht, Oel und Feuer, zu dem Zwecke vereinigt durch Entfernung der Finsterniss die Farben zu erleuchten, die Lampe bilden, geradeso sind diese Species der Constituenten [eins zum Zwecke der Erleuchtung, d. h. um die Objekte zur Erkenntniss zu bringen]. So ist zu construiren.

«Warum aber bieten [jene Organe die Objekte] dem Urtheilsorgan dar, und nicht das Urtheilsorgan dem Subjektivirungsorgan, welches [doch auch] Thorhüter ist, oder dem inneren Sinn?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]:

**37. Weil das Urtheilsorgan das Empfinden der Seele mit Bezug auf alles<sup>2)</sup> zu Stande bringt, unterscheidet eben dasselbe auch hinwiederum den feinen Unterschied zwischen Urmaterie und Seele.**

Da das Ziel der Seele die Veranlassung [des ganzen besprochenen Processes ist], so nimmt dasjenige [Organ], welches das unmittelbare Werkzeug dafür [d. h. für die Erreichung des Zieles der Seele ist], den obersten Rang ein. Das Urtheilsorgan ist nun das unmittelbare Werkzeug dafür; also nimmt dieses den obersten Rang ein, gleichwie der Premierminister, weil er das unmittelbare Werkzeug für die Zwecke des Königs ist, die höchste Instanz vertritt, während die anderen, die Dorfältesten und die übrigen [Beamten] ihm gegenüber eine untergeordnete Stellung haben. Denn 'das Urtheilsorgan' nimmt, weil wegen der Nähe der Seele ihr Reflex auf dasselbe fällt, gleichsam die Natur der [Seele] an und 'bringt' so 'das Empfinden aller' Objekte von Seiten 'der Seele zu Stande'. Denn Empfinden ist Freude- und Schmerzgefühl, und dieses haftet in dem Urtheilsorgan. Da aber das Urtheilsorgan gleichsam die Natur der Seele annimmt, so verhilft es [auf Grund dieser Verbindung] der Seele zur Empfindung. Weil nun die Wahrnehmung der Objekte, ihre Feststellung und die Bezugnahme auf die eigene Person — [alle drei Vorgänge] modificirt in diese oder jene Form — in das Urtheilsorgan übergehen, so werden auch die Funktionen der Sinne und [der beiden untergeordneten inneren Organe] zu Funktionen des Urtheilsorgans zusammen mit dessen eigener Funktion, der Entscheidung; gleichwie die Dorfältesten und die übrigen [Beamten] mit ihren Truppen zu den Truppen des obersten Anführers werden. [Das Urtheilsorgan] bringt [also] das Empfinden der Seele mit Bezug auf alles.

1) *ekavakyata = akamatyam*, Paṇḍit.

2) So übersetze ich wegen des Commentars, der *pratyupabhogam* in zwei Worte zerlegt, obwohl es offenbar in der That eins ist.

d. h. auf Töne u. s. w., zu Stande.<sup>1)</sup> «Wenn nun aber das Urtheilsorgan der Seele [nichts anderes als] die Empfindung aller Objekte verschafft, so kann es doch keine Erlösung geben.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Hernach unterscheidet, d. h. macht, es den Unterschied, d. h. die Unterscheidung, zwischen Urmaterie und Seele.“ «Wenn der Unterschied zwischen Urmaterie und Seele gemacht ist, so kann doch die dadurch bewirkte Erlösung [nur] vergänglich sein. [weil alles gemachte oder bewirkte vergänglich ist].» Auf diesen [neuen Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Es unterscheidet“. [constatirt nur den Unterschied], d. h. das Urtheilsorgan lehrt einen schon vorhandenen Unterschied, der [nur] in Folge der Nichtunterscheidung nicht vorhanden zu sein scheint, erkennen: ‘Die Urmaterie sammt ihren Umgestaltungen ist eines, das Ich [oder Selbst] ein anderes’: nicht aber macht [das Urtheilsorgan die Unterscheidung,] in welchem Falle dieselbe vergänglich sein würde. Das ist der Sinn. [Der Ausdruck ‘es unterscheidet den Unterschied’ ist zu beurtheilen] wie ‘er kocht das Musskochen’. Und ‘machen’ [womit wir eben den Ausdruck ‘unterscheiden’ erläuterten] bedeutet ‘erkennen lehren’. Durch diese [letzte Ausführung] ist die Erlösung als das Ziel der Seele hingestellt. Das Wort ‘fein’ bedeutet, dass dieser Unterschied schwer zu erkennen ist.

Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise die Organe eingetheilt, zerlegt er die unterschiedenen und ununterschiedenen Substanzen:

**38. Die Grundstoffe sind die ununterschiedenen Substanzen; aus diesen gehen die [groben] Elemente hervor, fünf aus fünfen. Diese heissen unterschiedene Substanzen; sie erregen Freude und Schrecken und Betäubung.**

Die Grundstoffe des Tons u. s. w. sind feine [Elemente]: denselben gehören noch nicht die Unterschiede des Freude-u. s. w.-erweckens an, welche [allein] geeignet sind [von uns gewöhnlichen Menschen] empfunden zu werden. Dies ist der Sinn des Wortes *mātra* ‘nur’ [in *tan-mātra* ‘Grundstoff’]<sup>2)</sup>. Nachdem [der Verfasser] die ununterschiedenen

1) Von hier an bis zum Schluss des Commentars ist der Text der Calc. Ed. unbrauchbar. Derselbe ist auf Grund der in der *Tikā* S. 106 mitgetheilten (eingeklammerten) Variante, besonders aber auf Grund der Lesart der Ben. Ed. und des MS. folgendermaassen herzustellen: *namu puru- shasya sarva-vishayopabhoga-sampādikā yadi buddhis, tasya anīrmoksha ity ata āha: paçcāt pra- dhāna-purushayor antaram viçesham viçinashī karoti, namu pradhāna-purushayor antaryasya kṛtatrād anityatram tat-kṛta-mokshasya syād ity ata āha: viçinashī, ‘pradhānam sa-çikāram anyad. aham anye iti vidyamānam eva ‘ntaram arivekenā ‘vidyamānam iva buddhir bodhayati, na tu karoti- genā ‘nityatram ity arthaḥ, yathau ‘dama-pākaḥ paçati ‘ti, karuṇam ca pratipādanam. anenā ‘pa- caryah puruṣārtho darçitah. śikṣmam iti darlakshyam tad antaram.*

2) *tan-mātra* ‘nichts als das’, d. h. ein bestimmter Grundstoff in völliger Isolirung. Durch die Verbindung mit einander werden, wie der Commentar zu *Kārikā 22* lehrt, die fünf *Tanmātra* zu groben Elementen und bekommen die drei in unserer *Kārikā* genannten Unterschiede, durch welche sie für uns alltägliche Menschen wahrnehmbar werden. *Çabdādi-tanmātram na sparçādi- guṇāntara-saṃkīryam*, Paṇḍit.

Stoffe beschrieben, legt er, um die unterschiedenen zu beschreiben, die Entstehung der letzteren dar: 'aus diesen' Grundstoffen, d. h. nach der Reihe aus einem, zweien, dreien, vieren, fünfen, 'gehen die [groben] Elemente hervor', d. h. Aether, Luft, Feuer, Wasser, Erde; 'fünf aus fünfen', d. h. aus den Grundstoffen. «Die Entstehung dieser [groben] Elemente zugegeben: wie kommt man [aber] dazu, denselben Unterschiedenheit zuzuschreiben?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Diese heissen unterschiedene Substanzen.“ Warum? „Sie erregen Freude und Schrecken und Betäubung.“ Das erste 'und' soll den Grund, das zweite die Anreihung bezeichnen (!)<sup>1)</sup> Weil unter den groben Stoffen, Aether u. s. w., einige in Folge des Ueberwiegens von Sattva Freude erregend, d. h. wonnig, klar und leicht, einige in Folge des Ueberwiegens von Rajas Schrecken erregend, d. h. peinvoll und unstät, einige in Folge des Ueberwiegens von Tamas Betäubung erregend, d. h. Bestürzung bewirkend<sup>2)</sup> und schwer sind. Diese [Stoffe.] welche [von uns] als von einander gesondert wahrgenommen werden, heissen 'unterschiedene' und 'grobe Stoffe'. Die Grundstoffe aber werden von unsereinem als von einander gesondert nicht wahrgenommen und heissen deshalb 'ununterschiedene' und 'feine Stoffe'.

[Der Verfasser] zerlegt [nun] die unterschiedenen Stoffe in ihre Unterabtheilungen:

**39. Die feinen [Körper]<sup>3)</sup>, die von Vater und Mutter erzeugten zusammen mit dem grob-materiellen sind die dreierlei unterschiedenen Dinge; von diesen sind die feinen [Körper] constant, die von Vater und Mutter erzeugten vergehen.**

'Dreierlei unterschiedene Dinge giebt es'; diese beschreibt [der Verfasser] ihrer besonderen Art nach mit den Worten 'die feinen [Körper] u. s. w.' Die feinen Körper werden theoretisch angesetzt: 'die von Vater und Mutter erzeugten' sind die [bekanntes] sechshülligen. Unter diesen [Hüllen] kommen von der Mutter Haare, Blut und Fleisch, vom Vater aber Sehnen, Knochen und Mark; so setzt sich die Sechszahl zusammen. Das 'grob-materielle' (*prabhūta*) sind die kompakten<sup>4)</sup> oder groben Elemente; mit diesem zusammen [werden die beiden Arten von Körpern gerechnet]. Das erste der unterschiedenen Dinge ist [also] der feine Körper, das zweite der von Vater und Mutter erzeugte, das dritte sind die groben Elemente. Zur Klasse der groben Elemente gehören [auch] Töpfe und dergl. [Der Verfasser] nennt nun den Unterschied zwischen den feinen Körpern und den von Vater und Mutter erzeugten:

1) Dieser grammatischen Fabeli zufolge bedeutet also der Satz: „Weil sie Freude, Schrecken und Betäubung erregen.“ Auf diese grammatische Parenthese folgt die Sinnerklärung.

2) *vishanṇāh* = *vishāda-janakāh*, Paylit.

3) Warum auch diese zu den *vīcchās* gehören, obwohl sie nicht aus den groben Elementen gebildet sind, wird im Commentar zu Kārikā 10 gesagt.

4) *prakṛṣṭa* umschreibt in üblicher Weise die Präposition *pra* in *prabhūta*.

‘von diesen’, d. h. in der Reihe der unterschiedenen Dinge, ‘sind die feinen [Körper] constant’, d. h. ewig; ‘die von Vater und Mutter erzeugten vergehen’, d. h. sie werden [beim Begraben] zu Erde oder [beim Verbrennen] zu Asche oder [wenn aufgezehrt] zu Koth.

[Der Verfasser] zerlegt nun den feinen Körper in seine Bestandtheile:

**40. Im Anfang entstanden, ungebunden<sup>1)</sup>, constant, aus dem ‘grossen’ und den anderen [Principien] bis herunter zu den feinen [Elementen] gebildet, wandert der innere Körper, weil er [sonst] nicht empfinden kann, afficirt von den Zuständen.**

[‘Im Anfang entstanden’ bedeutet:] von der Urmaterie bei der Anfangsschöpfung für jede Seele einzeln hervorgebracht. ‘Ungebunden<sup>1)</sup>’, d. h. ungehindert geht er selbst in einen Stein ein. ‘Constant’, d. h. seit der Anfangsschöpfung bleibt er bis zur grossen Weltvernichtung bestehen. ‘Aus dem ‘grossen’ und den anderen [Principien] bis herunter zu den feinen [Elementen] gebildet’, d. h. aus dem ‘grossen’, dem Subjektivierungsorgan, den elf Sinuen und schliesslich den fünf Grundstoffen gebildet. Die Vereinigung dieser [Principien] stellt den feinen Körper dar. [der in Kārikā 39] zu den unterschiedenen Dingen deshalb gezählt [wurde.] weil er die Sinne in sich begreift, die Freude, Schrecken und Betäubung herbeiführen. «Lasst [dann] doch nur diesen Körper den Sitz des Empfindens der Seele sein: [unter solchen Umständen] wird ja der sichtbare sechshüllige Körper überflüssig.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Er wandert“, d. h. er giebt einen angenommenen sechshülligen Körper nach dem andern auf und nimmt nach [diesem] beständig sich wiederholenden Aufgeben [immer wieder neue grobe Körper] an. Weshalb? ‘Weil er [sonst] nicht empfinden kann’, d. h. weil der feine Körper ohne den sechshülligen Körper nicht empfinden kann, deshalb wandert er. «Die Wanderung ist aber doch durch Verdienst und Schuld bedingt, und damit steht doch der feine Körper nicht in Verbindung; wie also kann er wandern?» Auf diesen [neuen Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Afficirt von den Zuständen.“ Die Zustände sind Verdienst und Schuld, Erkenntniss und Nichterkenntniss, Gleichgiltigkeit und Nichtgleichgiltigkeit, übernatürliche Kraft und Mangel der übernatürlichen Kraft. Mit diesen [Zuständen] ist das Urtheilsorgan behaftet, und da der feine Körper dieses in sich begreift, ist derselbe gleichfalls von den Zuständen afficirt [eigentlich: durchduftet], ebenso wie ein Kleid, wenn es mit schönduftenden Campaka-Blüthen versehen ist, von dem Wohlgeruch derselben durchduftet wird. Weil also [der innere Körper] von den Zuständen afficirt ist, deshalb wandert er. «Warum aber bleibt dieser Körper nicht ebenso wie die Urmaterie auch zur [Zeit der] grossen Weltvernichtung bestehen?» In Beantwortung

1) *l. asaktam.*

dieser [Frage] nennt [der Verfasser den inneren Körper] *līṅga*; [denn] *līṅga* bedeutet, dass er [in die Urmaterie] aufgeht (*layaṃ gacchati*); und die Thatsache, dass er [in dieselbe] aufgeht, folgt daraus, dass er [die Urmaterie] zu seiner Ursache hat. Das ist der Sinn.

«Ganz schön! Warum [aber] wandert nicht das Urtheilsorgan allein sammt dem Subjektivierungsorgan und den Sinnen? Wir bedürfen [doch] des feinen [aus der Vereinigung der Organe mit den Grundstoffen bestehenden] Körpers nicht, für den es gar keinen Beweis giebt». Darauf antwortet [der Verfasser]:

**41. Wie ein Bild nicht ohne eine Grundlage, wie ein Schatten nicht ohne einen Pfahl oder dergleichen, ebenso wenig kann der innere Körper haltlos ohne die unterschiedenen Dinge bestehen.**

Das Wort *līṅga* 'innerer Körper' ist [hier] von *līṅgay* 'zur Erkenntniss bringen' abzuleiten und bezeichnet [in unsrer Kārikā lediglich] das Urtheils- und die anderen Organe. Dieses [Aggregat] kann nicht bestehen, ohne auf einer Grundlage zu ruhen. [Dieser Gedanke lässt sich in der Form eines dreitheiligen Syllogismus ausdrücken]:

1) In der Zeit zwischen der Wiedergeburt und dem Tode [d. h. vom Tode an bis zur Wiedergeburt] ruhen<sup>1)</sup> das Urtheils- und die übrigen Organe in dem [feinen] Körper, der für jede einzelne [Seele am Anfang der Schöpfung] entstanden ist<sup>2)</sup>:

2) denn das Urtheils- und die übrigen Organe können [nur] existiren, wenn sie mit den für jede einzelne [Seele am Anfang] entstandenen<sup>2)</sup> [Theilen der] fünf Grundstoffe verbunden sind;<sup>3)</sup>

3) wie [im täglichen Leben] das Urtheils- und die übrigen Organe in den sichtbaren Körpern ruhen.

'Ohne die unterschiedenen Dinge' bedeutet: ohne die feinen Körper. Hierfür giebt es eine [Belegstelle aus der] Ueberlieferung:

Die daumengrosse Seele riss Yama mit Gewalt heraus (Mahābh. 3. 16763).

Mit der Daumengrösse bezeichnet [der Verfasser] metaphorisch die Feinheit. Da nun das Selbst nicht herausgerissen werden kann, ist unter *puruṣha* 'Seele' [in dem Citat] lediglich der feine Körper zu verstehen; denn auch dieser ruht ja in der Stadt (*purī cetē*<sup>4)</sup>, d. h. in dem groben Körper.

1) Verbessere *pratyutpanna-carirācraṭāḥ* nach der Ben. Ed.; das MS. hat *garirācraṭāḥ*.

2) *pratyutpanna* = *prati-puruṣaṃ nīyata*. Paṇḍit: vgl. den Anfang des Commentars zu Kārikā 10.

3) D. h. ohne die Basis der Tanmātra kann die *viśiṣṭā buddhi* 'das individuelle Urtheilsorgan' nicht existiren. Es handelt sich hier natürlich nicht um die *sādhāraṇā buddhi*, welche ja vor den Tanmātra aus der Urmaterie hervorgegangen ist.

4) Die übliche furchtbare Etymologie von *puruṣha*.

Nachdem [der Verfasser] so die Existenz des feinen Körpers dargethan, lehrt er folgendes beides: wie [der innere Körper] wandert und aus welcher Veranlassung:

**42. Dieser innere Körper, veranlasst durch das Ziel der Seele, benimmt sich wie ein Schauspieler wegen der engen Beziehung zu der bewirkenden Ursache und zu der Wirkung, in Folge der Verbindung mit der Allmacht der Materie.**

‘Durch das Ziel der Seele als Veranlassung’ angetrieben, [d. h., damit die Empfindung der Seele zu Theil werde]. ‘Die bewirkende Ursache’ sind Verdienst, Schuld und die übrigen [im Commentar zu Kārikā 40 genannten ‘Zustände’]; ‘die Wirkung’ ist das Annehmen des sechshülligen Körpers in diesen und jenen gerade fälligen (*yathāyathan*) Körperformen; denn dieses folgt aus Verdienst und [Schuld etc.] als der bewirkenden Ursache. ‘Wegen der engen Beziehung zu’—d. h. wegen des Zusammenhangs mit—‘dieser bewirkenden Ursache und dieser Wirkung<sup>1)</sup>’ benimmt sich der innere—d. h. der feine—Körper wie ein Schauspieler’. Denn gleichwie ein Schauspieler, der diese oder jene Rolle spielt, entweder Paraçurāma oder Ajātaçatru [= Yudhishthira] oder der König der Vatsa wird, so wird der feine Körper, wenn er diesen oder jenen groben Körper annimmt, entweder ein Gott oder ein Mensch oder ein Thier oder ein Baum. Das ist der Sinn. «Woher aber kommt ihm [d. h. dem feinen Körper] eine solche wunderbare Kraft?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]: „In Folge der Verbindung mit der Allmacht der Materie.“ Und so sagt das [welches?] Purāṇa<sup>2)</sup>:

Diese wunderbare Verwandlung kommt von der Universalität der Materie her.

[In Kārikā 42] ist gesagt: „wegen der engen Beziehung zu der bewirkenden Ursache und zu der Wirkung“; im Anschluss daran zerlegt [der Verfasser] die bewirkende Ursache und die Wirkung:

**43. Die Zustände, Verdienst n. s. w., erscheinen sowohl ursprünglich, d. h. natürlich, als auch geworden<sup>3)</sup>; sie ruhen in dem [inneren] Organ, während der Embryostoff und [alles] der Art in dem Produkt ruht.**

‘Geworden’ bedeutet ‘bewirkt’, ‘natürlich’ bedeutet ‘grundwesentlich’. [Das letztere] sind die [sogenannten] ‘ursprünglichen Zustände’; wie man z. B. erzählt, dass

1) *nimittam ca naimittikam ca* ist Auflösung des Dvandyacompositums, welchem durch das folgende *tatra* die Bedeutung des Locativs in dem Tatpurusha *nimitta-naimittika-prasaṅga* gegeben wird.

2) Verbessere natürlich *purāṇam*.

3) *vaikṛtāḥ ca*, wie in der Kārikā zu lesen ist (s. P. W. s. v. *vaikṛtika*), hat die Ben. Ed. und mein MS. — Andere Erklärer finden hier drei Kategorien: 1) *sāmsiddhika*, 2) *prāṅkṛtika* und 3) *vaikṛta*.

am Anfang der Schöpfung der Urweise, der erhabene Kapila, der grosse Seher hervortrat im Besitz des Verdienstes, der Erkenntniss, der Gleichgiltigkeit und der übernatürlichen Kraft. [Dieselben] Zustände sind auch 'geworden' d. h. [in der Regel] nicht ursprünglich, [soudern] hervorgerufen durch die Anwendung der [bekannten] Mittel, wie bei Prācetasā [= Vālmiki] und anderen grossen Rshis. Ebenso steht es auch mit [den gegentheiligen Zuständen] Schuld, Nichterkenntniss, Nichtgleichgiltigkeit und Mangel der übernatürlichen Kraft, [welche gleichfalls den einen, d. h. den Cūdras und sonstigen Auswürflingen, von Natur angehören, von anderen aber erst erworben werden]. -- Das 'Produkt' ist der Körper: was in demselben 'ruht', sind seine Stadien, nämlich so lange er sich im Mutterleibe befindet: Bildung des Embryostoffes, des Bläschens, des Fleisches, der Muskeln, des Rumpfes, der Hauptglieder, der Nebenglieder; und nachdem das Kind aus dem [Mutterleibe] herausgekommen: Kindheit, Jugend, Reife und Alter.

«Die bewirkenden Ursachen und die Wirkungen sind nun bekannt; welche Wirkung aber folgt aus welcher Ursache?» Auf diese [Frage] verkündet [der Verfasser] die beiden folgenden Kārikās<sup>1</sup>:

**44. Durch Verdienst steigt man aufwärts, durch Schuld steigt man abwärts, und aus der Erkenntniss folgt bekanntlich die Erlösung, aus dem Gegentheil das Gebundensein.**

'Durch Verdienst steigt man aufwärts', d. h. erhebt man sich in die Welten des Himmels u. s. w.; 'durch Schuld steigt man abwärts', d. h. in die Satala-Hölle und tiefer<sup>1</sup>). 'Und aus der Erkenntniss folgt die Erlösung', d. h. so lange schafft die Materie, als sie nicht die unterscheidende Erkenntniss erwirkt; dann aber, wenn die unterscheidende Erkenntniss [erreicht] ist, steht die Materie, weil sie ihr Werk vollendet hat, [von der schöpferischen Thätigkeit] ab mit Rücksicht auf diejenige Seele, welche im Besitz der unterscheidenden Erkenntniss ist; wie es heisst:

„Das Wirken der Materie ist wahrzunehmen bis zur [Erreichung der] unterscheidenden Erkenntniss.“

'Aus dem Gegentheil', d. h. aus der Nichterkenntniss der Wahrheit, 'folgt bekanntlich das Gebundensein'; und dieses ist von dreierlei Art: 1) auf der Urmaterie 2) auf deren Umwandlungen und 3) auf Spenden beruhend. In dem Falle derjenigen nun, welche die Urmaterie verehren, weil sie in der Urmaterie das Selbst sehen, liegt das 'auf der Urmaterie beruhende' Gebundensein vor, welches im (?) Purāṇa von den in die Urmaterie aufgehenden<sup>2</sup>) ausgesagt wird:

Volle hunderttausend [Manu-Perioden] aber bleiben diejenigen bestehen, welche ihre Andacht auf das unentfaltete richten.

1) I. *satalādīśhu* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) Vgl. Sāṃkhyasūtra 3. 56 mit Vijñānabhikṣu's Erklärung.

Das 'auf den Umwandlungen [der Urmaterie] beruhende' Gebundensein liegt in dem Falle derjenigen vor, welche die Umwandlungen, d. h. die Elemente, die Sinne, das Subjektivierungsorgan oder das Urtheilsorgan, verehren, weil sie diese Dinge für die Seele halten. Von diesen wird [an jener Purānastelle] folgendes gesagt:

Zehn Manu-Perioden bleiben hier diejenigen bestehen, welche ihre Andacht auf die Sinne richten<sup>1)</sup>; volle hundert die Verehrer der Elemente, tausend die des Subjektivierungsorgans; zehntausend bleiben die des Urtheilsorgans bestehen, von Schmerzen frei.

[Alle] diese nämlich, deren Gebundensein 'auf den Umwandlungen [der Urmaterie] beruht', [weilen die genannten Zeiten] ohne einen [groben] Körper. Das 'auf Spenden beruhende' [Gebundensein] wird [bewirkt] durch Opfer und frommes Werk; denn wer das Wesen der Seele nicht erkennend Opfer und frommes Werk übt, ist gebunden, weil sein Sinn mit Begierden behaftet ist.

**45. Aus der Gleichgiltigkeit folgt das Aufgehen in die Urmaterie, aus der vom Rajas bewirkten Begierde der Kreislauf des Lebens<sup>2)</sup>, aus der übernatürlichen Kraft ungehinderte Erfüllung, aus dem Gegentheil das dieser entgegengesetzte.**

'Aus der Gleichgiltigkeit folgt das Aufgehen in die Urmaterie'; d. h. wer das Wesen der Seele nicht erkennt, geht in Folge der blossen<sup>3)</sup> Gleichgiltigkeit in die Urmaterie auf. Unter dem Ausdruck 'Urmaterie' sind [hier] die Urmaterie und deren Produkte, das 'grosse', das Subjektivierungsorgan, die Elemente und die Sinne verstanden. In diese geht man auf, wenn man dieselben für das Selbst hält und in Folge dessen verehrt<sup>4)</sup>. 'Aus der vom Rajas bewirkten Begierde folgt der Kreislauf des Lebens'. Durch den Ausdruck 'vom Rajas bewirkt' ist, weil das Rajas schmerzvoll, dargelegt, dass der Kreislauf des Lebens schmerzvoll ist. 'Aus der übernatürlichen Kraft ungehinderte Erfüllung', nämlich [jedes] Willens; denn Gott [d. h. der Besitzer der übernatürlichen Kraft] vollbringt [alles], was er will. 'Aus dem Gegentheil', d. h. aus dem Mangel der übernatürlichen Kraft, 'das dieser entgegengesetzte', d. h. die Nichterfüllung des Willens in jeder Hinsicht. Das ist der Sinn.

1) L. *tishṭhanti 'ndriya-cintakāh* mit der Ben. Ed., dem MS. und dem Wortlaut des Citats bei Aniruddha zum Sāṃkhyasūtra 3. 54.

2) *samsāre* ist Druckfehler für *samsāra*.

3) D. h. ohne die unterscheidende Erkenntniss nicht zur Erlösung führenden.

4) Die Ben. Ed. und das MS. fügen hier den folgenden Satz hinzu: *kālāntareṇa ca punar āvīrbhavantī 'ti*, 'nach Ablauf der [betreffenden] Zeit tritt man jedoch [zu neuem empirischen Dasein] hervor'.

Um die acht [aus Kārikā 40 bekannten] Zustände, Verdienst u. s. w., welche Attribute des Urtheilsorgans sind, im allgemeinen [in Kārikā 46a] und im besondern [in Kārikā 46b—51] als etwas zu schildern, was von den nach Erlösung trachtenden [zum Theil] aufzugeben und [zum Theil] zu erwerben ist, nennt [der Verfasser] zuerst nun das allgemeine:

**46. Dies ist die intellektuelle Schöpfung<sup>1)</sup>, welche Irrthum, Unvermögen, Befriedigung, Vollkommenheit heisst; dieselbe zerfällt aber, weil die Constituenten sich wegen ihrer Ungleichheit befeinden, in fünfzig Theile.**

Wodurch etwas begriffen wird (*pratīyate*), das ist der Intellekt (*pratīyaya*), [und damit ist] das Urtheilsorgan [gemeint]; dessen Schöpfung [d. h. was von diesem geschaffen wird] ist also die [intellektuelle Schöpfung]. Unter den [Haupttheilen derselben] ist der Irrthum dasjenige Attribut des Urtheilsorgans, [welches sonst] Nichterkennen und Nichtwissen [heisst]; ebenso ist das Unvermögen, welches durch Fehler an den Organen hervorgerufen wird, nur ein Attribut des Urtheilsorgans; auch die Befriedigung und die Vollkommenheit, welche [in Kārikā 47. 50, 51] beschrieben werden, sind nur zwei Attribute des Urtheilsorgans. Dabei sind in Irrthum, Unvermögen und Befriedigung je nach Bewandniss sieben [von den acht Zuständen], Verdienst u. s. w. mit Ausschluss der Erkenntniss, enthalten, und in der Vollkommenheit die Erkenntniss.

Auf das besondere geht [der Verfasser] ein [mit den Worten]: „Dieselbe zerfällt aber in fünfzig Theile.“ Weshalb? „Weil die Constituenten sich wegen ihrer Ungleichheit befeinden.“ Die Ungleichheit der Constituenten besteht darin, dass je eine [die beiden anderen] an Stärke überragt oder je zwei [die dritte, resp.] dass je eine von geringerer Stärke ist [als die beiden andern] oder je zwei [von geringerer Stärke als die dritte]. Dabei bedeutet geringere oder grössere [Stärke] einfach das Wenig, Mittel und Viel, wie es jedesmal aus den Produkten [oder Wirkungen] zu erschliessen ist. Dies ist die Ungleichheit der Constituenten; wegen derselben befeinden sie sich, d. h. je eine von geringerer Stärke oder je zwei werden unterdrückt. In Folge davon entstehen die fünfzig Theile der [intellektuellen Schöpfung].

[Der Verfasser] zählt nun diese fünfzig Theile auf:

**47. Der Irrthum zerfällt in fünf Theile, das Unvermögen, [welches] aus Fehlern an den Organen [entsteht,] in achtundzwanzig Theile, die Befriedigung ist von neunerlei, die Vollkommenheit von achterlei Art.**

Nichtwissen, Subjektivismus<sup>2)</sup>, Verlangen, Abneigung und Besorgniss, welche nach der Reihe Dunkel, Bethörung, grosse Bethörung, Finsterniss und dicke Finsterniss<sup>3)</sup>

1) *pratīyaya-sarga* gegenübergestellt dem *bhūtika-sarga*.

2) Erklärt im Commentar zur folgenden Kārikā und von den Commentatoren zum Sāṅkhya-sūtra 3. 37, 41.

heissen, sind die fünf Unterarten des Irrthums; denn Subjektivismus und die folgenden [Arten]<sup>1)</sup>, die aus dem Irrthum hervorgehen, tragen das Wesen des Irrthums an sich. Oder [man könnte auch folgendermaassen erklären]: Denjenigen Gegenstand, welcher vom Nichtwissen—d. h. vom Irrthum—erfasst wird, eignen sich der Subjektivismus und die übrigen [Arten] an, weil sie das Wesen des [Nichtwissens] an sich tragen; deshalb sagt [auch] der erhabene Vārshaganya, dass das Nichtwissen fünfgliedrig sei.

Jetzt nennt [der Verfasser] die Unterabtheilungen der fünf Theile des Irrthums:

**48. Die Verschiedenheit des Dunkels ist achtfach, desgleichen die der Bethörung, zehnfach ist die grosse Bethörung<sup>2)</sup>, achtzehnfach die Finsterniss und ebenso die dichte Finsterniss.**

‘Die Verschiedenheit des Dunkels’, d. h. des Nichtwissens, ‘ist achtfach’. Die Vorstellung, dass die [folgenden] acht Dinge, welche nicht das Selbst sind, nämlich das unentfaltete, das ‘grosse’, das Subjektivierungsorgan und die fünf Grundstoffe, das Selbst seien, heisst Nichtwissen [oder] Dunkel; dasselbe ist achtfach, weil es acht verschiedene Objekte hat. ‘Desgleichen die der Bethörung’; auch dieser ist eine achtfache Verschiedenheit eigen: so ist wegen [des Wortes] ‘ebenso’ (*cena = ca-kāreṇa*) zu ergänzen. Die Götter nämlich, welche die achtfache übernatürliche Kraft<sup>3)</sup> errungen haben, befinden sich in dem Wahn, dass sie unsterblich seien, und wähen, dass die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen und die übrigen [wunderbaren Kräfte] ihrem Selbst angehörig [und somit] von beständiger Dauer seien. Diese<sup>4)</sup> [Vorstellung] heisst Subjektivismus [oder] Bethörung und ist achtfach, weil sie die achtfache übernatürliche Kraft zum Objekt hat. ‘Zehnfach ist die grosse Bethörung’. Das Verlangen nach—d. h. das Hängen an—den fünf die Begierde reizenden [Sinnes-]Objekten, Tönen u. s. w., welche als zehn an der Zahl [gerechnet werden können], weil es sowohl himmlische als irdische giebt, heisst grosse Bethörung; dieselbe ist zehnfach, weil sie zehn verschiedene Objekte hat. ‘Die Finsterniss’, d. h. die Abneigung, ‘ist achtzehnfach’. Die zehn [Arten der] Sinnesobjekte, Töne etc., reizen an sich die Begierde, während die übernatürlichen Kräfte, d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w., nicht an sich die Begierde reizen, sondern [nur] Mittel sind zur [Erlangung] der die Begierde reizenden Töne u. s. w. Diese Töne etc. nun, wenn sie nahe gekommen durch einander beeinträchtigt werden, und [ebenso] die Mittel zu ihrer [Erlangung], d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w.,

1) Die *avidyā* ist hier nicht mitgezählt, weil deren Zugehörigkeit zum *viparyaya* von Niemand bezweifelt wird.

2) *mohāmohaḥ* ist Druckfehler für *mahāmohaḥ*.

3) S. den Schluss des Commentars zu Kārikā 23.

4) L. besser *seyam* mit dem MS.; nach der Lesart der Ausgaben *so 'yam* ist *asmitā-mohaḥ* als Karmadhāraya aufzufassen.

werden [unter solchen Umständen] unmittelbar<sup>1)</sup> Gegenstände der Abneigung. Die acht [übernatürlichen Kräfte], d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w., zusammen mit den zehn [Arten der Sinnesobjekte], Tönen etc., sind achtzehn an der Zahl; die Abneigung also, welche sich gegen dieselben richtet, 'Finsterniss' [genannt], ist achtzehnfach, weil sie achtzehn [verschiedene] Objekte hat. 'Ebenso die dichte Finsterniss', d. h. die Besorgniss [oder] Furcht. Wegen des Wortes 'ebenso' ist [hier] zu ergänzen: ist achtzehnfach. Die Götter nämlich, welche die achtfache übernatürliche Kraft, d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w., errungen haben und sich im Genuss der zehn [Arten von Sinnesobjekten], d. h. der Töne etc., befinden, leben in der folgenden Befürchtung: „Möchten doch nicht die Gegenstände unseres Genusses, Töne etc., und unsere Mittel [zur Erlangung] derselben, d. h. die Fähigkeit unendlich klein zu werden u. s. w., von den Dämonen oder von sonst Jemand zu Schanden gemacht werden.“ Diese Befürchtung heisst Besorgniss [oder] dichte Finsterniss und ist achtzehnfach, weil sie achtzehn [verschiedene] Objekte hat. Dies ist der fünffältige Irrthum<sup>2)</sup>, der durch die Unterabtheilungen zweiundsechzig [Abarten aufweist].

Nachdem [der Verfasser] so die fünf Arten des Irrthums beschrieben, schildert er das in achtundzwanzig Theile zerfallende Unvermögen:

**49. Die elf Fehler an den Sinnen zusammen mit den Fehlern des Innenorgans heissen Unvermögen; siebzehn sind diese Fehler des Innenorgans als die Gegenstücke zu den Befriedigungen und Vollkommenheiten.**

'Die elf Fehler an den Sinnen'

Taubheit, Aussatz [der Fehler des Gefühlssinns], Blindheit, Stumpfheit des Geschmacks und des Geruchs, Stummheit, Lahmheit der Hände und der Füße, Impotenz, Verstopfung und Stumpsinn [der Fehler des inneren Sinnes]

sind nach der Reihe die Fehler an den Sinnen vom Gehör an; so vielfältig ist das durch dieselben verursachte Unvermögen des Innenorgans zur [Ausübung] seiner Thätigkeit, und demnach wird das Unvermögen des Innenorgans, so weit es durch jene elf [Fehler] verursacht ist, als elffach bezeichnet. In der Meinung, dass die Ursache und das verursachte nicht [von einander] zu trennen sind, hat [der Verfasser hier die Fehler an den Sinnen mit dem Unvermögen des Innenorgans] in eine Kategorie gebracht. Nachdem er so das durch die Fehler an den Sinnen [bewirkte] Unvermögen des Innenorgans erwähnt, führt er die [dem letzteren] ureigenen Formen des Unvermögens mit folgenden Worten an: „Zusammen mit den Fehlern des Innenorgans.“ Wie viele dem Innenorgan ureigene Fehler giebt es denn? Darauf antwortet [der Verfasser]:

1) *svarūpeṇaitva*, nicht *paramparayā*.

2) I. *pañcaviṅśho viparyayo* mit der Ben. Ed.

„Siebzehn sind diese Fehler des Innenorgans.“ Wie so? „Als die Gegenstücke zu den Befriedigungen und Vollkommenheiten.“ Neunerlei Befriedigungen gibt es; also sind [auch] deren Gegentheile, weil sie durch jene bestimmt werden, neun an der Zahl. Ebenso gibt es acht Vollkommenheiten; also sind [auch] deren Gegentheile, weil sie durch jene bestimmt werden, acht.

[In Kārikā 47] ist gelehrt worden, dass die Befriedigung von neunerlei Art ist; diese [einzelnen Formen] zählt [nun der Verfasser] auf:

**50. Neun Befriedigungen werden angenommen: vier subjektive, Materie, Uebernahme, Zeit und Glück mit Namen; fünf objektive, entstehend aus dem Aufgeben der Objekte.**

Wer gelernt hat, dass das Selbst von der Materie verschieden ist, darauf aber sich nicht bemüht, durch Hören [weiterer Unterweisung], Erwägen und [unablässiges Ueberdenken<sup>1)</sup>] zur unmittelbaren Erschauung der Verschiedenheit desselben zu gelangen, weil er sich mit einer unrichtigen Belehrung zufrieden giebt, bei dem liegen die 'vier subjektiven' Befriedigungen vor. Weil diese Befriedigungen sich auf das von der Materie verschiedene Selbst beziehen, deshalb heissen sie 'subjektiv'. Welches sind dieselben? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Materie, Uebernahme, Zeit und Glück mit Namen“; d. h. diejenigen werden so genannt, deren Namen 'Materie' u. s. w. sind<sup>2)</sup>. Unter ihnen ist die Befriedigung, welche 'Materie' heisst, von folgender Beschaffenheit. Wenn Jemand lehrt<sup>3)</sup>: „Die unmittelbare Erschauung des Unterschiedes [von Geist und Materie] ist ja [nur] eine Art Modifikation der Materie, und die Materie allein bringt diese [Erkenntniss] zu Wege; deine Meditationsübung ist also überflüssig. Darum verhalte dich nur ruhig abwartend, mein Lieber“, so ist das Genügen, welches darauf der belehrte Schüler an der Materie hat, die den Namen 'Materie' führende Befriedigung, [welche auch bildlich] 'Wasser' genannt wird. — „Wenn aber auch die unterscheidende Erkenntniss ein materieller Vorgang ist<sup>4)</sup>, so wird sie doch nicht allein von der Materie [hervorgebracht]; sonst würde sie Jedem zu Theil werden [und] zu jeder Zeit [eintreten], weil jene [d. h. die Materie] als solche für alle unterschiedslos dieselbe ist; aber in Folge der Weltentsagung tritt die [Erkenntniss] ein. Darum übernimm die Weltentsagung; deine Meditationsübung ist überflüssig. Mögest du lange leben!“ Diejenige Befriedigung, welche auf Grund dieser Belehrung [entsteht], heisst

1) *ādi* = *nidīdhyāsana*.

2) Diese Bezeichnungen sind natürlich als Kurznamen anzusehen: *prakṛti* steht für *prakṛti-tuṣṭi* 'die an der Materie gefundene Befriedigung' u. s. w. — Zu den nachfolgenden Erklärungen vgl. die berechnete Polemik Vijñānabhikṣu's in seinem Commentar zum Sāṃkhyasūtra 3. 43.

3) L. *upadeṣe* mit der Ben. Ed.

4) L. *prakṛty api viveka* mit der Ben. Ed.; das MS. hat *prakṛtikā 'pi viveka*.

‘Uebernahme’ und wird [auch bildlich] ‘Woge’ genannt. — „Aber auch die Weltentsagung verschafft die Erlösung nicht auf einmal; [sondern] sie muss das Heranreifen der Zeit abwarten und wird dir [dann] den Erfolg bringen; deine Sorge ist unnöthig.“ Diejenige Befriedigung, welche auf Grund dieser Belehrung [entsteht,] heisst ‘Zeit’ und wird [auch bildlich] ‘Fluth’<sup>1)</sup> genannt. — „Aber auch weder mit der Zeit noch in Folge der Uebernahme [des Asketenlebens] tritt die unterscheidende Erkenntniss ein, sondern nur durch Glück [wird sie diesem oder jenem zu Theil]. Deshalb gewannen die ganz jungen Kinder der Madālasā in Folge der blossen Belehrung von Seiten ihrer Mutter die unterscheidende Erkenntniss und [damit] die Erlösung. Die Ursache dafür ist lediglich das Glück [und] nichts anderes.“ Diejenige Befriedigung, welche auf Grund dieser Belehrung [entsteht], heisst ‘Glück’ und wird [auch bildlich] ‘Regen’ genannt.

[Der Verfasser] führt nun die objektiven [Befriedigungen] an: „Fünf objektive“ Befriedigungen giebt es, „entstehend aus dem Aufgeben der Objekte.“ Diejenigen Befriedigungen nämlich, welche entstehen, wenn die Gleichgiltigkeit bei Jemand [eingetreten] ist, der die Urmaterie, das ‘grosse’, das Subjektivirungsorgan oder andere Dinge, welche nicht das Selbst sind, irrthümlich für das Selbst hält, heissen ‘objektiv’, weil sie da, wo das Selbst nicht erkannt wird, auftreten, indem sie Bezug haben auf etwas, das nicht das Selbst ist. Diese Befriedigungen entstehen also da, wo Gleichgiltigkeit ist; da es nun, [wie gleich näher begründet werden wird,] fünf verschiedene Ursachen der Gleichgiltigkeit giebt, haben wir auch fünf Formen der Gleichgiltigkeit, [und] wegen dieser Fünfheit sind [auch] die [jetzt zu erörternden] Befriedigungen fünf [an der Zahl]. Das Wort ‘Aufgeben’ bedeutet die Handlung, durch welche etwas aufgegeben wird, [ist also synonym mit ‘Eintritt der] Gleichgiltigkeit’. Das ‘Aufgeben der Objekte’ bedeutet das Abstehen von denselben<sup>2)</sup>. Die Objekte sind die fünf Gegenstände des [Sinnen]genusses, Töne u. s. w.: [ebenso giebt es] auch fünf Arten des Aufgebens. Denn also [verhält es sich]<sup>3)</sup>: die fünf Arten des Aufgebens gehen hervor aus<sup>4)</sup> der Erkenntniss, dass 1) das Erwerben, 2) das Erhalten, 3) die Vergänglichkeit, 4) der Genuss [der Objekte] und 5) das [zum Zwecke des Genusses erforderliche] Tödten [anderer Wesen] vom Uebel ist. Denn Dienst und andere [Beschäftigungen] sind die Mittel zum Erwerben von Reichthum, und diese bereiten denen Schmerz, welche den Dienst oder eine andere [Beschäftigung] übernehmen.

Welcher Verständige wird gern Dienst thun, wenn er an den Schmerz denkt, der dadurch verursacht wird, dass man von dem einen Stock tragenden<sup>5)</sup> Pförtner eines stolzen bösen Herren in roher Weise am Halse gepackt [und hinausgeworfen] wird?

1) L. *oḡhā* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) Im Text rein grammatische Erklärung des Compositums.

3) L. *tathā hi* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) *hetu* ist mit der Ben. Ed. zu tilgen.

5) L. *daṇḍi* statt *hasta-datta* mit der Ben. Ed. und dem MS.: der Herausgeber hat nicht gesehen, dass hier ein Cloka vorliegt.

Ebenso sind auch die anderen Mittel zum Erwerb mühselig. Wenn man aus dieser Erwägung die Objekte aufgibt, so wird die [auf Grund dessen entstehende] Befriedigung 'das hinüberführende' genannt. — Da ferner der erworbene Reichthum durch Könige, Diebe, Feuer, Ueberschwemmungen u. s. w. zu Grunde gehen kann, ist grosse Mühsal zur Erhaltung desselben [erforderlich]. Wer mit diesem Gedanken die Objekte aufgibt, bei dem tritt die zweite Befriedigung ein, die 'das glücklich hinüberführende' genannt wird. — Ferner schwindet der mit grosser Anstrengung erworbene Reichthum, wenn er genossen wird. Wer mit dem Gedanken an diese Vergänglichkeit desselben die Objekte aufgibt, bei dem tritt die dritte Befriedigung ein, die 'das vollkommen hinüberführende'<sup>1)</sup> heisst. — Ferner wachsen durch die Ausübung des Genusses der Töne u. s. w. die Begierden, und diese verursachen, wenn die Gegenstände [des Genusses] nicht erreicht werden, demjenigen Schmerz, der von den Begierden erfüllt ist. Wer mit dem Gedanken an dieses Uebel [des Genusses] die Objekte aufgibt, bei dem tritt die vierte Befriedigung ein, welche 'allerherrlichstes Wasser' genannt wird. — Ferner ist kein Geniessen der Sinnesobjekte möglich ohne die Vernichtung lebender Wesen. Wenn man das Uebel solcher Grausamkeit erkennt und in Folge dessen die Objekte aufgibt, so entsteht die fünfte Befriedigung, welche 'herrlichstes Wasser' genannt wird. — Wegen der hiermit [aufgezählten] vier subjektiven und fünf objektiven 'werden neun Befriedigungen angenommen'.

[Der Verfasser] beschreibt nun die Vollkommenheiten, die sich als untergeordnete und hauptsächlich unterscheiden:

**51. Ueberlegung, Wort, Lernen, die drei Schmerzunterdrückungen, Freundesgewinnung und Läuterung sind die acht Vollkommenheiten; die drei früheren sind ein Stachel für die Vollkommenheit.**

Da der zu unterdrückende Schmerz dreifach ist, giebt es [auch] drei Unterdrückungen desselben. Diese sind die drei hauptsächlich Vollkommenheiten, während die übrigen fünf Vollkommenheiten als Mittel zur Erreichung jener untergeordnete sind. Auch stehen diese [acht] einzeln unter sich in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung, [wie z. B.] die erste von diesen Vollkommenheiten, d. h. das Lernen, Ursache ist, während die [drei] hauptsächlich [d. h. die drei Schmerzunterdrückungen] Wirkungen sind. Das 'Lernen', d. h. das vorschriftmässige Erfassen der blossen Worte der philosophischen Disciplinen aus dem Munde des Lehrers, ist die erste Vollkommenheit und wird 'das hinüberleitende' genannt. — Die Wirkung derselben ist das 'Wort'. Der Ausdruck 'Wort' bezeichnet [hier] die durch das Wort

1) Bei den Commentatoren zum Sāṃkhyasūtra 3. 43 heisst diese Form *pārapāra*, nicht *pārāpāra*, wie die Ausgaben und das MS. der Tattvakaumudī haben. Das erste ist vorzuziehen, zumal im Hinblick auf *tāratāra* im Commentar zur nächstfolgenden Kārikā.

hervorgerufene Erkenntniss des Sinnes, weil die Ursache in übertragener Weise zur Bezeichnung der Wirkung gebraucht werden kann. Dieses ist die zweite Vollkommenheit und wird 'das glücklich hinüberleitende' genannt. Dieses [bisher angeführte, d. h. Lernen und Wort,] ist [dasselbe, was sonst] 'Hören' [heisst], in zweierlei Art. — 'Ueberlegung' oder Nachdenken ist Prüfung des Inhalts der Schrift nach einer logischen, mit der Schrift nicht im Widerspruch stehenden Methode, und Prüfung<sup>1)</sup> ist Feststellung der Antwort zur Begründung der These unter Beseitigung der Zweifel und Einwände [des Opponenten]. Dies nennen die Männer der Wissenschaft 'Reflexion'. Dieselbe ist die dritte Vollkommenheit und heisst 'das vollkommen hinüberleitende'. — Da nun eine Reflexion, die wir bei uns allein anstellen, noch keine [richtige, vollgiltige] Reflexion ist, so lange sie nicht von den Freunden gebilligt ist, nennt der Verfasser eine zweite [Art der] Reflexion mit dem Worte<sup>2)</sup> 'Freundesgewinnung'. Wenn man auch einen Gegenstand selbst logisch geprüft hat, so ist man seiner Sache doch nicht eher sicher, als bis man sich mit seinen Lehrern, Schülern oder Mitschülern in Uebereinstimmung befindet<sup>3)</sup>. Die Gewinnung also von Freunden, d. h. Lehrern, Schülern oder Mitschülern, die [in ihren Ansichten mit uns] übereinstimmen, ist 'Freundesgewinnung'. Diese ist die vierte Vollkommenheit und wird 'Vergnügen' genannt. — 'Läuterung' (*dāna*) ist die Klarheit der unterscheidenden Erkenntniss, da das Wort *dāna* von derjenigen Wurzel *dā* (*daip*) abzuleiten ist, welche 'klären' bedeutet; wie der erhabene Patañjali [im Yogasūtra 2. 26] sagt: „Die ungetrübte unterscheidende Erkenntniss ist das Mittel zur Befreiung<sup>4)</sup>.“ Mit 'ungetrüb<sup>5)</sup> ist [hier] die Klarheit [des Innenorgans] gemeint, und diese ist das auf der Beseitigung<sup>6)</sup> der Zweifel und Irrthümer sammt den Dispositionen [zum Zweifel und Irrthum] begründete Ruhen in dem reinen Strome der unmittelbaren unterscheidenden Erkenntniss. Und diese [Klarheit] entsteht lediglich durch die vollständige Reife des unablässig, lange Zeit und liebevoll geübten Studiums; mithin ist auch diese [Reife des Studiums] in der Läuterung, d. h. [kurzweg] in der unterscheidenden Erkenntniss, welche das Resultat [des Studiums] ist, einbegriffen. Diese [Läuterung] ist die fünfte Vollkommenheit und wird 'ewige Freude' genannt. — Die drei hauptsächlichsten Vollkommenheiten, [genannt] 'Wonne, Freude und Lust', [hinzurechnend] erhalten wir acht Vollkommenheiten.

Andere [d. h. Gauḍapāda und seine Anhänger] erklären [folgendermaassen]. Wenn man ohne [voraufgegangene] Belehrung oder [ohne Studium] in Folge der Bemühung in früheren Existenzen von selbst die Wahrheit ermittelt, so heisst diese Vollkommenheit

1) *parikṣaṇam* ca ist mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen.

2) Dieser ganze Satz fehlt in der Ben. Ed. und im MS.

3) Zu *saṃvādyate* ist *arthah* zu ergänzen.

4) Tilge *duḥkha-trayaṣya* mit dem Texte des Yogasūtra, der Ben. Ed. und dem MS.

5) Die Ben. Ed. hat *aviplavaḥ* und ebenso Mahādeva zum Sāṃkhyasūtra 3. 41, der an dieser Stelle un-ern Commentar fast wörtlich copirt.

6) *L. parihāreṇa* mit der Ben. Ed., dem MS. und Mahādeva a. a. O.

‘Ueberlegung’. Wenn bei Jemand die Erkenntniss der Wahrheit eintritt, weil er einen anderen ein Sāṃkhyalehrbuch lesen hört, so heisst diese Vollkommenheit ‘Wort’, denn [die Erkenntniss] entsteht ja unmittelbar, nachdem die Worte gelesen sind. Wenn bei Jemand die Erkenntniss eintritt, nachdem er unter Besprechung mit Schülern und Lehrern<sup>1)</sup> ein Sāṃkhyalehrbuch dem Wortlaut und dem Sinne nach erlernt hat, so heisst diese aus dem Lernen hervorgegangene Vollkommenheit ‘Lernen’. [Nun folgt die] ‘Freundesgewinnung’. Wenn bei Jemand die Erkenntniss eintritt dadurch, dass er einen Freund gewinnt, der die Wahrheit erfasst hat, so heisst diese Vollkommenheit — die Erkenntniss nämlich — ‘Freundesgewinnung’. Auch das ‘Spenden’ (*dāna*) ist [nicht eine Vollkommenheit an sich, sondern] eine Ursache der Vollkommenheit; [wenn nämlich] ein Wissender, gewonnen durch das Spenden von Geld oder dergl., seine Erkenntniss mittheilt.

Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser [Erklärung] mag von den Kennern festgestellt werden; wir, die wir es nur unternommen haben die Lehre darzustellen, betrachten es nicht als unsere Sache (*kṛtam*), die Fehler anderer aufzudecken. Als das Gegenstück zu den [acht] Vollkommenheiten und [neun] Befriedigungen ist das Unvermögen, d. h. die Fehlerhaftigkeit des Innenorgans, für siebzehnfach anzusehen<sup>2)</sup>. Aus dieser intellektuellen Schöpfung<sup>3)</sup> soll man sich bekanntlich nur die Vollkommenheit aneignen, die Ursachen aber, welche dieselbe verhindern, d. h. den Irrthum, das Unvermögen und die Befriedigung, von sich fernhalten. Dies lehrt [der Verfasser mit den Worten]: „Die drei früheren sind ein Stachel für die Vollkommenheit.“ Unter den ‘früheren’ versteht er Irrthum, Unvermögen und Befriedigung; diese sind, weil sie zurückhaltend wirken, ein Stachel [zu nennen], wenn man die Vollkommenheiten mit Elefantenweibchen vergleicht<sup>4)</sup>. Deshalb soll man sich den Irrthum, das Unvermögen und die Befriedigung, weil sie der Vollkommenheit feindlich sind, fernhalten, ebenso wie [die Elefanten] sich vor dem Stachel [scheuen]. Das ist der Sinn<sup>5)</sup>.

«Das mag sein! Die Schöpfung ist durch das Ziel der Seele veranlasst. Dieses Ziel der Seele aber wird entweder durch die intellektuelle Schöpfung oder durch die

1) Tilge *saṃbandhena* mit der Ben. Ed.

2) Vgl. Kārikā 49, Zeile 2.

3) S. Kārikā 46.

4) Das Bild ist von dem eisernen Stachel oder Haken hergenommen, mit welchem der Mahaut den Elefanten im Zaum hält. Die richtige Lesart *siddhi-karīṇānām* bietet mein MS.; die Ausgaben lesen *siddhi-karāṇānām*, und dies ist im Fehlerverzeichnis der Calc. Ed. in *°kārāṇānām* geändert.

5) Vgl. die Polemik, welche Vijñānabhikṣu gegen diese Erklärung in seinem Commentar zum Sāṃkhyasūtra 3. 44 (am Schluss) übt.

Schöpfung der Grundstoffe erreicht; wir bedürfen also einer doppelten Schöpfung nicht.»<sup>1)</sup>  
Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

**52. Ohne die Zustände kein innerer Körper, ohne den inneren Körper kein Hervortreten<sup>2)</sup> der Zustände! Darum geht eine zweifache Schöpfung vor sich, benannt nach dem inneren Körper und nach den Zuständen.**

Mit dem Worte 'innerer Körper' bezeichnet [der Verfasser] die Schöpfung der Grundstoffe, mit dem Worte 'Zustände' die intellektuelle Schöpfung. Gemeint ist folgendes: dass die Schöpfung der Grundstoffe die Ziele der Seele zur Erreichung bringt<sup>3)</sup> oder [auch nur] selbst besteht (*svarūpani*), ist ohne die intellektuelle Schöpfung nicht möglich; ebenso wenig kann die intellektuelle Schöpfung ohne die Schöpfung der Grundstoffe bestehen oder die Ziele der Seele zur Erreichung bringen; darum geht die Schöpfung in beiderlei Formen vor sich. Die Empfindung als das [erste] Ziel der Seele ist ohne die Objekte der Empfindung, Töne etc., und ohne den Sitz der Empfindung, d. h. ohne die beiden Körper, nicht möglich; mithin ist es berechtigt, die Schöpfung der Grundstoffe anzunehmen. Desgleichen ist eben diese Empfindung nicht ohne die Werkzeuge der Empfindung, d. h. ohne die Sinne und inneren Organe, möglich; und diese [letzteren hinwiederum] sind nicht ohne die Zustände, Verdienst u. s. w.<sup>4)</sup>, möglich; und [schliesslich] die unterscheidende Erkenntniss, die Ursache der Erlösung, nicht ohne die beiden Schöpfungen. Mithin ist es richtig, die Schöpfung von beiderlei Art anzunehmen; und da diese anfanglos ist wie [die Continuität von] Samen und Spross, bietet sie zu dem Einwand, dass hier ein *circulus vitiosus* vorliege, keine Handhabe. Auch ist die Annahme nicht unberechtigt, dass am Anfang eines Weltalters die Zustände und inneren Körper entstehen in Folge der Eindrücke, welche die im vorangegangenen Weltalter entstandenen Zustände und inneren Körper [bei der Weltauflösung in der Urmaterie] hinterlassen haben. Und somit ist alles in Ordnung.

Die intellektuelle Schöpfung war in ihre Theile zerlegt; [jetzt] zerlegt [der Verfasser nun auch] die von den Elementen ausgehende Schöpfung:

1) *Parushārtho dvividhaḥ: bhogo 'parargaḥ ce 'ti, tatra yadā pratyaya-sarga-madhye ciparyayā-'gakti-tuṣṭayo bhavanti, puruṣasya tadā bhogaḥ; yadā siddhayo bhavanti, tadā 'parargaḥ. evam tanmātra-sarga-madhye garira-saṃbandhe sati bhogo bhavati, tad-riyoge tv apavargaḥ, Paṇḍit.*

2) Hiernach ist in meiner Uebersetzung des Sāṃkhya-pravacana-bhāṣhya S. 231 der böse, auf einer Verwechslung von *niṣṛṭti* und *nirṛṭti* beruhende Fehler zu verbessern.

3) *śādhanatca* ist natürlich Druckfehler für *śādhanatcam* (Ben. Ed. und MS.).

4) S. Kārikā 40 fg.

**53. Die göttliche ist achtfältig, die thierische fünffach, die menschliche von einer Art; dies ist in Kürze die aus den Elementen gebildete<sup>1)</sup> Schöpfung.**

Die achtfache göttliche Schöpfung umfasst die des Gottes Brahman, des Prajāpati, des Indra, der Abnen, der Gandharva, der Yaksha, der Rākshasa und der Piçāca. 'Die thierische ist fünffach', d. h. [sie begreift in sich] die zahmen und wilden Thiere, die Vögel, die Reptilien und [dazu] das Reich des unbeweglichen [d. h. hauptsächlich der Pflanzen]. 'Die menschliche ist von einer Art', wenn man die Unterabtheilungen, Brahmanenkaste u. s. w., wegen der Gleichheit der körperlichen Structur in allen vier [Kasten] nicht in Betracht zieht. 'Dies ist in Kürze', d. h. summarisch, 'die aus den Elementen gebildete Schöpfung'. Töpfe und dergl. aber gehören, obschon sie keine Leiber sind, zu dem Reich des unbeweglichen.

[Der Verfasser] lehrt nun, dass diese aus den Elementen gebildete Schöpfung in Folge des Mehr oder Minder — d. h. des grösseren oder geringeren Maasses — von Geistigkeit von dreierlei Art ist, nach dem Unterschiede der oben, unten und in der Mitte befindlichen [Schöpfung]:

**54. Oben ist die Schöpfung reich an Sattva, unten reich an Tamas, in der Mitte reich an Rajas; sie beginnt bei Brahman und endigt bei dem Grashalm.**

'Oben ist die Schöpfung reich an Sattva', d. h. die Welt von dem untersten Himmel an bis zu [dem obersten oder] dem der Wahrheit ist reich an Sattva. 'Unten reich an Tamas', d. h. die Schöpfung von den zahmen Thieren an bis zum Pflanzenreich<sup>2)</sup>; diese ist, weil voll von Apathie, reich an Tamas. Die Erdenwelt aber, d. h. die Gesamtheit der sieben Welttheile und Meere, 'in der Mitte' ist 'reich an Rajas', weil in ihr hauptsächlich gutes und böses Werk vollbracht [d. h. überhaupt gehandelt] wird, und weil sie voll von Schmerz ist. Diesen ganzen Complex von Welten fasst [der Verfasser mit den Worten] zusammen: „Sie beginnt bei Brahman und endigt bei dem Grashalm.“ In dem Ausdruck 'Grashalm' sind Bäume und dergl. einbegriffen.

Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise die Schöpfung beschrieben hat, lehrt er, dass dieselbe leidvoll ist, weil [die Erkenntniss dieser Thatsache] zur Beförderung der Gleichgiltigkeit dient und diese ein Mittel zur Befreiung ist:

1) Dass Vācaspatimiçra *bhūtika* in diesem Sinne versteht, zeigt das *bhūtādīo* der Einleitung und der Gegensatz zum *pratyaya-sarga*.

2) S. den Commentar zu der vorangehenden Kārikā.

**55. Darin erfährt die geistige Seele den durch Alter und Tod bewirkten Schmerz, weil der innere Körper nicht aufhört zu wirken; darum ist [die Schöpfung] ihrer Natur nach Schmerz<sup>1)</sup>.**

‘Darin’, d. h. in dem Leibe und [in der empirischen Welt überhaupt]. Wenn auch verschiedene Arten von lebenden Wesen des Genusses von mancherlei Wonne theilhaft werden, so leiden sie doch alle ohne Unterschied ‘den durch Alter und Tod bewirkten Schmerz’; allen, selbst dem Wurm, ist ja die Todesfurcht [gemeinsam], die sich in dem [Wunsche] darstellt: „Möge ich nicht aufhören zu existiren, möge ich leben!“ Und was Furcht hervorruft, ist Schmerz; deshalb ist der Tod Schmerz. «Das mag sein! [Aber] Schmerz und dergl. gehören doch als Eigenthümlichkeiten des Innenorgans der Materie an; wie können dieselben denn mit dem Geiste in Verbindung stehen?» In Erwiderung auf diesen [Einwand] sagt [der Verfasser]: „Die Seele.“ *Puruṣha* ‘Seele’ bedeutet: was in der Stadt (*purī*), d. h. in dem inneren Körper, ruht (*ṣete*<sup>2)</sup>). Da nun der innere Körper in Verbindung mit dem [Schmerz] steht, so steht auch der Geist in Verbindung mit ihm. Das ist der Sinn. «Aus welchem Grunde aber gehört der mit dem inneren Körper in Verbindung stehende Schmerz [auch] der Seele<sup>3)</sup> an?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Weil der innere Körper nicht aufhört zu wirken“ (*liṅgasya āvinivṛtteḥ*); d. h. weil die Verschiedenheit [des inneren Körpers] von der Seele nicht erfasst wird, schreibt die Seele sich selbst fälschlich die Attribute des inneren Körpers zu. Oder [man könnte auch *liṅgasya āvinivṛtteḥ* verstehen und erklären, dass] mit der Präposition *ā* die Grenze<sup>4)</sup> für das Erfahren des Schmerzes bezeichnet wird: also: so lange als der innere Körper nicht vergeht.

[Der Verfasser] widerlegt nun die abweichenden Ansichten in Betreff der Ursache der [eben] beschriebenen Schöpfung:

**56. Dieses von der Urmaterie hervorgebrachte, bei dem ‘grossen’ anfangende und bei den unterschiedenen Elementen endigende Werk dient zur Erlösung jeder einzelnen Seele, ist [also] zum Zwecke eines andern da, als wäre es zu eignen Zwecken.**

Was gewirkt wird, heisst ‘Werk’, [und damit ist] die Schöpfung [gemeint]<sup>5)</sup>, die lediglich ‘von der Urmaterie hervorgebracht’ ist, nicht von Gott, [auch] weder das Brahman zur materiellen Ursache hat. [wie die Vedantisten meinen], noch

1) Nārāyaṇa Tirtha’s Candrikā sagt zu den Schlussworten dieser Kārikā: *tasmād duḥkham srahāvena* = *scata eca sargo duḥkha-rūpaḥ, virekinīm iti gēhaḥ*.

2) Vgl. oben S. 601 Anm. 4.

3) Tilge *cetanasya* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) L. *duḥkha-prāptāv avadhīḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

5) Tilge *mahad-ādī-bhūtaḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

ursachlos ist, [wie die Heretiker lehren]. Denn wenn [die Schöpfung] keine Ursache hätte, so müsste sie entweder absolut [d. h. ewig und unveränderlich] existiren oder absolut nicht existiren; Brahman hat sie deshalb nicht zur materiellen Ursache, weil die geistige Kraft keiner Veränderung unterliegt; [auch] ist sie nicht von der durch Gott geleiteten Urmaterie hervorgebracht, weil Jemand, der [völlig] unthätig ist, nicht Leiter sein kann; denn ein unthätiger Zimmermann leitet nicht die Axt<sup>1)</sup> und die andern [Werkzeuge]. «Wenn nun aber die Schöpfung von der Urmaterie hervorgebracht ist, so müsste sie doch, da diese ewig ist und ihrer Natur nach wirkt, also niemals [zu wirken] aufhört, für alle Zeiten bestehen; mithin könnte Niemand erlöst werden.» Auf diesen [Einwand] erwidert [der Verfasser]: „Das Werk dient zur Erlösung jeder einzelnen Seele, ist [also] zum Zwecke eines andern da, als wäre es zu eignen Zwecken.“ Wie Jemand, der nach Reisbrei verlangt, sich um dieses Reisbrei willen ans Kochen macht, aber damit aufhört, sobald der Reisbrei fertig ist, ebenso wirkt die Materie, welche es unternommen hat die Seelen einzeln zu erlösen, nicht aufs neue für diejenige Seele, die sie erlöst. Dies sagt [der Verfasser mit den Worten aus]: „Als wäre es zu eignen Zwecken.“ Das bedeutet: wie [man im täglichen Leben nach dem eben angeführten Beispiel] zu eignen Zwecken [thätig ist], so wirkt [die Materie] zum Zwecke eines andern [d. h. für die Seelen].

«Ganz schön! [Man weiss freilich, dass] ein beseeltes Wesen für sich selbst oder andere wirkt; aber das kann nicht von der unbeseelten Materie gelten. Darum muss es einen [beseelten oder] geistigen Leiter der Materie geben. Die Seelen [in ihrer Gesamtheit] können, obwohl sie geistig sind, nicht die Materie leiten, weil diese nicht das Wesen der Materie kennen. Darum muss ein alle Dinge überschauender Leiter der Materie existiren, und das ist Gott.» Auf diesen [Einwand eines Anhängers des Yogasystems] antwortet [der Verfasser]:

**57. Wie das Ausströmen (*pravṛtti*) der kein Bewusstsein habenden Milch die Veranlassung für das Wachsthum des Kalbes ist, so ist das Wirken (*pravṛtti*) der Materie die Veranlassung für die Erlösung der Seelen.**

Bekanntlich tritt auch etwas ungeistiges zu [bestimmten] Zwecken in Thätigkeit, wie z. B. die ungeistige Milch ausströmt, damit das Kalb wachse; ebenso wird auch die ungeistige Materie zur Befreiung der Seelen wirken. Und [hiergegen] wäre [der folgende Einwand des Yogin] nicht berechtigt: «Weil auch das Ausströmen der Milch durch Gottes Leitung bedingt ist, also [mit] zu dem gehört, was wir beweisen wollen, wird durch ein derartiges [Argument unsere Theorie] nicht hinfällig»: denn [jedes] bewusste Handeln ist ausnahmslos bedingt entweder durch einen egoistischen Zweck

1) *vyāsya* ist natürlich Druckfehler für *vāsyā*.

oder durch Güte. Und da diese beiden [Motive] bei der Weltschöpfung ausgeschlossen sind, machen sie auch [die Annahme] unmöglich, dass [die Erschaffung der Welt] auf bewusstem Handeln beruht. Denn ein Gott, dessen Wünsche doch alle erfüllt sind, kann an der Erschaffung der Welt [lediglich] kein [persönliches] Interesse gehabt haben; [die Möglichkeit eines egoistischen Zweckes fällt also fort. Aber] auch aus Güte kann er nicht die Schöpfung unternommen haben; denn da vor dem Schöpfungsakt die Seelen keinen Schmerz litten, weil noch keine Sinne, Körper und Objekte entstanden waren, wovon konnte die Güte [Gottes die Seelen] befreit zu sehen wünschen? Wenn man [aber] meint, [dass] die Güte [Gottes sich später zeigte,] als er nach dem Schöpfungsakt [seine Geschöpfe] leidvoll sah, so wird man schwerlich über den circulus vitiosus hinwegkommen: in Folge der Güte die Schöpfung und in Folge der Schöpfung die Güte! Ferner würde ein durch Güte getriebener Gott nur freudvolle Geschöpfe schaffen, [aber] nicht solche in verschiedenartigen Lagen. Wenn [uns hierauf eingewendet wird]: «Die Verschiedenartigkeit folgt aus der Verschiedenartigkeit des Werkes, [dessen Lohn die Individuen von Gott empfangen]», so [antworten wir: Dann aber] ist doch die Leitung des Werkes von Seiten jenes bewussten [höchsten Wesens vollständig] überflüssig; denn die Wirksamkeit des [von den Individuen vollbrachten] Werkes [d. h. die nachwirkende Kraft des Verdienstes und der Schuld] erklärt sich trotz der Ungeistigkeit [des Werkes] völlig ohne eine Oberleitung von Seiten jenes [Gottes]; auch das Nicht[wieder]entstehen des Schmerzes, [nachdem die Erlösung erreicht ist,] begreift sich sehr wohl [auf Grund dieser Theorie], da, [wenn die nachwirkende Kraft des Werkes durch die unterscheidende Erkenntnis aufgehoben ist], die Produkte jener [Kraft], d. h. Körper, Sinne und Objekte, [mithin auch die Schmerzen] nicht [wieder] entstehen können.

Das [von uns angenommene] Wirken der ungeistigen Materie dagegen birgt weder einen egoistischen Zweck in sich, noch<sup>1)</sup> ist die Güte sein Motiv; und deshalb kann man gegen [unsere Theorie] nicht geltend machen, dass die genannten Widerlegungsgründe auf sie Anwendung finden. Vielmehr ist als Motiv allein die [unbewusste] Betreibung der Zwecke eines andern [d. h. der Seele] berechtigt. Darum ist ganz treffend gesagt: „[Wie das Ausströmen u. s. w.] die Veranlassung für das Wachsthum des Kalbes ist.“

„Als wäre es zu eignen Zwecken“ ist vergleichsweise [in Kārikā 56] gesagt; dies unterscheidet [der Verfasser im folgenden deutlicher]:

**58. Wie die Menschen in ihren Handlungen wirken um ihre Begierde zu stillen, so wirkt das unentfaltete nm die Seele zu erlösen.**

‘Begierde’ ist Wunsch; dieser nun wird gestillt, wenn das gewünschte erreicht ist; und das gewünschte sind die ‘eigenen Zwecke’ [in Kārikā 56]; denn das Ziel ist

1) L. *na vā* mit der Ben. Ed.

das Merkmal des Wunsches. [Das Gleichniss] setzt [der Verfasser] mit dem, was durch das Gleichniss erläutert werden soll, [mit folgenden Worten] in Verbindung: „So wirkt das unentfaltete um die Seele zu erlösen.“

---

«Zugegeben, dass das Ziel der Seele die Materie zur Wirksamkeit treibt; aus welcher Ursache aber hört die Materie auf zu wirken?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

**59. Wie eine Tänzerin aufhört zu tanzen, wenn sie sich dem Theater gezeigt hat, so hört die Materie auf zu wirken, wenn sie sich selbst der Seele offenbart hat.**

‘Dem Theater’; mit dem Ort bezeichnet [der Verfasser] die an dem Ort befindlichen Zuschauer. ‘Wenn sie sich selbst’, d. h. wie sie sich in Tönen etc. [also in Farben, Geschmücken, Gerüchen und Gefühlen] darstellt, und in ihrer Verschiedenheit von der Seele ‘offenbart hat’. Das ist der Sinn.

---

«Ganz schön! Die Materie mag das Ziel der Seele betreiben; [aber aus dem der Seele erwiesenen Dienst wird die Materie doch irgend welchen [eigenen] Vortheil ableiten<sup>1)</sup>, wie eine Dienerin [eigenen Nutzen] davon [hat], dass ihr Herr durch die Ausführung seiner Befehle zufrieden gestellt ist. Und so wird [auch] ihr [d. h. der Materie] Wirken nicht [ausschliesslich] den Zwecken des anderen [d. h. der Seele] dienen.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

**60. Mit mannigfachen Mitteln der Seele dienend, die nichts dafür erweist, lässt die edle sich uneigennützig den Nutzen jener, die undankbar<sup>2)</sup> ist, anlegen sein.**

Gleichwie selbst ein edler und williger Diener einen undankbaren und deshalb nichts dafür erweisenden Herrn zufrieden stellt, ohne [selbst] einen Vortheil davon zu haben, ebenso müht sich diese geplagte Materie ohne [eigenen Nutzen] für die Seele ab, die, obwohl [die Materie] eine edle [oder vorzügliche] Dienerin ist, doch undankbar nichts dafür erweist. Es steht also fest, dass [die Materie] das Ziel der Seele [und] kein eignes Ziel betreibt.

---

«Ganz schön! Wie [aber] eine Tänzerin zwar aufhört, wenn sie den Tanz den Zuschauern gezeigt hat, jedoch wieder [zu tanzen] anfängt, wenn ihre Zuschauer danach Verlangen tragen, ebenso wird auch die Materie zwar aufhören zu wirken, wenn sie

1) L. mit dem MS. *lapsyate* anstatt *lapsyati*, wie beide Ausgaben haben.

2) Die Worte *guyati* und *agaya* haben noch die Nebenbedeutung ‘mit Qualitäten behaftet’ und ‘qualitätslos’ (vgl. die Einleitung zu Kārikā 62).

sich selbst der Seele gezeigt hat, aber doch wieder anfangen.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

**61. Nichts zartfühlenderes gibt es meiner Meinung nach als die Materie, die sich nach der Wahrnehmung „Ich bin erkannt“ nicht wieder dem Blicke der Seele aussetzt.**

Das grosse 'Zartgefühl' bedeutet 'ausserordentliche Schüchternheit' und ist so viel als 'Unfähigkeit den Blick eines fremden Mannes [gleichzeitig: des andern, d. h. der Seele] auszuhalten'. Denn wenn eine Frau aus guter Familie, welche die Sonne nie zu sehen bekommt, [weil sie die Zenana nicht verlässt,] und sich aus übergrossem Schamgefühl nur langsam bewegt, von einem fremden Manne zu einer Zeit erblickt wird, da ihr aus Achtlosigkeit der Saum des Kopftuches heruntergeglitten ist, dann trägt dieselbe Sorge, dass andere Männer sie nicht wieder in solcher Achtlosigkeit beobachten. Geradeso [hütet sich] auch die Materie, die in noch höherem Grade [zartfühlend] ist als eine Frau aus guter Familie, wenn sie [einmal] in Folge der Unterscheidung erblickt ist, [dass] sie nicht wieder erblickt wird. Das ist der Sinn.

«Ganz schön! Wenn [aber] die Seele qualitätlos, d. h. unveränderlich ist, wie kann es eine Erlösung für dieselbe geben? Denn die Wurzel *muc*, [von der *moksha* 'Erlösung' abgeleitet ist,] bezeichnet das Auflösen der Fesseln, und die mit dem Namen 'Fesseln' benannten Leiden und Werkansammlungen sammt den nachwirkenden Eindrücken, [welche beide hinterlassen,] können nicht der unveränderlichen Seele angehören; es giebt also für diese, da sie [nicht handelt und] unbeweglich ist, keine Wanderung, mit anderen Worten: weder Tod noch Wiedergeburt<sup>1)</sup>. Mithin ist es ein inhaltloses Gerede, was [in Kārikā 58] gesagt wurde: „um die Seele zu erlösen.“» Dieses Bedenken weist [der Verfasser] zurück, indem er in der Form einer scheinbaren zusammenfassenden Schlussfolgerung [die theilweise Richtigkeit des angewendeten] zugiebt:

**62. Keine [Seele] ist darum<sup>2)</sup> fürwahr<sup>3)</sup> gebunden, wird erlöst oder wandert; die von den verschiedenen [Seelen] abhängige Materie [allein] wandert, ist gebunden und wird erlöst.**

Keine Seele fürwahr ist gebunden, keine wandert, keine wird erlöst; sondern allein die von [allen] den verschiedenen [Seelen] abhängige Materie ist gebunden, wandert und wird erlöst. Gebundensein, Erlösung und Wanderung werden metaphorisch der Seele zugeschrieben, wie Sieg und Niederlage, die doch [in Wirklichkeit] den

1) Wörtlich: kein Neuentstehen nach dem Tode.

2) D. h. aus den von dem Opponenten angeführten Gründen.

3) L. *'ddhā na* mit der Ben. Ed., dem MS. und dem Citat im *Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya* 3. 72: Lassen, Wilson und die Ausgabe in der Benares Sanskrit Series haben *nā 'pi*, die Calc. Ed. *'sau na*.

Untergebenen angehören, metaphorisch ihren Herren zugeschrieben werden; denn wegen ihrer Abhängigkeit von diesem gewinnen die Untergebenen den [Sieg oder erleben die Niederlage], und [eben deswegen] hat der Herr Theil an dem Resultat jener [Ereignisse], d. h. an dem Eintreten von Kummer oder [Freude]. Und so ist es begründet, dass die Seele so lange, als ihre Verschiedenheit [von der Materie] nicht begriffen ist, Theil hat an Empfindung und Befreiung, obwohl<sup>1)</sup> diese [beiden Dinge] der Materie angehören. Damit ist alles in Ordnung.

«Wir haben also gelernt, dass Gebundensein, Wanderung und Befreiung [in Wirklichkeit] der Materie angehören und [nur] metaphorisch auf die Seele übertragen werden; durch welche Mittel aber werden diese [Zustände] an der Materie [hervorgehoben]?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

**63. Auf sieben Arten aber bindet sich die Materie durch sich selbst<sup>2)</sup>, und sie erlöst sich mit Rücksicht auf das Ziel der Seele auf eine Art.**

Sie 'bindet [sich] auf sieben Arten', d. h. durch die [aus Kārikā 49 fg. bekannten] Zustände, Verdunst u. s. w. mit Ausschluss der Erkenntnis der Wahrheit. 'Mit Rücksicht auf das Ziel der Seele', d. h. zu Gunsten der Empfindung und der Befreiung, 'erlöst sie sich durch sich selbst auf eine Art', durch die Erkenntnis der Wahrheit nämlich, d. h. durch die unterscheidende Erkenntnis. Das bedeutet: sie bewirkt nicht auf neue Empfindung und Befreiung

«So weit haben wir den Sachverhalt verstanden; was [aber] folgt daraus?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]:

**64. So entsteht aus dem Studium der Principien die abschliessende, geführte, wohl irrthumlose, absolute Erkenntnis: „Ich bin nicht; nichts ist mein; [das] ist nicht Ich.“**

Mit den Principien, d. h. mit dem Objekt [der Erkenntnis], bezeichnet [der Verfasser] zugleich die das Objekt erfassende Erkenntnis. Aus der liebevoll, ununterbrochen und lange Zeit gepflegten Uebung derjenigen Erkenntnis, deren Objekt die durch Wesen und ihrer Wirkungsart nach beschriebenen [fünfundzwanzig] Principien sind, entsteht die Erkenntnis, welche die Verschiedenheit von Materie (*saṭtra*)<sup>3)</sup> und Seele erschaut. Und die Uebung [oder das Studium] erzeugt die Erkenntnis ebendasselben Objekts, auf welches sich [das Studium] richtet; da es sich nun [hier] um das

1) I. natürlich *apī*

2) *ātmanam ātmanā — sevā svarūpam svena vyāpātayā*, Paṇḍit.

3) Vgl. oben S. 609 Anm. 1.

auf die Wahrheit<sup>1)</sup> gerichtete Studium handelt, so erzeugt dasselbe also die Erkenntnis der Wahrheit. Deshalb ist das Wort 'geläuterte' [in der Kārikā] gebraucht. Warum [ist diese Erkenntnis] geläutert? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Weil irrthumslos“; denn Zweifel und Irrthum sind die Trübungen der Erkenntnis, [und] was von diesen [beiden] frei ist, heisst 'geläutert'. Dies ist mit dem Ausdruck 'weil irrthumslos' gemeint. Auch der Zweifel ist ein Irrthum, weil er etwas bestimmtes als unbestimmt erfasst; darum ist mit dem Ausdruck 'weil irrthumslos' das Fehlen des Zweifels sowohl als des Irrthums dargelegt. Auch daraus, dass [die erwähnte Erkenntnis] die Wahrheit zum Objekt hat, folgt ihre Zweifels- und Irrthumslosigkeit. «Ganz schön! Die Erkenntnis der Wahrheit mag aus solchem Studium hervorgehen; trotzdem muss durch die anfangslose Disposition zur falschen Anschauung falsche Anschauung hervorgebracht werden; und demnach liegt die Sache so, dass das auf jener beruhende fortgesetzte Welt-dasein nicht aufgehoben werden kann.» In Erwiderung auf diesen [Einwand] ist [die Erkenntnis] 'absolut' genannt, d. h. nicht mit Irrthum durchsetzt. Wenn auch eine anfangslose Disposition zum Irrthum besteht, so kann dieselbe doch durch die, zwar einen Anfang habende, Disposition zum Erkennen der Wahrheit, welche das die Wahrheit erfassende Erschauen verursacht, aufgehoben werden; denn es ist die Natur der Gedanken, die Partei der Wahrheit zu ergreifen, wie ja auch die Laien sagen:

Man kann, wenn man sich auch abmüht, nicht mit Irrthümern  
dagegen besorgen, was die Natur einer unangreifbaren Thatsache hat,  
weil das Urtheil dabei Partei nimmt

Das Wesen der [besprochenen] Erkenntnis ist [in der Kārikā] mit folgenden Worten beschrieben: „Ich bin nicht; nichts ist mein; [das] ist nicht Ich.“ Die Worte 'Ich bin nicht' negiren an dem Selbst alles was Thätigkeit heisst; wie [auch die Grammatiker] sagen: „[Die Verben] *kar*, *bhā* und *as(t)* bezeichnen die Thätigkeit im allgemeinen“).“ Und demnach ist zu verstehen, dass [mit jenen Worten] sowohl die inneren Vorgänge (*āntarīni*) — d. h. die Entscheidung [des Urtheilsorgans], der Wahn [des Subjektivirungsorgans], die Feststellung [des inneren Sinnes] und die Wahrnehmungen [der übrigen Sinne] — als auch alle äusseren Funktionen [des Körpers] dem Selbst abgesprochen sind. Und weil das Selbst von keiner Funktion betroffen wird, deshalb [ist gesagt]: „Das] ist nicht Ich.“ 'Ich' ist ein Wort für 'Thäter'; denn in allen solchen Ausdrücken wie 'Ich erkenne, ich opfere, ich gebe, ich gemesse' ist [mit dem Worte 'Ich'] der Thäter gemeint. Da nun [das Selbst] unthätig ist, ist bei ihm jegliche

1) Das Wort *tattva* bedeutet sowohl 'Principien' als 'Wahrheit'; beide Begriffe fliessen zusammen, denn die fünfundzwanzig Principien repräsentiren eben für den Sāṅkhya die Wahrheit. Von hier an tritt aber in diesem Commentar der Begriff der Wahrheit in *tattva* so in den Vordergrund, dass er in der Uebersetzung wiedergegeben werden muss.

2) Nämlich im periphrastischen Perfekt, wo z. B. in *caragām cakāra*, *abdhāva*, *vasa* der specielle Begriff in *caragām* liegt, während die Hilfsverba nur die Thätigkeit im allgemeinen ausdrücken. Die Schwäche dieser Begründung bedarf kaum eines besonderen Hinweises.

Thäterschaft ausgeschlossen. Darum ist treffend gesagt: „[Das] ist nicht Ich“ [und] aus demselben Grunde: „Nichts ist mein“; denn der Thäter wird zum Besitzer; wo aber kein [Thäter] ist, woher soll da das [diesem] wesentliche Besitzersein kommen? Das ist der Sinn.

Oder [man könnte auch folgendermaassen erklären:] *Nā 'smi* [= *nā* (Nom. sg. von *nar*) *asmi!*] 'Ich bin die Seele (*puruṣha*)', d. h. 'ich habe nicht die Eigenschaft, etwas hervorzubringen'. Und weil [das Selbst] nicht die Eigenschaft hat, etwas hervorzubringen, deshalb sagt [der Verfasser], dass es nicht Thäter sei, mit den Worten: „[Das] ist nicht Ich.“ Und weil es nicht Thäter ist, deshalb sagt er, dass es nicht Besitzer sei, mit den Worten: „Nichts ist mein“.

«Wenn nun aber auch so viele [d. h. die fünfundzwanzig Principien] erkannt sind, so giebt es doch vielleicht noch irgend ein unerkanntes Ding; und das Nichterkennen dieses mag das Gebundensein der Wesen veranlassen.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Die abschliessende.“ Das bedeutet: es ist, wenn diese [Erkenntniss erreicht ist], nichts zu erkennendes übrig, dessen Nichterkennen das Gebundensein veranlassen könnte.

«Was aber wird durch eine solche Erschauung der Wahrheit erreicht?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

**65. In Folge derselben blickt die Seele unbeweglich und zufrieden wie ein Zuschauer auf die Materie, die wegen der Kraft jenes Resultats aufgehört hat etwas hervorzubringen und die sieben Zustände abgelegt hat.**

Genuss und unterscheidende Erkenntniss sind ja die beiden Dinge, welche von der Materie hervorzubringen sind; und wenn diese beiden hervorgebracht sind, so bleibt für jene nichts hervorzubringendes übrig, das sie noch hervorbringen könnte. Dies ist mit den Worten 'die Materie, die aufgehört hat etwas hervorzubringen' gemeint. 'Wegen der Kraft' — d. h. wegen der Wirksamkeit — 'jenes Resultats', d. h. der unterscheidenden Erkenntniss. — Verdienst, Schuld, Nichterkenntniss, Gleichgiltigkeit, Nichtgleichgiltigkeit, übernatürliche Kraft und Mangel der übernatürlichen Kraft: [diese sieben Zustände] nun beruhen auf der Nichterkenntniss der Wahrheit: auch die Gleichgiltigkeit, welche sich bei denen einstellt, die [ohne das Selbst zu erkennen] an den blossen Befriedigungen<sup>1)</sup> ihr Genüge finden (*taushṭika*), beruht nur auf der Nichterkenntniss der Wahrheit. Nun hebt die Erkenntniss der Wahrheit die Nichterkenntniss derselben auf, weil sie ihr widerstreitet; und wenn [die letztere als] die Ursache vergangen ist, so vergehen [auch ihre Wirkungen, d. h.] jene sieben Zustände. Deshalb [ist gesagt, dass] die Materie 'die sieben Zustände abgelegt

1) S. Kārikā 46, 47, 49, 50.

hat'. 'Unbeweglich' bedeutet 'unthätig', 'zufrieden' ist so viel als: nicht [mehr] verbunden mit dem durch das Wirken von Rajas und Tamas besudelten Innenorgan. Mit dem von Sattva erfüllten Innenorgan steht aber [die Seele] auch dann noch [d. h. in der Zeit, in welcher sich das die unterscheidende Erkenntniss besitzende Individuum noch im Leibesleben befindet,] ein wenig in Verbindung, weil sonst von keinem Erblicken der Materie in der eben beschriebenen Beschaffenheit die Rede sein könnte.

«Ganz schön! Dass [aber die Materie] aufhöre etwas hervorzubringen, können wir nicht hinnehmen; denn [in Kārikā 21] ist gelehrt, dass die Schöpfung<sup>1)</sup> durch die Verbindung [der Seelen und der Materie] hervorgebracht wird. Und diese Verbindung besteht darin, dass [die Seele] berufen [und geeignet] ist [zu empfinden, und die Materie empfunden zu werden]; und das Berufensein der Seele zu empfinden bedeutet: dass sie geistig ist, das Berufensein der Materie empfunden zu werden bedeutet: dass sie ungeistig und Objekt ist<sup>2)</sup>. Nun hören weder diese beiden [Eigentümlichkeiten] auf, noch [dürft ihr sagen, dass die Materie] aufhöre zu wirken, weil es [für sie im Interesse der durch die Unterscheidung befreiten Seele] nichts mehr zu thun gebe; denn es giebt [immer wieder] etwas neues von derselben Art [für sie] zu thun. [d. h. sie hat immer wieder aufs neue die unterscheidende Erkenntniss hervorzubringen]; geradeso wie [sie] immer wieder [aufs neue] den Genuss von Tönen und anderen [Sinnesobjekten zu bewirken hat].» Auf diesen Einwand antwortet [der Verfasser]:

**66. Die eine wendet sich verachtend ab mit dem Gedanken: „Sie ist von mir erkannt“, die andere hört auf thätig zu sein mit dem Gedanken: „Ich bin erkannt“. [Darauf] giebt es, wenn auch zwischen den beiden noch eine Verbindung besteht, keine zur Schöpfung treibende Ursache [mehr].**

Es wird allerdings die Materië, so lange von ihr nicht die unterscheidende Erkenntniss bewirkt ist, immer wieder den Genuss von Tönen und anderen [Sinnesobjekten] bewirken. Wenn sie aber die unterscheidende Erkenntniss bewirkt hat, so verursacht sie nicht [mehr] den Genuss von Tönen und dergl.; denn der Genuss dieser [Objekte] ist durch das Fehlen der unterscheidenden Erkenntniss bedingt; [und] wo die Vorbedingung fehlt, kann dies nicht sein [d. h. der Genuss der Objekte nicht eintreten], ebenso wenig wie ein Spross [entstehen kann], wo kein Samen ist. Das Selbst wird freilich die Töne und die übrigen der Materie angehörigen [Objekte], die ihrem Wesen nach Freude, Schmerz und Besinnungslosigkeit bewirken, so lange geniessen, als es dieselben nicht in ihrer Verschiedenheit erkennt und in Folge dessen wähnt: „Sie gehören mir“; ebenso meint auch in Folge der Nichtunterscheidung das Selbst von der [in Wirklichkeit doch] der Materie angehörigen unterscheidenden Erkenntniss:

1) L. *sarga* statt *sa* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) Dies ist von Vijñānabhikshu im Sāmkhya-pravācāna-bhāṣya 1. 19 controvertirt.

„Sie ist um meinetwillen da.“ Wenn aber in ihm die unterscheidende Erkenntniß entstanden ist, so kann es, weil in keiner Verbindung [mehr] mit jener [d. h. mit der Nichtunterscheidung] stehend, keine Töne oder dergl. [mehr genießen; ebenso wenig kann das von der [Materie] geschiedene Selbst wännen, dass die der Materie angehörige unterscheidende Erkenntniß um seinetwillen da sei. — Genuss und Unterscheidung nun als die beiden Ziele der Seele veranlassen die Wirksamkeit der Materie; wenn diese beiden Dinge nicht [mehr] Ziele der Seele sind, können sie also [auch] die Materie nicht [mehr zur Thätigkeit] antreiben. Dies ist [in der Kārikā] mit den Worten ausgedrückt: „Es giebt keine zur Schöpfung treibende Ursache [mehr].“ Hier bedeutet die ‘treibende Ursache’ dasjenige, wodurch die Materie zum Schaffen angetrieben wird; eine solche [Ursache] besteht nicht [mehr], wenn es kein Ziel der Seele [mehr] giebt. Das ist der Sinn.

«Das mag sein! Wenn man [aber] erlöst ist, sobald die Erkenntniß der Wahrheit entstanden ist, so müsste doch, unmittelbar darauf der Körper dieses erlösten zu nichte werden, und wie kann ein körperloser die Materie erschauen? Wenn [ihr Sāṃkhya darauf erwidert, dass] man trotz der Erkenntniß der Wahrheit nicht [augenblicklich] erlöst wird, weil die Werke noch nicht aufgebraucht sind, [so frage ich]: Wodurch werden diese aufgebraucht? Antwortet ihr: „Durch das Geniessen [ihrer Früchte]“, wohlan! so ist doch die Erkenntniß der Wahrheit kein Mittel zur Erlösung, und mithin ist es ein inhaltsloses Gerede, [wenn ihr sagt,] dass die Befreiung durch die Erkenntniß der Wahrheit bewirkt werde, die da entstehe aus der richtigen Erkenntniß des entfalten, des unentfalteten und des Erkenners<sup>1)</sup>. [Nach wie vor] muss durch das Geniessen [der Früchte] die unübersehbare Menge von Werkansammlungen, für deren Heranreifen [zum Zwecke des Genusses] es keinen festen Zeitpunkt giebt, aufgebraucht werden; und mithin bleibt auch [nach der Erreichung der unterscheidenden Erkenntniß] die Gewinnung der Erlösung nichts als ein [unerfüllbarer] Wunsch.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

**67. Wenn in Folge der Erreichung der vollkommenen Erkenntniß Verdienst u. s. w.<sup>2)</sup> aufhören Ursache zu sein, so bleibt man [doch noch] wegen der Kraft des gegebenen Anstosses<sup>3)</sup>, der Umdrehung der Scheibe vergleichbar, den Körper festhaltend bestehen.**

In Folge des Entstehens der Erkenntniß der Wahrheit ist die Menge der Werkansammlungen, obwohl sie anfangslos ist und obwohl die Zeit für ihr Heranreifen [zum Zwecke des Genusses] nicht feststeht, nicht [mehr] geeignet Früchte, d. h. den

1) S. Kārikā 2.

2) *āli* bedeutet Schuld und Disposition.

3) Die bisherigen Uebersetzungen beziehen *saṃskāra-caçāt* irrhümlich nur auf das Gleichniß.

Genuss des Geborenwerdens u. s. w., zu zeitigen, weil die Keimkraft [der Werke] verbrannt ist. Denn wenn der Boden des Innenorgans mit dem Wasser der [fünf] Fehler (*kleṣa*)<sup>1)</sup> getränkt ist, so treiben die Werksamen ihre Sprossen; wie [aber] können die Werksamen auf einem unfruchtbaren Salzboden, auf dem das gesammte Wasser der Fehler von der Gluth der Erkenntniß der Wahrheit aufgesogen ist, ihre Sprossen treiben? Das ist mit den Worten gemeint: „Wenn Verdienst u. s. w. aufhören Ursache zu sein“; das heisst: wenn sie aufhören die Eigenschaft der Ursache zu haben. Auch derjenige nun, in dem die Erkenntniß der Wahrheit entstanden ist<sup>2)</sup>, ‘bleibt wegen der Kraft des gegebenen Anstosses bestehen’, gleichwie die Scheibe, wenn auch die Thätigkeit des Töpfers eingestellt ist, in Folge des gegebenen Anstosses, d. h. des Schwunges, sich zu drehen fortfährt, aber bewegungslos wird, wenn der gegebene Anstoss in Folge des Heranreifens der Zeit aufhört zu wirken. Und im Falle des Fortbestehens des Körpers ‘geben’ dasjenige Verdienst und diejenige Schuld, deren Heranreifen begonnen hat, den ‘Anstoss’<sup>3)</sup>. Und so heisst es in der Ueberlieferung: „Wenn man aber durch den Genuss die beiden andern [d. h. dasjenige Verdienst und diejenige Schuld, deren Wirkung begonnen.] aufgebraucht hat, dann<sup>4)</sup> ist man am Ziel“ (Brahmasūtra 4. I. 19). „Nur so lange dauert es bei ihm<sup>5)</sup>, als er glaubt, dass er nicht erlöst werden und sein Ziel erreichen werde“ (Chāndogya Up. 6. 14. 2). Der ‘gegebene Anstoss’ nun, [in Folge dessen das Leben auch noch nach der Erreichung der erlösenden Erkenntniß fort dauert.] ist eine besondere Art des Nichtwissens, das im Verschwinden begriffen ist; ‘wegen dessen Kraft’, d. h. wegen dessen Wirksamkeit, ‘bleibt man den Körper festhaltend bestehen’.

«Das mag sein! Wenn man den Körper in Folge eines bestimmten ‘gegebenen Anstosses’ festhält, so [möchte ich] doch [noch wissen], wann einem die [definitive] Erlösung zu Theil werden wird.» Darauf antwortet [der Verfasser]:

**68. Wenn die Trennung vom Körper erreicht ist, da die Materie aufhört zu wirken<sup>6)</sup>, weil sie ihre Aufgabe erfüllt hat, so erlangt [die Seele] beides, die unbedingte und absolute Isolirung.**

Zunächst wird durch das Feuer der Erkenntniß der Wahrheit die Keimkraft derjenigen Werkansammlungen verbrannt, deren Heranreifen noch nicht begonnen hat.

1) D. h. Nichtwissen, Subjektivismus u. s. w.; s. den Commentar zu Kārikā 47. *kleṣa* ist der Yoga-Terminus für das, was die Sāṅkhyas *viparyaya* nennen.

2) L. *utpanna-tatca-jñāno 'pi* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) L. *samskāraḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) Im Texte des Brahmasūtra fehlt *atha*.

5) Der Text der Upanishad hat *tasya tāvat eva ciram*.

6) L. *vinicytau* mit sämtlichen Ausgaben der Kārikā.

[d. h. die noch nicht angefangen haben zu wirken]. Wenn aber [darauf] diejenigen, deren Heranreifen bereits begonnen hat, durch den Genuss aufgebraucht sind, [mit anderen Worten:] 'wenn die Trennung vom Körper' — d. h. die Vernichtung [des Körpers] — 'erreicht ist, da die Materie' für diese Seele 'aufhört zu wirken, weil sie ihre Aufgabe erfüllt' — d. h. ihren Zweck erreicht — 'hat, so erlangt' die Seele 'beides, die unbedingte', d. h. mit Nothwendigkeit eintretende, 'und absolute', d. h. unvergängliche, 'Isolirung'; [mit anderen Worten]: das Aufhören des dreifachen Schmerzes.

Wenn nun auch [dieses ganze System] durch Beweise begründet ist, so lehrt [der Verfasser doch im folgenden], um ein absolutes Vertrauen zu erwecken, dass [die Lehre] von dem grössten Weisen ausgegangen ist:

**69. Diese verborgene, [dem Heile] der Seele dienende Erkenntniss, im Hinblick auf welche das Dasein, Entstehen und Vergehen der Wesen erwogen wird, ist von dem grössten Weisen kundgethan<sup>1)</sup>.**

'Verborgen', d. h. im Verborgenen weilend, bedeutet so viel als: für Leute mässigen Verstandes schwer zu begreifen. 'Von dem grössten Weisen', d. h. von Kapila. Dieses Vertrauen, [von dem in der Einleitung zu unserer Kārikā die Rede war,] stärkt [der Verfasser, indem er sagt,] dass [die Lehre] eine altüberlieferte ist. 'Im Hinblick auf welche das Dasein, Entstehen und Vergehen der Wesen erwogen wird'. 'Im Hinblick auf welche' [Erkenntniss], d. h. um derentwillen. [Der Locativ *yatra* ist hier gebraucht,] wie z. B. in dem Satze 'man tödtet den Tiger im Hinblick auf sein Fell' (*carmani*) [d. h. um seines Felles willen; also: um derentwillen] das Dasein, Entstehen und Vergehen der lebenden Wesen in den Werken der Ueberlieferung erwogen wird.

«Ganz recht! Was von dem grössten Weisen unmittelbar verkündet ist, das glauben wir; wie sollten wir aber Vertrauen auf das setzen, was von [dir] *Īṣvara-kṣhṇa* verkündet wird?» Darauf antwortet [dieser]:

**70. Dieses vortrefflichste Reinigungsmittel theilte der Seher in seiner Güte dem Āsuri mit; Āsuri hinwiederum dem Pañcaṣikha; von diesem wurde die Lehre verbreitet.**

'Dieses Reinigungsmittel', d. h. Läuterungsmittel; [so ist die Lehre genannt], weil sie von der Sünde reinigt, welche die Ursache des dreifachen Schmerzes ist. Das 'vortrefflichste' ist es, weil es vorzüglicher als alle [übrigen] Reinigungsmittel ist. 'Der Seher' Kapila 'theilte es in seiner Güte dem Āsuri mit; Āsuri hinwiederum dem Pañcaṣikha'; und 'von diesem wurde die Lehre verbreitet'.

1) Da der älteste Commentar, der des Gauḍapāda, mit der Erklärung dieser Kārikā endet, ist wohl nicht zu bezweifeln, dass das Werk ursprünglich hier seinen Abschluss gehabt hat.

71. Und, durch eine ununterbrochene Reihe von Schülern überliefert, ist dasselbe in Āryā-Strophen kurz von dem edelgesinnten Īvarakrshṇa dargestellt, nachdem dieser die Lehre vollkommen verstanden hat.

Āryā bedeutet [etymologisch!] *ārāt yātā*: 'von der Ferne, d. h. von den Principien, ausgehend'. Wessen Gesinnung edel ist, der heisst edelgesinnt<sup>1)</sup>.

Und dieses [hier in den Kārikās gelehrt] ist das [ganze] System, nicht etwa [blos] ein Abschnitt [desselben], weil [die Kārikās, wenn auch nur] andeutungsweise, den gesammten Inhalt des Systems behandeln. Dies sagt [der Verfasser in dem Schlussverse] aus:

72. Die Gegenstände nun, welche in [diesen] siebenzig<sup>2)</sup> [Strophen behandelt] sind, bilden den Inhalt des ganzen 'Systems der sechzig Begriffe'<sup>3)</sup>, mit Ausschluss der Erzählungen und auch ohne die [Widerlegungen der] Theorien anderer<sup>4)</sup>.

Und so lehrt das Rājavārttika<sup>5)</sup>:

Die Realität der Urmaterie, die Einheit, die Zweckdienlichkeit, die Verschiedenheit, das Wirken zu Gunsten des andern, die Vielheit, die Trennung und die Verbindung,

Das Vorhandensein von etwas weiterem [neben der Urmaterie und den Seelen, d. h. das Vorhandensein der ganzen Fülle materieller Entfaltungen, und] die Unthätigkeit sind als die zehn Grundbegriffe angeführt. Der Irrthum ist fünffach, und neun Befriedigungen sind genannt.

Das Unvermögen der Organe gilt als achtundzwanzigfach. Dies sind zusammen mit den acht Vollkommenheiten die sechzig Begriffe.

Da diese sechzig Begriffe [in den Kārikās] erörtert sind und mithin [in ihnen] der gesammte Inhalt des Systems dargestellt ist, so steht fest, dass hier nicht ein Abschnitt, sondern das [ganze] System vorliegt.

1) Rein grammatische Auflösung des Bahuvrīhi-Compositums.

2) L. *saptatyām* mit den übrigen Ausgaben der Kārikā.

3) Professor Deussen machte mich im Herbst 1889 gesprächsweise darauf aufmerksam, dass *Shashṭitantra* der Titel eines verloren gegangenen Werkes sein müsse, wie aus der Anführung eines Citats in Gaṇḍapāda's Commentar zu Kārikā 17 hervorgehe. Später fand ich in meinen Anmerkungen zu dem Schlussverse die Notiz: „Das Shashṭitantra ist doch vielleicht ein besonderes Buch, da aus demselben ein Ṣloka im Yogabhāṣya S. 238 (cf. Tikā S. 239 unten, Calc. Ed.) citirt wird.“ Dieser Halbṣloka lautet in Vyāsa's Comm. zum Yogasūtra 4. 13: „*guṇānām paramam rūpam na dṛṣṭi-paṭham rechate*“ und wird von Vācaspatimiṣra in seiner Glosse zu der Stelle auf das Shashṭitantra zurückgeführt. Dass es sich in der That hier um ein bestimmtes älteres Sāṅkhyawerk handelt, ist kaum zu bezweifeln.

4) Diese beiden Abschnitte des Shashṭitantra sind in Buch IV und V des Sāṅkhyasūtra verarbeitet.

5) Die beiden ersten Verse sind mit Varianten auch in der Sāṅkhyakrama-dīpikā Nr. 68 citirt, bei Bullantyne, A lecture on the Sāṅkhyā Philosophy (Mirzapore 1850) S. 43.

[In den eben angeführten Versen des Rājavārttika] beziehen sich die Einheit, die Zweckdienlichkeit und das Wirken zu Gunsten des andern auf die Urmaterie; die Verschiedenheit, die Unthätigkeit und die Vielheit auf die Seelen; die Realität, die Trennung und die Verbindung auf beide; das Vorhandensein<sup>1)</sup> [etc.] auf die groben und feinen [Entfaltungen der Materie].

Möge [dieser] Mondschein der Wahrheit, das Werk des trefflichen Vācaspatimiçra, immerdar<sup>2)</sup> den Sinn der Guten erwecken, gleichwie [der wirkliche Mondschein] die Lotusblumen!

Hiermit ist die Sāṅkhya-tattva-kaumudī, verfasst von Vācaspatimiçra, der zu [allen] sechs Systemen Erläuterungen geschrieben hat, zu Ende.

- 1) Mit *sthiti* ist *çeṣha-vṛtti* aus dem obigen Citat gemeint.  
2) L. *sadā* anstatt *mulā* mit der Ben. Ed. und dem MS.

#### Verbesserungen und Nachträge.

- S. 520, Z. 31 tilge die Worte „aber meines Wissens nur nordbuddhistischen“ und vgl. Weber, Ind. Stud. V. 413.  
S. 523 oben füge hinzu: „das vierfache Nichtwissen (*catuspadā avidyā*) bei Pañcaçikha in Vyāsa's Yogabhāṣya II. 5; cf. F. E. Hall, Sāṅkhya-Sāra, Preface 24 Anm.“  
S. 524, Z. 27 füge die Hauptstelle Sāṅkhyasūtra I. 82—85 hinzu.  
S. 531, Z. 10, 11 l. erweckende.  
S. 587, Z. 26 tilge das Komma hinter „bestimmte.“

Zugleich mit dem letzten Correcturbogen dieser Arbeit erhielt ich die Nachricht, dass eine englische Uebersetzung der Sāṅkhya-tattva-kaumudī zu erscheinen begonnen hat. Ein Paṇḍit Govindadāsa schreibt mir in einem Briefe aus Benares (datirt 13th March 1892): „By to-day's mail I have despatched to your address a portion of the translation of 'Sāṅkhya-tattva-kaumudī' which is appearing in a monthly periodical The Theosophist [Adyar, Madras]. It was begun in Vol. XIII and will, it is hoped, be finished by the end of the year; after which it will be brought out in a book-form, with all necessary additions and corrections of mistakes which have here and there crept in. I hope, it will prove of some good to you in your translating the work, if you still stick to it, as announced in the Preface to the Sāṅkhya-Sūtra-Vṛitti...“. Dieser Brief war von neun Druckseiten begleitet, welche eine Uebersetzung der S. T. Kaumudī zu Kārikā 3—6 enthalten; ich bin also nicht in der Lage gewesen Govindadāsa's Arbeit zu benutzen.

**Die Notation**  
der  
Alexandrinischen Philologen  
bei den  
**griechischen Dramatikern.**

Von

**Adolf Roemer.**



Eine Untersuchung, welche sich die kritische und exegetische Thätigkeit der alexandrinischen Philologen bei den griechischen Dramatikern zum Ziele setzt, muss, soweit sie sich wenigstens auf die Tragiker erstreckt, mit grosser Resignation geführt werden. Denn nicht nur, dass hier ein so ausgezeichnet orientierender Codex Venet. A der Ilias fehlt, der uns neben glänzenden und unverjährenen Errungenschaften der Wissenschaft den Kampf und Gegenkampf hochbegabter und origineller Köpfe zeigt, ist auch das anderweitige Material, das in zweiter Linie herangezogen werden muss, bezüglich seiner Provenienz und somit auch seiner Autorität so wenig gesichtet und geordnet, dass eine ausgiebige Heranziehung desselben die Sache eher zu verwickeln, als klar zu legen im stande ist. Das Schicksal, welches die auf die Tragiker bezüglichen Schriften der grossen alexandrinischen Philologen betroffen hat, ist ein sehr trauriges und beklagenswertes gewesen, hauptsächlich, wie uns scheinen will, aus dem Grunde, weil die Männer, deren Händen dieselben zur Ueberlieferung oder auch zur Weiterbildung anvertraut waren, in dünnkelhafter Ueberschätzung ihrer bescheidenen Kräfte die Wege verliessen, die von jenen angebahnt sicher zum Ziele geführt hätten und in thörrichter Verblendung Bahnen einschlugen, die über kurz oder lang ganz unvermeidlich zum vollständigen Ruine dieser Studien führen mussten. Ich habe das an den Scholien des Aeschylus nachzuweisen gesucht. Sitzungsber. der philos.-philol. Classe vom 7. Juli 1888 S. 231 ff.

Didymus. Ich bin immer noch Ketzer genug, einen Hauptvertreter dieser unseligen Richtung in dem grossen Grammatiker Didymus zu erkennen, dem man bis in die jüngste Zeit immer nur Lobeshymnen gesungen hat. In einem Aufsätze der bayer. Gymnasialblätter Bd. XXI S. 273 ff. wurde von mir der Nachweis versucht, dass Didymus von der epochemachenden Thätigkeit Aristarchs nur einen sehr schwachen und unzulänglichen Begriff hatte. Und selbst Wilamowitz, der für ihn gegen Aristarch Partei nimmt, muss gestehen, „Was methodische Textkritik ist, ist ihm (dem Didymus) wohl überhaupt nicht aufgegangen; seine minutiöse Rekonstruktion der Aristarchischen Textausgabe könnte das vermuten lassen; aber abgesehen von der Schulsuperstition, die nicht wenig mitwirkte, muss man ohne Zaudern zugestehen, dass Aristonikos ganz anders die Aristarchische Consequenz begriffen hat und ein besserer Zeuge ist (nur nicht e silentio), als Didymos“. Herakles I S. 161.

Das ist es, was ich a. a. O. nachzuweisen versucht habe. Ueberblickt man nun die Thätigkeit, die er den griechischen Tragikern gewidmet und die ausdrücklich mit seinem Namen bezeugt ist oder durch unfehlbaren Analogieschluss ihm zugewiesen wird, so ist das Urteil, das Wilamowitz über ihn ebendasselbst abgegeben, eher ein zu mildes, als ein zu hartes. Ach wenn es doch so wäre, „dass er die Ergebnisse der älteren kritisch exegetischen Arbeit zusammengefasst und auf die Nachwelt gebracht hätte“. (Wilam. S. 161). Allen Respekt vor seiner *πραγινή λέξις* — „lexica contextat“. — Ja hätte sich der Mann bei den griechischen Tragikern mit der Thätigkeit, zu der er allein befähigt war, mit dem Excerptieren und Kompilieren begnügt, er hätte uns ganz unschätzbare Dienste leisten können.

Aber von dem unseligen Wahne verblendet, dass Gelehrtsein und Gescheitsein gleichbedeutend sei, hat er seinen guten Quellen gegenüber geglaubt sich auf „Kritik“ verlegen zu müssen und uns da nun Ergebnisse geliefert, die ihn wohl als fleissigen und gelehrten Mann, aber zugleich auch als einen der beschränktesten Köpfe und grössten Stümper aufweisen, welche die Geschichte der Grammatik zu verzeichnen hat. Es soll hier die Frage nach der Qualität und Verlässigkeit seiner Quellen nicht einmal angeschlagen werden; denn wenn wir OC. 237 lesen: τὸ τῆς Ἀντιγόνης πρόσωπον ὄλον καὶ τοῦ χοροῦ τὸ τετράστιχον ἀθροεῖται.

χρειότερον γὰρ φασιν εὐθὺς τῷ δικαιολογητῷ χρῆσασθαι τὸν Οἰδίπου πρὸς αὐτούς, so verliert dieses hochwichtige Zeugnis auch nicht das mindeste an seinem Gewicht, wenn uns diese Athetese nicht durch die Autorität des Didymus verbürgt ist, wie wir am Schlusse hören: οὐδὲν δὲ ἐν τοῖς Αἰδύμου τούτων ὀβελισθῆν εὐρομεν. Aber den selbständigen Produkten seines Geistes gegenüber — er glaubte eben doch, schöpferisch sein zu können und zu dürfen — fordern wir das Recht der Kritik und wollen nicht in einem Athemzug Aristophanes, Aristarch — und Didymus genannt wissen.

Das wird man wohl auch in Zukunft unterlassen, wenn wir hier einige Proben von der Schöpferkraft seines Geistes mitteilen und genau zergliedern. Sehen wir uns demnach zuerst seine Kenntniss der griechischen Sprache an. Nun was soll man dazu sagen, wenn Didymus, der grosse Grammatiker, in Demosthenes' Aristokratea § 28 den so gewöhnlichen Ausdruck ὁ κάτωθεν νόμος „das weiter unten folgende Gesetz“ nicht versteht und nun zur Erklärung, besser gesagt zur Verdunklung dieses einfachen und so echt attischen Ausdruckes das Füllhorn seiner ungesunden und unkritischen Gelehrsamkeit ausschüttet. Die richtige Erklärung ist bei Bekk. Anecd. 269, zu lesen: ὁ μετὰ τοῦτον νόμος (Vgl. Blass, Hermeneutik und Kritik S. 133) und dieser eigentümliche Gebrauch und diese Anwendung der ἰ ἐξ τόπου σχέσις war von den alexandrinischen Grammatikern längst erkannt, sowohl bei Homer, wie bei den Tragikern. σχεδόθεν, Apollon. adv. 598, 23, οὐ σημαῖνον τὸ ἐξ τόπου, τὸ δὲ αὐτὸ τῷ πρωτοτύπῳ τῷ σχεδὸν ἦλθε (II 800 τ 447 β 267 ν 221 ο 223 υ 30). Darum stammt die Variante für κάτωστίν Antig. 521: γράφε „κάτωθεν“ ἀντὶ τοῦ κάτω ὡς τὸ „Αἴας <δ'> ἐγγύθεν ἦλθεν“ (II 219), aus guter Quelle und wurde von den Herausgebern aufgenommen. Die Alten haben daran unserem Sprachgefühl zum Trotz auch festgehalten Trach. 1010 πόθεν ἔστ', ὃ πάντων Ἑλλάνων: . . . τὴν δὲ ἐξ τόπου σχέσιν εἶπεν ἀντὶ τῆς ἐν τόπῳ ὡς „σχεδόθεν δέ οἱ ἦλθεν Ἀθήνη“ (β 267, al.). —

Was soll man ferner dazu sagen, wenn man zu Av. 13 ἢ δεῖνὰ νῶ δέδραζεν οὐκ τῶν ὀρνέων das Folgende liest? Zunächst erklärten die Grammatiker aus der alexandrinischen Schule den Sprachgebrauch οὐκ τῶν ὀρνέων richtig dahin ἀντὶ τοῦ ὀρνεοπώλων und in einem zweiten besseren Scholion: ὅτι οὕτως ἔλεγον καὶ ἐπὶ τῶν τόπων ἀντὶ τοῦ ὀρνεο-

Des  
Didymus'  
sprachliches  
Verständnis.

*πωλίων* und natürlich ist man in neuerer Zeit der Erklärung allgemein gefolgt, nicht so im Altertum, worüber uns berichtet wird: *Αίδυμος δὲ δεινὰ φάσκειν αὐτοὺς ἐκ τῶν Ὀρνέων πεπονθέναι, ἐπεὶ Ὀρνεαὶ τῆς Ασζωνικῆς εἰσι.* Hätte man Didymus gekannt, so hätte man die Sache wirklich nicht ernst genommen <sup>1)</sup>. Wie ein Ei dem andern sieht auch die Erklärung zu Pers. 1 der zu Aristophanes gegebenen ähnlich. Da hören wir: *οἱ ὑπομνηματισσάμενοί φασιν ὅτι ἑαυτοὺς λέγουσιν πιστώματα Περσῶν οἱ κατὰ τὸν χορόν* — das will aber wohl demselben gelehrten Manne nicht gefallen, der sich darüber also vernehmen lässt: *ἀγροῦσι δὲ ὅτι πόλις ἐστὶ Περσικὴ Πίστειρα, ἣν συζόφας Πίστα ἔφη.* — Nach Elmsley — anders dagegen Papageorgios — gehört dem Didymus auch das Scholion OC. 156 (M. Schmidt. Didym. Fragm. p. 241) *ἀλλ' ἵνα — μὴ προσέσης.* Ueber die Konstruktion dieser Worte kann bei Einsichtigen absolut kein Zweifel sein, da hören wir nun: *ἀντὶ μὴ προσέσης· καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν συνήθειαν εἰώθαμεν λέγειν οὕτως· ἵνα παραγένη πρὸς ἐμὲ βούλομαί σοι σημαίνειν.* Aber die *συνήθεια* ist doch der schlechteste Gewährsmann für die Sprache der tragischen Dichter und gar für diesen Sprachgebrauch, dessen Vorkommen im klassischen Griechisch überhaupt bezweifelt werden muss. —

Med. 737.

*λόγοις δὲ συμβὰς καὶ θεῶν ἀνώμοτος  
φίλος γένοι' ἄν κάπιζιρυζεύματα  
οὐκ ἄν πίθαιο.*

Die Stelle ist verdorben und am leichtesten ist wohl mit Stadtmüllers *παρεῖο* geholfen. *Αίδυμος δὲ φησι ἐλλείπειν τὴν διά, ἵν' ἡ διά τὰ ἐπιζιρυζεύματα.* Das ist ein Byzantinerstückchen schönster Art. Die Ellipsen von Praepositionen, des Verbuns etc. lösen dort bekanntlich schlankweg alle Schwierigkeiten.

1) Auch die *ἀναφορά* ist im Schol. Av. 13 im Sinne Aristarchs angegeben, der bekanntlich die Schulle von der athenischen Heimat des Homer mit Leidenschaft gepflegt hat: *ἡ δὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ Ὀμηρικὸν „δήεις τὸν γε σέεσσι παρήμερον“ (v 407).* Daher auch Z 25 *ποιμαίνων δ' ἐπ' ὕεσσι μίγην φιλότιτι καὶ ἐνρηῆ . . . καὶ οὐ ἐν τῷ τόπῳ τῶν ὄτων λέγει Α.* — *Ἀττικῶς ἀπὸ τῶν οἰῶν* (so ist zu lesen für *ὄρων*) *τὸν τόπον <δηλοῦ> „δήεις τὸν γε σέεσσι παρήμερον“ (v 407).* (BLV). Ganz deutlich erkennbar auch aus v 104 *ἔγροθεν ἐκ νεφέων: ἴην τὸν τόπον ἔφη Ἀττικῶς, ἐν ᾧ εἴθε ἀνίστασθαι τὰ νέφη· ἐπιφέροι γὰρ ἡ ἀλετοῖς* (114) *„οὐδέ ποθι νέφος ἔστιν.“*

In dieser Beziehung darf man sich also bei Didymus auf einen starken Abfall gefasst machen. Auf diese Opposition ihren früheren guten Quellen gegenüber muss ganz besonders hingewiesen werden, wenn man die Arbeiten dieser Nachfolger der alexandrinischen Schule richtig erkennen und würdigen will.

Ueberlegener Verstand, durchdringender Scharfsinn, schlagende Kritik ist gewiss nicht die starke Seite dieser Epigonen gewesen. Dagegen ist die unnatürliche Sucht mit unfruchtbarer Gelehrsamkeit zu prunken — ein wahrer *pruritus doctrinae* — die Signatur dieser Schule. Das kann man am besten erkennen aus den Scholien zum Oedipus Coloneus des Sophokles, mag nun Didymus oder ein anderer den Grundstock zu denselben gestellt haben. Die alexandrinischen Philologen waren darüber so klar, wie wir heute, dass Sophokles in diesem unvergleichlichen und bühnenwirksamen Stücke einen grossen Wurf gewagt, weil ihm hier weder der *μῦθος* noch die Lokalsage für die Composition des Ganzen — die *ὑπόθεσις τῶν πραγμάτων* — auch nur im Geringsten vorgearbeitet. Die ganze Handlung in allen ihren Beziehungen und Verzweigungen bis zu dem verklärten Ende des unglücklichen Duldens ist des Dichters ureigenste köstliche Erfindung. Die V. 388 erwähnten *θέσματα* sind ein reines *πλάσμα* des Dichters und wenn man das auch von den alten Kommentatoren schärfer hervorgehoben sehen möchte, so haben sie doch ganz Recht, wenn sie bemerken: *χορηγὸς τοιοῦτος γέγονεν, ὁποτέρῳ ἂν ὁ Οἰδίπους πρόσθιται, τοῦτον χραιεῖν, καὶ χορὸς κατὰ ζοιὸν τοῖς Θηβαίοις. ὅτι ἔστιν αὐτοῖς μεγάλων κακῶν αἴτιος, ἐν αἷ θάψωσιν αὐτὸν ἐπὶ τῆς χώρης.* Aber der Unverstand der Späteren hat diese ureigenste Erfindung des Dichters nicht erkannt und lässt sich also vernehmen: *ἐβουλόμην δὲ αὐτοῖς μαρτυρῆν χρῆσασθαι ἢ συγγραφέως ἢ ποιητοῦ.*

Das Prunken  
mit Gelehr-  
samkeit.

Ganz so verhält es sich mit V. 1375, wo Oedipus über seine beiden Söhne sagt:

*τοιῶσδ' ἀρὰς σφῶν πρόσθε ἰέξανηζ' ἐγώ*

Wie es scheint haben die Alexandriner hier eine Erklärung nicht für nötig gehalten; denn das *τοιῶσδ' ἀρὰς* bezieht sich klar und deutlich auf V. 421 ff. Aber da wirft sich ein gelehrter Mann in die Brust und bemerkt stolz: *τοῦτο ἑλασπιοντες* (cf. Did. ad I 406) *οἱ πρὸ ἡμῶν παραλελοίπασιν, ἐξεῖ δὲ τὰ ὑπὸ τῆς ἱστορίας οὕτως κατὰ:* und nun werden der Reihe nach die

Thebais geplündert, Aeschylus, die Komiker in Kontribution gesetzt — Alles rein für Nichts und gar Nichts; denn das fällt dem Gelehrten nicht ein, nur mit einem Worte darauf hinzuweisen, wie feinsinnig Sophokles diese plumpe und rohe Erfindung vermieden hat. Mag man nun das gelehrte Material einheimsen und bergen — es ist immer noch besser als die wässerige Brühe ganz inferiorer Gesellen — aber an den betreffenden Stellen zeichnet es den Urheber mit dem Stigma des Unverständes, das selbst die gläubige Adoration der reinen und hohen Gelehrsamkeit nicht wegwischen wird.

Stellen-  
erklärungen  
des  
Didymus.

Doch wenden wir uns lieber zu einigen Stellenerklärungen, die ausdrücklich als didymeisch bezeugt sind. Hec. spricht 736 zu sich selber also: *δύστην', ἐμαυτὴν γὰρ λέγω, λέγουσα σέ*. Die Stelle wurde im Altertum ganz richtig gedeutet, wie das Scholion zeigt: *πρὸς ἑαυτὴν ἀποστραφεῖσα λέγει . δηλον δὲ ἐξ ὧν Ἀγαμέμνων πρὸς αὐτὴν λέγει· τί μοι προσώπω γῶτον*. Die Erklärung ist sprachlich richtig, gesund und natürlich; darum hat sie dem Didymus missfallen: *τὸ δὲ δύστηνε ὁ Αἰδύμος φησι πρὸς τὸν Πολύδωρον λέγειν τὴν Ἐκάβην „ὡ δύστηνε Πολύδωρε· ἐμαυτὴν γὰρ λέγω δύστηνον ἀποκαλοῦσά σε“*. Man muss Weil beistimmen, wenn er sich hier nicht enthalten konnte zu bemerken: „et Didymus était un grammairien célèbre. En cor Zenodoti, en jecur Cratetis“. — Phoen. 1747 will der in die Verbannung wandernde Oedipus das schwere Opfer der grossmütigen Antigone nicht annehmen und ruft ihr deswegen zu: *πρὸς ἡλιζας φάνηθι σάς*, was im Altertum schon richtig erklärt wurde *ἵνα συντάξῃται αὐταῖς*. Was ist nun das für eine jammervoll öde und philiströse Auffassung, die da meint: Oedipus verweise seine Tochter an ihre Freundinnen, damit sie ein Viaticum von ihnen erbitte? Diese Erklärung gab Didymus: *Αἰδύμος φησι συμβουλεύειν αὐτῇ τοῦτο ποιῆσαι, ἵνα ἐρανίσωσιν αὐτήν· οὐδὲν γὰρ λαμβάνουσι ἐξιόντες ἐγόδιον*.

Hec. 1029 lesen wir heute

*τὸ γὰρ ὑπέγγυον  
δίχα καὶ θεοῖσι οὐ ξυμπίπτει,  
ὀλέθριον ὀλέθριον κακόν.*

Dazu liegen aus dem Altertume 2 Erklärungen vor, von denen die eine von Didymus stammt und also lautet: *Αἰδύμος οὕτως· <τὸ> ὑπέγγυ-*

γνον, τὸ ἀληθές. οὔτε παρὰ τῇ δίξῃ οὔτε παρὰ τοῖς θεοῖς συμπεσὸν ἀγα-  
νίζεται. Er liest demnach nicht οὔ, sondern οὐ. Aber es ist ein Un-  
sinn einmal ὑπέγγνον = ἀληθές zu setzen, was es eben nie heisst und  
nie heissen kann, dann die Dative δίξῃ und θεοῖσι als identisch zu  
nehmen mit παρὰ δ. z. θ., eine Erklärung also, die nach allen Rich-  
tungen unzulänglich ist.

Es war im Altertum ein διαβεβοημένον ζήτημα, wie die Worte  
der τρογός in der Medea 169

κλύεθ' οἷα λέγει καπιβοᾶται  
θέμιν εὐχταίαν Ζῆνά θ', ὅς ὄρωρον  
θνητοῖς ταμίᾳς γενόμεισται

zu deuten seien. Dieses Referat der Amme will nämlich absolut nicht  
stimmen mit dem Ausruf der Medea, wie ihn unsere Codd. bieten  
ὃ μέγαλα θέμι καὶ πότνι Ἄρτεμι. Die Alten haben sich schon an  
die Lösung des Rätsels gemacht und Verschiedenes ohne Erfolg versucht.  
Auch Didymus hat dazu einen Beitrag geliefert: ὁ δὲ Αἰδύμος φησιν,  
ὅτι διὰ τοῦ λέγειν „διὰ μου κεκαλᾶς φλόξ οὐρανία βαίη“ ἐπι-  
καίεται τὸν Δία, τίς γὰρ εἶχεν αὐτῇ ἐπιπέμψαι τὸν κεραννόν, εἰ μὴ ὁ  
Ζεὺς; εἰ καὶ ἡ προσβῦτις μὴ πάντων, ὧν ἡ Μήδεια ἐπεκαλέσατο, ἐμνήσθη,  
οὐ παράδοξον ἠρξέσθην γὰρ τοῖς σεμνοτάτοις. Aber man möchte ihm  
mit Plato zurufen: Τὸ ἐπαρόρθωμά σοι, ὃ Αἰδύμη, μᾶλλον ἀμάρτημα  
ἔχει ἢ ὁ ἐπιορθοῖς; denn die τρογός kann unmöglich nach dem zweiten  
Zornesausbruch der Medea nochmals auf den ersten zurückkommen,  
welchen der Chor schon mit den deutlichen Ausdrücken des Schreckens  
begleitet hat; und wenn man gar den Grundsatz εἰ καὶ — τοῖς σεμνο-  
τάτοις acceptieren wollte, dann ist die Interpretationskunst die leichteste  
aller Künste.

Wo die tragischen Dichter die ἀνδρεία der Frauen, die doch nicht  
so recht eigentlich in ihrem ἴθους liegt, hervorheben wollen, da greifen  
sie nach der Sage von den Danaiden und Lemnierinnen. Choeph. 614.  
Phoen. 1675 und so legt denn Eur., um den Vorwurf der Feigheit von  
Seite Agamemmons zurückzuweisen, der Hecuba die Worte in den Mund 887

αἱ δ' οὐ γυναῖκες εἶλον Αἰγύπτου τέχνα,  
καὶ Λίμνον ἄρδην ἄρσένων ἐξόχτισαν;

Den zweiten Vers begleitet nun Didymus mit folgender gelehrten und erbaulichen Bemerkung: *Δίδυμος οὕτως . Πελασγοὶ ἐπιθέμενοί ποτε ταῖς Ἀθήναις πολλὰ τῶν ἐξ Ἀθηνῶν ἀρπάσαντες ἤγαγον εἰς Ἀἴμωνα, ἐν οἷς καὶ γυναῖδας Ἀττικὰς, αἷς καὶ παλλακίσι χρησάμενοι ἔσχον παῖδας, οὓς αἱ μητέρες τὴν τε πατρῶαν γλῶσσαν καὶ τὰ ἔθνη ἐδίδαξαν . οἱ δὲ συνήρχοντό τε ἀλλήλοις καὶ εἴ τις τύπτοι τινὰ αὐτῶν, ἐβοήθουν ἅπαντες . καὶ τέλος ἄρχοντα ἴδιον ποιήσαντες παρῴζυναν τοὺς Πελασγοὺς οὕτως ὥστε ἐκείνους ἀνελεῖν τε τοὺς παῖδας ἅπαντας καὶ Ἀττικὰς πάσας γυναῖδας . καὶ μετὰ ταῦτα καὶ αἱ Ἀἴμωνιαι γυναῖκες τοὺς σὺν Θόαντι πάντας ἀλέπτειναν . δι' ἀμφοτέρωτα οὖν ταῦτα ἡ παροιμία ἐδόθη . τὰ Ἀἴμωνια κακὰ.*

Dazu ist zu bemerken:

1) Diese Weisheit stammt zunächst aus Herodot VI, 138.

2) Wenn nun Euripides von den Frauen sagt *Ἀἴμωνα ἀρσένων ἐξώριζαν*, so passt in diesen Zusammenhang diese attische Version der Sage wie die Faust auf das Auge. In der Erzählung Herodots sind ja eben die *γυναῖκες*, die *μητέρες* die Leidenden — sie wie ihre Kinder werden ja von den Männern unbarmherzig abgeschlachtet.

3) Eine ganz unerhörte Gedankenlosigkeit und Kritiklosigkeit ist aber das Folgende: *καὶ μετὰ ταῦτα καὶ αἱ Ἀἴμωνιαι γυναῖκες . . .* Was hatten denn die Lemnischen Frauen für einen Grund zu der Unthat, nachdem ihre Nebenbuhlerinnen auf diese Weise aus dem Wege geräumt? Wie kann Didymus nur beifallen, die Verbindung beider Unthaten so darzustellen. Es kann doch kaum etwas anderes sein, wie eine Gedankenlosigkeit; denn Herodot sagt VI, 138 deutlich *ἀπὸ τούτου δὲ τοῦ ἔργου* (der Ermordung der attischen Frauen) *καὶ τοῦ προτέρου τούτων, τὸ ἐργάσαντο αἱ γυναῖκες τοὺς ἅμα Θόαντι ἄνδρας σφετέρους ἀποκτείνασαι*. Die tragischen Dichter sind doch wohl, wenn sie an die *ἀνδρεία* der Lemnerinnen erinnern, ausnahmslos der Sage gefolgt, wie sie von Apollodoros I, 9, 17 erzählt wird.

Auf die Frage des Chores, wer er sei, bemerkt Orestes Andr. 885:

*Ἀγαμέμνονός τε καὶ Κλυταιμνήστρας τόκος  
ἄνομα δ' Ὀρέστης · ἔρχομαι δὲ πρὸς Διὸς  
μαντεῖα Λαδωναῖ'. ἐπεὶ δ' ἀφικόμην Φθίαν,  
δοκεῖ μοι ξυγγενοῦς μαθεῖν περὶ χιλ.*

In den Worten des Scholions: *ἐκβληθεὶς τοῦ Ἄργους Ὀρέστης ἀπῆει εἰς τὸ ἱερόν τοῦ Διὸς τὸ ἐν Λαυδώνῃ μαρτυρούμενος, ποίαν οἰκίσει πόλιν . ἀπιὼν οὖν ἔρχεται εἰς τὴν Φθίαν* scheint eine gute Fassung der alten Kommentatoren vorzuliegen, welche die von Euripides beliebte Erfindung ohne jede Kritik anmerkten, ganz so, wie wir es später bei den Trachienerrinnen finden werden.

Anders Didymus, wie wir weiter im Scholion lesen: *Αἰδυμος δὲ φησι ψευδῆ ταῦτα εἶναι καὶ ἄπιστα.*

Dieses *ψεῦδος* — *ἄπιστον* — *διέψευσται* ist ein Schlagwort in der Mythenkritik dieser Scholien geworden. Da es bei Andr. 886 sicher als Didymeisch bezeugt ist, so wird es auch an andern Stellen auf ihn zurückgehen. So begegnet es auch Andr. 1240

*τὸν μὲν θαρόντα τόνδ' Ἀχιλλέως γόνον  
θάρον, πορεύσας Πυθιζὴν πρὸς ἰσχάραν,  
Δείφοις ὄνειδος, ὡς ἀπαγγέλλῃ τάφος  
γόνον βίαιον τῆς Ὀρεστίας χειρός.*

Dazu lesen wir in dem Scholion: *ὅτι μὲν ἐν Δείφοις ὁ Νεοπτόλεμος τέθαπται καὶ Φερεκύδης ἱστορεῖ, ὅτι δὲ νεκρὸς ἔλθων εἰς Φθίαν πάλιν εἰς Δείφους ἐπέμψθη, διέψευσται.*

Zu den stolzen Worten des Jason der Medea gegenüber Med. 527

*Κύπρον νομίζω τῆς ἐαῆς ναυκληρίας  
σώτηραν εἶναι θεῶν τε κἀνθρώπων μόνην*

wird bemerkt: *τοῦτο δὲ ψεῦδος . φαίνεται γὰρ τὴν Ἥραν προστάτιν ἰσχυρῶς ἐξ αὐτῆς ὄλωσ καὶ ὑπὸ ταύτης παρορηθεὶς εἰς τὸν ἄθλον. ἕφ' ἧς εἰζὸς αὐτὸν σεσῶσθαι, ἵνα τὸν Πελίαν πορεύσῃ, ἐχθρὸν ὄντα τῆς Ἥρας . ἔστι δὲ ἡ Ἀθηνᾶ . ἡ κινδυνεύουσαν τὴν ναῦν προσραγῆναι ταῖς πέτραις ἀνεσώσατο.*

Zu den Worten der Andr. 224

*καὶ μαστὸν ἴδη πολλάκις νόθοισι σοῖς  
ἐπέσχον, ἵνα σοι μηδὲν ἐνδοίην πιζρόν*

ist bemerkt: *τοῦτο παρὰ τὴν ἱστορίαν φασὶν εἰρησθαι . μὴ γὰρ ἱστορεῖσθαι Ἔκτορι ἐξ ἄλλης γυναικὸς γεγενῆσθαι υἱός.*

Wir werden später den Ausdruck der Alten *παρὰ τὴν ἱστορίαν* genauer erläutern; er hat hier einen Gelehrten nicht befriedigt, der ihn

desswegen scharf tadelt und bemerkt: *ἀπερίσκεπτοι δὲ εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες* und nun von Anaxikrates eine Erzählung mitteilt, die zwar schwer verdorben ist, die aber sicherlich eine Aufzählung der *νόθοι* des Hektor enthielt (am Anfang ist wohl zu lesen *οἱ δ' ἄμφ' Αἰνείαν* für *ἐνέαιω*).

Wir verbinden damit eine Kritik der Bemerkung zu Hipp. 1420

*ἐγὼ γὰρ αὐτῆς ἄλλον ἔξ ἐμῆς χειρὸς,  
ὃς ἂν μάλιστα φίλτατος ζυγῆ βροτῶν,  
τόξοις ἀφύκτοις τοῖσδε τιμωρήσομαι.*

Dazu ist von den Alten unter allgemeiner Beistimmung der neuen Herausgeber bemerkt: *εἰς τὸν Ἄδωνιν δὲ αἰνίττεται, ὡς τινὲς φασιν*. aber diese Herrn kommen böse weg: *λήρος δὲ τὸ τοιοῦτον· οὐ γὰρ τόξοις Ἀφροδίδος ἀπώλετο ὁ Ἄδωνις, ἀλλ' ὑπ' Ἀφροῦς. ἄδηλον οὖν τίνα φησί.*

Ich möchte damit zum Schlusse noch eine Bemerkung verknüpfen, die sich auf Andr. 630

*ἀλλ' ὡς ἐσεῖδες μαστόν, ἐκβαλὼν ξίφος  
φίλημ' ἐδέξω, προδότιν αἰζάλλων ζῶνα*

bezieht und also lautet: *ἄμεινον ᾠζονόμηται τὰ παρὰ Ἰβύκω· εἰς γὰρ Ἀφροδίτης γὰρ καταλ. εἰ (καταφεύγει?) ἢ Ἑλένη κακῶς διαλέγεται τῷ Μενελάω, ὃ δ' ὑπ' ἔρωτος ἀφίησι τὸ ξίφος . . . : —*

Gegen diese Kritik des Dichters wie der Mythen ist nun Folgendes zu bemerken:

1) Der Ausdruck *ψεῦδος* — *διέψευσται* ist durchaus kein unschuldiger, etwa im Sinne von *πέπλασται*. Das sieht man sowohl aus dem ganzen Zusammenhang, wie auch aus dem Beisatz von *ἄπιστον*.

2) Wer den Dichter so in die spanischen Stiefeln einer einzigen herkömmlichen oder gangbaren Version einschnüren will, wie dies hier geschieht Andr. 1240, Med. 527, Hipp. 1420, hat absolut keine Ahnung von dem Recht und der Freiheit des Dichters der Sage gegenüber.

3) Noch viel weniger hat aber ein Mann Verständnis für eine annähernd wissenschaftliche Behandlung der Mythologie, der ein mit gutem Grunde von seinen Vorgängern konstatiertes *παρ' ἱστορίαν* mit irgend welchem gelehrten Plunder aus der Welt zu schaffen sucht. Da kommt es denn doch vor allem darauf an, nachzuweisen, ob denn der Dichter — ob z. B. Euripides diese obskure Quelle auch gekannt

hat; das ist das *πρότερον*, das wir verlangen und woran wir festhalten müssen — über diese Forderung lassen wir uns auch nicht mit den allergelehrtesten Excerpten hinwegtäuschen. Wer aber ganz und gar die absichtlichen und geschickten Wendungen des Euripides so gröblich verkennt, der hat überhaupt kein Recht mitzureden, noch viel weniger zum Tadel auszuhohlen.

Nicht viel besseres ist zu berichten über den aesthetischen Kanon des Didymus. Nach diesen Proben seiner Mythenklärung darf man sich allerdings bei ihm auf starke Stücke gefasst machen, aber man würde ihm doch wohl schweres Unrecht thun, wenn man alle die albernen und thörichten Bemerkungen der Scholien gegen die Kunst des Euripides ihm zuschreiben wollte. Nach dem jetzigen Zustand unserer Quellen lassen sich nur folgende Angaben auf ihn zurückführen, die wir einer genaueren Betrachtung unterziehen möchten.

Der  
aesthetische  
Kanon des  
Didymus.

Andromacha, Hektors Gemahlin, die Königstochter von Theben, sagt zu Menelaos, den sie wegen seiner Parteinahme gegen sie schwer getadelt V. 329. 330

*οὐκ ἀξιώ  
οὐρ' οὐν σὲ Τροίας' οὐτε σοῦ Τροίαν ἔτι.*

Diese Worte haben das Missfallen unseres Didymus erregt, der sich also äussert: *Δίδυμος μέμψεται τούτοις ὡς παρὰ τὰ πρόσωπα . σμηνότεροι γὰρ οἱ λόγοι ἢ κατὰ βάρβαρον γυναικα καὶ δυστυχοῦσαν.*

Und wieder im Augenblick heftigster Leidenschaft am Schlusse ihrer Rede V. 360

*οὐκ ἔστι δὲ σῆς φρενὸς  
ἔν σοι δέδοικα · διὰ γυναικείων ἔστιν  
καὶ τὴν τάλαιναν ὄλεσας Φοινυγῶν πόλιν.*

Auch diese Worte haben sein Missfallen erregt *μέμψεται πᾶσι τούτοις ὡς παρὰ καιρὸν καὶ τὰ πρόσωπα.* Nach der Stilähnlichkeit zu schliessen hat man auch mit Recht die Bemerkung zu den Worten der Andromacha gegen Hermione V. 229

*μὴ τὴν τεκοῦσαν τῆ ἡλικανδρίας γέναι.  
ἕλπει παρὲθ' εἶν*

auf ihn zurückgeführt: *παρὰ τὰ πρόσωπα δὲ καὶ τοὺς καιροὺς τιθεῖται · πῶς*

γὰρ οὐκ ἐμελλεν εἰς ὄργην καταστῆσαι τὴν Ἐρμιόνην κατὰ τῆς μητρὸς δυσφημοῦσα.

Ein ganz feines Stücklein lernen wir kennen Andr. 1079. 1080. Dort bricht Peleus im ersten überwältigenden Schmerze in die Worte aus

οὐδέν εἰμι · ἀπωλόμην  
φρούδη μὲν ἀνδρή, φροῦδα δ' ἄρθρα μου κάτω

Das hat uns immer gefallen, bis Didymus unsere Cirkel störte: ἐγκαλεῖ Αἰδύμος καὶ εὐεπιληπτόν φησιν τὸν αὐτὸν ἐν πάθει ὄντα λέγειν „οὐδέν εἰμι, φρούδη μὲν ἀνδρή“ παρὰ τὸ Ὀμηροῦ „δὴν δέ μιν ἀμφασίη ἐπέων λάβεν“ (δ 704), ἀλλ' ἐκεῖ οὐκ αὐτὸς ὁ πάσχων φησὶν, ἀλλ' ἕτερος περὶ αὐτοῦ.

Euripides hat vielen und schweren Tadel verdient und auch gefunden, in den hier angeführten Fällen aber ist, wie uns scheinen will, die Beurteilung seiner Darstellung eine durch und durch verkehrte. Das ἦθος der Andromacha konnte der Dichter eben gestalten wie er wollte und wie er es für seine Zwecke brauchte: die stolze Gemahlin eines Hektor — die Fürstentochter mit einem Herzen voll Zorn und Leidenschaft schreiendem Unrecht gegenüber — das ist eine Gestalt, der wir unsere volle Sympathie schenken, nicht aber einer Gestalt, die nach dem aesthetischen Kanon des Didymus jeden Stolzes und jeder Seelengrösse bar unter der Hand des Dichters zu einer winselnden und wimmernden Barbarensklavin zusammengeschrumpft wäre.

Und was nun gar die verunglückte Nachahmung des Homer anbelangt, Andr. 1079. 1080, so ist doch wahrhaftig darüber kein Wort weiter zu verlieren. „Aliquid stolidum in „grammaticorum“ gente.“

Auch sonst, wo wir Erklärungen des Didymus begehen, ist er nicht glücklich, wie Hec. 847<sup>1)</sup> Or. 1344. und ich wüsste diesen verunglückten Erklärungen und Auffassungen nur wenige Stellen gegenüberzustellen, wo

1) Ich will nicht ermangeln, die schöne, wenn auch nicht ganz das Richtige treffende Uebersetzung Hutterers mitzuteilen:

„Ich staune, wie jedes sich begibt den Sterblichen  
Und unsere Bünde schrieb ein ewig Weltgesetz,  
Das jetzt in Freundschaft wandelt blutigen Feindeshass,  
Jetzt, die sich ehemals liebten, um zu Feinden schafft.“

(Gymnasialprogr. München 1835/36).

er entweder selbständig oder in Anlehnung an seine guten Quellen das Richtige gesehen, wie Hec. 13. Ant. 7. Med. 149.

Sein Hauptverdienst bei den Tragikern mag, wie Wilamowitz richtig gesehen, die *τραγικὴ λέξις* gewesen sein; allein auch hier ist zu bedenken, dass gerade nach dieser Richtung — der Vokabelerklärung — die Alexandriner am bedeutensten vorgearbeitet hatten, ferner, dass man nach den bisher mitgeteilten Leistungen auch diesen seinen Auffassungen nur skeptisch gegenüber treten darf, z. B. wenn wir zu den Worten der Troades 1067

Die  
*τραγικὴ λέξις*  
des  
Didymus.

*οὐράνιον ἔδρανον ἐπιβεβώς  
αἰθέρα τε*

lesen: *αἰθέρα: ἐμπυρισμὸν ἀπὸ τοῦ αἰθεσθαι Εὐρυπίδης Τρωάσιν* (M. Schmidt p. 89) u. schol. Troad.: *ὁ Δίδυμος τὸν ἐμπυρισμὸν ἀπὸ τοῦ αἰθεσθαι*. Es mag ja dem Didymus unverwehrt sein, *αἰθήρ* von *αἰθεσθαι* abzuleiten, aber warum es in der Verbindung mit *οὐράνιος* hier eine von der gewöhnlichen abweichenden Bedeutung haben soll, sieht man absolut nicht ein.

Will man nun diese unglücklichen Auffassungen für die geistige Capacität des gewöhnlich so sehr gefeierten Grammatikers verwerten, so kann das Urteil nicht anders, als hart ausfallen. Sie zeigen mit wenigen Ausnahmen sein sprachliches Vermögen als unzulänglich, seine aesthetische Auffassung als unzulässig, seine Mythenbehandlung als unkritisch und gegen das heiligste Recht des Dichters verstossend, sie entrollen uns mit einem Worte das Bild eines Mannes, welcher der schwierigen Aufgabe der Interpretation der Tragiker in keiner Weise gerecht werden konnte. Wollte man nach ihm die Leistungen und Verdienste der alexandrinischen Philologen beurteilen und sie nicht höher taxiren, man würde ihnen schweres Unrecht thun. Es ist im Gegenteil daran festzuhalten, dass Didymus, wie sich das uns an einigen Stellen zur Evidenz gezeigt hat, den Alexandrinern gegenüber auch eine selbständige und teilweise oppositionelle Stellung einnimmt. Dass er in seiner Weise an der Aufgabe der Interpretation der Tragiker weiter zu arbeiten sucht, und wenn diese seine selbständige Arbeit so durch und durch missraten ist, so trägt eine Hauptschuld daran jene

traurige Einbildung, dass mit dem Wust unkritischer Gelehrsamkeit Alles gethan sei.

Nach den zu den homerischen Gedichten vorliegenden Leistungen der Alexandriner sind wir zu ganz anderen Vorstellungen und Erwartungen berechtigt. Sie allein lassen bei dem traurigen Zustand der Ueberlieferung eine auf Analogieschlüssen beruhende Untersuchung als lohnend und erfolgreich erscheinen; denn die Namen der grossen Grammatiker Aristophanes von Byzanz. Aristarch erscheinen in unsern Quellen selten oder gar nicht (Wilamowitz Herakles I S. 137 ff.). Auch die Gleichmässigkeit, Geschlossenheit und Bestimmtheit des Stiles, die wir in dem Werke des Aristonikus kennen lernen, sind nur in Ausnahmefällen anzutreffen. Anderweitige Nachrichten sind entweder unzulänglich oder ohne Bedeutung. Nur in den Scholien eines einzigen Stückes von Sophokles ist stellenweise mehr als in allen andern eine gewisse Gleichmässigkeit der Form verbunden mit klarer Bestimmtheit des Ausdruckes zu bemerken und hier stehen wir vielleicht der ursprünglichen Gestalt der Kommentare der Alexandriner am nächsten.

Die Scholien  
zu den  
Trachiene-  
rinnen.

Es sind das die Scholien zu den Trachienerinnen, die wir zu diesem Zwecke etwas genauer betrachten müssen.

- a) Die mythologischen Angaben sind kurz, bestimmt, mit Verweis auf die ältesten Quellen.

Trach. 40 ξέρω παρ' ἀνδρῶν: τῷ Κίρῳ ὃς ἴν παῖς Ἀμφιπόρου ἀδελφοῦ · καὶ Ἡσίοδος (Scut. 353)

*Τρηχίνα δέ τοι παραλεύω  
ἐς Κίρῳ ἄρακτα*

Trach. 116 Καδμογενῆ: τὸν Θηβαγενῆ Ἡρακλῆα · Ἡσίοδος (Theog. 530)

*„ὄφ' Ἡρακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἶη“*

Trach. 1098 τρίζωνον: Ἡσίοδος (Theog. 312) πεντηχοιταξέαιον αὐτὸν γῆσιν εἶναι, οὗτος δὲ τρίζωνον. Ausserdem begegnet hier auch einmal der Ausdruck παρ' ἱστορίαν, der, wie wir sehen werden, eine grosse Rolle bei der Mythenklärung der Alexandriner gespielt hat. Trach. 633: δοκεῖ τοῦτο παρ' ἱστορίαν εἶναι.

Von dieser Art der Mythenerklärung ist die gewöhnliche, besonders in den Scholien des Euripides häufig sich findende, diametral verschieden. Ein gutes Bild derselben liefert auch Trach. 354.

b) Ganz denselben Charakter tragen auch die geographischen Angaben und Erläuterungen: Trach. 194 *Μηλιεὺς ἅπας λεώς: Μηλιεὺς ἔθνος Θεσσαλιῶν πηλοῖον Τραχῖνος. Μηλία δὲ ἰ πόλις καλεῖται.* Ebenso kurz und klar 238, 509.

c) Zu keinem Stücke finden wir so viele kurze, gute und wohl ein  $\chi$  erläuternde Bemerkungen in unmittelbarer Reihenfolge, wie zu den Trachinerinnen.

Trach. 509 *ἀπ' Οἰνειαδᾶν . . . Οἰνία πόλις Ἀχαρναίας δι' ἧς ἔει ὁ Ἀχιλλῶος. πηλοθυνησιζῶς δὲ λέγεται.*

Trach. 510 *Βαζχίας: τίς τὸν Βάχχον ἐχούσης. καλῶς δὲ τὸ Βαζχίας πρὸς ἀντιδιαστολήν.*

Trach. 512 *ἀγ' ἱστορίας γρησὶ λόγγην ἔχειν τὸν Ἡρακλῆα,* worüber wir später handeln werden.

Trach. 513 *ὁλλεῖς: καταχρησιζῶς εἶπεν ἐπὶ δύο τὸ ὁλλεῖς ἐπὶ πηλοθυνοῖς γὰρ λέγεται.*

Trach. 520 *ἦν: Ἡσίοδος (Theog. 321)*

*τίς δ' ἦν τρεῖς ζεγάλα*

*ὑπὲρ τοῦ ἐπιρροῦν* — bekanntlich die älteste Stelle, in welcher das sogenannte *σχῆμα Πηλοθυνησιζῶν* vorkommt.

d) Die Paraphrase schwieriger oder hochpoetischer Ausdrücke ist hier kurz, klar und bestimmt. Ich verweise auf Trach. 265, 269, 281, 532, 828 etc.

e) Zu keinem Stücke finden sich so viele gute und treffende Regisseurbemerkungen, wenn ich mich so ausdrücken darf, wie zum Schlusse der Trachinerinnen. Trach. 866, 868, 963, 988, 1018 (974), 1023, 1079, 1081, 1090, 1259, 1264, 1275.

f) Auch die anderen Bemerkungen in diesem Stücke, die sich nicht gerade auf *σείχοι ζεχιασμένοι* zu beziehen brauchen, sind vielfach gut und in ihrer kurzen und bestimmten Fassung der Erläuterung förderlich. So wird die V. 815 entstehende Schwierigkeit immer

noch am besten gelöst mit der Bemerkung der Scholien zu V. 155:  
*ὅτι πρὸ πολλοῦ χρόνου χρησιμὸς ἦν αὐτῷ δεδομένος.*

Freilich die Masse des gelehrten und teilweise auch brauchbaren Materiales ist z. B. in den Scholien zum Oedipus auf Kolonos viel bedeutender; aber wenn nicht Alles trägt, haben wir in diesen kurzen, treffenden und nur die vorliegende Stelle scharf im Auge behaltenden Erklärungen das Muster für den Kommentar zu erblicken, wie er möglicherweise aus der Schule der alexandrinischen Philologen hervorgegangen ist. Leider kömmt man in diesem Falle über Vermutungen nicht hinaus. Auf festerem Boden stehen wir, wenn wir an der Hand der alexandrinischen Homerphilologie unsere Quellen prüfen und besonders diejenigen Bemerkungen auf ihre Provenienz und ihren Gehalt hin untersuchen, die sich gleichmässig bei der Erklärung der drei Tragiker oder des Sophocles und Euripides finden und die in einer ganz bestimmten Form mit bestimmten und festen Citaten vielfach oder immer wiederkehren. Auf den zufälligen Umstand, dass gerade bei dem oder jenem Vers ein  $\chi$  sich in den Handschriften oder in den Scholien findet,<sup>1)</sup> lege ich hier wenig Gewicht, um eine systematische Darstellung des Gegenstandes zu ermöglichen. Wir wollen darum zunächst sprechen über die grammatische, die sprachliche, die sachliche, mythologische und aesthetische Erklärung der Alexandriner.

### Grammatische Erklärung.

Bei den grammatischen Erklärungen der Alexandriner darf man sich auf philologische Grossthaten nicht gefasst machen. Im Gegenteil ist das Unzulängliche in dieser Richtung längst erkannt. Denn

1) *χιάζω* Phil. 201. Or. 81 (?) Med. 1346 — *σημειῶσθαι* — *σημειωτέον*. Ant. 753 *σημειῶσαι* <τὸ ἀμφιβολὸν τῆς διανοίας> Cf. schol. 1232. Hec. 288, 361, 1279. Or. 356, 1082. Troad. 47. Hipp. 171, 1197. Med. 606, 670, 693. Wir sehen das  $\chi$  in Anwendung bei der Wortableitung Choeph. 521, bei dem Wortgebrauch (Verba, Adverbia, Substantiva, Pronomina) Sept. 79, Aias 962, Trach. 402, OC. 25, 43, 1740, Med. 33, Phil. 342, bei der mythologischen Erklärung OC. 375 (Phoen. 71), Hec. 3. 4 (776), Rhes. 716; Sprichwort Andr. 930, Metaphern Hec. 29, aesthetische Erklärung Ant. 735, 741, Or. 356 (*σημειοῦται*), Vorkommen des Verses in andern Stücken Med. 693, Schicksal im Theater Med. 1346, Stellenerklärung im Einzelnen Ant. 1176, Athetese Rhes 41 (?). Verschiedene Anmerkungen Phil. 201, Hec. 323, Or. 599, Phoen. 470, Hipp. 1192.

- 1) Sie hatten absolut keinen Begriff von der Bedeutung der einzelnen Casus, wie von dem Verhältniss derselben zu einander, im Homer so wenig, wie bei den griechischen Dramatikern. Friedländer Aristonicus p. 24 liefert die Belege für Homer, zu den Tragikern begegnen diese Erklärungen allenthalben. El. 1075 τὸν ἀεὶ πατρός: *λείπει ἢ περί, περὶ τοῦ πατρὸς στενάχουσα ὡς τὸ Ὀμηρικὸν „τῶν πάντων οὐ τόσσον ὀδύρομαι ἀγγύμενός περ ὡς ἐνός.“* (X 424.) Ich verweise ferner auf die Scholien zu El. 317, 348, 373. Ant. 11, 592, 781, 1182. Hec. 156, 198, 379 (Schwartz p. 40, 27), 461, 1037, 1098. Or. 671.
- 2) Als ein weiterer und bedeutender Mangel wird es auch immer empfunden werden, dass eine feste und allgemein durchgeführte grammatische Terminologie sich noch nicht herausgebildet hat. Wir lernen höchstens nur die schüchternen Ansätze zu einer solchen kennen.
- 3) Ganz überraschend ist es auch, dass gegenüber der Mannigfaltigkeit der *σημεῖα* zur Erklärung Homers bei den Tragikern immer nur das eine Zeichen ζ erwähnt wird. Doch dürfte dasselbe kaum zur Athetese verwendet worden sein, wie man etwa nach Rhes. 41 schliessen könnte. (cf. schol. QC. 237.) Es lässt sich die Vermutung nicht unterdrücken, dass die alexandrinischen Philologen den Tragikern nach der Seite der Erklärung kaum die eingehende und erfolgreiche Thätigkeit gewidmet haben, wie den homerischen Gedichten. Wenigstens scheinen so reiche und eingehende Kommentare, oder so durchschlagende gelehrte Einzeluntersuchungen, wie wir sie zu den homerischen Gedichten kennen, den Späteren kaum vorgelegen zu haben.
- 4) Kaum glücklich dürfte man auch den Gedanken nennen, dass die Sprache der Tragiker, was die grammatische Seite anbelangt, immer unter die bei Homer konstruierten *σχήματα* gezwängt wird.
- 5) Es ist eine gerechte Würdigung ihrer kritischen Thätigkeit im Ganzen und Einzelnen bei dem Mangel ausreichenden Materiales, der Zweifelhaftigkeit seiner Provenienz und der Unklarheit über die massgebenden ihnen vorliegenden Handschriften absolut unmöglich. Nur gewinnt man den Eindruck, dass sie in Beziehung auf Textkritik ein ziemlich weites Gewissen hatten und in den *σχήματα* gewissermassen eine Art von Panacee erblickten. Cf. Phoen. 370.

σχήματα.

ἀπὸ μέρους  
τὸ ὅλον.<sup>1)</sup>

Wollen wir nun einige dieser grammatischen *σχήματα* zur Darstellung bringen. El. 716 ὡς ὑπερβάλοι χνόας τις αὐτῶν . . . χνόας δὲ τὰς τοῦ ἄξονος σύριγγας, ἀπὸ δὲ μέρους τὸ ὅλον. (*ἄρμα* ist zu streichen, das ὅλον kann nur ἄξων sein.) — Aias 17 κώδων καλεῖται τὸ πλατὶ τῆς σάλπιγγος, ἀπὸ μέρους δὲ τὴν σάλπιγγά φησι. — Trach. 680 γλωχῖνι δὲ ἀπὸ μέρους τῆ βέλει, γλωχὶν γὰρ ἡ ἀκίς, ὃ λέγει Ὀμηρος ὄζον (A 151). — Spuren dieser Erklärung liegen auch vor Pers. 409. Suppl. 122 Kirchh. Mit dieser Sprechweise hängt eine ähnliche zusammen, die sich wohl im Sinne der Alten in den Satz zusammenfassen lässt: ὅτι (Name des Dichters) ἀπὸ τῆς πόλεως, ὕρους etc. τὴν χώραν σημαίνει. So ist zu fassen OC. 312 Αἰτναίας ἐπὶ πάλου: τῆς Σιζελιζῆς. Damit wollten sie doch wohl sagen: das ist nicht wörtlich zu verstehen, als ob die *πῶλος* vom Aetna oder aus einer Gegend in der Nähe des Aetna stamme, sondern Soph. wollte damit nur ein sicilisches Maultier bezeichnen. — Auf eine gute Quelle scheint mir auch die Erklärung zu Phoen. 125 zurückzugehen

οὗτος Μυζηναῖος μὲν αὐδᾶται γένος,  
Λερναῖα δ' οἰκεῖ νάμαθ', Ἴππομέδων ἄναξ

und möchte ich die Scholien also ordnen a) ἀπὸ μέρους τὸ Ἄργος Λέρνη γὰρ κοίρη καὶ πόλις Ἄργους, b) οἱ νεώτεροι τὴν αὐτὴν Μυζήνην καὶ Ἄργος φασὶν εἶναι. Sie meinten nämlich, wenn ich die Sache recht verstehe, Hippomedon wird von dem Dichter *Μυζηναῖος* genannt, dann kann aber nicht von ihm gesagt werden *Λερναῖα οἰκεῖ νάμαθα*; denn die Lerna liegt eben nicht bei Mykene, sondern näher an Argos. Sie zeihen nun den Dichter nicht etwa eines geographischen Irrtums, sondern meinen: Eur. gebraucht *Μυζηναῖος* = Ἄργεῖος; denn οἱ νεώτεροι . . . φασὶν εἶναι. — Schwieriger ist wohl El. 180 zu erledigen *Κρίσαν: Φωκιζήν. Κρίσα γὰρ πόλις Φωκίδος*. So viel ich sehe, ist weder bei Sophocles, noch bei den beiden andern Tragikern die Stadt genannt, in welcher Strophios, der Vater des Pylades, residierte; sie begnügen sich in der Regel mit der allgemeinen Bezeichnung *Φωκέως* El. 759, 1107, 1441. Die Residenz des Strophios wird 1349 mit *Φωκέων πέδον* bezeichnet.

1) Kaum richtig heisst das *σχῆμα* Hec. 1151 ἀπὸ μέρους τὸ πᾶν.

Unter diesen Umständen ist also hier die ausdrückliche Bezeichnung des Aufenthaltsortes des Orestes merkwürdig und so meinten denn die Alten, mit Krisa wollte Soph. nicht gerade die eigentliche Stadt bezeichnen, als vielmehr das Phokerland.<sup>1)</sup> — —

Ariston. bemerkt zu *B* 742 *κλυτὸς Ἰπποδάμεια*: ὅτι ἀντὶ τοῦ *κλυτῆ* *κλυτὸς εἶπεν*. Die *ἀναφορά* richtet sich, wie schon Friedländer p. 31 gesehen hat, gegen Zenodot, der *Σ* 222 ὅπα *χάλκειον* in *χαλκίην* geändert hat. Der Gebrauch findet sich öfters notiert in *Ilias*, wie *Odyssee* β 214, δ 442, 709, ε 422, 467, ζ 122, 271, ο 161, τ 38, 131, auch ξ 106 kann wohl dazu gerechnet werden.<sup>2)</sup> Dieselbe Beobachtung ist nun auch bei der Sprache der Tragiker gemacht und zwar in der Regel mit der Schlagstelle *B* 742 *Trach.* 207 *κοινὸς* — *κλαγγά*: τὸ *κοινὸς Ἀιτιζόν* ἐστὶν ὡς „*κλυτὸς Ἰπποδάμεια*.“ (Eustath. zu *B* 742 *Δωριζὴ καὶ Ἀιτιζὴ* ἐστὶν ἡ τοιαύτη ἐναλλαγὴ τῶν γενῶν . . . καὶ ἡ *Θυραῖος* παρὰ *Σοφοκλεῖ* (*El.* 513)). — *Hec.* 149 ὄρφανὸν εἶναι παιδὸς μελέας: ἔρημον ὡς „*κλυτὸς Ἰπποδάμεια*.“ — *Hec.* 296 οὔτω στερρὸς ἀνθρώπων φύσις: ἀντὶ τοῦ *στερρά* ὡς „*κλυτὸς Ἰπποδάμεια*.“ — *Andr.* 711 ἢ *στεῖρος οὔσα μόσχος*: ἀντὶ τοῦ *στεῖρα* ὡς „*κλυτὸς Ἰπποδάμεια*.“ — *Med.* 63 bezieht sich wohl auf 61 ὃ *μῶρος*: ἀντὶ τοῦ ὃ *μῶρα* ὡς „*κλυτὸς Ἀμφιτρίτη*“ (*ε* 422). — *Med.* 983 *ἀμβρόσιος ἀντὶ τοῦ ἀμβροσία*. *Θεία*. Auch *Θ* 455 (cf. *Θ* 378) *πλιγέεντε* ist herangezogen *Alc.* 902, *OC.* 1113. Am ausführlichsten ist insbesondere über die maskulinen Formen des Artikels, der Pronomina, der Participia in Verbindung mit Feminina gesprochen *OC.* 1676 (*OT.* 1472), *El.* 977 und der Gebrauch ist unzweifelhaft gut und richtig behandelt. Dennoch würde ich nicht wagen, auf Grund der Scholien des Sophocles *E* 778 τὸ δέ für *αἱ* δέ als Aristarchisch auszugeben oder gar in den Text zu setzen. Wenn unsere Homercodd. und die Homerscholien schweigen, ist es immerhin eine gewagte Sache; das Wichtigste aber ist, dass diese Stelle in *Ilias* und in *Odyssee* die einzige wäre, wo von zwei

Genera.  
Masculinum  
und  
Femininum.

1) Gegen Kramms vorzüglich in den Sinn der ganzen Strophe passende Verbesserung τοῖς *Μαγμερονίδαις ἀπειρώτοπος* (*Symbol. philolog.* p. 5 ff.) besteht das eine und gewichtige Bedenken, dass Sophokles doch sonst immer den Apollo von seinem Wohnsitze Delphi und Pytho aus charakterisirt.

2) *θερμὸς ἀντμή*, das man bei Ariston. *Σ* 222, δ 442, 709 liest und das aus *Hymn. Herm.* 110 nachgewiesen werden kann, scheint eine Verschreibung für *θηλὸς ἀντμή* (*ζ* 122) Cf. Schrader, *Porphy.* II, p. 230.

weiblichen Wesen das später so gewöhnliche τώ gebraucht wäre. τώ von Mann und Frau zusammenfassend, steht I' 448, Ξ 281, 284, O 150, 154, Φ 298, 426, ε 226, ϑ 296, 313, 360, ν 372, 439. Diese Stelle E 778 wäre, hätte τώ handschriftliche Gewähr, dem Aristarch kaum entgangen und gehörig von ihm für die Ἀττικὴ πατρὶς des Homer ausgenützt worden. Sicherlich würden wir derselben wenigstens in Citaten begegnen.

II Pers.  
Sing. im all-  
gemeinen  
Sinne.

Den Gebrauch der zweiten Person Sing. im allgemeinen Sinne hat Aristarch zuerst in den hom. Gedichten eruiert und wie es scheint, gegen unberechtigte Änderungen seiner Vorgänger ausgespielt. Seine Lehre lernen wir am besten kennen I' 220.

φαίης γε ζάκοτόν τε τιν' ἔμμεναι: ὅτι τὸ φαίης τὴν φαντασίαν ἔχει ὡς πρὸς τὴν Ἑλένην λεγόμενον. κατὰ μέντοι γε Ὀμηρικὴν συνήθειαν ἐκληπτέον ἐν ἴσῳ „φαίη τις ἄν“, ὡς ἔχει τὸ „ἐνθ' οὐκ ἄν βρίζοντα ἴδοις“ (A 223), ἀντὶ τοῦ ἴδοι τις ἄν. Ferner hat er darüber gesprochen an den Stellen I' 392, A 223, 429, E 85, O 697. Man wird sich wohl schwerlich täuschen, wenn man die ἀναφορά in Ξ 58 erkennt. Dort hatte, wenn man dem Didymus trauen darf, Aristophanes gegen die Handschriften: οὐδ' ἄν ἔτι γνοίης, μάλα περ σκοπιάζων geschrieben: Ἀριστοφάνης χωρὶς τοῦ ὀ „γνοίη.“ Hier hatte Aristarch sicher, wie man aus Aristonicus sieht, γνοίης gelesen und den Sprachgebrauch mit der Ὀμηρικῇ συνήθειᾳ gerechtfertigt. So war wohl auch η 293, worauf uns unsere Handschriften führen, ἔλποιο gelesen worden für

ὡς οὐκ ἄν ἔλποιο νεώτερον ἀντιάσαντα ἐρξέμεν. Derselbe Sprachgebrauch ist notiert in dem Scholion Trach. 597 καὶν αἰσχρὰ πρᾶσσης: ἀντὶ τοῦ πρᾶσση τις ὡς τὸ „ἐνθ' οὐκ ἄν βρίζοντα ἴδοις“ (A 223). Interessant ist in dieser Beziehung, was wir lesen zu Orest. 314, 315

καὶν μὴ νοσῆς γὰρ ἀλλὰ δοξάζης νοσεῖν,  
κάματος βροτοῖσιν ἀπορία τε γίγνεται.

Dort stehen die folgenden Scholien a) δοξάζης: ἀντὶ τοῦ δοξάζη τις ὡς τὸ „φαίης γε ζάκοτόν τε τιν' ἔμμεναι“ (I' 220). Demnach haben die Alexandriner hier die zweite Person gelesen. Dagegen hören wir von dem Aristophaneer Kallistratus b) Καλλίστρατος τὴν ἐκτὸς τοῦ ὀ γραφὴν διδάσκει „καὶν μὴ νοσῆ γὰρ, ἀλλὰ δοξάζη νοσεῖν“, ἵν' ἢ ἀπὸ τοῦ Ὀρέστου εἰς κοινὸν μεταβεβηκῶς ὁ λόγος. Aber διδάσκει ist doch wohl kaum

das richtige Wort für das Anführen einer Lesart für *προφέρει* oder einen ähnlichen Ausdruck. Das Scholion ist verdorben, und es ist wohl zu lesen: *Καλλίστρατος τὴν ἐκτὸς τοῦ ὁ γραφὴν διδάσκει ἄν ἴσῳ εἶναι τῆ* > „*κᾶν μὴ νοσῆ γὰρ — νοσεῖν;*“ dann passt besonders der Schlusssatz *ἴν ἢ ἀπὸ τοῦ Ὁρέστου εἰς ζωνὸν μεταβεβηζῶς ὁ λόγος* und beide Bemerkungen sind in Uebereinstimmung.

Ein wunderbares Mittel der Darstellung besitzen die griech. Dichter Der poetische Plural. in der Anwendung des sogenannten poetischen Plurals. Schon im Altertum wurde das erkannt. *Εἰς ὄγκον τῆς λέξεως συμβάλλεται τὸ ἐν πολλὰ ποιεῖν* Aristot. Rhet. III, 6, Longin 23. Aber der *ὄγκος* ist es doch sicherlich nicht allein, sondern auch das Bestreben, in ihrer Deutlichkeit anstössige Beziehungen zu verhüllen oder durch die Zweideutigkeit des Ausdruckes zu spannen. So wenigstens mit einzigem Gesicke an einigen Stellen des Sophocles, was der deutschen Uebersetzung ganz unerreichtbar ist. Leider liegen hier weder zu Homer noch zu den Tragikern die Beobachtungen in wünschenswerter Zahl oder in einer jeden Zweifel ausschliessenden Fassung vor. *A 14 σιέμμαι ἔχων: ὅτι ἔθος αὐτῷ πληθυντικῶς ἀντὶ ἐνικῶς λέγειν* (cf. 28); aber bei Homer hat der Sprachgebrauch noch durchaus nicht die Ausdehnung genommen, wie bei den Späteren. *σζήπτρα* z. B. = *σζήπτρον* ist bei den Tragikern etwas ganz gewöhnliches, bei Homer hat aber der Plural überall bei dem Worte seine volle Bedeutung, es ist daher bedenklich mit Bentley zu *II 277 σζήπτρα σζέθε* zu schreiben. Man vgl. auch *M 79*, wo Aristarch an dem Plural festhielt.

Bei den Tragikern möchte ich aus der grossen Masse nur folgende Stellen hervorheben: Choeph. 326

*τάφος δ' ἰκέτας δέδειχται  
φυγάδας θ' ὁμοίως*

wo das Scholion: *ἰκέτην μὲν ἐμέ, φυγάδα δὲ Ὁρέστην, πληθυντικῶς δὲ ἐκείτηρον εἶπε ἀντὶ ἐνικῶς*. Man vgl. die Glosse Choeph. 391 Kirchh. Zu Eum. 152 *τοκεῦσιν πιζρόν* ist bemerkt *συλλεπτικῶς*. Sehr geschickt ist der Plural von *γίλος* von Soph. verwendet und gut erkannt in dem Scholion zu El. 650 *γίλοισί τε ξυνοῦσαν: τὸ ὄλον ἐπεὶ τοῦ Αἰγίσθου εὔχεται, δὲ δὲ τοῦ πληθυντικῶς τοῦ γίλοισι τὸ τοῖμαρόν τοῦ λόγου*

ἀπεκάλυψεν. Ebenso 1405 φίλων ἔρημος: ὁ λόγος ἀποτείνεται πρὸς Αὔρισθον. Daher Phoen. 1270

τίν', ὃ τεκοῦσα μήτηρ, ἐμπληξιν νέαν  
φίλοις ἀντιεῖς τῶνδε δωμάτων πάρος

richtig im Scholion erklärt wird. . . ἐμοὶ τῇ φίλῃ ἀπαγγέλλεις: τὸ γὰρ φίλοις ἀντὶ τοῦ φίλῃ. Daher auch die Erklärung zu El. 638 οὐ γὰρ ἐν φίλοις ὁ μῦθος: οὐκ εἰς τὸν χορὸν ἀποτείνεται, ἀλλ' εἰς τὴν Ἥλέτραν. Trach. 567 τὸ δὲ πνεύμονας ἀντὶ ἐνικοῦ. Med. 823 δεσπόταις: τὸ πληθυντικὸν ἀντὶ τοῦ ἐνικοῦ. Θέλει γὰρ εἰπεῖν ἐμοὶ τῇ κρατούσῃ. Phoen. 682 σοὶ νιν ἐκγονοὶ κτίσαν wurde im Altertum gedeutet: τὸ οὖν πληθυντικὸν ἀντὶ τοῦ ἐνικοῦ ζεῖται. ἔδει γὰρ εἰπεῖν σὸς ἐκγονος (nämlich Κάδμος). Troad. 372 τέκνων ἀδελφῶ: τὸ ἐπὶ τῆς Ἰφιγενείας εἰπὼν (dafür wohl δηλῶν) πληθυντικῶς λέγει τέκνων ἀντὶ τοῦ τέκνου. Phoen. 1751 ὕρσει: ἀντὶ τοῦ ἐν ὕρει.

Wir wollen hier noch einige grammatische Beobachtungen über den Gebrauch des Plural anschliessen. B 278 ὡς φάσαν ἢ πληθύς: πρὸς τὸ σχῆμα, ὅτι πρὸς τὸ νοητόν. τὸ γὰρ ἔννοιαν ἔχον τοῦ πλήθους ὄνομα πρὸς τὸ πληθυντικὸν ἐπισυνέζευξεν (Arist.). Die ἀναφορά ist sicher Υ 166 oder Σ' 604, wo auch die Variante τερόμενος begegnet. Notiert auch γ 305, O 305, Π 265. Der neueste Herausgeber der Euripidesscholien hätte darum gut daran gethan, mit seiner crux Scholien zu verschonen, wie Hec. 39 εἰπὼν στρατεύμα ἐνικῶς κατέλυνε εἰς πληθυντικὸν εἰπὼν εὐθύνοντας ὡς πρὸς τὸ σημαίνονμενον ἀποδιδούς (so für ἀπιδῶν) τὸ γὰρ στρατεύμα πολὺ πληθὺς ἐστὶ· τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ „ὡς φάσαν ἢ πληθύς“ (B 278). Cf. Orest. 438. Eine andere Verbindung ist notiert zu dem Verse X 454 . . . τοὺς ἄλλους ἐπιείσομαι, ὅν γε κίχρειω: πρὸς τὸ σχῆμα ὅτι ἰδίως πληθυντικῶ ἐνικὸν ἐπήνεγκεν ὅν γε κίχρειω. Cf. Friedländer Ariston. p. 16. Der Lehre der Alten begegnen wir in den Scholien der Tragiker Aias 727: Ἀιτικὸν ἔθος τὸ ἐπιφέρειν ἐνικῶς πληθυντικὰ καὶ ἀνάπαλιν, ὡς καὶ νῦν οὐτις ἔσθ' ὅς οὐχὶ ἔλεγε ξύναιμον αὐτὸν ἀποκαλοῦντες. Ant. 709 διαπτυχθέντες . . . μετέβη δὲ ἀπὸ ἐνικοῦ (ἀριθμοῦ ist zu streichen) τοῦ ὅστις γὰρ εἰς πληθυντικὸν τὸ οὔτοι. Ant. 1022 βεβρωότες: ἀπὸ τοῦ ἐνικοῦ ἐπὶ τὸ πληθυντικὸν μετέβη. Hipp. 1192 αὔσθοιτο δ' ἡμᾶς = με . . . ἐνικῶ πληθυντικὸν ἐπίγαγεν, διὸ τὸ χ. Cf. Andr. 771, OC. 174, Phoen. 214.

Uebergang  
vom Plural  
in den  
Singular  
und  
umgekehrt.

Das wichtigste Scholion lernen wir in Betreff der Congruenz kennen Congruenz.  
 Pers. 51 *στεύεται δ' ἰεροῦ. Τμώλου πελάται: οὕτως στεύεται ἐνίζον*  
*ἀντὶ πληθυντικοῦ „ζιδῷ, Αἰαλά, Ποικίλου θύγατρο, ἧ θύεται ἄνδρες“.*  
*<Πίνδαρος> ἐν διθυράμβοις.* Sicherlich war in diesem elend zugerich-  
 teten Scholion — cf. Wecklein in der kritischen Ausgabe — das *σχῆμα*  
*Πινδαρικών* hervorgehoben, dessen erste und älteste Anwendung wir oben  
 durch das gute Scholion zu Trach. 520 bei Hesiod kennen gelernt haben.  
 Cf. Oberdick, Wochensch. f. kl. Phil. 1887, Sp. 980; Herwerden zu  
 Jon 1146; Wecklein, Sitzber. 1890, S. 56.

Die Lehre Aristarchs von der *σύλληψις* (*σύλληπτικὸς*) lernen wir zu σύλληψις.  
 verschiedenen Stellen der Ilias und Odyssee kennen. So zu *K* 349 *ὡς*  
*ἄρα φωνήσαντε παρῆξ ὁδοῦ ἐν νεζέεσσιν κλισθήτην.* Dazu wird bemerkt:  
*ὅτι τοῦ Ὀδυσσεύος ἐλόργος μόνου ἔλεν σύλληπτικῶς.* „ὡς ἄρα φωνήσαντε.“  
 Aus dem Scholion des Didymus zu dieser Stelle lernen wir, wie Aristo-  
 phanes seinen Homertext umgeschrieben, um diese Ungenauigkeit der  
 Sprache zu vermeiden. Cf. auch *Φ* 298. Ferner beobachtet auch *A* 659,  
*N* 782, *Ξ* 28, 63, 128, 379 (*T*), Eustath. 959, 52. Eine andere Art der  
*σύλληψις* lernen wir kennen in den Scholien zu *E* 576, *H* 8, *A* 328, 333.  
 Bei den Tragikern ist der Sprachgebrauch berührt Andr. 107 *Ἐπτορα:*  
*ἀπὸ ζωνοῦ τὸ εἶλεν καὶ ἔστι τὸ μὲν ἀντὶ τοῦ ἐλόργησε, τὸ δὲ δεύτερον*  
*ἀντὶ τοῦ ἀνέλεν* mit Verweisung auf *A* 328 und Pindar Olymp. I, 88.

Schlagend ist die Analogie zu Or. 815 ff.

*ὄθεν γόνυ γόνος ἔξαυτί-*  
*βων δ' αἵματος οὐ προλεί-*  
*πει δισσοῖσιν Αἰγαίαις*

wozu bemerkt ist: *τὰ θαύρα συμβάνια καὶ ἀμφοτέρων ἐξίργεζεν τί*  
*γὰρ δεινὸν ὁ Μενέλαος ἐπαρέθων πέπονθεν, εἰ μὴ τὰ ἐν Ἰλίῳ δι' αὐτὸν*  
*γεγόμενα λέγει κατὰ σύλληψιν δὲ ὁ τρόπος τὸ γὰρ ἔτερον συμβάν καὶ*  
*ἀμφοτέρων ἔταξεν.*

Einem andern für die Kritik und Exegese der homerischen Gedichte ταὐτολογία  
oder  
παραλληλία  
ταὐτολογική.  
 sehr wichtigen Satze Aristarchs begegnen wir öfter durch Ilias und  
 Odyssee *A* 99 *ἀφρατίτην ἀνάποινον: ὅτι οὐ κατὰ προσήγοριαν τὴν*  
*ἀφρατίτην λέγει, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ ἀφρατί, καὶ παράλληλον τὸ ἀνάποινον τὸ γὰρ*

αὐτὸ δὲ ἀμφοτέρων δηλοῦται. *I* 207 ἐξείνισσα καὶ ἐν μεγάροισι φίλησα: ὅτι παραλλήλως ἐξείνισσα καὶ ἐφίλησα: τὸ γὰρ φιλεῖν ἐνίοτε ἀντὶ τοῦ ξενίζεῖν τίθησι. (So wird wohl *Ω* 337 nicht mit *Lehrs* καὶ οὐ zu lesen sein, sondern wie es in den Codd. heisst καὶ ταῦτόν ἐστιν.) Indem ich noch auf *A* 270, *B* 8, *I* 205 verweise, seien von den Stellen der *Odyssee* angeführt *δ* 685, *μ* 92, *δ* 118, 244, *ζ* 402. Die Beobachtung war keine müssige, sondern leistete ihm Dienste gegen *Zenodot*, von dem wir bei *Aristonicus E* 194 lesen: ὅτι *Ζηρόδοτος* μετέθηκε nach *Ludwich*

ἀλλὰ που ἐν μεγάροισι *Λυκάονος* ἔνδεκα δίφροι  
πρωτοπαγεῖς· παρὰ δέ σφιν ἐκάστω δίζυγες ἵπποι

ὡς ταυτολογουῦντος πρωτοπαγεῖς νεοτευχέες ἀγνοῶν, ὅτι ἐνίοτε παραλλήλως τάσσει τὰς ἰσοδυναμούσας λέξεις. Zum Glück gab *Aristarch* diesem Satze nicht eine zu weite Ausdehnung und es begegnet als Gegenbild desselben sehr häufig in den Scholien der zweite Satz: οὐ δὲ τὸ αὐτὸ λέγει. Deswegen gab er *I* 385 die Erklärung des Unterschiedes von *ψάμαθος* und *κόρις*, wies auch *K* 7 auf die Unterschiede der einzelnen Ausdrücke hin. Auf diese διαφοραὶ scheint *Zenodot* öfters nicht geachtet zu haben, wie zu *I* 537, wozu *Eustath.* ad *μ* 227 zu vergleichen.

Eine ganz andere Verwendung findet die παραλληλία ταυτολογική bei den tragischen Dichtern und es hält schwer, ganz analoge Fälle heranzuziehen. Doch soll auf die folgenden hingewiesen werden: *Hec.* 507 σπεύδωμεν, ἐγκοινοῦμεν: ἐκ παραλλήλου τὸ αὐτὸ οἱ γὰρ σπεύδοιτες κοινοιοῦνται τὰ γυμνά τοῦ σώματος. *Andr.* 1088 συστάσεις κύκλους τε: συστάσεις καὶ κύκλους ἐκ παραλλήλου τὰ συνέδριά φησιν. Die Wirkung dieses Gebrauches ist gut beurteilt in den Scholien zu *Hec.* 507 ἢ δὲ ταυτολογία τῆς Ἐκάβης τὴν προθυμίαν ἐλέγηεν. *El.* 1291 ἐμφαντιζὸν τὸ συνεχὲς τῆς ταυτολογίας: ἤρκει γὰρ καὶ ἐν τῶν λειλεγμένων und sonst.

Varia.

Eine der merkwürdigsten Beobachtungen lernen wir kennen zu *Hec.* 74. Dort spricht *Hecuba*

ἀπολέπομα, ἔννευζον ὄψιν  
ἂν περὶ παιδὸς ἐμοῦ τοῦ σφισομένου κατὰ Θράζην  
. . . . . ἐδάην.

Dazu lesen wir die verblüffende Bemerkung: τοῦτο ὡσπερ οὐκ ἐν Θράζην οὐδ' αὖ φησι τῆς σζηρῆς ὑποκειμένης ἐν Χερόδοτῶ. ἤητέον δὲ ὅτι ποιητικὸν

ἔθος ἐστὶ τὸ τοιοῦτον Ὅμηρος „ὐίει δὲ Σπάρτηθεν Ἀλέξτορος ἴγεται κούρη“ (δ 10). ἐν Σπάρτῃ γὰρ ἐστὶν Μενέλιος. Zu δ 10 ist im Q bemerkt . . ἰδίως δὲ εἴριζεν ἐν Σπάρτῃ γὰρ ὄντος αὐτοῦ φησὶν Σπάρτηθεν. Verstehe ich die Bemerkungen richtig, so meinen sie doch wohl: es wäre der Deutlichkeit genügt, wenn auch Σπάρτηθεν nicht dastände. Aehnlich, wie es zu ε 422

ἴέ τί μοι καὶ ζήτος ἐπισσέη, μέγα δαίμων  
ἐξ ἁλός

καὶ ὅτι ἐν Θρακίῃ ὄν λέγει ἐξ ἁλός. Die Meinung kann auch hier nur die gewesen sein: auch ohne die Hinzufügung des ἐξ ἁλός ist eine andere Auffassung ausgeschlossen, es ist also so zu sagen überflüssig. So wollten sie also auch an der Stelle der Hec. hervorheben, dass Hecuba, obwohl sie selbst in Thracien ist und es genügen würde, „hier“ zu sagen, das Wort *θρήζην* gebraucht. Sicherlich aber ist ein Tadel gegen den Dichter nirgends ausgesprochen, wie ein alter Erklärer in seinem Unverstand gemeint zu Phoen. 748 *γελόως τοῦτό φησὶν ὡς μὲ ὄν τῶν ἐν πόλει*.

Auf eine sehr gute Quelle geht auch die Bemerkung zurück, die wir lesen zu Hec. 152

φοιτισσομένην αἵματι παρθένον  
ἐκ χρυσοφόρου  
δειρῆς ρασμῶ μελαναγεί.

*τῆς ποτε χρυσοφόρου δειρῆς ὡς τὸ „ἐνυμείω Πριάμοιο.“*<sup>1)</sup> Dass die Polyxena im Momente ihrer Hinschlachtung Goldschmuck am Halse getragen, das wollten und konnten sie sich mit vollem Rechte nicht einreden. Sie verglichen die Worte daher mit dem *ἐνυμείω Πριάμοιο*, das ja auch von der vergangenen Zeit verstanden werden muss. Dieser und ähnlichen Beobachtungen begegnen wir öfters in den Homerscholien § 74 *ἐσθῆτα φαεινῆν: οὐ τῆρ τότε οὖσαν φαεινῆρ θεοῦπιπται γὰρ*.

1) Auf welche Erdichtungen die Verknennung dieses Sprachgebrauches führt und auf was man sich bei diesen späteren „Gelehrten“ gefasst machen muss, das zeigt uns ein zweites Scholion zur Stelle, das ich mir nicht versagen kann, hier mitzuteilen: *ἐκ χρυσοφόρου δειρῆς: ἦτοι ἐκ τραχίλων φέροντος κόσμου χρύσα· οἱ παλαιοὶ γὰρ, ὅταν ἔμελλον σφαιρῶσαι τὰ γυναικὰ ἐπὶ τῶν ἰσῶν, ἐκόσμων αὐτῆρ διὰ χρυσαίων κόσμων ὡσπερ νύμφην.*

ἀλλὰ τὴν φύσει καθαράν. cf. ζ 58, Θ 555, Φ 218 und Friedländer zu Γ 352.

Patronymika  
statt der  
ζούια.

Die Lehre der Alexandriner erkennt man auch Aias 1 Λαερτίου: κτητικὸν ἀντὶ κυρίου. Cf. Phil. 417 τὸ γ δὲ ὅτι πάλιν Λαερτίου κτητικὸν ἀντὶ πρωτοτύπου Λαέρτου. OC. 1494 Ποσειδαονίω: Ποσειδῶνι . . . ὁ δὲ ἐτέρως ἐσχημάτισεν κτητιζάτερόν πως διὸ κεῖται τὸ γ. Hec. 188 Πηλεΐδα γέννα: ἀντὶ τοῦ Πηλέως παιδὶ Ἀχιλλεῖ . . πατρωνυμικὸν ἀντὶ πρωτοτύπου Πηλέως γέννη. Hec. 402 παῖ Λαερτίου: ἀντὶ τοῦ Λαέρτου.

Emphatischer  
Gebrauch  
des Namens.

H 75 sagt Hector von sich selber: πρόμος ἔμμεναι Ἐκτορι δίω: ὅτι ἰδίως ὡς περὶ ἐτέρου. Cf. Θ 21, Π 496. Trach. 170 τῶν Ηρακλείων: τῶν ἑαυτοῦ πόνων τὸ τέλος. πολὺ δὲ τὸ τοιοῦτον εἶδος παρὰ ποιηταῖς.

ἀκαταλήλως  
oder Anakoluthien.

B 353 ἀστράπτων ἐπιδέξει, ἐναίσιμα σήματα φαίνων: ὅτι ἀκαταλήλως εἴρηται (ἔδει γὰρ ἀστράπτοντα καὶ φαίνοντα), ὡς καὶ Εὐριπίδης ἐν Παλαμήδει Λάιε, πάλαι δὴ σέξερωτηῆσαι θέλων σχολὴ μ' ἀπειργε. An dieser Anakoluthie hielt Aristarch auch fest Zenodot gegenüber Z 510. Als eine Eigentümlichkeit des Euripides lernen wir dieses σχῆμα kennen Hipp. 23 . . . συνεχῶς δὲ τούτῳ τῷ σχήματι χρῆται ὁ Εὐριπίδης.

Nom. absolut.

Dahin ist auch zu rechnen der Gebrauch des Nominat. absolutus, berührt zu Phoen. 283 μέλλων δὲ πέμπειν μ': ἀντὶ τοῦ μέλλοντος, εὐθεῖα ἀντὶ γενικῆς.

Andr. 668

εἰ σὺ παῖδα σὶν

δούς τῳ πολιτῶν εἰτ' ἔπασχε τοιάδε,

πάλιν τῷ συνήθει τῆς φράσεως χρῆται σχήματι. (Die Alten hätten gesagt συνήθει σχήματι.)

Accus. pro  
Dativ.

Der Accus. für den Dativ wird ebenfalls ein σύνηθες σχῆμα des Eurip. genannt Med. 1238 σχολὴν ἄγουσαν . . πάλιν δὲ τῷ συνήθει σχήματι ἐχρήσατο, καὶ ἔστιν ἀντὶ τοῦ ἀγούσης.

Praepo-  
sitionen.

Ich möchte diese Varia schliessen mit einem kurzen Hinweis auf die Behandlung der Praepositionen. Für Homer ist von Lehrs Arist. <sup>3</sup> p. 108 und Friedländer, Aristonicus p. 27 ff. das Nötige beigebracht.

Dieselben Aufstellungen begegnen uns auch bei der Erklärung der Tragiker und werden die Praepositionen von ihnen notiert entweder als überflüssig oder vertauscht.

- a) überflüssig: Choeph. 764 *νῦν παραιτούμενα μοι: πλεονάζει ἢ παρὰ*. Suppl. 3 *ἀπὸ προστομιῶν: . . . ἄμεινον δὲ τὰ στόμια ἀκούειν. πλεονάζουσιν τῆς πρό.* Phoen. 791 *προχορεύεις: ἢ πρὸ πλεονάζει ὡς τὸ „νῆάς τε προπάσας“ (B 493).* Phil. 851 *ἐξίδου ὅτι πράξεις: θεώρησον, βλέπον· πλεονάζει γὰρ ἢ ἐξ καθάπερ καὶ ἐπὶ τούτων. ἐξεπίστασο ἀντὶ ἐπίστασο καὶ ἐκδίδαξον ἀντὶ τοῦ δίδαξον.* (Cf. OT. 38 *ἐκδιδαχθεῖς . . . περιτεύει δὲ ἢ ἐξ.*) Trach. 1270 *ἐφορᾶ: περιττὴ ἢ πρόθεσις.* Ib. 793 *κατακτίσαιτο: πλεονάζει ἢ κατὰ καὶ ἔστι κτίσαιτο ἀντὶ τοῦ ἔσχειν.* (Verkehrt Trach. 434, Ant. 376.)
- b) vertauscht: Auf den heillosen Unfug, der mit dieser Lehre von den Späteren getrieben wurde, hat schon Lehrs a. a. O. hingewiesen. Es gibt wohl kaum einen schlagenderen Beweis als die Scholien des Euripides. Wir werden uns daher des Nachweises wegen nur auf wenige Fälle beschränken. *πρὸς* mit Acc. = *κατὰ* cum genet. Choeph. 447 *ξὺν δὲ γενοῦ πρὸς ἐχθρούς: ἀντὶ <κατὰ> ἐχθρῶν.* Trach. 304 *πρὸς τοῦμόν οὕτω σπέρμα: ἀντὶ κατὰ τῶν ἐμῶν παιδῶν* — Trach. 150 *ἢ πρὸς ἀντὶ τῆς ὑπέρ* — El. 350 *τήν τε δρωῶσαν ἐκτρέτεις: ἢ δὲ ἐκ ἀντὶ τῆς ἀπὸ, ἀποτρέτεις.* — OC. 27 *ἐξοικλήσιμος: ἀντὶ τοῦ ἐνοικλήσιμος.* — Bedenklich Ant. 216 . . . *τὸ δὲ πρόθεσις ἀντὶ τοῦ πρόσθεσις: χροῶνται γὰρ τῇ πρὸ ἀντὶ τῆς πρὸς.* — Vertauschung der Casus: Or. 103 *ἀναβοᾷ διὰ στόμα: διὰ τοῦ στόματος ὡς τὸ „διὰ τ' ἔντα καὶ μέλαρ αἷμα“ (K 298, was Schlagstelle gewesen sein muss).*

### Die Worterklärung.

Eine der schönsten Seiten der alexandrinischen Philologie lernen wir in der Worterklärung kennen. Gerade diese Seite unserer Wissenschaft haben Lehrer und Schüler mit unendlichem Fleisse und gutem Erfolge gepflegt. Die Etymologien freilich muss man hier gänzlich aus dem Spiele lassen. Aber das ehrliche Geständnis der *ars nesciendi* von Seite Aristarchs, das uns in der Bemerkung über *γένετο* entgegen tritt (H 43 *ὅτι ἐκ τῶν συμφορᾶζομένων νοεῖται τεταγμένον ἀντὶ τοῦ ἐλαβεῖν*) ist uns doch eine sichere Bürgschaft dafür, dass die Sache methodisch und wissen-

schafflich angefasst und utopistische Versuche nach Möglichkeit vermieden werden sollten. Auf diesem Gebiete haben sie denn auch das meiste Bleibende ergründet und geschaffen. Insbesondere wurde die dichterische Sprache nach der Seite ihres Schwerpunktes, der Bilder, Metaphern, Tropen eingehend gewürdigt und erforscht bei Homer sowohl wie bei den Dramatikern. Für den ersteren verweise ich bloss auf die Scholien des Aristicus zu *A* 37, 52, *B* 49, 670, *E* 21, *K* 173, *A* 390, *N* 317, 745, *Z* 16; *A* 574, *Ψ* 273.

In den Scholien der Tragiker ist das  $\chi$  sicher bezeugt *Hec.* 29: *διαυλοὶ τὰ ἐνθρον καὶ ἐξεῖθεν τοῦ ἱππιζοῦ, ἀπὸ μεταφορᾶς οὖν εἴρηται, πρὸς ὃ καὶ τὸ  $\chi$ .* Aber auch ohne diese Analogie und ohne dieses ausdrückliche Zeugnis zeigt uns die teilweise sehr gute sprachliche Form vieler darauf bezüglicher Scholien, dass wir uns hier auf gutem Boden befinden. Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, das gesamte erhaltene Material hier beizubringen, nur mit einigen wenigen Beispielen sei darauf verwiesen, dass die Alten diese hochwichtige Seite der Dichterinterpretation in keiner Weise vernachlässigt haben. Insbesondere müssen sie der kühnen, lebensfrischen und lebenswarmen Sprache des Aeschylus nach dieser Seite eingehende Studien gewidmet haben. Unterscheidet sich ja die Sprache des Altmeisters von der der Späteren in nichts mehr als in der so häufigen Anwendung von Bildern und Metaphern.<sup>1)</sup> Auf die Kühnheit Aeschyleischer Diktion verweisen die Scholien *Sept.* 64: *παρὰ ζεινδύρευμῆτος εἶπε  $\chi$ υμα χερσαῖον*; auf *μεταίχιμον* *Sept.* 179: *ζεινδύρευται τῷ Αἰσχύλῳ ἐνταῦθα τὸ μεταίχιμον*. Cf. *Sept.* 201. Auf die Metaphern von den Spielen ist hingewiesen *Choeph.* 330 *οὐκ ἀτρίακτος*

1) Erst langsam und allmählich scheint in diese Metaphernforschung Methode und Klarheit gekommen zu sein, wenn man dem Scholion zu *Vesp.* 91 glauben darf: *οὐδὲ παισπάλην: πρὸς Ἀγκόρορα, οὐ ἀδιορίστως ἀποδέδωκεν ἐλάχιστόν τι* statt die Metapher nachzuweisen: *τὸ τῆς κέγχρας ἄλευρον, ὃ καὶ ἐπὶ τοῦ τεχνίτου τιθέσσι*. Man vgl. auch die Polemik *Nub.* 552, *Vesp.* 1050, *Thesm.* 389. Die regelmässige Form der Kommentierung scheint die gewesen zu sein, dass man zuerst das poetische Wort paraphrasierte oder grammatisch erklärte und dann die Metapher nachwies. *Phil.* 1194 *χειμερίῳ λύπῃ: ταραχώδει πάθει, μεταφορικῶς <ἀπὸ . . .>*. — *OT.* 17: *πίεσθαι ἀντὶ τοῦ βαδίσαι. ἢ δὲ μεταφορᾶ ἀπὸ τῶν νεοτιῶν*. *Aias* 558 *κούφοις πνεύμασι: κορυφῇ καὶ ἀπάλῃ ζωῇ: τῇ δὲ μεταφορᾷ τῶν μικρῶν φυντῶν ἐχρήσατο  $\chi$ ιλ*. Ein heillosler Unfug scheint ferner auch von Späteren mit der Aufspürung von Metaphern getrieben worden zu sein. So ist sicher unhaltbar, was wir *El.* 89 über *ἀντήρεις* lesen (es muss *ἀντηρέτας* heissen, *Sept.* 578). So *Ant.* 1086, *Phil.* 1111; ganz unsinnig *Trach.* 1183.

ἄτα: ἀπὸ τῶν παλαισιῶν, οἱ ἀποτριάζονται ὑπὸ τῶν ἀντιπάλων (Ag. 159). Eum. 579 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων: ἡ μεταφορὰ ἀπὸ τῶν παλαιόντων, οἱ ἐπὶ τοῖς τρισὶ πτώμασιν ὀριζοῦσι τὴν ἴτιαν. Vom Würfelspiel Choeph. 965 μέτοιζοι δόμων πεσοῦνται πάλιν: ... τοῦτο ἀπὸ τῶν ζύβων μετήγαγε. Cf. Suppl. 84. Aus der Tierwelt Ag. 1020 πρὶν αἱματηρὸν ἐξαφρίξασθαι μένος: ἀπὸ τῶν στρηγιῶντων ὑπόζυγιων, ἃ οὐκ εἶχοντα χαλινῷ ἀφρίζει μετὰ αἵματος. Cf. Choeph. 657, Dind. lexic. unter *ζαταστύω*. Vom Meer und der Schiffahrt: Prom. 150, 187, Sept. 62, 578. Verschiedene: Prom. 244, Pers. 463. Für Sophocles dürfte es genügen, auf die gerade bei ihm besonders häufigen Entlehnungen von dem Meere zu verweisen, welche die alten Grammatiker hervorgehoben: El. 1074. Ant. 158, 163, 190, OT. 23, Trach. 815, OT. 795. Nur der Vollständigkeit wegen sei auch für Euripides auf einige von den Alten hervorgehobenen Metaphern verwiesen: Hec. 126, 403, 553, 583, 1057.

Dieser Nachweis der Metaphern lag den Alten um so näher, als sie es für eine Hauptaufgabe der Wortklärung betrachteten, die eigentliche und Grundbedeutung jeden Wortes aufzuspüren und nachzuweisen. Die erstere bezeichneten sie mit dem Ausdrucke *ζυρίως*, die Abweichung davon mit *ζαταζρησιτισῶς* und zwar bei der Lehre von den Metaphern, wie auch bei dem sonstigen Gebrauche bei Homer wie bei den Tragikern. ζυρίως und  
καταζρησι-  
τισῶς.

Wir bewegen uns hier auf einem Gebiete, auf welchem die grossen Verdienste Aristarchs trotz Lehrs noch lange nicht nach Gebühr erkannt und gewürdigt sind. Wäre uns sein Name bei den Scholien der Tragiker auch gar nicht erhalten, man könnte doch sicher und unzweifelhaft aus Aristonicus nachweisen, dass wir auch bei den Wortklärungen der Tragiker überall seinen Spuren begegnen. Aristarch hat ja in seinen Kommentaren zu Homer, die uns Aristonicus allein am treuesten aufbewahrt hat, die Bedeutung eines Wortes zunächst auf Grund der homerischen Gedichte genau und umsichtig erforscht und festgestellt. Derselbe hat aber auch auf den im Laufe der Zeit eingetretenen Bedeutungswechsel, auf häufige und ganz missbräuchliche Verwendung desselben eindringlich und mit Erfolg geachtet und hier sind es ganz besonders die Tragiker gewesen, die er nach dieser Richtung genau durchforscht und geprüft hat. Es ist darum das Werk des Aristonicus nach dieser Seite auch für die Tragiker von nicht zu

unterschätzendem Werte. In einem früheren Aufsätze (Blätt. f. d. bayr. Gymnschulw. Bd. XXI, S. 289 ff.) wurde der Nachweis zu führen gesucht, dass eine ganze Reihe sowohl von Wort- als auch Sacherklärungen des Aristonicus uns nur verständlich wird, wenn man die Tragiker heranzieht. Eine Durchforschung einiger Teile des Eustathius, wie der Scholien der Tragiker haben mir diese meine Ansicht auf das glänzendste bestätigt. Dieselbe soll daher hier nur noch an einigen wenigen Beispielen entwickelt werden. Das *κυρίως* und *καταχρηστικῶς* erkennt man am deutlichsten in der Feststellung der Bedeutung von *ποινή*. Ariston. bemerkt zu *E* 266: *ὅτι ἰδίως τῷ ποινῇ κέχρηται κυρίως γὰρ ἐπὶ φόρου „ποινήν δεξαμένῳ“* (*I* 636). Demnach war also als *κύριον* von *ποινή* = *pretium pro caede solutum*, wie Lehrs richtig gesehen hat, von Aristarch angenommen, daneben konstatierte er aber zugleich schon für Homer ein *ἰδίως* und *καταχρηστικῶς* in *E* 266 (*I* 290, *P* 207). Nun ist er aber auch der Wortbedeutung weiter nachgegangen, *El.* 210 *ποινίμα*: *<ὅτι κυρίως>* *ποινὴ λέγεται ἐπὶ τῆς ἐπὶ μονῇ καταβολῆς χρημάτων*. *Ὀμηρος I* 633 ff. So verhält es sich auch mit *ἀγροσία*, wozu Hesych. bemerkt: *<κυρίως>* *ἀνδρεία, ἡγορία παρὰ τὸν ἄνδρα, καταχρηστικῶς δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀλόγων ζώων τάσσεται, ἢ ἰσχύς* (*M* 46). Hesych. *ἄγη*: *<παρ' Ὀμήρω>* *θάμβος, ἐκπληξίς* (*Φ* 221, *γ* 227, *π* 243), *παρὰ δὲ τοῖς τραγικοῖς τιμῆ, σεβασμός*. In diesen beiden Richtungen bewegt sich denn auch vielfach die Vokabelerklärung in den Scholien der Tragiker. Daher *κυρίως* im Gegensatz zu Metaphern *El.* 732, *Or.* 382, *Med.* 390, 1245 etc., gegen eine anderweitige Anwendung *OT.* 1266, *Ant.* 1008, *Phil.* 1081, *Hec.* 99, 115, 205, (*Hec.* 111, *Or.* 1213) etc. Insbesondere aber ist die Abweichung der Worte von der durch Aristonicus konstatierten homerischen Bedeutung in guten und lehrreichen Scholien nachgewiesen, die alle auf Aristarch und seine Schule zurückgehen müssen. Dafür noch einige Beispiele aus den Scholien des Euripides. So lesen wir *Hec.* 334 *πρὸς αἰθέρα*: *ἀντὶ τοῦ πρὸς αἴρα* nach dem bei Homer festgehaltenen Unterschied von *αἰθήρ* und *αἴρ*. — *Or.* 33 *τλήμων*: *παρὰ μὲν τῷ ποιητῇ τλήμων ὁ ὑπομονητικός, παρὰ δὲ τοῖς τραγικοῖς τλήμων ὁ δυστυχής* (*Lehrs* <sup>3</sup> p. 91). — *Hipp.* 684 *οὐτάσας πυρὶ*: *ἀντὶ τοῦ βαλὼν τῷ κεραυνῷ. οἱ δὲ νεώτεροι οὐκ ἴσασι τὴν διαφορὰν τοῦ οὐτάσαι καὶ βαλεῖν* *Ὀμηρος δὲ οὐτάσαι τὸ ἐκ χειρὸς καὶ ἐκ τοῦ σύνεγγυς τρώσαι, βαλεῖν δὲ τὸ πόρρωθεν*. —

Med. 173 ὁμοίην γὰρ ἔνν τὴν φωνὴν λέγει ἢ τὴν ὁμοίαν, οὐχὶ τὴν κληδῶνα (Lehrs p. 88). — In diesem Sinne sind auch Scholien zu fassen Prom. 9 τὸ  $\bar{\chi}$  διὰ τὸ σφε oder Andr. 18:

Θεσσαλὸς δὲ νιν λέως

Θετίθειον αὐδᾶ θεᾶς χάριν νυμφευμάτων.

Ὀμηρικὴ δὲ ἡ σύνταξις „τὰ δὲ δώματα καὶ Ὀδυσῆος· οὐκ ἂν τις μιν ἀνὴρ ὑπεροκλίσσαιτο (p 264, 268).“ καὶ ὁ μὲν ποιητὴς πρὸς τὸ σημαίνονμενον ἀπέδωκεν ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ τὸ ὄζιμα, οἱ δὲ νεώτεροι ἀληθινῶς τὸν Ὀμηρον κατὰ πληθυντικὸν <λέγειν χρωῶνται κατῶς>.<sup>1)</sup> So werden auch die Bemerkungen verständlich Prom. 55 νιν πληθυντικῶς τὰ ψέλια. OC. 43 νιν ἀντὶ αὐτὰς διὸ τὸ  $\bar{\chi}$ . —

Natürlich hat Aristarch sehr wohl auch die Vieldeutigkeit einzelner Wörter erkannt und anerkannt, wie bei Homer mit der Diple, werden sie bei den Tragikern mit dem  $\bar{\chi}$  notiert worden sein. Erhalten zu Hipp. 92 μισεῖν τὸ σεμνόν· σεμνόν τὸ ἐπερήφανον καὶ ἐπαχθές. διλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ τίμιον ὡς ὑποκατιῶν γησι (99) „πῶς οὖν σὺ σεμνὴν δαίμων· οὐ προσεγγέεις“ . . . διὸ καὶ τὸ  $\bar{\chi}$  (Cf. Med. 216 und Hipp. 143). So möchte ich deuten. Suppl. 237 εἶπεν· ἔνν διμῶνιν. — Sept. 108 λόχον· ἔνν τὸ πλῆθος. — Eum. 36 ἀγχιαίνειν· ζουγάζειν· σημαίνει δὲ καὶ τὸ γαριᾶν καὶ ἀτάκτως πηδᾶν. — Sept. 7 τὸ ὑμνεῖσθαι μέσον (Med 422). — El. 436 εὐνήν ἔνν τὸν τάγον (Choeph. 310). — Phil. 276 ἀνάστασιν ἔνν τὴν ἐξ ἔπρου ἐγερσιν. (Nauck ist im Irrtum, wenn er für ἔνν νόει schreiben will.) — Ant. 1071 ἀνόσιον ἔζυον· μὴ τυχόνια τῶν ὀσίων ἔνν dürfte ebenso zu erklären und nicht mit Nauck für ἔνν ἔζυον zu schreiben sein, wenn man auch eine andere Stellung des ἔνν erwarten sollte. — El. 121 δυσταροσιότηας <ἔνν> τῆς ἐξωλεσιότης· οὐ γὰρ ἐπὶ ὄζιον εἶσιν ὁ λόγος. Nach dieser Richtung begegnen sehr gute Scholien bei Euripides. Phoen. 1364 ἀράς· ἔνν εὐχάς. Or. 1138 ἀρώμενοι· <ἔνν> ἀντὶ τοῦ ἐυχόμενοι. Hec. 288 . . . σημασιῶν δὲ, οὐ τὸν φθόρον ἔνν ἐπὶ τοῦ μῶμον τίθησιν, ὡς ἐν Θησεί „καίτοι φθόρου μὲν μῶμον ἄξιον φράσω“ (Frg. 391). — Cf. zu Hec. 217, Alc. 994. Med. 807. Hipp. 1233. Or. 605. Med. 1374 u. a.

$\bar{\chi}$  πρὸς  
πολύσημον  
λέξιν.

1) M ist hier lückenhaft, O bietet: κατὰ πληθυντικὸν δομάτων συντάξαι τὴν μιν, καὶ αὐτοὶ ὄζιως συντάξαι „ποσῶν νιν αὐτὰς ἐξέμηρα“ (Bacch. 32, 36) κατὰ πληθυντικόν. ἔστιν οὖν ἀπᾶτη νεωτέριον.

χ πρὸς τὰ  
ιδιώματα.

Sie haben ferner auch, gestützt auf ein reichhaltiges Material, mit gutem Geschick die Lieblingsworte der Dichter aufgespürt und notiert. Aeschylus Eum. 17 *κτίσας: ποιήσας: ιδίωμα δὲ τοῦτο Αἰσχύλου*. (Cf. Schol. ad. Trach. 898). — Eum. 616 *τιμαλγεῖν: συνεχῆς τὸ ὄνομα παρ' Αἰσχύλῳ διὸ σκώπτει αὐτὸν Ἐλίχαρμος*. — Prom. 259 *συνήθης αὐτῷ ἢ χαλᾷ φωνή*. — Sophokles Ant. 897 *εὐεπίφορος ὁ Σοφοκλῆς <εἰς> τὸ τρέφω ἀντὶ τοῦ ἔχω* (Trach. 28, 817). — Aj. 962 *καὶ νῦν βλέποντα εἶπεν ἀντὶ τοῦ ζῶντα διὸ τὸ ᾗ πρόσκειται*. (Cf. Hec. 311). — OC. 1329 *τῷδ' ἀνδρὶ: δεκτικῶς καὶ ἔστι πυκνὸς ἐν τῇ τοιοῦτῳ Σοφοκλῆς*. — Euripides Med. 665 *εὐεπίφορός ἐστιν ὁ Εὐριπίδης εἰς τὸ λέγειν σοφὸς καὶ σοφῆ, πρὸς οὐδὲν χρήσιμον παραλαμβάνων τὸ ὄνομα*. — Troad. 989: *συνεχῶς ὁ Εὐριπίδης μῶρα λέγει τὰ ἀζόλαστα καὶ κατοφερῆ*. —

Aber auch ohne den Analogieschluss aus Homer und ohne die zuletzt berührten Eigentümlichkeiten erkennt man leicht in einer ganzen Reihe von Scholien zu den Tragikern gute Überlieferung aus der alexandrinischen Schule über Form und Bedeutung der Worte. Nur der systematischen Darstellung wegen seien hier einige angeführt. Aesch. Choeph. 145 *ὅτι ἐπὶ ἀποθανόντος παιᾶνα εἶπεν κακῶς, ὡς καὶ Εὐριπίδης „παιᾶνα τῷ κάτωθεν ἀσπόνδῳ θεῷ“* (Alc. 424). — Prom. 227 *ὅτι οὐδὲν τὸ ὄνομα τῆς τυραννίδος*. (Cf. Eustath. 1839, 9 und Argument OT). — Soph. OT. 67 *<ὅτι> ἀρσενικῶ ἐχρήσατο πλάνοις ἀντὶ θηλυκοῦ*. — Ant. 1236 *τὸ ἔγχος οἱ τραγικοὶ καὶ ἐπὶ ξίφους λαμβάνουσι* (Alc. 74, 76). — Trach. 602 *οὐκ εὖ τὸν ἀνδρείον χιτῶνα πέπλον φησί*. — OC. 25 *ἐμπόρων: ἀντὶ τοῦ ὀδοιπόρων: διὸ τὸ ᾗ* (Alc. 999). — Eur. Hec. 943 *ὅτι ὀλιγάκις κῆται τὸ κάσις ἐπὶ ἀδελφῆς, ἐπὶ δὲ ἀδελφοῦ πολλάκις* und 361 *τὴν κάσιν: Ἀνακρέων (fr. 12<sup>a</sup>) „οὔτε μὴν ἀπάλην κάσιν“, σεσημειῶται δὲ ὅτι τὴν θήλειαν κάσιν εἶπεν, εἰ μὴ ἀποζολή ἐστιν τοῦ κασιγνήτην*. — Hec. 834 *<ὅτι> ἀντὶ τοῦ γαμβροῦ κλιθεστὴν εἶπεν*. — Med. 989 *κηδεμῶν παρὰ τὸ κῆδος: ἀντὶ τοῦ γαμβροῦ* (Alc. 731). — Hipp. 635 *γαμβροῖς δὲ τοῖς πενθεροῖς λέγει, συγγένων τῆς ὀνομασίας τὸ ἀκριβές: ἐν μέντοι τῷ „πενθεροῦς δ' ἀνωφελεῖς“ ὑγιῶς κέχρηται*. — Or. 1187 *χοαὶ ἐπὶ τῶν νεκρῶν* und 96 *αἱ χεόμεναι τοῖς νεκροῖς σπονδαί*. — Or. 1082 *ὅτι ὁμιλίας τῆς γιλίας: σημειωτέον δὲ πρὸς τὸ ἐν Φοινίσσαις (1408) „ὁμιλία χθονός“*. — Med. 687 *δορυξένων: οἱ κατὰ τὸν πόλεμον πρὸς ἀλλήλους γιλίαν πεποιηχότες, ὡς Γλαῦκος καὶ Διομίδης*. — (OC. 632

ἀλιωϊζώτερον δορυξένους καλοῦσι καὶ τοὺς ὀπωςδίποϊ' οὖν ἐπιξενωθέντας).

Es dürfte eine dankbare und dringende Aufgabe unserer Wissenschaft sein, mit Heranziehung und kritischer Verwertung der alten lexica und des anderweitigen Materiales diese lexicalischen Bemerkungen vollständig zusammenzustellen, sie dann auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen, um so von dieser Thätigkeit der Alten, insbesondere aber Aristarchs ein klares und richtiges Bild zu bekommen. Denn wenn nicht Alles täuscht, liegt trotz der enormen Fortschritte unserer Wissenschaft in der neuen Zeit gerade in dieser Thätigkeit ein Hauptverdienst der alexandrinischen Philologie, die von Anfang an als ihre wichtigste und nächste Aufgabe die Worterklärung betrachtete, und erst in zweiter Linie die Sachklärung bedachte, zu der wir jetzt übergehen wollen.

### Die sachliche Erklärung.

Wie bei Homer die Diple zu diesem Zwecke Verwendung fand, so können wir auch in den Scholien der Tragiker ein  $\bar{\chi}$  konstatieren  $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$   <sup>$\bar{\chi}$</sup>   $\tau\acute{\omicron}$   $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ . (Cf. Av. 621  $\tau\acute{\omicron}$  δὲ  $\bar{\chi}$   $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$   $\tau\acute{\omicron}$   $\epsilon\theta\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$ δ  $\iota\upsilon\pi\tau\epsilon\iota\nu$  (?). Eccl. 306  $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$   $\tau\acute{\omicron}$   $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota\omicron\nu$   $\epsilon\theta\omicron\varsigma$   $\sigma\epsilon\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu\alpha\iota$ ). Choeph. 91  $\langle\chi\rangle$   $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$   $\tau\omicron\nu$   $\acute{\alpha}\theta\eta\eta\gamma\iota\sigma\iota$ ,  $\rho\acute{\omicron}\mu\omicron\nu$ ,  $\acute{\omicron}\tau\iota$   $\kappa\alpha\theta\alpha\iota\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$   $\acute{\omicron}\lambda\zeta\iota\alpha\nu$   $\acute{\omicron}\sigma\tau\iota\rho\alpha\zeta\iota\eta\nu$   $\theta\upsilon\mu\alpha\iota\tau\eta\rho\acute{\iota}\omega$   $\xi\eta\mu\alpha\tau\epsilon\varsigma$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\tau\alpha\iota\varsigma$   $\tau\eta\acute{\omicron}\delta\omicron\varsigma$   $\tau\acute{\omicron}$   $\acute{\omicron}\sigma\tau\iota\rho\alpha\zeta\omicron\nu$ ,  $\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\omega\sigma\tau\eta\epsilon\lambda\tau\epsilon\iota$   $\acute{\alpha}\nu\epsilon\chi\acute{\omicron}\rho\omicron\nu\nu$ . — Eum. 13  $\langle\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$   $\tau\acute{\omicron}$   $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\omicron}\tau\iota\rangle$   $\acute{\omicron}\tau\iota\alpha\nu$   $\pi\acute{\epsilon}\mu\lambda\omega\sigma\alpha\nu$   $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$   $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\gamma\omicron\upsilon\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ ,  $\pi\rho\acute{\omicron}\acute{\epsilon}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\iota$   $\tau\iota\tau\epsilon\varsigma$   $\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$   $\pi\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\zeta\epsilon\iota\varsigma$ ,  $\acute{\omicron}\varsigma$   $\delta\iota\alpha\mu\epsilon\rho\acute{\omicron}\sigma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$   $\tau\eta\nu$   $\gamma\eta\nu$ . — Eum. 109  $\langle\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$   $\tau\acute{\omicron}$   $\epsilon\theta\omicron\varsigma\rangle$   $\acute{\omicron}\tau\iota$   $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma$   $\mu\acute{\omicron}\nu\alpha\iota\varsigma$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\nu\epsilon\zeta\iota$   $\theta\acute{\omicron}\upsilon\sigma\alpha\nu$ . Gerade zu Sophocles finden wir in dieser Hinsicht einige vortreffliche Bemerkungen. OT. 82 Bekr\u00e4nzung  $\langle\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$   $\tau\acute{\omicron}$   $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\omicron}\tau\iota\rangle$   $\omicron\iota$   $\acute{\epsilon}\pi\iota$   $\tau\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\iota\omega$   $\pi\alpha\rho\alpha\gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$   $\acute{\epsilon}\zeta$   $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\gamma\omicron\nu$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$   $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\rho\eta\epsilon\sigma\alpha\nu$ ,  $\acute{\omicron}\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\acute{\alpha}}\rho\iota\sigma\tau\omicron\gamma\acute{\alpha}\rho\eta\varsigma$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\Pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omega$  (21)  $\mu\eta\sigma\iota$ . (Zu dieser Stelle lesen wir das Scholion in guter Fassung, jedoch ohne Betonung dieses Momentes  $\acute{\epsilon}\pi\iota$   $\tau\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\iota\omega$ :  $\acute{\omicron}\tau\iota$   $\omicron\iota$   $\acute{\alpha}\nu\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$   $\acute{\epsilon}\zeta$   $\tau\omicron\upsilon$ δ  $\mu\alpha\tau\epsilon\iota\omicron\nu$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$   $\mu\acute{\omicron}\nu\alpha\iota\varsigma$ ). Vielleicht auf jede Freudenbotschaft auszudehnen nach Trach. 179, wo zu lesen:  $\acute{\epsilon}\zeta$   $\tau\omicron\upsilon$ δ  $\sigma\tau\epsilon\gamma\acute{\alpha}\rho\omicron\nu$   $\delta\acute{\epsilon}$   $\sigma\tau\omicron\chi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\alpha\iota$ ,  $\acute{\omicron}\tau\iota$   $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota$   $\chi\rho\eta\sigma\iota\alpha$   $\acute{\alpha}\pi\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ ). — Auch Hipp. 806  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\acute{\eta}\nu$   $\tau\omicron\upsilon\varsigma$   $\acute{\epsilon}\zeta$   $\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\theta\acute{\omicron}$  (sic)  $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\sigma\tau\acute{\epsilon}\mu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ . — Trach. 925 G\u00fcrtung der Frauen.  $\langle\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$   $\tau\acute{\omicron}$   $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\omicron}\tau\iota\rangle$   $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$   $\tau\eta$ δ  $\sigma\iota\acute{\gamma}\theta\epsilon\iota$   $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\omicron\nu\omega\nu\tau\omicron$   $\acute{\alpha}\iota$   $\gamma\upsilon\nu\acute{\alpha}\iota\epsilon\varsigma$ . Cf. Ariston.  $\Sigma$  180:  $\acute{\omicron}\tau\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\alpha$ δ  $\sigma\iota\acute{\gamma}\theta\omicron\varsigma$   $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\omicron\nu\omega\nu\tau\omicron$ ,  $\acute{\omicron}\nu\chi$   $\acute{\omicron}\varsigma$   $\acute{\eta}\mu\epsilon\iota\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\alpha$ δ  $\tau\eta\nu$   $\kappa\alpha\iota\acute{\alpha}\zeta\lambda\epsilon\iota\delta\alpha$

τοῦ ὄμου. — Trach. 1167 das Aufschreiben der Orakelsprüche: ἔθος γὰρ τοὺς χρησμὸν δεχομένους παραχρῆμα γράφειν, ἵνα μὴ ἐπιλάθωνται. — El. 424 Traumerzählungen: τοῖς γὰρ παλαιοῖς ἔθος ἦν ἀποτροπισσομένους τῷ ἴλην διηγείσθαι τὰ ὀνειράτια. Cf. Iphig. Taur. 43 εἴ τι δὴ τόδ' ἐστ' ἄκος.

Aber wir haben auch ein direktes Zeugnis, das uns auf Aristophanes von Byzanz verweist. Phot. *μυσχυλίσματα*: *Ἀριστοφάνης* *Κρησὶ* add. Nauck) *παρὰ Σοφοκλεῖ ἐν Ἡλέτρῳ* *κεῖσθαι τὴν λέξιν, ἔθος σημαίνουσαν· οἱ γὰρ φρονεύσαντες ἐξ ἐπιβουλῆς τινος ὑπὲρ τοῦ τὴν μῆνιν ἐκκλίνειν ἀκρωτηριάσαντες μόρια τούτου καὶ ὀρμαθίσαντες ἐξεκρέμασαν τοῦ τραχήλου διὰ τῶν μασχαλῶν διείρατες καὶ μασχαλίσματα προσηγόρευσαν.* An einem anderen Orte soll nachgewiesen werden, dass das die einzig richtige originale Fassung ist und dass die anderen Fassungen insbesondere auch die des Scholions zu Sophokles nach zwei Richtungen in die Irre gehen. In der Sache richtig, schlecht in der Fassung ist das Schol. zu Ant. 775: *ἔθος παλαιὸν ὥστε τὸν βουλούμενον καθεργαίνειν τινὰ ἀφοσιῶσθαι βραχὺ τιθέντα τροφῆς καὶ ὑπερόουν κάθαρσιν τὸ τοιοῦτο, ἵνα μὴ δοκῶσι λιμῶ ἀναιρεῖν· τοῦτο γὰρ ἀσεβές.<sup>1)</sup>*

Auch in den Scholien zu Euripides wird die Sache öfters berührt, aber eine auch nur halbwegs vernünftige Fassung begegnet dort nirgends. Daher müssen wir von Anführungen absehen und verweisen nur auf Or. 429, 481. Phoen. 344, 347, 1523. Troad. 321. Andr. 267, 894, 1105.

*παροιμία·  
πρὸς τὸ παροι-  
μιῶδες.*

Wie bei Homer, so haben sie auch bei den Tragikern geachtet auf die sprichwörtlichen Redensarten, welche die Dichter gebrauchen, oder variieren oder auf diejenigen Verse, welche die Dichter selbst zu dem Sprichwörterschatz des Volkes geliefert. So Ariston. zu () 80: *ὅτι τὸ παροιμιώζον, τὸ διέπτατο δ' ὥστε νόημα ἐξ τε τούτων καὶ τῶν κατὰ τὴν Ὀδύσσειαν (η 36) σύγκειται τῶν νέες ὠκεῖαι ὡσεὶ περὸν ἐξ ἐνόημα, οὐκ ὄν παρ' οὐδενὶ ποιητῆι* und zu η 36: *ἐντεῦθεν τὸ παροιμιῶδες διέπτατο δ' ὥστε νόημα.* Man vgl. auch das vortreffliche Scholion zu χ 9—13.

1) Dasselbe ἔθος haben wir auch zu erkennen in Phil. 273

*ῥάκη προθέντες βατὰ καὶ τι καὶ βορᾶς*

*ἐπωφέλημα σμικρόν*

und so hat es Jebb jetzt auch erklärt. Der *φῶς δέσμορος* ist also nicht ein Bettler, sondern ein verlornener Mann.

Ein  $\bar{\chi}$  ist uns überliefert zu Androm. 930 *κακῶν γυναικῶν εἴσοδοι μ' ἀπώλεσαν: τὸ  $\bar{\chi}$  ὅτι εἰς παροιμίαν μετήχθη ὁ στίχος.*<sup>1)</sup> Diesem Bestreben der Alten, diejenigen Verse zu notieren, die zum Sprichworte geworden sind, verdanken wir neben dem köstlichen Fragm. 139 des Aeschylus manche andere gute Bemerkung. Aj. 746 *εὔλεγε τι Κάλχχας εὖ φρονῶν μαντεύεται: εἰς παροιμίαν ὁ στίχος παρῆχται, ἦν καὶ Ἀριστοφάνης* (Nauck. Fragm. II p. 236) *ἀναγράφει.* Aj. 1039 *κεῖνος τ' ἐκεῖνα στεργέτω καὶ γὰρ τὰδε: γέγονε δὲ τοῦτο καὶ παροιμιάζον.* Or. 486 *βεβάρβαρωσαι χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις: εἰς παροιμίαν ὁ στίχος οὗτος ἐχώρησε.* — Troad. 1051 *οὐκ ἔστι ἔρασιτις, ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ: ὁ στίχος οὗτος ἐν παροιμίαις φέρεται.* Phoen. 438 *παλαιὰ μὲν οὖν ὑμνηθῆν. ἀλλ' ὅμως ἐρώδ: ποροιμιώδης δὲ ὁ στίχος.* — Med. 87 *ὡς πᾶς τις αὐτὸν τοῦ πέλους μᾶλλον φιλεῖ: . . . καὶ ὁ πρότερος δὲ σεσημειώται ὡς παροιμιώδης.* — Desgleichen sind ihnen auch die Verse nicht entgangen, in welchen die Dichter an sprichwörtliche Redensarten anknüpfen oder dieselben variirten. Ag. 1089 *παρὰ τὸ λεγόμενον ἐν τῇ συνηθείᾳ „πρὸς μάντιν οὐτις εὐτυχίης ἀπέρχεται“.* Choeph. 678 *ἔξω πηλοῦ πόδα παροιμία.* Choeph. 919 *ἔοικα θρηγερὴν ζῶσα πρὸς τύμβον μᾶτην: παροιμίαν εἶναι τοῦτό γεσιν „ταῦτό πρὸς τύμβον τε κλίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον“.* — Cf. Choeph. 71. Phil. 946 *ἐναίρων νεκρῶν: σφάτιων νεκρῶν κατὰ τὴν παροιμίαν.* — Aj. 786 *ξυρεῖ γὰρ ἐν χρῶ: καὶ ἔστι παροιμία ἐπὶ τῶν ἐπιζυδύων πραγμάτων ἕ. ε. χρ. . .* — OC. 954 *θυμοῦ γὰρ οὐδὲν γῆρας: τοῦτο καὶ παροιμιάζως λέγεται, ὅτι ὁ θυμὸς ἔσχατος γηράσκει.* — Med. 410 *ἄνω ποταμῶν: . . παροιμία δὲ τοῦτο ἐπὶ τῶν εἰς τὰ ἐναντία καὶ παρὰ τὸ προσήζον μεταβαλλομένων πραγμάτων.* — Med. 618 *κακοῦ γὰρ ἀνδρὸς δῶρ' ὄνησιν οὐκ ἔχει: παροιμία ἐστὶν „ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κοῖτ' ὀνήσιμα“.* μένεται Σοφοκλῆς ἐν Ἀντιμαστιγοφόρῳ (665). — Hipp. 671 *καθάμμα λύσειν: παρὰ τὴν παροιμίαν, ἧς ἐστὶν „οὐχ ἄμμα λύσεις“.*

Natürlich werden sie auch die von den komischen Dichtern gemachten Parodien von Versen der Tragiker bei denselben angemerkt und genau

Parodien.

1) Eine sehr gute Fassung müssen wir in dem Schol. Vesp. 436 erkennen: *οἶδα θρόνον τὸν νόμον*, das sich in folgende Teile zerlegen lässt a) *ὅτι παρὰ τὴν παροιμίαν „πολλῶν ἐγὼ θρόνον νόμον ἀκήκοα“.* b) *τὰ γὰρ θρόνα κωμῶμεθα γροφεῖ* c) *εἴρηται δὲ (wohl λέγεται) ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν δι' ἀπειλῆς θρόνον καὶ κόμην ἐπιποιούντων διὰ κενῆς.*

erläutert haben. Darum werden auch die wenigen teilweise sehr stark verkürzten diesbezüglichen Bemerkungen der Scholien auf sie zurückgehen. Epicharmus gegen Aeschylus wurde schon oben erwähnt unter *τιμαλγεῖν* S. 662. El. 86 *καὶ ταῦτα δὲ Φερεζράτης* (fr. 193 K.) *παρόδηγεν*. El. 289 *καὶ ταῦτα Ἀριστοφάνης παρόδηγεν ἐν Γήρυτιάδῃ* (fr. 188 K.). Gut erhalten in einigen Scholien zu Euripides. Med. 476 *ἔσωσά σ' ὡς Ἰσασιν: πλεονάζει ὁ στίχος τῷ ὁ. ὄθεν καὶ Πλάτων ἐν ταῖς Ἑορταῖς φησιν* (Frag. 30) „ἔσωσας ἐκ τῶν σίγμα τῶν Εὐριπίδου“. *καὶ Εὐβουλος ἐν Διονύσῳ* (Frag. 26) „Εὐριπίδου δ' ἔσωσά σ' ὡς Ἰσασιν Ἑλλήνων ὅσοι“ *καὶ „ὃ παρόθεν, εἰ σώσαιμι σ', ἔξεις μοι χάριν“ καὶ τοῖς ἐμοῖσιν ἐγγελώσι πῆμασι (δράμασι Wilam) τὰ σίγμα συλλέξαντες, ὡς αὐτοὶ σοφοί.* Or. 234 *μεταβολὴ πάντων γλυκύ: κωμωδῆται δὲ ὁ στίχος . . φησὶ γοῦν ὁ κωμικός* (fr. adesp. 115 Kock).

*ὁ πρῶτος εἰπὼν „μεταβολὴ πάντων γλυκύ“  
οὐχ ὑγίαινε δέσποι'. ἐκ μὲν γὰρ κόπου  
γλυκεῖ' ἀνάπαισις. ἐξ ἀλουσίας δ' ὕδαρ  
καὶ τᾶλλα τοιαῦτ'. ἂν δέη δ' ἐκ πλουσίου  
πιωχὸν γενέσθαι. μεταβολὴ μὲν, ἰδὺ δ' οὐ.  
ὥστ' οὐχὶ πάντων ἐστὶ μεταβολὴ γλυκύ.*

Ich habe diese beiden Scholien nur desswegen vollständig ausgeschrieben, damit man eine Vorstellung gewinnen kann von der Bedeutung des Kommentars der Alten und was wir mit dem Verluste desselben zu beklagen haben. Man vgl. auch die Scholien zu Or. 279 Hipp. 612.

Dieselben  
Verse in ver-  
schiedenen  
Stücken.

Sie haben ferner auch darauf geachtet, ob der Dichter ein und denselben Vers in verschiedenen Stücken gebraucht hat.

So ist zu dem Vers der Medea 693

*τί χροῖμα δράσας; φράζε μοι σαφέστερον*

bemerkte: *σημαίεται ὁ στίχος, ὅτι καὶ ἐν Πελιάσιν ἐστίν, ὧν ἀρχὴ „Μήδεια πρὸς μὲν δόμασιν τυραννικοῖς“* (fr. 601. 602). (Hinweis auf dieselben Gedanken Aj. 1131. Hipp. 834. 892.)

Titel der  
Dramen.

Auch die wenigen Nachrichten über die Titel der Dramen möchte ich auf sie zurückführen. Prom. 119 *ὄρατε δεσμώτιν: διὰ τοῦτο*

δεσμώτης επιγράφεται. — Aj. 110 μάστιγι πρότον: ἐντεῦθεν ἡ ἐπιγραφή τοῦ δράματος.

Wie man aus den Scholien zu Homer ersehen kann, spielte die mythologische Erklärung eine bedeutende Rolle. Auch die Scholien zu den Tragikern enthalten ein reiches mythologisches Material, aber von sehr ungleichem Werte und eine kritische Sichtung und Zurückführung desselben auf seine ersten Quellen ist ganz besonders schwierig. Allein wie uns früher bei der Vokabelerklärung das Werk des Aristonicus ein guter Wegweiser war, so können wir dasselbe auch bei der Besprechung des vorliegenden Gegenstandes zur Orientierung und zur Reconstruction wenigstens der Grundlinien mit Vorteil benützen. Doch wollen wir, ehe wir in die eigentliche Behandlung der Mythologie eintreten, zuvor noch einige Bemerkungen machen über eine Beobachtung der Alten, die mehr oder minder in dieses Gebiet einschlägt und in den Scholien zu den drei Tragikern leicht zu erkennen ist. Ich meine die Anachronismen.

Von einer konventionellen oder auch wissenschaftlichen Chronologie ausgehend haben die alexandrinischen Philologen in den Dramen alle diejenigen Gestaltungen der Dichter als anachronistisch angemerkt, die als Übertragungen aus einer späteren Zeit oder auch aus der lebendigen Gegenwart in den alten Mythos anzusehen und zu beurteilen sind. Damit verbanden sie, soweit man noch erkennen kann, durchaus nicht die Absicht, dem modernen Dichter auf die Finger zu klopfen und ihn zurückzutreiben zur alten Überlieferung, sondern sie wurden vielmehr von einem gewissen historischen Sinne dazu geführt, der das jeder Zeit- und Mythenperiode Eigentümliche fest fixiert wissen wollte. Das war aber nur dadurch möglich, dass man nach sprechenden alten und ältesten Quellen das Kulturbild zeichnete und die auf dieselbe Zeit sich beziehenden Gebilde der späteren Dichter nicht als reine Quelle betrachtete weder für die Reconstruction des Ganzen, noch für die Ausführung im Detail. In diesem und nur in diesem Sinne sollten auch die modernen Erklärer Notiz von diesen Bemerkungen nehmen, die leider nur an wenigen Stellen in wünschenswerter Vollständigkeit vorliegen.

Prom. 414 ἀναχρονισμός: οὕτω γὰρ ἦν ἐποιεῖσθαι τοῖς Ἑλλήσιν ἢ Ἀσία. — Prom. 668 ἀνεχρόνισεν: οὕτω γὰρ ἦν τὸ μαριεῖον. — Suppl. 252 ἀνεχρόνισε δέ: τῶν γὰρ Ἡρακλιδῶν ναυαὶ διαβάντων εἰς Ἄργος ἐξέλιθι

*Ναύπαιτος*. — Schlecht in der Fassung, richtig in der Sache Sept. 259 παρατηρητέον, ὅτι οὐδέπω ἦν ἡ τῶν τροπαίων ὀνομασία κατὰ τὸν Ἑπεικέην, ὥστε ἀνεβίβασε τὰ κατὰ τὸν χρόνον ὁ Αἰσχύλος. — Ebenso Sept. 367: ρεωτεριζὸν τοῦτο, τοῦ χρόνου ἢ τριλογία. Man vgl. auch Schol. ad Eum. 556 mit Schol. ad Phoen. 1377. — El. 49 τοῖς χρόνοις ἀνῆλθαι νεότερος γὰρ Ὀρέστου ἐστὶν ὁ Πυθικὸς ἀγών. besser zu V. 47: ἐπὶ Τριπολέμου γὰρ φασὶ γενέσθαι Πυθικὸν ἀγῶνα ἐξακοσίοις ἔτεσι πρότερον, wozu Papageorgios zu vergleichen. Cf. El. 682. — Aj. 1285 ἀνῆλθαι τοῖς χρόνοις ἢ ἱστορία ἢ περὶ Κρησφόντου. — Vortrefflich zu Hipp. 231 ταῦτα ἀναξεχρόνισται: οὐδέπω γὰρ Ἕλληνες Ἐνέταις ἐχρόντο ἵπποις: οἱ γὰρ Ἐνέται Παρλαγονίαν τὸ πρῶτον οἰκοῦντες ὑστερον εἰς τὸν Ἀδριαν διέβησαν. πρῶτος δὲ Λέων Λακεδαιμόνιος πε Ὀλυμπιάδι ἐνίκησεν Ἐνέταις ἵπποις . . . κτλ. Hec. 573 τοῦτο παρὰ τοὺς χρόνους . . . κτλ. — Phoen. 854: ἐπίτηδες πρὸς ἔπαινον τῶν Ἀθηναίων ἀναξεχρόνισται, τέσσαρσι γενεαῖς προῦχοντα τοῦ Θηβαϊκοῦ πολέμου.

*κοινὸς λόγος.*

Ferner sind auch einige hier einschlägige termini technici heranzuziehen, über welche ich nirgends befriedigenden Aufschluss bekommen habe, die aber für die Auffassung der Alten, wie die Methode der Mythenbehandlung von Wichtigkeit sind. Zwar ist bekannt, dass sie mit *κοινὸς λόγος* „die allgemein anerkannte und verbreitete Sagenform“ bezeichneten, wie Prom. 11: ὅτι οὐ κατὰ τὸν κοινὸν λόγον ἐν τῷ Κανθάσῳ φησὶ δεῖσθαι τὸν Προμηθεά, ἀλλὰ πρὸς τοῖς Ἑυρωπαίοις τέμασι τοῦ Ὠκεανοῦ, ὡς ἀπὸ τῶν πρὸς τὴν Ἰὼ λεγομένων ἐστὶ συμβαλεῖν. und öfters. Aber was sie mit den Ausdrücken ἀφ' ἱστορίας — παρ' ἱστορίαν — ἰδίως bezeichneten, darüber herrscht durchaus keine Klarheit, sondern eher das Gegenteil. Dass diese Ausdrücke aber auf die Alexandriner zurückgehen, scheint mir zweifellos. Wollen wir demnach versuchen, den vorliegenden Thatbestand klar zu legen, um aus demselben dann die notwendigen Schlüsse zu ziehen.

In der ergreifend schönen Elegie sagt Andromache V. 108

καὶ τὸν ἐμὸν μελέας πόσιν Ἐκτορα, τὸν περὶ τείχη  
εἴλκυσε διαφρέων παῖς ἑλίας Θέτιδος.

Dazu wird in dem Scholion bemerkt: παρὰ τὴν ἱστορίαν: τοὺς γὰρ περὶ τὸ τεῖχος ἐδιώχθη ὑπὸ Ἀχιλλέως ὁ Ἐκτωρ, νεκρὸς δὲ περὶ τὸ Πατρόζιου σῆμα τοὺς ἐσίγη.

Dieselbe V. 224

καὶ μαστὸν ἤδη πολλάκις νόθοισι σοῖς  
ἐπέσχον, ἵνα σοι μηδὲν ἐνδοίην πιζρόν

wozu wir die Bemerkung lesen: τοῦτο παρὰ τὴν ἱστορίαν φασὶν εἰρησθαι· μὴ γὰρ ἱστορεῖσθαι Ἐπιτορὶ ἐξ ἄλλης γυναικὸς γεγενῆσθαι υἱούς.

Troad. 943 fährt Helena ihren ehrenwerten Gemahl hart an mit den Worten:

ὄν (den Paris nämlich), ὃ ζέκιστε, σοῖσιν ἐν δόμοις λιπὼν  
Σπάρτης ἀπίρας νηὶ Κρησίαν χθόνα.

wozu bemerkt ist: καὶ ταῦτα παρὰ τὴν ἱστορίαν φησὶν· οὐ γὰρ παρ-  
όντος αὐτοῦ, ἀλλ' ἀποδημοῦντος ὁ Ἀλέξανδρος παρεγένετο.

Phil. 445 sagt Neoptolemos von Thersites

οὐκ εἶδον αὐτός, ἡσθόμην δ' ἐν ὄντια νιν

wozu bemerkt wird: τοῦτο παρ' ἱστορίαν· λέγεται γὰρ ὑπὸ Ἀχιλλέως ἀνιρῆσθαι, καθ' ὃν χρόνον καὶ τὴν Πενθεσίλειαν ἀνείλεν· φανερωθείσης γὰρ τῆς Πενθεσίλειας ὑπὸ Ἀχιλλέως ὁ Θερασίτης δόρυτι ἐπλήξε τὸν ὀφθαλμὸν αὐτῆς· διὸ ὄργισθεις ὁ Ἀχιλλεὺς ζωνδύλοισι αὐτὸν ἀνείλεν.

Die Worte Trach. 633 ὃ ραῦλοχα καὶ πετροῦα (die Thermopylen) sind in dem Scholion mit der Bemerkung begleitet: δοκεῖ τοῦτο παρ' ἱστορίαν εἶναι· φασὶ γὰρ πρῶτον ἐν Τραχίνι τῷ Ἡρακλεῖ ἀναδεδόσθαι, ἐνταῦθα δὲ ὡς προὔπαρχόντων αὐτῶν φησιν.

Zu Philoktet 425:

ἐπὶ θεῶν  
Ἀντίλοχος αὐτῷ φροῦδος, ὃς παρῆν γόνος

wird bemerkt: οἱ μὲν γράφοιτες μόνος παρ' ἱστορίαν φασὶν (εἶχε γὰρ καὶ ἄλλους), οἱ δὲ γόνος τῷ ποιητῇ ἀζοίουθούντες λέγουσιν.

Indem ich noch auf die Scholien Sept. 49 und 50 verweise, sollen zunächst daraus die einfach und natürlich sich ergebenden Schlüsse gezogen werden:

- a) diese Bemerkungen haben absolut mit der Notation des ἀναχρονισμός nichts zu thun.

- b) Sie konstatieren eine dem Dichter eigentümliche Sagenversion mit Rücksicht auf die sonst fixierte Sagenform oder auf die ersten und ältesten Quellen, mögen dieselben nun Homer — die Kykliker — oder der *κοινὸς λόγος* gewesen sein.

Aehnlich wird die sonst bei keinem Dichter wiederkehrende Sagenform mit *ιδίως* bezeichnet. Schlagend so Troad. 448: *ὅτι ιδίως* (so ist für *ιδιαιῶς* zu lesen) *ἱστορεῖ ἄτακτον τὴν Κασάνδραν ἐξβεβλησθαι εἰς ὄρος* und ganz deutlich in einem weiteren Scholion: *ὑπ' οὐδενὸς παραδίδοται ἢ Κασάνδρα ἄτακτος ἐξβεβλημένη*; — Hec. 3 (Schwartz p. 12, 16) *τὸ ζ', ὅτι ιδίως Κισσέως φησὶ τὴν Ἐκάβην Ὀμήρου Δύμαντος αὐτὴν εἰρηζότος* (B 718). — Ebenso Andr. 24 *ἀρσέν' ἐντίκτω κόρον: ιδίως ἕνα φησὶ παῖδα γενέσθαι τῷ Νεοπτολέμῳ ἄλλων τρεῖς λεγόντων . . .*; — Or. 1645 *ἐνιαυτοῦ κύκλον: ιδίως ὁ Εὐριπίδης ἐνιαυτίσαι τὸν Ὀρέστην ἐκεῖ φησιν*. Richtig in der Sache, wenn auch ungeschickt in der Auffassung, weil das Motiv des Dichters gröblich misskannt ist Trach. 266 *τῶν ὄν τεκνῶν λίποιτο: τοῦτο ιδίως: οὐ γὰρ ἠλάζονεύσατο μόνον περὶ τῶν παιδῶν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ καὶ δῶρον τοξείας προθεῖς τὴν Ἰόλην νικήσαντι Ἡρακλεῖ οὐκ ἠγγύησεν*. Cf. auch Schol. zu Rhes. 342.

Dass diese kurzen Bemerkungen für die Geschichte der Entwicklung der Mythen von unschätzbarem Werte sind, liegt auf der Hand. Ihr Wert würde noch bedeutend erhöht, wenn wir in der mitgeteilten oder auch nur angedeuteten *ἱστορία*, von der der Dichter abweicht, immer zugleich auch die älteste Quelle erkennen müssten. Dem scheint aber nicht so zu sein, wenn ich wenigstens das wichtige Scholion des Ajas 833 richtig verstehe. Dort wird die Unverwundbarkeit des Ajas am ganzen Körper mit Ausnahme der Achselhöhle hervorgehoben und auf diese von Aeschylus und Euripides benützte Sagenform hingewiesen. Diese Geschichte wird genannt ein *παραδεδόμενον κατὰ ἱστορίαν*. Das ist aber entweder eine totale Verkehrung des Standpunktes und Systemes der Alten, wie man es sich nach den früheren Scholien vorzustellen hat oder aber es praevaliert bei ihnen doch weniger die älteste Quelle, als die gewöhnliche allgemein befolgte Sagenform. Ich möchte viel eher an die erstere Möglichkeit glauben. Hier war von den Alten ein *ἀφ' ἱστορίας* oder *κατὰ ἱστορίαν* konstatiert. Die Unverwundbarkeit des Ajas ergibt sich aus den Worten des Sophokles durchaus nicht (Cf. Nauck 2 d. St.).

Darum merkten die Alten an, dass hier Sophokles mit der ältesten Quelle übereinstimmte — nämlich mit Homer — *τοῦτο ἀφ' ἱστορίας ἐλαβε*. — Denn die Bemerkung des Aristonicus zu Ψ 822 und Ξ 466: *ὅτι ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων φαίνεται καὶ Ὁμηρον μὴ ὄν ἄτροπος ὁ Αἴας* ist ja gerade gegen die spätere Version gerichtet, der Aeschylus und Euripides gefolgt sind, Sophokles aber nicht. Soweit ich einen Einblick habe, waren nach dem Systeme der Alten Aj. 833 die *διαφωνίαι* hier ange- merkt und das *ἀφ' ἱστορίας*, zu dem wir nun gleich übergehen wollen.

Wir lesen nämlich zu Androm. 17

*ἀφ' ἱστορίας.*

*σύγχροτα ναῖω πεδί' ἴν' ἡ Θαλασσία  
Πηλεῖ ξυπόζει χωρὶς ἀνθρώπων θέτις*

in den Scholien die Bemerkung: *τοῦτο ἀπὸ ἱστορίας εἴληφεν· αὐτόθι γὰρ αὐτῇ συνώκησεν Πηλεὺς*. Darauf bezieht sich sicher Ariston. zu Π 222 *ὅτι οὐ δωδεκαταῖον ἀπέλιπε τὸν Ἀχιλλεῖα γεννήσασα ἢ θέτις, καθάπερ οἱ νεώτεροι ποιηταί, ἀλλὰ συνεβίου Πηλεῖ. ἐκπέμπει γοῦν ἐπὶ τὸν πόλεμον Ἀχιλλεῖα (wie hier) καὶ φησιν „τὸν δ' οὐχ ὑποδέξομαι αὐτὶς οἷκαδε ροστή- σαντα δόμον Πηληϊον εἴσω“ (Σ 59), ὡς ἔν ἐπὶ τοῦ οἴκου μένουσα.*

Or. 1497 von der plötzlich verschwundenen Helena

*ἦτοι φαρμάκοισιν ἢ μάγων  
τέχναισιν ἢ θεῶν κλοπαῖς*

wozu in den Scholien bemerkt ist: *τοῦτο δοκεῖ ἀπὸ ἱστορίας εἶναι, παρόσον παρὰ τῆς θῶνος γυναικὸς δοκεῖ πλείστω φάρμακα εἴληφέναι ἢ Ἑλένη, ὡς Ὁμηρος (δ 228) „τά οἱ Πολυδάμνα πόρεν θῶνος παράκοιτις, Αἰγυπτίη, πολλὰ μὲν ἐσθλά μειγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά“*. Ueber den Sinn der beiden Bemerkungen dürfte wohl kaum ein Zweifel herrschen: sie wollen die Uebereinstimmung des Dichters mit der ältesten vorliegenden Version hervorheben, in diesen beiden Fällen also mit Homer. Aber da kommen wir ins Gedränge mit der Bemerkung zu Trach. 512, wo es von Herakles heisst

*τόσσα καὶ λόγχας ῥοπακὸν τε τινάσσων.*

*ἀφ' ἱστορίας φησὶ λόγχην ἔχειν τὸν Ἡρακλέα;* denn wenn wir unsere älteste Quelle über die Bewaffnung des Herakles zu Rate ziehen — also

Homer *E* 395 *9* 224 (*λ* 607 von Aristarch athetiert), — so hatte Herakles Pfeil und Bogen — und man erwartet eher ein *παρ' ἱστορίαν*.

Aber Sophokles spricht auch Phil. 726 von Herakles als dem *χάλιασπις ἀνήρ*, gibt ihm also die Hoplitenrüstung.

Zur Lösung dieser Aporie wird also kaum etwas anderes übrig bleiben, als anzunehmen, dass sie über Homer hinaus eine ältere mythologische Quelle anerkannten. Und daran haben sie recht gethan. Denn man wird sich schwer entschliessen, *λόγχας* im anderen als dem gewöhnlichen Sinne aufzufassen und sich auch besinnen, im Scholion statt *λόγγην τόσα* zu schreiben. Sind doch die Alten da im Einklang mit den ältesten Vorstellungen der Poesie und Kunst. Cf. Nauck l. c.

Aristarchs  
Mythenerklärung  
bei  
Homer.

Muss doch Aristarch bei Homer und neben Homer ganz notwendig eine ältere Quelle anerkennen und berücksichtigen. So bemerkt er zu *A* 430 *ὃ Ὀδυσσεῦ πολλαίαιε δόλων ἀτ' ἠδὲ πόνοιο: ὅτι ἐυφαίνει τὸν Ὀδυσσεῖα ἐξ ἱστορίας παρειληφὸς δόλιον καὶ ἐπὶ τούτῳ διαβεβλημένον* und zu *Y* 147: *ὄφρα τὸ κῆτος ὑπεκπροσυγὼν ἀλίαιτο: ὅτι οὕτως εἴρηξε σὺν τῷ ἄρθρῳ τὸ κῆτος ὡς παραδεδομένης τῆς ἱστορίας τῆς περὶ τοῦ κήτους* — also eine Ueberlieferung, der auch der Dichter gelauscht.

Ganz analog nun, wie bei der Vokabelerklärung, müssen wir auch bei den mythologischen Scholien der *Ilias* und *Odysee* in erster Linie unter den *νεώτεροι* neben den *Kyklikern* die *Tragiker* verstehen.<sup>1)</sup>

Da nun dieser Gesichtspunkt von grosser Tragweite ist, so möge hier in einigen Hauptsätzen die Behandlung der homerischen Mythologie durch Aristarch hervorgehoben werden.

1. Trotzdem Aristarch, wie wir soeben gesehen, neben Homer eine ältere Ueberlieferung anerkannte, so hat er doch die homerische Mytho-

1) Auch sonst finden sich in den Scholien der *Tragiker* Fragen berührt, die Aristarch auch bei Homer beschäftigt. Auf eine solche Frage geht deutlich zurück *Emm.* 289 *Τρίτωρος ἀμφὶ χεῖμα γερειθλίου πόρον: ὅτι διὰ τοῦτο οἴεται αὐτὴν Τριτογένειαν*. Auch *Med.* 1342 ist die Forschung über die *πλάνη* des *Odysseus* berührt; denn zu den Worten

*λέαναν, οὐ γυναῖκα, τῆς Τροσσηρίδος  
Σκέλλης ἔχουσαν ἀγοιωτέραν φέουσιν*

ist bemerkt: *τῆς Σικελικῆς Τροσσηρῶν γὰρ πέλαιος Σικελίας. ἐκ τούτων δὲ φανερόν ἐστιν Ἐβριπιδῆς τὴν τοῦ Ὀδυσσεὺς πλάνην περὶ τὴν Ἰταλίαν καὶ Σικελίαν ὑπειληφὸς γεγονέναι.*

logie zu sehr isoliert und insofern einseitig behandelt, als er einzig und allein nur auf Grund ausdrücklicher und unzweifelhafter Zeugnisse des Dichters eine Mythengestaltung anerkannte und festhielt. Aber in dieser Richtung war das *Ὅμηρον ἐξ Ὅμηρου σαφηνίζειν* entschieden vom Übel, und in dieser Beziehung sind die Neueren mit Recht nicht so ängstlich gewesen. Dass z. B. in *Ἄδι κλυτοπόλῳ* sich die bekannte Sage vom Raube der Proserpina verbirgt und daraus eine Erinnerung wiederklingen könne, wie Lehrs und Welcker Griech. Götterlehre I, 395 annahmen, das hätte Aristarch weit von sich gewiesen, weil eben keine Spur dieser Sage beim Dichter sich nachweisen lässt. (Die Bemerkung von ABD zu E 654 hat mit Aristarch nichts zu thun.) Schlagend ist in dieser Beziehung das Scholion aus T. zu *Ψ* 347. wo zu des Adrastos schnellem Rosse vom Dichter bemerkt wird: *ὅς ἐξ Θεόφιν γένος ἴεν.* Das wird in dem Scholion erläutert: *Ὅμηρος μὲν ἀπλῶς, ὅτι Θεοτίρας ἴν γένσεως. οἱ δὲ νεώτεροι Ποσειδῶνος καὶ Ἄργείας αὐτὸν γενεαλογοῦσιν, οἱ δὲ ἐν τῷ κύκλῳ Ποσειδῶνος καὶ Ἐρινύος.* Dies *ἀπλῶς* ist ganz im Sinne Aristarchs, der eben nichts anderes anerkennt, als „was im Buche steht“. Ganz im Geiste Aristarchs ist auch die Bemerkung, die wir zu Med. 168 lesen *κτείνασσα κάσιν: Τριαχίδας ἐπὶ τὰ πρόχειρα πᾶσιν ἐνεχθεὶς τὸν Ἄψυρτόν γρησι λέγειν αὐτήν, τοῦ Εὐριπίδου μήτε ἐνταῦθα μήτε ἐν τῷ Αἰγεί δηλώσαντος ὀνομαστί τὸν Ἄψυρτον.* Zu dieser schroffen Einseitigkeit mag er wohl durch den trostlos unfruchtbaren Dilettantismus geführt worden sein, der vor ihm auf diesem Gebiete sich breit machte. Da konnte sich nur zu leicht der Grundsatz vollständiger Isolierung der ältesten Quelle, des Homer, feststellen.

2. Ein weiterer starker Missgriff Aristarchs ist es gewesen, manche der selbständigen Versionen der späteren Dichter als Missverständnisse aufzufassen, hervorgegangen aus der Unzulänglichkeit ihrer Kenntnisse der homerischen Sprache, oder aus falscher Auffassung homerischer Stellen. Den Blätter. f. d. bayr. Gymnschw. Bd. XXVI S. 489 Anm. beigebrachten Scholien seien hier nur noch zwei hinzugefügt. Hec. 1279 *οἱ νεώτεροι μὲν κοίσαντες τὸ παρ' Ὅμηρον (δ' 535) „δειπνίσσας ὡς τίς τε κατέστινε βοῦν ἐπὶ γάτρῃ“ ἀντὶ τοῦ· ὃν ἔδει μετὰ τοὺς πόρους ἀπολάσσεως τυχεῖν. τοῦτον ὡς βοῦν ἀλέξειενεν ἢ Κλυταμνήστρα, προσέθιζαν.*

ὅτι καὶ πέλζει ἀνηρόθη· διὸ σημειωτέον ἐνταῦθα τὸ αὐτὸν τοῦτον πέλεζεν ἐξάρασ' ἄνω. Cf. Schol. ad δ' 535 und λ 421. Man braucht doch wahrhaftig nicht anzunehmen, dass bei den Späteren die falsche Auffassung der homerischen Stelle das Beil geschaffen. Furchtbarer und gewaltiger steht Klytaemnestra vor unsern Augen mit dem geschwungenen Beile, als mit jeder anderen Waffe. Das hat so wenig Grund wie die Bemerkung zu B 670

*καὶ σφιν θεσπέσιον πλοῦτον κατέχευε Κρονίων*

ὅτι Πίνδαρος (Ol. 7, 50) ζυρίως δέδεκται χρυσὸν ἔσαι τὸν Δία, Ὀμήρου μεταφορᾷ κερρημένου διὰ τοῦ κατέχευε πρὸς ἔμφασιν τοῦ πλούτου.

3. In dem wegwerfenden Urteil der Erfindungen der Späteren, besonders der Kykliker, die er durchaus nicht so, wie man gewöhnlich annimmt, von Homer gesondert hat — eine richtige Deutung des Aristonicus wird uns das lehren — in dieser unerbittlichen und absoluten Verurteilung mag er ja wohl manchmal zu weit gegangen sein. Aber dass er hochhielt und festhielt an einer so einzigen und grossartigen Gestalt, wie an dem homerischen Achilleus und die spätere Erfindung, die den Helden in Weiberkleidung steckt, charakterisierte als das, was sie ist und bleibt — als eine Erbärmlichkeit, daran hat er recht gethan. Homer bleibt auch den Tragikern gegenüber Homer und wir unterschreiben jedes Wort, das er zu I 668 bemerkt: οἱ μὲν νεώτεροι ἐξεῖ τὸν παρθενῶνά φασιν, ἐνθα τὸν Ἀχιλλέα ἐν παρθένου σχήματι τῇ Αἰθιδαιεία παρακλίνουσιν, ὃ δὲ ποιητῆς ἠρωϊκῶς πανοπλίαν αὐτὸν ἐνδύσας εἰς τὴν Σκῦρον ἀπεβίβασεν, οὐ παρθένων, ἀλλ' ἀνδρῶν διαπραξόμενον ἔργα, ἐξ ὧν καὶ λάφυρα δωρεῖται τοῖς συμμάχοις.

Und wenn er las, was die Mutter in der Angst übertreibenden Schmerzes von ihrem kleinen Sohne befürchtet Ω 735

*ῥίψει χειρὸς ἐλὼν ἀπὸ πύργου, λυγρὸν ὄλεθρον*

da trat neben Homer wohl Euripides: ὅτι ἐντεῦθεν κινηθέντες οἱ μεθ' Ὀμηρον ποιηταὶ ῥιπτόμενον κατὰ τοῦ τείχους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων εἰσάγουσι τὸν Ἀσινάναζτα.

Fast wie ein Idyll liest sich der Prinzenmord in Richard III. gegen die hochnotpeinliche Execution, zu welcher Euripides die Hinrichtung

des Astyanax umgeschaffen hat. Und doch keine Gräueltat, sondern eine Grossthat der Poesie, weil die bestimmte Absicht des Dichters ihr zu grunde lag, die so sehr verhimmelten Helden einmal von einer anderen Seite zu zeigen, gespiegelt durch die Thaten, wie sie die Kykliker<sup>1)</sup> erfunden. Denn dort war zuerst sans phrase die blutige Maxime erbarungsloser Staatsraison verkündet worden in dem Satze

*νήπιος, ὃς πατέρα κτείνας υἱὸν καταλείπει*

und Astyanax wurde ihr erstes Opfer. Mit wahren Abscheu wendet man sich von dieser Greuelszene, die in ihren wunderbar fein berechneten Einzelzügen betrachtet und verfolgt und in ihrer wahren Tendenz erfasst dem Dichter aber zur höchsten Ehre gereicht. Es ist demnach eine grobe Verkennung der Tendenz des Dichters, wenn er desswegen angeklagt wird. wie in dem Scholion Andr. 10. *Αριστάρχης (Αρσίμαχος Mueller) κατηγορεῖ Εὐριπίδου κακῶς λέγων αὐτὸν ἐξεληλεγμέναι τὸ παρ' Ὁμήρω λεχθῆν (Ω 735), οὐχ ὡς πάντως γενησόμενον, ἀλλ' εἰσαζόμενον, ὡς εἰ ἔλεγε κατακαυθήσεσθαι τὸν παῖδα ἢ τι ἄλλο.* Es wäre zu wünschen gewesen, dass Aristarch nicht auf dieser Seite gestanden wäre. Die „liebenswürdige Lässlichkeit“ des guten Homer kommt über das *πολύδακρυς Ἄρης*, die *στοιρόεντα κακὰ* des Krieges nicht hinaus. Euripides ist meines Wissens der erste, der in entschiedener Weise, ein Apostel der Humanität, den Krieg und seine Gräueltat rückhaltslos und mit schneidigen Worten verurteilt.

Troad. 96 *μῶρος δὲ θνητῶν, ὅστις ἐκπορθεῖ πόλεις  
ναοὺς τε τύμβους θ', ἰερὰ τῶν κεκμηκότων,  
ἐρημίᾳ δούς αὐτὸς ὄλεθ' ὑστερον.*

Troad. 396 *φεύγειν μὲν οὖν χρεὶ πόλεμον ὅστις εὖ φρονεῖ.*  
(Cf. Troad. 1142 und Agam. 441.)

Wenn nun Aristarch von seinem Homer, wie er ihn im Bilde sich geschaffen, so manche schwache Erfindung der Späteren fern gehalten wissen wollte oder wenn er auch mit mancher andern auf den ersten Blick höchst achtbaren Erfindung zu scharf ins Gericht ging, so ist er

1) Das muss zum Teil wenigstens auch Ansicht der Alten gewesen sein. Zwar weiss ich mit dem Scholion Andr. 10 nichts anzufangen; aber wenn nicht alles trägt, ist ein Teil der Lücke zu ergänzen . . . φασιν, ὅτι Εὐριπίδῃ ἀνήθηδες προσέχεν περὶ τῶν Τρωικῶν μύθων <τοῖς κυκλινοῖς> τοῖς δὲ χορηγοῦσι καὶ ἀξιολογοῦσι <οὐ χοροῦμαι>.

noch lange nicht blinder Homeromanie anzuklagen. Man muss ihm unbedingt recht geben z. B., wenn er von der *κάλλους κρήσις* absolut nichts wissen wollte und in seinem Homer die Parteinahme der Athena und Hera viel schöner und würdiger motiviert fand.<sup>1)</sup>

Wenn wir uns nun zu dem Einzelnen wenden, so kann es natürlich nicht unsere Aufgabe sein, das ganze ungeheure mythologische Material, das in den Scholien zu den Tragikern vorliegt, einer Sichtung und Besprechung zu unterziehen. Wir können vielmehr nur eine Zeichnung der Methode im Grossen geben, ausgehend von den Scholien, wie sie zu Homer vorliegen. Wir wenden uns daher zuerst zu den Scholien, die sicher von Aristarch oder seiner Schule ausgegangen zu sein scheinen. Es sind dies die Scholien über die *διαφωνία πρὸς Ὅμηρον ἢ Ἡσίοδον*. Leider begnügen sich dieselben in der Regel mit der einfachen Konstatierung der Thatsache der Abweichung, ohne sich weiter auf Gründe derselben, seien sie religiöser oder politischer Natur oder auch durch Lokalsagen hervorgerufen, weiter einzulassen. Es scheint auch, dass sie über dieselben nicht weiter geforscht haben. Mit ihren Hilfsmitteln sollten sie doch über das *ξένως* Andr. 1 hinausgekommen sein, *ὡς Αἰσχύλος Αὐρονησιίδα προσαγορεύσας τὴν Ἀνδρομάχην ἐν τοῖς Φρυξίν, ἐνθα καὶ ξένως ἱστορεῖ Ἀνδραίμονος αὐτὴν λέγων* (frg. 267).

*διαφωνία  
πρὸς Ὅμηρον  
ἢ Ἡσίοδον.*

a) *διαφωνία πρὸς Ὅμηρον ἢ Ἡσίοδον*. Troad. 821: *τὸν Γανυμήδην καὶ Ὅμηρον* (E 265. Y 231) *Τρωὸς ὄντα παῖδα Λαομέδοντος νῦν εἶπεν ἀζολουθήσας τῷ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα πεποιηζότι . . .* frg. 6 Kinkel. und Antiphanes frg. 73 Kock. Aber in dieser Ausführlichkeit wie hier werden dieselben nur höchst selten dargelegt. In der Regel erscheinen sie in kürzerer Fassung wie die folgenden: Hec. 3 *ὅτι ἰδίως Κισσέως φησὶ τὴν Ἐκάβην Ὁμήρου Δύμαντος αὐτὴν εἰρηζότος* (B 718). In schlechter Fassung Phoen. 12 . . . *ἐπεὶ οἱ παλαιότεροι Ἐλικάστην καλοῦσι καὶ Ὅμηρος* (λ 271). Interessant sind in dieser Beziehung besonders die Scholien zu den Troades. V. 6 *παρὰ <τὸν> Ὁμηρικὸν Ποσειδῶνα ταῦτα <λέγοντα ποιῆ ὁ Εὐριπίδης>*. V. 31 *ἔτι ταυτὰ φασὶ πρὸς χάριν εἰρησθαι· μηδὲν γὰρ εἰληφέναι τοὺς περὶ*

1) Unsagbar köstlich ist es, wenn auch im Interesse des Mythos zu bedauern, wie Euripides mit dem Seciermesser seines scharfen Verstandes der von ihm sonst häufig verwendeten Sage zu leibe geht. Troad. 960 ff.

*Ἀζάμαντα καὶ Δημοφῶντα ἐξ τῶν λαφύρων, ἀλλὰ μόνην τὴν Αἴθραν, δι' ἣν καὶ ἀρίζοντο εἰς Ἴλιον Μενεσθέως ἡγουμένου.* (wie Aristarch aber über Aethra urteilte, erkennt man aus Ariston. zu I' 144 mit der Bemerkung von Lehrs.) Cf. 909. — Über die Töchter Agamemnon's Or. 22 — Argos und Mykene Phoen. 125 Or. 46 El. 4 — Die Mutter des Sarpedon Laodamia bei Homer, Europe bei Euripides Rhes. 29 und Ariston. Z 199 und T zu M 292. — Trach. 1098 vom Kerberos: *Ἡσίοδος* (Theog. 312) *περιηχοιταξέγαλον αὐτὸν φησιν εἶναι, οὗτος δὲ τρίζωνον.* Cf. auch Agam. 1 und Sept. 407 u. a.

- b) *διαφωνίαι πρὸς ἄλλους ποιητάς.* Choeph. 714 *Κίλισσαν δὲ φησι τὴν Ὀρέστου τροφόν, Πίνδαρος δὲ* (Pyth. XI, 26) *Ἀρσινόην, Στρίζορος Λαοδάμειαν.* — Suppl. 304: *ὁ Εὐριπίδης πέτε φησὶ παῖδας εἶναι Βήλου, Αἴγυπτον, Δαναόν, Φοίνιζα, Φινέα, Ἀγήνορα* — Phoen. 988 vom Menoikeus *μητρὸς στερηθεῖς: ἐναντίως ἱστορεῖ Σοφοκλῆς: μετὰ γὰρ θάνατον Μενοικέως ἢ μήτηρ αὐτοῦ ζῆ, ὡς ἐν Ἀντιγόνη φησι „καὶ μὴν ὄρω δάμαρτα τὴν Κρέοντος.“* (1180) Cf. Andr. 1. Troad. 1128 u. a. — Wie schon aus den Hypotheseis des Aristophanes zur Genüge hervorgeht, haben sie auf die verschiedene Behandlung desselben Stoffes bei den einzelnen Dichtern geachtet. Spuren dieser Beobachtung finden wir am Ende der Antigone 1351 *ὅτι διαφέρει τῆς Εὐριπίδου Ἀντιγόνης αὐτῆς, ὅτι φωραθεῖσα ἐξὲ μὲν* (so Nauck, *ἐξείνη) διὰ τὸν Αἴμονος ἔρωτα ἐξεδόθη πρὸς γάμον, ἐνταῦθα δὲ τουραντίον* (ähnlich das argum., wo wohl zu lesen ist *πλὴν ἐξὲ φωραθεῖσα μετὰ τοῦτο τῷ Αἴμονι δίδεται*). Ferner am Anfang des Philoktet: *καὶ παρὰ τούτῳ προλογίζει Ὀδυσσεὺς καθὰ καὶ παρ' Εὐριπίδῃ, ἐξείνο μέντοι διαφέρει. παρ' ὅσον ὁ μὲν Εὐριπίδης πάντα τῷ Ὀδυσσεῖ περιτίθεισιν, οὗτος δὲ τὸν Νεοπτόλεμον παρυσάγων διὰ τούτου οἰκονομεῖται.* Es sind das Überreste aus *ὑποθέσεσι*, die aus dem ursprünglichen Zusammenhang losgetrennt nun als Einzelbemerkungen in die Sophokleshandschriften übergeschrieben wurden.
- c) Die *διαφωνίαι* der Dichter in verschiedenen Stücken. *Εὐμ. 26 νῦν φησὶν ἐν Παρνασσῷ τὰ κατὰ Πενθεῖα, ἐν δὲ ταῖς Σαρτιάσις ἐν Κιθαιρῶνι.* — Suppl. 287 *βοῦν τὴν γυναῖκα ἔθρηκεν Ἀργεῖα θεός: τὴν διὰ τὴν <Ἥραν Weil> γενομένην ὑλό*

*διαφωνία*  
von andern  
Dichtern.

*διαφωνία*  
der Dichter in  
verschiedenen  
Dramen.

*Διὸς μεταμόρφωσιν τῆς Ἰούσ τῇ Θεᾷ προσῆψεν <νῦν, ἐν δὲ τῷ Προμηθεὶ δεσμώτῃ τῷ Διί.>* In dem gut gefassten Scholion war nämlich auf einen kleinen Widerspruch hingewiesen mit Prom. 672. — Phoen. 61: *ἐν δὲ τῷ Οἰδίποδι* (frg. 541) *οἱ Λαῶν θεράποντες ἐτύγλωσαν αὐτόν*

*ἡμεῖς δὲ Πολύβου παῖδ' ἐρείσαντες πῆδω  
ἐξομματοῦμεν καὶ διόλλυμεν κόρας.*

Phoen. 934: *ἀλλαγῶ δέ γησι ταῦτα ὑπὸ Διονύσου πεπονθέναι τὴν πόλιν* (fr. 178) und Phoen. 1031, wo *ὥστε ἐναντία λέγειν* richtig und Ungers *ἐν Ἀντιγόρῃ* abzuweisen sein wird. Es scheint hervorgehoben worden zu sein, dass Euripides in den Phoenissen den Ares als den Sender der Sphinx darstellt, in einem andern Stücke den Dionysos. Darauf haben die Alten geachtet Hec. 1, wo es von Euripides heisst *ὡς καὶ ἑαυτῷ ἐνίοτε ἐναντία λέγειν*.

Nachweis der  
Quellen.

d) Nachweis der Quelle, welcher der Dichter gefolgt zu sein scheint. Or. 268: *Στησιχόρῳ ἐπόμενος* (frg. 40) *τόξα φησὶν αὐτόν εἰληγῆναι παρὰ Ἀπόλλωνος*. — Or. 995: *ἀζολουθεῖν ἂν δόξειε τῷ τὴν Ἀλκιωνίδα* (frg. 6) *πεπονηκότι εἰς τὰ περὶ τὴν ἄρνα . . . .*: — Or. 1287 *ἄρ' εἰς τὸ κάλλος ἐκκεκώφηται ξίφη: . . οἷόν τι καὶ Στησιχόρος* (frg. 25) *ὑπογράφει περὶ τῶν καταλέγειν αὐτὴν μελλόντων· φησὶ γὰρ ἅμα τῷ τὴν ὄψιν αὐτῆς ἰδεῖν αὐτοὺς ἀφῆναι τοὺς λίθους ἐπὶ τὴν γῆν*. — Prom. 802 *πρῶτος Ἡσίοδος ἐτρατεύσατο τοὺς γρῦπας*. — Andr. 796 *οἱ μὲν πλείους Τελαμωνιά φασὶ συστρατεύσαι τῷ Ἡρακλεῖ ἐπὶ τὴν Ἰλιον, ὁ δὲ Πίνδαρος καὶ Πηλέα, παρ' οὗ ἔοικε τὴν ἱστορίαν ὁ Εὐριπίδης λαβεῖν*. Cf. Bergk fr. 172. Or. 1004 u. a.

Vereinzelte  
Versionen.

e) Die einem Dichter allein eigentümliche und bei keinem andern wiederkehrende Gestaltung haben sie regelmässig angemerkt. Ausser den oben unter *ιδίως* angeführten Scholien wird wohl die Bemerkung Or. 1637 so aufzufassen sein: *ὅτι καὶ ἡ Ἐλένη τοῖς χειμαζομένοις κατὰ θόλασσαν ἐπήκοός ἐστι κατὰ Εὐριπίδην, σεσημείωται*. Sicher haben sie die vortreffliche Aenderung der gewöhnlichen Form des Mythos bei Euripides Or. 1655 hervorgehoben: *καὶ ὁ μὲν Εὐριπίδης διὰ τοῦτο ἀνηρῆσθαι φησὶ τὸν Νεοπτόλεμον ἐπὶ τῶν Δελφῶν, ὅτι παρεγένετο εἰς Δελφοὺς δίξας ἀπαιτήσων τὸν θεὸν ὑπερ τῆς τελευτῆς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, eine schöne nur dem Euripides

eigentümliche Version. So wird auch die Bemerkung zu Rhesus 716 zu verstehen sein von Odysseus: τὸ ζ', ὅτι φαλαζρόν αὐτόν γησιν.

### Die aesthetische Erklärung.

Was die aesthetische Erklärung anbelangt, so stand dieselbe immer im Programme der alexandrinischen Philologenschule und wurde ganz <sup>Die aesthetische Erklärung.</sup> besonders hochgehalten, wie aus dem schönen Satze des Dionysius Thrax. ed. Uhlig 6, 2 ἔστιν δὲ χοίσις ποιημάτων, ὃ δὲ κάλλιστόν ἐστι πάντων τῶν ἐν τῇ τέχνῃ zur Genüge hervorgeht, und müssen wir derselben deswegen hier auch einige Worte widmen.

Die Bemerkungen, die Wilamowitz Heracl. I, 146 ff. darüber gemacht hat, sind durchaus zutreffend, jedoch nicht erschöpfend und bedürfen vielfacher Ergänzung. So sind zunächst für unsere Sache die Überreste eines guten Kommentars der Alten auszunützen, den ich glaube im Schol. El. 660 entdeckt zu haben. Cf. Blätt. f. d. bayr. Gymnschw. XXVI S. 454 ff. Die Form desselben war eine fest fixierte und stereotype, indem zunächst der Inhalt der Scene, das ἵθος der neu auftretenden Personen und zuletzt die οἰζονομία — Anlage und Bedeutung der Scene für das Ganze — hervorgehoben wurde. Zur vollständigen Würdigung der aesthetischen Kritik der Alten müssen demnach auch diese zum Teil ganz vortrefflichen Bemerkungen herangezogen werden. Spuren dieses Kommentars, der am besten und vollständigsten zu El. 660 und 1098 verbunden mit 1117 erhalten, sind auch klar und deutlich zu erkennen Ant. 100, verwaschen und verschwommen Aj. 201, wenn auch die Anlage nach den drei Gesichtspunkten noch durchblickt. (Cf. auch Aj. 693.) Mit dieser meiner Annahme lassen sich auch am einfachsten die vielen Überreste erklären und deuten, die in den Scholien zu den drei Tragikern vorliegen, aber unvollständig, indem entweder nur der Inhalt oder nur das ἵθος oder auch nur die οἰζονομία berührt ist oder auch nur zwei Gesichtspunkte hervorgehoben werden.

- a) Inhaltsangaben Aj. 1. (134.) 646. 815. OT. 151. 512. 924. 1086. 1110. 1223. Trach. 531. 633. 821. (862.) Hec. 1. 59. 952. Or. 71. Alc. 747. 861. Hipp. 565. Med. 1002 u. Eum. 1 u. a.

- b) Nur das ἦθος: OT. 1. Andr. 150. Or. 356. Phoen. 446 u. a. (Inhalt und ἦθος El. 121.)
- c) Nur οἰκονομία: OC. 887 (wo auch kaum etwas Anderes zu berühren war). OT. 463. Phoen. 88. Med. 1. Prom. 196 u. a. (Inhalt und οἰκονομία Aj. 719. El. 871. Hec. 658, ἦθος und οἰκονομία OC. 551. Aj. 1316.)

In die Besprechung derselben kann hier nicht eingetreten werden, aber es soll doch hingewiesen werden auf die den Gedanken mit einziger Kürze, Schärfe und Klarheit ausprägende Form, wie sie in einigen dieser Scholien vorliegt. Wie man in der schönen griechischen Sprache mit wenig Worten prägnant sich ausdrücken kann, erhellt z. B. aus Schol. Aj. 1316: *ἵνα μὴ εἶη αὐτῶν εἰς μακρὰν ἢ φιλονεικία διαλλακτὴν εἰσήνεγκεν τὸν Ὀδυσσεύα· τοιοῦτον γὰρ ὁ καιρὸς ἐξήκει. || εἰσῆχται δὲ Ὀδυσσεὺς ὡς σοφὸς καὶ ἀμνησίκατος.* Vortrefflich auch Hipp. 177: *τὸ ἦθος ἀπειρηκνίας τῆς θεραπείας, ὥστε ζοιῆ τὸν βίον βλασημεῖν [προ΄γισθαι]. διὸ καὶ τὸ γρωμικὸν ἐπάγεται, ὅπερ σύνηθές ἐστι τοῖς δυστυχοῦσι.* An die festen Züge der Maske wird man erinnert, wenn man Bemerkungen liest über das ἦθος der ἄγγελοι — sie erscheinen so zu sagen wie Typen. El. 1117: *ἀξιοπίστως ἄγαν Ὀρέστης σκληρός ἐστιν, οὐχ οἷον δεῖ ἄγγελον εἶναι καὶ συναχθόμενον τοῖς ἀτυχήμασιν ἔσθ' ὅτε.* (kein Tadel, wie man aus ἀξιοπίστως sieht.) So heisst es vom ἄγγελος Phoen. 1337: *θρηνητικὸν δὲ τὸ ἦθος.*

Auch in den Stücken selbst haben sie, was ihnen anstössig oder sonst auffallend im ἦθος war, angemerkt, wie Ant. 735: *τὸ ᾗ ὅτι ἀσθηρότερον προσηρέχθη τῷ πατρὶ* und 741: *πάλιν τὸ ᾗ διὰ τὸ ἀσθηρόν.* Unser Geschmack ist darüber ein ganz schlechter Richter und bei der einseitigen und ungerechten Parteinahme gegen Kreon kaum zutreffend. Die feine Linie, welche die kindliche Pietät auch im Streite dem Vater gegenüber einzuhalten hat, ist etwas stark überschritten und wunderbar wäre es, wenn bei Griechen auch noch in der Zeit der Alexandriner ein so feiner Sinn und ein so feines Gefühl von Pietät den Eltern gegenüber festgeblieben wäre, dem Plato in den schönen Worten Ausdruck giebt: *παρὰ δὲ πάντα τὸν βίον ἔχειν τε καὶ ἐσχηκέναι πρὸς αὐτοῦ γονέας εὐφημίαν διαφερόντως, διότι ζούφων καὶ πτηνῶν λόγων βαρυτάτη ζημία.* (Cf. Ariston. zu B 791.)

Ihre aesthetische Kritik ist allerdings sehr oft hart und rücksichtslos

und wir müssen mehr als einmal Einsprache dagegen erheben. Die grosse Bewunderung und Anerkennung, die sie z. B. dem Sophokles zollen, hindert sie durchaus nicht, mit aller Entschiedenheit über den zweiten Teil des Aias den Stab zu brechen. Schol. Aj. 1123: *τὰ τοιαῦτα σοφίσματα οὐκ οἰεῖται τραγωδίας· μετὰ γὰρ τὴν ἀναίρεσιν ἐπεξεῖναι τὸ δράμα θελήσας ἐψυχρεύσατο καὶ ἔλυσε τὸ τραγικὸν πάθος.* Dem Euripides gar sind sie, wenn auch einige achtbare Apologien gegenüber den unsinnigen Angriffen und Verzerrungen des Aristophanes in den Scholien wahrgenommen werden können, durchaus nicht gerecht geworden. Zu ihrem eigenen Schaden sind sie da vielfach zu sehr den Spuren des Aristoteles gefolgt. Die Scholien zu Orestes enthalten fortgesetzt Tadel und Vorwürfe gegen die Gestaltung des ἦθος des Menelaos. Das bedarf bedeutender Rektifizierung. Denn über das *μη ἀναγκαῖον* Poet. 1454<sup>a</sup>, 28 hat doch wohl der Dichter allein zu entscheiden. Euripides wollte eben in Menelaos durchaus keinen Helden nach homerischem Schnitte darstellen, sondern einen echten und schlechten Spartaner seiner Zeit. Unter diesem Gesichtspunkte ist der Tadel des Aristoteles sowohl, als auch der Alexandriner ganz entschieden abzuweisen.

Wenn wir zum Schlusse noch einen Rückblick werfen auf unsere ganze Untersuchung, so sehen wir doch zunächst, dass in den so sehr zerrütteten Scholien der Tragiker recht viel brauchbares Material verborgen steckt und wir viele Spuren achtbarer Erudition anerkennen müssen. Die hier versuchte systematische Zusammenstellung, die auf Beibringung des vollständigen Materiales verzichten musste, sollte uns ein Bild entwerfen von dem Kommentare der Alten, wie wir uns denselben möglicherweise vorzustellen haben und wo möglich die Richtungen aufweisen, nach welchen sie die Heroen der griechischen Tragödie studiert und kommentiert haben. Entsprechend dem Quellenmaterial konnte das Bild nur unvollkommen ausfallen. Ein objektives und abschliessendes Urteil über ihre Leistungen, die nur in mitunter schwer zu deutenden Bruchstücken vorliegen, verbietet sich bei dieser Sachlage von selbst. Mag man aber von der Hochwarte der Philologie unserer Tage über dieselben als elementar den Stab brechen oder in gerechter und billiger Würdigung der sich langsam bildenden und allmählig fortschreitenden Wissenschaft ein milderes Urteil über sie fällen — eines wird man aber

doch immer anerkennen müssen: Die Sache ist mit streng wissenschaftlicher Methode in Angriff genommen und durchgeführt worden. Die Betonung gerade dieses Gesichtspunktes ist zugleich die Antwort auf die Frage, mit welchem Rechte man gerade Aristarch als den Vater und Urheber Alles dessen, was auch die moderne Wissenschaft als brauchbar anerkennen muss, hinstellen darf. Nun darüber ist man doch jetzt so ziemlich allgemein einig, dass Aristarch seinen Vorgängern gegenüber als der Repräsentant der wissenschaftlichen Methode in Kritik und Exegese zu betrachten ist. Hier hat einmal auch wieder die *'Eris* zum Segen gewirkt. Aber diese wissenschaftliche Methode war doch wahrhaftig nicht allein und ausschliesslich auf die homerischen Gedichte zugeschnitten. Sie kam sicherlich auch den Tragikern zu Gute, und so sind diese Überreste entweder auf Aristarch selbst oder auf seine Schule zurückzuführen und insofern ist man vollständig berechtigt, bei denselben von einer Notation Aristarchs zu sprechen. Denn auch hier gilt das schöne Wort des Horatius: *Dux regit examen.*

Das  
**Wachsthum der Energie**

in der  
geistigen und organischen Welt.

Von

**M. Carriere.**



Das Sein ist Thätigkeit. In uns selbst erleben wir Empfinden, Denken, Wollen als Aeusserung wirkender Kraft; und wie unser Bewusstseinsinhalt das für uns ursprünglich und unleugbar Gewisse ausmacht, so kann die Aussenwelt, die wir aus ihm nach dem Causalgesetz erschliessen, für uns nur dann real sein, wenn sie auf uns wirkt, wenn ihre Thätigkeit bedingend und erregend sich auf uns bezieht. Was wir als Eigenschaften oder Qualitäten der Dinge bezeichnen, das sind die Ergebnisse ihres gegenseitigen Verhaltens, der Ausdruck ihrer Wechselbeziehung und Wechselwirkung, wie er in der Innenwelt sich bildet und auf die Aussenwelt übertragen wird. So ist die rothe Farbe ein Lebensact unserer fühlenden Subjectivität, bedingt durch die Modificationen, welche die Aetherwellen bei der Brechung im Prisma oder bei der Berührung einer dunklen Körperfläche erfahren haben; so zeigt sich in allem Geschehen ein Zusammenwirken; so ergeben sich die Dinge an sich als die thätigen Kräfte, die in ihren Beziehungen zu einander eben den Ausdruck ihrer Wesenheit zur Erscheinung bringen.

Das Sein ist Thätigkeit, sich selbst bestimmende Thätigkeit; bestimmungslose Ruhe wäre das Nichts, das Hegel als das reine Sein bezeichnete, das seine Dialektik ins Nichts übergehen und aus dem Nichts als Werden hervorgehen liess, — während wenn wir das Sein vom Nichts unterscheiden wollen, wir es als dessen Gegensatz, als das das Nichts Aufhebende, als Thätigkeit fassen müssen, wie wir es durch unser Denken sogleich als solches erweisen. Und so haben bereits am Anfang wissenschaftlicher Philosophie die Eleaten das Sein für ungeworden und unvergänglich, sich selbst gleich erklärt.

Innerhalb dieser Anschauung war der Satz längst geläufig: Aus Nichts wird nichts, Seiendes kann nicht vernichtet werden. Und von hier aus folgern Physiker und Chemiker die Unzerstörbarkeit der Materie und erkennen sie — seit Lavoisier die im Verbrennungsprocess thätigen Elemente gewogen und vor und nach demselben gleich gefunden —, dass sie, hier der Sauerstoff und die Kohle, stets sich erhalten, in wie mannigfach wechselnden Formen sie sich auch verbinden und trennen mögen.

$A = A$  — das heisst doch auch: Ruhe ist Ruhe, Bewegung ist Bewegung, und als solche sich selbst gleich, wofern nicht eine Ursache den Zustand ändert und in dieser Aenderung sich selber erhält. Wenn Bewegung von einem Körper auf den andern übergeht, die Ursache seiner Bewegung wird, so erhält sie sich in dieser Wirkung; daraus erfasste bereits Cartesius das Gesetz von der Erhaltung der Bewegung in der Natur: die Summe derselben bleibt stets dieselbe; was ein Körper an Bewegung verliert, das empfängt ein anderer.

Ein tieferes Nachdenken lässt die Materie nicht als etwas Erstes und Ursprüngliches, sondern als Phänomen der Kraft erkennen. Wir erschliessen sie aus den auf uns wirkenden Kräften der Natur, und statt den Stoff mit Kräften wie mit Haken auszurüsten, ihm Anziehung und Abstossung anzuheften, sehen wir vielmehr, dass Anziehung und Abstossung die Ursache für ein räumlich Ausgedehntes und Zusammenhängendes sind. Die Unzerstörbarkeit, die wir dem Stoff zuschreiben, ist selber bedingt durch die Selbstbehauptung thätiger Kraft, die sich im Raume realisirt, einen Raum als den ihren setzt und nichts Fremdes in denselben eindringen noch ihn vernichten lässt. Ich habe nie verstanden, wie man von Seite des Naturmechanismus diese Auffassung der Materie verwerfen mochte; sie widerstreitet ihm ja nicht, sondern sie bedingt ihn gerade. Je mehr die Mechanik alles Geschehen als Bewegung darstellt, desto nothwendiger sind ihr die Träger und Quellen der Bewegung, die ja für sich nicht vorstellbar, sondern die Thätigkeit des Bewegenden oder Bewegten ist. Einem todten, bewegungslosen Stoffe kommt sie nicht von aussen zu, sondern von innen, von der im Stoff sich darstellenden Kraft aus, erscheint sie als deren Wirksamkeit. Und

so ergibt sich die Erhaltung der Energie als Forderung der Vernunft, als dennothwendig aus dem Begriffe des Seins.

So sah denn Robert Mayer, wie alles Werdende aus einem Andern entsteht, alles Vergehende in ein Anderes übergeht; das Reale bleibt, während seine Zustände sich ändern; alles hat seinen zureichenden Grund, die Ursache lebt fort in der Wirkung, die Kraft in ihrer Aeusserung. Spannen wir mit unserer Arbeit eine Feder, so bewahrt sie als Spannkraft unsere Thätigkeit. Rufen wir Wärme durch Reibung hervor, so geht die reibende Bewegung in eine innere Erregung des erwärmten Körpers über: Energie entsteht aus Energie und geht in Energie über. Mechanische Arbeit, Wärme, Elektrizität sind Formen der Bewegung, die in einander verwandelt werden; die Bewegung erhält sich, während ihre Formen wechseln.

Thomas Young hat für die lebendige Kraft eines Körpers zuerst den Ausdruck Energie gebraucht; er fand, dass beim centralen Stoss zweier Körper die Bewegungsquantität stets erhalten bleibt. Wird durch Bewegung Wärme hervorgebracht, und setzt sich in der Dampfmaschine die Wärme wieder in bewegende Kraft um, so gilt es den Aequivalenzwerth von Wärme und Bewegung zu bestimmen. Daran arbeitete Sadi Carnot in Frankreich, der Sohn des Kriegsministers und Vater des Präsidenten der französischen Republik. Er suchte die bewegende Kraft zu messen, welche entsteht, wenn die Temperatur um einen Grad sinkt, und fand, dass sie im Stande sei ein bestimmtes Gewicht zu heben; — es fehlte nur, dass er weiter gefunden, wie das fallende Gewicht denselben Wärmegrad wieder erzeugt; — denn in der Natur kann nichts verloren gehen. Die Energie ist unzerstörbar, so schloss bereits Young bei der Beurtheilung der Schrift von Carnot, der allerdings noch an einen Wärmestoff glaubte, während gerade die Wärmetheorie durch die Fortbildung des Gedankens und der Forschung rasch dahin gebracht ward, dass man in der Wärme nur Bewegung im Innern der Körper sah, in welche bei Stoss, Fall, Reibung die äussere Bewegung umgewechselt ward. Und wenn der Chemiker Hess bemerkte, dass die gleiche Menge von Wärme bei chemischen Verbindungen entbunden werde, möge die Verbindung direct oder indirect sein, äusserte K. F. Mohr bereits 1837: „Ausser den chemischen Elementen gibt es nur Ein Agens, und das

heisst Kraft; es kann unter den passenden Verhältnissen als Bewegung, chemische Affinität, Cohäsion, Elektrizität, Licht, Wärme und Magnetismus hervortreten, und aus jeder dieser Erscheinungsarten können alle übrigen hervorgebracht werden. Dieselbe Kraft, wenn sie den Hammer hebt, kann, wenn sie anders angewendet wird, jede der übrigen Erscheinungen hervorbringen“. 1842 veröffentlichte Robert Mayer seinen grundlegenden Aufsatz in den Annalen der Chemie, wo Liebig ihm die Stätte gab, die er anderorts vergebens gesucht hatte. Jede Ursache, sagte er, hat ihre ganz bestimmte Wirkung, und findet sich vollständig in der Wirkung wieder; die Wirkung, folgt daraus, kann ihrerseits wieder Ursache werden. Mayer nimmt nun zwei Arten von Ursachen an, Materie und Kraft; jede sei unzerstörbar; sie lassen sich nicht in einander verwandeln, wohl aber lässt sich Kraft für sich, Materie für sich auf mannigfache Weise umformen. Doch findet Mayer, dass die 66 Arten von Materie, die wir als chemische Elemente kennen, sich nicht in einander verwandeln lassen, während wir von der Kraft nur Eine Art kennen, denn alle Kräfte lassen sich in einander verwandeln, alle sind Erscheinungsformen einer und derselben Ursache.

Ich möchte hier sogleich einfügen: Eine Kraft an sich neben der Materie, neben den stofflichen Elementen, kann ich ebensowenig finden als Materie ohne Kraftthätigkeit. Das All ist ein System von Kräften, die in ihrer Wechselwirkung ebenso die Erscheinung raumerfüllenden Stoffes hervorbringen, als sie die gleiche Summe von Bewegung in ihrer Bethätigung in wechselnden Formen bedingen. Keine Kraft ohne ein Centrum dauernder Realität, kein Reales, das nicht durch eigne Thätigkeit sich in seiner Eigenart behauptete und durch seine Wechselwirkung mit anderem Realen die mannigfachen Qualitäten der Erscheinungswelt veranlasste.

Wärme, Bewegung, Fallkraft, lehrte Mayer, lassen sich nach bestimmten Zahlenverhältnissen in einander umsetzen. Sein erster Versuch, das Aequivalent für Temperatur und Arbeit festzusetzen, war physikalisch nicht vollgenügend, er erweiterte aber doch seine Idee rasch dahin, dass er die Physik als die Lehre von der Metamorphose der Kraft definirte und dasselbe Aequivalent von Bewegung und Wärme auch für Magnetismus, Elektrizität und chemische Differenz behauptete.

Gleichzeitig und unabhängig von Mayer arbeitete Helmholtz daran, die Beziehungsweise der verschiedenen Naturkräfte mathematisch nachzuweisen, und er veröffentlichte die Ergebnisse seiner Forschung 1847 in der Schrift: Ueber die Erhaltung der Kraft. Gleichzeitig und unabhängig von Beiden hatte der Däne Colding (1843) seine Thesen über die Kraft aufgestellt; er hatte gefunden, dass bei der Reibung die verbrauchte Arbeitsgrösse stets in festem Verhältniss zur Temperaturerhöhung stand, und schrieb dem Gesetz der Erhaltung der Kraft Allgemeingiltigkeit zu, weil die Naturkräfte geistige, immaterielle Wesen seien, unsterblich, der Vergänglichkeit unmöglich zu unterwerfen. — Nun ist das Geistige, wie unser Bewusstsein, die Selbsterfassung eines Realen, und das Ideale darum unsterblich, weil es das unzerstörbare Reale zum Träger hat.

Gleichzeitig und mit steigendem Eifer und Erfolg arbeitete der englische Physiker Joule mit erfindungsreicher Sorgfalt an Versuchen um das Verhältniss von Wärme und Elektrizität im galvanischen Process zu bestimmen, und kam methodisch Schritt vor Schritt auf rein inductivem Weg zur Erkenntniss eines allgemein giltigen Principis. Die Kraft, die man aufwendet um ein Pfund Gewicht einen Fuss hoch zu heben, haben die Physiker Fusspfund genannt; um es noch einen zweiten Fuss höher zu heben, werden wir auch die Arbeit noch einmal verrichten; dann wird aber auch sein Fall die doppelte Wirkung haben. Die fallende Bewegung entspricht der Arbeitskraft der Erhebung und wir nennen sie lebendige Kraft im Unterschied von der Schwere des ruhenden Körpers, der doch in dem Drucke wirkt, den er auf seine Unterlage übt. Kommt der fallende Körper auf einer Unterlage in Ruhe, so ist seine Bewegung nicht vernichtet, sondern er und die Unterlage werden zusammengepresst und ihre kleinsten Theile erzittern in ihnen, und die eine grosse Bewegung wird ausgelöst von den kleinen Schwingungen der Atome, die wir als Wärme empfinden und an der Ausdehnung der Quecksilbersäule im Thermometer messen. Erzeugen wir umgekehrt Triebkraft durch Wärme, wie wenn der erhitzte Dampf den Stempel in einem Cylinder emporhebt, so geht wieder die Bewegung kleinster Theile in eine der Masse des Stempels über, und Joule fand, dass die Wärmemenge, welche ein Pfund Wasser um einen Grad Celsius erhöht, der Arbeitskraft gleich ist, welche ein Pfund auf 1350 Fuss erhebt; fällt das Gewicht von dort

herab, so wird es wieder ein Pfund Wasser um einen Grad wärmer machen. Die Arbeitskraft, die wir durch viele Stösse in der verdichteten Luft der Windbüchse ansammeln, entlädt sich wieder in der Bewegung, welche sie der Kugel gibt. Im Schiesspulver sind die Gasmassen verdichtet, die bei dem Verbrennungsprocess wieder in Luftform frei werden und die Kugel aus dem Rohre schleudern. Die chemischen Kräfte in der Verbindung von Kohlen- und Sauerstoff bilden die Wärme, welche das Wasser in Dampf verwandelt und dadurch die Bewegung der Locomotive hervorbringt; sie ersetzt die menschliche oder thierische Arbeit, die sonst die Räder des Wagens vorantrieb, und diese rollenden Räder erwärmen selber wieder und wärmen den Boden, an dem sie sich reiben. Die Energie der Sonnenstrahlen zieht das Wasser empor in die Wolken, es schlägt am Berge nieder und überträgt seine Kraft aus der Höhe auf die Schaufeln des Mühlrades, und dieses hebt wieder den Hammer empor, der niederfallend das Eisen unter ihm erhitzt; so geht Wärme in Arbeit und Arbeit in Wärme über ohne Gewinn und Verlust. Und so zersetzt sich das Wasser im elektrischen Strom, und wenn Sauerstoff und Wasserstoff sich wieder verbinden, so geschieht es glühend und leuchtend, während ebenso die Elektrizität wieder als bewegende Kraft sich bethätigen kann.

Ich fasse mit Helmholtz die Erörterung zusammen: „Das Weltall erscheint ausgestattet mit einem Vorrath von Energie, der durch allen bunten Wechsel der Naturprocesse nicht vermehrt, aber auch nicht vermindert werden kann; der da fortbesteht in stets wechselnder Erscheinungsweise, wie die Materie von Ewigkeit zu Ewigkeit in unveränderlicher Grösse, wirkend im Raume, aber nicht theilbar wie die Materie und der Raum. Alle Veränderung in der Welt (der materiellen Welt, wollen wir lieber sagen!) besteht nur in einem Wechsel der Erscheinungsform dieses Vorraths an Energie. Hier erscheint ein Theil derselben als lebendige Kraft bewegter Massen, dort als regelmässige Oscillation in Licht und Schall, dann wieder als Wärme, das heisst als unregelmässige Bewegung der unsichtbar kleinen Körpertheilchen; bald erscheint die Energie in Form der Schwere zweier gegeneinander gravitirenden Massen, bald als innere Spannung und Druck elastischer Körper, bald als chemische Anziehung, elektrische Ladung oder magnetische Vertheilung. Schwindet

sie in einer Form, so erscheint sie sicher in einer anderen; und wo sie in neuer Form erscheint, sind wir auch sicher, dass eine ihrer anderen Erscheinungsweisen verbraucht ist.“

„Ich glaubte etwas ganz Selbstverständliches gefunden zu haben,“ hat Helmholtz jüngst selbst bekannt, und mit Recht, selbstverständlich ist das Vernünftige, das selbst aus reiner Vernunft als denknöthwendig gefolgert werden kann; — „und war sehr überrascht, als unter anderen auch die Berliner Akademie der Wissenschaften es für eine unsinnige und thörichte Speculation hielt,“ — leider ein Beweis, wie sehr man von Seite der empirischen Forschung die Macht wie die Unentbehrlichkeit des freien Gedankens verkannte, während damals auch oft von philosophischer Seite die Erfahrung gegenüber der Selbstentfaltung der Begriffe gering geschätzt wurde. Die Erkenntniss von der Erhaltung der Energie war eben das gemeinsame Werk von Speculation und Empirie, von jener, die nach Bestätigung in der Erfahrung, von dieser, die nach dem allgemeinen Begriff der Erscheinungen strebte.

So ist uns der gesetzliche Zusammenhang des Universums viel klarer als früher, so erscheint das All als ein System von Kräften, die in ihrer Wechselwirkung die mannigfaltigsten Erscheinungen hervorbringen. Und ich gehe von Anfang an einen Schritt weiter als Helmholtz und Mayer: nicht eine gleiche Summe von Materie und von Bewegung ist vorhanden, sondern die gleiche Fülle auf einander ursprünglich bezogener Kräfte, die in ihrem Wechselspiel die Welt bilden. Thatsächlich wirkt keine Kraft für sich allein, thatsächlich ist jede Wirkung das Ergebniss eines Zusammenwirkens mehrerer Kräfte. Keine Bewegung ist für sich da; es ist immer ein Bewegendes, das sie ausübt, ein Bewegtes, das sie erleidet, und sie ist nicht ein Mittleres zwischen den Dingen, sondern die Bethätigung der Kräfte selbst: Das Sein ist Thätigkeit. Wenn die Weltkörper sich anziehen nach dem Verhältniss ihrer Masse, so ist diese Masse eben bedingt durch die grössere oder kleinere Menge der thätigen Kräfte, die sie bilden, und die in der Summirung ihrer Thätigkeit als Sonne so viel mächtiger sind wie die Erde, als Erde so viel mächtiger wie der Stein, so dass sie als Erde den Stein anziehend überwältigen, aber auch nach Massgabe der Einzelkräfte des Steins von diesem beeinflusst werden. Der Dualismus von Materie und Bewegung löst sich in

den Monismus lebendiger Thätigkeit, die sich bald in Spannkraften, bald in Bewegungen darstellt, die, in einer Fülle von Einzelkräften entfaltet, in ihnen allen, durch sie alle waltet und wirkt. In ihr selber Eins, bestimmt sie sich in Einheiten, Monaden, die in ihrer Wesenheit und Wirksamkeit den Raum, die Ausdehnung setzen und erfüllen, als individuelle ausser und neben einander da sind, unzerstörbar ihren Raum, sich im Raume behaupten, sich zeitlich in beständiger Wechselwirkung bethätigen, und so durch das Werden, als die Veränderung innerhalb des Seins, die Zeit selber als den Fluss ewigen Lebens hervorbringen. Raum und Zeit sind im Begriff der Bewegung mitgesetzt, sie sind nicht die Behälter für das Sein und Leben der Dinge, sondern sind durch die innere Kraft und Wirksamkeit des Seins selber bedingte Formen alles Realen, der Natur wie des Geistes. Denn raum- und zeitlos wäre dieser nirgendwo und nirgendwann. Und so sagen wir bei diesem Wechselspiel der Kräfte im Universum mit Goethe, der selbst den Spruch aus dem Faust über den Gedankenprocess für's Naturleben umbildete:

So schauet mit bescheidnem Blick  
 Der ewigen Weberin Meisterstück,  
 Wo Ein Tritt tausend Fäden regt,  
 Die Schifflin hinüber herüber schiessen,  
 Die Fäden sich belegend fließen,  
 Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.  
 Das hat sie nicht zusammen gebettelt,  
 Das hat sie von Ewigkeit angezettelt.  
 Damit der ewige Meistermann  
 Getrost den Einschlag machen kann.

Ich habe auf die Entwicklung der Lehre von der Erhaltung der Energie gern einen Blick geworfen, weil sie zeigt, wie der rasche Erfolg wissenschaftlicher Arbeit gerade im Zusammenwirken deductiver und inductiver Forschung gewonnen wird; der philosophische und der empirische Zug der Gegenwart vereinten sich, und mit Recht hat Max Planck betont, dass die enorme Tragweite des Satzes und die über-raschende Schnelligkeit und Leichtigkeit, mit welcher er sich Geltung verschaffte und einen Umschwung in der Naturanschauung hervorrief, doch wesentlich dem Umstand verdankt wird, dass Robert Mayer von

philosophischer Betrachtung, von der Causalität, ausging; wenn auch seine Betrachtungen keine physikalische Beweiskraft hatten und durch die Versuche von Joule, Helmholtz, Clausius, Regnault, Tyndall und anderen Forschern die inductive Bestätigung, und mit der Feststellung der Zahlen auch Berichtigung finden musste. Den Empirikern war die leitende Idee, war das Ziel ihres Strebens gegeben, und so waren ihre Versuche kein Herumtasten, sondern wurden planvoll nach einem Zwecke gerichtet. Schwer verständlich ist es darum, wie hier der alte Streit zwischen Induction und Deduction durch Helmholtz wieder aufgeweckt, und beiden, die zusammengehören wie Aus- und Einathmen, wieder ein Gegensatz zugespitzt werden mochte. Trachtet denn nicht die Physik nach den Ergebnissen der Beobachtung und des Experiments selber mit Hilfe der Mathematik deductiv zu werden. und verlangen wir nicht von der Philosophie die Vereinigung des Vernunftnothwendigen mit dem Thatsächlichen? Die Erfahrung des Thatsächlichen bleibt immer etwas Besonderes; den Begriff des Allgemeinen, Nothwendigen gibt uns die Vernunft oder die Macht des Logischen, nach welcher das Denknunmögliche wie das Denknothwendige erkannt wird. Die echte Metaphysik sucht und bestimmt das aus reiner Vernunft Folgende, die Formen und Bedingungen, ohne welche die in uns selbst erlebte Wirklichkeit weder sein, noch gedacht werden kann; den Inhalt, welcher diese Formen erfüllt, in diesen Gesetzen zur Erscheinung kommt, vermögen wir nur durch Erfahrung zu gewinnen. Aus reiner Vernunft konnte Newton eine Bewegungslehre entwickeln, aber die Sonne, die Planeten und Monde mit ihren Massen und Abständen mussten durch die Erfahrung gegeben werden. Er setzte sie ein in seine denknothwendigen Formen, und das Gravitationsgesetz bot die Erklärung auch für die Störungen, für die scheinbaren Widersprüche oder Abweichungen, wie in der Bahn des Uranus, aus denen wieder ein äusserer Planet berechnet werden konnte, der dann auch gefunden ward. Ideen sind so lange Gedankendichtungen oder Hypothesen bis sie in den Thatsachen nachgewiesen werden; Thatsachen sind zunächst nur vereinzelt Sinneseindrücke, bis sie im Zusammenhang aufgefasst, als Exemplare einer Gattung, als Erscheinungen eines Principis in ihrer gesetzlichen Bedingtheit und Nothwendigkeit verstanden, das Allgemeine in ihnen erkannt. sie als Verwirklichung eines Begriffes begriffen

werden. Wirklich sind ja doch in der That weder begriffliche Allgemeinheiten noch Einzeldinge, wirklich ist überall das Concrete, das Individuelle, das seinen gattungsmässigen Typus trägt, sein gesetzlich constantes Verhalten im Weltzusammenhange darstellt.

Blicken wir nun wieder auf unser Inneres, das ursprünglich und unmittelbar Gewisse, zurück, so erleben wir da thatsächlich eine Steigerung der Energie, ein Wachsthum der Kraft und neue, höhere Leistungen; dem Kreislauf der Natur stellt sich der Fortschritt der Geschichte gegenüber. Allmählich lernt das Kind, indem es sein Spielzeug betastet und betrachtet, seine Glieder bewegen, seine Gesichtsempfindungen im Raum vorstellen, nach Gesichtseindrücken seine Bewegungen vollziehen. Es lernt sprechen, indem es die Ergebnisse der Arbeit von Jahrhunderten in der Muttersprache sich aneignet, Anschauungen und Begriffe bildet und verknüpft, und seine geistige Kraft, so schwach sie anfangs war, dringt nun selbständig vor im Forschen und Denken und versteht oder löst Probleme, die früheren Zeiten noch unfassbar waren. Die Bildung, die Wissenschaft ist nicht mehr an Athen oder Alexandrien geknüpft, sondern über Welttheile ausgebreitet, und Millionen nehmen Theil an ihr. Galvani sah einen Froschschenkel bei der Berührung zweier Metalle zucken, und im Zusammenhang mit dieser Beobachtung nach der Erkenntniss von der Metamorphose der Bewegung erhellt der Neckar von Laufen aus durch die Verwandlung seiner Fallkraft in Elektrizität die Nacht in Frankfurt mit leuchtendem Glanz. So macht die Steigerung geistiger Energie die Naturkräfte den Zwecken der Menschen dienstbar in immer höherem Masse.

Anfangs folgen wir unsern Naturtrieben, aber wir kommen zur Geistigkeit, wir erheben uns durch eigene Willensthat zur Selbsterfassung, zur Selbstbestimmung, wir setzen uns selbst als Ich, als das Eine, Allgemeine in der Fülle unserer Empfindungen und Triebe, wir werden dadurch unser selbst, unserer Vorstellungen und Strebungen mächtig, wir sind in und über ihnen bei uns selbst, wir vermögen die einzelnen Regungen zu zügeln, indem wir die anderen alle gegen ihre Lockungen ins Gefecht führen, gegen ihren Zug in die Wege legen und uns so zur Selbstherrlichkeit emporarbeiten. Wir unterscheiden zwischen Gut und Böse, und durch Irrthum und Schuld hindurch vermögen wir kraft der

Liebe die Selbstsucht zu überwinden, kraft der Vernunft das Sittengesetz als die Norm unseres Willens selbst zu finden, uns selbst zu geben und in seiner Erfüllung selbstbestimmend, frei zu sein. (Das hier kurz Entwickelte ist in meinem Buch von der sittlichen Weltordnung ausführlich dargethan.) Wir lernen, ohne dass der Lehrer das verliert, was wir aufnehmen, vielmehr wird ihm selber durch mittheilendes Aussprechen sein eigener Geisteseinhalt deutlicher, und der Hörende, Lernende thut aufnehmend zum Mitgetheilten Neues aus dem Seinigen. Fünf Fische und drei Brote sättigen Tausende, und die übrig bleibenden Brocken füllen ganze Körbe: das gilt eben von der geistigen Speisung.

So entwickeln sich unsere Anlagen von innen heraus, unter Mitwirkung der Menschheit, im Austausch unserer Arbeit mit der ihren; aber ohne dass Andere etwas einbüßen oder verlieren ist unsere Kraft, unser innerer Reichthum gewachsen, und was wir ausgeben, was in Anderen fortwirkt, das ist zugleich in uns erhalten, ja es ist mächtiger geworden, indem wir es aussprachen.

Das ist möglich, weil wir in der Innenwelt behalten, was wir einmal empfunden, gewollt und gedacht haben, wie wir es auch äussern und damit wirken mögen; das Neue verdrängt das Alte nicht, sondern schliesst sich ihm an, das Alte entwickelt sich und wächst trotz immer neuer Eindrücke und Thaten, und nicht blos eine grössere Fülle des Mannigfaltigen, auch eine grössere Kraft des Einheitlichen wird gewonnen, unser Wesen wird zu höheren Leistungen, zu tieferen Ideen, zu edleren Thaten befähigt. So im Einzelnen wie in der Menschheit. Der grössere Reichthum an Gedanken, die feinere Ausbildung der Gefühle, die fortschreitende Bewältigung der Natur durch Intelligenz und Willen, unsere ganze Cultur, Bildung und Gesittung über immer mehr Millionen von Menschen verbreitet im Unterschied von den Zuständen der Hilfslosigkeit oder Wildheit zeigt uns ein Wachsthum des inneren Lebens, eine Steigerung der Kraft im inneren Leben, und so habe ich in der „sittlichen Weltordnung“ es ausgesprochen: in der Natur gilt die Erhaltung der Energie, im Geiste aber die Steigerung und das Wachsthum der Energie, und dies ist ein Unterschied des Geistes von der Natur.

Das Behaltene hat der Idealist Platon zuerst materialistisch erklärt, indem er im Theätet den Abdruck eines Siegels in Wachs heranzieht.

Ist das Wachs der Seele weich, glatt, tief, so werden die Bilder der Dinge sich leicht einprägen, während das unreine keine reine Formen annimmt, das harte nicht in die Tiefe dringen lässt. Und so sucht Cartesius das Gedächtniss auf Spuren im Gehirn, Leibniz es gleichfalls auf frühere Eindrücke oder Veranlagungen in Leib oder Seele zurückzuführen. Und darnach wollten Physiologen des vorigen Jahrhunderts die Milliarden von Spuren berechnen, welche Sinneseindrücke und Vorstellungen im Gehirn zurücklassen könnten. Doch verzichtete schon Albrecht von Haller auf die Hoffnung einer solchen mechanischen Erklärung des Gedächtnisses, zumal nicht bloß Bilder der Dinge sich einprägen, sondern die Seele für ihre Vorstellungen und für ihre Zeichen derselben solche Furchen oder Einschnitte ziehen müsste. Zudem wird die Sache dadurch erschwert, dass die Elemente des Gehirns in beständigem Wechsel begriffen sind und die ausscheidenden den neueintretenden also ihre Eindrücke überliefern müssten. Aber wie die Form, die der Bildhauer dem Erze gegeben, an diesem dauert, wie die in den Stein gehauenen Schriftzüge bleiben, so soll die Materie ein Vermögen des Behaltens haben, sowie auch die Narbe am Finger eines Kindes bis ins Alter sichtbar sei, der jüngst mit Erfolg Geimpfte für Blatternansteckung unempfänglich erscheine, und oft wiederholte Bewegungen leichter vollzogen werden. Und so möchte der Physiologe Hering das Gedächtniss geradezu von einer Function des Bewussten zu einer des Unbewussten herabsetzen: denn was heute bewusst war und übermorgen durch die Erinnerung wieder ins Bewusstsein gerufen wird, das hat doch unterdessen fortgedauert. Mit Recht hat J. Huber dagegen bemerkt: Das Gedächtniss äussert sich wesentlich in der Reproduction, in der Wiedererzeugung von früheren Wahrnehmungen, aber weder die anorganische, noch die organische Materie reproducirt solche, sondern sie hält sie nur fest, und wären sie verschwunden, so würde sie die Materie nicht wieder erneuern. Ich füge hinzu: Im Gehirn finden immer nur Bewegungen, Umlagerungen der Molecule statt, die Empfindungen, Bilder, Vorstellungen sind erst das Werk der für sich seienden Innerlichkeit, der in sich einheitlichen Subjectivität, die wir Seele nennen. Was das Festhalten eines Eindruckes in der ruhenden Materie, das ist in der lebendigen die Fortdauer oder Fortsetzung eines gegebenen Anstosses. Und wenn nun auch die Be-

wahrung von Resten oder Zeichen früherer Empfindungen und Vorstellungen der Materie des Gehirns zukommt, so kann ihre Wiedererweckung im Bewusstsein doch nur durch das Bewusstsein selbst vollzogen werden; die Seele muss da sein als der lebendige Spiegel, in welchem sie wiedererscheinen, und es ist immer das Bewusstsein, welches die ähnlich wie Eindrücke der Aussenwelt einwirkenden Gehirns Spuren erfasst. Die Sinneswahrnehmung ist ein Ergebniss der Wechselwirkung des äusseren Gegenstandes und der Innerlichkeit der Subjectivität; so setzt auch die Wiedererinnerung zu den Resten früherer Eindrücke das sie wieder vorstellende Bewusstsein voraus. Wie wir aus Bewegungen der Kräfte ausser uns die Empfindungen als unsere seelischen Lebensacte bilden, so im angenommenen Fall aus der Bethätigung der Gehirnresiduen auf unsere bewusste Innerlichkeit die erneuten Bilder der Dinge. Und hier tritt die Schwierigkeit des Vergessens ein: was uns vor Augen steht, was Schwingungen auf unser Ohr erregt, das sehen und hören wir so lang diese Wechselbeziehung währt; die bleibenden Gehirns Spuren aber wären uns immer gegenwärtig; müssten sie sich da nicht immer zur Empfindung, zur Vorstellung aufdrängen?

Das Spiel der Vorstellungen, das sich unwillkürlich in uns vollzieht, mag durch Umstimmungen im Gehirn bedingt und veranlasst sein, welche alte Erinnerungsbilder uns wieder über die Schwelle des Bewusstseins treten lassen; aber anders ist es, wenn wir mit bestimmendem Willen den Gang unserer Gedanken auf ein Ziel lenken, wenn wir nach früheren Erkenntnissen suchen und sie im Zusammenhang des geistigen Lebens finden; da tritt die Subjectivität herrschend auf. Und so waltet sie bei jedem Erinnern; denn es ist dies ein Wiedererkennen. Wenn ich Worte höre und verstehe, so ruft der neue Eindruck mir nicht blos Lautbilder im Gedächtniss wach, sondern ich erfasse auch den Sinn der mit den Bildern als ihren Zeichen verknüpften Vorstellungen, und erinnere mich zugleich, dass das neue Wort ein früher vernommenes und verstandenes ist; es ist ein Urtheil, welches ich fälle; die alten und neuen Bilder vergleichen sich ja nicht selbst mit einander, sondern ich, der ich beide in mir trage, beide vorstelle, beziehe sie auf einander, erkenne eines am andern.

Zum Behalten der Fülle von Einwirkungen auf unsere Sinnlichkeit

gehört schon die Activität unseres Aufmerkens, wodurch wir ihnen Werth verleihen, ihre Kraft stärken, und wir haben ein gutes Gedächtniss da, wo wir productiv sind, der Musiker für Tonreihen, der Maler für Formen und Farben, der Denker für zusammenhängende Betrachtungen, der Chemiker für eigenthümliche Körpergestaltungen. Ebenso pflegt das Gedächtniss behaltsamer in der Jugend als im Alter zu sein, wo die frische rege Empfänglichkeit für neue Eindrücke geringer ist als die Beschauung und Durchbildung des gewonnenen geistigen Besitzes. Wir fassen die nach einander vernommenen Worte zur Einheit eines Gedankens zusammen, indem uns beim Anhören der letzten noch die ersten gegenwärtig sind, wir concentriren sie zum einheitlichen Ganzen. Unsre intellectuelle Anschauung trägt, wenn wir einen Satz bilden, das Subject, sein Prädicat, seine mannichfachen Verhältnisse bereits in sich, und wir legen das im discursiven Denken nun aus einander, kleiden es in Worte; keineswegs setzt sich unser Denken aus Gehirnresiduen zusammen je nach der Art, wie die Molecularbewegungen sie uns bieten; das Denken unterscheidet sich eben vom Deliriren. Und wenn wir uns auf etwas besinnen, so schlagen wir die logischen Verbindungsfäden nach rechts und links in verwandte Gebiete und suchen im Gedankenzusammenhang das Vermisste zu erreichen. Aufmerksamkeit, Interesse an der Sache, Wiederholung, Eingliederung des zu Behaltenden, zu Erinnernden in den Zusammenhang unseres geistigen Lebens — das sind die Mittel der Gedächtniskunst, sie sind seelischer Art.

Man spricht von einem mechanischen Gedächtniss, das uns ermöglicht, ganze Reihen von Worten, wie die eines auswendig gelernten Gedichtes, zu wiederholen, ohne dass wir uns darauf zu besinnen brauchen. Solche Mechanisirung durch Einübung ist von allergrösster Bedeutung für uns. Sie ermöglicht es, dass wir beim Lesen und Schreiben unsere Gedanken auf den Sinn und die Sache richten können, während das Auge die Buchstaben und Buchstabengruppen erblickt, die Hand Schriftzüge ausführt, ohne dass wir die Muskelthätigkeit mit unserem Willen zu lenken brauchen; während wir die Buchstaben sehen, tritt ganz ungerufen das Lautbild des Wortes und mit ihm seine Bedeutung in unser Bewusstsein. Ja unser Denken vollzieht sich kraft dieser Mechanisirung im Gedächtnisse, wenn wir eine Idee in die nach einander

folgenden Worte fassen, welche die Gegenstände der Vorstellungen und deren Beziehungen im Satze nach und mit den uns geläufigen grammatischen Formen bestimmt hervorheben und zu deutlichem Verständniss bringen.

Ich bin weit entfernt zu leugnen, dass unsere Denkhätigkeit von eigenthümlichen Bewegungen im Gehirn begleitet, dass zur Aeusserung derselben der leibliche Organismus nothwendig ist; ich nehme an, dass die oft wiederholten Bewegungen dem Gehirn nun gewohnt werden, dass es durch sie feiner gestaltet wird, dass es auf den Verlauf der Vorstellungen nach seiner Beschaffenheit beschleunigend oder verlangsamen einwirkt, dass es auch von sich aus Anregungen zu Anschauungen bietet oder die Vorstellungen mit sinnlicher Lebhaftigkeit ausstattet, wodurch innere Bilder zu Hallucinationen und Visionen, sichtbar und hörbar werden können; aber das sich Erinnernde, das neue Eindrücke unter vorhandene Vorstellungen Eingliedernde, das Wiederhervorgerufene, Wiederauftauchende als früher Geschautes, Gedachtes Erkennende, das ist nicht ein aussereinander liegendes Haufwerk stofflicher Elemente mit allerhand Spuren und Residuen, sondern das ist die Subjectivität, das ist unsere seelische Innerlichkeit.

Bei dem immerwährenden Stoffwechsel im Gehirn könnten doch aber die Eindruckspuren oder Zeichen nur immer andern Atomgruppen überliefert werden, und es ist schwer verständlich, wie jedes frische Bild, jede frische Vorstellung immer auf eine noch unberührte Gehirnzelle treffen sollte, weil sie bei andern ja verwischend und verwirrend wirken würde; es ist schwer verständlich, wie das Bewusstsein sich zurechtfindet um die Tasten anzuschlagen, welche ihm ein gesuchtes Wort bieten, und es ist namentlich für Erinnerungsbilder des Gesichts zu beachten, dass solche gar nicht wie auf der Netzhaut als Bilder, sondern nur in Nervenschwingungen zum Centralorgan gebracht, und erst aus den dadurch erregten Umstimmungen die Farbenempfindungen und Formenanschauungen von unserer Innerlichkeit ausgelöst werden. Oder werden diese inneren Bilder den Gehirnzellen eingepägt? Und suchen wir zu den Gedanken die in Gehirnzellen aufbewahrten Laute? Die materialistische Auffassung hat eben ihre Schwierigkeiten. Die Gangliengruppe im Gehirn, welche man wohl als Sprachorgan bezeichnet, dient doch wohl nur der Gestaltung der

Sprachlaute mittels der Stimmorgane, sonst müssten ja auch dort alle Worte ihre Zeichen haben. Dazu ist jede Vorstellung ein Centrum, von welchem aus nach allen Seiten hin Verbindungen möglich sind, und die verschiedensten Verbindungen von uns geknüpft werden. So führt unsere Betrachtung des Gedächtnisses durchaus auf ein seiendes und bleibendes Wesen, das, wie es alles Mannigfaltige verknüpft, so das Wechselnde in sich behält, und alles, was es unter den Eindrücken der Aussenwelt und der dadurch erregten Ganglienzellen des Gehirns (die ja streng genommen auch zur Aussenwelt gehören) innerlich hervorbildet, in sich bewahrt, sich innerlich erinnert, und von einem Wechsel der eigenen Zustände wie der Dinge nur eine Kenntniss gewinnen kann, weil es in denselben dauernd besteht und so des eigenen Lebens und Wachthums inne wird. Das Gedächtniss ist das untrügliche Zeugniss für einen dauernden einheitlichen Lebenskern in uns, und durch das Gedächtniss unterscheidet sich die Seele von der anorganischen Natur und erhebt sich über dieselbe, indem zur Erhaltung der Energie in der Aussenwelt das Wachsthum und die Steigerung in der Innenwelt sich gesellt.

Wir erfassen uns als Einheit in der Fülle unserer Empfindungen und Vorstellungen und zwar nicht als deren Ergebniss, sondern als deren bildende Macht, wir erfassen uns als das Dauernde im Wechsel unserer Zustände und Bethätigungen, und wir können von einem Wechsel derselben nur reden, weil wir nicht von der Welle ihrer Bewegungen fortgeführt werden, nicht selber immer Anderes werden, sondern vielmehr uns während ihres Kommens und Gehens erhalten und sie zugleich behalten; denn nur weil uns das Vergangene gegenwärtig bleibt, können wir das Neue von ihm unterscheiden, können wir überhaupt den Zeitbegriff bilden und Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart verbinden. Das Nebeneinander, das Nacheinander, wie Raum und Zeit es ausdrücken, herrscht in der Aussenwelt; in der Innenwelt waltet das Ineinander: unser Denken ist Fühlen und Wollen, unser Wollen ist stets von Vorstellungen bestimmt, vom Gefühl getragen oder vom Gefühl begleitet, und unser ganzes vergangenes Leben ist in der Gegenwart lebendig, bedingt unsere Entschlüsse, bildet Inhalt und Tragweite unseres Erkennens und Bewusstseins, und so ist das Wesen des Geistes sich selbst bestimmende Thätigkeit, und unsere Freiheit fortwährende Befreiungsthat.

Der gesunde Lebensblick in die Natur bei Goethe, der geschichtliche Sinn bei Herder, der philosophische Tiefsinn Hegels haben zum Begriff der Entwicklung geführt, innerhalb des unsere Jugend sich bildete, und so haben wir es freudig begrüsst, als Darwin die aufsteigende Reihe der Lebewesen als eine in sich zusammenhängende, sich entwickelnde betrachtete und diese Ansicht in den Mittelpunkt des Zeitbewusstseins und der Naturforschung brachte. Leider ward von materialistischen Nachfolgern der Begriff der Entwicklung selbst zerstört, wenn im Kampfe ums Dasein die Auslese durch natürliche Zuchtwahl und die Vererbung alles rein mechanisch, äusserlich durch Zug, Druck, Stoss machen sollte. Denn Entwicklung ist Gestaltung und Entfaltung von innen heraus, und wenn schon mit jeder Bewegung ihre Richtung wie ihre Geschwindigkeit mitgesetzt ist, so hat um so mehr die Entwicklung ihr Ziel und ihre Bildungsgesetze: der Zweck ist das Ziel, ist der Bestimmungsgrund ihres Wegs und ihrer Normen, vom Zwecke aus werden die wechselnden Gestaltungsvorgänge vom Samen oder Ei aus bis zur blühenden Pflanze, zum freibewegt empfindenden Thiere verständlich, sinnvoll, und erhält die Frage nach den chemischen Bedingungen, den physikalischen Gesetzen jener Bildungen selbst ihren Ausdruck, der eine Beantwortung durch methodische Forschung, nicht planloses Probiren, sondern gedankengeleitetes Beobachten und Experimentiren möglich macht. Das Leben ist Entwicklung, Wachstum, Selbstbildung, und unterscheidet sich von der blossen Veränderung dadurch, dass ein inneres Formprincip den Wechsel der Vorgänge leitet und beherrscht, in demselben sich erhält und mittels desselben seine Bestimmung, die Verwirklichung seiner Anlage, erreicht. In der Entwicklung geschieht etwas, sie ist Geschichte, kein blosses Abspielen des in den Stifftchen der sich drehenden Walze bereits fertigen Musikstücks, wie wenn etwa die Pflanze, das Thier schon vielgliedrig, aber ganz klein im Samen oder Ei vorhanden wäre. Entwicklung ist nicht blos Vermehrung oder Vergrösserung; sie vollzieht sich in der Wechselwirkung mannigfaltiger Naturkräfte, die von dem Lebensprincip herangezogen und verwandt werden, wodurch das innerlich Angelegte eben zur Gestaltung kommt und das Wesen somit sich selber verwirklicht.

Blicken wir zurück auf den ganzen Naturprocess, wie ihn das Gesetz

von der Erhaltung der Kraft so wundermächtig und zugleich so einfach gross erscheinen lässt, geschieht in ihm etwas? Es sind dieselben Elemente, welche Verbindungen eingehen und auflösen, dieselben Bewegungen, die als Wärme und Licht, als Elektrizität, als Druck und Stoss empfunden werden, sie bleiben und sind, was sie waren vor und nach den gegenwärtigen Zuständen, und wären werth- und bedeutungslos, ja wären so gut wie gar nicht da, wenn sie nicht empfunden und vorgestellt würden, wenn sie nicht Lebensacte fühlender Innerlichkeit erregten; — ich sage nicht, in solche ausgelöst oder umgesetzt würden, denn dann wären sie ja in der Aussenwelt nicht mehr vorhanden, und würde der Naturmechanismus überall da durchlöchert, Bewegung in der Aussenwelt überall da vernichtet, wo Empfindungen, Gedanken in der Innenwelt an ihre Stelle treten, — Empfindungen und Gedanken, die für sich weder eine räumliche Existenz, noch eine räumliche Bewegung haben.

Wir wissen nicht, ob in der Innerlichkeit der Sauerstoff- und Stickstoff-, der Eisen- und Phosphoratomme etwas vorgeht, wenn sie in den menschlichen Organismus ein- und ausgehen, wenn sie Wasser oder Rost oder Phosphorsäure bilden, und wieder aus diesen Verbindungen getrennt werden; ist alles Aeussere Aeussere innerer Wesenheit und Kraft, dann dürfen wir es annehmen; aber das wissen wir, dass in uns selbst, den lebendigen Organismen, etwas vorgeht, denn diese Vorgänge, unsere Empfindungen und Vorstellungen, sind uns ja das unmittelbar Gewisse, und wie die wirkenden Kräfte der Aussenwelt, so erschliessen wir mit gleichem Rechte die wirkende Kraft und Wesenheit der Innenwelt, ja unser Selbst erschliessen wir nicht blos, sondern erleben es in unserem Selbstgefühl wie in der Thätigkeit unseres Denkens, in der Einheit unseres Bewusstseins. Ideale Gewissheit gibt uns das Denknöthwendige, reale das Gefühl, das Erlebniss. Selbstgefühl, Selbsttinnesein sind das Erlebniss, das denknöthwendig als ein sich fühlendes Reales, ein seiner selbst innerwerdendes Subjectives, nicht als blosses Ergebniss oder Phänomen eines Andern, sondern als sich auf sich selbst wendende wesenhafte Thätigkeit von uns aufgefasst wird. Zum Selbst kann ich nicht von Anderen gemacht werden, so wenig als Jemand für mich denken und wollen kann; Selbst bin ich nur durch mich selbst.

Es gibt sich selbst erfassende, subjective Realitäten, denn wir selbst

sind solche, und wir erleben uns unmittelbar, werden unser inne als einheitlich in der Fülle der Empfindungen, der Beziehungen auf andre, wie als dauernd im Wechsel der Zustände; wir erhalten uns selbst und behalten was wir erfahren und geleistet haben, wir wachsen dadurch, und das Wachsthum der Energie gibt sich nicht nur in einem grösseren Reichthum des Inhalts, sondern auch in einer Steigerung intensiver Kraft kund, durch die wir schwerere Aufgaben bewältigen, — in der Innenwelt des geistigen Organismus, wie in der Aussenwelt selbst durch unsern leiblichen Organismus, in welchem ja durch die Uebung das Vermögen seiner Glieder sich steigert, allerdings dadurch, dass es mit vielen anderen Kraftwesen der Natur sich verbindet; aber es ist der Organismus, der sie an sich, in sein Machtbereich hereinzieht.

Wenn wir die Naturorganismen betrachten, so sehen wir, dass thatsächlich das Lebendige nicht aus dem Todten, sondern aus dem Lebendigen entsteht, dass also das Verhältniss von Wirkung und Ursache kein anderes ist als das in der Metamorphose der unorganischen Natur erkannte. Und wir finden im Organismus eine Fülle von Leistungen, wie sie ausser ihm nicht vorkommen. Es werden keine neuen chemischen Elemente aus dem Nichts geschaffen, aber die vorhandenen werden zu Verbindungen zusammengebracht wie solche der anorganischen Natur fremd sind, und wenn es auch der Scheide- und Verbindungskunst menschlicher Forscherkraft gelingt, solche Verbindungen auf künstliche Weise herzustellen, so sind das doch immer nur Producte der Lebensthätigkeit, nicht diese selbst, nicht die Zelle, die sich im Wechsel stofflicher Elemente erhält, die sich selbst in anderen Zellen fortpflanzt. Da waltet die Lebensthätigkeit, die sich am Lebendigen entzündet. Und so ergibt sich der Begriff des Organismus im Unterschiede vom Mechanismus als jener Aristotelische: Dort ist das Ganze, hier sind die Theile das Frühere. Der Mechanismus wird aus fertigen Bestandstücken von aussen zusammengesetzt, der Organismus entfaltet seine Gliederung von innen heraus: er wird nicht gemacht, sein Wesen ist Selbstbildung, Organisationskraft. In der anorganischen Natur haben wir Veränderung, in der organischen Entwicklung. Diese unterscheidet sich von jener dadurch, dass ein sich Entwickelndes im Wechsel der Zustände dauert, sich erhält und das ursprünglich in ihm Angelegte verwirklicht. Die

Entwicklung ist eine Bewegung, deren Ziel, am Ausgangspunkte mitgesetzt, den ganzen Verlauf bestimmt, und als idealer Grund und Zweck desselben realisiert wird.

Causalität und Zweck sind zunächst Denkformen. Wir kommen zu ihrem Begriff durch Selbsterfahrung, indem unser Geist innerhalb ihrer, oder ihnen gemäss sich bethätigt. Wir sehen wie wir selbst durch unser Handeln Wirkungen hervorbringen, wie wir Ordnung in unsere Gedankenwelt bringen, wie wir sie nach Grund und Folge verbinden und die Vorstellungen einander bedingen lassen; und wie wir aus Empfindungen, als deren Ursache wir uns nicht erkennen, die auch gegen unsern Willen sich uns aufdrängen, eine Aussenwelt wirkender Kräfte erschliessen, so finden wir Ordnung in derselben, wenn wir die Causalität in ihr walten lassen und überall den Zusammenhang des Seins in der Wechselwirkung der Kräfte voraussetzen. Dieser Gedanke ist der Leitstern der Forschung, und seine Wahrheit wird durch alle Erkenntnisse bestätigt.

So kommen wir durch Selbsterfahrung auch zum Zweckbegriff. Wir setzen im Geist uns Ziele für unser Wollen, wir richten unser Thun darauf; was uns zur Ausführung dient, ist das Mittel um unsern Zweck zu verwirklichen. Von hier aus bilden wir den Begriff der Entwicklung und lernen den Verlauf des organischen Werdens verstehen, wenn wir sehen, wie im befruchteten Ei zumeist ganz einfache Gebilde häufig paarweise hervortreten, wachsen, sich umbilden, und am Ende der Bewegung als Augen, Nerven, Herz, Hirn ihr Ziel für sich und im Zusammenhang des Ganzen erreicht haben. Sie stehen alle in innerem Zusammenhange, jedes ist um des Ganzen willen da, der lebendige Organismus war das Bestimmungsgebende für den ganzen Process; die treibende Kraft, welche ihr Ziel in sich trug, hat es im erfüllten Zweck gestaltet und verwirklicht. Um organisches Leben und Entwicklung zu verstehen, um diesen Begriff zu bilden, diese Thatsachen aufzufassen ist der Zweckgedanke so nothwendig wie die Causalität: wir stehen am Anfang und sehen die wirkenden Kräfte, wir stehen am Ende und verstehen von da aus den Zusammenhang der Bildungsvorgänge, den Sinn des Ganzen. Wenn Darwin, um die wirkenden Kräfte beim aufsteigenden Entwicklungsgang der Naturgeschichte — und nur im organischen Reiche reden wir ja von Naturgeschichte — klar zu stellen, auf die Auslese im

Kampf ums Dasein, auf die Vererbung den Nachdruck legte, so hat er weder den Bildungstrieb noch das Ziel geleugnet, allerdings aber zu wenig oder nicht ausdrücklich betont, und der Materialismus glaubte nun erst recht ohne den Zweck ankommen zu können, ja Strauss dankte dem berühmten Forscher, „dass er den Zweck aus der Welt geschafft habe“, — als ob der Zweck nicht in unserem Denken und Handeln fortbestünde, und nicht als ein nothwendiges Ergebniss des Naturprocesses aufgefasst werden müsste, wenn dieser ihn in unserem Gehirn erzeugt! Zielstrebig hat Bär die Natur genannt, denn der Zweck ist ja auch sprachlich das Ziel als der schwarze Punkt in der weissen Scheibe, auf den der Schütze sein Schiessgewehr richtet. Und so verblenden wir uns nicht gegen die Thatsache: dass aus dem Ei des Thieres, dem Samen der Pflanze nach der Befruchtung der Organismus sich entwickelt, der eigenartige Bildungstrieb sein Ziel erreicht, seine Zwecke verwirklicht. Ohne den Zweckgedanken kein Verständniss des Organischen. Wenn nun aber im menschlichen Organismus das Leben seiner selbst inne, der Mensch seiner und der Welt bewusst wird, die Welt empfindend und erkennend in sich aufnimmt und von sich aus handelnd, bewegend auf die Welt hinauswirkt, dann liegt es nahe und erscheint es als das Einfachste: dass wir als Einheitsband des Denkens und Seins, der Inuen- und Aussenwelt das Organisationsprincip erfassen, das sich im Leibe in beständiger Wechselwirkung mit den Naturkräften, in deren Zusammenhang es eingliedert ist, das Organ gestaltet, durch welches es die Einwirkungen der Natur erfährt und auf die Natur wirkt, und in welchem es das Reich des Geistes im Denken, Fühlen, Wollen und Bilden, und damit über der Naturordnung die sittliche Weltordnung aufbaut, die Idee des Guten, Wahren, Schönen in That und Wissenschaft, in Kunst und Religion verwirklicht. Unser Bewusstsein erfasst sich als eines, als ein Dauerndes, unser Ich bringt durch Selbsterfassung, Selbstbestimmung sich als Ich hervor, unser Selbstgefühl bezeugt ebenso sicher die eigene Realität wie die Aussenwelt durch sich uns aufdrängende Empfindungen ihre Wirklichkeit erweist. Nur was ist kann sich als Selbst setzen; Denken, Wollen, organisirendes Bilden sind keine Realitäten oder Principien für sich, sondern Bethätigungsweisen eines für sich seienden Realen, und nur ein Seiendes kann für sich sein. Wie ein Haufwerk selbstloser, wechseln-

der Atome ein einheitliches und bleibendes Selbst als Gefühl und Bewusstsein hervorbringen könnte, — das zu zeigen wäre die Aufgabe des Materialismus, wenn er von dem, was wir selbst erst aus unseren Empfindungen erschliessen, wenn er vom Stoff und Stoffwechsel aus die denkende, fühlende Subjectivität nur als dessen Phänomen behaupten will, während ich von der Thatsache unseres Selbstes ausgehend behaupte: Ein Selbst kann überhaupt gar nicht von aussen, von anderen gemacht werden, denn sein Wesen und Begriff ist die Verwirklichung durch eigene Willensthat, die Selbsterfassung und Selbstbestimmung eines seienden Realen, das seines Fürsichseins inne wird.

Nach dem Causalitätsgesetz schlossen wir aus der Thatsache der beseelten Organismen auf eine Ursache, die ihnen gewachsen ist; wie aus den Erscheinungen der anorganischen Natur die elementaren Atomkräfte, so ergeben sich uns aus den Leistungen der Organismen, aus ihren eigenthümlichen Stoffverbindungen und noch mehr aus der Selbstgestaltung, Erhaltung, Fortpflanzung die Organisationskräfte, die eingegliedert in das System aller Kräfte nicht gegen deren Art und Gesetz, sondern beiden gemäss im Zusammenwirken mit ihnen die lebendigen Organismen herbringen. Diese Organisationskräfte werden ihrer selbst inne, und was Anziehung und Abstossung für die Atome, das sind nun Empfindung und Trieb in ihrer Innerlichkeit, und indem sie sich im Stoff- und Verkehrswechsel erhalten und das innerlich Gebildete behalten, steigert sich ihre Energie, während sie nach aussen innerhalb des Naturmechanismus stehen; da gilt das Gesetz von der Erhaltung der Energie im Wechselspiel der Bewegungsformen, aber diese räumlichen Bewegungsformen gehen als solche nicht in die Innerlichkeit über, sondern sind Vorbedingungen und Veranlassungen um Empfindungen und Gedanken in der Innerlichkeit zu wecken, oder Mittel um Willens- oder Gemüthserregungen in der Aussenwelt wirksam zu machen.

Die Schwingungen der Aussenwelt gehen nicht in unsere Innerlichkeit ein und werden auch nicht als solche aufgefasst: der Ton a ist etwas ganz anderes als 440 Luftschwingungen, die Purpurfarbe etwas ganz anderes als 450 Billionen Aetherschwingungen in der Secunde; Töne und Empfindungen sind Lebensacte der fühlenden Innerlichkeit, Luft- und Aetherwellen sind an sich ton- und lichtlose Bewegungen im

Raume. Es bedurfte der Denkschärfe eines Locke, Hume, Berkeley und Kant wie der Physiker und Physiologen, um zu der Unterscheidung dessen zu kommen, was in unserem Weltbilde der Objectivität und was der Subjectivität angehört. Wir nehmen nur die Affectionen unserer Sinnlichkeit wahr, sagt Kant, und wissen nichts von den Dingen an sich. Nun die Dinge an sich werden doch wohl das sein was übrig bleibt, wenn wir den Antheil unserer Sinnlichkeit abziehen, und da bleiben eben die Atomkräfte und ihre Bewegungen, die ungeheuren Schwingungsmassen des Aethers und der Luft, die von jenen erregt werden, und die sich lautlos und dunkel, ohne Wärme, Geschmack und Geruch in rastlosem Auf- und Abwogen vollzögen, wenn nicht in ihre Wirbel die Organisationskräfte eingegliedert wären, die sich Sinnesorgane gestalten, mittels deren sie in ihrer Innerlichkeit die Empfindungen des Duftes und Klanges, der Wärme und des Lichtes hervorbringen. Johannes Müller betonte als genialer Physiologe mit philosophischer Begabung die specifischen Energien der Sinnesorgane. Die unsere Haut treffenden Sonnenstrahlen werden als Wärme, die unsere Netzhaut findenden als Licht und Farbe empfunden; das liegt nicht an ihnen, sondern an der Eigenart der Nervenfasern, denen ihre Bewegung sich mittheilt. Auch ein Druck auf den Augapfel, ein Narcoticum, das wir einnehmen, auch ein durchs Auge geführter schwacher elektrischer Strom wird in unserer Innerlichkeit zum Lichtschein. Derselbe elektrische Strom kann den säuerlichen Geschmack, den phosphorhaften Geruch, das Prickeln auf der Haut, den Funken im Auge und das Knistern im Ohr erregen. Da die Bewegungen von feinen Körperatomen auf die Schleimhäute unserer Nase etwas ganz anderes sind als Rosenduft, auf unseren Zungenwarzen etwas ganz anderes als Weingeschmack, da der Biergeschmack und der Trompetenklang so wenig vergleichbar sind wie die grüne Farbe mit ihnen, so hat Helmholtz gefolgert: dass unsere Empfindungen nach ihrer Qualität nur Zeichen für die äusseren Objecte sind, und durchaus nicht Abbilder von irgend einem Grade der Aehnlichkeit. „Ein Bild muss in irgend einer Beziehung seinem Objecte gleichartig sein, wie eine Statue mit dem abgebildeten Menschen gleiche Körperform, ein Gemälde gleiche Farbe und gleiche perspectivische Projection hat. Für ein Zeichen genügt es, dass es zur Erscheinung kommt, so oft der zu bezeichnende Vorgang eintritt, ohne

dass irgend welche andere Art von Uebereinstimmung als die Gleichzeitigkeit des Auftretens zwischen ihnen existirt; nur von dieser letzteren Art ist die Correspondenz zwischen unseren Sinnesempfindungen und ihren Objecten. Sie sind Zeichen, welche wir lesen gelernt haben, sie sind eine durch unsere Organisation uns mitgegebene Sprache, in der die Aussendinge zu uns reden; aber diese Sprache müssen wir durch Uebung und Erfahrung verstehen lernen, eben so gut wie unsere Muttersprache.“ Und daraus folgert Helmholtz weiter: „dass die feine und vielbewunderte Harmonie zwischen unseren Sinneswahrnehmungen und ihren Objecten im Wesentlichen rein individuell erworbene Anpassung sei;“ — „fast könnte man glauben die Natur habe sich absichtlich in den kühnsten Widersprüchen gefallen, sie habe mit Entschiedenheit jeden Traum einer prästabiliten Harmonie der äusseren und der inneren Welt zerstören wollen.“

Zerstört ist der Wahn, als ob wir passive Spiegel seien, welche die Töne und Farben einer klingenden lichten Welt nur in sich aufnehmen; erwiesen ist die Activität unserer für sich seienden Innerlichkeit, welche die Sinnesempfindungen als ihre Lebensacte hervorbringt. Die Empfindungen sind Erlebnisse, sind Urphänomene, die wir deshalb auch nicht beschreiben können, die jeder in sich selbst erfahren muss. Sie bilden unsern Bewusstseinsinhalt, sind aber nicht eine fremde Zeichensprache, die wir erst erlernen müssen: Niemand braucht zu lernen wie Wein schmeckt, wie der grüne Wald und der blaue Himmel aussieht; Jedermann überträgt seine innerliche Erscheinungswelt auf die Aussendinge und ist in der Aussenwelt dadurch orientirt, da ja eben die Aussenwelt im Spiegel seiner Seele erscheint. Was wir wahrnehmen, sind ja nicht Luft- und Aetherwellen, sondern die Empfindungen, die wir im Zusammenwirken mit ihnen selbst bilden. Wir gehören zur Welt, und es gehört zum wichtigsten Geschehen in der Welt, dass die Bewegungen der wirkenden Kräfte, die Schwingungen der Luft und des Aethers zu Empfindungen den Anlass geben, die nicht etwa ihr willkürliches oder erworbenes Zeichen sind, sondern in der That Eigenschaften und Qualitäten der Dinge in dem Sinne, wie ich diese Worte wissenschaftlich gebrauche: Ergebnisse der Wechselwirkung thätiger Kräfte. Die eigenthümliche Beschaffenheit der Körper in ihrem Verhalten zu den Aetherwellen em-

pfinden wir in der Farbe, die Farbe ist das Ergebniss selbst, nicht das Zeichen des Erfolges, wenn diese Aetherbewegung, vermittelt durch unsere Augen, den Sehnerv und die Ganglienzellen des Gehirns, oder genauer: wenn die durch diese Bewegung veranlasste Umstimmung unseres Centralorganes die fühlende Innerlichkeit der Seele erregt; die Seele bringt die Farbenempfindung als Ergebniss ihrer Thätigkeit hervor, sie wird darin ihrer Beziehung zu den von der Körperwelt modificirten Aetherwellen inne. Ebenso sind die Töne ein Zusammenklang erzitternder Saiten, schwingender Luftwellen mit Nerven- und Gehirnbewegungen und das Innerwerden dieser Vorgänge in der Innerlichkeit unseres Wesens. Die fühlende Innerlichkeit oder die Seele, der leibliche Organismus, die Luft- und Aetherwellen erscheinen doch hier in einer Zusammenstimmung, die kein Zufall ist; das Auge ist im Mutterschooss nicht durch Aetherwellen, das Ohr nicht durch Luftwellen präparirt, aber beide aufs feinste für beide Bewegungen und zwar für einen bestimmten Umfang, eine bestimmte Geschwindigkeit derselben organisirt: der Zweck des Sehens, des Hörens wird erfüllt; — und es ist die innerliche Anlage der Seele durch Luft- und Aetherwellen mittels der Erregung von Ganglienzellen des Gehirns zu Ton- und Lichtempfindungen veranlasst zu werden. Sie ist zur Empfänglichkeit für diese äusseren Vorgänge gestimmt, ihr Wesen kommt kraft derselben zum Selbst- und Weltbewusstsein. Und von Roth zu Orange und Gelb, zu Grün und Blau, durch das Violett wieder zu Roth bildet sich ein geschlossener Kreis: wir können von jeder Farbe aus durch alle andern hindurch den Weg wieder zur ersten finden; alle Modificationen sind in der Fülle dieser Uebergänge im Farbenkreis enthalten; er ist in sich geschlossen, die sogenannten ultravioletten Strahlen können chemische Wirkungen, aber keine Lichtempfindungen hervorrufen. So ist die Seele auch hier die hervorbildende, harmonisirende Thätigkeit, und Volkelt hat mit Recht bemerkt: nicht in der Netzhaut, wie Goethe wollte, liegt das Bedürfniss nach Totalität; und es zeigt sich auch hier: nicht fertige seelische Gebilde, nicht Ideen, aber Functionslagen und Normen der Thätigkeit sind das Apriorische in uns; sie gelangen zur Verwirklichung, wenn die entsprechenden physikalischen Bewegungen und physiologischen Reize an die Seele herantreten, und aus den Empfindungen bilden wir Anschauungen, Vorstellungen, und erbauen nach logischen

und ethischen Kategorien mit unserem Denken und Wollen eine Idealwelt deren Boden und Träger der Naturmechanismus ist.

Und da sollen wir nicht von einer ursprünglichen Harmonie des Natürlichen und Geistigen reden? Sie ist nicht fertig, nicht gemacht, sie wird durch uns selbst verwirklicht, aber sie ist vorbereitet im Reich der Natur und des Geistes, die Bedingungen für sie liegen in der Mechanik der Luft- und Aetherschwingungen wie in der Empfindungsfähigkeit der Seele, und das Innere wie der leibliche Organismus und der Naturmechanismus stimmen zusammen, die physiologischen Gebilde wie die mechanischen Bewegungen sind für einander da, sie erreichen ihren Zweck in den Tönen und Farben, wir lernen den Bau unseres Organismus darnach verstehen, als zweckmässig erkennen.

Je näher wir alle diese Verhältnisse erwägen, desto überzeugender wird der Gedanke: es ist eines und dasselbe Princip, welches in uns hört, sieht, denkt und will, und welches zugleich den Leib als Organ seines Empfindens und Wirkens gestaltet, eingegliedert in den Weltzusammenhang als Naturkraft und bewusstseinsfähige ideale Wesenheit, äusserlich im Mechanismus der Naturbewegungen objectiv real, innerlich für sich selbst, im Wechsel der Vorgänge sich erhaltend, alles einmal Gewonnene in sich bewahrend, und dadurch wachsend, sich steigernde Energie. Und so rechtfertigt sich uns die volksthümliche Auffassung von der Seele als dem Lebensprincip; aber dem Dualismus stellt sich der Monismus gegenüber, doch nicht der materialistische, der den Geist leugnet, ihn zum blossen Phänomen des Stoffes macht, nicht der spiritualistische, der allein in den Vorstellungen Wahrheit sieht und die Erfahrungswelt zum leeren Schein verflüchtigt, sondern der idealreale, der in dem einen Wesenkern den Quell der leibgestaltenden Lebensthätigkeit, des Bewusstseins, des Fühlens und Anschauungsbildens, des Denkens und Wollens sieht.

Kant und Fichte sahen in der productiven Einbildungskraft den lebendigen Grund für das ganze Getriebe des geistigen Lebens, den Zusammenhang der Sinnlichkeit und Vernunft; Herder sah in der Phantasie nicht nur das Band und die Grundlage aller feineren Seelenkräfte, wie die sprossende Blüthe unserer ganzen sinnlichen Organisation, sondern auch den Knoten des Zusammenhangs zwischen Geist und Körper. Ich

gehe einen Schritt weiter: Es ist dieselbe Bildkraft, dieselbe Phantasie, welche den Stoff, die Kräfte der anorganischen Natur zu unserem Leibe gestaltet, aus unseren Empfindungen die Anschauungen der Dinge entwirft, innere Stimmungen in Mienen, Geberden und Lauten äussert, und die Ideale der Kunst in Erz und Marmor, in Farben und Tönen, in der Sprache verwirklicht. Ich habe das in der Aesthetik dargestellt.

Nur so von dem einigen Wesenkern aus, der in sich als leibgestaltende Lebenskraft wie als Vermögen des Selbstbewusstseins waltet, nur so wird es uns verständlich, dass wir von innen auf die Welt wirken, die Einwirkungen der Welt in uns aufnehmen. Im Leibe steht die Seele innerhalb des Naturmechanismus, und da gilt für alle Vorgänge die Erhaltung der Energie; innerlich aber entwickelt sie, von der Aussenwelt erregt, ein Reich des Fühlens, Denkens und Wollens, und steigert sich ihre Energie nicht blos extensiv durch die wachsende Fülle von Empfindungen und Vorstellungen, von Thaten und Erinnerungen, sondern auch intensiv zu einem Vermögen höherer Leistungen im Zusammenhang mit der Geisterwelt. Und wie ich als das Wirkende in allen Bewegungen eine Fülle individueller realer Kraftcentren annehme, so stehen mir an der Stelle einer allgemeinen räthselhaften Lebenskraft alle die mannigfaltigen individuellen Organisationskräfte, welche eingegliedert in den Weltzusammenhang in Wechselwirkung mit den anorganischen Kräften das organische Leben bilden, und in und mittels desselben das ideale Reich des Geistes.

Es bleibt durchaus unerfindlich wie zwei getrennte Weltsphären, Geist und Natur, dualistisch auseinandergelassen als ausgedehnte Körperlichkeit und immaterielle wohl gar raumlose Geistigkeit einander beeinflussen, und dennoch erleben wir fortwährend die Aeusserung unserer Innerlichkeit, unseres Willens durch die Bewegungen der materiellen Aussenwelt, sowie die Verinnerlichung der Dinge, der Bewegungsvorgänge in unserem Empfinden und Denken. Der Beistand Gottes, welchen Geulinx in Anspruch nimmt, um das Entsprechen von Empfindungen und Willensbestrebungen mit körperlichen Eindrücken und Bewegungen hervorzubringen, erklärt das Wunder durch ein grösseres neues, und löst doch zugleich das Erlebniss, dass wir es sind, welche Sonnenstrahlen als Licht empfinden und redend unsere Lippen, schreibend unsere Hand

bewegen, in blossen Schein auf. Geulinx selbst setzte schon neben die fortwährend frischen Eingriffe Gottes eine ursprüngliche Einrichtung, wonach Leib und Seele wie zwei Uhren so gebaut sind, dass sie stets die gleiche Zeit angeben. Leibniz nahm dies auf; aber seine prästabilierte Harmonie, wonach die verschiedenen Monaden unabhängig von einander so wirken, dass ihre Vorstellungen, ihre Bethätigungen stets zusammenreffen, macht doch alle Wesen zu Automaten, befestigt eine Kluft zwischen ihnen, und hebt die Wechselwirkung auf, in welcher erfahrungsgemäss für uns die Eigenschaften der Wesen zur Erscheinung kommen. Dass aber die eine Substanz wie bei Spinoza nicht bloß in der doppelten Daseinsweise der Ausdehnung und des Denkens für unsere Auffassung erscheint, sondern dass die Ordnung und Verkettung der Ideen stets dieselbe sei wie die der Dinge, der realen Vorgänge, kommt doch über den allgemeinen Mechanismus nicht hinaus, vereinerleitet, wo doch die grossen Unterschiede der Nothwendigkeit und der Freiheit, des Natürlichen und des Sittlichen, des Einen und Vielen uns thatsächlich entgegengetreten, und hat immer nur Körper und Körperbewegungen und daneben Vorstellungen und Gedankenfolgen, aber kein persönliches Selbstbewusstsein. Wir müssen unterscheiden innerhalb der Einheit, müssen unterscheiden die Erhaltung der Energie im Kreislaufe der Aussenwelt von der Steigerung der Energie in der Innenwelt im Fortschritt der Geschichte, und wir können es, wenn wir als das Gemeinsame die individuellen Kraftcentren, als das Unterschiedliche die anorganischen und organisirenden Kräfte annehmen, ohne zu verkennen, dass auch dort Innerliches sich äussert, dass auch hier Natürliches die Grundlage bildet, das, indem es zu sich selbst kommt, auch die Einflüsse und Beziehungen der von aussen wirkenden Wesenheiten verinnerlicht und zum Selbst- und Weltbewusstsein, die untrennbar sind, emporsteigt. Bei Spinoza kommt der Unterschied, bei Cartesius und Geulinx die Einheit, bei Leibniz die Wechselwirkung nicht zu ihrem Recht, immer wird zu Schein verflüchtigt, was wesentlich ist, und der Schein doch nicht erklärt. Es ist ja wahr, die Wirklichkeit bietet uns in der Natur fortwährend nur Bewegungsvorgänge, im Geist aber Bewusstseinszustände, Empfindungen, Strebungen, Gedanken; aber Bewegungen ohne ein Bewegendes und Bewegtes, Empfindungen und Willensacte ohne ein für sich Seiendes, Thätiges sind undenkbar; sub-

stanziale Kräfte dort, das Selbst hier sind die denknothwendige Voraussetzung, und das Selbst ist im Gefühl und Bewusstsein die unleugbare Thatsache, etwas das durch substanzlose Empfindungen oder Vorstellungen nicht vorgegaukelt, das überhaupt gar nicht gemacht werden kann, sondern sich selber macht.

Wenn man noch so sehr die äusseren Formen des Geschehens im organischen Leben beobachtet und zusammenstellt, der innere Gehalt des Seelischen, Empfindung, Bewusstsein, Wille werden damit nicht aus ihnen abgeleitet. Wie kommt es, dass dieser Mechanismus in einander geschlungener Bewegungen auch verinnerlicht, auch empfunden und gewollt wird, dass ein Ich in ihm sich über ihn erhebt? Die Physiologie betrachtet den Lebensprocess wie er räumlich sich abspielt, sie erforscht den causalen Zusammenhang der äusseren Thatsachen; keine äussere Erfahrung, nur die innere kann uns lehren, dass dabei auch Seelenzustände empfunden, auch Vorstellungen gebildet und gedacht werden; nur von unserer eigenen inneren Erfahrung aus schliessen wir aus den Aeusserungen anderer Wesen auf seelische Vorgänge, die den unseren verwandt sind. Unser Empfinden, Denken und Wollen ist in seinem gesetzlichen Zusammenhang, die räumlichen Erscheinungen sind ununterbrochen causal verbunden; aber der Faden, welcher beide Welten verknüpft, die Wechselwirkung derselben ist das Problem der Philosophie. Wie kann Immaterielles, wie eine Willensregung, in das Spiel der realen Kräfte eingreifen, das nach dem Gesetz der Erhaltung der Energie verläuft? Wie können materielle Bewegungen eine Empfindung hervorrufen? Selbst Spencer sieht sich da zu der Hypothese gedrängt: dass wir es hier mit verschiedenen Seiten einer und derselben Realität zu thun haben. Er kommt auf Spinozas Idee zurück: die Ordnung und Verkettung der Gedanken ist die der Dinge, weil Eine Substanz unter dem doppelten Attribut des Denkens und der Ausdehnung sich darstellt; er sieht eine metaphysische Identität des Physischen und Geistigen in einem absoluten Realen (das aber unerkennbar sein soll!) und lässt es der inneren Wahrnehmung als geistige, der äusseren als materielle Erscheinung sich darbieten; und Dr. Eduard König folgert daraus: „Die Forderung, physische und psychische Thatsachen verknüpft zu denken, bleibt so lange eine unerfüllbare, als wir die eine oder die andere für absolut real halten. und kann nur dadurch

erfüllt werden, dass wir diese Voraussetzung aufheben, entweder für die eine Classe oder für beide.“ Der Materialismus macht die Bewusstseinszustände nur zu einem begleitenden Phänomen der Stoffbewegung, die ihm das Reale dünkt; der Idealismus glaubt an die Realität des Geistes und nimmt die materielle Welt für ein Gebilde der Vorstellungen, das er zur Erklärung des inneren Lebens bedarf. König lehrt einen „transcendentalen Monismus, welcher das psychische und physische Leben nicht als einseitig oder wechselseitig sich bedingend, sondern als real identisch ansieht.“ Aber wo ist denn diese reale Identität? Wo findet sich die Spontaneität des Denkens und Wollens im Naturmechanismus, dessen Getriebe für sich allein weder die Freiheit des Geistes, die Sittlichkeit, die Unterscheidung von Falsch und Wahr erklärlich macht? Die Intelligenz ist so wenig ein Ergebniss der Reflexthätigkeit wie die Reflexthätigkeit selbst Intelligenz ist. Der Unterschied des Materiellen und Immateriellen, der Erhaltung und Steigerung der Energie ist unleugbare Thatsache. Die verbindenden Fäden aber sind die Organisationskräfte, die ebenso naturreal wie für sich innerlich sind. Statt des unerkennbaren Transcendentalen haben wir das Erlebniss der gegenwärtigen Wirklichkeit.

Wenn die Aussenwelt nur ein beständiger Fluss wechselnden Geschehens, die Innenwelt nur dessen Spiegel im Wandel der Empfindungen und Vorstellungen wäre, so könnte eine Erklärung wie die auf Spinoza fussende von Spencer verständlich sein. Indess jenes Getriebe der Natur hat doch auch für Spencer die Atome der Materie zur Grundlage, und in der Innenwelt haben wir nicht einen blos vorüberrauschenden Strom des Werdens, sondern auch das einheitliche Bewusstsein, das ihn durchdringt, indem es zugleich das Vergangene in der Erinnerung bewahrt und auf das Kommende hinschaut. Und so müssen wir das Dauernde im Wechsel, das Einheitliche im Mannigfaltigen beachten, und da bieten sich uns wieder die Organisationskräfte dar, da sie mittels der Atome den Leib sich aufbauen und durch ihn das Organ zur Aufnahme der wirkenden Kräfte im Weltzusammenhange gewinnen, so nun auch in der Innenwelt der den Bewegungen der Aussenwelt entsprechenden Empfindungen inne werden, und als Seelen zugleich Natur- und Geisteskraft das Band der Welt bilden. Die Ströme der Bewegungen und Em-

pfundungen laufen nicht bloß parallel, sie haben auch Centren, in welchen die Bewegungen als Empfindungen aufgenommen, die Vorstellungen in Bewegungen übersetzt werden.

In dem geistvollen Buch eines Naturforschers, Dr. Emil Schlegel, finde ich das Bewusstsein definirt als „die Selbsterscheinung von Naturbeziehungen, welche die Erhaltung einer bestimmten Masse für ihre Naturzwecke zum Ziele hat“; Interesse an der Erhaltung und Selbstbestimmung sind ihm Kennzeichen des Geistigen. Ich möchte vor allem betonen: das Bewusstsein ist wie die Empfindung ein Urphänomen, das sich nicht beschreiben, nicht durch Anderes erklären, sondern nur erleben lässt; aber ich möchte auch hinzufügen: es ist nichts Wesenhaftes für sich, sondern nur das seiner selbst Innesein, die Selbsterfassung und Selbstbeleuchtung unseres Wesens; es bringt also eigentlich nichts hervor, sondern erhebt nur zur Klarheit das was an sich vorhanden ist, die Zustände wie die sie tragende und erfahrende Realität. Jene Selbsterscheinung der Naturbeziehungen, so vortrefflich sie das Innewerden der Empfindungen, das Insichfinden derselben bezeichnet, muss ich darum umformen in das Erscheinen der Naturbeziehungen im Selbst.

Aber von hier aus eröffnet sich der Blick auf die Steigerung der Energie durch die Ausbildung der Sinnesorgane, welche mit der Gliederung des Organismus auch die Beziehungen der Innerlichkeit zur Raumwelt vermehren. In der Zelle, in den einfachsten Lebewesen zeigt sich als Trieb und Empfindung, also von innen bedingt oder verinnerlichend, was in der anorganischen Natur als Abstossung und Anziehung erscheint. Vom Sehen kann man ja nicht reden, aber wenn die Vorticellen sich dem Lichte zuwenden, so zeugt dies von ihrer Wechselwirkung mit den Sonnenstrahlen, und nach Engelmanns Beobachtungen ist an ihnen aus ihren Bewegungen eine geschlechtliche Erregung und dadurch erhöhte Thätigkeit zu erkennen. Und so zeigt sich ein Aufdämmern des seelischen Innenlebens als das Interesse, das die kleinsten Lebewesen an ihrer Erhaltung und Selbstbestimmung nehmen; Hunger und Liebe geben auch hier sich als die Mächte kund, die das Getriebe in der Gesellschaft erhalten, und damit erweist sich ein bestimmender Mittelpunkt im werdenden Organismus als Quell des Lebens. Seine Ziele und Zwecke sind noch nicht zahlreich, aber die vorhandenen verfolgt er mit der Sicherheit

und Energie, die daraus entspringt, dass eben das Ganze noch auf wenige Beziehungen concentrirt ist; diese Beziehungen wachsen so wie die belebte Körpermasse sich gliedert, Nervenknotten, Sinneswerkzeuge, Füße, Arme, Flügel sich bilden; die Organe der Empfindung und der freien Bewegung entsprechen einander. Nicht durch erwägende Ueberlegung vollzieht das Thier jene zweckmässigen Handlungen, die wir instinctive nennen, sondern seine innere Triebkraft ist eingegliedert in den so mannigfachen Naturzusammenhang, der ihm weckend und fördernd entgegenkommt, und indem es der Beziehungen inne wird, wirkt es denen und dem eigenen Wesen gemäss mit jener Sicherheit, die nicht wie bei uns durch Erwägungen aller Art beeinflusst wird, sondern auf den nächsten gegenwärtigen Lebenszweck gerichtet ist, nicht Vergangenheit und Zukunft und das Ganze des Daseins im Auge hat. Und gibt sich die höchste Begabung des genialen Menschen nicht auch in der Sicherheit kund, mit welcher er das ihm Nothwendige, ihm Zusagende ergreift und vollbringt? So hat Goethe aus der Tiefe des eigenen Wesens bekannt: „Alles was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist eine aus dem Innern am Aeusseren sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt; es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt.“

Die vielen Zellen, welche im Leibe, ihrem Organismus, verbunden sind, leben alle, und unser Selbstgefühl hängt als Gesamtstimmung davon ab, wie die mannigfaltigen Gebilde innerlich beschaffen sind, aber unser Bewusstsein ist damit doch kein „Summationsphänomen“ der selbstständigen Elementartheile, sondern die Selbsterfassung der Centralmonade, die allerdings ihre Kraft verstärkt durch die Mitarbeit all der Kräfte, die sie an sich herangezogen hat.

Unser über die Erhaltung und Fortpflanzung des Organismus weit-hinausreichendes Wirken im geistigen Leben, in Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft wäre nicht möglich, wenn unsere Seele als Organisationskraft sich dem Leibe und seinem Gedeihen mit Absicht und Bewusstsein widmen müsste; nur wenn der Leib wie für sich selber lebt und in den Sinneseindrücken, den Gehirnbewegungen dem Geiste das Material für dessen freie Bethätigung bietet, wird uns das Reich des Geistes über dem

Naturmechanismus möglich. Hier tritt wieder das Behalten des einmal Gewonnenen, die Einübung in wiederholte Leistungen ein, wodurch solche sich auch ohne bewusste Absicht, ohne bestimmte Willensweisungen vollziehen. Wie wir allmählich unsere Glieder bewegen und gebrauchen lernen, so gehen auch im Gehirn die Gedanken leicht auf geebneten, gebahnten Wegen, oder vollziehen die inneren Bewegungen ihre Materialisierung rascher, je geläufiger sie ihnen geworden ist. Wir brauchen, wenn wir lesen gelernt haben, nicht mehr zu buchstabiren, wenn wir einer fremden Sprache mächtig sind, nicht mehr die Worte erst ins Deutsche zu übersetzen, und mit erstaunlicher Raschheit überträgt der Clavierspieler die Gesichtsbilder der Noten in die ganz sichere Bewegung der die Tasten anschlagenden Finger. Wir achten beim Lesen nicht auf die Form der Buchstaben, sondern denken an den Sinn, den sie ausdrücken, an die Ideen, die sie uns mittheilen, und folgen spielend den Gemüthsbewegungen des Musikers, die er in den Tönen offenbart. Die Steigerung der Energie, die uns hier so förderlich, so unentbehrlich ist, finden wir auch darin, dass was für den werdenden Organismus Lebensaufgabe war, was seine ganze Kraft in Anspruch nahm, nun als gelöste Aufgabe ihm erhalten bleibt, und ihm nun höhere Leistungen möglich macht.

Wundt hat solche Mechanisirungen in seinem System der Philosophie mehrfach erörtert und ihnen die verdiente Aufmerksamkeit zugewandt. Alles Zweckmässige leitet er von Willenserweisungen ab, die durch Einübung ihre Arbeit mechanisiren. „Jede Uebung besteht in der Mechanisirung ursprünglich mit Bewusstsein geübter Willenshandlungen.“ Den Uebergang aber von Willensbewegungen in automatische Vorgänge gründet der philosophische Naturforscher auf die dreifache Interpretation der Lebenserscheinungen, indem chemische Prozesse nach denselben Gesetzen und Bedingungen wie in der anorganischen Natur und physikalisch-physiologische Reize und dadurch verursachte Bewegungen zugleich von psychischen Vorgängen begleitet sind. Hier waltet der Wille und er erscheint als das Bestimmende und Ursprüngliche. „Nur deshalb kann der Wille auf der vollkommensten Stufe des Lebens sich selbst als den Beherrscher des lebenden Körpers entdecken, weil er von Anfang an solche Herrschaft ausgeübt und auf diese Weise sich allmählich in dem

Körper, den er sich zu einer functionellen Einheit zusammenfasst, das Hilfsmittel zur Realisirung seiner Zwecke und gleichzeitig durch die Veränderungen, welche jede Zweckleistung zurücklässt, das Substrat seiner eigenen Weiterentwicklung geschaffen hat.“

Wundt hat einen guten Schritt vorwärts gethan, wenn er im Willen den Schlüssel für die zweckmässigen Formen und Thätigkeiten der Organismen sucht; die Einwirkung der Philosophie, zumals Schopenhauers, auf die Physiologie zeigt sich hier in erfreulicher Weise. Aber ich muss immer wieder zu bedenken geben: Wille ist mit Intelligenz vereintes Streben und Wirken eines realen Wesens, nicht etwas an und für sich, und so werden wir stets auf die lebendigen Organisationskräfte hingeführt. Was der zur Geistigkeit entwickelte Wille des Menschen leistet, zur Verwirklichung seiner Zwecke die Dinge und Umstände auswählend sich anzueignen und zu verwerthen, das einfachste Wirken des Organismus trägt es im Keime in seinen wahlverwandten Beziehungen zur anorganischen Natur, in der Gestaltung und Erhaltung des eigenen Wesens. Ich bin mit Wundt vollkommen einverstanden, wenn an die Stelle des Willens, der hier noch offenbar als Naturkraft und zugleich als geisterleuchtet aufgefasst ist, die Seele, die individuelle Organisationskraft, gesetzt wird, deren Function eben der Wille so gut wie das Bewusstsein ist. Wie die Zelle sich als empfindlich und bewegend erweist, so geht bei steigender Gliederung auch die Arbeitstheilung in Nerven und Muskeln zu reicheren Leistungen voran; Lebensweise und Organisation bedingen gegenseitig einander. Nun ist aber in unserem menschlichen Leibe der Wille von der unmittelbaren Lenkung vieler Organe entlastet, und er scheint beschränkt, indem sie sich seinem unmittelbaren Einfluss entziehen. Die Ernährungsfunction, die Verdauung, ist den chemisch-physikalischen Wirkungen überlassen, die von niederen Nervencentren geleitet werden; die Bewegungen des Herzens, der Kreislauf des Blutes, die Athmung, die absondernden Drüsen sind durch automatische und reflectorische Centren zu einem System verbunden, das mittels umfassender Selbstregulirungen jede einzelne Leistung dem Zwecke des Ganzen anpasst; vom Gehirn aus üben Gemüthsvorgänge ihren Einfluss; aber der Wille selber kann sich nun auf ideale Arbeiten richten, wenn jene Naturprocesse ohne sein fortwährendes Eingreifen ihren regelmässigen Verlauf haben. Dass jenes

vielgliedrige, mannigfach arbeitende System aber seiner Entstehung nach aus einem zufälligen Zusammenwirken äusserer Lebenseinflüsse materialistisch begriffen werden könne, das findet Wundt mit Fug unmöglich; indess auch eine von aussen ordnende Intelligenz erscheint ihm unstatthaft zur Erklärung; verständlich und ausreichend erscheint ihm die Annahme, dass alle jene automatischen Wirkungen aus wirklichen von einem zwecksetzenden Willen geleiteten Bewegungen entsprungen sind. Indem jede gewohnheitsmässig ausgeführte Bewegung allmählich bleibende Veränderungen der nervösen Leitungsbahnen hervorbrachte, hat sich der ursprünglich von einem zwecksetzenden Willen geleitete Vorgang in einen rein mechanischen umgewandelt. Luft zu schöpfen, Nahrung aufzunehmen, Stoffe auszusecheiden waren nach dieser Auffassung ursprünglich Ziele des Willens noch einfacher Wesen, die sich gerade dazu in einem System von Herz und Lungen, Magen und Drüsen entwickeln konnten, weil das einmal Geübte und Errungene bewahrt und zur Grundlage neuer Thätigkeit gemacht wurde. Was ich stets betont habe: dass alles Organische in Natur und Geist Selbstbildung ist, dass wir uns empordienen müssen, das bekräftigt hier Wundt, wenn er die Selbstschöpfung der organischen Welt als Vorstufe der geistigen Entwicklung bezeichnet. Aber nothwendig scheint mir dabei wieder die Annahme, dass das Organisationsprincip sich nicht aus vielen kleinen Willen und Zellen zusammensetzt, sondern vielmehr als Centralmonade diese sich anbildet und der thätige Keim für die Blüthe und Frucht der geistigen Entwicklung ist.

Diese Lebensansicht schliesst sich jener anderen an, welche den Menschen nicht als etwas Neues, Frischgeschaffenes in die Welt treten lässt, sondern ihn zur Krone der ganzen seitherigen irdischen Entwicklung macht. Geschaffen kann ja ein Organismus seinem Begriffe nach gar nicht werden, da er sich von dem Mechanismus dadurch unterscheidet, dass er von innen heraus durch eigene Thätigkeit sich entfaltet und gestaltet; so konnte immer nur die Zelle der Keim und Ausgangspunkt sein, und diese wird sich doch viel besser im Leib eines höheren Thieres entwickeln als im Meerschlamme, dort wo ihr die nöthige Nahrung vorbereitet, eine Stätte gewährt ist. Dass aber aus den einfachsten Lebensformen der Protisten die Rosen und Eichen, die Rosse und Löwen so wenig wie der Mensch durch Stoss und Zug von aussen rein mechanisch

nicht zurechtgedrückt und herausgezerrt sind, wie die materialistischen Anhänger Darwins mit ihrer zwecklosen Zweckscheu behaupten, scheint mir doch einleuchtend. Die Anpassung an neue Bedingungen und Verhältnisse, die Verwerthung derselben für den Wettbewerb um die Güter der Welt ist ja doch ohne die eigne Thätigkeit, ohne den Bildungstrieb des Lebendigen nicht zu verstehen; das Todte passt sich nicht an und reckt und streckt sich nicht nach dem Genuss der Nahrung und Begattung; aus der blossen Veränderungsfähigkeit geht auch keine aufsteigende Reihe der Wesen hervor, dazu bedarf es der Vervollkommnung.

Die einfachsten Lebewesen vollziehen als Zelle die gesammten Thätigkeiten im Zusammenhang mit den äusseren Reizen. Die Nährflüssigkeit erregt sie zur Nahrungsaufnahme, und in der Fülle des aufgenommenen Stoffes mögen wir wieder die Anregung zu Abscheidungen finden, welche die Fortpflanzung bedingen. Aber ein innerer Trieb muss da sein um geweckt zu werden, ein Empfindungsfähiges muss da sein um den Einfluss der Aussenwelt als Reiz zu spüren; und wenn später die Specialisirung der Lebensthätigkeiten eintritt, wenn besondere Zellen und Zellen-complexe für das Licht, für die Bewegungen, für die Luft gebildet werden, so bewirken doch Luft, Licht, Stoss diese Specialisirung nicht, wenn auch durch häufig wiederholte Einwirkungen von aussen die Empfänglichkeit für sie gesteigert wird, die Uebung eine Gegenwirkung oder eine Umbildung in Empfindungen erleichtert und die Organe fortbildet. Auch Lamarek lässt die Organe durch die Functionen bestimmt werden, welche auf dem Bedürfniss des Organismus beruhen. Doch weder der Trieb zur Functionsthätigkeit für sich, noch blos die Beschaffenheit äusserer Einflüsse, sondern die Wechselwirkung beider bedingt die Bildung und Fortentwicklung der Organe.

Wir sehen, dass alles Lebendige äussere Einwirkungen durch entsprechende Gegenwirkungen beantwortet; darin liegt der Keim der Intelligenz und des Willens. Denn die Einwirkungen, mechanischen Bewegungen werden ja erst dadurch zu den bei den Physiologen so beliebten Reizen, dass der Organismus sie spürt, sie verinnerlicht, sie in sich findet, sie empfindet, und die passende Reaction auszuführen ist Sache des Willens, des von der Empfindung erweckten Handelns; in der Unterscheidung mannigfacher Einwirkungen beginnt die Intelligenz, und in

der Auslösung von Empfindungen durch bestimmte Bewegungen und in der Richtung derselben zeigt sich die bestimmende Thätigkeit des Willens. Wer auch die Vervollkommnung in der aufsteigenden Entwicklung des Lebens noch ausseracht lässt, der wird doch neben der Variabilität ein Dauerndes und Erhaltendes annehmen, wie diess thatsächlich in der Vererbung geschieht.

Blicken wir zunächst wieder auf das Geistige. Wir besitzen nur was wir erwerben, was wir durch eigene Thätigkeit in Empfindungen und Anschauungsbildern, Gedanken und Thaten in uns hervorgebracht haben. Das wäre sehr wenig, wenn wir für uns allein wären, alles durch uns allein machen müssten; wir entwickeln uns in der Gemeinsamkeit mit andern, die uns ihre Erfahrungen und Arbeiten mittheilen; wir müssen solche allerdings in uns wieder hervorbringen, aber diese Reproduction ist doch viel leichter als die erste Gestaltung. Wir lernen, indem wir nach-erzeugen und behalten was Andere gethan und gedacht haben. So empfangen wir von Aeltern den Ertrag ihres Lebens, wie diese wieder von Vorgängern belehrt worden waren, und so bildet sich die Ueberlieferung der Völker der Menschheit von den Anfängen der Cultur, von der Prägung des Laus zum Ausdruck der Eindrücke der Welt und der Gedanken im Wort bis zu den Schätzen der Wissenschaft, die in den Bibliotheken aufgespeichert sind. Wir leben von dem Erbe der Vergangenheit, indem wir es aneignen, es vermehren und Anderen vermachen. Die Gesetze der Römer, der Griechen, der Juden, der Germanen wirken fort in unserem Recht, und wir erfreuen uns eines organischen Wachstums in Sitten, Staatsformen, Glauben und Wissen. Jede neue Generation erwächst, indem sie sich einlebt in die Ueberlieferung der früheren, und für jede gilt dabei Goethes Spruch:

Was Du ererbt von Deinen Vätern hast,  
Erwirb es um es zu besitzen.

In diesem Erwerben steigert sich unsere Kraft um neue Aufgaben zu lösen. höhere als den Ahnen möglich war. Jeder geschichtliche Mensch macht die Processe der Menschheit in ihrem langen Emporgang rasch durch, um nun als frische Persönlichkeit sie weiterzubilden. Mythologische Anschauungen der Kindheit, religiöse und verständige Welt-auffassung, freies Forschen und die Darstellung der höchsten Ideen nach

eigener Vernunft sind Stufen im Bildungsgange der Völker und der Menschen, und es ist ja indische Sitte, dass die Vedagläubigen neben den Verehrern der einen Weltseele, die an brahmanische Bräuche und Lehren sich Bindenden und die in eigener Anschauung ohne Satzungen und Ceremonieen in das Wesen des Seins sich Vertiefenden ruhig neben einander leben, und der geistig Herangereifte weiss, dass er die früheren naturgemässen Formen selber durchlebt hat, dass sie alle für besondere Gemüthszustände berechtigt sind.

Ist eine Seite des rechtwinkligen Dreiecks 3, die zweite 4, die dritte 5 Zoll gross, so sind die Quadrate der ersteren, 9 und 16, gleich dem Quadrate der dritten, 25. Es war eine Grossthat des mathematischen Geistes als Pythagoras fand und bewies: dies gilt von allen rechtwinkligen Dreiecken, das Quadrat der Hypothenuse ist gleich dem der Katheten. Dieser Satz wird jetzt von den Knaben gelernt; er ist eine Grundlage der fortschreitenden Mathematik geworden, Stereometrie, Trigonometrie sind durch ihn möglich geworden, und nach dem Vorgang von Archimedes, Hipparch und Cartesius konnten Leibniz und Newton in der Analysis des Unendlichen wieder ein Mittel für neue mathematische Lösungen auch von Aufgaben bilden, welche Astronomie und Physik der Wissenschaft stellen. So waren Laplace und Gauss die Erben grosser, reicher Ahnen, und wirkten mit dadurch vermehrter Energie den Problemen der Mechanik des Himmels und des Erdmagnetismus gegenüber. Für die Kriegsführung seiner Zeit hatten die Befestigungen von Paris durch Thiers die Stadt uneinnehmbar gemacht; Moltke vollbrachte sie doch, als er seine Energie nicht blos durch Napoleon und Clausewitz, sondern auch durch die Erkenntniss von Eisenbahnen. Locomotiven und elektrischen Telegraphen genährt hatte und diese Mittel zur Kriegsführung verwertete. Ohne Sophokles und Shakespeare kein Goethe und Schiller. Wir können sagen: ohne Prometheus und Hamlet kein Faust; aber weder Aeschylus noch Shakespeare hätten ihn dichten können; hier musste Goethe das Erbe des 18. Jahrhunderts antreten. Das Gedächtniss der Menschheit hat die Schrift zur Hilfe genommen, hat in ihr gleichsam mechanisirt, was jedes einzelne Glied der Menschheit in sich lebendig machen, sich aneignen kann. Und so zeigt sich in der Cultur, in Kunst und Wissenschaft, in Recht und Sitte die Steigerung der Energie extensiv wie in-

tensiv: es ist so viel mehr Bildung, viel mehr Wissen, viel mehr Geistesarbeit heute vorhanden als vor drei- oder zweitausend Jahren, und von der Wissenschaft aus, von der Energie aus, mit welcher diese für das Leben fruchtbar gemacht ward, hat das Leben selbst eine andere Gestalt gewonnen.

Damit ist nicht gesagt, dass der Sohn die Energie des Vaters überbiete; der Vater kann sein Wissen, seine Kraftentwicklung nicht unmittelbar übertragen, der Sohn muss alles durch eigene Willensthat in sich erzeugen, und die Selbstherrlichkeit, die Freiheit des Menschen ist nur möglich, wenn auch Nachlässigkeit, Trägheit, Schwäche, Scheu vor dem Ernst und dem Wagniss der Initiative stattfinden können. Auch hat jede Persönlichkeit ihre originale Gabe, und die Eltern mögen leiblich und geistig wohl Stoff, Atmosphäre. Anregung bieten, aber die Organisation ist Sache der frischen Organisationskraft.

Die Vererbung ist ja auch in der Natur nicht zu leugnen. Die Veränderungen, welche ein Wesen im Zusammenwirken innerer und äusserer Ursachen erworben, können auf die Nachkommen übergehen; es ist nicht blos der allgemein menschliche und der nationale Typus, es sind Gesichtszüge. Anlagen, ja besondere Geberden und Talente, die von den Eltern auf die Kinder übertragen werden, ja oft brechen die verwandten Erscheinungen der Grosseltern bei den Enkeln deutlicher hervor, die bei den Eltern latent geblieben oder doch nicht zu rechter Geltung gekommen. Wie der Gärtner, der Thierzüchter Exemplare, welche eine Form oder Eigenschaft vorwiegend gemeinsam haben, mit einander paaren, um die Besonderheit bei den Nachkommen wieder zu erhalten, so verfährt nach Darwin auch die Natur mit geschlechtlicher Anziehung der Individuen, und mit der Auslese im Kampf ums Dasein, wo die Wesen erhalten bleiben und sich zu einander gesellen, welche ihn durch ihre Beschaffenheit bestehn und sich veränderten Bedingungen am leichtesten anpassen. Und so werden durch die Fortpflanzung höhere Individualformen als Gattungstypen dauernd und wieder der Ausgangspunkt aufsteigender Entwicklung. So haben nach der Descendenzlehre alle höheren Organismen sich stufenweise aus einfachen Protisten emporgebildet, und wie der Cultur Mensch in der Erziehung und im

Lernen durchlaufen sie rasch in der embryonalen Entwicklung, im Ei, im Mutterleibe den ganzen Process der Lebensgeschichte ihrer Ahnen.

Nun ist doch die Vererbung für eine materialistische Auffassung vielmehr ein ungeheures Problem, als dass damit die Frage nach dem Zusammenhang der Naturgeschichte gelöst werden, mit Ausschluss von Bildungstrieben und Zwecken die ganze emporgehende Reihe der Lebendigen aus blossen Zusammenhäufungen von Stoffpartikelchen rein mechanisch erklärt werden dürfte. Denn es entsteht die Frage: wie machen es doch die Atome des Organismus, dass einige von ihnen, die sich ablösen, die Fähigkeit empfangen, die Form des Ganzen wiederherzustellen, ja in den Kindern auch geistige Anlagen, sittliche Richtungen, Krankheiten wie Tüchtigkeiten wieder erscheinen, ja durch die Kinder unbemerkt hindurch bei den Nachkommen wieder auftauchen zu lassen? Man muss die Sache, den Hergang nur in seinen Momenten unterscheiden. Häckel z. B. sagt, dass Charles Darwin sein Naturforschertalent vom Grossvater ererbt habe. Da bestand also wohl für den Materialisten im Gehirn des Grossvaters eine Configuration von Ganglienzellen, welche diese Geistesrichtung bedingt hat; jede Zelle besteht wieder aus vielen Moleculen. Im Körper des Grossvaters aber löst auch eine kleine Peitschenzelle, ein Spermatozoon, sich ab; die Stoffpartikelchen dieses Fädchens sind vielleicht mit dem Gehirn in Berührung gekommen, vereinzelt im Gehirn gewesen, haben aber dort sich nicht zusammengefunden. Sie dringen befruchtend in ein Eilein, das auf ähnliche Art im Schooss der Grossmutter entstanden ist, und das wächst aus vielen frischen Moleculen, die von Pflanzen und Thieren stammen, zum milliardenmal grösseren Organismus von Darwins Vater, und dieser Leib, in beständigem Stoffwechsel lebendig, producirt in seinem Gehirn keinen Sinn für Naturforschung. Aber es löst auch in diesem Leibe, nicht im Gehirn, nach vielen Jahren wieder ein Samenfädchen sich ab, befruchtet wieder ein Frauenei, und aus der Zelle wird wieder in fortwährendem Stoffwechsel ein Haufwerk von Milliarden Zellen; und wenn nun nach vielen Jahren der grosse Darwin als genialer Naturforscher unsere Bewunderung verdient, so frage ich die Materialisten: wie haben doch jene ersten Stoffpartikelchen es fertig gebracht, dass sie nicht blos immer andere erregten sich zum Organismus zusammenzuballen, sondern auch eine wissen-

schaftliche Thätigkeitsweise zu entfalten, die diese vorher gar nicht üben, die erst in einer zweiten Generation nach vierzig Jahren mit verstärkter Kraft in neuen Stoffpartikelchen sich zeigte? Wenn hier kein Welträthsel ist, so gibt es keines. Aber die Welträthsel sind ja thatsächlich gelöst durch das Weltprincip, durch die wirkenden Kräfte der Welt, und es kommt darauf an, dass wir das Princip und die Kräfte so auffassen wie es denknothwendig ist, wenn sie den Thatsachen der Erfahrung gewachsen sein sollen.

Geistvolle Naturforscher, wie Nägeli und A. Weismann, haben darum auch ein bleibendes Element angenommen, das von einer Generation zur andern übergeht, ein Keimplasma, dessen ein Theil von den Eltern auf die Kinder, von den Kindern auf die Enkel übertragen wird, eine allgemeine Gerüstsubstanz, wie der Botaniker sagt, mit der Tendenz ihre Eigenschaften auch in den Nachkommen zu bewahren und zu vervollkommen. Ein jeder Theil des Organismus soll nach Weismann an die Keimzelle Elemente abgeben, welche dann bei der Entwicklung die gleichen Theile des Organismus wiedererzeugen. Bei den einfachsten Wesen, die nur Zelle sind, besteht die Fortpflanzung in der Bildung einer zweiten Zelle; da lösen dann in der Sprossenbildung einzelne Glieder sich ab und können selbständig bestehen, weil noch die Arbeitstheilung nicht vorangeschritten, die Sonderung des Organismus in mannigfache Theile mit mannigfachen Functionen noch nicht vollzogen ist. Wo solches geschehen, da muss nothwendig eine eigenartige Keimzelle gebildet werden, in welcher ein Auszug des ganzen Organismus mit der Fähigkeit zur Entfaltung eines ähnlichen Gebildes begabt erscheint. Man hat in neuerer Zeit im Zellenkern den Träger der fortschreitenden Lebensentwicklung erkannt; er spaltet sich, wenn die Zelle gewachsen ist, und die zwei Kerne werden ein Mittelpunkt zweier Zellen; bei der Zeugung kommen die Zellenkerne des Eis und des Samenfadens zusammen, und aus ihrer Einigung und Durchdringung gehen die weiteren Zellen durch Spaltung hervor. Nun der Zellenkern hat wieder seinen Kern, der ihn erregt, und dies ist die individuelle Organisationskraft! Weismann wollte dabei nur die Eigenschaften sich vererben lassen, welche dem Keimplasma ursprünglich zukommen, aber keine erworbene; während Eimer die Beispiele von der Vererbung erworbener Eigenschaften häufte, und Wundt

gerade betonte: „dass die wichtigste Triebfeder für die Vervollkommnung und Differenzirung der Functionen in der Ausübung der Functionen selber und in den bleibenden Wirkungen dieser Uebungen gelegen ist.“ Wenn die Erfolge der Uebung sich befestigen und fortpflanzen sollen, so müssen auch die erworbenen Eigenschaften vererbbar sein, wobei natürlich nicht die plötzlich, sondern die allmählich, in wiederholter Thätigkeit erworbenen voranstehen.

Das sich fortwährend erhaltende Keimplasma, das Idioplasma sind Hypothesen, keine Thatsachen der Erfahrung, und sie setzen wieder voraus, dass in den Atomcomplex derselben gar viele Bestandstücke aus allen Organen oder wenigstens aus Hauptformen wie Nerven, Muskeln, Knochen etc. eingegangen sind, und zwar mit dem Vermögen solche Organe wieder zu gestalten; sie setzen voraus, dass in der vom elterlichen Organismus abgelösten Ei- und Samenzelle die ganze Entwicklungsgeschichte vorgebildet liege, und dass alle aus dem Organismus scheidenden Elemente ihre Functionen den neueintretenden überliefern. Wir müssen also mit Wundt Triebacte, kleine Willenskräfte in ihnen annehmen, aus denen dann auch die seelischen, bewussten Leistungen des Organismus sich zusammensetzen sollen. Ja wenn die etwas Zusammengesetztes wären! Sie sind es so wenig wie die Empfindung Roth die Wahrnehmung von 450 Billionen Aetherschwingungen in der Secunde ist, sie sind einfache Lebensacte eines einheitlichen Selbstes.

Oder haben wir Weismann und Nägeli vielmehr so zu verstehen, dass es nur das Anordnungsprincip der Ei- und Samenzelle ist, was von den Eltern stammt, was in der Neubildung der Zelle sich erhält und als Keimplasma gleicher Art auch der Ausgangspunkt für das Leben der Nachkommen wird? Mir scheint das gewiss, denn sonst kämen wir ja auf die alte Einschachtelungstheorie zurück, wodurch in Adam und Eva die ganze Menschheit enthalten war. Der Kern der Keimzelle zieht die neuen Elemente in sein Bereich, seinen Bewegungsgang, seine Anordnung herein; es sind stofflich immer neue Atome da, aber das eigenthümliche Bildungsprincip der Eltern lebt in den Kindern fort. Die Anordnungsweise aber kann als Idee oder Form nicht unmittelbar bewegen und wirken, es bedarf dazu einer thätigen Kraft, und nur als solche ist sie Anordnungsprincip.

Auf diese, auf die individuelle Organisationskraft werden wir also hingewiesen, wenn wir nach einer Ursache fragen, welche der Vererbung gewachsen ist. Nicht die wechselnden Elemente, sondern die bleibende, sie verbindende Wesenheit ist es, die einem in ihr Machtbereich gelangten Lebenskeim den Stempel ihres Gattungstypus und ihrer Individualität aufprägt, ihn im Getriebe der eigenen chemisch-physikalischen wie physiologisch-psychischen Prozesse reifen lässt, so dass er Anlagen, Formen, Richtungen von ihr empfängt, die er nun eigenthümlich weiterbildet. Denn es ist immer eine frische originale Triebkraft, die sich nun entwickelt, und es sind Anlagen und Dispositionen, die wohl Hemmungen z. B. auch in Bezug auf Krankheiten bereiten können, denen aber auch von innen und aussen entgegengearbeitet werden kann, sowie die Förderungen, die sie bieten. selbständig verwerthet werden müssen. Da es dieselbe Seele ist, welche als leibgestaltende Lebenskraft den physischen Organismus bildet und zugleich als Trägerin des Bewusstseins den geistigen Organismus in der Innerlichkeit aufbaut, so haben die Kinder leiblich und geistig Züge der Eltern, aber beidemal ist ihnen doch eigentlich nur der Stoff geboten, den sie selber zu formen haben. Wie könnten Geschwister auch sonst so unähnlich, leiblich und geistig verschieden sein? Es bilden sich im elterlichen Organismus Zellen, in welchen sich seine Lebensthätigkeit concentrirt wie die Lebensthätigkeit der Pflanze im Samen; so kann neues, selbständiges Leben mit gleichen Bildungsgesetzen, Trieben und Anlagen aus ihnen erwachsen, während innerhalb des so bestimmten Typus die originale Wesenheit sich bethätigt. Es sind nicht einzelne Atomkräfte im Körper, sondern die den Stoffwechsel durchdauernde, alle jene Kräfte einigend durchwaltende Organisationskraft, von welcher aus der neue Lebenskeim bestimmt wird, und von welcher aus auf ihn die elterliche Natur sich vererbt.

Die Frage wird weiter sein: ob bei der Befruchtung die neue Organisationskraft erzeugt wird, oder ob sie nur die Bedingungen ihrer Entwicklung erhält. Die Doctrin der Jesuiten lässt bekanntlich jede Seele frisch von Gott geschaffen werden, während die Dominikaner die Erzeugung durch die Eltern annehmen. Auf beide Weise haben wir eine Schöpfung aus Nichts; doch wird bei der zweiten Fassung der Zusammenhang der Gattung bewahrt, und so haben Theologen um der Erbsünde

willen sich ihr zugeneigt, zumal die Physiologen hier die Hand zur Verständigung bieten. Allein die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts müsste erst erwiesen werden; denn dass die elterlichen Seelen sich theilen, wie Rudolf Wagner lehrte, widerspricht doch dem Begriff des Atoms, dem Begriff und Wort Individualität. Wir bewahren den Wahrheitsgehalt der Creationslehre, wenn wir festhalten: die Eltern machen das Kind nicht, es wird ihnen ebensogut geschenkt, es ist etwas Neues; aber es wird die Seele nicht aus Nichts geschaffen, sondern sie tritt aus der Latenz, aus der Verborgeneheit und Gebundenheit im System der Kräfte nun zu selbständiger bildender Wirksamkeit, oder zum Bewusstsein, zur Geistigkeit hervor; — und wir bewahren die Wahrheit der Zeugung durch die Eltern, die dem Kinde den Stoff und die Möglichkeit der Entwicklung bereiten und dadurch in ihm fortleben, leiblich, gemüthlich ein ihnen Verwandtes ins irdische Dasein rufen.

Es bleibt eine weitere Frage: Erhält der frische Lebenskeim durch die Vorbildung im väterlichen und mütterlichen Organismus sofort die Befähigung Menschenseele zu sein und als solche leibgestaltend, fühlend, denkend zum Geiste, zur Persönlichkeit zu werden, indem er im Mutter-schoosse rasch, während neun Monaten, die Reihe der wesentlichen Bildungsformen vom Beginn als Zelle nach Art der Protisten bis zur Menschengestalt durchläuft, — oder ist er bereits als Organisationskraft auf verschiedenen Stufen in Form der Seelenwanderung lebendig gewesen? Schon die alten Aegypter und Inder deuten es an, was Giordano Bruno bestimmt ausgesprochen: wir werden stets das, dem wir uns verähnlichen, steigen dadurch empor oder herab. Auch Platon hat schon gelehrt, dass nach dem Tode sich die Seele dasjenige zum neuen Leibe gestalte, was in ihrem Gemüth als Grundneigung vorhanden war. Auch Goethe neigte solcher Ansicht zu, sah in der Seele eine Monade, der im Getriebe der Welt stets die Handhaben geboten werden um in dasselbe einzugreifen; und Lessing fragte: Ist nicht die ganze Ewigkeit mein? Hübbe-Schleiden hat in dem Buch „Lust, Leid und Liebe“ die Darwinische Ansicht von der aufsteigenden Lebensentwicklung im Anschluss an Häckel mit der indischen Weltanschauung in Verbindung gebracht; er hat dargethan, dass nicht Gattungen und Formen sich fortbilden, sondern Individuen höhere Formen und Gattungstypen ausbilden, und von den einfachsten

Zuständen der Protisten, ja der Atomkräfte, sich zur Geistigkeit empordienen. Jeder gegenwärtige Zustand ist stets das Ergebniss der vorhergehenden Lebensthätigkeit, und so kann der Mensch sich für sein Sein verantwortlich fühlen. Und so langte ja auch Kant bei dem intelligiblen Charakter des Menschen an, der sich sein Loos für die Zeitlichkeit bestimmt, und kommt da Prel durch die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens zum transcendentalen Subject, das sich selbst die neue Lebensgestalt, die neuen Lebensverhältnisse, zur Strafe oder zum Lohn, stets zur Fortentwicklung wählt, und demnach in vorhandene Daseinsbedingungen eintritt. Die sich erhöhenden Lebensformen der Organisationskraft lichten auch unsern Blick in die grauenvolle Mordnatur, wo die höheren Wesen niedere verzehren; für diese ist ja dann der Tod die Thür zu edlerem Leben!

Wie man sich hier entscheide, für was der Fortschritt der Wissenschaft bessere Gründe darbieten möge, eines glaub' ich steht doch fest: die Steigerung der organischen Kraft, nicht bloß im geistigen Leben, sondern auch in der Natur, wo die erworbenen Eigenschaften bewahrt und weiterentwickelt werden, wo in der Uebung durch Mechanisirung des Zweckmässigen und unter dem Einfluss der Aussenwelt das Gewohnte bleibende Gestalt gewinnt, und so im Verhältniss zu den Protisten der Vorzeit und zu den Thieren niederer Ordnung eine Fülle höherer Wesen geboren wird, so dass die organische Natur nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ mächtig gewachsen ist, die Organisationskräfte in den mannigfaltigen Gebilden des Pflanzen- und Thierreichs extensiv und intensiv viele neue und herrliche Leistungen hervorbringen.

Das Wachsthum der Energie vollzieht sich kraft der Erinnerung im Innenleben, und von da aus bilden sich auch die entsprechenden höheren Formen des äusseren Organismus, wie gesteigerte geistige Thätigkeit das Gehirn tiefer furcht und durcharbeitet, wie die geübten Muskeln kräftiger und geschmeidiger werden. Und so glaub' ich erhalten die tiefsinnigen Worte Beleuchtung und Bestätigung, welche Goethe bei Betrachtung von Schillers Schädel niederschrieb:

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen  
 Als dass sich Gott-Natur ihm offenbare,  
 Wie sie das Feste lässt zu Geist verrinnen  
 Und wie das Geisterzeugte fest bewahre.

Die Steigerung der Energie in der Innerlichkeit, die dann auch in der Aussenwelt Gestalt gewinnt, bildet die nothwendige Ergänzung zum Kampf ums Dasein, zur natürlichen Zuchtwahl und zur Vererbung, um den Emporgang des Lebens in der Natur zu erklären, zu verstehen, und so knüpfe ich hieran die Frage, welche Goethe hoffnungsreich an Voigt richtete: „Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?“

Die ganze Menschheit ist auf Erden erschienen, und jung wie sie ist hat sie in Staat und Kunst, im Glauben und in der Wissenschaft, in sittlichen Thaten doch ein Reich des Geistes aufgebaut, dem in Innern Gewonnenen auch mannigfache Verwirklichung in Worten und Werken verliehen, — jung wie sie ist und zugleich die Erbin von all dem, was in der Naturgeschichte wohl im Lauf von Millionen Jahren in der fortwährenden Steigerung der Organisationskraft errungen worden ist, und leicht macht sich der Einzelne in leiblicher und geistiger Entwicklung das ihm Nothwendige und Heilsame zu eigen um damit weiter zu arbeiten.

Wenn wir seit Menschengedenken keine neuen Gattungsformen entstehen sahen, aus dem Menschen selbst sich keine höhere Lebensform physisch hervorbildete, so dürfen wir wohl sagen: in ihm hat die Natur ein Ziel erreicht, die Organisationskräfte sind Träger des geistigen Fortschritts geworden, der Mensch ist geschichtsbildend, und Staatsverfassungen, Kunststile, Religionen, in Wissenschaften verwirklichte Ideen bezeichnen nun neue Typen seines Emporganges: diese Naturideale, diese Gemüthsideale, diese Geistesideale kommen in ähnlicher Weise zur Darstellung, wie jeder Mensch als Naturkraft sich leibgestaltend erweist, dann fühlend seiner inne wird, und im Selbst- und Weltbewusstsein auch für sich zum Spiegel des Universums sich gestaltet.

Das All ist ein System von Kräften, die nicht isolirt, wie Leibnizische fensterlose Monaden sich entwickeln, sondern vielmehr einander fensteroffen, auf einander bezogen sind, so dass die Welt in ihrer Wechselwirkung besteht, sie in ihrer Wechselwirkung die Phänomene des Raumes und der Zeit fortwährend produciren, nicht aber in Raum und Zeit wie in Realitäten, in fertige Behälter hineingebracht werden. Das Nebeneinander der Wesen, das Nacheinander ihres Thuns und Leidens ist die Form alles Realen, das für sich existirt, sich behauptet und die mannig-

faltigen Zustände, die mannigfachen Veränderungen im Wechselspiel der Kräfte durchdauert; das Ewige, das Reale, auch des Geistes, der Seele ist nicht raum- und zeitlos, wo es ja nirgendwo und nirgendwann wäre, sondern es setzt seinen Raum und seine Zeit als anziehende und abstossende Kraft, als lebendige Bewegung; in der Bewegung sind ja Raum und Zeit mitbedingt. Ein System von Kräften in allseitiger Wechselbeziehung ist aber nur möglich als Entfaltung und Selbstbestimmung ursprünglicher Einheit, die alles ordnend durchdringt, in ewiger Schöpfung die eigene Wesenheit verwirklicht. „Spinoza hätte recht, wenn es keine Monaden gäbe,“ — pflegte Leibniz zu sagen. Wäre nur die eine Substanz und alles Besondere, Endliche nur vorübergehende Modification, nur auf- und abtauchendes Gebilde derselben, so würde, wie Bayle schon gesagt hat, Gott als Türke mit sich als Oesterreicher Krieg führen, so wäre — was allen abstracten Pantheismus aufhebt — die Macht der Selbstsucht und der Sünde unerklärbar, Selbstbestimmung und Freiheit der Persönlichkeit unfassbar. Aber den eigenen Wesenskern erfassend erheben sich die Organisationskräfte zum sich selbst bestimmenden Willen und Bewusstsein, und können sie nun. sich selbst suchend, selbstsüchtig nur das Ihre erstreben. andern Kräften widerstreben, ihren gemeinsamen Lebensgrund verkennen, sich innerlich von ihm nicht bloß unterscheiden, sondern auch abscheiden; und so nennt Jacob Böhme das Böse einen selbstgefassten Willen zur Eigenheit, einen abtrünnigen vom ganzen Wesen — und eine Phantasei. Denn nur in seiner Einbildung ist er für sich allein, in Wirklichkeit ist und bleibt er eingegliedert in das Ganze und kann nur das ausführen, wofür die Bedingungen, die mitwirkenden Kräfte im Weltlauf vorhanden sind. Und diese Nothwendigkeit des gemeinsamen Seins macht sich, wie die Eigenart im Selbstgefühl, so als Gemeingefühl in der Liebe geltend, und kraft des alles Endliche durchwaltenden, in ihm sich offenbarenden und mächtigen Unendlichen kann das Selbst sich selbst, die Selbstsucht, überwinden und der erlösenden Liebe sich theilhaftig machen. Solche gewaltige, entscheidende Lebenserfahrungen und damit das Verständniss des Christenthums als Erlösungsreligion ergeben sich uns, wenn wir die Seele als realen Wesenskern, als Organisationskraft und Quelle des Bewusstseins erfassen; und unsere Freiheit wird uns als fortwährende Befreiungsthat, als Selbstbehauptung

gegen die Einflüsse der Aussenwelt, als Selbstherrschaft über die Triebe der Innenwelt verständlich, wenn sie ihre Wurzel in der Natur hat, wenn ein ureignes Können allen Wesen zukommt, wenn thätige Kraft das Wesen der Dinge ist, und wenn innerhalb der Metamorphose der Kraft, der Erhaltung der Energie im Naturmechanismus, die Steigerung der Energie in der Innerlichkeit und von da aus auch im Wirken der Organisationskräfte, in den äusseren Daseinsformen, das Princip des geistigen, des organischen Lebens ist. Selbstvervollkommnung ergibt sich als unsere Lebensaufgabe.

Und dann ist es die Urphantasie des Unendlichen, die als unbewusst bildende Kraft im Reiche der Natur waltet, in den einzelnen realen Wesen wirkt, zu denen das Unendliche sich bestimmt, in denen es sich erschliesst und denen es die Möglichkeit der Selbsterfassung, der Freiheit, des künstlerischen Gestaltens gewährt, welches sich überall da bezeugt, wo wir Gefühle in Formen übersetzen, Anschauungen aus Empfindungen entwerfen, innere Zustände in Bewegungen der von uns selbst organisirten Leiblichkeit äussern. Was unsere Seele als unbewusst bildendes Organisationsprincip leistet, das muss sie selbst erst durch Beobachtung und denkende Betrachtung sich zum Bewusstsein bringen; sie hat auch von ihr selbst keine angeborne Idee, sie steht in dieser Beleuchtung dem eignen Wesen ähnlich wie fremden Wesen gegenüber. Also hat nicht der Wille als zielbewusste Thätigkeit, sondern unbewusst zweckmässig wirkende Kraft die Organe in aufsteigenden Lebensformen gebildet. Und so werden wir auch hier über die Natur hinaus auf den göttlichen Lebensgrund hingewiesen, der aus sich über unser Wollen und Verstehen hinaus die ursprünglichen Lebenskeime schöpferisch, aus dem eigenen Wesen schöpfend, entfaltet, so dass sie die Gabe zweckmässig gestaltender Thätigkeit von ihm empfangen, so dass die ewige Urphantasie, uns unbewusst, in unserer Phantasie waltet, bis wir uns selbst erfassen und nun mit Bewusstsein an der Aufgabe der Selbstvervollkommnung arbeiten. Wie aber auch in dem höchsten menschlichen Phantasieleben, im genialen künstlerischen Schaffen, das Beste nicht mit Reflexion gemacht, nicht berechnet und mit bewusstem Verstande hervorgebracht, sondern von den Meistern selbst als Eingebung, Offenbarung, Erleuchtung bezeichnet wird, das habe ich in der Aesthetik ausführlich erörtert und dadurch erklärt,

dass wir in Gott leben, weben und sind, und daher sein „Anhauchen“, das auch ein Goethe für unentbehrlich bezeichnete, aus dem Innersten des alldurchwaltenden Unendlichen spüren, als Impuls von Innen erfahren können. Alles Grosse in der Geschichte geschieht im Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit, — diesen Gedanken hab' ich in meinem Buch über die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung an vielen Stellen als Ergebniss gewonnen und als leitende Idee der Darstellung behandelt; „die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich“, — dieser Satz Wilhelm von Humboldts drückt eine ähnliche Ansicht aus. Das Walten der Götterwelt an und über dem Getriebe der menschlichen Bestrebungen bei Homer veranschaulicht dichterisch meine Idee; die hebräischen Propheten und Geschichtschreiber haben im Sinne Humboldts geredet. Ich glaube wir müssen die ganze Anschauung auch auf die Natur übertragen, und in den organischen Bildungen wie namentlich in allem Aufsteigen zu höheren Lebensformen erkennen: alles ist zugleich göttlich und natürlich, individuell in endlicher Gestaltung kraft des einwohnenden und überschwebenden Unendlichen.

Der Materialismus hat die Seele geaugnet, und da er sich für eine naturwissenschaftliche Erkenntniss ausgab, hat er Glauben in den Massen der Halbbildung gefunden, und haben viele Menschen ihre Seele verloren. Die Leugnung der Sittengesetze, der freien Selbstbestimmung, der Unterscheidung von Gut und Böses, von Falsch und Wahr ist die nothwendige Folge dieser theoretischen Verirrung auf praktischem Gebiet, und sie würde schon viel ärgere Verwüstungen angerichtet haben als in der Selbst- und Genusssucht und dem in der Commune zu Paris einmal schon vollzogenen Umsturz der gesellschaftlichen Ordnung bereits erschreckend hereingebrochen sind, wenn nicht die gute Zucht der christlichen Gesittung nachwirkte, wenn nicht der Kern der Menschen besser, gesitteter wäre als solche verneinende Theorien der Selbstverthierung. Und es ist den Materialisten nicht wohl geworden bei ihren Lehren, der Pessimismus und die Vereklung am Leben ist gerade in besseren Naturen der Erfolg wie der Gegenschlag gegen eine Lehre, die den Menschen zum blossen Sinnenwesen macht. Und andererseits hat das Ungenügen an der Seelenlosigkeit schon Millionen dem Spiritismus zugewandt, wodurch Tischklopfen, Geisterschriften und Materialisationen die sinnenfällige Kund-

gebung von Seelen auf mitunter unerklärliche Weise erfahren werden soll. Wir brauchen nicht auf die Bestätigung der geglaubten Thatsachen zu warten, die sich oft als Betrug, oder als Täuschung und Werk der Einbildungskraft ergeben; denn die wache Betrachtung der Tagseite der Natur, die Erfahrung des eignen innern Lebens gibt uns dieselbe Erkenntniss, die dort aus der Nachtseite der Natur und aus äusseren Kundgebungen erlangt wird: die Seele ist real, sie trägt den Quell der Organisation und des Bewusstseins in sich, und ihr Fühlen, Denken und Wollen ist uns das ursprünglich Gewisse. Doch ist es interessant wie die Naturwissenschaft von Zeit zu Zeit sich den geheimnissvollen Erscheinungen des Seelenlebens zuwendet, nachdem sie solche geleugnet, wie denn nun der Hypnotismus in den Umkreis der Beobachtung und Forschung eingetreten ist und dadurch ein beglaubigtes Material von Thatsachen gewonnen wird, die wieder die Brücke zum Somnambulismus und zu der Wechselwirkung von Empfindungen und Gedanken führen, die als Gedankenübertragung, als Telepathie, sich darstellen. Der lebhafte Antheil, welchen Kant an Swedenborg nahm, zeigt wie vorurtheilsfrei er auch hier war, und seine nun wieder durch Vaihinger und du Prel hervorgezogenen Vorlesungen über Metaphysik, welche Pölitz herausgegeben, beweisen, dass so Vieles seine persönliche Ueberzeugung war, was er in den Träumen eines Geistersehers mit ironischen Wendungen vorgetragen. Wir gehören nach ihm zur grossen Republik der Geisterwelt, und wenn sie für unsere gegenwärtige Sinnlichkeit auch eine jenseitige ist, so sind ihm Kundgebungen, Erscheinungen aus derselben doch nicht unmöglich, nur dass er auch daran festhielt: die Einwirkungen geschehen auf unsere Innerlichkeit, und von dieser aus kann kraft der Phantasie unser Gehirn, unser Nervensystem erregt werden das innere Bild auch zu empfinden und visionär nach aussen hin zu objectiviren, wie wir das ja fortwährend vollziehen, wenn wir die von aussen erweckten Empfindungen uns in der Erscheinungswelt veranschaulichen, sie ausser uns vorstellen. Sehr viel kommt auf die exacte Beobachtung an, auf die kritische Prüfung des für thatsächlich Gegebenen. Eduard von Hartmann ist in der Annahme des Ueberlieferten weit gegangen, und hat z. B. zur Erklärung von Schriften auf zusammengeschlossenen Schiefertafeln den lenkenden seelischen Einfluss auf eine dem Organismus entströmende Nervenkraft

weiter ausgedehnt als mir statthaft scheint. Mir sind nach eigener Erfahrung alle für Geld berufsmässig arbeitenden Medien verdächtig, doch ich bin auch auf diesem Gebiete dem Grundsatz treu: die Theorie hat sich nach der Wirklichkeit, nach der Erfahrung zu richten, nicht umgekehrt. Aber die grosse Wirksamkeit der Einbildungskraft auf unsere Leiblichkeit lässt auch ihr vieles zuweisen, was für objectiv ausgegeben wird, weil es den Auffassenden so erscheint. Die Grundanschauung du Prels von der Seele als dem Vermögen der Organisation und dem Quell des Bewusstseins, die er aus den Betrachtungen des Somnambulismus und Spiritismus folgert, hab' ich aus dem wachen Leben und Denken längst gewonnen. Sie ist ja nicht neu, ist die in der ganzen Menschheit unmittelbar lebendige, und kein Geringerer als der nüchterne Aristoteles hat sie wissenschaftlich dargethan. Ihm ist die Seele Energie, thätige Kraft, die als Entelechie das Ziel und die Zwecke ihres Daseins in sich trägt und verwirklicht, und wenn er die Seele der Pflanzen die ernährende, die des Thiers die fühlende, die des Menschen die denkende nennt, so betont er selber: in den höheren Stufen bleiben die niederen erhalten; damit ist ihm die Organisationskraft zugleich Bewusstseinsquell. Und wenn bei Aristoteles das in sich vollendete selige Sein Gottes das Weltleben wie ein Magnet lenkt, als das Beste, Ersehnte, Erstrebte zu sich emporlockt, so kann man auch den Begriff unserer Entwicklungslehre bei ihm sowohl vorgebildet als vervollständigt, durch die Betonung des Zieles und Zweckes ergänzt finden. „Das Wahre war schon längst gefunden, hat edle Geisterschaar verbunden, das alte Wahre fasset an!“ So Goethe, der sich ja auch vom jugendlich pantheistischem Naturalismus zur Ethik, zu einer monadischen Seelenlehre emporarbeitete.

H. J. Fichte sagt einmal: „Wenn Newton mit Recht behauptete, dass die Erklärungsprincipien nicht ohne Noth zu vermehren seien, so muss als zweiter ebenso giltiger Kanon zugleich hinzugefügt werden: dass sie dann allerdings vermehrt oder gesteigert werden müssen, wenn die Thatsachen eine ungezwungene Erklärung aus den bisherigen Principien nicht mehr zulassen.“ Jede höhere Wesenstufe in der Natur ist ein solcher neuer Anfang und macht ein neues Erklärungsprincip nöthig. Gleichwie der mechanischen Erklärungsweise, welche in der unorganischen Natur ihre volle und ungeschmälerte Geltung hat, es niemals gelingen

wird die Erscheinungen des Lebens vollständig und ohne Zwang zu begreifen (— dass da die analytische Mechanik ein Ende hat, wo die Empfindung, wo die sittliche Freiheit anhebt, hat Duboys-Reymond ja sehr dankenswerth selbst ausgesprochen —), ebensowenig werden blos realistische Principien ausreichen, um die Urthatsache des sich verdoppelnden Bewusstseins aus dem Begriffe des einfach Realen herauszuklauben. — Aber ebenso führt die einseitige Betonung des Bewusstseins und Bewusstseinsinhalts als des einzig und unmittelbar Gewissen zum Solipsismus, zur absurden Behauptung, dass der Denkende allein sei und alles nur ein Vorgang in seiner Vorstellungswelt, — wenn man nicht der Causalität zur Erklärung dieser Innenwelt das Recht gestattet transcendent zu werden, über sich hinaus viele wirkende Kräfte anzunehmen, welche eine denknothwendige Bedingung der Empfindungen sind.

Thatsächlich: was haben wir? Uns selbst als empfindende, denkende, wollende Persönlichkeit in und mit einem lebendigen Leib, dem Organ unserer Beziehungen zur Aussenwelt; — und ausser uns lebendige Organismen, die durch ihr Thun sich als geistbeseelte erweisen. Also keinen Dualismus von Leib und Seele, sondern bei aller Mannigfaltigkeit in sich einige Wesen. Zu ihrem Verständniss, zur Erklärung der fortwährenden Wechselwirkung des Inneren und Aeusseren, Geistigen und Natürlichen reicht das eine Princip aus, das reale, als Naturkraft wirkende Organisationsprincip, das zugleich sich selber erfasst und die Einflüsse der materiellen Welt als Empfindungen in sich hervorbringt, die geistige Welt im Bewusstsein aufbaut. Die Beobachtung unserer selbst und Anderer lässt in dem beständigen Fluss leiblicher Veränderungen ein in sich beharrendes Wesen erkennen, zumal wir ohne ein solches gar nicht von Veränderungen reden könnten, wenn wir selbst dem rastlosen Wechsel dahingegeben wären. Dies Eine ist das in uns Denkende, Wollende; macht man daraus aber ein rein Geistiges, sagt man: der Mensch besteht aus Leib und Seele, aus der raumzeitlichen Materie und dem raum- und zeitlosen Geist, — so ist dieser Geist nirgendwo und nirgendwann, und so ist eine Wechselbeziehung des Materiellen und Immateriellen unerklärlich, so ist dem Selbstgefühl widersprochen, durch das wir unser als eines einigen Wesens inne sind. Man kann also nicht von der Wirklichkeit, sondern von falscher Annahme aus auf die Hypothese des Occasio-

nalismus, der prästabilirten Harmonie, die wir gar nicht bedürfen, sobald wir an der Organisationskraft festhalten, die in sich den Quell des Bewusstseins trägt, welches aber kein ruhender Zustand, sondern fortwährende Selbstthat ist. Es war das Recht des Materialismus, wenn er dem Dualismus gegenüber die Einheit des Menschen festhielt, nur opferte er sie sogleich der Vielheit, dem Haufwerk der Stoffelemente, ohne je erklären zu können, wie solche nicht bloß einen empfindenden Organismus bilden, sondern durch bloße Ortsveränderungen ein in sich einheitliches Denken und Wollen, ein Selbstbewusstsein hervorbringen. Aber wir danken dem Materialismus, dass er festhielt: dieselben physikalischen Gesetze, dieselben chemischen Elemente bestehen und walten in der organischen und in der anorganischen Natur; allein es ist ein Widerspruch, dass Einheit aus Zusammensetzung hervorgehen solle; im Gehirn haben wir immer nur eine Fülle von Ortsveränderungen der Molecüle; und wie diese dazu kommen, ihrer inne zu werden, ihrer Realität eine einige Idealität gegenüber zu setzen, eine Subjectivität, die nur ihr Phänomen sein soll, während sie erst in einer solchen zu Objecten werden, das wird nie nachgewiesen, der ungeheure Sprung wird gläubig von Nachsprechern nachgemacht, und allnählich mechanisirt sich seine Bahn wieder im materiellen Substrat des Denkens, im Gehirn, so dass es den Menschen schwer wird loszukommen. Das Denken soll Gehirnprodukt sein, und das Gehirn selber ist ein aus unseren Empfindungen Erschlossenes, zunächst und zuerst — wie die ganze Welt — unsere Vorstellung. Das Zweite wird zum Ersten gemacht, während mir das Erste die individuelle Organisationskraft ist, die sich das Gehirn zum Organe bildet, und mittels desselben in sich das Licht des Bewusstseins entzündet, in dem sie sich von der Welt und von den Vorgängen der eigenen Innerlichkeit unterscheidet, durch eigene Willensthat sich selbst zur Geistigkeit erhebt, als Ich sich selber setzt.

Seit es Wöhler gelang den Harnstoff darzustellen, haben die Chemiker mit wachsendem Erfolg die in den lebenden Organismen bereiteten chemischen Verbindungen kunstvoll und methodisch hergestellt. Man hat daraus oft geschlossen, dass kein Unterschied der organischen und anorganischen Natur anzunehmen sei. Allein jene Darstellung geschieht unter ganz andern Verhältnissen, bald unter einem Drucke, bald bei einer

Temperatur, die im Organismus nicht vorkommen, und dann sind es immer nur Producte, nicht das Producirende, nicht die lebendige Zelle, nicht der lebendige Mensch, was aus der Retorte hervorgeht. Man hatte gemeint durch die Gesetze der Diffusion und Endosmose die Nahrungsaufnahme vom Darm aus rein chemisch und physikalisch erklären zu können; die Physiologie hat aber hier eine wählerische Zellenthätigkeit erkannt, die gleich den einfachsten Thieren das gerade ihr Zusagende aufnimmt, und heute sagt bereits G. Bunge: „Je eingehender, vielseitiger, gründlicher wir die Lebenserscheinungen zu erforschen streben, desto mehr kommen wir zur Einsicht, dass Vorgänge, die wir bereits geglaubt hatten physikalisch und chemisch erklären zu können, weit verwickelterer Natur sind und vorläufig jeder mechanischen Erklärung spotten.“ So sammelt die Epithelzelle der Milchdrüse aus dem ganz anders zusammengesetzten Blut alle organischen Bestandtheile gerade in dem Gewichtsverhältnisse in welchem der Säugling ihrer zu seinem Wachstume bedarf. Weit entfernt bloß als abscheidende Filter zu wirken, erhalten Leber und Nieren das Blut in seinem normalen Zustande, indem sie fern halten oder modificiren, was zu seiner Zusammensetzung untauglich ist, und ausscheiden, was es von aufgelösten Gewebbestandtheilen bei seinem Kreisläufe aufgenommen; die Leber verändert das was ins Blut eintreten will; die Nieren entfernen das Ueberflüssige und Fremde; und es sind besondere Zellen, welche mit Arbeitstheilung hier zweckmässig eingreifen. „Dieselbe unerklärliche Fähigkeit die Stoffe in zweckmässiger Weise zu trennen und zu vertheilen zeigt jede Zelle unseres Körpers,“ sagt der genannte Lehrer der physiologischen Chemie; in der Activität sieht er das Räthsel des Lebens. Die organisirende Kraftthätigkeit ist damit anerkannt; denn das Räthsel ist ja thatsächlich in der Wirklichkeit gelöst, und besteht nur für den Verstand, der das rechte, ursprüngliche Wort des Räthsels, die Seele, verloren hat.

Ebenso erkennt die neuere Botanik den Zusammenhang der Formgebilde der Pflanze mit deren Leistungen für den Organismus, und damit wird die richtige Teleologie auch hier wieder in die Naturwissenschaft aufgenommen, welche in der Verwirklichung der Lebensidee das Ziel der Thätigkeit und ihrer Gestaltungen erkennt. Die Achse des Samens hat ein oberes und unteres Ende, und dieses wird durch die Anziehungskraft

senkrecht nach dem Mittelpunkt der Erde gezogen, während jenes senkrecht nach oben strebt; dieses wird zum Stamm, das andere zur Wurzel, die Wurzel entfaltet sich in freier Faserung zur Stoffaufnahme in der Erde, vom Stamm entwickeln sich die Zweige, um in dünnen breiten Blättern der Luft eine grosse Oberfläche zu bieten zur Aufsaugung der Kohlensäure, und unter Einwirkung des Lichts dieselbe zu zersetzen, Zucker zu bilden, und daraus die Kohle zum Fortbau des Pflanzenkörpers zu gewinnen, den Sauerstoff als Lebensluft Thieren und Menschen zurückzugeben. Wo zur Beförderung des Blütenstaubs von den Pollen der einen Pflanze zu den Narben der anderen ihn übertragende Insekten nöthig sind, da prangt die Blüthe im Farbenschmuck und trägt sie süssen Honig im Kelch, und so werden die Insekten herangelockt, von einer zur andern hingezogen. Schon im Sommer formen sich die Knospen für den kommenden Frühling nach dem Winterschlaf. So sind die Formen des Samens, der Wurzeln, der Blätter, der Blüthen gemäss dem Lebenszweck der Pflanzen in Wechselwirkung mit der anorganischen Natur gebildet, entsprechend ihren Leistungen oder Functionen im Entwicklungsprocess des Ganzen; der Naturmechanismus steht unter der Leitung einer Idee, von Spiel des Zufalls kann in dieser Gesetzmässigkeit keine Rede sein, und die Idee bedarf zur Verwirklichung einer realen Thätigkeit, der bildenden Seele.

Der weise Goethe schrieb als Erlebniss im Wilhelm Meister den licht- und massgebenden Spruch: „Alles ausser uns ist nur Element, ja ich darf wohl sagen auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die zu schaffen vermag was sein soll, und uns nicht ruhen lässt, bis wir es ausser uns und an uns auf eine oder die andere Weise dargestellt haben.“ Dargestellt haben als leiblichen Organismus in der Aussenwelt, als geistigen Organismus des persönlichen Charakters in der Innenwelt.

Auf Spinoza fussend schrieb der junge Schelling: „Nach unserer Weise zu reden können wir sagen: alle Qualitäten seien Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur, die Natur selbst mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz.“ Aber wo bleibt denn das Selbst, die wirkliche Individualität, wenn nur das Absolute Träger von Vorstellungen ist, welche Veränderungen der zu-

sammengesetzten Körper entsprechen? Wohl kann eine Idee der Seele in Gott sein, wohl der blinde Wille Schopenhauers und Hartmanns sich in Willensacten äussern, aber damit diese ihrer selbst inne werden, müssen sie einen Kern der Wesenheit in sich selber tragen. Bei Hegel hat das Einzelne, Endliche an sich keine Wahrheit, diese kommt nur dem Allgemeinen, nur der Idee zu, die ihrer Entäusserungen wohl inne wird, aber sie stets wieder in sich zurücknimmt. Die Verkennung des Individuellen ist die Achillesferse seines grossartigen Systems, aus dem wir den richtigen Gedanken entwickeln können: dass in der Welt weder Allgemeines noch Besonderes für sich besteht, sondern das Wirkliche stets das Concrete, ein Einzelnes mit gattungsmässiger allgemeiner Bestimmtheit, ein Allgemeines also individualisirt ist. Hegel selbst aber lehrt: „Der Geist ist dieses: sich ewig zu erkennen, sich aufzuschliessen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewusstseins, und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewusstsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewusstsein hervorgeht. Aus der Gärung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor.“

Es bleibt das grosse Verdienst Herbarts, dass er gegen solche Verflüchtigung des Seins auf das individuell Reale hinwies, das jeder Selbsterfassung zu Grunde liegen muss, wenn diese nicht ein leerer Schein sein soll. Das reine Ich, das nichts ist als der Reflex, die Abspiegelung und der Spiegel seiner Idealität, ist ihm der ärgste aller Widersprüche; dem Ich liegt ein Reales zu Grunde, die Einzelseele, die in ihren wechselnden Veränderungen als dieselbe beharrt und die in dem Wechsel der Vorstellungen ihres Beharrens inne wird. Wir brauchen das Reale nicht mit Herbart als ganz Einfaches zu nehmen, dessen Vorstellungen Selbsterhaltung gegen Störungen sind, wobei also eigentlich nichts recht geschieht; wir können vielmehr mit Hegel die innere Unendlichkeit des Geistes festhalten, können die Fülle von Beziehungen, in welchen die Seele zum Universum steht, auch in ihr angelegt finden, so dass sie in den Formen des Empfindens und Wollens, Bildens und Denkens sich bethätigt; wir können mit Leibniz sagen, dass nichts in sie eindringt, dass alles von ihr producirt wird, sobald wir nicht vergessen, dass es immer doch äussere Einflüsse sind, welche sie zur Thätigkeit des Em-

pfindens und Anschauens anregen. und so ihr Weltbewusstsein veranlassen und bedingen; aber sie muss sein, um durch eigene Willensthat zu sich selbst zu kommen, Subject zu werden, sie muss real sein, um zu bewusster Idealität sich zu erheben.

Kant nahm Raum und Zeit für nur subjective Anschauungsformen; dass sie Wirkensformen alles Realen seien, hab' ich stets betont, hat besonders J. H. Fichte wiederholt dargethan. Kant sagt in seinem Aufsatz über Sömmerings Seelenorgan: Wir wissen von unserer Seele nur durch den inneren Sinn; darum wäre es widersprechend, zugleich ihr eine Existenz beizulegen, die in den äusseren Sinn hinabreichte. Aber mit Recht fragte Fichte: Wo denn der Widerspruch liege, wenn die Seele, welcher in ihrem bewussten Zustande allerdings nur der eigene innere Sinn erschlossen ist, zugleich doch als reales Wesen durch ihre Wirksamkeit auch Object des äusseren Sinnes werde? Jedes reale Wesen bringe auch räumliche Wirkungen hervor, sobald es zu anderem Realen in Wechselbeziehung tritt, und werde dadurch Object des äusseren Sinnes, während es in seiner reflexiven Thätigkeit, in seinem inneren Selbst nur Object des inneren Sinnes sei. Wir haben nirgends lebendige Leiblichkeit ohne dass darin Seelenwirksamkeit gegenwärtig wäre, nirgends Seelenwirksamkeit ohne leibliche Organisation. An dieser Thatsache halten wir fest, wir halten an dem Zeugniss unseres Selbstbewusstseins fest: dass es nicht Vielheit, sondern Einheit ist, — und an der Erfahrung fest: dass es auf der Naturgrundlage durch eigene Willensthat sich selber zur Geistigkeit emporbildet. Das Band von Geist und Natur ist das Wesen, welches Beides ist, reale Organisationskraft, denkende wollende Subjectivität.

Das All ist ein System von Kräften, — das beweist uns die Wechselwirkung der Dinge in der Welt, und damit ist die Einheit als das Erste, sich zur Vielheit Entfaltende und Bestimmende, als das alles Mannigfaltige auf einander Beziehende und Hervorrufende anerkannt. Die Urkraft als dies das eigene Wesen Offenbarende, Organisirende ist damit Intelligenz und Wille, bewusst wollende Thätigkeit, denn nur eine solche, die in innerer Einheit alles räumlich und zeitlich ausser einander Seiende auf einander bezieht, kann für Wechselwirkung Weltkräfte disponiren, ordnen, für künftig gemeinsame Leistungen bestimmen. Wir sind wollend und wissend nicht aus dem Nichts, sondern aus unserem Lebensgrunde,

aus dem Unendlichen, in welchem wir als Endliche erstehen und bestehen, und unser Zuunselbstkommen ist Bewusstwerden, weil das ewige Wesen selber Subjectivität ist. Aber das Unendliche soll nicht Selbst sein können, weil dies nur durch Unterscheidung von anderen sich als Selbst erfasst, Gott aber als der Allseiende nichts Anderes ausser ihm hat. Aber er hat als das Eine doch das Mannigfaltige, als das Bestimmende doch das Bestimmte in sich, und kann also von diesem sich unterscheiden, sich als das schöpferische Eine über das innerlich Erzeugte, ihm Einwohnende sich erheben und so sich als Selbst verwirklichen. Denn auch wir unterscheiden uns ja unmittelbar nicht von einer Aussenwelt, sondern von unsern eigenen Empfindungen und Vorstellungen als das sie Durchdringende und einheitlich Ueberschwebende.

Die Krone des Lebens, Selbstbewusstsein, Freiheit und Liebe, kann nicht geschenkt werden, sie will durch eigene That errungen sein. Im Reich der Natur herrscht die Nothwendigkeit, die Energie erhält sich im Wechselspiel der Bewegung im Naturmechanismus, und bildet so das unentbehrliche Erforderniss für die äussere Wirksamkeit auch der seelischen Wesen. Ein Reich der Freiheit, ein Gottesreich der Gnade kann nicht geschaffen werden, es ist nur möglich für sich selbst bestimmende Wesen, die durch Selbstbildung ihre Anlagen verwirklichen, als Organisationskräfte den leiblichen wie den geistigen Organismus gestalten. Sie bethätigen, sie erfassen sich selbst und können selbstsüchtig nur der eigenen Individualität eingedenk ohne Rücksicht auf alles Andere das Ihre suchen; da werden sie freilich die Macht der Andern als Hemmungen und Gegenschlag erfahren, und ihre Lebenslust wird in Unlust, in Leid verwandelt werden, damit und bis sie sich besinnen, wie sie nur als Glieder eines grossen Organismus leben, und nun in der Liebe die Selbstsucht überwinden, sich eines Wesens mit allen Wesen fühlen, ihren Willen dem Weltgesetz anschliessen und so die sittliche Weltordnung verwirklichen helfen.

Hier ergibt sich uns auch eine Antwort auf die sociale Frage. Heilung von Schäden und Gebrechen, edlere Formen des gesellschaftlichen Lebens können nicht von aussen durch veränderte Einrichtungen, sie können wie aller organischer Fortschritt aber von innen durch die Steigerung der Energie in Einsicht und Liebe gewonnen werden. Die sociale

Gesinnung muss der Ausbeutung der Schwachen durch die Mächtigen entgegenwirken, muss bei den Armen und Nothleidenden den Classenhass in brüderliches Gefühl der Gemeinsamkeit verwandeln. Wir Menschen sind eine grosse Leidensgenossenschaft, — dies Wort Buddha's müssen wir der sinnlichen Genusssucht, der hartherzigen Selbstsucht entgegenhalten; und das Leid zu mildern, den Kampf ums Dasein auf menschenwürdige Weise möglich zu machen, der aufstrebenden Jugend die Mittel zu individualitätsgemässer Bildung und dem Invaliden der Arbeit ein Alter ohne bedrückende Sorge zu gewähren, das ist die Aufgabe der Gegenwart. Es ist ein Wahn, dass Sünde und Zwietracht verschwinden würden, wenn die Productionsmittel gemeinsam wären und jeder nur Lohnzettel zur Wahl des Lebensgenusses empfinde; die Lohnzettel würden das Diebsgelüst der Trägen wachrufen, die Leidenschaft sinnlicher Begierde würde Mädchen und Frauen verführen, Neid, Zorn, Hass zu Mord und Todtschlag führen wie heute. Aber ebenso gewiss ist ein gesellschaftlicher Zustand grob unsittlich, in welchem berathen wird, ob die Prostitution als ein nothwendiges Uebel sich selbst überlassen oder polizeilich in Häusern der Wollust und Entwürdigung geregelt werden soll. Da kann doch nur sittliche Selbstzucht helfen, nur die wachsende Einsicht helfen, dass Männer und Frauen gleichberechtigte Kinder Gottes sind, dass es auch in geschlechtlicher Beziehung keine andre als die gleiche Sittlichkeit für Beide gibt, und Keuschheit, Reinheit ausser und in der Ehe ebenso die Pflicht des Mannes wie des Weibes ist. Wer von der Braut jugendliche Unbeflecktheit fordert, der soll sie auch als Gegengabe bieten. Aber die socialen Zustände können allmählich so werden, dass Jüngling und Jungfrau auch im Blüthenalter dem Zug der Liebe folgen können; während sie jedenfalls doch für eine Zeit lang die Pflicht der Entsagung und des treuen Wartens anerkennen, und heute schon dadurch sich des Glückes würdig machen, das ebensogut verdient sein will, wie es vom Himmel fällt. Das Selbst wollen wir bewahren; die freie Persönlichkeit wird lieber Noth und Mangel dulden als sich von den Aufsehern der Gesellschaft im grossen Rasselhaus der Socialdemokratie Arbeit und Genuss zumessen lassen; es wäre eine Abhängigkeit viel ärger wie die im Feudalismus, und bald würde dagegen der deutsche Sinn für persönliche Selbständigkeit sich empören. Doch dieser Sinn fühlt und wisse

sich auch als Glied eines grösseren Ganzen, fühlt sich darum eins mit allem Lebendigen, findet sein Wohl im Gemeinwohl, und das Wachstum seiner Energie innerhalb des göttlichen Lebensgrundes wird auch hier die geschichtlichen Lebensformen veredelnd fortbilden.

Arbeit, rastlose Arbeit in der Entwicklung unserer Kraft zur Darstellung unseres Lebensideals als Selbstvervollkommnung ergibt sich damit als unsere Lebensaufgabe, und bis in die Natur hinab erstreckt sich das gerechte Gericht, wenn das Schmarotzertum eine Rückbildung erleidet, sobald ein Lebendiges auf Kosten anderer von deren Errungenschaft sich erhalten will, wenn die nicht gebrauchten Organe verkümmern und die unnützen Geschlechter auf tiefere Daseinstufen herabsinken. Kampf und Noth, Schmerz und Liebe führen uns aufwärts, und aus unserm Innern, wie es im Unendlichen seine Wurzel und sein Wesen hat, damit aus dem göttlichen Lebensgrunde leuchten ewige Ideen als Richt- und Gesichtspunkte, als Ziele der Entwicklung uns auf, und aus der Höhe wie aus der Tiefe quillt das Vermögen sie zu verwirklichen. Durch die Steigerung der Energie vermöge des Wachsthums der sich erinnernden Innerlichkeit ringen wir uns aufwärts im Emporgange des Lebens, gewinnen in fortschreitender Selbstbildung vollere, höhere Formen des Daseins, und erbauen in Gott auf dem Grunde der anorganischen Welt und ihrer Nothwendigkeit ein Reich des Geistes und der Freiheit, des Guten, Wahren, Schönen.

---









CIRCULATE AS MONOGRAPH

AS  
182  
M8175  
Bd.19

Akademie der Wissenschaften,  
Munich. Philosophisch-Histo-  
rische Abteilung  
Abhandlungen  
(S41)

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

Circulated as Monograph

