

UNIV. OF  
TORONTO  
LIBRARY



**BINDING LIST JAN 1 5 1923**







~~Orient~~  
~~#~~

# Zeitschrift

der

## Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle C. Brockelmann,  
E. Hultsch,

in Leipzig J. Hertel,  
H. Stumme,

unter der verantwortlichen Schriftleitung von

H. Stumme.

74. Band.

1920  
11/153

Leipzig 1920.

In Kommission bei F. A. Brockhaus.

PJ

5

D4

Bd. 74-15

# I n h a l t

des vierundsiebzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen  
Morgenländischen Gesellschaft.

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. . . . .	I
Zur Beachtung . . . . .	III
Mitgliedernachrichten . . . . .	IV VIII XLVI
Allgemeine Versammlung der D. M. G. am 7. Oktober 1920 zu Leipzig (Einberufung) . . . . .	VII
Verzeichnis der für die Bibliothek eingegangenen Schriften usw. . . . .	XI
Außerordentliche Allgemeine Versammlung der D. M. G. am 7. Januar 1921 zu Leipzig (Einberufung und Satzungsentwurf) . . . . .	XXI
Protokollarischer Bericht über die am 6. Oktober 1920 zu Leipzig ab- gehaltene Außerordentliche Allgemeine Versammlung der D. M. G. . . . .	XXIX
Protokollarischer Bericht über die am 7. Oktober 1920 zu Leipzig abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G. . . . .	XXXVIII

## Aufsätze.

Probleme der Bantusprachforschung in geschichtlichem Überblick. Von <i>M. Heepe</i> . . . . .	1
Einige hebräische Lautgesetze chronologisch geordnet Von <i>Pontus Leander</i>	61
Die in der Chronographie des Syrers Elias bar Šinaja erwähnten Sonnen- und Mondfinsternisse. Von <i>B. Vandenhoff</i> . . . . .	77
Die Akhlāq-ē hindī und ihre Quellen. Von <i>Johannes Hertel</i> . (Fortsetzung.)	95
Kṛṣṇa-Dramen. Von <i>M. Winternitz</i> . . . . .	118
Die Kārikāvālī des Vi-vanātha. Aus dem Sanskrit übersetzt von <i>E. Hultsch</i>	145
'Qyzyl elma', die Stadt (das Land) der Selmsucht der Osmanen. Von <i>A. Fischer</i>	170
Religiöse Texte aus Assur. Von <i>E. Ebeling</i> . . . . .	175
Die Stellung der Suparṇa- und Vālahilya-Hymnen im Ṛgveda. Von <i>I. Scheftelowitz</i> . . . . .	192
Die sieben Pururucas. Von <i>I. Scheftelowitz</i> . . . . .	204
Gedankenlose Negationen und Fragewörter im Semitischen. Von <i>H. Bauer</i>	208
Die „Löwenherrin“ der Amarnabriefe Nrr. 273 und 274. Von <i>H. Bauer</i>	210
Turkologische Studien. (I. Nominalisierung von Sätzen.) Von <i>C. Brockel- mann</i> . . . . .	212
Der altassyrische Kalender. Von <i>H. Ehelolf</i> und <i>B. Landsberger</i> . . . . .	216
-----	
<i>Yojana</i> und <i>li</i> bei Fa hsien. Von <i>Friedrich Weller</i> . . . . .	225
Fānīd und Verwandtes, ein sprachlicher Beitrag zur Geschichte des Zuckers. Von <i>P. Schwarz</i> . . . . .	238
Einteilung des Tages und Zeitmessung im alten Indien. Von <i>Herm. Jacobi</i>	247
Zu Canaan's Artikel „Die Wintersaat in Palästina“, ZDMG. 70, 164—178. (Mit 2 Illustrationen.) Von <i>R. Mielck</i> . . . . .	264
Zum Citralakṣaṇa. Von <i>J. Kirste</i> . . . . .	270
Bemerkungen zu den Psalmen der Benē Qōrah. Von <i>Franz Praetorius</i>	274
Zum islamischen Bilderverbot. Von <i>I. Goldziher</i> . . . . .	288
Nešrī's Notiz über die Eroberung von Vodena-Edessa und Čitroz-Kitros- Pydna durch Bājezīd I. Jildirim 1389. Von <i>C. F. Seybold</i> . . . . .	289

	Seite
Zu Canaan's Artikel „Die Wintersaat in Palästina“, ZDMG. 70, 164—178. (Mit 2 Illustrationen.) Von <i>R. Mielek</i> . . . . .	264
Eine vulgärrabische Erzählung über den Ursprung des Namens der Stadt Altyen Köprü. Von <i>Ernst Bannerth</i> . . . . .	446

### Sabäisch und Verwandtes.

Eine staatsrechtliche Formel des Altsabäischen. (Zu ZDMG., Bd. 74, S. 220) Von <i>N. Rhodokanalis</i> . . . . .	356
Zu südarabischen Inschriften. Von <i>F. Praetorius</i> . . . . .	220

### Ägyptisch und sonstiges Afrikanisch.

Berichtigung. Von <i>Günther Roeder</i> . . . . .	221
Ägyptologie (1919). Von <i>Günther Roeder</i> . . . . .	304
E. Laoust, Mots et choses berbères. Angezeigt von <i>H. Schuchardt</i> . . . . .	298
Probleme der Bantusprachforschung in geschichtlichem Überblick. Von <i>M. Heepe</i> . . . . .	1
Zu M. Heepe's Aufsatz über Probleme der Bantusprachforschung. Von <i>Carl Meinhof</i> . . . . .	296
Zu C. Meinhof's Ausführungen ZDMG., Bd. 74, S. 296 f. Von <i>M. Heepe</i>	449

### Indisch.

Einteilung des Tages und Zeitmessung im alten Indien. Von <i>Herm. Jacobi</i>	247
Kṛṣṇa-Dramen. Von <i>M. Winternitz</i> . . . . .	118
Die sieben Pururucas. Von <i>I. Scheftelowitz</i> . . . . .	204
Die Kārikāvalī des Viśvanātha. Aus dem Sanskrit übersetzt von <i>E. Hultzsch</i>	145
Die Stellung der Suparṇa- und Vālahilya-Hymnen im Ṛgveda. Von <i>I. Scheftelowitz</i> . . . . .	192
Zum Citralakṣaṇa. Von <i>J. Kirste</i> . . . . .	270
Zu Aśvaghōṣha's Saundarananda. Nr. III. Von <i>E. Hultzsch</i> . . . . .	293
Das erste Buch des Kauṭilīya Arthaśāstra. Von <i>Julius Jolly</i> . . . . .	321
Weitere Bemerkungen zu den Upaniṣads. Von <i>Alfred Hillebrandt</i> . . . . .	461
Die Akhlāq-ē hindī und ihre Quellen. Von <i>Johannes Hertel</i> . (Fortsetzung.)	95
Die betrogenen Betrüger. Von <i>Johannes Hertel</i> . . . . .	458
[S. auch den Artikel <i>Weller's</i> unter Chinesisch.]	

### Türkisch.

'Qyzyl olma', die Stadt (das Land) der Sehnsucht der Osmanen. Von <i>A. Fischer</i>	170
Turkologische Studien (I. Nominalisierung von Sätzen). Von <i>C. Brockelmann</i>	212
Nesrī's Notiz über die Eroberung von Vodena-Edessa und Čitroz-Kitros- Pydna durch Bājezīd I. Jildirim 1389. Von <i>C. F. Seybold</i> . . . . .	289

### Chinesisch.

<i>Fojana</i> und <i>li</i> bei Fa hsien. Von <i>Friedrich Weller</i> . . . . .	225
---	-----

# Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

---



## Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

- 1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch die sie die Zusendungen der Gesellschaft erhalten wollen, — falls sie nicht den empfehlenswerteren Weg vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die Post\*) zu beziehen;
- 2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus in Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmäßig einzusenden;
- 3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Adressenänderungen, nach *Halle* an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Reilstr. 76), einzuschicken;
- 4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die *Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle* (Wilhelmstr. 36/37) — ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse — zu richten;
- 5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlands* entweder an deren verantwortlichen Schriftleiter, Prof. Dr. *H. Stumme* in *Leipzig* (Südstr. 72), oder an einen der drei übrigen Geschäftsführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* in *Halle* (Reilstr. 76), Prof. Dr. *C. Brockelmann* in *Halle* (Reilstr. 91) und Prof. Dr. *J. Hertel* in *Leipzig* (Indogermanisches Institut der Universität, Universitätsstr. 15), zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. — mit *Zusätzen* — siehe in der *Zeitschrift* Bd. 67 (1913), S. LXXI—LXXVIII — Die *Bibliotheksordnung* siehe in der *Zeitschrift* Bd. 59 (1905), S. LXXXIX; Nachträge zu ihr siehe *Zeitschrift* Bd. 64 (1910), S. LIII.

Freunde der Wissenschaft des Orients, die durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. G. fördern möchten, wollen sich an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag beträgt 18 Mark, wofür die *Zeitschrift* gratis geliefert wird.\*

Die Mitgliedschaft auf *Lebenszeit* wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark erworben. Dazu für freie Zusendung der *Zeitschrift* auf *Lebenszeit* in Deutschland, Österreich und Ungarn 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark. Über den Zahlungsmodus der im Auslande lebenden Mitglieder s. den Beilagezettel „Zur Kenntnisaufnahme“.

Das jeweilig neueste *Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* wird zum Preise von 60 Pf. (für Mitglieder: 45 Pf.), das *Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke* zum Preise von 30 Pf. (für Mitglieder: 20 Pf.) portofrei versandt.

\*) Höflichst werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der *Zeitschrift* direkt durch die Post beziehen, ersucht, der Zahlung ihres Jahresbeitrags zur Deckung des Portos für die Versendung der *Zeitschrift* 2 Mark hinzuzufügen.

## Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1919 als ordentliche Mitglieder beigetreten (der mit Bezeichnete auf Lebenszeit):

- 1604 Herr Dr. Klappstein, Pastor in Uetersen i/Holstein,  
 1605 Herr DDr. Franz M. Th. Böhl, Prof. in Groningen (Holland), Verlegte Oosterstraat 8,  
 1606 Herr Dr. Arno Poebel, Prof. a. d. Univ. Rostock, Graf Schackstr. 3,  
 1607 Herr Ferdinand Hestermann in Steil, L., Holland, Missiehuis,  
 1608 Herr Dr. Wilhelm Schulze, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 10, Kaiserin Augustastr. 72 III,  
 1609 Herr Roderich Henckel, Kaufmann in Halle a. S., Reilstr. 75 II,  
 1610 Herr DDr. Hans Windisch, Prof. a. d. Univ. Leiden, Wasstr. 2,  
 1611 Herr stud. iur. et phil. Hans Leder in Halle a. S., Franckeplatz 1, und  
 1612 Herr stud. phil. Richard Hesse in Halle a. S., Südstr. 22.  
 und ab 1920:  
 1613 Herr Arthur A. Probsthain, Buchhändler und Verleger in London, z. Z. Ellenburg, Prov. Sachsen, Angerstr. 4,  
 1614 Herr Dr. jur. Richard Neumann, Staatsanwalt, Hilfsarbeiter bei der Reichsanwaltschaft, in Leipzig, Südstr. 72 II r. und  
 1615 Herr Missionar Jakob Enderlin, z. Z. in Leipzig, Demmeringstr. 18.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

- Herrn Geh. Rat Dr. Karl Brugmann, Prof. a. d. Univ. Leipzig, † 29. Juni 1919 im 71. Lebensjahre,  
 Herrn Geh. Regierungsrat Dr. Paul Deussen, Prof. a. d. Univ. Kiel, † 7. Juli 1919 im 75. Lebensjahre,  
 Herrn Dr. theol. L. H. Mills, Prof. a. d. Univ. Oxford,  
 Herrn Dr. theol. Wilhelm Anton Neumann, k. u. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien,  
 Herrn Josef Praseh, pensionierten Beamten in Wien, und  
 Herrn Abdurrahman Seoharvi, B. A., LL. B., Barrister-at-Law, † in Indien im Herbst 1918.

Ihren Austritt erklärten die Herren Baensch-Drugulin, A. H. Francke, E. Herrmann, Hirschfeld, Huart, Krausse, Růžička, Th. Schreve und V. A. Smith.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit erwarb das ordentliche Mitglied Herr Dr. E. Abegg in Zürich, 7. Rütistr. 56.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

- Herr cand. phil. E. Bräunlich in Leipzig, Albertstr. 25 B I,  
 Herr Prof. Dr. A. Conrady in Leipzig, Färberstr. 12 II,  
 Herr Dr. C. Frank, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Lichterfelde, W, Zietenstr. 1,  
 Herr P. D. Gune, M. A., Prof. of Sanskrit in Poona, Indien,  
 Herr Dr. J. Hertel, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Universitätsstr. 15 I,  
 Herr Dr. W. Jahn in Halle a/S., Fichtestr. 4 I,  
 Herr Dr. G. A. Kohut in New York, 302 West 87th Street,  
 Herr Dr. Sten Konow, Prof. a. d. Univ. Kristiania,  
 Herr F. Krenkow in Quorn, Leicestershire, The Hawthorns,  
 Herr L. Leriche, französ. Konsul in Rabat (Marokko),  
 Herr Geheimrat Prof. Dr. H. Lüders in Charlottenburg, Sybelstr. 19,  
 Herr Prof. Dr. A. Marmorstein, 36 Goldhurst Terrace, South Hampstead,  
 London, NW. 6,  
 Herr DDR. W. Nowack, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Blumeng. 2.  
 Herr cand. phil. Edvard A. Perséus (nicht Perséns, wie Z. 72, p. XII gedruckt)  
 in Stockholm, Skeppargatan 48,  
 Herr Dr. O. Rescher (Privatdozent a. d. Univ. Breslau) in Berlin-Wilmersdorf,  
 Helmstedter Str. 4,  
 Herr Edward Robertson, Lecturer of Arabic, University of Edinburgh, addr.  
 Smeaton Grove, Inversk, Midlothian (Schottland).  
 Herr Dr. A. Schaade, Prof. a. d. Univ. Hamburg, 36, Seminar für Geschichte  
 und Kultur des Orients, Edmund Siemers-Allee (Vorlesungsgebäude),  
 Herr Dr. B. Schindler in Leipzig, Inselstr. 5 II,  
 Herr Regierungsrat Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje in Leiden, Rapenburg 61,  
 Herr Dr. H. Torczyner, Privatdozent a. d. Univ. und Dozent a. d. Lehranstalt  
 für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, W 35, Genthiner Str. 37,  
 Herr Dr. A. Ungnad, Prof. a. d. Univ. Greifswald, Bahnhofstr. 1,  
 Herr Dr. M. Vasmer, Prof. a. d. Univ. Dorpat, und  
 Herr Legationsrat Dr. O. G. v. Wesendonk in Luzern, Hitzlibergstr. 5.



# Allgemeine Versammlung der D. M. G. am 7. Oktober zu Leipzig.

Gemäß Beschluß der vorjährigen, zu Halle abgehaltenen Versammlung (Zeitschrift, Bd. 73, p. IX) berufen wir die nächste Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nach Leipzig ein, wo sie am Donnerstag, 7. Oktober 1920, 10 Uhr früh, im Semitistischen Institut der Universität (Universitätshof, Paulinum, I) zusammenzutreten wird. In Anbetracht der Wichtigkeit der zur Besprechung gelangenden Anträge bitten wir um recht zahlreiches Erscheinen der Mitglieder.

Halle und Leipzig, im Mai 1920.

## Der geschäftsführende Vorstand.

### Drei Anträge des geschäftsführenden Vorstands auf Abänderungen in den Satzungen der D. M. G.

1. Unter Bezugnahme auf Zeitschrift, Bd. 73, p. XI, Nr. 11 beantragen wir, daß, falls die D. M. G. sich nicht dem geplanten Verband anschließt, der jährliche Beitrag für alle Mitglieder auf  $\mathcal{M}$  25, der Beitrag für künftige Mitglieder auf Lebenszeit auf  $\mathcal{M}$  480 erhöht und daß die Teilung der Zeitschrift in zwei Sektionen: eine indogermanische und eine semitische, vollzogen wird (s. ebenda, p. XIV, Z. 6).

2. Da die Bezahlung der Lesung der I. Korrektur der *Zeitschrift* und *Abhandlungen* mit  $\mathcal{M}$  6 pro Bogen, wie § VII und X der *Satzungen* dies festsetzen, für die jetzige Zeit als sehr niedrig empfunden wird, schlagen wir eine Honorierung mit  $\mathcal{M}$  10 pro Bogen vor.

3. Da der Preis für Papier und für alle Art Arbeit des Buchdruckereigewerbes jetzt außerordentlich hoch geworden ist, schlagen wir für die Herstellung von Sonderabzügen die folgende (die Zeilen 6—10 des § X der *Satzungen* abändernde) Berechnungsweise vor:

Von den Artikeln werden 10 Sonderabzüge umsonst geliefert, 20 weitere gegen Anrechnung folgender Beträge: für jedes Exemplar pro Bogen 0,10  $\mathcal{M}$  nebst dem Einkaufspreis des Papiers; bei Broschierung, besonderer Seitenzählung und besonderem Titel den Herstellungskosten gemäß.

### Antrag zur Ergänzung der Satzungen der D. M. G.

Hinter Absatz 5 des § III der Satzungen ist Folgendes einzufügen:

Von den im Auslande lebenden Mitgliedern sind bis auf Weiteres alle Zahlungen, einbegriffen die des Jahresbeitrages, in der Währung des Landes, in dem sie leben, zu leisten nach der Umrechnung:  $\mathcal{M}$  20.— = Fres. 25.— = § 5.— = £ 1.— = holl. Gulden 12.— = skand. Kronen 17.50. Mit Bürgern seitdem entstandener Staaten sind besondere Abmachungen zu treffen.

Begründung: Dieser Antrag soll nicht eine Änderung der Satzungen bedeuten, sondern deren Ergänzung, indem er die im Ausland lebenden Mitglieder verpflichten soll, ihre Leistungen in derselben Höhe, wie früher, wieder aufzunehmen und jetzt nicht weniger zu zahlen, als einst. Den durch die schlechten Valutaverhältnisse der deutschen Mark sich ergebenden Mehrbetrag kann die D. M. G. sehr dringend zur Aufrechterhaltung ihrer Verpflichtungen brauchen, was allen Mitgliedern erwünscht sein wird.

A. Fischer. W. Nowack.  
G. Steindorff. H. Zimmern.

## Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1920 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

- 1616 Herr Karl Kaiser, Pfarrer in Zell a/Andelbach, Post Pfullendorf (Baden),  
 1617 Herr Dr. phil. Hans Abel in Leipzig, Kronprinzstr. 64,  
 1618 Herr H. Kazemzadeh, Inhaber der Buchhandlung „Iranschähr“ in  
 Berlin, W 30, Martin Lutherstr. 5,  
 1619 Herr Eugen Rambeau, Oberlehrer in Halle a/S., Bismarckstr. 12 II,  
 1620 Herr Pehr Lugn, Amanuensis, Wictoria-Museum für ägyptische Altertümer  
 Uppsala,  
 1621 Herr Dr. Wilhelm Schnupp, Gymnasialprof. in Würzburg, Peterstr. 6,  
 1622 Herr stud. theol. et phil. Anton Richter in Leipzig, Reudnitzer Str. 9 pt. r.,  
 1623 Herr Dr. Oskar Lehmann, Oberlehrer in Luckenwalde, Friedrichstr. 15,  
 1624 Herr stud. ling. orient. Herbert W. Duda in Prag-Weinberge, Žižková 12,  
 1625 Herr Dr. iur. Gerhard Lorenz in Leipzig, Steinstr. 62.  
 1626 Herr Dr. phil. F. Otto Schrader in Wandsbek (Holstein), Ahornstr. 21,  
 1627 Herr stud. phil. Rudolf Detsch in Neufang b. Sonneberg, S. M.,  
 1628 Herr Dr. phil. Franz Taeschner in Kipfenberg a/Altmühl (Bayern),  
 1629 Herr stud. theol. et phil. Adolf Wendel in Halle a/S., Röderberg 8 p.,  
 1630 Herr Dr. phil. Hans Jörgensen in Flensburg, Nerongs Allee 14,  
 1631 Herr Dr. iur. et phil. G. Furlani in Graz, Sparbersbachg. 18 pt. r.,  
 1632 Herr stud. phil. Ludwig Kretzschmar in Halle a/S., Rainstr. 7 I,  
 1633 Herr stud. theol. et phil. Werner Caschel in Leipzig, Kaiser Wilhelm-  
 str. 82 I,  
 1634 Herr Gustav Rost, Verlagsbuchhändler in Leipzig, J. C. Hinrichs'sche  
 Buchhandlung, Blumeng. 2,  
 1635 Herr Dr. phil. A. König, Prof. am Realgymnasium in Leipzig, Focke-  
 str. 49 I,  
 1636 Herr cand. rev. min. Friedrich Schauer in Leipzig, Alexanderstr. 47 I,  
 1637 Herr Dr. phil. Paul Schnabel in Halle a/S., Ludwig Wuchererstr. 12 II, Hof,  
 1638 Herr stud. phil. Walter Ruben in Mehlem b. Bonn, Coblenzer Str. 9, und  
 1639 Herr Shamsul-Ulama Kamaluddin \*Ahmad, M. A. (Calcutta), B. A. (Cantab.),  
 c/o Messrs King Hamilton & Co., Calcutta.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind ab 1920 eingetreten:

- 71 Das Orientalische Institut der Universität Wien,  
 72 Die Universitäts- und Stadtbibliothek, Abt. 1 in Köln, Gereons-  
 kloster 12, und  
 73 Die Universitätsbibliothek in Sofia (Bulgarien).

Ihren Austritt zogen zurück:

- 1340 Herr Missionar Dr. phil. August Hermann Francke in Gnadenberg b. Bunzlau, und  
 1540 Herr Dr. Dezső Böhm, Oberlehrer am ev. Obergymnasium in Budapest.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit erwarben die ordentlichen Mitglieder Herren Sh. K. Ahmad (s. schon S. VIII), Konow, Krenkow und Subbiah.

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit:

the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona City, India,  
 the Society of Oriental Research, 2738 Washington Boulevard, Chicago, Ill.,  
 der persischen Zeitung „Kaveh“ in Charlottenburg, Leibnitzstr. 64 I, und  
 dem Istituto Biblico Pontificio in Rom I, Piazza della Pilotta 35.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn Hofrat Prof. Dr. Leo Reinisch, † in Lankowitz (Steiermark) am 24. Dez. 1919 im 88. Lebensjahre,  
 und ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Geh. Konsistorialrat DDr. Carl Cornill, Prof. a. d. Univ. Halle, † 10. Juni 1920 im 67. Lebensjahre,

Herrn Dr. Rudolf Dvořák, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, † 1. Febr. 1920 im 59. Lebensjahre,

Herrn Superintendent D. Geysler, Pastor in Elberfeld, † 23. Jan. 1920 im 60. Lebensjahre,

Herrn T. A. Gopinatha Rao, M. A., Superintendent of Archaeology, Travancore State,

Sir Albert Houtum-Schindler, K. C. I. E., † 16. Juni 1916 im 70. Lebensjahre,

Herrn Dr. Johann Kirste, Prof. a. d. Univ. Graz, † 2. Mai 1920 im 69. Lebensjahre,

Herrn Geh. Regierungsrat Dr. H. Oldenberg, Prof. a. d. Univ. Göttingen, † 18. März 1920 im 66. Lebensjahre,

Herrn Hofrat Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. a. d. Univ. Wien, und

Herrn Dr. Luigi Pio Tessitori, † in Bikaner (Indien).

Ihren Austritt erklärten die Herren Delitzsch, Louis H. Gray, Grünert, Hopkins, Klusemann, Sachau, Schlögl, Steck, Frau Rauschenbusch-Clough und the Dropsie College in Philadelphia. In der Austauschliste ist die Deutsche Gesellschaft für Islamkunde (Nr. 8) zu streichen.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Dr. G. Bergsträßer, Prof. a. d. Univ. Königsberg i. Pr., Adalbertstr. 25,

Herr Dr. J. K. de Cock in Scheveningen, Oude Scheveningsche weg 33,

Herr Marcel Cohen, Directeur d'études à l'École des Hautes études, Professeur-adjoint à l'École des Langues orientales vivantes, 17 Rue de Marais, Viroflay, Seine et Oise,

Herr Dr. C. Frank, Prof. a. d. Univ. Berlin. in Berlin-Schlachtensee, Adalbertstr. 36,

- Herr Dr. F. Giese, Prof. a. d. Univ. Breslau, XVI, Auenstr. 16 II,  
 Herr Prof. Dr. L. Gry in Angers (Maine et Loire), 10 Rue La Fontaine,  
 Herr Dr. M. Heepe, Privatdozent a. d. Univ. Hamburg, 36, Alsterglaciis 16,  
 Herr Dr. J. Hertel, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Grimmaische Str. 32, II. Ober-  
 geschosß,  
 Herr stud. phil. R. Hesse in Halle a/S., Angerweg 46,  
 Herr Dr. C. Jaeger, Direktor des Französ. Protestant. Lyzeums und Prof. a.  
 d. Univ. Straßburg i/Els.,  
 Herr Prof. Dr. G. Kampffmeyer in Berlin-Dahlem, Werderstr. 10,  
 Herr Dr. Sten Konow, Prof. a. d. Univ. Kristiania, Sorgenfrigaten 9,  
 Herr Prof. Dr. S. Landauer in Augsburg, Völkstr. 34,  
 Herr Dr. M. Lidzbarski, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Merkelstr. 4a,  
 Herr W. Marçais, Directeur de l'École supérieure de langue et littérature  
 arabes in Tunis, Souk el-Attarin,  
 Herr cand. phil. C. Möbius in Leipzig-Neureudnitz, Mühlstr. 10 II.,  
 Herr Dr. J. Nobel, Bibliothekar a. d. Staatsbibliothek in Berlin, NO 18,  
 Kniprodestr. 1,  
 Herr Prof. Dr. Th. Nöldeke in Karlsruhe, Ettlingerstr. 53,  
 Herr Dr. R. Otto in München, Königinstr. 37 II,  
 Herr Dr. W. Printz, Privatdozent a. d. Univ. Frankfurt a/M., Grüneburgweg 98,  
 Herr Dr. H. Ritter, Prof. a. d. Univ. Hamburg, 36, Edmund Siemersallee,  
 Vorlesungsgebäude,  
 Herr Dr. W. Sarasin-His in Basel, Langegasse 49,  
 Herr Dr. A. Schaade, Prof. a. d. Univ. Hamburg, 36, Alsterglaciis 16,  
 Herr Dr. W. Schubring, Prof. a. d. Univ. Hamburg, Seminar für Geschichte  
 und Kultur Indiens,  
 Herr Dr. A. Siddiqi, Professor des Arabischen an der Hochschule zu Aligarh,  
 Adr. M. A.-O. College, Aligarh (Indien),  
 Herr Prof. Dr. W. Spiegelberg in Heidelberg, Roonstr. 4.  
 Herr Prof. Dr. O. Strauß in Kiel, Düsternbrooker Weg 61 I,  
 Herr Baron Dr. Gyōgyū Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan.  
 Herr H. Ui, Sōtōshū Daigaku, Komazawa Mura, Tokyo, Japan,  
 Herr Dr. A. Ungnad, Prof. a. d. Univ. Greifswald, Blücherstr. 3 I,  
 Herr Prof. Dr. A. S. Yahuda in Madrid, 8, Plaza de la Independencia,  
 Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.  
 Adresse: Bibliotheek van het Bataviaasch Genootschap (Museum),  
 Koningsplein West n<sup>o</sup> 12, Weltevreden, Java,  
 The Royal Asiatic Society, 74 Grosvenor Street, London, W. 1, und  
 Śrī-Jaina-Yaśō-Vijaya-Grantha-Mālā. Adresse: The Manager, Yasho-  
 Vijaya-Grantha-Mala Office, Harrison Road, Bhavnagar, Kathiawar,  
 India.

## Verzeichnis der vom 17. Mai 1918 bis 15. Juni 1920 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw.

### I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

(Mit Ausschluß der laufenden Zeit- und Akademieschriften.)

1. Zu Ab 210. 4<sup>o</sup>. Die Handschriften-Verzeichnisse der Preuß. Staatsbibliothek zu Berlin, 14. Band. Verzeichnis der lateinischen Handschriften. Dritter Band, die Görreshandschriften von Fritz *Schillmann*. (Von der Verwaltung der Staatsbibliothek.)
2. Zu Ac 183. *Harrassowitz*, Otto. Bücher-Katalog 383. Südosteuropa in alter und neuer Zeit. — Bücher-Katalog 385. Bibliotheks- und Serienwerke etc. Leipzig 1919.
3. Zu Af 3. 4<sup>o</sup>. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, Band XXXIII. (Reihe B. Band 18.) *Irle*, J. Deutsch-Herero-Wörterbuch. Hamburg 1917. — Band XXIV. (Reihe B. Band 14.) Jaunde-Texte von Karl *Atangana* und Paul *Messi*, herausg. von M. *Heepe*. Hamburg 1919.
4. Zu Ai 55. *H. Kern*. Verspreide Geschriften. Achtste Deel. De Nāgarakrtāgama, slot. Spraakkunst van het Oudjavaansch, eerste gedeelte. 's Gravenhage 1918.
5. Zu Ai 66. *Modi*, Jivanji Jamshedji. Asiatic Papers. Part II. Papers read before the Bombay branch of the Royal Asiatic Society. Bombay 1917. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet funds & properties.)
6. Zu Bb 605. Archives d'Études Orientales, publiées par I. A. *Lundell*. Vol. 16: *Andrae*, Tor. Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde. Upsala 1917. (R.)
7. Zu Bb 675. *Hartmann*, Martin. Der islamische Orient, Berichte und Forschungen. Band III. Unpolitische Briefe aus der Türkei. Leipzig 1910. (Durch Kauf.)
8. Zu Bb 1120. Lehrbücher des Seminars für Orient. Sprachen zu Berlin. Band XXXI: *Litten*, Wilhehn. Einführung in die persische Diplomatensprache. I. Abteilung: Vorwort, Umschreibung und Übersetzung. II. Abteilung: Wortlaut in persischer Schikāsztä-Schrift. Berlin 1919.
9. Zu De  $\frac{4984}{10}$ . Islamische Ethik, herausg. von Hans *Bauer*. II. Von der Ehe. Das 12. Buch von al Gazālī's „Neubelebung der Religionswissenschaften“, übers. und erläutert von Hans *Bauer*. Halle a. S. 1917. (R.)
10. Zu De 6997, 4. Ibn Sa' d, Biographien Muhammeds usw. Band II, Teil I: Die Feldzüge Muhammeds, herausgeg. von Joseph *Horowitz*. Leiden 1909. Band IV, Teil II: Biographien der Genossen, die sich noch vor der Eroberung Mekka's bekehrten, herausg. von Julius *Lippert*. Leiden 1908. Band VI: Biographien der Kufier, herausg. von K. V. *Zetterstéen*. Leiden 1909. Band VII, Teil I: Biographien der Basrier bis zum Ende der zweiten Klasse, herausg. von Bruno *Meijner*. Leiden 1915. Band VII, Teil II: Biographien der Basrier von der dritten Klasse bis zum Ende und der Traditionarier in andern Teilen des Islams, herausg. von Eduard *Sachau*. Leiden 1918. (Von Herrn Geheimrat Prof. Sachau.)

11. Zu Dh 504. *Bergsträßer, G.* Hebräische Grammatik mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage von Wilhelm Gesenius' hebräischer Grammatik. I. Teil: Einleitung, Schrift- und Lautlehre. Leipzig 1918. (R.)
12. Zu Ec 1180. The Dinkard. The original Pahlavi text with its transliteration in Roman characters, translations of the Pahlavi text into the English and Gujerati languages with annotations, and a glossary of select words, by Darab Dastur *Peshotan Sanjana*. Vol. XIV, containing the Pahlavi Zarathustra-Nāmag, Part II. London 1915. Vol. XV, book VIII, contents of the Avesta nasks, Part I. London 1916. Vol. XVI, Book VIII, contents of the Avesta nasks, Part II. London 1917. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet funds & properties.)
13. Zu Fa 61. 4<sup>o</sup>. *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*. XXXVIII. 1916. Syrjänische Volksdichtung, gesammelt und herausgegeben von Yrjö *Wichmann*. — XXXIX. 1916. Toivo *Ilkonen*, Venäjänlapin konsonanttien astevaihtelu, koltan, kildinin ja Turjan murteiden mukaan. — XL. 1918. Inarinlappalaista kansantietoutta, kooheet ja julkaiseet A. V. *Koskinies* ja T. *Ilkonen*. — XLI. 1918. H. *Paasonen*, Die finnisch-ugrischen s-Laute. — XLII, 1. 1918. Frans *Aimä*, Phonetik und Lautlehre des Inarilappischen. I. Beobachtungshonetik und deskriptive Lautlehre. Erste Lieferung. — XLIII. 1918. Frans *Aimä*, Phonetik und Lautlehre des Inarilappischen. II. Instrumentale Messungen. — XLIV. 1919. Jalo *Kalima*, Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. — XLV. 1919. Astevaihtelututkimia, kirjoittanut Frans *Aimä*. Ensimmäinen osa lapin murteen välisiä konsonantivaihteluita. — XLVI. 1919. Artturi *Kamisto*, Zur Geschichte des Vokalismus der ersten Silbe im Wogulischen vom qualitativen Standpunkt.
14. Zu Fa 2654. Türkische Bibliothek, herausgeg. von G. *Jacob* und R. *Tschudi*. 20. Band: Paul *Klappstein*, Vier turkestanische Heilige, ein Beitrag zum Verständnis der islamischen Mystik. Berlin 1919. (Vom Verf.)
15. Zu Ne 260 a. Studien zur Geschichte und Kultur des islam. Orients. Heft III. *Pedersen, Johs.* Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam. Straßburg 1914. (R.)
16. Zu Ob <sup>1450</sup>/<sub>40</sub>. Palästinajahrbuch . . . herausg. von Gustav *Dalman*. 14. Jahrgang (1918).
17. Zu Oc 2210, 40. Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums. Band XII. Süd-Sumatra [Sumatra IV] von H. W. *Fischer*. Leiden 1918. Band XIII. Java, dritter Teil von H. H. *Juyboll*. Leiden 1918. (Im Auftrag Sr. Exzellenz des Ministers des Innern vom Direktor des Museums.)
18. Zu P 522. *Wiedemann, Eilhard*. (65.) Anschauungen der Muslime über die Gestalt der Erde. (S.-A. aus Archiv für die Gesch. der Naturw. und der Technik, Band 1. 1909.) (66.) Über Schiffsmühlenbau in der muslimischen Welt. (S.-A. aus Geschichtsblätter für Technik . . ., Band 4, Jahrgang 1917.) (67.) Über Schalen, die beim Aderlaß verwendet werden, und Waschgefäße nach Gazari. (S.-A. aus Archiv für Geschichte der Medizin, Band XI. 1918.) (68.) Über Zahnpflege bei den muslimischen Völkern. (S.-A. aus Deutsche Monatschrift für Zahnheilkunde 1918. Heft 12.)
19. Zu P 524. *Wiedemann, Eilhard*. Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. LIV. Übersetzung und Besprechung des Abschnittes über die Pflanzen von Qazwīnī. LV. Nachträge zu dem Aufsatz über den Zucker. LVI. Über Parfüms und Drogen bei den Arabern. (S.-A. aus den Sitzungsber. der phys.-med. Societät in Erlangen, Band 48 (1916).) LVII. Definitionen verschiedener Wissenschaften und über diese verfaßte Werke. (S.-A. aus Band 50. 51. (1918/19).)

Von den während des Krieges ausgebliebenen Zeitschriften usw. haben den Austausch wieder eingeleitet:

- American Journal of Archaeology.  
 Analecta Bollandiana.  
 Al-Machriq.  
 Memorie e Rendiconti della Reale Accademia delle scienze dell'istituto di Bologna.  
 Revue biblique.  
 Rivista degli studi orientali.

II. Andere Werke.

13821. *Faddegon*, B. The Vaiçesika-System, described with the help of the oldest texts. (Verh. der Koninkl. Akad. van Wetenschappen te Amsterdam. Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XVIII, No. 2.) Amsterdam 1918. (Vom Verfasser.) L 502.
13822. *Arendouk*, C. van. De opkomst van het Zaiditische Imamats in Yemen. Veröffentlichung der De Goeje-Stiftung, Nr. 5. Leiden 1910. (Von der De Goeje-Stiftung.) No 35.
13823. *Gottschalk*, Walter. Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung. Berlin 1919. (Vom Verfasser.) Hb 766.
13824. Das Türkische Reich. Vorträge von Böker, Junge usw. herausgegeben von Josef *Hellauer*. (Veröffentl. des Inst. für intern. Privatwirtschaft an der Handelshochschule Berlin. Länder-Reihe, Heft 1.) (R.) Ob 1799.
13825. *Rosental*, Ludwig A. Über den Zusammenhang, die Quellen und die Entstehung der Mischna. Zugleich zweite Auflage unseres Werkes: Über den Zusammenhang der Mischna. 3 Teile. (Schriften zur Beleuchtung der Lehrweise und Entwicklung des Talmuds.) Berlin 1918. (R.) Dh 2021.
13826. *Thomsen*, P. Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. 2. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt, 260. Bändchen) Berlin und Leipzig 1917. (R.) Nd 572.
13827. Afrikanische Märchen, herausgegeben von Carl *Meinhof*. (Die Märchen der Weltliteratur.) (R.) G 151.
13828. Bar 'Ebbra'yā. Bar Hebraeus's Book of the dove together with some chapters from his Ethicon, translated by A. J. *Wensinck*. (Veröffentlichung der De Goeje-Stiftung, Nr. 4.) (Von der De Goeje-Stiftung.) De 1755.
13829. *Thilo*, Martin. Die Chronologie des Alten Testaments, dargestellt und beurteilt unter besonderer Berücksichtigung der masoretischen Richtert- und Königszahlen. Mit vier großen graphischen Tafeln. Barmen 1917. (R.) Id 369. 49.
13830. *Ciard-Dupré*, Giuseppe. „Tocarico“ e „Iranico orientale“. Notizia di due lingue scoperte nell' Asia centrale. Firenze 1917. (Vom Verfasser.) Ea 140.
13831. *Mzik*, Hans von. Was ist Orient? Eine Untersuchung auf dem Gebiete der politischen Geographie. Wien 1918. (R.) Oa 397.
13832. al-Ġāhiz. G. van *Vloten*. Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert (el Dschāhiz). Aus dem Holländischen (mit einigen Zusätzen) übertragen von O. *Rescher*. Stuttgart 1918. (Vom Übersetzer.) De 4879.
13833. *Kazan-Zadeh*, H. Rahe Nau. Neue Methode. Entwurf einer Reform in betreff der Alphabete der islamitischen Sprachen und der Typographie der in diesen Sprachen verfaßten Werke. Berlin 1918. (Vom Verfasser.) De 516.

XIV *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften usw.*

13834. *Marquart, Jos.* Über den Ursprung des armenischen Alphabets in Verbindung mit der Biographie des heil. Maštoc'. (Studien zur armenischen Geschichte.) (R.) Ed 100.
13835. *Ruska, Julius.* Zur ältesten arabischen Algebra und Rechenkunst. (Sitz.-Ber. der Heidelberger Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Klasse, 1917, 2. Abh.) (R.) P 320.
13836. *Ezechiel, Kuhl, Curt.* Die literarische Einheit des Buches Ezechiel. (Phil. Dissert. Tübingen 1917.) (Von Herrn Prof. Seybold.) Id 1080.
13837. *Fischer, August.* Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen. (S.-A. aus dem Renunziationsprogramm der phil. Fak. der Univers. Leipzig für 1914/15.) (R.) De 377. 4<sup>o</sup>.
13838. *Babinger, Franz.* Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert. Leipzig 1919. (Vom Verfasser.) Fa 3140. 4<sup>o</sup>.
13839. Pro Palästina. Schriften des Deutschen Komitees zur Förderung der jüdischen Palästinasiedlung. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7./8. Heft. Berlin 1918, 1919. (Vom Komitee.) Ob 1454.
13840. *Venetianer, Ludwig.* Asaf Judaeus, der älteste medizinische Schriftsteller in hebräischer Sprache. I. II. III. Teil. (38. 39. 40. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest.) Budapest 1915, 1916, 1917. (R.) Dh 9100.
13841. *Lehmann-Haupt, Gewichte.* (S.-A. aus Paulys Real-Enzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung.) [geschrieben 1916.] (Vom Verfasser.) Mb 1553.
13842. *Emin Pascha.* Die Tagebücher von Dr. Emin Pascha. Herausgegeben mit Unterstützung des Hamburgischen Staats und der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung von Franz *Stuhlmann*. Band I, Heft 1. Hamburg, Braunschweig, Berlin 1917. (R.) Ob 694.
13843. *Zaküt.* Der Almanach perpetuum des Abraham Zacuto. Ein Beitrag zur Geschichte der Astronomie im Mittelalter von Berthold *Cohn*. (Schriften der Wissensch. Gesellschaft in Straßburg, 32. Heft.) Straßburg 1918. (R.) Dh 3179. 4<sup>o</sup>.
13844. *Lokotsch, Karl.* Türkische volkstümliche und Volkspoesie. Für Übungen in türkischer Originalschrift zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen. (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausg. von H. Lietzmann, 140.) Bonn 1917. (R.) Fa 2577.  
10
13845. *Hartmann, M. Al-'Irāk.* (S.-A. aus der Enzyklopädie des Islam, B. Soziologischer Teil nur in dieser Sonderausgabe.) (Vom Verf.) Ob 1395. 4<sup>o</sup>.  
20
13846. *Németh, J.* Türkische Grammatik. Sammlung Göschen 771. Berlin u. Leipzig 1916. (R.) Fa 2360.
13847. *Németh, J.* Türkisches Lesebuch mit Glossar, Volksdichtung und moderne Literatur. Sammlung Göschen 775. Berlin u. Leipzig 1916. (R.) Fa 2577.
13848. *Németh, J.* Türkisch-deutsches Gesprächsbuch. Sammlung Göschen 777. Berlin u. Leipzig 1917. (R.) Fa 2577.  
50
13849. *Németh, J.* Türkisches Übungsbuch für Anfänger. Sammlung Göschen 778. Berlin u. Leipzig 1917. (R.) Fa 2361.  
51
13850. *Torczyner, Harry.* Die Entstehung des semitischen Sprachtypus. Ein Beitrag zum Problem der Entstehung der Sprache. Erster Band. Wien 1916. (R.) Da 275.
13851. *Schindler, Bruno.* Das Priestertum im alten China. I. Teil: Königtum und Priestertum, Einleitung und Quellen. (Diss. phil. Leipzig 1918.) (R.) Hb 3375. 4<sup>o</sup>.

13852. *Roscher*, Wilhelm Heinr. Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker besonders der Semiten. (= Abh. der phil.-hist. Klasse der Sächsischen Ges. d. Wiss., XXXIII. Band, No. 5.) Leipzig 1917. (R.) G 213. 4<sup>o</sup>.
13853. *Roscher*, Willh. Heinr. Der Omphalosedanke bei verschiedenen Völkern, besonders den semitischen. (= Ber. über die Verh. der Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 70. Band, 1918, 2. Heft.) (R.) G 212.
13854. *Augapfel*, Julius. Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I. und Darius II. (= Denkschr. d. Akad. der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl., 59. Band, 3. Abh.) (R.) De 392. 4<sup>o</sup>.
13855. *Bartholomae*, Christian. Altiranisches Wörterbuch. Straßburg 1904. [Letzte Korrektur des Verfassers.] (Durch Kauf.) Ec 18.
13856. *Hartmann*, M. Chinesisch-Turkestan. Geschichte, Verwaltung, Geistesleben und Wirtschaft (= Angewandte Geographie. III. Reihe, 4. Band) Halle a. S. 1908. (Durch Kauf.) Ob 2399.
13857. *Wellhausen*, J. Das arabische Reich und sein Sturz. Berlin 1902. (Durch Kauf.) Ne 600.
13858. *Arendonk*, C. van. De opkomst van het Zaidietische imamaat in Yemen. (Leidener Proefschrift.) Leiden 1919. (R.) Ne 35.
13859. Ibn al-'Arabī. Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī. Nach Handschriften in Upsala und Berlin zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen von H. S. Nyberg. Leiden 1919. (Vom Herausgeber.) De 5928.
13860. *Koepf*, Friedr. Archaeologie. I. Einleitung. Wiedergewinnung der Denkmäler. 2. Aufl. Mit 1 Abbildung im Text und 8 Tafeln. (Sammlung Götschen 538.) Berlin u. Leipzig 1919. (R.) Na 148.
13861. *Thomsen*, P. Das Alte Testament. Seine Entstehung und seine Geschichte. (Aus Natur und Geisteswelt 669.) Leipzig u. Berlin 1918. (R.) Id 369.
13862. Bijbelsch-kerkelijk Woordenboek. Onder redactie van A. van Veldhuizen bewerkt door F. M. Th. Böhl, A. van Veldhuizen, W. J. Aalders en H. Th. Obbink. I. Het Oude Testament, door F. M. Th. Böhl. Groningen, den Haag 1919. (R.) Ia 247.
13863. *Steinitzer*, Wilhelm. Japanische Bergfahrten. Wanderungen fern von Touristenpfaden. München 1918. (R.) Ob 2547.
13864. *Rohrbach*, Paul. Armenien. Beiträge zur armenischen Landes- und Volkskunde. Stuttgart 1919. (R.) Ob 1888.  
50
13865. *Kraelitz-Greifenhorst*, Friedrich von. Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Mit einer genealogischen Tabelle des kaiserl. Hauses Osman. (Osten u. Orient. Vierte Reihe: Quellenwerke in Übersetzungen. Erste Abteilung, Heft 1.) (R.) K 806.
13866. Yasna XXIX in its Sanskrit equivalents by Lawrence Mills. Louvain 1912. Yasna XXXI in its Sanskrit equivalents together with a revised version of the translations in the XXX<sup>st</sup> volume of the Sacred Books of the East 1887 and in the Five Zarathustrian Gāthās 1892—94 by Mills. Oxford 1914. (Presented by the trustees of the Parsee Punchayet funds & properties from the Sir Jamsetjee Jejeebhoy translation fund.) Ec 571. 2<sup>o</sup>.
13867. *Nariman*, G. K. Iranian influence on Moslem literature. Part I. Translated from the Russian of M. Inostranzew with supplementary appendices from Arabic sources. Bombay 1918. (Von denselben.) Ec 124.

13868. *Modi*, Jivanji Jamshedji. Moral extracts from Zoroastrian books, for the use of teachers in schools. Bombay 1914. (Von denselben.) Hb 2860.
13869. *Mills*, Lawrence. An exposition of the lore of the Avesta in catechetical dialogue. Bombay 1916. (Von denselben.) Hb 2854.
13870. *Pithawalla*, Maneckji Bejanji. Steps to prophet Zoroaster, with a book of daily Zoroastrian prayers. Poona 1916. (Von denselben.) Hb 2872.
13871. *Lafa*, Erach Minocheher. Knights of Bihstoon. Bombay 1916. (Von denselben.) Hb 2849.
13872. *Modi*, Jivanji Jamshedji. Dante Papers. Viráf, Adamnan, and Dante and other papers. Bombay 1914. (Von denselben.) Hb 2861.
13873. Aêrpatastân and Nirangastân or the code of the holy doctorship and the code of the divine service, being portions of the great Husparam Nask, translated by Sahrab Jamshedjee *Bulsara*. Bombay 1915. (Von denselben.) Ec 1111.
13874. Dastur Meherji Rana and the emperor Akbar, being a complete collection of editorials and contributions relating to this controversy conducted in the Indian Press. Collected by Kharshodjee Manekjee Shastri (*Narîman*). Published by Ervad Dâra S. Dastur Shapur Dastur *Meherji Rana*. Bombay 1918. (Von denselben.) Eb 5112.
13875. Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume. Papers on Irâni subjects, written by various scolars, edited by Jivanji Jamshedji *Modi*. Bombay 1914. (Von denselben.) Ee 78. 4<sup>o</sup>.
13876. Kaveh. [Persische Zeitung.] Jahrgang 1—4. Nr. 1—35. Berlin 1916—1919. Jahrg. 5. Nr. 1—4. (Neue Folge.) Berlin 1920. (Im Austausch.) Ec 1985. 2<sup>o</sup>.
13877. *Mercer*, Samuel A. B., Religious and moral ideas in Babylonia and Assyria. (Biblical and Oriental series.) Milwaukee 1919. (Vom Verfasser.) Hb 367.
13878. *Mercer*, Samuel A. B., Growth of religious and moral ideas in Egypt. Milwaukee 1919. (Vom Verfasser.) Hb 50.
13879. 'Amr b. Qamî'a. The poems of 'Amr son of Qamî'ah of the clan Qais son of Tha'labah, a branch of the tribe of Bakr son of Wâ'il. Edited and translated by Charles *Ljall*. Cambridge 1919. (Vom Herausgeber.) De 3541. 4<sup>o</sup>.
13880. *Venkatasubbiah*, A. Some Śaka dates in inscriptions. A contribution to Indian Chronology. Mysore 1918. (Vom Verleger Herrn Subramaniam.) Nf 483.
13881. Muḥammad b. Aḥmad al-Azdī. Abulḳāzīm, ein bagdāder Sittenbild von Muḥammad ibn aḥmad abulmuḥaḥhar alazdī. Mit Anmerkungen herausg. von Adam *Mez*. Heidelberg 1902. (Durch Kauf.) De 8815.
13882. Deutsches Vorderasien- und Balkanarchiv. Blätter zum Verständnis und zur Erkundung des neuen Orient... Herausg. von Hugo *Grothe*. I. Jahrgang: 1916, 1917. 4 Hefte. II. Jahrgang: 1918. 1/2. Heft. 3/4. Heft. Leipzig. (Im Austausch.) Bb 911. 4<sup>o</sup>.
13883. Journal of the Society of Oriental Research. Edited by Samuel A. B. *Mercer*. Vol. I (1917), Vol. II (1918), Vol. III (1919). Number 1—3. Chicago. (Im Austausch.) Bb 794.
13884. Der Neue Orient. Halbmonatsschrift für das politische, wirtschaftliche und geistige Leben im gesamten Osten. 1. Jahrgang (1917/18), 2 Bände = 24 Hefte. 2. Jahrgang (1918/19), 2 Bände = 24 Hefte. Berlin. (Von Herrn Geheimrat Prof. Hultzsch.) Bb 841. 4<sup>o</sup>.
13885. Korrespondenzblatt der Nachrichtenstelle für den Orient. (N. O.) III. Jahrgang. Nummer 1—12. Berlin 1916 17. (Von dems.) Bb 797. 4<sup>o</sup>.

13886. Turán, a magyar keleti kultúrközpont (turáni társaság) értesítője megjelenik havonként, szerkeszti *Vikár Béla*. 1917, 1—10. szám. 1918 [mit dem Untertitel: Zeitschrift für osteuropäische, vorder- und innerasiatische Studien. Anzeiger der ungar. orientalischen Kulturzentrale (turansische Gesellschaft)]. Szerkesztik: *Teleki Pál* u. a. 1.—2. 3. 4. 5. 8. szám. Budapest. Bb 910.
13887. *Walleser, Max*. Die Streitlosigkeit der Subhüti. Ein Beitrag zur buddhistischen Legendenentwicklung. (Sitzgb. der Heidelb. Akad., phil.-hist. Kl., Jahrg. 1917. 13. Abth.) Hb 2698.
13888. *Ruska, Julius*. Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern. (Sitzgb. der Heidelb. Akad., phil.-hist. Kl., Jahrg. 1919, 3. Abh.) (Vom Verfasser.) P 319.
13889. *Lohmeyer, Ernst*. Vom göttlichen Wohlgeruch. (Sitzgb. der Heidelb. Akad., phil.-hist. Kl., Jahrg. 1919, 9. Abh.) Ha 112.
13890. *Fischer, Oskar*. Orientalische und griechische Zahlensymbolik. Ein Beitrag zu meinem System der alttestamentlichen Zahlenwerte. Leipzig 1918. (Mit einer handschriftlichen Einlage: Zahlensymbolik.) (R.) Ha 61.
13891. *Palache, J. L.* Het heiligdom in de voorstelling der semietische volken. Leiden 1920. (R.) Hb 210.
13892. *Krom, N. J.* De Sumatraansche Periode der Javaansche geschiedenis. (Antrittsvorlesung.) Leiden 1919. (Vom Verfasser.) Ng 1116.
13893. Rā'ā. A weekly Syriac Journal of Current Events, Character Building and Americanizing. Published by *Shahbaz-Joseph Co.* [Neusyrisch.] Vol. 1. Nr. 1. 2. Brooklyn, New York 1919. De 2920. 4<sup>o</sup>.
13894. *Focherini, Attilio*. I soccorsi ai militari feriti in guerra presso i popoli primitivi dell' India. (Contributo alla storia del diritto internazionale.) Modena 1918. (Vom Verfasser.) K 612.
13895. Berichte aus dem Knopfmuseum Heinrich Waldes. Sammlung von Kleiderverschlüssen aller Arten und Zeiten. Jahrgang III. Mit 88 Abbildungen und 3 Tafeln. Redakteur: *Ješek Hofman*. Prag-Vršovic 1918. Na 12. 4<sup>o</sup>.
13896. *Gifford, G.* L'Égypte aux Égyptiens. Genf 1919. Dasselbe. Deuxième édition, revue et augmentée. Genf 1919. Nb 60.
13897. *Wolff, Joseph. Babinger, Franz.* Joseph Wolff, Abenteurer, Reisender u. Judenapostel 1795—1862. (S.-A. aus dem Sammelwerk „Lebensläufe aus Franken.“) München und Leipzig 1919. (Vom Verf.) Nk 943.
13898. *Hoffmann, Johann Joseph. Babinger, Franz.* Johann Joseph Hoffmann, Professor der ostasiatischen Sprachen 1805—1878. (S.-A. aus „Lebensläufe aus Franken.“) München und Leipzig 1919. (Vom Verfasser.) Nk 428.
13899. *Henle, Elkan. Babinger, Franz.* Elkan Henle, 1761—1833. Ein Beitrag zur Geschichte der Judenverselbständigung in Bayern. (S.-A. aus der „Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judenthums“, 62. Jahrgang.) (Vom Verfasser.) Nk 421.
13900. *Vullers, Joh. Aug. Babinger, F.* Ein Halbjahrhundert morgenländischen Studien an der hessischen Landes-Universität: Joh. Aug. Vullers. (In den „Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft“, 2. Jahrg., 2. Heft) Gießen 1919. (Vom Verfasser.) Nk 905.
13901. Neu-buddhistische Zeitschrift. [Herausg. von *Paul Dahlke*, Zehendorf.] Frühjahrsheft 1918. Winterheft 1918. Sommerheft 1919. (R.) Hb 2710.

XVIII *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften usw.*

13902. Theosophisches Streben [Organ der Theosophischen Gesellschaft, Hauptsitz Adyar-Madras]. Jahrgang IV. Weihnachts-Neujahrsnummer 1917—1918: *Erweiterte Ausblicke*. Sonderheft Neujahr 1917. Jahrgang V. Weihnachts-Neujahrsnummer 1918—1919: *Der Mensch woher, wie und wohin. Aufzeichnungen hellischerischer Untersuchungen von Annie Besant und C. W. Leadbeater*. (Von der Herausgeberin Fr. Joh. Luise Guttman.) Hb 2677.
13903. Pro India. Monatschrift des internationalen Komitees Pro India. (Redaktion: C. R. Pillai.) 1. Jahrgang, Nr. 1. 2. Zürich 1914. (Vom Komitee.) Oe 1590.
13904. Meyer, Eduard. Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damaskus. Eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit. (Abh. der Berl. Akad. phil.-hist. Kl. Jahrg. 1919, Nr. 9.) (Vom Verfasser.) Hb 1367. 4<sup>o</sup>.
13905. Süßheim, Karl. Die Beziehungen zwischen Bayern und der Türkei im Wandel der Jahrhunderte. („Das Bayerland“, 30. Jahrgang, Nummer 25.) (Vom Verfasser.) Ng 834. 4<sup>o</sup>.
13906. Wiedenfeld, Kurt. Die deutsch-türkischen Wirtschaftsbeziehungen und ihre Entwicklungsmöglichkeiten. München u. Leipzig 1915. Ob 1973.
13907. Halīl b. Ishāq. Il „Muhtaşar“ o sommario del diritto malechita di Halīl ibn Ishāq. Volume primo: Giurisprudenza religiosa („ibādāt“). Versione di Ignazio Guidi. Volume secondo: Diritto civile, penale e giudiziario. Versione di David Santillana. Milano 1919. (Vom Verleger Herrn Ulrico Hoepli.) De 5199. 4<sup>o</sup>.
13908. Zaīd b. ‘Alī. „Corpus iuris“ di Zaīd ibn ‘Alī (VIII sec. cr.). La più antica raccolta di legislazione e di giurisprudenza musulmana finora ritrovata. Testo arabo, pubblicato per la prima volta sui manoscritti iemenici della Biblioteca Ambrosiana con introduzione storica, apparato critico e indici analitici da Eugenio Griffini. Milano 1919. (Von demselben.) De 11826.
13909. Brockelmann, Carl. Das Nationalgefühl der Türken im Lichte der Geschichte. (Hallische Universitätsreden, 10.) Halle 1918. (Vom Verfasser.) Ng 637.
13910. Husrav i kavātān u rētā i ē. Der Pahlavi-Text „Der König Husrav und sein Knabe“, herausgegeben, umschrieben, übersetzt und erläutert von Jamsheji Maneckji Unwala. (Diss. phil. Heidelberg.) Wien 1917. (Von Herrn Prof. Bartholomae.) Ec 1222.
13911. Lindenau, Max. Bhāsa-Studien. Ein Beitrag zur Geschichte des altindischen Dramas. Leipzig 1918. (Vom Verfasser.) Eb 4212. 61
13912. Gratzl, Emil. Die arabischen Handschriften der Sammlung Glaser in der königl. Hof- und Staatsbibliothek zu München. (S.-A. aus: Mitt. der Vorderas. Gesellschaft, 1916.) (Vom Verfasser.) De 156.
13913. Jahn, G. Fortsetzung des Mesha-Streites trotz Sträubens des Vorstands der morgenländischen Gesellschaft. Anti-König, zweiter. Göttingen 1906. (Nachlaß Witschel.) Dh 9345.
13914. Asín Palacios, M. El original árabe de la „disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda“. (In der „Revista de filología española“, Tomo I, cuaderno 1.) Madrid 1914. (R.) De 12910.
13915. Кагаровъ, Е., Прошлое и настоящее египтологин. о. Druckort 1915. (Vom Verfasser.) Ca 100.
13916. Ерманъ, Adolf. Кагаровъ, Е. Аюльфъ Эрманъ. (По поводу шестидесятилѣтней годовщины со дня рожденія.) Charkow 1914. (Vom Verfasser.) Nk 252.

13917. Berichte des Forschungsinstituts für Osten und Orient, herausg. von R. Geiger [und] H. Uebersberger unter der verantwortlichen Schriftleitung von A. Grohmann. Erster Band. Wien 1917. Bb 1349.
13918. Das Forschungsinstitut für Osten und Orient in Wien. Aufbau, Ziele und Mittel. Wien [1916]. Aa 55.
13919. Venda. Schweltnus, Th. und P. Wörterverzeichnis der Venda-Sprache. (Aus dem Jahrb. der Hamb. Wissensch. Anstalten. XXXVI. 1918. Beiheft: Mitteilungen veröffentlicht vom Seminar für Kolonialsprachen.) Hamburg 1919. Fd 650.
13920. Wute. Hofmeister, J. Wörterverzeichnis der Wute-Sprache. (Aus dem Jahrb. der Hamb. Wissensch. Anstalten. XXXVI. 1918. Beiheft.) Hamburg 1919. Fd 1150.
13921. Επιστημονική Επετηρίς. (Εθνικόν και καποδιστριακόν πανεπιστήμιον.) Θ'. Ερ Αθήραις 1913. I'. 1913—1914. ΙΑ'. 1914—1915. ΙΒ'. 1915—1916. ΙΓ'. 1916—1917. Af 37.
13922. Pithawalla, Maneek. Afternoons with Ahura Mazda. Poona 1919. (Von den Trustees of the Parsee Panchayet funds & properties.) Hb 2872.
13923. Pithawalla, Maneek. If Zoroaster went to Berlin! Or: The Ladder of Perfection. Poona 1919. (Von denselben.) Hb 2873.
13924. Frank, Josef. Zur Geschichte des Astrolabs. (S.-A. aus den Sitzgb. der phys.-med. Sozietät in Erlangen. Bd. 50. 51. 1918/19.) (Vom Verfasser.) P 82.
13925. La Revue du Maghreb, Algérie, Tunisie, Maroc, Tripolitaine. Tribune des revendications des indigènes. Paraissant le 30 de chaque mois. Directeur: Mohammed Buch-Hamba. 1<sup>re</sup> année, Nos 6, 7, 8. 2<sup>me</sup> année, Nos 1—12. 3<sup>me</sup> année, Nos 3—8. Genève 1916—1918. Oc 547.  
30
13926. Annals of the Bhandarkar Institute. 1918—19. Vol. 1, Part 1, 2. Poona. (Durch Austausch.) Eb 798.
13927. Stein, Aurel. Explorations in the Lop Desert. (S.-A. aus „The Geographical Review“, Vol. IX, No. 1, Jan. 1920.) (Vom Verfasser.) Ob 7544.
13928. Ibn Hälawaih. Livre intitulé laisa sur les exceptions de la langue arabe par Ibn Khälouya, dit Ibn Khälawaibi, par Hartwig Derenbourg. (S.-A. aus Hebraica, Vol. X, S. 88—105, und Am. Journ. of sem. Lang. and Literat., Vol. XIV.) De 6395.
13929. Karutz, R. Unter Kirgisen und Turkmenen. Aus dem Leben der Steppe. Mit einem Beitrag von E. v. Hornbostel, 32 Tafeln, 1 Notenbeilage und 51 Abbildungen im Text. Leipzig 1911. (Eigentum des orient. Seminars der Universität Halle.) Oc 1265.
13930. Stuhlmann, Franz. Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England. (Hamburgische Forschungen, wirtschaftl. und pol. Studien aus hanseatischem Interessengebiet, herausg. von Karl Rutgen und Franz Stuhlmann. Erstes Heft.) Braunschweig 1916. (Eigentum des orient. Seminars.) Ne 504.
13931. Litten, Wilhelm. Persien. Von der „pénétration pacifique“ zum „Protektorat“. Urkunden und Tatsachen zur Geschichte der europäischen „pénétration pacifique“ in Persien“ 1860—1919. Mit 12 Tafeln. (Veröffentlichung der Deutsch-Persischen Gesellschaft.) Berlin und Leipzig 1920. (Eigentum des orient. Seminars.) Nf 644. 4<sup>o</sup>.
13932. Laufer, Berthold. The diamond. A study in Chinese and Hellenistic folk-lore. (Field Museum of natural history. Publication 184.) Chicago 1915. (Vom Verfasser.) G 125.

13933. *The Indian Humanitarian*. Official organ of the Bombay humanitarian league. Editor Chhaganlal P. *Nanavaty*. Vol. I. No. 4. Bombay 1919. Oc 1540. 4<sup>o</sup>.
13934. *Tschudi*, Rudolf. *Der Islam und der Krieg*. (Deutsche Vorträge Hamburgischer Professoren. 7.) Hamburg 1914. Ng 838.

Zu B.

Von Herrn Prof. Praetorius wurden der Bibliothek als Geschenk überwiesen die Handschriften:

- B 718. Übersetzung der vier Evangelien in die Tigrinäsprache, angeblich von Debeta Matteos. (Siehe F. Praetorius, Grammatik der Tigrinäsprache, S. 10.)
- B 719. Übersetzung der Genesis in die Gallasprache. (Siehe F. Praetorius, Zur Grammatik der Gallasprache, S. III.)
- B 720. Arabische Psalmenübersetzung.

**Zur Beachtung bei Bücherbestellungen.**

Da es der Bibliothek nicht mehr möglich ist, die hohen Portokosten für Auskünfte und dergleichen auf ihre Kasse zu übernehmen, so werden diejenigen Mitglieder, die für jeden Fall auf ihre Bestellungen eine Antwort zu erhalten wünschen, höflichst ersucht, das erforderliche Porto beizufügen, dessen Betrag im Fall der Erledigung der Bestellung in Abzug gebracht wird. Erfolgt sonst auf eine Bestellung keine Zusendung, so ist das Buch als nicht vorhanden oder als ausgeliehen zu betrachten.

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-  
erscheinenden*

***orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.***

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*

Außerordentliche Allgemeine Versammlung  
 der  
**Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**  
 am 7. Januar 1921 zu Leipzig.

Auf Antrag von achtzehn Mitgliedern der  
 D. M. G. berufen wir eine

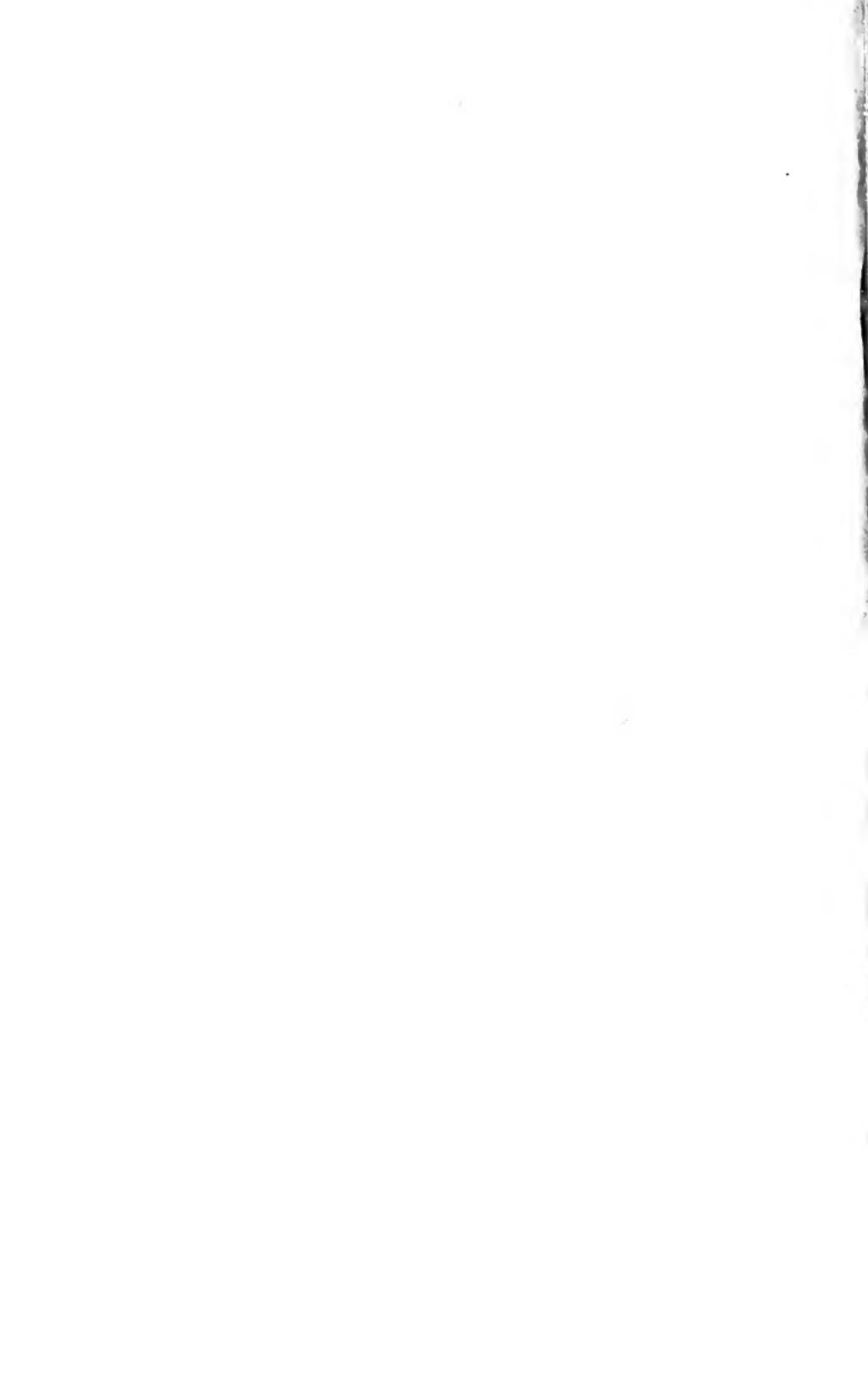
Außerordentliche Allgemeine Versammlung der  
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

nach Leipzig ein, wo sie am *Freitag, 7. Januar 1921,*  
*10 Uhr früh*, im Osteuropa- und Islam-Institut der Uni-  
 versität (Universitätsstr. 15, Zwischengeschoß) zusamen-  
 treten wird.

*Tagsordnung:* Beratung und Beschlußfassung über  
 den nachstehenden durch die Außerordentliche  
 Allgemeine Versammlung vom 6. Oktober 1920  
 beratenen und nunmehr neu vorgelegten Ent-  
 wurf neuer Satzungen des Vereins „Deutsche  
 Morgenländische Gesellschaft“.

Halle und Leipzig, 9. Okt. 1920.

**Der geschäftsführende Vorstand.**



Satzungen des Vereins  
**„Deutsche Morgenländische Gesellschaft“**,  
 Eingetragener Verein.

§ 1.

Zweck der am 2. Oktober 1845 begründeten, durch Beschluß der Außerordentlichen Allgemeinen Versammlung vom 7. Januar 1921 umgestalteten Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ist, die wissenschaftliche Erforschung des Morgenlandes zu pflegen, die daran beteiligten Gelehrten und die Freunde des Morgenlandes oder der morgenländischen Wissenschaft zu einheitlichem Wirken zusammenzufassen und zu fördern.

Der Verein ist in das Vereinsregister eingetragen.

§ 2.

Diesen Zweck sucht die Gesellschaft zu erreichen durch:

1. Herausgabe von Zeitschriften und Abhandlungen;
2. Unterstützung wissenschaftlicher Veröffentlichungen und Unternehmungen, die die Kenntnis des Morgenlandes fördern;
3. Unterhaltung einer orientalistischen Fachbibliothek;
4. jährliche, mit der Allgemeinen Versammlung zu verbindende Zusammenkünfte der Mitglieder zu gegenseitigem Meinungsaustausch;
5. häufigere Zusammenkünfte der Mitglieder an ihrem Wohnsitz zur Förderung der Gesellschaftszwecke;
6. Erteilung von Anregungen, Gutachten und Ratschlägen in orientalistischen Angelegenheiten;
7. Aufklärung der öffentlichen Meinung Deutschlands über die Aufgaben und Bedürfnisse der morgenländischen Studien und Wahrnehmung ihrer Interessen im In- und Auslande.

## § 3.

Die Gesellschaft besteht aus ordentlichen und Ehrenmitgliedern. Zu beiden Arten der Mitgliedschaft werden auch Ausländer zugelassen.

Ordentliche Mitglieder werden auf schriftlichen Antrag durch den Vorstand aufgenommen.

Ehrenmitglieder ernennt der Vorstand durch einstimmigen Beschluß. Die Zahl der Ehrenmitglieder ist auf 30 beschränkt.

Die ordentlichen Mitglieder zahlen in die Kasse der Gesellschaft einen jährlichen Beitrag von mindestens . . . Mark. Dafür wird ihnen der Allgemeine Teil der Zeitschrift der D. M. G. unentgeltlich, aber nicht postfrei geliefert. Außerdem erhalten sie sämtliche Zeitschriften, die als Vereinszeitschriften gelten, sowie alle anderen, von ihr unterstützten Veröffentlichungen zu einem Vorzugspreise. Ferner steht den ordentlichen Mitgliedern die Benutzung der in der Bibliothek der Gesellschaft vereinigten wissenschaftlichen Sammlungen unter gewissen, dafür festgesetzten und regelmäßig bekanntzugebenden Bedingungen zu.

Außerordentlich erwünscht sind freiwillige höhere Beiträge und sonstige Zuwendungen der Mitglieder.

Jedes Mitglied ist verpflichtet, seinen Beitrag zu Beginn jedes Jahres an den Schatzmeister der Gesellschaft einzusenden. Säumige Mitglieder verlieren ihre aus der Mitgliedschaft erwachsenden Rechte und können, wenn sie auch der Mahnung des Schatzmeisters nicht nachkommen, aus den Listen der Gesellschaft gestrichen werden.

Man gilt als Mitglied von dem 1. Januar des Jahres an, für das man sich angemeldet hat. Der Austritt aus der Gesellschaft ist nur am Schlusse des Geschäftsjahres zulässig und dem Geschäftsführer vorher anzuzeigen.

Das Geschäftsjahr des Vereins beginnt mit dem 1. Januar und endigt mit dem 31. Dezember.

Mitglieder, die, gleichviel ob freiwillig oder unfreiwillig, ausscheiden, haben keinen Anspruch an das Vermögen der Gesellschaft.

Die bisherigen lebenslänglichen Mitglieder der D. M. G. erhalten wie bisher die Veröffentlichungen der Gesellschaft in demselben Umfange wie die ordentlichen Mitglieder.

Die Ehrenmitglieder sind von dem jährlichen Beitrag befreit. Sie erhalten den Allgemeinen Teil der Zeitschrift und haben im übrigen alle Rechte der ordentlichen Mitglieder.

## § 4.

Die Gesellschaft hält jährlich eine Allgemeine Versammlung ab, in der die anwesenden Mitglieder mit Stimmenmehrheit Beschlüsse zu fassen befugt sind. Die Beschlüsse verpflichten die Gesellschaft als solche. Diese Versammlung teilt sich in eine allgemeine Tagung und in Gruppentagungen. Die wissenschaftliche Gliederung dieser Tagungen wird von einem vom Vorstande ernannten Ausschuß vorbereitet. In jeder Allgemeinen Versammlung wird Ort und Zeit der nächstjährigen bestimmt. Die Wahl des Ortes ist unbeschränkt. Anträge für die Tagesordnung müssen spätestens 6 Wochen vorher dem Geschäftsführer schriftlich eingesandt, die Tagesordnung der Allgemeinen Versammlung spätestens 3 Wochen vorher den Mitgliedern bekannt gegeben werden.

Zu einem Beschlusse, der eine Änderung der Satzungen enthält, ist eine Mehrheit von  $\frac{3}{4}$  der erschienenen Mitglieder erforderlich.

Auf Antrag von mindestens 12 Mitgliedern der Gesellschaft ist der Vorstand verpflichtet, in kürzester Frist eine Außerordentliche Allgemeine Versammlung einzuberufen. In der Wahl des Ortes ist der Vorstand unbeschränkt. Einladung und Tagesordnung sind an sämtliche Mitglieder der Gesellschaft mindestens 14 Tage vor der Versammlung abzuschicken. Diese Außerordentliche Allgemeine Versammlung hat die gleichen Befugnisse wie die alljährlich wiederkehrende. Für Satzungsänderungen gelten die Fristen der ordentlichen Allgemeinen Versammlung (6, bzw. 3 Wochen).

Über die in der allgemeinen Versammlung geführten Verhandlungen und die gefaßten Beschlüsse ist ein Protokoll aufzunehmen, das von dem Vorsitzenden und den Schriftführern zu unterzeichnen ist

## § 5.

Als Sitz des Vereins für die Eintragung in das Vereinsregister gilt Leipzig.

## § 6.

Die Angelegenheiten der Gesellschaft werden durch den Vorstand und den Arbeitsausschuß verwaltet.

## § 7.

Der Vorstand besteht aus:

1. dem Vorsitzenden, der kein Fachgelehrter zu sein braucht;
2. dem stellvertretenden Vorsitzenden, der ein Fachgelehrter sein muß (Vorstand im Sinne des § 26 BGB. sind der Vorsitzende und sein Stellvertreter);
3. dem Geschäftsführer;
4. dem stellvertretenden Geschäftsführer;
5. dem Schatzmeister;
6. dem geschäftsführenden Leiter des Orientalischen Seminars der Universität Halle als Verwalter der Bibliothek.

Bei Stimmgleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

Die Zuziehung von Regierungskommissaren mit beratender Stimme ist zulässig.

## § 8.

Die beiden Vorsitzenden, die beiden Geschäftsführer und der Schatzmeister werden von der allgemeinen Versammlung auf drei Jahre gewählt. Bei Stimmgleichheit entscheidet das Los. Wiederwahl ist statthaft.

## § 9.

Der Vorstand vertritt die Gesellschaft nach außen und verwaltet durch den Schatzmeister das Vermögen der Gesellschaft. Der Vorsitzende und sein Stellvertreter vertreten die Gesellschaft in allen Rechtsgeschäften bei und außer Gericht. Die Kassenangelegenheiten der Gesellschaft werden unter Aufsicht des Schatzmeisters von einem durch den Vorstand zu bestellenden Kassenbeamten verwaltet.

## § 10.

Der Arbeitsausschuß setzt sich zusammen aus:

1. dem Geschäftsführer;
2. je einem der Herausgeber der Vereinszeitschriften;

3. einer gleichen Anzahl von Gelehrten als Vertretern der in den Zeitschriften gepflegten Sondergebiete. Diese Gelehrten werden von der Allgemeinen Versammlung auf drei Jahre in derselben Weise wie die Mitglieder des Vorstandes gewählt. Unmittelbare Wiederwahl ist nicht statthaft;
4. einem von den Kommissionären oder Verlegern der Zeitschriften der Gesellschaft gewählten Vertreter.

## § 11.

Dem Arbeitsausschuß liegt ob:

1. die allgemeine Fürsorge für die Veröffentlichungen der Gesellschaft; die wissenschaftliche Leitung und der Vertrieb der Zeitschriften bleibt hingegen Sache der Herausgeber bzw. der Verleger;
2. die Beratung über die Beihilfe zu wissenschaftlichen Veröffentlichungen und Unternehmungen; die Beschlüsse des Ausschusses werden dem Vorstande überwiesen und von diesem der Allgemeinen Versammlung — in dringenden Fällen nachträglich, unter Beantragung der Indemnität — zur Genehmigung vorgelegt;
3. die gegenseitige Vermittlung von Nachrichten über im Gang befindliche oder geplante wissenschaftliche Einzelarbeiten oder gemeinsame Unternehmungen auf den verschiedenen Gebieten der morgenländischen Wissenschaft;
4. alle aus den in § 2, Absatz 4 und 5 genannten Zwecken der Gesellschaft sich ergebenden Maßnahmen.

## § 12.

Der Arbeitsausschuß wählt aus seiner Mitte einen Obmann, der aber nicht der Geschäftsführer sein soll. Der Obmann führt den Vorsitz in den Ausschusssitzungen und vertritt die Angelegenheiten des Ausschusses dem Vorstande gegenüber.

Der Obmann kann den Ausschuß viermal im Jahre, muß ihn aber mindestens einmal jährlich zusammenrufen.

Der Arbeitsausschuß faßt seine Beschlüsse mit einfacher Stimmenmehrheit; schriftliche Abstimmung ist zulässig. Bei Stimmgleichheit entscheidet der Obmann.

Für bestimmte Aufgaben kann der Arbeitsausschuß Sonderausschüsse einsetzen.

## § 13.

Der Vorstand hat dafür zu sorgen, daß der Allgemeinen Versammlung jährlich über die gesamte Geschäftsführung Rechenschaft abgelegt wird. Die Berichte darüber sind mit den übrigen Verhandlungen der Allgemeinen Versammlung im Allgemeinen Teil der ZDMG. bekannt zu geben.

Die Geschäftsführer bestellen einen rechnerischen Fachmann, dem alljährlich vor der Allgemeinen Versammlung die Kassenbücher mit den Belegen zur Prüfung vorgelegt werden. Die Rechnungsführung wird durch einen vom Vorstand ernannten Ausschuß entlastet, der die Kassenbücher zu prüfen und über das Ergebnis dieser Prüfung der Allgemeinen Versammlung Bericht zu erstatten hat.

Für die Richtigkeit der am 6. Okt. 1920  
festgesetzten Fassung:

R. Kittel.

## Protokollarischer Bericht

über die am 6. Oktober 1920 zu Leipzig abgehaltene Außerordentliche Allgemeine Versammlung\*) der D. M. G.

Die Sitzung wird 10<sup>30</sup> im Hörsaal Nr. 10 des Universitätsgebäudes durch Herrn Hultzs ch eröffnet. Zum Vorsitzenden wird Herr Hultzs ch, zum stellvertretenden Vorsitzenden Herr Stumme gewählt; zu Schriftführern die Herren Bergsträßer und Schaade.

Liste der Teilnehmer s. in der Beilage (S. XXXVII).

Herr Hultzs ch verliest, zugleich namens der Herren Hertel und Stumme, eine Erklärung, in der nach § IV, Abs. 4 der alten Satzungen Verwahrung dagegen eingelegt wird, daß die heutige Versammlung, desgleichen die morgige, irgendwelche Beschlüsse fasse, die eine Änderung der bisherigen Satzungen in sich schließen; die Anträge seien nicht früh genug gestellt worden.

Einige Mitglieder der Achterkommission (s. Zeitschr. Bd. 73, S. XI) geben die in der Not der Zeit liegenden Gründe für die verspätete Versendung des neuen Satzungsentwurfs an die Mitglieder an und bitten um Anerkennung ihres Verfahrens.

Es entspinnt sich eine Debatte darüber, ob die Versammlung das Recht habe, Beschlüsse auf Satzungsänderungen zu fassen. Man einigt sich dahin, daß, da einmal ein Protest vorliege, rechtsgültige Beschlüsse dieser Art nicht gefaßt werden sollen. Dagegen wird ein Antrag Kittel einstimmig angenommen, in die sachliche Beratung des vorliegenden Materials einzutreten. Dabei ist man darin einig, daß bei etwaigen Abstimmungen ihres nicht bindenden Charakters wegen die für Satzungsänderungen statutengemäß erforderliche  $\frac{3}{4}$  Majorität nicht notwendig sei. Die rechtsgültige Beschlußfassung über die Anträge solle einer neuen Außerordentlichen Allgemeinen Versammlung vorbehalten werden. Auf Vorschlag von Herrn Fischer wird zunächst eine Generaldiskussion über den Satzungsentwurf eröffnet, um dessen allgemeine Tendenz klarzustellen. Zur Begründung des Entwurfs führt Herr Lüders aus: Die Orientalistik in Deutschland befinde sich zur Zeit in grossen Schwierigkeiten wegen der wirtschaftlichen und politischen Lage Deutschlands und wegen ihrer Absehnung vom Orient. Außerdem sei sie arg zersplittert, im Gegensatz zu England und Frankreich, wo die Orientalisten öfter Gelegenheit hätten, in London oder Paris zusammenzukommen. Bei der D. M. G. liege der Schwerpunkt in der Zeitschrift. Deshalb müßten

\*) Diese Außerordentl. Allgem. Versammlung wurde vom Vorstande auf Grund eines Antrages von 18 Mitgliedern einberufen. Die betr. Einladung wurde am 20. September ausgesandt; ihr beigefügt war ein Satzungsentwurf, dessen Wortlaut, durch starke Seitenleisten markiert, im Folgenden (s. S. XXX—XXXVI) vollständig zum Abdrucke kommt.

1. auch Fernerstehende an der Zeitschrift, welche gegenwärtig zu viel Esoterisches bringe, interessiert werden. Dies könne geschehen, indem man die Zeitschrift in eine allgemeine und zwei Fachzeitschriften (Indologie und Iranistik; Semitistik) zerlege.

2. Ebenso wie sich die Royal Asiatic Society, die Société Asiatique, die Scuola Orientale und die American Oriental Society jeweilig mit anderen orientalistischen Gesellschaften zusammengeschlossen hätten, müßten auch die deutschen orientalistischen Gesellschaften zusammengefaßt werden.

3. Eine solche Zusammenfassung zu einer starken Gesellschaft sei auch erforderlich, um die unentbehrlichen staatlichen Unterstützungen zu erlangen.

Weitere von Herrn Fischer gewünschte Aufklärungen werden für die Einzeldebatte in Aussicht gestellt. Seine Frage, warum der früher geplante große Verband nicht zu stande gekommen sei, wird von Herrn Brockelmann, als Vorsitzendem der Aeltertkommission (s. Zeitschr. Bd. 73 S. XI), dahin beantwortet, der Plan sei an den abweichenden Interessen besonders der Deutschen Orientgesellschaft gescheitert. Doch solle anderen Gesellschaften und Zeitschriften die Möglichkeit des Anschlusses in irgend einer Form offen gehalten werden.

Darauf wird in die Einzelberatung eingetreten. (Vorleser: Herr Brockelmann.)

„§ 1. Zweck der am 2. Oktober 1845 begründeten, durch Beschluß der Außerordentlichen Allgemeinen Versammlung vom 6. Oktober 1920 umgestalteten Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ist, die wissenschaftliche Erforschung des Morgenlandes zu pflegen, die daran beteiligten Gelehrten und Freunde zu einheitlichem Wirken zusammenzufassen und zu fördern. Unter Morgenland wird verstanden Vorderasien, Nordafrika und das maurische Spanien, Indien, Inner- und Ostasien.“

Auf Antrag von Herrn Fischer wird hinter „Freunde“ eingefügt „des Morgenlandes oder der morgenländischen Wissenschaft“ und der letzte Satz des § gestrichen.

„§ 2. Diesen Zweck sucht die Gesellschaft zu erreichen durch:

1. Herausgabe von Zeitschriften und Abhandlungen,
2. Unterstützung wissenschaftlicher Veröffentlichungen und Unternehmungen, die die Kenntnis des Morgenlandes fördern,
3. Unterhaltung einer orientalistischen Fachbibliothek,
4. Erteilung von Anregungen, Gutachten und Ratschlägen in orientalistischen Angelegenheiten an die Regierung,
5. Aufklärung der öffentlichen Meinung Deutschlands über die Aufgaben und Bedürfnisse der morgenländischen Studien und Wahrnehmung ihrer Interessen dem Auslande gegenüber.“

Die Herren Brockelmann, Kahle, Lüders, Steindorff und Zimmern erläutern den geplanten Anschluß anderer Zeitschriften. Jedem Mitglied der Gesellschaft solle unentgeltlich die allgemeine Zeitschrift geliefert werden und auf Wunsch zu Vorzugspreisen die beiden Fachzeitschriften der Gesellschaft sowie die angegliederten Zeitschriften. Als Äquivalent für die Gewährung von Vorzugspreisen an Mitglieder der D. M. G. sei die staatliche Unterstützung zu betrachten, die die angegliederten Zeitschriften durch den Bund mit der Gesellschaft erhalten würden. In die Redaktion und den Verlag der angegliederten Zeitschriften solle die Gesellschaft nicht eingreifen, wohl aber müsse eine gewisse Arbeitsteilung vereinbart werden. Für die Angliederung in Aussicht genommen seien vor-

längig Orientalistische Literaturzeitung, Ägyptologische Zeitschrift, Zeitschrift für Assyriologie, Islam, Ostasiatische Zeitschrift, eventuell auch Orientalische Bibliographie, Neuer Orient und Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft. Vorverhandlungen mit Herausgebern und Verlegern hätten bereits ermutigende Ergebnisse gezeitigt. Gegen Herrn Fischer's Einwand, man könne den § 2 erst annehmen, wenn genaue Angaben über den Modus der Zeitschriftenangliederung vorlägen, wird geltend gemacht, daß endgültige Verhandlungen erst auf Grund einer die nötige Vollmacht gebenden Bestimmung der Satzungen möglich seien.

Für Absatz 1 findet sich eine große Majorität.

Während der weiteren Verhandlungen über § 2 gibt Herr Hultsch den Vorsitz an Herrn Stumme ab.

Herr Sobernheim weist darauf hin, daß die Ziffern 4 und 5 dem Vorstande die Verpflichtung auferlegen, sich mit anderen orientalistischen Gesellschaften in Verbindung zu setzen.

Auf Antrag von Herrn Landsberger werden die Worte „an die Regierung“ in Ziffer 4 gestrichen.

In Ziffer 5 wird auf Antrag von Herrn Herzfeld für „dem Auslande gegenüber“ substituiert „im In- und Auslande“.

Auf Antrag von Herrn Fischer wird vor Absatz 4 eingeschaltet:

„4. Jährliche, mit der Allgemeinen Versammlung zu verbindende Zusammenkünfte der Mitglieder zu gegenseitigem Meinungs-austausch.

5. Häufigere Zusammenkünfte der Mitglieder an ihrem Wohnsitz zur Förderung der Gesellschaftszwecke.“

„§ 3. Die Gesellschaft besteht aus ordentlichen und Ehrenmitgliedern. Zu beiden Arten der Mitgliedschaft werden auch Ausländer zugelassen.

Ordentliche Mitglieder werden auf schriftlichen Antrag durch den Vorstand aufgenommen.

Ehrenmitglieder ernennt die Allgemeine Versammlung und zwar:

1. auf Vorschlag des Vorstandes,

2. auf Vorschlag einer Gruppe von mindestens 12 Mitgliedern.

Die Zahl der Ehrenmitglieder ist auf 30 beschränkt.

Die ordentlichen Mitglieder zahlen in die Kasse der Gesellschaft einen jährlichen Beitrag von mindestens . . . Mark. Dafür wird ihnen der Allgemeine Teil der Zeitschrift der D. M. G. unentgeltlich, aber nicht portofrei geliefert. Außerdem erhalten sie sämtliche Zeitschriften, die als Vereinszeitschriften gelten, sowie alle anderen, von ihr unterstützten Veröffentlichungen zu einem Vorzugspreise. Ferner steht den ordentlichen Mitgliedern die Benutzung der in der Bibliothek der Gesellschaft vereinigten wissenschaftlichen Sammlungen unter gewissen, dafür festgesetzten und regelmäßig bekanntzugebenden Bedingungen zu.

Jedes Mitglied ist verpflichtet, seinen Beitrag zu Beginn jedes Jahres an den Schatzmeister der Gesellschaft einzusenden. Zahlungssäumige Mitglieder verlieren ihre aus der Mitgliedschaft erwachsenden Rechte und können, wenn sie auch der Mahnung des Schatzmeisters nicht nachkommen, aus den Listen der Gesellschaft gestrichen werden.

Man gilt als Mitglied von dem 1. Januar des Jahres an, für das man sich angemeldet hat. Der Austritt aus der Gesellschaft ist nur am Schlusse des Geschäftsjahres zulässig und dem Geschäftsführer vorher anzuzeigen.

Das Geschäftsjahr des Vereins beginnt mit dem 1. Januar und endet mit dem 31. Dezember.

Mitglieder, die, gleichviel ob freiwillig oder unfreiwillig, ausscheiden, haben keinen Anspruch an das Vermögen der Gesellschaft.

Die bisherigen lebenslänglichen Mitglieder der D. M. G. haben dieselben Rechte wie die ordentlichen Mitglieder.

Die Ehrenmitglieder sind von dem jährlichen Beitrag befreit. Sie erhalten den Allgemeinen Teil der Zeitschrift und haben im übrigen alle Rechte der ordentlichen Mitglieder.

In Absatz 3 werden auf Antrag der Herren Fischer, Hillebrandt und Lüders die Worte „die Allgemeine . . . Mitgliedern“ ersetzt durch „der Vorstand durch einstimmigen Beschluß“.

Eine Anregung von Herrn Herzfeld, eine Kategorie von korrespondierenden Mitgliedern zu schaffen, findet keine Unterstützung.

Zu Absatz 4 beantragt Herr Guthe, die Achterkommission zu beauftragen, für die nächste Allgemeine Versammlung genauere rechnerische Grundlagen für die Beurteilung der Möglichkeit der Angliederung von Zeitschriften an die D. M. G. zu beschaffen. Der Antrag wird angenommen, indem die Achterkommission durch die Herren Fischer und Guthe ergänzt wird.

Hinter Absatz 4 wird auf Herrn Fischer's Antrag hinzugefügt: „Außerordentlich erwünscht sind freiwillige höhere Beiträge und sonstige Zuwendungen der Mitglieder“.

In Absatz 9 wird auf Antrag von Herrn Bennewiz für „haben . . . Mitglieder“ eingesetzt: „erhalten wie bisher die Veröffentlichungen der Gesellschaft in demselben Umfange wie die ordentlichen Mitglieder“. Die vorher gutgeheißene, von Herrn Hillebrandt vorgeschlagene Fassung „haben Anspruch auf die allgemeine Zeitschrift und diejenige der beiden Fachzeitschriften, die sie sich auswählen“, wird verworfen.

Schluß der Vormittagssitzung 1<sup>30</sup> nachm.

Die Vorsitzenden  
E. Hultzsch. Stumme.

Die Schriftführer  
G. Bergsträßer. A. Schaade.

Wiederbeginn der Sitzung 4<sup>0</sup> nachm. unter dem Vorsitz des Herrn Kittel.

Für Herrn Bergsträßer, der verhindert ist, tritt Herr Bauer als Schriftführer ein.

„§ 4. Die Gesellschaft hält jährlich eine Allgemeine Versammlung ab, in der die anwesenden Mitglieder nach Stimmenmehrheit die ganze Gesellschaft verpflichtende Beschlüsse zu fassen befugt sind. Diese Versammlung teilt sich in eine allgemeine Tagung und in Gruppentagungen. Die wissenschaftliche Gliederung dieser Tagungen wird von einem vom Vorstände ernannten Ausschuß vorbereitet. In jeder Allgemeinen Versammlung wird Ort und Zeit der nächstjährigen bestimmt. Die Wahl des Ortes ist unbeschränkt. Anträge für die Tagesordnung müssen spätestens einen Monat vorher dem Geschäftsführer schriftlich eingesandt, die Tagesordnung der Allgemeinen Versammlung spätestens 14 Tage vorher den Mitgliedern bekannt gegeben werden.

Zu einem Beschlusse, der eine Änderung der Satzungen enthält, ist eine Mehrheit von . . . der erschienenen Mitglieder erforderlich. Zur Änderung des Zweckes des Vereins im juristischen Sinne ist die Zustimmung aller Mitglieder erforderlich; die Zustimmung der nicht erschienenen Mitglieder muß schriftlich erfolgen.

Auf Antrag von mindestens 12 Mitgliedern der Gesellschaft ist der Vorstand verpflichtet, in kürzester Frist eine außerordentliche Allgemeine

Versammlung einzuberufen. In der Wahl des Ortes ist der Vorstand unbeschränkt. Einladung und Tagesordnung sind an sämtliche Mitglieder der Gesellschaft mindestens 14 Tage vor der Versammlung abzuschicken. Diese außerordentliche Allgemeine Versammlung hat die gleichen Befugnisse wie die alljährlich wiederkehrende.

Über die in der allgemeinen Versammlung geführten Verhandlungen und die gefaßten Beschlüsse ist ein Protokoll aufzunehmen, das von dem Vorsitzenden und den Geschäftsführern zu unterzeichnen ist.<sup>4</sup>

Zu Absatz 1, Satz 1 beantragt Herr Brockelmann, im Namen von Herrn Horowitz, schriftliche Abstimmung auch der nichtanwesenden Mitglieder zuzulassen. Der Antrag findet keine Mehrheit.

Zu Absatz 1, Satz 4 und 5. Obwohl verschiedene Redner, namentlich die Herren Fischer und Hommel, für eine wenigstens fakultative Anlehnung der Allgemeinen Versammlung an andere Tagungen, z. B. den Allgemeinen Philologentag, sprechen, ist die Mehrheit doch nicht dafür, in bezug auf Ort und Zeit der Allgemeinen Versammlung Beschränkungen festzusetzen.

Zu Absatz 1, Satz 6 einigt man sich dahin, daß Anträge für die Tagesordnung spätestens 6 Wochen vorher eingesandt, die Tagesordnung selbst spätestens 3 Wochen vorher bekannt gegeben werden muß.

Zu Absatz 2, Satz 1. Die Majorität hält für Änderung der Satzungen eine Mehrheit von  $\frac{3}{4}$  der erschienenen Mitglieder für erforderlich. Satz 2 („Zur Änderung . . . erfolgen“) wird auf Antrag des Herrn Steindorff gestrichen.

Auf Antrag der Herren Becker und Fischer spricht sich die Mehrheit dafür aus, am Schluß von Absatz 3 die Bestimmung hinzuzufügen, daß für Satzungsänderungen die Fristen der ordentlichen Allgemeinen Versammlung (6, bzw. 3 Wochen) gelten sollen.

Zu Absatz 4. Gegen einen Antrag des Herrn Fischer, zwischen „das“ und „von dem Vorsitzenden“ einzuschalten „nach Verlesung“, spricht sich eine Mehrheit von einer Stimme aus.

§ 5. Als Sitz des Vereins für die Eintragung in das Vereinsregister gilt Halle als Sitz seiner Bibliothek.<sup>4</sup>

Die Bestimmung des Entwurfs, daß künftig Halle als Sitz des Vereins für die Eintragung in das Vereinsregister gelten soll, erregt eine längere Debatte. Zugunsten der erwähnten Bestimmung beruft sich Herr Brockelmann auf ein Gutachten des Herrn Prof. Böhmert-Halle. Außerdem machen die Herren Brockelmann, Steindorff und Herzfeld zugunsten von Halle geltend, daß dort der Sitz der Vereinsbibliothek sei und infolgedessen ständig ein die Bibliothek beaufsichtigendes Vorstandsmitglied in Halle wohne, was in Leipzig bei Annahme des § 7 unter Umständen nicht der Fall wäre. Demgegenüber bestreiten die Herren Fischer und Guthrie, daß die Verlegung des Vereins-sitzes nach Halle aus praktischen Gründen erforderlich sei. Sie wie auch Herr Hultzsch machen zugunsten der Beibehaltung von Leipzig als Vereinssitz historische und Pietätsgründe (Fleischer!) geltend und weisen außerdem darauf hin, daß die Gesellschaft durch Verlegung ihres Sitzes nach einem Orte außerhalb Sachsens vermutlich die beträchtliche Subvention der Sächsischen Regierung und vielleicht noch eine andere wertvolle Unterstützung verlieren würde.

Ein Antrag des Herrn Kampffmeyer, die Tatsache der Eintragung in das Vereinsregister in den Satzungen zum Ausdruck zu bringen, findet Beifall. Die redaktionelle Ausführung dieser Maßnahme wird der Kommission überlassen.

Darauf entschließt sich die Versammlung auf einen Antrag des Herrn Becker, zunächst §§ 6 und 7 zu behandeln und danach erst ihre Stellungnahme zu § 5 festzustellen.

„§ 6. Die Angelegenheiten der Gesellschaft werden durch den Vorstand und den Arbeitsausschuß verwaltet.“

Gegen die Fassung dieses Paragraphen erhebt sich kein Widerspruch.

„§ 7. Der Vorstand besteht aus:

1. dem Vorsitzenden, der kein Gelehrter zu sein braucht;
2. dem stellvertretenden Vorsitzenden, der ein Gelehrter sein muß;
3. dem Geschäftsführer;
4. dem stellvertretenden Geschäftsführer;
5. dem Schatzmeister;
6. dem geschäftsführenden Leiter des Orientalischen Seminars der Universität Halle als Verwalter der Bibliothek;
7. einem Vertreter des künftigen Reichsministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, bezw. der Einrichtung, die für solche Aufgaben geschaffen werden sollte.“

Zu Ziffer 1 erläutert Herr Steindorff den Ausdruck des Entwurfs „kein Gelehrter“. Es sei dabei an Herren gedacht, die Einfluß auf weitere Kreise hätten, wie solche bereits an der Spitze anderer gelehrter Gesellschaften (z. B. Deutsche Orientgesellschaft, Goethegesellschaft) ständen oder gestanden hätten.

Herr Mittwoch wünscht in Ziffer 1 und 2 das Wort „Gelehrter“ durch „Fachgelehrter“ ersetzt zu sehen. Die Versammlung stimmt zu.

Die Herren Schindler und Hertel wünschen unter Ziffer 1 festgelegt zu sehen, daß der Vorsitzende in keinem geschäftlichen Verhältnis zur D. M. G. stehen dürfe. Die Mehrheit erklärt sich aber für Beibehaltung der Entwurfsfassung.

Zu Ziffer 3 und 4 fragt Herr Fischer, ob die beiden Geschäftsführer Professoren sein und ob sie Honorar erhalten sollten. Herr Steindorff erwidert, man habe an Gelehrte gedacht, die ihre Ämter vorläufig als Ehrenämter führen sollten. Die Mehrheit der Versammlung bekundet dieselbe Ansicht.

Bei Ziffer 5 und 6 bleibt die Fassung des Entwurfs unverändert.

Nach Ziffer 6 wird als neuer Absatz eingeschaltet: „Bei Stimmgleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden“.

Bei Ziffer 7 wird die Zahl 7 gestrichen und der Text entsprechend einem Antrage des Herrn Becker folgendermaßen formuliert: „Die Zuziehung von Regierungskommissaren mit beratender Stimme ist zulässig“.

Herr Guthe regt (zugleich im Hinblick auf § 5) an, den Vorstand durch zwei Fachgelehrte als Beisitzer zu erweitern, von denen einer in Leipzig wohnen müßte. Herr Fischer bestreitet die Notwendigkeit, daß an dem Orte der Eintragung immer ein Mitglied des Vorstandes wohnen müsse. Der Anregung des Herrn Guthe wird daraufhin nicht Folge gegeben.

Unter Wiederaufnahme der Verhandlungen über § 5 wird ein Antrag des Herrn Fischer, die Worte „Halle als Sitz seiner Bibliothek“ zu ersetzen durch „Leipzig“, fast einstimmig angenommen.

„§ 8. Die beiden Vorsitzenden, die beiden Geschäftsführer und der Schatzmeister werden von der allgemeinen Versammlung auf drei Jahre gewählt. Die Wahl erfolgt auf den Vorschlag von zwei Mitgliedern, die sich vorher zu vergewissern haben, daß der von ihnen vorgeschlagene die Wahl annehmen wird. Bei Stimmgleichheit entscheidet das Los. Wiederwahl ist statthaft.“

Auf Antrag des Herrn Sobernheim wird der zweite Satz („Die Wahl . . . annehmen wird“) gestrichen. Herr Becker empfiehlt, die in dem gestrichenen Satze vorgeschlagene Praxis zwar zu handhaben, aber nicht festzulegen.

„§ 9. Der Vorstand vertritt die Gesellschaft nach außen und verwaltet durch den Schatzmeister das Vermögen der Gesellschaft. Er vertritt die Gesellschaft in allen Rechtsgeschäften bei und außer Gericht. Die Kassenangelegenheiten der Gesellschaft werden unter Aufsicht des Schatzmeisters von einem durch den Vorstand zu bestellenden Kassenbeamten verwaltet.“

Herr Fischer nimmt eine von ihm bereits zu § 7 gegebene Anregung wieder auf, die juristische Vertretung der Gesellschaft einer einzelnen natürlichen Person, z. B. dem Vorsitzenden, zu übertragen. Die Versammlung ist einverstanden, beschließt aber die Neuformulierung des zweiten Satzes der Kommission zu überlassen.

„§ 10. Der Arbeitsausschuß setzt sich zusammen aus:

1. dem Geschäftsführer;
2. je einem der Herausgeber der Vereinszeitschriften;
3. einer gleichen Anzahl von Gelehrten als Vertretern der in den Zeitschriften gepflegten Sondergebiete. Diese werden von der Allgemeinen Versammlung auf drei Jahre in derselben Weise wie die Mitglieder des Vorstandes gewählt. Unmittelbare Wiederwahl ist nicht statthaft;
4. einem von den Verlegern der Zeitschriften der Gesellschaft gewählten Vertreter.“

Zu Ziffer 1—3 erklärt Herr Steindorff, der Arbeitsausschuß solle die Herausgeber unterstützen und kontrollieren. Daraufhin finden diese Ziffern Zustimmung, desgleichen Ziffer 4 nach Einschaltung von „Kommissionären oder“ vor „Verlegern“.

„§ 11. Dem Arbeitsausschuß obliegt:

1. die allgemeine Fürsorge für die Veröffentlichungen der Gesellschaft; die wissenschaftliche Leitung und der Vertrieb der Zeitschriften bleibt hingegen Sache der Herausgeber und der Verleger;
2. die Beratung etwaiger Unterstützung von wissenschaftlichen Veröffentlichungen und Unternehmungen; die Vorschläge des Ausschusses werden dem Vorstände überwiesen und von diesem der Allgemeinen Versammlung zur Genehmigung vorgelegt;
3. die gegenseitige Vermittlung von Mitteilungen über im Gang befindliche oder geplante wissenschaftliche Einzelarbeiten oder gemeinsame Unternehmungen auf den verschiedenen Gebieten der morgenländischen Wissenschaft;
4. alle aus den in § 2, Absatz 4 und 5 genannten Zwecken der Gesellschaft sich ergebenden Maßnahmen.“

In Ziffer 1 wird auf Antrag des Herrn Mittwoch das zweite „und“ durch „bzw.“ ersetzt.

In Ziffer 2 wird auf Antrag der Herren Fischer und Mittwoch der Satz nach dem Semikolon folgendermaßen formuliert: „Die Beschlüsse des Ausschusses werden dem Vorstände überwiesen und von diesem der Allgemeinen

Versammlung — in dringenden Fällen nachträglich, unter Beantragung der Indemnität — zur Genehmigung vorgelegt<sup>4</sup>.

Ziffer 3 und 4 finden keinen Widerspruch.

Eine von Herrn Brockelmann mitgeteilte Anregung des Herrn Horowitz auf Einrichtung eines „Bücheramtes“ wird, weil vorläufig nicht zu verwirklichen, zurückgestellt.

§ 12. Der Arbeitsausschuß wählt aus seiner Mitte einen Obmann, der aber nicht der Geschäftsführer sein soll. Der Obmann führt den Vorsitz in den Ausschußsitzungen und vertritt die Angelegenheiten des Ausschusses dem Vorstande gegenüber.

Der Obmann kann den Ausschuß viermal im Jahre, muß ihn aber mindestens einmal jährlich zusammenrufen.

Der Arbeitsausschuß faßt seine Beschlüsse mit einfacher Stimmenmehrheit; schriftliche Abstimmung ist zulässig.

Für bestimmte Aufgaben kann der Arbeitsausschuß Sonderausschüsse einsetzen.<sup>4</sup>

Zu Absatz 3 wird hinzugefügt: „Bei Stimmgleichheit entscheidet der Obmann“.

§ 13. Der Vorstand hat dafür zu sorgen, daß der Allgemeinen Versammlung jährlich über die gesamte Geschäftsführung Rechenschaft abgelegt wird. Die Berichte darüber sind mit den übrigen Verhandlungen der Allgemeinen Versammlung im Allgemeinen Teil der ZDMG. bekannt zu geben.

Die Geschäftsführer bestellen einen rechnerischen Fachmann, dem alljährlich vor der Allgemeinen Versammlung das Hauptkassenbuch mit den Belegen zur Prüfung vorgelegt wird. Die Rechnungsführung wird durch einen vom Vorstand ernannten Ausschuß entlastet, der das Hauptkassenbuch zu prüfen und über das Ergebnis dieser Prüfung der Allgemeinen Versammlung Bericht zu erstatten hat.<sup>4</sup>

In Absatz 2 wird „das Hauptkassenbuch“ an beiden Stellen ersetzt durch „die Kassenbücher“.

Schluß der Sitzung 6<sup>30</sup> nachm.

Der Vorsitzende:

R. Kittel.

Die Schriftführer:

A. Schaade. H. Bauer.

### Beilage.

Liste der Teilnehmer<sup>1)</sup> an der Außerordentlichen Allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 6. Oktober 1920 zu Leipzig.

- |                           |                          |
|---------------------------|--------------------------|
| 1. Stumme.                | 28. Zimmern.             |
| 2. H. Lüders.             | 29. Mittwoch.            |
| 3. Hillebrandt.           | 30. Schaade.             |
| 4. Scherman.              | 31. Rud. Kittel.         |
| 5. Hertel.                | 32. Erman.               |
| 6. Meissner.              | 33. P. Kahle.            |
| 7. Bennewiz.              | 34. G. Kampfmeyer.       |
| 8. F. A. Brockhaus.       | 35. Hommel.              |
| 9. Fritz Fikentscher.     | 36. Herbert W. Duda.     |
| 10. Charlotte Krause.     | 37. Werner Schilling.    |
| 11. Arno Bussenius.       | 38. Herm. Müller-Eisler. |
| 12. Pauly.                | 39. A. Poebel.           |
| 13. Helmuth v. Glasenapp. | 40. Guthe.               |
| 14. Tara Chand Roy.       | 41. R. Hartmann.         |
| 15. Friedrich Weller.     | 42. Friedr. Baumgärtel.  |
| 16. Erich Bräunlich.      | 43. *Paul Koschaker      |
| 17. Eduard Erkes.         | 44. B. Landsberger.      |
| 18. R. Henckel.           | 45. H. Ehelolf.          |
| 19. Bruno Schindler.      | 46. A. Richter.          |
| 20. E. Hultsch.           | 47. Brockelmann.         |
| 21. A. Conrady.           | 48. Bauer.               |
| 22. W. Nowack.            | 49. E. Neudörfer.        |
| 23. G. Bergsträßer.       | 50. Becker.              |
| 24. H. Haas.              | 51. Steindorff.          |
| 25. A. König.             | 52. Muhieddin.           |
| 26. Gustav Rost.          | 53. Herzfeld.            |
| 27. A. Fischer.           | 54. Weißbach.            |

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Eintragung in die Liste. Der mit \* versehene Teilnehmer der Versammlung ist nicht Mitglied der D. M. G.

## Protokollarischer Bericht

### über die am 7. Oktober 1920 zu Leipzig abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.

Die Sitzung wird 10<sup>20</sup> im Hörsaal 10 der Universität durch Herrn Hultsch eröffnet. Die Versammlung wählt ihn zum Vorsitzenden, Herrn Hillebrandt zu seinem Stellvertreter; zu Schriftführern die Herren Bräunlich und Ehelolf; zu Rechnungsprüfern die Herren Röst und Sobernheim.

Die Liste der Teilnehmer s. Beilage A.

1. Der Vorsitzende gibt die Tagesordnung bekannt.  
2. Die Bestimmung des Ortes der nächsten Allgemeinen Versammlung der D. M. G. im Herbst 1921 wird einer demnächst einzuberufenden Außerordentlichen Allgemeinen Versammlung vorbehalten.

3. Als Ort dieser Außerordentlichen Tagung wird Leipzig bestimmt.

4. Auf Empfehlung der Herren Erman und Fischer wird ein Antrag des Herrn Kahle angenommen, wonach im Anschluß an die Außerordentliche Allgemeine Versammlung, soweit möglich, wissenschaftliche Veranstaltungen stattfinden sollen. Es wird ein aus den Herren Conrady, Fischer, Hertel, Kittel, Steindorff und Zimmern bestehender, gegebenenfalls durch Kooption zu erweiternder Ausschuß gewählt, dessen Aufgabe es sein soll, Vorbereitungen für die wissenschaftliche Ausgestaltung der Außerordentlichen Allgemeinen Versammlung zu treffen, sowie nach Möglichkeit für Sicherstellung geeigneter Quartiere für die Teilnehmer zu sorgen.

5. Über den Termin der Außerordentlichen Allgemeinen Versammlung erhebt sich eine lebhafte Debatte. Gegenüber bestehenden Bedenken wegen der im Winter schwierigen Reise- und Heizungsverhältnisse empfehlen die Herren Nowack, Mittwoch u. a., den Zeitpunkt dieser Zusammenkunft nicht allzu weit hinauszuschieben, da andernfalls Ansprüche auf Beihilfen aus Reichsmitteln, die für wissenschaftliche Zwecke in den kommenden Reichshaushaltplan eingestellt werden sollen, nicht mehr rechtzeitig geltend gemacht werden könnten. Der Herr Vorsitzende gibt die Zusicherung, die Außerordentliche Allgemeine Versammlung zu dem frühesten Termin nach Eingang eines hierauf bezüglichen Antrages einzuberufen.

6. Es folgt eine längere Debatte über die Frage, ob das Protokoll der Außerordentlichen Allgemeinen Versammlung vom 6. Oktober 1920 den Mitgliedern der D. M. G. in extenso zugestellt werden soll. Diese Ansicht wird vertreten von den Herren Bergsträßer, Kahle und Hillebrandt. Demgegenüber schlägt Herr Kittel vor, lediglich die durch die am Vortage statt-

gefundene Sitzung modifizierten Satzungsänderungsvorschläge in Druck zu geben. Den Einwänden des Herrn Fischer, es sei angesichts des eigentlich illegalen Charakters der gestrigen Tagung eine Veröffentlichung des Protokolls in jeder Form unangebracht, begegnen die Herren Mittwoch und Zimmermann mit der Feststellung, daß nicht die Tagung als solche zu Unrecht stattgefunden habe, sondern daß lediglich etwa dabei gefaßte Beschlüsse ungültig gewesen wären. Es wird beschlossen, das gesamte Protokoll der Verhandlungen vom Vortage drucken zu lassen.

7. Der Vorschlag des Herrn Bergsträßer, dieses Protokoll dem nächsten Heft der ZDMG. beizufügen, vorausgesetzt, daß dieses bis zum 1. 11. 1920 zum Versand gelangen kann, andernfalls aber gesondert zu verschicken, wird zum Beschluß erhoben. — Von Seiten der Herren Nowack, Rost (im Namen der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung) und Scherman wird erneut dringend empfohlen, mit Rücksicht auf die für die Zeitschriften unerläßliche baldige Hilfe aus Reichsmitteln schleunigst die Reform der D. M. G. zu ermöglichen.

8. Die satzungsgemäß aus dem Vorstande ausscheidenden Herren Erman und Stumme werden wiedergewählt. Für die durch den Tod ausgeschiedenen Herren Kirste, Kuhn und Reinisch werden die Herren Hillebrandt, Geiger und Geyer gewählt.

Der Gesamtvorstand setzt sich demgemäß aus folgenden Mitgliedern zusammen:

gewählt in:	Leipzig 1918	Halle 1919	Leipzig 1920
	[Kuhn, † 1920]	Brockelmann	Erman
	Praetorius	Fischer	Geiger (an Stelle von
	[Windisch, † 1919]	Hertel (an Stelle	†Kuhn)
		von †Windisch)	Geyer
		Hultzsich	Hillebrandt
		Zimmermann	Stumme

9. Herr Hultzsich verliest den Bericht des Schriftführers für 1919/20 (s. Beilage B). — Im Anschluß daran schlägt Herr Kahle vor, die nächste Außerordentliche Allgemeine Versammlung zu einer Feier des 75jährigen Bestehens der Gesellschaft auszugestalten. Diese Anregung findet die Zustimmung der Versammlung.

10. Der Herr Vorsitzende verliest sodann ein Schreiben des Herrn Dr. Fritz Fikentscher, Inhabers der Firma G. Kreysing, die der Gesellschaft anläßlich ihres 75jährigen Bestehens eine Stiftung von Wertpapieren im Nominalbetrage von 12 000 M zuweist (s. Beilage E). Die Versammlung spricht dem hochherzigen Spender ihren Dank aus.

11. Herr Stumme verliest den Redaktionsbericht 1919/20 (s. Beilage C).

12. Eine von dem Mitglied Herrn Otto Strauß (Kiel) erbetene Druckbeihilfe von 3000 M für seine, als Heft der *Abhandlungen* intendierte Übersetzung der *Siddhāntamuktāvalī* wird bewilligt.

13. Herr Stumme legt den Kassenbericht für das Jahr 1919 vor und erläutert ihn (s. Beilage F).

14. Die Rechnungsführer beantragen Entlastung der Kassenführung, die erteilt wird.

## **XL Protokollar. Bericht über die Allgem. Versammlung zu Leipzig.**

15. Herr Brockelmann verliest den von Herrn Bauer verfaßten Bibliotheksbericht für 1919/20 (s. Beilage D).

16. Hierauf wird in die Beratung der drei Anträge des geschäftsführenden Vorstandes auf Abänderung der Satzungen der D. M. G. (s. ZDMG. Bd. 74, S. VII) eingetreten.

Ad 1: Der jährliche Beitrag für alle ordentlichen Mitglieder wird auf 30 *ℳ* festgesetzt, der Beitrag für künftige Mitglieder auf Lebenszeit wird auf der bisherigen Höhe von 240 *ℳ* belassen, ist jedoch von Inwie Ausländern in Goldwährung zu zahlen.

Ad 2: wird mit einer von Herrn Fischer vorgeschlagenen Einschränkung beschlossen: Die Lesung der 1. Korrektur der Zeitschrift und der Abhandlungen wird mit 10 *ℳ* pro Bogen honoriert; die Verfasser der Abhandlungen jedoch erhalten für die Lesung der 1. Korrektur nur 6 *ℳ* wie bisher.

Ad 3: wird unverändert angenommen.

17. Der „Antrag zur Ergänzung der Satzungen der D. M. G.“ (s. ZDMG. Bd. 74, S. VII) wird unverändert angenommen.

Schluß der Sitzung 12<sup>45</sup>.

Die Vorsitzenden:

E. Hultsch. Hillebrandt.

Die Schriftführer:

H. Ehelolf. E. Brännlich.

### **Beilage A.**

Liste der Teilnehmer an der Allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 7. Oktober 1920 in Leipzig.

- |                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| 1. Gustav Rost.     | 19. Brockelmann.      |
| 2. H. Stumme.       | 20. H. Haas.          |
| 3. E. Hultsch.      | 21. A. Conrady.       |
| 4. F. A. Brockhaus. | 22. Ed. Erkes.        |
| 5. Erman.           | 23. Muhieddin.        |
| 6. Zimmern.         | 24. Bruno Schindler.  |
| 7. W. Nowack.       | 25. Poebel.           |
| 8. Sobernheim.      | 26. H. v. Glasenapp.  |
| 9. Kittel.          | 27. A. Richter.       |
| 10. Kahle.          | 28. B. Landsberger.   |
| 11. Meissner.       | 29. Arno Bussenius.   |
| 12. Weißbach.       | 30. Charlotte Krause. |
| 13. R. Hartmann.    | 31. Walter Porzig.    |
| 14. W. Schilling.   | 32. Johannes Hertel.  |
| 15. Müller-Eisler.  | 33. Tara Chand Roy.   |
| 16. Hillebrandt.    | 34. Rud. Kittel.      |
| 17. L. Scherman.    | 35. G. Bergsträßer.   |
| 18. E. Herzfeld.    | 36. A. Schaade.       |

- |                 |                      |
|-----------------|----------------------|
| 37. Guthe.      | 41. Bräunlich.       |
| 38. Steindorff. | 42. Lüders.          |
| 39. Hommel.     | 43. Herbert W. Duda. |
| 40. Ehelolf.    | 44. A. Fischer.      |

## Beilage B.

### Bericht des Schriftführers für 1919—1920.

Am 2. Oktober 1920 waren 75 Jahre vergangen, seit die Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Darmstadt gegründet wurde. Als sie im Jahre 1895 ihr 50jähriges Jubiläum feierte, veröffentlichten die damaligen Geschäftsführer einen geschichtlichen Überblick über das verflossene halbe Jahrhundert ihres Bestehens. In der jetzigen Zeit der hohen Druckkosten können wir diesem Beispiele nicht folgen, sondern müssen uns damit begnügen, festzustellen, daß die Gesellschaft die Kriegs- und Revolutionsstürme glücklich überdauert hat und mit ungebrochener Kraft in das letzte Viertel ihres ersten Jahrhunderts eintritt.

Seit dem letzten Jahresberichte (Bd. 73. p. XII ff.) sind der D. M. G. nicht weniger als 47 Personen (Nr. 1611—1657) und 3 Körperschaften (Nr. 71—73) als ordentliche Mitglieder beigetreten. Dies ergibt die seit den ersten Jahren des Bestehens der Gesellschaft nicht erreichte Ziffer von 50 neuen Mitgliedern. Dagegen erklärten 22 Mitglieder ihren Austritt, und der Tod entriß uns 18 Mitglieder, nämlich die beiden Ehrenmitglieder Sir Charles Lyall und Herrn Hofrat Leo Reinisch, und die ordentlichen Mitglieder Herren Geheimrat Cornill, Professor Dvořák, Superintendent Geysler, T. A. Gopinatha Rao, Hofrat Harrasowitz, Sir Albert Houtum-Schindler, Professor Kirste, Geheimrat Kleinert, Geheimrat Kuhn, Professor Laddu, Professor Mills, Hofrat Neumann, Geheimrat Oldenberg, Josef Prasch, Hofrat v. Schroeder und Dr. Tessitori.

Am Schlusse des Jahres 1919 zählte die Gesellschaft 505 Mitglieder gegenüber 490 Mitgliedern im Jahre 1918. Von der ZDMG. wurden im Jahre 1919 479 Stück an Mitglieder und 74 Stück an den Buchhandel versandt. Der Gesamtabsatz an Veröffentlichungen ergab im Jahre 1919 20 335 M 40 ö gegenüber 3354 M 65 ö im Jahre 1918, also 16 980 M 75 ö mehr als im Vorjahre. Noch weit günstiger gestaltet sich der Vermögensstand der Gesellschaft im laufenden Jahre, da bis 1. September schon ein Absatz an Publikationen in Höhe von 48 000 M und ein Eingang an Mitgliederbeiträgen in Höhe von 24 000 M zu verzeichnen ist. Von den rückständigen Beiträgen bis 1919 ist bisher etwa die Hälfte eingegangen. Rückständig bleiben noch 5654 M 70 ö.

Zum Schluß ist zu berichten, daß das Fleischer-Stipendium im Jahre 1920 nicht vergeben worden ist.

E. Hultzsch.

## Beilage C.

### Redaktionsbericht für 1919—1920.

Der 73. Band der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, dessen Doppelheft 3/4 am 12. Dezember 1919 versandt wurde, hat den

Umfang von 272 Seiten; seine Herstellungskosten (Broschur, Lesung der 1. Korrektur und Autorenhonoreare eingerechnet) betragen 6717 *ℳ* 36 *℔*, d. i. 24 *ℳ* 70 *℔* für die Druckseite. Vom diesjährigen, dem 74. Bande erschien Heft 1 am 23. Dezember 1919 und Doppelheft 2/3 am 30. Juni 1920, und zwar erschien ersteres deshalb so rasch nach dem Schlußhefte des vorjährigen Bandes, weil mehreren Herren Mitarbeitern, deren Artikel jetzt in Heft 1 des diesjährigen Bandes stehen, Veröffentlichung der betr. Artikel für 1919 zugesagt worden war. Sorgen finanzieller Art verwehrt uns damals, dem Band einen größeren Umfang zu geben. Den diesjährigen Band indessen beabsichtigen wir etwa 500 Seiten stark zu edieren; bis jetzt sind 340 Seiten veröffentlicht und haben uns (Broschur etc. wie oben eingerechnet) 15982 *ℳ* 80 *℔* gekostet, d. i. 47 *ℳ* für die Druckseite. Der Band von 500 Seiten wird uns daher wohl gegen 24000 *ℳ* Kosten verursachen; das einzelne Exemplar stellt sich bei diesem Ansatz, da die Auflage 800 beträgt, auf 30 *ℳ*.

Von den Wissenschaftlichen Jahresberichten erschien auch im 74. Bande bloß ein einziger: „Ägyptologie 1919“ von Günther Roeder.

Neue Verkaufs-Separata sind die folgenden: „Probleme der Bantusprachforschung in geschichtlichem Überblick von M. Heepe“ und „Die Kārikāvālī des Viśvanātha. Aus dem Sanskrit übersetzt von E. Hultzsch“, beide aus dem 1. Hefte des 74. Bandes der *Zeitschrift* (s. dort S. 224).

Von den *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* ist im Juli dieses Jahres erschienen: XV. Band, Nr. 2: Buddhistische Literatur. Nordarisch und deutsch. I. Teil: Nebenstücke. Von Ernst Leumann. Gedruckt mit Unterstützung seitens der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Freiburg i/B. X + 180 S.; Preis für Mitglieder der D. M. G. 20 *ℳ*, für Nichtmitglieder 40 *ℳ*, für Buchhändler 24 *ℳ*. — Die Herstellungskosten dieser so überaus wichtigen Publikation haben die Kasse der D. M. G. in keiner Weise in Anspruch genommen, sind vielmehr vom Herrn Verfasser und der genannten Freiburger Gesellschaft bezahlt worden. Hoffentlich kann unsere Gesellschaft in Bälde die weiteren Teile der Leumann'schen Arbeit herausgeben.

Hans Stumme.

## Beilage D.

### Bibliotheksbericht für 1919—1920.

Der Bücherbestand hat sich im Berichtsjahr um 113 Werke und 3 Handschriften vermehrt, uneingerechnet den Nachlaß M. Hartmann, der bereits zur größeren Hälfte katalogisiert ist. Zu den (oben S. XIII aufgeführten) Zeitschriften, die den Austausch mit der ZDMG. wieder eingeleitet haben, ist mittlerweile noch getreten das *Journal of the Royal Asiatic Society*.

Ausgeliehen waren im Berichtsjahr 321 Bücher und 4 Handschriften. Das Lesezimmer war, solange die Witterung es zuließ, täglich benützt; in der zweiten Hälfte des Winters konnte es leider aus Mangel an Kohlen nicht mehr offen gehalten werden.

Dr. H. Bauer.

## Beilage E.

Leipzig, den 30. September 1920.

An die

Deutsche Morgenländische Gesellschaft  
z. H. des Herrn Geheimrat Prof. Dr. Hultzs ch

Halle.

Hochgeehrter Herr Geheimrat!

In wenigen Tagen begeht die hochgeachtete Deutsche Morgenländische Gesellschaft die Feier des 75jährigen Jubiläums.

Dieser bedeutsame Tag gibt mir Veranlassung, mich Ihnen zu nähern; sind es doch zu gleicher Zeit auch 75 Jahre, seitdem die Firma G. Kreysing mit den Arbeiten für die D. M. G. betraut wurde.

Ich möchte diesen Zeitpunkt nicht vorübergehen lassen, ohne mich für die so lange bestehende und höchst angenehme Geschäftsverbindung auch dankbar zu erweisen, und gedachte diesen Dank dadurch am besten zum Ausdruck zu bringen, daß ich der D. M. G. aus Anlaß dieses Jubiläums eine Stiftung verschiedener Wertpapiere in Höhe von nominal 12 000 *ℳ* überweise, mit deren Zinsen jeweils Sanskritisten die Drucklegung ihrer Forschungsergebnisse erleichtert werden soll.

Die einzige Bedingung, welche ich an diese Stiftung knüpfen möchte, würde darin bestehen, daß die D. M. G. in ihrem gegenwärtigen Bestand erhalten bleibt. Sollte sich jedoch die D. M. G. auflösen, was wohl nicht zu erwarten steht, und deren Verlagswerke in andere Hände übergehen, so müßte es mir vorbehalten bleiben, diese Stiftung wieder zurückzuziehen.

Gleichzeitig erlaube ich mir Ihnen noch die Mitteilung zu machen, daß ich mich den Herren Prof. Dr. Stumme und Prof. Dr. Hertel gegenüber als Mitglied der D. M. G. auf Lebzeiten angemeldet habe, um auch hierdurch meine Anhänglichkeit der D. M. G. gegenüber zu beweisen.

Indem ich bitte, diese meine Stiftung in dem angegebenen Sinne gütigst entgegennehmen zu wollen und diese als „Stiftung der Buchdruckerei G. Kreysing (Inhaber Dr. Fritz Fikentscher)“ zu führen, gratuliere ich noch der in allen Weltteilen bekannten und hochgeachteten Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu diesem ihrem Ehrentage herzlichst und wünsche derselben ein immer weiteres Blühen und Entwickeln auf der gegenwärtigen Basis.

Mit ergebenster Hochachtung  
Dr. Fritz Fikentscher  
Inhaber der Fa. G. Kreysing.

Beilage F.

*Auszug* aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1919.

<b>Einnahmen.</b>		<i>ℳ</i>	<i>δ</i>	<b>Ausgaben.</b>		<i>ℳ</i>	<i>δ</i>
Kassenbestand vom Jahre 1918 . . . . .		28817	69	Satz, Druck und Papier:			
Rückständige Mitglieder-Beiträge:				a) der Zeitschrift { Bd. 73, Heft 1/2 <i>ℳ</i> 4569,62			
1914—17 = <i>ℳ</i> 3179,16				{ Bd. 73, Heft 3/4 <i>ℳ</i> 1595,88			
1918 = <i>ℳ</i> 1102,32				b) andere Drucksachen . . . . .		6165	50
Porti <i>ℳ</i> 267,90		4549	38	Buchbinderarbeiten . . . . .		141	25
Mitglieder-Beiträge 1919 . . . . .	<i>ℳ</i> 7708,82			Honorare . . . . .		744	05
Porti <i>ℳ</i> 382,—		8090	82	Redaktion, Gehälter, Remunerationen . . . . .		296	51
Vermögenszuwachs der Fleischer-Stiftung:				Prüfung der Jahresrechnung . . . . .		2230	—
laut Abschluß 1919 <i>ℳ</i> 12578,72				Heizung und Beleuchtung der Bibliothek . . . . .		45	—
"  "  "  1918 <i>ℳ</i> 12179,77		398	95	Feuerversicherung der Bibliothek, Halle . . . . .		532	50
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig . . . . .		4777	46	Feuerversicherung des Bücherlagers, Leipzig . . . . .		37	50
Zinsen auf Kouto Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig		2	01	Porti, Frachten, Reisegeelder . . . . .		542	31
Zinsen auf Wertpapiere D. M. G. . . . .		597	80	Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig . . . . .		16972	86
Zinsen auf Wertpapiere Fleischer-Stiftung . . . . .		402	55	Zinsen, Provision, Depotsposen . . . . .		204	86
Geloste Wertpapiere Fleischer-Stiftung . . . . .		75	—	Zinsen auf Wertpapiere und gelöste Wertpapiere: Über-			
Angeschaffte Wertpapiere: Übertrag auf Fleischer-				trag auf Fleischer-Stiftung . . . . .		477	55
Stiftung . . . . .		72	60	Anschaffung an Wertpapieren (Fleischer-Stiftung) . . . . .		72	60
Depot-Spesen: Übertrag auf Fleischer-Stiftung . . . . .		6	—	Darlehns-Rückzahlung . . . . .		5000	—
Unterstützungen 1919:				Bücher-Rechnung f. d. Bibliothek aus Nachlaß Schwally		41	80
Preussische Regierung <i>ℳ</i> 1800,—				Kosten der Überführung der Bibliothek Hartmann von			
Sächsische Regierung <i>ℳ</i> 900,—				Berlin nach Halle . . . . .		1117	80
Württemberg. Regier. <i>ℳ</i> 350,—				F. A. Brockhaus, Leipzig:			
		3050	—	Für Führung der Kasse . . . . .		150	—
				Provision, Porti etc. . . . .		4039	—
				Insgesamt als für: Schreib- und Bibliotheksmaterial, Ver-			

Absatz an Publikationen durch F. A. Brockhaus, Leipzig	20335	40	packungs- und Transportkosten, Wäsche, Reinigen	332	55
Von Günterseite	6	—	und Aufwarten, sowie kleine Anschaffungen		
Kursdifferenzen, Porto-Vergütungen etc.	20	85			
			Summa der Ausgaben	39193	64
			Summa der Einnahmen	71202	51

Summa der Einnahmen	71202,51	Vermögen der D. M. G.	16600,—
Summa der Ausgaben	39193,64	Vermögen der Fleischerstiftung	11300,—
Bestand	32008,87	Rechnungsbuch Nr. 22168 Fl. St.	300,—
		Bare Kasse	3808 87
		Summa	32008,87

Dieser setzt sich zusammen aus:

### Vermögen der D. M. G. am 31. Dezember 1919.

<b>Aktiva:</b>		<b>Passiva:</b>	
Kassenbestand	32008,87	Vermögensbestand	50091,32
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt	12427,75		
Rückständige Mitgliederbeiträge	5654,70		
	<u>50091,32</u>		<u>50091,32</u>

Vermögen der D. M. G. am 31. Dez. 1919	50091,32
" " " " " 1918	32849,94
Vermögens-Zuwachs	<u>17241,38</u>

Rechnungs-Rat Lenz in Halle a. S., als Monat.  
 Universitäts-Kassen-Rendant  
 F. A. Brockhaus in Leipzig,  
 als Kassierer.

## Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1920 (Nr. 1651 ab 1921) als ordentliche Mitglieder (die mit \* auf Lebenszeit) beigetreten:

- 1640 Herr Liz. Friedrich Baumgärtel, Privatdozent a. d. Univ., in Leipzig-Stötteritz, Sommerfelder Str. 48,
- 1641 Herr Geh. Justizrat R. Bartholomäus, Amtsgerichtsrat, z. Z. Hilfsrichter b. d. Landgericht Halle a/S., Tiergartenstr. 3,
- 1642 Herr stud. iur. Werner Schilling in Leipzig-Schleußig, Schnorrstr. 24,
- 1643 Fräulein Dr. phil. Charlotte \*Krause in Leipzig, Grimmaische Str. 32 III 1.,
- 1644 Herr stud. rer. pol. et orient. Rudolf Kummer in Erlangen, Hindenburgstr. 57,
- 1645 Herr Dr. phil. nat. et rer. techn. Carl Schöy, Studienrat u. Privatdozent a. d. Univ. Bonn, in Essen a. d. R., Jennerstr. 12,
- 1646 Herr cand. phil. Walter \*Porzig in Jena, Botzstr. 3,
- 1647 Herr Dr. Viktor Christian, Kustosadjunkt der ethnographischen Sammlung des naturhistorischen Museums in Wien, I, Burgring 7,
- 1648 Herr Dr. phil. Lakshman \*Sarup, M. A., Professor of Sanskrit, University of the Panjab, Lahore,
- 1649 Herr Alois Musil, Prof. a. d. Karls-Univ. in Prag, IV, Strahov 132,
- 1650 Herr Dr. phil. Hermann \*Weller, Gymnasialoberlehrer in Ellwangen a. J. (Württemberg), Kanalstr. 611.
- 1651 Herr N. C. Neogi, B. A., Stock and Share Broker, Post Box 277, 2 Royal Exchange Place, Calcutta (ab 1921),
- 1652 Herr stud. iur. et rer. pol. Werner Pieper in Halle a/S., Göbenstr. 14,
- 1653 Herr Rechtsanwalt Bennewiz in Halle a/S., Zietenstr. 13,
- 1654 Herr Dr. Fritz \*Fikentscher, Inhaber der Firma G. Kreysing in Leipzig, Seeburgstr. 51,
- 1655 Herr stud. Hermann Müller-Eisler in Leipzig, Windmühlenstr. 49 II,
- 1656 Herr Universitätslektor Ahmed Muhieddin in Markkleeberg b. Leipzig, Bornaische Str. 46 III,
- 1657 Herr stud. phil. Arno \*Bussenius in Leipzig-Reudnitz, Charlottenstr. 4 III,
- 1658 Herr Lic. theol. Ernst Ludwig Dietrich, Pfarrer in Mainz, Frauenlobstr. 39 III,
- 1659 Herr stud. germ. Otto Schlüter in Leipzig, Colonnadenstr. 24 III,
- 1660 Herr Dr. August Klingenberg, wissenschaftlicher Hilfsarbeiter am Seminar für afrikanische und Südseesprachen an der Univ. Hamburg, 21, Canalstr. 16 I,
- 1661 Herr Dr. H. Lommel, Prof. a. d. Univ. Frankfurt a/M., Fichardstr. 75, und

1662 Herr Dr. Joh. Friedrich, Studienassessor am Realgymnasium in Borna  
(bei Leipzig), Altenburgerstr. 51.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit erwarben die ordentlichen Mitglieder  
Herren Hertel, Hultzsch und Ruben.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Sir Charles Lyell, K. C. S. I., LL. D., in London,

und ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. Ph. Colinet, Professor a. d. Univ. Löwen,

Herrn Dr. Israel Friedlaender, Professor am Jewish Theological Seminary  
of America,

Herrn Hofrat Otto Harrassowitz, Buchhändler in Leipzig, † 24. Juni 1920  
im 74. Lebensjahre,

Herrn Wirkl. Geh. Oberkonsistorialrat Dr. P. Kleinert, Prof. a. d. Univ. Berlin,

Herrn Geh. Rat Dr. Ernst Kuhn, Prof. a. d. Univ. München, † im 74. Lebens-  
jahre, und

Herrn Dr. Tukaram Laddu, Professor of Sanskrit, Queen's College. Benares.

Ihren Austritt erklärten die Herren Canaan, Houtsuma, Jacob, Par-  
giter, Rogers, Sayce und J. B. Yahuda in Kairo.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Privatdozent Dr. Hans Bauer in Halle a/S., Blumenthalstr. 13 II,

Herr Virendranath Chattopadhyaya in Stockholm, Grevturegatan 22 III,

Herr Marcel Cohen, directeur d'études à l'École des Hautes études, professeur-  
adjoint à l'École des Langues orientales vivantes, Viroflay, Seine et  
Oise, 23 rue Gallieni,

Herr Prof. Dr. A. Conrady in Leipzig, Färberstr. 15 II (nicht 12 II!),

Herr stud. Herbert Duda in Leipzig, Bayrische Str. 111,

Herr Dr. W. Geiger, Prof. a. d. Univ. München, Barerstr. 48 I,

Herr Dr. F. Hestermann in Hamburg, Klaus Grothstr. 6 III,

Herr Prof. D. Dr. G. Hölscher in Gießen, Nordanlage 12 II,

Herr Dr. Chotatsu Ikeda in Tokio, 21 Yamatuchichō Shitaya,

Herr Dr. Hans Jörgensen in Oxbüllfeld b. Norburg, Alsen, Dänemark,

Herr Prof. Dr. Joh. Kolmodin, Attaché an der Schwedischen Gesandtschaft  
in Konstantinopel,

Herr Dr. J. Lénard in Budapest, VI, Andrassy út 27,

Herr Dr. G. Levi della Vida, Prof. a. d. Univ. Rom, Via Po 7 A.

Herr Prof. Dr. B. Lindner in Dresden-N., Wolfsgasse 3 II,

Herr Dr. A. A. Maçdonell, Prof. a. d. Univ. Oxford, 20 Bardwell Road,

Herr Dr. H. Nau in Neukölln b. Berlin, Tellstr. 6 I,

Herr Privatdozent Dr. O. Rescher in Breslau, Weinstr. 32 I,

Herr Dr. A. Schaade, Prof. a. d. Univ. Hamburg, 13, Rentzelstr. 9 III r.

Herr Dr. Friedrich Schauer, Pfarrer in Molthainen, Kreis Gerdauen, Ost-  
preußen,

Herr Dr. R. Simon, Prof. a. D., in Berlin. W 35, Schöneberger Ufer 43 III, und  
 Herr Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Breslau 5, Anger 3,  
 sowie die Austauschstellen:  
 The Mythic Society, Daly Memorial Hall, Cenotaph Road, Bangalore, Indien, und  
 Die Zeitschrift T'oung Pao in Leiden; Adresse: M. Paul Pelliot, Paris XIV.  
 52 Boulevard Edgar Quinet.

Ein Verzeichnis der Eingänge bei der Bibliothek der D. M. G. kann wegen Unmöglichkeit der Heizung der Bibliotheksräume diesem Hefte nicht beigegeben werden.

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-  
 erscheinenden*

***orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.***

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*

==== *Als Separatum erscheint aus diesem Hefte:* ====

**Arabische Metrik.** Von *Gustav Hölscher*. Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 74. Band. 58 S. (Preis für Nichtmitglieder der D. M. G. M. 3,—; für Mitglieder, die sich direkt an die Buchhandlung F. A. Brockhaus, Leipzig wenden: M. 1,80.)

*Ferner ist erschienen:*

**Buddhistische Literatur.** Nordarisch und Deutsch. I. Teil: Nebenstücke. Von *Ernst Leumann*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XV. Band. Nr. 2. X + 180 S. (Preis für Nichtmitglieder der D. M. G. M. 40,—; für Mitglieder, die sich direkt an die Buchhandlung F. A. Brockhaus, Leipzig wenden: M. 20,—.)

## Probleme der Bantusprachforschung in geschicht- lichem Überblick.

Von

**M. Heepe.**

Seitdem Meinhof mit seinem „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen“ 1899, <sup>2</sup> 1910 und seinen „Grundzügen einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen“ 1906 die Bantusprachforschung auf eine neue Grundlage gestellt hat, ist zwar im einzelnen viel neues Material beigebracht, aber keine zusammenfassende Arbeit 5 wieder unternommen. Das Interesse der Afrikanisten hat sich mehr den Sudan- und Hamitensprachen zugewendet, die nach Meinhof's neuer Aufstellung die beiden Hauptquellen für die Entstehung des neuen Typus der Bantusprachen darstellen. Hier soll aber nur von den Bantusprachen als einer sprachlich geschlossenen Einheit, ganz 10 abgesehen von ihren Beziehungen zu den Sudan- und Hamitensprachen gehandelt werden.

Den besten Beweis für die Brauchbarkeit der Meinhof'schen Gedanken und des von ihm geschaffenen Urbantuschemas bilden die zahlreichen Einzeluntersuchungen aus dem Gesamtgebiet der Bantu- 15 sprachen, die in den letzten beiden Jahrzehnten im Anschluß an Meinhof ausgeführt sind. Es entspricht der Natur des Gegenstandes, daß neben den Problemen, die als von Meinhof endgültig gelöst zu betrachten sind, auch solche Fragen in den beiden Hauptwerken verhandelt werden, für die nach dem Stande unseres Wissens noch 20 keine einheitliche Auffassung erreicht ist, sondern noch verschiedene Lösungen möglich sind. Und gerade diese noch ungelösten Fragen immer wieder von neuen Gesichtspunkten aus zu betrachten, dazu reizt jede neue Bearbeitung einer uns bisher unbekanntan Bantusprache. Mir bot sich hierzu Gelegenheit durch die Untersuchung 25 der Komorendialekte, die als östliche Ausläufer des Bantusprachgebietes besonderes Interesse verdienen und auch eine Reihe lautlicher Eigentümlichkeiten aufweisen, die für die allgemeine Bantulautlehre von Bedeutung sind<sup>1)</sup>. Die Frage nach der Stellung der

1) Die Komorendialekte Ngazidja und Nzwani (Leipziger Diss. 1914), Abh. des Hamb. Kol.-Inst. Band XXIII.

Komorensprachen im Rahmen der uns bisher bekannten Bantusprachen nötigte mich, die Ergebnisse der bisherigen Einteilungsversuche einer Prüfung zu unterziehen; und im Zusammenhang damit eröffnete sich mir für eine Reihe von lautlichen Vorgängen eine andersartige, von der bisher üblichen abweichende Auffassung, von der ich im folgenden Rechenschaft geben möchte. Unter anderem bin ich auch zu der Annahme geführt, daß die Reihe der ursprünglich stimmhaften Laute, die Meinhof als Frikativlaute ( $\gamma$ ,  $l$ ,  $r$ ) ansetzt, wohl ebensogut als Explosivlaute aufzufassen sind. Meinhof vermag dem nicht zuzustimmen<sup>1)</sup>, obwohl auch er diesen Lauten bereits eine Neigung explosiv zu werden zuschreibt<sup>2)</sup>. Seine Meinung, als handele es sich um eine Verwechslung von Buchstaben und Laut<sup>3)</sup> oder um eine irreführende Vergleichung mit indogermanischen Lauten<sup>4)</sup> trifft für mich nicht zu. Davon wird man sich beim Lesen der nachfolgenden Darlegungen leicht überzeugen können.

Ich gebe im folgenden die Ergebnisse meiner Untersuchungen im wesentlichen in der Form, in die ich sie im Jahre 1913 gebracht hatte. Die Verzögerung der Drucklegung ist verursacht durch meinen infolge des Krieges stark verlängerten Afrikaaufenthalt.

## 20 I. Bisherige Einteilungs- und Gruppierungsversuche.

a) Bleek, b) Torrend, c) Jacottet, d) Finck.

a) Die erste Gruppierung aller s. Z. bekannten Bantusprachen stammt von Bleek, der in seiner „Comparative Grammar of South African Languages“ diesem ganzen Sprachzweige nicht nur erst den Namen „Bantu“<sup>5)</sup>-Sprachen gegeben, sondern die noch heute gültige allgemeine Grundlage für die vergleichende Bantu-Grammatik geliefert hat. Freilich sind ihm dabei die früheren Arbeiten, wie die von H. C. v. d. Gabelentz und von A. F. Pott, nicht unbekannt gewesen, was noch Finck<sup>6)</sup> annimmt; denn Bleek führt sie in seiner Dissertation „De nominum generibus linguarum africae australis“ 1851, p. 2 Anm. 5, neben anderen namentlich auf. Aber die von ihm gegebene Übersicht ist nichtsdestoweniger als eine durchaus selbständige Arbeit zu betrachten. Sie erweist sich noch heute in vielen Einzelheiten als das Ergebnis nicht nur sorgfältigster Verwertung der damals vorhandenen grammatischen Literatur<sup>7)</sup>, sondern auch eindringendster eigener Untersuchungen an Hand der damals vorhandenen Texte und Übersetzungen<sup>8)</sup>, und mit Recht

1) Vox 1918, S. 50 Anm. 3, S. 54 Anm. 1.      2) Grundriß<sup>2</sup> S. 28. 32.

3) Vox 1918, S. 54.      4) Ebenda S. 50 Anm. 3.

5) Stets „Bä-ntu“ (Trennung von Präfix und Stamm) geschrieben, § 5.

6) „Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantusprachen“, S. 1, § 1.

7) Vgl. seine Literaturangaben „Comparative Grammar“, §§ 26 ff.

8) Vgl. z. B. seine Dissertation (hinsichtlich des Herero) und seinen Aufsatz „Grimm's Law“ in South Africa, Trans. of the Philological Society, London 1873/4, p. 186—200, am Schluß (hinsichtlich des Sotho).

hebt Finck daher rühmend hervor, daß Bleek seine Einteilung i. A. auf klare lautliche Eigentümlichkeiten gegründet hat<sup>1)</sup>.

Bei seinen Bemühungen um die Feststellung der in den Bantusprachen vorkommenden Lautveränderungen hat Bleek, soweit ich sehe, stets einen doppelten Weg befolgt. Er hat die Veränderungen, die sich innerhalb ein und derselben Sprache nachweisen lassen (a), gesondert von denen, die sich bei der Vergleichung verschiedener Sprachen hinsichtlich des Lautbestandes der Wortstämme ergeben (b).

Bei Vergleichung der Sprachen untereinander (b) handelt es sich 10 um die Feststellung des Lautwandels und der Lautveränderungen, die man i. A. als Lautgesetze bezeichnet, auf Grund deren z. B. Bleek zu der Behauptung einer relativen Ursprünglichkeit des Kafirischen gekommen ist, ohne dabei zu verkennen, daß stellenweise auch andere Sprachen, die im allgemeinen weniger ursprüngliche Züge tragen, doch in diesen oder jenen Einzelheiten sogar dem Kafirischen gegenüber Anzeichen größerer Ursprünglichkeit bewahrt haben<sup>2)</sup>.

Die lautliche Untersuchung einer einzelnen Sprache (a) dagegen betrifft solche Wandlungen, welche insbesondere bei der 20 Bildung der verschiedenen grammatischen Formen durch den Antritt von Prä- und Suffixen an die Wortstämme und überhaupt durch die Berührung der Laute untereinander hervorgerufen werden, und umfaßt neben anderem vor allem die verschiedenen Erscheinungen der „Nasalisation“ und „Palatalisation“, sowie Assimilation und Harmonie der Vokale.

Diese zuletzt erwähnten Lautveränderungen liefern in der Hauptsache die Grundlage für die von Bleek aufgestellten Abteilungen<sup>3)</sup>, während ihm die spezifischen Gesetze der Lautverschiebung meist nur zu weiteren Artunterscheidungen innerhalb größerer 30

1) A. a. O. § 1: „Der erste beachtenswerte Versuch einer Klassifikation der Bantusprachen auf Grund ihnen selbst entnommener Kennzeichen ist wohl die Gruppierung, die W. H. J. Bleek unternommen hat.“

§ 10, S. 4: „Bleek versucht seine Klassifikation vielmehr in allen Teilen seines Werkes durch die Hervorhebung bestimmter, den verschiedenen Mundarten selbst eigener Kennzeichen zu begründen.“

2) Vgl. Comp. Gr. § 388: „... Kafir or Zulu, which languages have in general best preserved the ancient forms. But as they have not done so in every regard, and as there are many instances in which the kindred languages are more original, it follows that only on the basis of a comprehensive comparison, any sound and satisfactory etymology of the South African Bantu languages can be instituted.“

3) Vgl. § 21, Abs. 2: „Their main difference seems to be that in the languages of the South Eastern branch, the terminations of the word affect, almost exclusively, the preceding syllables, whilst in those of the Western portion of the Middle branch, the terminations are also varied in accordance with the preceding syllables. The prior tendency has particularly led to the palatalisation of consonants, and the latter to vowel-harmonic changes, and to an alliteration of consonants.“

Gruppen dienen<sup>1)</sup>. Die ganze Einteilung Bleek's macht daher nicht den Eindruck einer genealogischen in dem Sinne, wie Finck sie verstanden wissen will<sup>2)</sup>, vielmehr bleibt sie, obwohl sie sich auf die Hervorhebung einzelner Hauptmerkmale beschränkt, doch ganz innerhalb der Grenzen der Beschreibung, ohne sich weiter auf das Abstammungsproblem einzulassen.

b) Ein anderes Verfahren zur Gewinnung einer Einteilung hat Torrend befolgt. Er hat sich im Gegensatz zu Bleek von vornherein nur an die Gesetze der Lautverschiebung gehalten<sup>3)</sup> und dabei wiederum nur auf einige wenige Erscheinungen geachtet, nämlich auf die Erhaltung oder Veränderung der Grundlaute „k“ und „t“, sowie der alten Nasalverbindungen, und auf das Auftreten von „l“ oder „z“ in bestimmten Fällen<sup>4)</sup>. So ist es zu einer Zweiteilung gekommen, welche aus der großen Masse der Bantusprachen einen kleinen Teil unter dem Namen „Kua group“ heraushebt, dessen Vertreter, in zwei Gruppen gesondert, teils im Südosten und Osten, teils im Nordwesten des Bantugebietes sitzen.

Zu diesem sachlichen Unterschied hinsichtlich der Grundelemente der beiden Einteilungen kommt nun aber noch ein formaler, nämlich eine Verschiedenheit der Arbeitsmethode zur Gewinnung der Einteilung. Bleek's Verfahren konnten wir als ein beschreibendes charakterisieren, seine Einteilung ist aus der Analyse der Sprachen erwachsen, die Merkmale der einzelnen Abteilungen sind allen zugehörigen Sprachen eigentümlich, und nur soweit sie sich nach-

1) Vgl. z. B. Kafir und Se-tshuana-Species im South Eastern branch. § 21, Abs. 1. Freilich findet sich § 21, Abs. 1 auch eine hierhergehörige allgemeinere Charakterisierung der Sprachen des Mittelzweiges . . . , aber sie tritt hinter den vorerwähnten Merkmalen doch merklich zurück. „The Middle branch language are, as a whole, distinguished by a greater softness of pronunciation, and by a tendency to mollification, which shows itself most strongly in the Western portion, and particularly in the Southwestern or Bunda genus.“

2) A. a. O. § 20, Ende. Vgl. §§ 29, 41.

3) Nur so ist es zu verstehen, daß er das Kafir vom Chwana entschieden getrennt hat, obwohl er sehr wohl weiß, daß von den drei „prominent phonetic features“ (§ 120), die er für das Kafir auführt, zwei, nämlich die Lateralen (§ 121) und die Palatalisation der Labialen (§ 122) auch dem Chwana eigentümlich sind. Vgl. hierzu auch § 197: „And in general it may be said of many words both in Chwana and in Mozambique, that they are in more immediate connexion with their Kafir than with their Tonga equivalents.“

Er selbst erklärt diese immerhin auffallende Tatsache in einer Anmerkung (§ 123), aus welcher zugleich sein Einteilungsprinzip sich mit aller Deutlichkeit ergibt, folgendermaßen: „Though this feature (nämlich § 122) of Kafir, as well as that which has been described in n. 121, have their parallel in Chwana, nevertheless Kafir and Chwana cannot be coupled as belonging to the same group of languages, any more than Kilimane can be coupled with Senna. Kafir belongs distinctly to the same group as Senna and Swahili, while Chwana with some other languages form a quite different group.“

4) Vgl. Comp. Gr. p. 52: „We see that in this Bantu family a whole group is separated from the rest by a peculiar set of phonetic features, such as the transition from t to r, z to l, k to g or h, when it is not dropped entirely, together with changes due to an extraordinary influence of half suppressed nasals.“

weisen lassen, ist die Einteilung maßgebend. Anders Torrend: zwar knüpft auch er an bestimmte Tatsachen an, Tatsachen, die nicht etwa neu sind, sondern auch z. B. Bleek vor ihm schon bekannt waren. Aber er kommt von da sofort zu einer bestimmten Theorie, die er beweisen will. Sein Einteilungsprinzip ist eine an den zu bearbeitenden Stoff herangebrachte Idee<sup>1)</sup>, deren Richtigkeit sich aus ihrer einfachen Anwendung hätte ergeben müssen. Sie erweist sich aber als reine Hypothese, nicht nur dadurch, daß die angegebenen Merkmale nicht allen Angehörigen dieser Gruppe eigentümlich sind, sondern vor allen Dingen auch dadurch, daß sie nur einen verhältnismäßig sehr kleinen Teil aus der ganzen Menge aussondert, alles übrige aber als einen ziemlich regellosen Haufen fast unberührt hinterläßt, für dessen Anordnung im wesentlichen wieder geographische Gesichtspunkte maßgebend sind<sup>2)</sup>, wie dies bei Cust die Regel ist<sup>3)</sup>.

Man kann diese Einteilung Torrend's mit Recht, wie Finck getan hat<sup>4)</sup>, eine genealogische nennen, auch wenn Torrend nirgend ausdrücklich eine solche Auffassung ausgesprochen hat. Sie beruht auf der Voraussetzung, daß gleiche lautliche Entwicklung unbedingt auf eine frühere zeitliche und örtliche Zusammengeschlossenheit der davon betroffenen Sprachen schließen lasse<sup>5)</sup>. Mit der Berechtigung dieser Annahme steht und fällt daher auch die von Torrend vorgeschlagene Gruppierung.

Hat man sich diesen doppelten Gegensatz der Auffassung Bleek's und Torrend's hinsichtlich der Aufgabe und Art der Einteilung der Bantusprachen einmal klar gemacht, so bekommt man auch eine Erklärung dafür, wie Torrend sich gegen Bleek's

1) Vgl. Comp. Gr. p. XVIII, No. 12: „When I began these comparative studies, one of the first things which struck me was the existence of a group embracing Chwana, Mozambique, and Mpongwe, and further researches have only confirmed this view. But I have found no other neatly defined group.“

2) Vgl. Comp. Gr. p. XVIII, No. 12/13. — Er spricht sich selbst darüber in der Einleitung p. XVIII, No. 12 und 13 wie folgt aus: No. 12: „Hence taking all the languages that have some particular affinity with those of Mozambique to form the Kua, or Chwana-Mozambique Mpongwe group, nearly all the others may be provisionally considered as forming the main group.“

No. 23: „Cust . . . follows a geographical method throughout. Hence his classification necessarily has its defects, but less than any other that I know of; and I think it may be adopted until more is known of some languages, principally those of the Congo basin. Only it should be so modified as to pay due regard to the existence of the Chwana-Mozambique-Mpongwe group, and the certain obvious affinities between various languages.“

3) R. N. Cust, A Sketch of the Modern Languages of Africa, London 1883, Vol. I. II.

4) § 29: „Denn bei einer genealogischen Klassifikation, die Torrend doch sicherlich erstrebt, . . .“ vgl. § 20.

5) Vgl. hierzu die Ausführungen Comp. Gr. p. 52. — Zur Entstehungsursache der Lautveränderungen vgl. §§ 50 und 210.

Einteilung so ablehnend verhalten konnte<sup>1)</sup>, obwohl er selbst keinerlei neue Lautveränderungen beobachtet hat, die ihn zu einer solchen Stellungnahme hätten veranlassen können, und obwohl er doch sonst Bleek's Verdienst durchaus anerkennt<sup>2)</sup>.

5 Seine Vorstellung von den Aufgaben der vergleichenden Sprachwissenschaft war eben eine andere, man muß nach Lage der Dinge sagen, viel engere als bei Bleek. Torrend hat von Anfang an nur das vorliegende Material verglichen, aber dabei übersehen, daß es notwendig ist, sich erst das Vergleichsmaterial zu erarbeiten und  
10 die Maßstäbe zum Vergleiche daraus zu gewinnen. Die Altersfrage z. B. hat er kaum gestellt, geschweige irgendwo näher behandelt<sup>3)</sup>. So ging ihm das Verständnis für die viel umfassendere Arbeit und Betrachtungsweise Bleek's ab. Das wird am besten dadurch  
15 deutlich, daß er so bedeutsame Erscheinungen, wie die Vokalassimilation beim Verbum nur in einer Anmerkung ausdrücklich erwähnt hat<sup>4)</sup> (§ 833 vgl. 850), daß die Vokalharmonie bei der sogenannten applikativen Verbalendung als solche gar nicht gekennzeichnet ist<sup>5)</sup>, und auch die Palatalisation der Labialen weder erklärt noch eingehender gewürdigt wird<sup>6)</sup> (vgl. § 122).

20 Während also Bleek's Einteilung solange Bestand haben wird, als die von ihm angegebenen Merkmale keine Erweiterung erfahren über die von ihm gefundenen Grenzen hinaus, wird Torrend's Versuch erst dann Bestand gewinnen können, wenn weitere Merkmale die sichere Bürgschaft gewähren für die genealogische Zusammengehörigkeit der von ihm zu seiner Kua-Gruppe gerechneten  
25 Sprachen und ihrer entsprechenden Gesondertheit von allen übrigen. Oder aber: Bleek hat wirklich eine seinerzeit zureichende Einteilung geschaffen, Torrend nur eine Reihe von Erscheinungen

1) Vgl. XVIII, § 12: „It is not only inadaequate but entirely misleading from beginning to end to one who has comparative Philology in view.“

2) Vgl. XVI, 7: „Bleek, who did more than any one else to throw light on its numerous ramifications . . .“

XXV, § 25: „The most famous is Bleek's Comp. Gr. His premature loss will ever be a matter of regret to the scientific world“, und

p 7, Anm. 1: „Bleek's excellent Comp. Grammar“.

3) Vgl. Comp. Gr. § 2: „Tonga is the one which, on the whole, best represents the peculiar features of the whole group.“ — „It might be asked whether Tonga has also the advantage of being more primitive than the better known coast languages, such a Kafir, Swahili, Herero, Angola, Mozambique, Mpongwe, etc. But this is a question we prefer to leave to the judgement of the reader.“

Vgl. übrigens auch S. XXVII, Anm.: „I believe it will readily be seen by those who will peruse this work that the Tonga language of the Middle Zambesi represents well the proper features of the larger number of the Bantu languages.“ — „I consider the Tonga of the Middle Zambesi, who have no other name than this, to be the purest representative of the original Bantu.“

4) § 833 vgl. 850.

5) Vgl. § 1065.

6) Vgl. § 122.

angeführt, die bei einer genealogischen Betrachtung allerdings Beachtung verdienen, von denen aber nicht bewiesen ist, daß sie als ausschließliche Kennzeichen gewisser zueinander gehöriger, sprachgeschichtlich von andern streng zu sondernden Sprachen anzusehen sind. 5

Die überragende Bedeutung der Bleek'schen Arbeiten erhellt auch aus den beiden neueren Untersuchungen von Jacottet<sup>1)</sup> und Finck<sup>2)</sup> über die vorliegende Frage.

c) Jacottet gebührt vor allem dafür Anerkennung, daß er die Berechtigung der Einteilung Bleek's Torrend gegenüber 10 wirksam verteidigt hat, was auch Finck (§ 29 und § 30 Ende) durchaus zugibt. Finck dagegen hat seinerseits wieder Torrend teilweise in Schutz genommen gegenüber der Kritik Jacottet's. Jacottet (*Étude sur les langues du Haut-Zambèze* I, XXII ff.) stimmt zunächst der Einteilung Bleek's in eine Südost-, Nordwest- 15 und Mittelgruppe zu, wendet sich dann ausführlich gegen Torrend, dessen Mängel er im einzelnen sachgemäß darlegt (vgl. bes. S. XXVII Anm.) und lehnt seine Einteilung, d. h. besonders seine Zusammenfassung einer einheitlichen Südost- und Nordwestgruppe (Kua-group) auf Grund einseitiger Berücksichtigung einiger lautgesetzlicher Merk- 20 male ab. Zur Begründung seiner Ablehnung führt er noch zwei Punkte an, von denen für uns aber nur der erste stichhaltig ist. Er weist mit Recht darauf hin, daß die vier von Torrend als für die Kua-group eigentümlich bezeichneten Lautentsprechungen nicht in allen zu ihr gerechneten Sprachen vorliegen, anderseits 25 sich wenigstens z. T. auch in Sprachen finden, die Torrend nicht dazu rechnet. Dagegen glaubt er zu Unrecht geographische Gesichtspunkte gegen Torrend verwerten zu können. Wir müssen bei unserer rein sprachwissenschaftlichen Betrachtung derartige geographische Rücksichten ebenso ausschalten, wie wir später bei 30 Finck die Verwendung ethnographischer Typen zur Begründung seiner sprachgeschichtlichen Konstruktion verwerfen werden. Folgendes Schulbeispiel dürfte auch Jacottet überzeugen: J. selbst hat das auch von ihm wie von Bleek als gruppenbildend bezeichnete Merkmal der (vollständigen) Vokalassimilation (S. XXXIV), für das 35 Louyi nachgewiesen. Bis dahin war diese lautliche Eigentümlichkeit nur im äußersten Westen bekannt und war bei Bleek das Kennzeichen des Bunda-genus, der südwestlichen Abteilung seiner Mittelgruppe. Auch J. erklärt sie für ein Charakteristikum lediglich der Westsprachen. Aber nur unsere bisherige Unkenntnis der wei- 40 teren Verbreitung dieser Erscheinung berechtigt uns zu jener Beschränkung. In meiner Untersuchung der Komorendialekte (S. 45) habe ich gezeigt, daß diese Vokalassimilation auch dort, bei diesen

1) *Études sur les langues du Haut-Zambèze* I, Paris 1896. Introduction, insbesondere p. XXII ff.

2) *Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantusprachen*. Göttingen 1908.

östlichen Ausläufern des Bantusprachgebiets, vorliegt, und zwar ebenso wie im Louyi in zwei Formen: einem affirmativen Perfektum und einem negativen Präsens. Wie ich erst kürzlich wieder bei Untersuchungen an Kriegsgefangenen habe feststellen können, sind diese Formen noch heute lebendig, nicht nur in den beiden bisher von mir allein berücksichtigten Dialekten Ngazidja und Nzwani, sondern ebenso auf der Insel Mwali. Während meines Afrikaaufenthaltes habe ich des weiteren nachweisen können, daß die gleichen Formen in dem Suahelidialekt von Tanga und Pangani früher gesprochen wurden, wie mir ältere Leute noch einwandfrei bestätigen konnten<sup>2)</sup>. Auch Jacottet dürfte sich hiernach davon überzeugen, daß geographische Entfernungen bei sprachgeschichtlichen Betrachtungen keine Rolle spielen. Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als in Zukunft diese Vokalassimilation als besonderes Kennzeichen der westlichen Sprachen fallen zu lassen und weiter zu suchen, wie weit ihre Verbreitung etwa noch nachzuweisen ist.

Jacottet's Verdienst ist nun ein doppeltes: einmal hat er an einer kleinen Gruppe, der Südostgruppe Bleek's, die nach ihm das Cafre-Zoulou nebst Tonga einerseits und das Chwana-Souto nebst Venda andererseits umfaßt, ausführlich nachgewiesen, in welchen einzelnen Punkten (er führt 16 an) diese vier Sprachen sich als eine Einheit erweisen, ohne dabei zu verkennen, daß auch hier gewisse Übergänge zu den Sprachen anderer Gruppen noch fließend sind.

Sodann hat er aus den bei Bleek verstreut sich findenden Angaben die drei Erscheinungen der Vokalharmonie, Nasalattraktion und Vokalassimilation herausgehoben und ihre Bedeutung für die Kennzeichnung des sprachlichen Charakters der Mittelgruppe besonders unterstrichen. Wie wir sehen werden, hat Finck sich in diesem Punkt Jacottet durchaus angeschlossen. (Vgl. seine eigene Beurteilung der Stellungnahme Jacottet's § 28 ff.)

Die Ergebnisse, zu denen Finck, der neueste Beurteiler in dieser Frage, gelangt ist, sind kurz folgende:

d) Finck hat eine neue Klassifikation nach sieben Merkmalen versucht und dabei zugleich eine Verschmelzung der Arbeiten Bleek's und Torrend's insofern unternommen, als von seinen sieben Merkmalen je drei in teilweise veränderter Gestalt Torrend und Bleek entnommen sind. Nur eins (das erste) ist von ihm neu hinzugefügt<sup>1)</sup>. Es entstammt den Untersuchungen zur Lautlehre des Bantu von Meinhof. Die drei von Bleek herübergenommenen Merkmale stehen am Schluß. Es sind das Vorkommen der Lateralen, der Vokalharmonie und der Nasalattraktion. Von Torrend stammen die Unterscheidungen nach der Behandlung eines grundsprachlichen *dzi* und *t*, sowie der Nasalverbindungen mit stimmhaftem Verschlusslaut. Das neue an den Anfang gestellte (erste) Merkmal ist die

1) Auch dieses findet sich übrigens schon angedeutet bei Torrend § 200 und § 2133.

2) Vgl. Zeitschr. f. Kol. Spr., Bd. IX, Heft 2, S. 118 ff.

von Meinhof zuerst entsprechend gewürdigte Unterscheidung von vier bzw. zwei der Klangfarbe nach verschiedenen Grundvokalen, nämlich entweder *e* und *o* neben *i* und *u*, oder nur *i* und *u* allein<sup>1)</sup>.

Vergleicht man das Ergebnis, zu dem Finck auf Grund dieser unterscheidenden Merkmale kommt (S. 129 ff), mit dem von Torrend, so sieht man, daß er ebenso wie Torrend aus der großen Masse der Bantusprachen eine verhältnismäßig kleine, in einen südöstlichen und nordwestlichen Unterteil zerfallende, sogenannte „äußere Abteilung“ ausscheidet. Der nordwestliche Unterteil stimmt in der Hauptsache mit der westlichen Abteilung der Kua-group Torrend's überein, nämlich im Fân, Pongwe und der Kamerun- oder Dualagruppe. Beide haben daneben noch einige Kongosprachen. Dagegen fehlen bei Torrend die Sprachen von Fernando Po, die er sonst nicht unterzubringen wußte und darum zu einer besonderen dritten Gruppe machte<sup>2)</sup>. Von der südöstlichen Unterabteilung dagegen finden sich nur drei Gruppenvertreter auch bei Torrend schon, nämlich die Thonga- (so Finck) oder Nyambane- (so Torrend) Gruppe, die Tshwana-Gruppe und die Makua- (so Finck) oder Mozambique- (so Torrend) Gruppe. Venda und Lenge werden bei Torrend noch nicht besonders aufgeführt. Seine Tshaga- und Komoro-Gruppe gehören bei Finck zur „mittleren Abteilung“, dagegen erscheint bei Finck gleichfalls in der „äußeren“ Abteilung die Kafir-Gruppe, und zwar gegen sein erstes und die drei Merkmale Torrends, nur gestützt auf das Vorkommen der Lateralen und das Nichtvorhandensein der Vokalharmonie und der Nasalattraktion. Darin besteht also, abgesehen von mancherlei Einzelbeobachtungen, im wesentlichen das Neue Finck's, daß er in einem so entscheidenden Punkte wie der Frage nach der Zuteilung des Kafir zu einer der beiden Gruppen, wiederum Bleek gefolgt ist, während er bis dahin ganz den Weg verfolgt hat, der zuerst von Torrend beschritten war.

Angesichts dieser Stellungnahme Finck's bei der Einordnung des Kafir ergibt sich die interessante Frage, welchem der beiden bisher beobachteten Einteilungsprinzipien er den Vorrang vor dem andern einräumt; denn um eine solche Entscheidungsfrage handelt es sich letzten Endes, falls sich nicht etwa ein neues drittes Prinzip feststellen läßt.

In Finck's Terminologie spielen die beiden Begriffe „anschaulich“ und „genealogisch“<sup>3)</sup> eine gewisse gegensätzliche Rolle. Das

1) Vgl. Meinhof „Die Bedeutung des Sotho für die Erforschung der Bantusprachen“. ZaoS. II. 150 ff.

2) Vgl. Comp. Gr. p. XVIII, No. 12: „Those of Fernando Po, and, probably, certain little known Bantu languages of the Cameroons and the Soudan, do not come well into either the main or the Kua group. They also provisionally may be considered as forming the Fernandian group.“

3) Mir scheint es klarer, die von Finck behandelten Gegensätze „anschaulich“ und „genealogisch“ näher dahin zu charakterisieren, daß es sich im

Ziel, das ihm bei einer genealogischen Einteilung der Sprachen vorschwebt, ist, wie er § 41, S. 23 sagt: „nach Möglichkeit festzustellen, wie sich die Entfremdung der Bantudialekte von dem Idiom vollzogen hat, das für alle das Muster gewesen ist, . . .“.

5 Dem stellt er ebenda gegenüber: „eine Gruppierung [der Bantusprachen] nach der Eigenart einer jeden“, wobei es sich darum handelt, „auf Grund einer solchen wesentlich anschaulichen Erkenntnis eine Einteilung zu schaffen, die ganz davon absieht, woher die einzelnen Merkmale stammen, eine Einteilung, die nur nach  
10 dem Grade der Ähnlichkeit gruppiert, unbekümmert darum, wie diese sich herausgebildet hat“.

Der gleiche Gegensatz findet sich schon am Ende von § 20 S. 8 ausgesprochen, wo es mit Bezug auf Torrend heißt: „. . . vorausgesetzt . . ., daß es ihm wie seinen Vorgängern nur um eine so-  
15 genannte genealogische Klassifikation zu tun gewesen ist, nicht etwa um eine Gruppierung der verschiedenen Sprachen nach deren Eigenart ohne Rücksicht darauf, wie diese sich herausgebildet“.

Die Worte „ihm wie seinen Vorgängern“ stehen, wenn ich recht sehe, im Widerspruch zu anderen Äußerungen des Verfassers im  
20 selben Werk und bedeuten somit eine Unstimmigkeit, wie sich deren mehrere aus dem Buche anführen ließen, was hier mit Rücksicht auf die besonderen Umstände, unter denen die Arbeit erschien (vgl. das Vorwort am Schluß), nur eben erwähnt sei. Zu den Vorgängern Torrend's gehört doch auch Bleek, dem es danach  
25 gleichfalls „nur um eine sogenannte genealogische Klassifikation“ zu tun gewesen wäre. Aber § 10 heißt es, daß Bleek seine Anordnung „. . . sicherlich auf Grund anschaulicher . . . Gesamteindrücke“ getroffen habe. „Einer derartigen anschaulichen Erkenntnis“ (§ 11) ist nach Finck's eigenen Worten (s. o.) die genealogische  
30 jedoch entgegengesetzt.

Daß Bleek's Einteilung in erster Linie anschaulich und nicht genealogisch ist, um mit Finck zu reden, ist in aller Kürze aus folgenden Worten seines Aufsatzes „Grimms Law in South Africa“<sup>1)</sup>  
35 p. 187 zu entnehmen: „As is well known, Se-tshuana and Tekeza are nearer akin to Kafir (and Zulu) than the latter is to any other South African language, and they thus form with it the South-eastern Branch, — in contradistinction to the Middle and North-western Branches of the South African Division of Bantu languages.“ Es ist also nur das berücksichtigt, was Finck mit dem Terminus  
40 „anschaulich“ bezeichnet, nämlich (§ 41): „in welchem Maße jede Bantusprache an den Eigentümlichkeiten jeder anderen teilnimmt, wie weit demnach auch der Gesamteindruck einer jeden dem jeder anderen nahekommt“.

einen Falle nur um ein rein beschreibendes Verfahren handelt, im anderen dagegen um eine Einteilung auf Grund weiterer historisch-genealogischer Schlußfolgerungen (vgl. Finck's Aufsatz).

1) Vgl. oben S. 2, Anm. 8.

Wenn nun Finck seinerseits, wie Torrend, eine genealogische Klassifikation erstrebt (§ 41) und sich zugleich des Gegensatzes von Bleek und Torrend zueinander doch offenbar bewußt ist<sup>1)</sup>, so könnte man wohl meinen, daß er auch Torrend's Methode im wesentlichen weiter verfolgt habe. Aber eine nähere Betrachtung zeigt, daß er zwar Torrend's Verfahren noch etwas weiter ausgebildet, im Grunde aber dem Bleek'schen Prinzip untergeordnet hat; und unsere Betrachtung wird sich also darauf zuspitzen, näher zu beleuchten, wie er den von Torrend als unvereinbar empfundenen Gegensatz zu vereinigen gewußt hat.

Da Finck nach dem Erscheinen von Meinhof's „Grundriß“ schrieb, so konnte er seine Aufgabe mit Beziehung auf das Urbantu bereits wesentlich genauer formulieren als seine Vorgänger.

Er sagt § 41: „Das Ziel, das erstrebt wird, ist eine Klarlegung der genealogischen Verhältnisse der Bantusprachen.“

§ 42: „Da es sich bei der genealogischen Klassifikation nur um das Verhältnis zur Grundsprache, dem Urbantu handelt, so sind auch die Merkmale nur im Hinblick auf diese Grundsprache zu bewerten, und bei dieser Bewertung ist sorgfältigst zu erwägen, ob vorgenommene Änderungen derartig sind, daß sie sich leicht unabhängig voneinander vollzogen haben können, oder nicht.“ Das letztere anlangend, ist Finck nun der Meinung (§ 43), daß sich nichts ausfindig machen läßt, „was schon durch das Absonderliche der Abweichung vom früher Gesprochenen auf eine unbedingt gemeinsam vollzogene Neuerung deutet. Dagegen sind einige Sprachänderungen festzustellen, bei denen dies deshalb wenigstens als hochgradig wahrscheinlich anzusehen ist, weil die von denselben betroffenen Idiome durch mehrere Übereinstimmungen, sei's nun in der Beibehaltung von Altertümlichkeiten, sei's in der Neuerung, als zusammengehörig gekennzeichnet werden.“ Vgl. hierzu § 42: „Allerdings wird man auch solche an sich nicht viel beweisende Änderungen unbedenklich heranziehen dürfen, um dadurch anderes bereits wahrscheinlich Gemachte noch fester zu stützen. Aber als Grundsteine benutzen darf man sie nicht.“

Wenn ich Finck in seinen vorstehenden Ausführungen recht verstehe, so will er einem etwaigen Einwurf, das Einteilungsverfahren nach Torrend'schem Muster beruhe auf einer zu unsicheren Voraussetzung<sup>2)</sup>, dadurch begegnen, daß er zugibt, daß nicht schon die gleiche lautliche Entwicklung zweier Sprachen hinsichtlich eines Merkmals eine wirkliche Zusammengehörigkeit bedinge, sondern erst die Feststellung der Übereinstimmung dieser beiden Sprachen in mehreren Merkmalen einen solchen Schluß gerechtfertigt erscheinen lasse. Aber ich glaube nicht, daß er dadurch seine Position bereits verstärkt oder den berechtigten Einwand schon entkräftet hat.

1) Siehe Anm. 3 auf S. 9.

2) Siehe oben bei Torrend S. 5.

Denn auch Torrend hat immer nur auf Grund mehrerer Übereinstimmungen eine nähere Verwandtschaft der Sprachen untereinander behauptet<sup>1)</sup>.

Und Finck unterscheidet sich methodisch in keiner Weise von  
 5 Torrend. Er befolgt durchaus das gleiche mehr oder weniger  
 eklektische Ankrystallisationsverfahren wie Torrend<sup>2)</sup>. Ein Ver-  
 gleich der durch die vier ersten (den Torrend'schen entsprechen-  
 den) Merkmale gekennzeichneten Sprachgebiete zeigt sofort, daß  
 diese sich keineswegs decken, sondern daß ein jedes Merkmal neben  
 10 einer allen gemeinsamen Sphäre noch einen besonderen Geltungs-  
 bereich besitzt. Es bedarf also noch weiterer Erwägungen, um das  
 Vorhandensein dieser Sondersphären in ihrem Verhältnis zu dem  
 Gemeingebiet zu erklären und jeweils zu entscheiden, ob sie jenem  
 Gemeingebiet noch anzuschließen oder von ihm abzutrennen sind. Es  
 15 ist dabei nun auffallend, daß z. B. auch das Venda und Lenge der  
 äußeren Abteilung zugerechnet werden; jenes allein schon deswegen,  
 weil es das dritte Merkmal (Lautwandel  $t > r$ ) aufweist (S. 112),  
 dieses, obwohl es auch das zweite Merkmal nicht hat (S. 102/3).  
 In beiden Fällen wird als Entscheidungsgrund das Fehlen der Vokal-  
 20 harmonie angeführt, also das sechste Merkmal; und dieses ent-  
 scheidet auch noch in anderen Fällen, so beim Küsten-Konde (S. 103).  
 beim Kuanama, Nord-Mbundu, Namwezi (S. 105), beim Sutu (S. 106)  
 und beim Kafir (S. 121). Es ist m. E. klar, daß eine solche Ver-  
 wendung eines einzigen Merkmals zur Entscheidung von Zweifels-  
 25 fällen ihm eine den anderen Merkmalen übergeordnete Stellung ein-  
 räumt; und es folgt daraus, daß Finck die von ihm in Wirklichkeit  
 befolgte Methode in den im Anfang wiedergegebenen, programma-  
 tischen Worten keineswegs zutreffend zum Ausdruck gebracht hat.  
 Rein formell zwar ist der Satz aufrecht erhalten, daß die Zugehörig-  
 30 keit zu der äußeren Abteilung nur durch das Vorhandensein meh-  
 rerer (also wenigstens zwei) der von ihm angeführten sieben Merk-  
 male begründet wird. Aber sachlich ist die Behauptung, daß nichts  
 vorhanden sei, was auf eine unbedingte Gemeinsamkeit schließen  
 lasse, durch die hier der Vokalharmonie zuerkannte Bedeutung  
 35 widerlegt. Denn bei richtiger Würdigung dieses Umstandes stellt  
 sich auch nach Finck die Sache so dar, daß das Gesamtgebiet  
 der Bantusprachen durch das Vorhandensein oder Nichtvorhanden-  
 sein der Vokalharmonie (sechstes Merkmal) in zwei große Teile zer-  
 fällt. Von den Sprachen mit Vokalharmonie ist wiederum ein  
 40 Teil, die westliche Hälfte, noch des weiteren durch das Vorkommen

1) Vgl. z. B. Comp. Gr. § 72, No. 2 (S. 17); § 130, No. 2; § 160 betreffs Yao, Herero, Buma; § 107 und 209 betreffend Karanga. Allen diesen Sprachen ist trotz der festgestellten Ähnlichkeiten mit den Eigentümlichkeiten der Kua-group die Aufnahme in diese Gruppe versagt geblieben.

2) Vgl. Comp. Gr. XVIII, No. 12: „taking all the languages that have some particular affinity with those of Mozambique to form the Kua, or Chwaua-Mozambique-Mpongwe group . . .“.

der Nasalattraktion (siebentes Merkmal) gekennzeichnet. Dagegen besitzen die Sprachen ohne Vokalharmonie noch je ein oder mehrere andere Kennzeichen aus der Reihe der ersten fünf Merkmale.

Da die Vokalharmonie ein auf Bleek zurückgehendes Kennzeichen ist, das von Torrend verworfen bzw. unbenutzt gelassen war, so hat man hiernach zu schließen, daß Finck im Grunde mehr Bleek als Torrend zu folgen geneigt ist.

Vergleicht man Finck's Ergebnisse (S. 129 ff.) mit denen von Bleek, so ergibt sich, daß Finck zu dem South Eastern branch Bleek's (abgesehen von kleineren Gebieten wie Venda und Lenge) nur noch die Makuagruppe hinzugezogen hat, deren eigentümliche Sonderstellung innerhalb des Mosambique genus auch Bleek bereits aufgefallen war<sup>1</sup>). Und der North Western branch ist nur durch das Mpongwe und einige Kongosprachen vergrößert. Also bis auf diese Erweiterungen Finck's, deren Berechtigung hier unerörtert bleiben kann, ist seine äußere Abteilung mit dem Südost- und Nordwestzweige Bleek's identisch, und der wesentliche Fortschritt Finck's bestände nur darin, daß er wie Torrend es unternommen hat, eine genealogische Verbindungslinie zu konstruieren zwischen den Sprachen des Südostens und Nordwestens, welche weder Bleek und Jacottet in eine nähere Beziehung zueinander zu bringen gewagt haben.

Nehmen wir nun einmal, was Finck freilich nirgend ausgesprochen hat, als Tatsache an, daß bei ihm das oberste Einteilungsprinzip die Vokalharmonie ist, welche ähnlich wie bei Bleek das große Mittelgebiet der Bantusprachen von den südöstlichen und nordwestlichen Ausläufern scheidet, so gilt es jetzt eine weitere Erwägung, ob es Finck gelungen ist, mit Hilfe der von Torrend ausschließlich berücksichtigten Lautverschiebungsgesetze die Sprachen des Südostens und Nordwestens gegenüber denen der Mitte zu einer genealogischen Einheit zusammenzufassen, welche sorgfältiger Kritik standzuhalten vermag.

Die Berechtigung dieser Konstruktion beruht, wie wir schon sahen, auf ganz derselben Voraussetzung wie bei Torrend<sup>2</sup>). Ja, sie ist darüber hinaus noch anfechtbarer gemacht dadurch, daß Finck die Kafirgruppe mit hinzugerechnet hat. Diese nimmt nämlich an den vier ersten Merkmalen gar keinen Anteil, hat also mit den Nordwestsprachen nichts gemein.

Übrigens sind auch die Tonga-, Tschuana- und Makua-Gruppe untereinander nur durch zwei Merkmale (das zweite und dritte) gekennzeichnet, und nur dem Tschuana kommen alle vier Merkmale

1) Vgl. Comp. Gr. § 34: „With regard to their phonetical characteristics, most of these Mosambique languages show only slight modifications (consisting mainly in contractions, abbreviations, mutation of more difficult consonants etc.) in comparison with the structure of the Kafir language. Striking transitions of sound occur, however in the Makua language.“

2) Vgl. S. 5 Mitte, am Ende von b).

zu. Die nordwestliche Abteilung ihrerseits ist nach Finck zwar durch das erste Merkmal in allen ihren Teilen, durch das vierte aber gar nicht und durch das zweite und dritte nur teilweise betroffen. Beispielsweise fehlen die beiden letzten Merkmale verschiedener Kongsprachen, das zweite dem Fân, das dritte den Sprachen von Fernando Poo usw.

Es bedarf schon, abgesehen vom Kafir, eines kühnen Optimismus, um auf Grund solchen Befundes eine frühere Einheit dieser Sprachen gesondert von den übrigen zu behaupten. Allein die Aufnahme des Kafir in diese Gruppe entbehrt m. E. jeder Berechtigung. Sie nötigt uns nochmals zu einem Vergleich zwischen Finck und Torrend.

Torrend hatte, wie wir sahen, mit Bewußtsein und Entschlossenheit die schon von Bleek zusammengestellten Gemeinsamkeiten des Kafir und Tschuana für unmaßgeblich erklärt (vgl. § 123, s. o. S. 4 Anm. 3) und eine entschiedene Trennung zwischen beiden vorgenommen, indem er z. B. die Laterale im Kafir als wahrscheinlich aus dem Tschwana entlehnt (§ 121) ansah, im übrigen aber zu der Übereinstimmung beider Sprachen in der Palatalisation der Labialen schwieg (vgl. § 122, 201 ff.). Da für ihn nur die Lautverschiebungsgesetze maßgebend waren, wird man nur urteilen können, daß seine Stellungnahme folgerichtig, wengleich einseitig ist.

Finck führt, lediglich um die Kafirgruppe im Zusammenhang seines Systems mit zur äußeren Abteilung rechnen zu können, das Vorkommen der Laterale als ein besonderes Merkmal auf und sagt S. 120 ausdrücklich: „... ein tatsächlich auffallendes Zeichen der Zusammengehörigkeit der genannten drei Dialektgruppen geben nur die sogenannten Laterale ab“; diese hält er für altertümlich (S. 22 oben). Gegen den Einwand einer Entlehnung führt er nach dem vorerwähnten Rezept nur das Fehlen der Vokalharmonie ins Feld.

Es ist nicht zu verkennen, daß hier mit einer gewissen Geflissentlichkeit das offene Zugeständnis vermieden wird, daß alle Lautverschiebungsmerkmale, die bisher geltend gemacht wurden, dem Kafir abgehen. Das ist um so unbegreiflicher, als Finck sich doch dabei klar sein mußte, daß durch die Eingliederung des Kafir die sämtlichen vorher benutzten Merkmale zur Herstellung dieser Gruppeneinheit hinfällig und offensichtlich unzulänglich werden. Denn eine Erklärung dafür, warum im Kafir nun nicht dieselbe oder eine ähnliche Lautveränderung, sondern der gerade der entgegengesetzten Gruppe eigentümliche Lautstand zu beobachten ist, gibt er nicht.

Wenn übrigens Finck S. 128 zur Unterstützung seiner Hypothese noch auf die verschiedenen Bautypen zu sprechen kommt, nämlich die Bienenkorbhütten auf der einen und die Giebeldachhütten bzw. Rundhütten mit Kegeldach auf der anderen Seite, so müßte doch erst noch die gemeinsame Entstehung der beiden letzten erwiesen werden, ehe dieses Beispiel für die von Finck behauptete

nähere Verwandtschaft des Südostens und Nordwestens eine wirkliche Parallele bieten könnte, ganz abgesehen davon, daß Ethnographie und Linguistik zwei völlig getrennte Gebiete sind.

e) Ergebnis. Es muß also zum Abschluß unserer methodisch-theoretischen Betrachtung gesagt werden, daß weder Torrend noch Finck es bisher zu einer einwandfreien Einteilung gebracht haben, weil sie beide einem im wesentlichen genealogischen Einteilungsprinzip huldigen, das zwar ihrer vorgefaßten Meinung über die Entstehung der Verschiedenheiten der einzelnen Bantusprachen, also ihrer Abstammungstheorie entspricht, sich aber an dem im einzelnen festzustellenden Tatbestand in Wirklichkeit nicht bewahrt. Während aber Torrend in der Durchführung seines Prinzips folgerichtig verfuhr (abgesehen von den Fällen, in denen er nur geringe Übereinstimmung mit dem Kua fand), hat Finck sich in dem Bestreben, Bleek'- und Torrend'sche Prinzipien zu vereinen, in unlösbare Widersprüche verwickelt. Sachlich sind wir also über den von Bleek erreichten Erkenntnisstand noch nicht hinaus.

Aber auch methodisch sind wir nicht weiter gekommen. Höchstens könnte man das Negative sagen, daß alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß mit der von Torrend inaugurierten Methode nur wenig auszurichten ist. Es ergibt sich also für den, der auf diesem Gebiete weiter arbeiten und Fortschritte erzielen will, die Notwendigkeit, wiederum an Bleek anzuknüpfen und in der von ihm begonnenen Weise durch methodische Einzelbeobachtung und sorgfältige Sichtung der seither zusammengetragenen Quellmaterialien und grammatischen Skizzen eine sichere Grundlage für alle weitere Erkenntnis der genealogischen Zusammenhänge der Bantusprachen zu gewinnen. Diesen Weg hat Meinhof beschritten.

Allerdings hat er früher selbst einmal den Vorschlag gemacht, unter Berücksichtigung lediglich der Lautentsprechungen oder der Lautgesetze eine Gruppierung der Bantusprachen vorzunehmen, und zwar in umfassenderem Maße als Torrend es in der Beschränkung auf vier Merkmale getan hat<sup>1)</sup>. Aber er hat den Plan nicht weiter

1) Vgl. ZaoS. I (1895), S. 273: „... unter Zuhilfenahme der Nominalpräfixe würde ich im Anschluß an diese Lautgesetze ein Schema zur Klassifizierung der Bantusprachen für nicht unpraktisch halten. Es ergeben sich demnach vier Haupteinteilungen:

- I. *ki*-Sprachen, die das *ki*-Präfix unverändert erhalten.
- II. *chi*-Sprachen, die das *k*-Präfix in *chi*, *tji*, *shi* umlauten.
- III. *si*-Sprachen, in denen ein *s* statt des *k* eintritt.
- IV. *e*-Sprachen, die das *k* ganz verschwinden lassen.

Die Unterabteilung ergibt dann:

1. *t*-Sprachen.
2. *l*-Sprachen.
3. *h*-Sprachen, oder auch nach den *p*-Lauten
 

a) <i>p</i> -Sprachen.	b) <i>w</i> -Sprachen.	c) <i>c</i> -Sprachen.
d) <i>bf</i> -Sprachen.	e) <i>h</i> -Sprachen.	f) <i>b</i> -Sprachen.

Zur weiteren Unterscheidung würden andere Lautverschiebungen zu berücksichtigen sein.

verfolgt. Und nach allem vorhergehenden ist für uns dieser Weg allein nicht mehr gangbar. Da wir einen Fortschritt unserer Kenntnis nur von weiteren Einzelforschungen erwarten können, so wird es zunächst unsere Aufgabe sein, von den uns bekannten Sprach-

5 gebieten eine möglichst ins einzelne gehende Übersicht der grammatischen und lautlichen Eigentümlichkeiten zu geben und auch die

10 Gemeinsamkeiten des Wortschatzes zu berücksichtigen.

Für die Lösung dieser Aufgabe, einer der nächstliegenden, die der Bantuistik z. Zt. gestellt sind, ist die wesentliche Grundlage

15 bereits vorhanden in der Konstruktion des Urbantu von Carl Meinhof in seinem „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen“. Es sei übrigens zur Bekräftigung dessen, daß es sich hier nur um eine rein sachliche Kritik handelt, welche jedweder Polemik abhold, lediglich im Interesse einer Klärung der vorliegenden Fragen notwendig

20 erschien, noch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sämtliche Forscher (von Bleek bis Finck), nicht etwa nur Torrend, von dem Finck es ausdrücklich erwähnt (§ 21), sich der Unvollständigkeit bezw. Unzulänglichkeit ihrer Einteilungen bewußt gewesen sind, und darum ihren Anschauungen nur unter entsprechendem Vorbehalt Ausdruck verliehen haben<sup>1)</sup>.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Einteilung der Bantusprachen erscheint noch das Problem des Verhältnisses von Sprache und Mundart oder Dialekt. Auch hier ist es nützlich, sich die entgegenstehenden Meinungen von Bleek und Torrend zu

25 vergegenwärtigen. Bleek schreibt dazu: „Grimms Law“ in South

1) Vgl. Bleek, Comp. Gr. § 49: „... it may be supposed, that numerous members of the South African division of the Bantu family of languages will eventually be discovered here; and it is very possible that several new genera of this division, and perhaps even some new branches, of which, as yet not a single dialect is recognized, are here still hidden from our view“.

Torrend, Comp. Gr. p. XVIII, nr. 12: „any attempt at their scientific classification must fail for some time“, mehrfach „provisionally“, p. XIX, nr. 14: „Hence the following might serve as a provisional classification of the best known among these“.

Jacottet, Études sur les langues du Haut-Zambèze I, p. XXXII: „L'étude de cette question réclamerait de longues recherches, je ne me flatte pas de l'avoir résolue“; p. XXXVI: „Naturellement cette classification préliminaire en deux grands sous-groupes est loin de suffire“.

Finck, Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantusprachen S. 129: „So ergibt sich, wenn es gestattet ist, an die als annähernd sicher zu betrachtenden grundlegenden Unterscheidungen der genannten Abteilungen und Unterabteilungen vorläufig vermutend eine innerhalb jeder Unterabteilung vorzunehmende weitere Gruppierung vorzunehmen, folgender, eingehendere Forschung herausfordernder Vorschlag einer Klassifikation der Bantusprachen, . . .“, vgl. Vorwort am Schluß und S. III: „Die folgende Abhandlung ist eine von den vielen Arbeiten, die man unbedenklich als verfrüht bezeichnen darf, . . .“, S. IV: „Das Ergebnis ist kein durchaus gesicherter, mit einem gewissen Abschluß der Forschung verbundener Erkenntnisgewinn, sondern ein wesentlich anregender, Nachprüfung, Ergänzung und Umgestaltung herausfordernder Entwurf“.

Africa, Transactions of the Philolog. Soc. London 1873/74, p. 186:  
„It is not uncommonly asserted, that the South African Bantu  
languages are merely dialects of one language, and that they differ  
from each other no more than the different Romance dialects do  
from each other; or, at most not more than the members of the 5  
Teutonic branch of the Aryan or Indo-European family. This view  
is entirely erroneous, being based upon a very insufficient com-  
parison, and mainly upon the observation of the fact that a certain  
number of words are met with, in most of these languages, in  
forms sufficiently similar to insure their immediate identification. 10  
It is not taken into consideration, here, that the great bulk of  
the words constituting the dictionary of these languages is not at  
all of this description, that even those words which are identical  
in the different languages of this family are frequently affected  
by laws which greatly change their forms, and that many words 15  
thereby so transformed as to be wholly dissimilar. Further, that  
the grammatical forms in these different languages are too dif-  
ferent to be considered as mere dialectical variations.“— „But the  
fact is easily ascertained by practical proof. As is well known,  
Setshuana and Tekeza are nearer akin to Kafir (and Zulu) than the 20  
latter is to any other South African language, and they thus form  
with it the South-eastern Branch,—in contradiction to the Middle  
and North-western Branches of the South African Division of Bantu  
languages.“

p. 188: „The other Bantu languages of South Africa, which 25  
do not belong to the South-eastern Branch differ, of course, far  
more from Kafir than Setshuana does. In fact the different members  
of the Bantu family in South Africa are almost as distinct from  
each other, and as different in their peculiar grammatical develop-  
ments and lexical stores, as are the various members of the Aryan 30  
or Indo-European family.

[It is as easy in the one family, as in the other, to point out  
many features in the structure which run through all its languages,  
and, again, to identify a certain number of words which occur in  
very similar forms in almost all the languages of each respective 35  
family. But what should we think of a tyro in the study of the  
Aryan or Indo-European languages, who having remarked the  
striking identity of such words as ‚mother‘, ‚father‘, ‚name‘ etc.,  
in most of the Aryan languages, or the original identity of their  
systems of declination, would consider himself justified in assuming 40  
that Greek, Latin, Lithuanian, and Sanskrit merely differ dialecti-  
cally from each other?] Just as little can a similar assertion be  
maintained with regard to the various South African Bantu languages;  
for Kafir, Setshuana, Otyiberero, Angola, Kongo, Kisuabeli, and many  
more, are entirely distinct as species,—although akin as members 45  
of the same genus, branch, or family.“ Vgl. unten S. 21, Anm. 5.

Torrend stellt sich auch in dieser Frage in entschiedenem

Gegensatz zu Bleek, aber er verrät geringere Schärfe des Urteils, wenn er p. XVIII, No. 11 von den Bantusprachen als von solchen spricht: „which differ from one another no more than English does from German“. Vgl. hierzu auch p. XXI, Nr. 15: „The length  
 5 of this list of languages might lead the reader to think that it implies a great diversity between them, something like that existing between the Indo-European languages. This would be a false notion. In general the languages of the same cluster must be considered as mere dialectic varieties. [This, for instance, is the case with  
 10 Xosa, Zulu, and Tebele, in the Kafir cluster; with Tlhaping, Rolong, Suto, and Kololo, in the Chwana cluster etc.] There are even several clusters which might quite appropriately be said to form together a single language. [For instance, the differences between the Senna, Gangi, Nika, Shambala, Sagara, and Ibo, clusters cannot  
 15 be said by any means to be as great as those which may be remarked between several French *patois*.] The greatest noticeable divergencies are found to exist between the Mpongwe cluster and the languages of the main group. These may be said to amount to something like the difference between Latin and French, or  
 20 between English and German.“

p. 51, § 246: „We see that this family of languages, if it be confined to the limits we have assigned to it after the example of other scholars, has been very improperly compared by certain philologists to the Aryan family. So far from finding any such  
 25 distance between the most remote members of the Bantu family as between English and Sanscrit, we perceive that the greatest discrepancies between those members of the group which are furthest apart can scarcely be said to be equal on the whole to the difference between French and Italian.“

30 Nur zwischen der heute als „Sudansprachen“ charakterisierten Sprachgruppe und dem Bantu glaubt er größere Unterschiede annehmen zu müssen. p. XVII, No. 11: „There are some Bantu enclaves in the Soudan, on the Niger, and further to the west. Philological science has not yet determined what is the exact relation of the  
 35 languages of the other black tribes in the north-west to Bantu. For myself I have come to the conclusion that several of them have at least as much in common with the southern Bantu languages as certain Aryan languages between themselves, English and Greek for instance.“

40 In meiner Arbeit über die Komorendialekte Ngazidja und Nzwani, die bisher nicht als selbständige Bantusprachen sondern als Suahelidialekte gewertet waren, habe ich nachgewiesen (S. 44 f.), daß sie nur in der Behandlung der ursprünglich stimmhaften Frikativlaute nach Meinhof mit dem Suaheli zusammengehen, dagegen in  
 45 der Behandlung der ursprünglichen Explosiven andere Wege gehen. Daneben zeigen die ganz andersartigen Elemente der Formenbildung (S. 48 f.), daß wir es hier nicht mehr mit Suaheli zu tun haben.

Die dialektischen Abweichungen zwischen dem Ngazidja und Nzwani sind anderseits groß genug, um beide als verschiedene Sprachtypen anzuerkennen. Der dritte Komorendialekt von der Insel Mwali hat, wie ich erst kürzlich im Gefangenenlager Wünsdorf bei sprachlichen Aufnahmen für die phonographische Kommission des preußischen Kultusministeriums Gelegenheit hatte festzustellen, keine weiteren Sonderformen entwickelt, sondern besitzt eine Reihe von Eigentümlichkeiten sowohl des Ngazidja- wie des Nzwandialekts.

Im allgemeinen erscheint es mir zweckmäßig, zwei einander sehr nahestehende Sprachen nur dann als Dialekte zu behandeln, wenn die grammatischen Bildungselemente im wesentlichen die gleichen sind. Besteht Verschiedenheit sowohl in den Lautentsprechungen wie in den grammatischen Formen, so ist es vorzuziehen, von selbstständigen Sprachen zu sprechen.

## II. Bisherige Behandlung der Lautlehre und ihre Ergebnisse. 15

a) Bleek, b) Torrend, c) Meinhof, d) Finck.

a) Bleek hat den ersten Teil seiner Comp. Grammar (1862) der *Phonology* gewidmet. Er verfolgt zunächst (§ 50 ff.) das Vorkommen der einzelnen Laute (Schnalze § 54 ff., Lateralen § 74 ff., Explosiven § 81 ff., Frikativen § 120 ff., Liquididen § 161 ff., Lautverbindungen § 166 ff., Nasale und Nasalverbindungen § 209 ff.) durch die einzelnen Sprachen unter gleichzeitiger Betrachtung ihrer relativen Ursprünglichkeit. Dann behandelt er (§ 266 ff. „grammatical changes of sound“) die durch die wechselseitige Beeinflussung vom Stamm einerseits und Präfixen und Suffixen anderseits sich ergebenden Lautveränderungen und gibt endlich (§ 380 ff. „dialectical transitions of consonants“) bereits eine Reihe von Tabellen der wichtigsten Lautentsprechungen der einzelnen Sprachtypen im Vergleich mit dem Kafir, (von denen die den Südostzweig betreffende schon 1858 im „Catalogue of the Grey Library“ S. 40 veröffentlicht war). Diese Beziehung aller Sprachen auf das Kafir zeigt, was Bleek auch sonst ausgesprochen hat<sup>1)</sup>, daß er, wenn auch mit Vorbehalt, das Kafir für die altertümlichste der Bantusprachen und daher die hier sich findenden Lautformen vielfach (i. A.) auch für am besten geeignet hielt, um bei einer auf Erschließung des ursprünglichen Bantulautstandes gerichteten Untersuchung als Grundlage bzw. Ausgangspunkt zu dienen. Aber er war sich der Unvollkommenheit seiner Tabellen besonders hinsichtlich der noch mangelnden

1) Vgl. § 23: „the Kafir, with its variety the Zulu, presents in general the fullest forms and the most original features with regard to its structure, . . .“ § 380: „It need not be remarked that the Kafir by no means always exhibits a more original form of consonant, but not rarely a more modern one, effected by palatalisation or other phonetic influences.“ § 388: „. . . The Kafir or Zulu, which languages have in general best preserved the ancient forms.“

Gesetzmäßigkeit der Entsprechungen doch sehr bewußt<sup>1)</sup>. Auch warnt er in § 388 besonders vor unsicheren Etymologisierungsversuchen<sup>2)</sup> und weist nachdrücklich hin auf eine sorgfältige Lautvergleihung<sup>3)</sup>.

Eine schöne Erläuterung seiner Bestrebungen, Ziele und Methoden hat Bleek selbst gegeben in seinem m. W. letzten Aufsatz über Bantusprachen: „Grimms Law“ in South Africa; or, Phonetic Changes in the South African Bantu Languages. I. — In the South-Eastern Branch. Transactions of the Philolog. Soc. London 1873 74, p. 186—200.

Er bezieht sich darin auf eine Kritik von Robert Moffat, jun., in seinem „Standard Alphabet Problem“ p. 156, der unter anderem Setshuana *mo-thu* „person“ mit Zulu *umfo* „stranger“ anstatt Zulu *u-mu-ntu* „person“ in Verbindung bringen will und eine Lautentsprechung Setshuana *th* : Zulu *f* behauptet. Ganz richtig weist er in diesem Zusammenhang auf die gerade auch für den Sprachvergleich so große Bedeutung genauer Einzelkenntnisse in einer Sprache hin<sup>4)</sup>.

Die so veranlaßten näheren Ausführungen über die Lautverhältnisse des Südostzweiges sind nun insofern von besonderer Bedeutung, als Bleek darin mit voller Bestimmtheit die Gesetzmäßigkeit der Mehrzahl der beobachteten Lautveränderungen behauptet<sup>5)</sup>.

Zugleich zeigt der angezogene Vergleich mit dem Grimm'schen Lautverschiebungsgesetz, wie weit Bleek seinen zeitgenössischen Mitarbeitern nicht nur, sondern auch manchem seiner Nachfolger voraus war, erklärt dieses aber auch gleichzeitig daraus, daß er als Sprachforscher durchaus auf der Höhe der Zeit stand und mit dem damaligen Stande der vergleichenden Sprachwissenschaft wohl vertraut war<sup>6)</sup>.

1) § 387: „For, though some of these transitions are very general, others are only partial. i. e. restricted to certain cases of the occurrence of such consonants; and they take perhaps place only under peculiar circumstances. The same Kafir letter can, therefore, in different cases, correspond to different consonants of one and the same other language; and as the conditions under which these variations in the transition of consonants are met with, have not been fully ascertained, or stated here,—it is impossible to assign to all these instances of mutual correspondence, their right place in a general table.“

2) „It must be evident to any one who looks through these tables how futile any attempt at etymology on a larger scale must be from the narrow point of view of one particular language.“

3) „... it follows that only on the basis of a comprehensive comparison, any sound and satisfactory etymology of the South African Bantu languages can be instituted.“

4) p. 189: „The fact is, that Mr. Moffat's knowledge of Zulu was not sufficient to prevent this otherwise very intelligent observer from being misled by the dictionaries.“

5) p. 189: „At the same time I may be permitted to say that the rules were not the result of casual observations, but were ascertained by innumerable comparisons; and the changes may in most cases be said to be constant.“

6) p. 188: „In trying to ascertain the degree of relationship existing between different members of one family of languages, we have as is well known,

Bleek's vorzügliche Arbeitsmethode kann im wesentlichen durch dreierlei gekennzeichnet werden:

1. Er hat sich nicht bei der bloßen Feststellung von dann und wann eintretenden Lautveränderungen begnügt, sondern sein ganzes Bestreben stets auf die Auffindung allgemein-gültiger Gesetze, die Aufzeigung gesetzmäßiger Erscheinungen gerichtet.

2. Er hat sich bei dieser Tätigkeit nicht auf die Beobachtung der Lautverschiebungsgesetze beschränkt, sondern überall nach Möglichkeit auch die sich aus der gegenseitigen Berührung oder Beeinflussung der Laute untereinander und im Worte ergebenden innersprachlichen Lautveränderungen der Nah- und Fernwirkung (vgl. § 284) berücksichtigt.

3. Er hat bei allen seinen Vergleichen nicht nur eine solche des Wortschatzes unternommen, sondern, wo es nötig oder möglich war, auch die Grammatik verglichen, den Formelementen einer Sprache und ihrem ganzen Bau entsprechende Beachtung geschenkt.

Durch die unbeirrte Innehaltung seines auf solche dreifache Weise gekennzeichneten Weges ist es Bleek gelungen, die Erfolge zu erzielen und die Ergebnisse zu zeitigen, welche auch heute noch dem rückschauenden Betrachter die Erkenntnis abnötigen, daß Bleek, — besonders verglichen mit dem, was andere gleichzeitig mit, ja nach ihm unternommen, — wahrhaft Großes geleistet hat und seiner Mit- und Umwelt zweifellos ein Beträchtliches voraus war. Und angesichts der Unvollkommenheit des ihm zur Verfügung stehenden Materials wird man wohl sagen können: Nur dieser Klarheit seiner Methode, in der Scharfsinn sich mit Weitblick paart, war es zu danken, daß er vor Fehlern bewahrt blieb, denen seine Nachfolger z. T. anheimfielen<sup>1)</sup>. Die Trauer um den frühzeitigen Hingang dieses unermüdlchen Forschers ist daher nur zu berechtigt, und es ehrt Torrend, der gerade in methodischer Hinsicht vielfach so wenig von Bleek wissen wollte, daß er der Klage um ihn auch seinerseits Ausdruck verliehen hat (p. XXVI, No. 25: „Unfortunately Bleek died before he could carry his work any further than this first section. His premature loss will ever be a matter of regret to the scientific world“, vgl. oben S. 6, Anm. 2).

to consider as of primary importance the observation of the laws which regulate the changes or transmutations of sounds. In fact, without the determination of these laws, all such comparison is destitute of a sound scientific basis. With regard to the South-Eastern Branch of the South African Bantu languages, the changes obtaining between the three different species of which it consists are as marked as those which were first observed by Jacob Grimm as occurring between the Teutonic languages and Greek and Latin“, vgl. oben S. 17.

Mit diesen Worten schließt er seine Betrachtung über den größeren oder geringeren Grad der Verschiedenheit der Bantusprachen untereinander, welche nicht nur allgemein mit Hinsicht auf Torrend's Äußerungen (vgl. oben S. 18), sondern auch speziell gegenüber Struck's Beurteilung der Komorensprachen als „local variety of Swahili“ Beachtung verdienen.

1) Vgl. z. B. van Oordt, The Origin of the Bantu, Cape-Town 1907.

b) Torrend's Arbeitsmethode ist eine andere als die Bleek's; er ist im Wesentlichen nicht Forscher, sondern Sammler. Aber da auch er in seiner Comp. Gr. ein (erstes) Kapitel der Lautlehre gewidmet hat („General principles and Phonetics“), darf er hier nicht unerwähnt bleiben.

Als „Characteristic Features of the Bantu Family of Languages“ führt er zunächst S. 6 ff. vier auf:

1. Die Konkordanz der Vorsilben;  
 2. „The law of avoiding monosyllables or single sounds“, das auf der auch von Bleek schon gemachten Beobachtung beruht, daß einsilbige Stämme vielfach besonderen Gesetzen folgen;

3. Das „Third principle“ betrifft die Lautgesetze und ist wieder vierfach geteilt:

- a) „Phonetic changes affect consonants more than vowels,—  
 15 b) those which affect vowels bear mostly  
     α) on vowels which begin a stem,  
     β) on the weaker of two vowels which are next to one another.“ —  
 c) die konsonantischen Lautveränderungen sind größtenteils auf  
 20 Verstümmelungen oder besondere Verzierung von Nase, Mund und Zähnen zurückzuführen.  
 d) die Nasale einer Nasalverbindung wirken teils erhaltend, teils verändernd auf den folgenden Konsonanten.

4. Die durch 3d bedingte vielfach doppelte bzw. dreifache  
 25 Gestalt ein und desselben Wortes in ein und derselben Sprache.

Wenn man sich schon beim Lesen der vorstehenden Zusammenstellung weniger nach Richtigkeit oder Unrichtigkeit als nach Zweck und Absicht der Zusammenordnung von offensichtlich so sehr verschiedenen Gegenständen fragt, so bietet der folgende Abschnitt  
 30 (S. 14 ff.) „Comparative Phonetics of the Principal Bantu Languages“ nichts weiter als eine Registrierung der hauptsächlichsten Lautentsprechungen in ziemlich unsystematischer Anordnung. Das einzige Prinzip, das dabei befolgt ist, ist die Voranstellung des Tonga nebst den zur main group gehörigen clusters und die gemeinsame Behandlung der zur Kua-group gehörigen Sprachen am Schluß. Sonst kehrt zur Einführung meist nur die Wendung wieder „the most remarkable features are . . .“.

Der Schlußabschnitt endlich (S. 53 ff.) „More General Phonetic Changes“ bringt noch eine Reihe bisher nicht erwähnter, allgemeinerer Lautveränderungen, gewissermaßen als Nachtrag, und zwar:

1. „Changes caused by the collision of two vowels“ und 2. ganz allgemein „Various phonetic changes“ bzw. „Changes caused by the concurrence of certain consonants with other sounds“. Unter diesen letzten wird dem an zehnter Stelle stehenden „Important principle“  
 45 (§ 292) noch etwas breiterer Raum gewährt. Es handelt sich dabei um die angeblich euphonische (vgl. § 296) Einschlebung eines *m, k, g, h, j, w*, oder *y* vor einem Vokal, „according to the different

cases and the different languages“, „to strengthen the vowel-sound, and thus to prevent an assimilation, or contraction, or elision“. Trotzdem er nun in § 292 anerkennt, daß dieser Konsonant in einigen Fällen wahrscheinlich ursprünglich ist („In some cases the consonant apparently superadded is probably primitive in reality, or regularly derived from a primitive consonant“), folgert er § 297 ohne weiteres: „The phenomena just described render it probable that *g* initial is not primitive in the Ganda, Shambala, and Sagara forms -*genda*, -*go*“, -*gamba* „say“ (= Tonga -*enda*, -*amba*).“ Er-sichtlich lag doch das Gegenteil näher; aber es war erst Meinhof 10 vorbehalten, wie in diesem so in manchem anderen Falle mit sicherer Hand das Richtige zu treffen.

Es offenbart sich auch in diesem Punkte wieder die Eigen-tümlichkeit der Torrend'schen Arbeitsweise. Das Forschen lag ihm nicht, seine Stärke war das Sammeln; und es ist erstaunlich, 15 was er auf dem geringen Raume von noch nicht 300 Seiten an Einzelbeobachtungen und Beispielen zusammengetragen hat. Aber wirklich neu ist doch nur sehr wenig davon und prinzipiell wichtig gar nichts. Der Wert des Buches liegt also im wesentlichen in der handlichen Darbietung eines reichen Materials, das sonst nur 20 mühsam aus den weit zerstreuten Quellwerken zusammenzustellen ist. Man mag auch zugestehen, daß sich hin und wieder bereits nützliche Erkenntnisse angebahnt bzw. später wichtig gewordene Formen verzeichnet finden, z. B. wenn er S. 114 an der Form des 8. Klassen Präfixes bei Bleek zweifelt (S. 114: „Bleek thought that the original 25 form of this classifier was *Pi*-. But this opinion cannot stand with the fact that its modern forms contain no such hard letter as *P*.“),

oder wenn es § 287 u. a. heißt: „In fact in the Bantu languages *l* and *d* seem to be essentially the same letter . . . , vgl. übrigens schon Bleek: Präfix Kl. 5: *li* oder *di*, 30

oder wenn § 177 für das Wort „sterben“ aus den beiden Mozambiquedialekten Masasi und Kilimane die wichtigen Formen *kwa* und *kua* angeführt werden. —

alles Fälle, die besonders mit Hinblick auf Meinhof's Arbeiten eine gewisse Bedeutung haben; aber das Neue, auf das sie hin- 35 deuten, ist doch erst durch Meinhof geschaffen.

Für die Erkenntnis der Lautlehre des Bantu bedeutet somit Torrend's Werk zum wenigsten keinen Fortschritt. Was ihm vor allem seinen wissenschaftlichen Wert mindert, ist die sich be-sonders in dem ersten Kapitel fühlbar machende Prinziplosigkeit der 40 Behandlung, der Mangel jeder klaren Methode; ganz zu schweigen von den Auswüchsen, zu denen sich seine Phantasie in allzu großer Neigung zum Etymologisieren verstiegen hat, und vor denen Jacottet bereits mit Recht gewarnt hat<sup>1)</sup>.

1) Études sur les langues du Haut-Zambèze, Paris 1896, I, p. XXII ff. Vgl. auch Meinhof's Urteil im Vorwort seiner „Grundzüge“.

c) Meinhof's Verdienst ist es vor allem, nach den andersartigen Bestrebungen Torrend's — die übrigens insofern als sie eine erste vollständige Grammatik gegenüber der unvollständig gebliebenen Bleek's brachten, allerdings von Bedeutung sind, — die methodischen Forschungen Bleek's in weitem Umfange wieder aufgenommen und in seinem Urbantu zu einem vorläufigen Abschluß gebracht zu haben.

Seine Arbeiten tragen um so mehr einen völlig selbständigen Charakter, als er nicht nur an Bleek angeknüpft hat, sondern sich außerdem mit zwei andern Bantuforschern auseinanderzusetzen hatte, Endemann und Büttner, mit denen er in persönlichen Beziehungen stand. Welchen Anteil Endemann an seinen Forschungen genommen, hat Meinhof selbst in seinen Schriften wiederholt bezeugt und ihm als dem Senior der Bantuwissenschaft die Palme gerichtet<sup>1)</sup>. Auch mit Büttner verband ihn ein nahes Freundschaftsverhältnis<sup>2)</sup>; und dieser ist in der Tat als sein unmittelbarer Vorgänger anzusehen in der auf Gewinnung eines vergleichenden Wörterbuches gerichteten Tätigkeit<sup>3)</sup> (vgl. ebenda S. 268 ff.). Wenn es indes Meinhof gelungen ist, die nur sehr unvollkommenen Versuche Büttner's zu einem gedeihlichen Ziele zu führen, so ist das nur daraus zu erklären, daß er über die von Büttner gewonnenen Anregungen hinaus, in eigener selbständiger Arbeit wiederum die schon von Bleek gehandhabte Methode zur Anwendung gebracht hat<sup>4)</sup>.

Nach den von Meinhof erschlossenen „hypothetischen Grundformen“ hatte das Bantu einst vor seiner Spaltung je drei ursprüngliche, stimmlose Explosiv- (*k t p*) und stimmhafte Frikativlaute (*γ l v*), sowie je einen oder zwei diesen beiden Reihen entsprechende „alte Mischlaute“ (*k t* und *γ l*); ferner drei ursprünglich kurze Grundvokale *a, i, u*, zu denen noch die Mischvokale *e* und *o*, sowie die „schweren“ Vokale *î* und *û* kommen (Grundriss<sup>2</sup> S. 25). Außerdem gab es die Nasale *n, m* und vielleicht *ñ*, sowie die den Explosiv- und Frikativreihen nebst den „alten Mischlauten“ ent-

1) Vgl. Vorwort der „Grundzüge“ S. 4, und insbesondere „Grundriß“<sup>2</sup> S. 57: „Ich erkenne mit herzlichem Dank an, daß ich von niemand mehr über die Bantulaute gelernt habe als von Endemann.“

2) Vgl. den diesem gewidmeten Nachruf ZAOSpr. I, S. 329.

3) Büttner, Contributions to a Comparative Dictionary of the Bantu Languages. Trans. Phil. Soc. 1879—80, Part III, Capetown.

4) Vgl. Vorwort zur ersten Auflage des Grundrisses: „Es hat an Versuchen nicht gefehlt, die Bantusprachen zu gruppieren, man hat auch an sprachvergleichenden Arbeiten einiges Brauchbare und viel Unbrauchbares geleistet. Aber große Bedeutung haben diese Versuche zumeist weder für die Wissenschaft noch für die Praxis gehabt. Ich sehe den Fehler dieser systematischen Arbeit im Bantu darin, daß man sich bei Aufstellung unzureichender Gesetze begnügte oder gar, daß man sich für jeden einzelnen Fall ein Gesetz zurechtmachte. Ich bin der Ansicht, daß die Bantusprachen so streng die in ihnen liegenden Gesetze befolgen, daß man sich nicht eher beruhigen darf, als bis das ganze Sprachgebäude klar erkannt ist.“ Vgl. die eingehende Würdigung WZKM. Bd. XIV, S. 360 ff.

sprechenden Nasalverbindungen (*ñk*, *nt*, *mp*; *ñg*, *nd*, *mb*; *ñk*, *nt*; *ñg*, *nd*).

Der beträchtliche Fortschritt gegenüber Bleek auch in seinem Aufsatz „Grimm's Law in South Africa“ ist sofort ersichtlich. Denn dort finden sich in Nr. 1—3 und 10 nur die Nasalverbindungen *nk*, *nt*, *mp*, *ng*, *nd*, *mb*, die drei Explosiven *k t p* und die Nasale *m* und *n* als sicher ursprünglich angesetzt, während über die Reihe der stimmhaften Explosiven *b d g*, auf die er offenbar ausging, in Nr. 5 keine sicheren Feststellungen möglich waren und nur die Annahme einer ursprünglichen Einheit von *d* und *l* schon angebahnt erscheint (vgl. Comp. Gr. S. 286). Den letzten Punkt anlangend, so ist auch Meinhof aller Wahrscheinlichkeit nach zur Ansetzung einer ursprünglichen Frikativreihe statt Explosivreihe veranlaßt einerseits durch den in den Sprachen des Mittelgebiets so häufigen völligen Schwund dieser Laute: andererseits wohl durch die Erwägung der Unveränderlichkeit dieser Laute, auch vor schweren Vokalen im Sotho (vgl. ZAOSpr. II, 153); und in der zweiten Auflage seines Grundrisses bemerkt er ausdrücklich (S. 28): „Man kann allerdings annehmen, daß diesen Lauten eine gewisse Neigung, explosiv zu werden, schon innewohnte“, und weiterhin schränkt er seine erste Aufstellung noch weiter ein: „es zeigt sich bei *γ* und *g* noch mehr die Neigung explosiv zu werden, als bei *l*, auch ohne vorbergehenden Nasal. Die Laute sind deshalb wohl auch ursprünglich nicht ganz reine Frikative gewesen“. Ebenso heißt es S. 32: „daß vermutlich schon im B. (Urbantu) die ursprünglichen Frikativlaute eine leichte Hinneigung zu den Explosiven hatten“.

Wesentlich neu ist neben der klaren Zurückführung der stimmhaften Explosiven und Frikativen auf eine Reihe, die Aufstellung der „alten Mischlaute“ sowie die genauere Nachweisung und Beschreibung der durch die „schweren“ Vokale bedingten Konsonantenveränderungen.

Es ist indessen hier, wo es sich nur um einen kurzen Überblick über die bis heute sichergestellten oder wahrscheinlich gemachten allgemeinen Ergebnisse der Lautforschung im Bantu handelt, nicht der Ort zu weiteren Ausführungen darüber, wie sich die gegenwärtigen Erkenntnisse, z. T. schon bei früheren Autoren anhebend, erst nach und nach angebahnt haben.

d) Dagegen verlangt das, was Finck nach dem Erscheinen von Meinhof's „Grundriß“ an prinzipiellen Beiträgen zur Lautlehre geliefert hat, noch einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit. Es betrifft die zuletzt berührten beiden Punkte.

1. Finck spricht sich über die von ihm als altertümlich bezeichneten Lateralen folgendermaßen aus: S. 22. „Denn deren Altertümlichkeit läßt sich durch eine vergleichende Lautbetrachtung der ganzen Masse der Bantusprachen mit soviel Sicherheit, wie bei derartigen Untersuchungen überhaupt erreicht werden kann, dartun.“

Er wendet sich bei der Behandlung des Kafir gegen eine Entlehnung derselben aus dem Tschwana (S. 120) wie sie Torrend annahm.

Aber aus dem schon von Bleek (§ 208) benutzten und auch von Meinhof neuerdings in seiner zweiten Auflage (S. 27) angezogenen Beispiel *ikala*, ist doch, wie auch jene beiden Forscher annehmen, die Entstehung der im Kafir und Sotho erscheinenden Lateralen aus einem durch das vorhergehende *i* beeinflussten *k* klar ersichtlich<sup>1)</sup>.

10 Vgl. Bleek § 208: „Very frequently their origin seems indeed to be that of a lingualised guttural, or of a gutturalised lingual.“ Vgl. Kafir *hla* (für *za*) aus B. *lia* Meinhof (Grundriß<sup>1</sup> S. 10).

Mögen die Lateralen des Südostzweiges daher auch noch so altertümlich sein, sprachgeschichtlich sind sie im Bantu nur als 15 sekundär anzusehen, wenn anders die befolgte Methode der Sprachvergleichung nicht trägt.

Rein phonetisch betrachtet ist übrigens die Auffassung und Beschreibung der Lateralen sowohl wie der Schnalze höchst merkwürdig und ungenau. Jene sollen nach S. V/VI bezw. 120 „wahrscheinlich stimmlose *l*-Laute mit gleichzeitiger Verschluß- oder Engenbildung durch den vorderen Teil der Zunge“ sein. Aber es gibt neben den stimmlosen doch auch stimmhafte Lateralen, vgl. Meinhof, Hottentottische Laute ZDMG. 1904, S. 733 (Grundriß<sup>2</sup> S. 6). — Und einen sogenannten „Schnalz- (d. h. Saug-) Laut“ be-

1) Um die Frage nach der Altertümlichkeit der Lateralen näher zu prüfen und zu entscheiden, wird man sich zunächst umsehen müssen, wo in Afrika noch solche oder ähnliche Laute nachgewiesen worden sind. Innerhalb der Bantusprachen finden wir sie nur in den Südostsprachen. Sie sind aber charakteristisch für die hamitischen Sprachen des abflußlosen Gebietes in Deutsch-Ostafrika, die ich während des Krieges näher zu untersuchen Gelegenheit hatte; ebenso finden sie sich in dem hamitisch beeinflussten Sandawe, das Prof. Dempwolff bearbeitet hat (Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, Band XXXIV, 1916). Danach wird man annehmen dürfen, daß das Vorkommen der Lateralen in den Bantusprachen des Südostens aufzufassen ist als ein Rest der Sprachen der hamitischen Einwanderer, die einst bis nach Südafrika vorgedrungen sind. Ebenso wird man auch die eigentümlichen Kehlverschlußlaute im Kaffrischen auf solchen hamitischen Einfluß zurückführen dürfen, denn auch solche besondere Kehlverschlußlaute erscheinen heute noch als echtes Sprachgut in den hamitischen Sprachen des abflußlosen Gebietes in Deutsch-Ostafrika, wie sie auch in dem hamitisch beeinflussten Hausa Westafrikas vorliegen. Ähnlich liegt es mit den eigentümlichen Kehlverschlußlauten mit gleichzeitiger Velar-Artikulation, wie sie in Ruanda beobachtet werden und dort als Entsprechungen für reine Bantulaute auftreten. Das ist nur so zu erklären, daß hier eine altertümliche phonetische Erscheinung der uns jetzt völlig unbekanntem Sprache der hamitischen Einwanderer (der sogenannten Tusi) vorliegt, die uns nun ihrerseits wiederum Kenntnis davon gibt, daß auch hier ein sprachlicher Prozeß stattgefunden hat. Die nächsten Verwandten dieser eigentümlichen Laute sind in den abessinischen sogenannten *u*-haltigen Lauten mit Lippenrundung zu suchen, wie denn die heutige Aussprache der sog. emphatischen Laute des Semitischen in Abessinien der jener Kehlverschlußlaute im Hausa und in den hamitischen Sprachen des abflußlosen Gebietes entspricht (vgl. Mbugu in Usambara).

zeichnet er S. VI als „der Artikulation des *l* bis auf den allerdings nicht unbeträchtlichen Unterschied gleichend, daß die Luft eben nicht ausströmt, sondern eingesogen wird“. Er hält also den älteren Begriff der „Inspirata“ noch fest. Es handelt sich aber bei den „Sang“lauten nicht um ein Einsaugen der Luft, sondern um ein Ansaugen der Zunge (vgl. Sievers, Schulze, Meinhof, Dempwolf).

2. Hinsichtlich der „schweren“ Vokale *i*, *u* vertritt er die Anschauung, daß sie, wie noch heute im Sotho, so schon „in der der Trennung der einzelnen Bantuvölker unmittelbar vorangegangenen Grundsprache“ (S. 28) durch ihre Klangfarbe (*i*, *u*) verschieden gewesen wären von den leichten, welche im Sotho *e* und *o* lauten und in dieser Form daher auch für die Grundsprache anzusetzen seien.

Wenn man weiß, welche bedeutsame Rolle das Vorhandensein dieser Verschiedenheit der Klangfarbe sowohl im SO. wie NW. des Bantugebietes für die von ihm behauptete engere genealogische Verwandtschaft dieser beiden Bantuzweige spielt, so gewinnt diese Frage alsbald eine besondere Bedeutung, da seiner ganzen These aus einer tatsächlichen Ursprünglichkeit dieses *e* und *o* allerdings eine nicht unbeträchtliche Stärkung zufließen würde.

Finck beruft sich auf das Sotho (Peli). Und schon der Hinweis auf das Sotho könnte seine Auffassung manchem verlockend erscheinen lassen. Es ist interessant, sich einmal zu vergegenwärtigen, welche Bedeutung gerade dem Sotho direkt und indirekt für die Bantuerforschung zukommt, mehr als das durch Bleek's Arbeiten in den Vordergrund gerückte Kafir.

Ein Sotho-Testament war es, das einst dem jungen Bleek in die Hände fiel, wie er noch in seinem Alter verraten hat<sup>1)</sup>, und ihn, der auf ganz andere Studien aus war, so fesselte, daß es ihn schließlich nach Südafrika lockte und ihn auf die Bahn der von ihm so trefflich begründeten afrikanischen Sprachwissenschaft führte.

Mit der Sotho-Grammatik Endemann's setzte die neue zweite Periode der Bantuforschung ein, welche in Meinhof einen so zielbewußten Führer fand.

Und wesentlich auf das Sotho gestützt hat Meinhof in seinem Urbantu (vgl. Vorwort) die Erkenntnis der Bantulaute und der sie beherrschenden Gesetze zu einem gewissen Abschluß bringen können.

Und schließlich hat nun wiederum das Sotho, dem so lange ein Wörterbuch fehlte, worüber sowohl Bleek<sup>2)</sup> wie Meinhof<sup>3)</sup> Klage führten, in der glänzenden Bearbeitung Endemann's ein

1) Vgl. Grimm's Law, p. 200, Trans. of the Philolog. Society 1873/74 London.

2) Vgl. Grimm's Law, S. 199: „the want of a published Dictionary of this important language is indeed greatly felt“.

3) Vgl. Grundriß S. 287: „Da ein umfassendes, gründliches Wörterbuch des Se-peli nicht existiert, ein Mangel, der für Bantuforscher sehr schmerzlich ist, . . .“.

Wörterbuch erhalten, das ebensowohl durch seine Gründlichkeit und Reichhaltigkeit des Stoffes, wie durch seine Sorgfalt und Genauigkeit in der Laut- und Tonbezeichnung noch auf lange hinaus das Muster für Bantu-Lexikographen sein wird und, was mehr besagen will, noch auf lange hinaus für die weiteren Studien, insbesondere des Bantuworteschatzes, grundlegend bleiben und anregend und befruchtend wirken wird (vgl. Grundriß<sup>2</sup> S. 45).

Unter diesen Umständen könnte also der Hinweis auf das Sotho der Anschauung Finck's von vornherein ein gutes Vorurteil erwecken. Es heißt darüber bei Finck S. 25, § 45: „Daß die Altertümlichkeit auf Seiten des Peli liegt (womit aber noch nicht behauptet wird, daß dieselbe Aussprache für das Urbantu anzunehmen sei), zeigt in sehr vielen Fällen der vorausgehende Konsonant“. — S. 33: „Vielleicht, — und mir kommt es sogar sehr wahrscheinlich vor —, sind diese Vokale aber auch schon seit der grundsprachlichen Zeit oder noch länger einfach das gewesen, was sie auch heute sind, diejenigen *i* und *u* aber, denen im Peli geschlossenes *e* bzw. *o* entspricht, seit ebensolanger Zeit das, was sie heute im Peli sind.“

S. 33/34: „Ich möchte demnach vermuten, daß Meinhof's grundsprachliches *i* in Wahrheit ein geschlossenes *e* war, und sein *u* ein geschlossenes *o*, daß diese Laute sich in einer kleineren Zahl von Bantusprachen erhalten haben oder mit dem offenen *e* bzw. *o* zusammengefallen sind, (worüber sich, wegen der Ungenauigkeit mancher Angaben leider nicht immer urteilen läßt), daß man sie aber in den meisten Bantusprachen mit *i* (Meinhof's *i*) bzw. *u* (Meinhof's *û*) hat zusammenfallen lassen.“

Finck's Auffassung, hinsichtlich der Entwicklung der (leichten) Grundvokale *i*, *u* (Meinhof's) ist also der Meinhof'schen gerade entgegengesetzt. Aber zu sagen, warum in den meisten Bantusprachen nach seiner Meinung *e* und *i* zu *i*, und *o* und *u* zu *u* zusammengefallen seien, scheint ihm überflüssig. Er hält den Vorgang für „eine an sich nicht gerade besonders auffällige Neuerung“ (§ 44), wohl nur auf der ganz allgemeinen Voraussetzung fußend, daß die Sprachentwicklung mehr zur Uniformierung als Differenzierung neige. Das einzige, was er gegen Meinhof zu seinen Gunsten anführt, ist eine mit seiner genealogischen Theorie zusammenhängende Erwägung, wenn er sagt, daß nach der Meinhof'schen Annahme die Schwierigkeit entstände, eine unabhängig von einander auf weit entlegenen Gebieten vollzogene Umwandlung eines *i* in *e* und eines *u* in *o* begreiflich zu machen\* (S. 33). Es wäre aber doch verfehlt, durch eine solche Theorie hier etwas beweisen zu wollen, was selbst erst jener Theorie Stütze verleiht.

Nun hat freilich auch Meinhof das Entstehen von *e* und *o* aus *i* und *u*, soweit ich sehe, nirgend erklärt. Er ist vermutlich zur Ansetzung von *i* und *u* u. a. dadurch bewogen, daß die meisten Sprachen heute diese Laute aufweisen. Das findet auch Finck

bis zu einem gewissen Grade verständlich. S. 33: „Die von Meinhof vertretene Annahme, daß diese Vokale auf grundsprachliches *i* bzw. *u* zurückgehen, könnte sich ja wohl darauf stützen, daß die Mehrzahl der Bantusprachen für sie ein *i* bzw. *u* aufweise.“

Allein mir scheint die ganze Frage, ob *e* oder *i*, ob *o* oder *u* ursprünglich ist, gar nicht eine solche erhebliche Bedeutung zu verdienen. Wenn man die hypothetischen Grundformen so versteht, daß sie weniger als naturgetreues Abbild einer früheren Sprechweise, sondern wesentlich als ein sich durch seine Kürze empfehlender Hinweis auf die vermutliche Entstehung der Laute zu betrachten sind, so kann man es in einem solchen Falle, solange genauere Anhaltspunkte für eine bestimmtere Ansetzung fehlen, getrost dahingestellt sein lassen, welcher Art die Klangfarbe des ursprünglichen Lautes war. Wichtig bleibt nur, daß auch in diesem formelhaften Ausdruck bereits eine Unterscheidung der durch ihre besondere Wirkung auf ihre Umgebung charakterisierten ähnlichen Laute von den übrigen ermöglicht ist. Und das ist meines Erachtens durch Meinhof nicht nur erstmalig, sondern auch schon in zureichender Weise geschehen.

Meinhof hat nun aber in der zweiten Auflage seines Grundrisses, gestützt auf die in seinen „Ostafrikanischen Studien“ niedergelegten Beobachtungen<sup>1)</sup>, es unternommen, sich über die Natur und Artverschiedenheiten der „leichten“ und „schweren“ Vokale näher auszusprechen. Während in der ersten Auflage jene im wesentlichen nur als „ursprünglich kurz“, diese als „wahrscheinlich aus *i* + *u* oder *u* + *i* entstanden“ charakterisiert waren (vgl. Grundriß<sup>1</sup> S. 7), sind sie in der zweiten Auflage in einen dreifachen Gegensatz zueinander gestellt (S. 21): die leichten Vokale ohne Mitwirkung der Vorderzunge, weit und ungespannt; die schweren Vokale unter Mitwirkung der Vorderzunge, eng und gespannt. Die Kennzeichnung der leichten Vokale als ursprünglich weit ist dabei deutlich mit Rücksicht auf die Sprachen erfolgt, welche heute als Entsprechung dafür *e* und *o* haben (vgl. S. 20: „In einigen Sprachen entspricht dem *i* anderer Sprachen *i* bzw. *e*, dem *u* ein *u* bzw. *o*. Beide Vorgänge legen die Vermutung nahe, daß *i* und *u* wahrscheinlich ursprünglich weit gesprochen wurden“). Aber weder diese Unterscheidung noch die Hervorhebung „der starken palatalen Artikulation bei B. *i* und der labialen bzw. lingualen Artikulation bei B. *u*“ würde der von Finck vertretenen Verschiedenheit der beiden Vokalarten entsprechen bzw. die von ihm empfundene Schwierigkeit prinzipiell beseitigen. Das ist aus seinen Worten § 56 zu entnehmen: „Es handelt sich nach den Ausführungen des genannten Forschers (Meinhof) auf jeden Fall nur um zwei *i*- bzw. *u*-Qualitäten, mögen diese durch verschiedene Zungenspannung oder durch Verschiedenheiten in der Lippenstellung bedingt sein.“

1) Vgl. MSOS. VII—XI, 1904—1908, Abt. III.

— Es würde also zwischen Meinhof's und seiner Auffassung „doch noch eine beachtenswerte graduelle Verschiedenheit anzuerkennen sein“.

Wenn es übrigens nach dem bisherigen so scheinen könnte, als wenn die Entscheidung, ob mit Meinhof ein ursprüngliches *a, i, u* und daneben ein irgendwie beeinflusstes *i* und *u* anzunehmen oder mit Finck ursprüngliches *a, e, i, o, u* anzusetzen sei, nur aus allgemein linguistischen Erwägungen heraus, ohne Begründung aus dem in den heutigen Bantusprachen vorliegenden Tatbestand, zu fällen wäre, so ist doch nicht zu vergessen, daß die besonderen Wirkungen der schweren Vokale, von denen gleich in Nr. 3 noch die Rede sein wird, dadurch von Finck noch keineswegs verständlich gemacht sind, daß er als die ursprüngliche Natur dieser Vokale *i* und *u* im Gegensatz zu *e* und *o* behauptet. Meinhof's Charakterisierung der schweren Vokale als jedenfalls nicht einfacher, sondern irgendwie gemischter oder beeinflusster wird der von ihnen ausgeübten Wirkung zweifellos mehr gerecht. Und dann bleibt die Ansetzung der von Finck als grundsprachliches *e* und *o* bezeichneten Vokale bei Meinhof als ursprüngliches *i* und *u* jedenfalls das Natürlichste.

3. In engem Zusammenhange mit der letzten Frage steht nun die weitere Meinungsverschiedenheit Finck's und Meinhof's hinsichtlich des Zeitpunktes der Beeinflussung der Konsonanten durch die „schweren“ Vokale. In der Annahme der Tatsächlichkeit einer solchen Wirkung sind beide einig. Vgl. Finck § 46: „Da eine derartige . . . Differenzierung nur vor einem *i* (dem im Peli *i* entspricht) und einem *u* (dem im Peli *u* entspricht) stattfindet, wird man annehmen dürfen, daß dieselbe auf den Einfluß des folgenden Vokals zurückzuführen ist, was auch C. Meinhof tut.“ Aber er fährt dann weiter fort: „Nicht richtig scheint mir dagegen des genannten Forschers Ansicht, daß vor den Vokalen *i* (gleich *i* im Peli) und *u* (gleich *u* im Peli) in der der Trennung der einzelnen Bantuvölker unmittelbar vorausgegangenen Grundsprache (im Gegensatz zu dem noch älteren, in Ermangelung eines besseren Namens als Ursprache zu bezeichnenden Idiom<sup>1)</sup>) noch die Konsonanten *k, t, p, z* (Druckfehler für *γ*), *l, w* (für *c*) vorgekommen seien.“

1) Eine diesem Gegensatz von Grundsprache und Ursprache ähnliche Unterscheidung könnte man innerhalb Meinhof's Urbantu insofern als vorliegend betrachten, als er neben die beiden Reihen der ursprünglichen oder Grundkonsonanten die alten Mischlaute und neben die ursprünglichen oder Grundvokale die Mischvokale, darunter auch die „schweren“, stellt. Daraus folgt natürlich auch für die aus einer Verbindung der Grundkonsonanten mit den schweren Vokalen gebildeten Lautkomplexe, an die Finck denkt, eine Zugehörigkeit zu der jüngeren Sprachstufe, die Finck „Grundsprache“ nennt, im Gegensatz zu der älteren, die er „Ursprache“ nennt. — Ausdrücklich gestellt hat Meinhof übrigens die Altersfrage nur hinsichtlich der „durch die Verbindung der Konsonanten mit den Semivokales“ entstehenden Frikativen *s, f, z* (Grundriß<sup>1</sup> S. 11); „Welche dieser Verbindungen sich schon im B. vorfind, ist

Der dieser Streitfrage zugrunde liegende Tatbestand läßt sich etwa so formulieren:

Wenn Finck § 48 „für Meinhof's grundsprachliche Komplexe \**ki*, \**ti*, \**pi*, \**gi*, \**li*, \**ri*; \**ku*, \**tu*, \**pu*, \**gu*, \**lu* und \**ru* die der zu vermutenden Aussprache wenigstens ungefähr angepaßten Komplexe \**ksi*, \**tsi*, \**psi*, \**gzi*, \**dzi*, \**bzi*; \**kfu*, \**tfu*, \**pfu*, \**gwu*, \**dwu* und \**bwu*“ ansetzt, so ist er sich dabei sehr wohl dessen bewußt, daß auch die von ihm vorgeschlagenen Formen auf die von Meinhof gegebenen älteren zurückgehen (vgl. besonders § 46 die Erörterung der Entstehung eines *f* und *z* aus den „allerdings älteren Lauten *k* und *w*“).

Damit wäre erwiesen, daß für den, der die hypothetischen Grundformen nur in dem oben (Nr. 2 S. 29 ob.) angedeuteten formelhaften Sinne versteht und gebraucht, auch diese Frage der Verwendung der Meinhof'schen oder Finck'schen Lautkomplexe 15 bei den „schweren“ Vokalen keine größere Bedeutung besitzt, als die ebendort (Nr. 2) behandelte verschiedene Auffassung der ursprünglichen leichten Vokale.

Aber es bedarf doch noch eines näheren Eingehens auf Finck's Fragestellung, (auch) mit Rücksicht auf die beiden Gründe, die 20 ihn offenbar zu seiner Neuauftellung mit veranlaßt haben.

Der erste geringfügigere betrifft die Bezeichnung der Vokale und steht im Zusammenhang mit seiner ganzen Vokaltheorie. S. 33: „Ob es not tut, diese *i*- und *u*-Laute besonders zu kennzeichnen, wie Meinhof es tut, ist nicht leicht zu sagen.“ Man wird zugeben 25 dürfen, daß es allerdings in Finck's Vokalsystem nicht nötig war. Er konnte es um so mehr unterlassen, als die Veränderlichkeit der

schwer zu sagen — ich halte *s* für den ältesten dieser Laute, es gibt aber Bantusprachen, wie das Benga (Corisco-Bai), die *s* nur in Fremdwörtern kennen. Das spricht dafür, daß B. auch das *s* noch nicht gekannt hat.“ In der zweiten Auflage hat er auch diese Erwägung fallen lassen, auf S. 34 aber von dem Einfluß der „schweren“ Vokale ausdrücklich gesagt: „... diese Veränderungen sind nicht gleichmäßig über die Bantusprachen verteilt, man kann sie aber für das B. wohl vermuten, aber nicht sicher feststellen und muß sie in den einzelnen Sprachen nachweisen“.

Bei Finck heißt es S. 23: „von dem Idiom, das für alle (Bantudialekte) das Muster gewesen ist“, daß man es „in Anbetracht der Unmöglichkeit eines noch weiteren Rückblicks mit dem tatsächlich ja wohl anfechtbaren Namen ‚Urbantu‘ belegen mag“. Ebenso wird S. 24 „Grundsprache“ und „Urbantu“ gleichgesetzt. An der vorliegenden Stelle S. 28 § 46 steht die „der Trennung der einzelnen Bantuvölker unmittelbar vorausgegangene Grundsprache im Gegensatz zu dem noch älteren, in Ermangelung eines besseren Namens als Ursprache zu bezeichnenden Idiom. Nach § 57 ist „ursprünglich“ (§ 50) gleichbedeutend mit „grundsprachlich“, vgl. § 63 (betr. *e*, *o*). S. 25 § 45 heißt es ausdrücklich, daß mit Altertümlichkeit noch nicht Ansetzung für das Urbantu behauptet werde. Aber § 48 S. 33, S. 33/34 geschieht das doch.

Offensichtlich ist es hier Finck um eine Abstufung (Staffelung) des sprachgeschichtlich erreichbaren (zu erschließenden) früheren Lautstandes des Bantu zu tun. Er bedient sich dabei der Ausdrücke: Altertümlichkeit, altertümlich; Grundsprache, grundsprachlich und Ursprache, Urbantu, ursprünglich (§ 50). Aber er ist in der Anwendung dieser Terminologie nicht konsequent.

Konsonanten bei ihm bereits ihre Andeutung gefunden hatte, wenn-  
gleich eine besondere Kennzeichnung gerade der die besonderen  
Einflüsse ausübenden Vokale (nach Meinhof) nichts Unnatür-  
liches ist.

5 Was ihn jedoch zur genaueren Bezeichnung der den Vokalen  
vorhergehenden Konsonanten bzw. Konsonantengruppen bewogen  
hat, ist etwas anderes, wie man aus seinen eigenen Ausführungen  
am Schlusse von § 46 entnehmen kann: „Und so wird man, wie  
10 mir scheint, auf den Gedanken gebracht, daß *f* und *z* in den er-  
wähnten Fällen nicht auf die allerdings älteren Laute *k* und *w*  
zurückgehen, sondern auf andere, schon in der Grundsprache ent-  
standene, aus denen sich ein an verschiedenen Stellen unabhängig  
von einander eingetretener Wandel zu *f* bzw. *z* mühelos erklärt.“

Wie er sich diese „mühelese“ Erklärung der eintretenden Ver-  
15 änderungen denkt, wird in § 47 an einer Reihe von Beispielen er-  
läutert, insbesondere an dem „nach Meinhof's Annahme auf eine  
Form mit labialem Reibelaut (*i-vi* in seiner Schreibung) zurückgehen-  
den Nominalpräfix der achten Klasse nach Bleek's Zählung“, für das  
Finck eine Grundform *\*bzi-* oder doch eine diesem Lautkomplex  
20 sehr ähnliche Form annimmt, „aus der die weitverbreiteten Formen  
*vi-* und *zi-* samt deren Nebenformen durch Verlust des einen Teils  
des Doppellautes leicht zu erklären wären“, während die anderen  
doppellautigen Entsprechungen auf Assimilationserscheinungen, „Ver-  
lust des Stimmtons“ und dergleichen zurückzuführen wären.

25 Hierzu muß man sich vergegenwärtigen, daß das zweite Klassi-  
fikationsmerkmal Finck's die Sprachen danach scheidet, ob sie für  
die grundsprachliche Lautverbindung *dzi* die Entsprechung *di* bzw.  
*li* oder *zi* aufweisen.

Wiederum stößt man also hier auf die bei Finck sich findende  
30 wechselseitige Begründung seiner genealogischen und lautgeschicht-  
lichen Anschauungen, welche m. E. zur wirklichen Lösung der vor-  
liegenden Probleme nicht dienlich ist. Aber auch rein lautgeschicht-  
lich betrachtet, ist seine freilich auf den ersten Blick sehr einfach  
erscheinende Erklärung doch so sehr mechanisch gedacht, daß sie  
35 m. E. nicht nur eine psychologische Wertung der Lautvorgänge,  
sondern auch eine genauere phonetische Begründung, die doch nicht  
vergessen werden darf, z. T. völlig vermissen läßt.

Um bei dem angeführten Beispiel des achten Nominalpräfixes  
zu bleiben, so ließen sich die der Grundform in einigen Sprachen  
40 entsprechenden Doppellaute allerdings aus der von Finck vor-  
geschlagenen (Mittel-)Form *\*bzi-* sehr gut begreifen. Auch bei der  
Entsprechung *zi-* wäre das noch der Fall: aus dem ursprünglichen  
labialen Reibelaut *v* würde sich nämlich unter dem Einfluß des *i*  
zunächst die Affrikata *bz* gebildet haben, welche mit der bisher  
45 rein labialen Artikulation eine alveolare verbindet. Das völlige  
Aufgeben der labialen Artikulation in der Form *zi-* würde dann  
nur eine Fortsetzung der Entwicklung in der durch den vorher-

gehenden Lautstand bereits angedeuteten Richtung bedeuten. Aber wie unwahrscheinlich wäre eine Entwicklung von \**ci* über *bzi-* zu *vi-*? oder, um das zweite genealogische Einteilungsmerkmal Finck's hier noch anzuführen, eine solche von \**li-* über *dzi-* zu *li-*! Das wäre keine Weiterentwicklung mehr, sondern eine Rückentwicklung. 5  
Einen solchen Vorgang wird man doch erst dann als bestimmt vorliegend annehmen können, wenn sichere Belege dafür vorhanden sind<sup>1)</sup>. Solange das noch nicht der Fall ist, tut man besser, die in einigen Sprachen vorliegenden Affrikaten zwar als willkommenen Hinweis auf den vermutlichen Gang der Lautentwicklung bei einem 10 Teil der zu belegenden Entsprechungen zu benutzen, aber im übrigen an der von Meinhof aufgestellten Anschauung festzuhalten, anstatt aus dem — wie auch Finck wohl bekannt ist<sup>2)</sup> — „nur verhältnismäßig seltenen“ Vorkommen solcher Affrikaten auf ein Vorhandensein der vollständigen Affrikatenreihen bereits in der Grundsprache 15 zu schließen, um dann dem Systemzwang zuliebe solche Unwahrscheinlichkeiten in der Lautentwicklung behaupten zu müssen, wie sie oben angeführt wurden.

Wirft man endlich noch einen Blick auf die Zusammensetzung der von Finck vorgeschlagenen grundsprachlichen Lautkomplexe, so 20 erkennt man, daß die vor \**i* stehenden Affrikaten nach der den Grundkonsonanten entsprechenden Explosiva sämtlich die alveolare bzw. palatale Frikativa *s* oder *z*, die vor *û* stehenden Affrikaten dagegen die denti-labiale Frikativa *f* oder *w* (= *v*) aufweisen. Finck behauptet also mit anderen Worten, daß durch („schweres“) 25 *i* bzw. *û* das Neuerscheinungstreten einer alveolar-palatalen bzw. denti-labialen Artikulation verursacht werde.

Diese Beobachtung entspricht durchaus den Tatsachen. Der Fehler Finck's besteht also m. E. nur darin, daß er diese Einwirkung als in allen Bantusprachen einst tatsächlich eingetreten 30 annimmt, indem er das Ergebnis derselben bereits in die Grund-

1) In der zweiten Auflage seines Grundrisses scheint Meinhof übrigens gerade zu diesem Beispiel Finck's Stellung zu nehmen, vgl. S. 23 Anm. 1: „Daß der Vorgang nur so gewesen sein kann und nicht so, daß aus ursprünglichem *vzi* in dem einen Fall *zi*, in dem andern *zi* wurde, geht klar hervor aus der Bildung der Nomina agentis auf *-i* von Verben; die Endung des Verbiums ist *-a*, und von diesem *-a* treten die geschilderten Lautveränderungen niemals ein, sondern nur vor dem *-i* des Nomen.“ Wenn man diese Worte auf Finck beziehen will, so ist übrigens daran zu erinnern, daß in dessen Sinne auch *vzi* auf \**vi* zurückgeht und keineswegs „ursprünglich“ ist; sondern nur eine sprachgeschichtlich frühere bzw. ältere Form darstellt als *vi* und *zi*. Der angeführte Gegengrund würde also Finck's Anschauung nicht treffen, denn auch für ihn entsteht die Affrikata nur vor *-i* und nicht vor *-a*.

2) Vgl. § 59: „Sofern sich die in diesem Komplexe (*dzi*) vorliegende Affrikata nicht erhalten hat, was (— nämlich das Erhaltenbleiben —) sicherlich nur verhältnismäßig selten geschehen ist, da von den schon nicht häufigen jetzt zu beobachtenden Affrikaten vielleicht noch manche als Neubildungen in Abzug zu bringen sind, . . .“

sprache mit aufnimmt. Er verallgemeinert, was in bestimmten Grenzen seine volle Richtigkeit hat.

Das Erscheinen dieser Affrikaten hat zuerst Meinhof genauer verfolgt und dargelegt in seiner Venda-Studie § 25, während sich im Grundriß<sup>1</sup> keine Gelegenheit dazu bot. Eine sichere Erklärung der Entstehungsweise hat er dort noch nicht gegeben<sup>1)</sup>. Dagegen findet sich im Grundriß<sup>2</sup> S. 23 f. eine ausführliche Zusammenstellung und Besprechung der hierhergehörigen Erscheinungen. Es ergibt sich dabei insofern eine beachtenswerte sachliche Übereinstimmung mit Finck, dessen Buch in der Zwischenzeit erschien, als auch er seinerseits in gewissen Fällen Übergangsformen und „Mittelstufen“ zur Erklärung der Lautentwicklung annimmt, die denen Finck's völlig entsprechen. So erwähnt er ausdrücklich *ɛzi* und *psi* neben dem heute noch erhaltenen *dzi*; gibt bei \**ku* eine vollständige Entwicklungsreihe: *ku, kwu, kcu, kfu, pfu, fu* und fügt hinzu: „Ähnliche Reihen sind für die anderen Laute anzunehmen.“ (S. 24.)

Aber Meinhof's Behandlung des Stoffes zeigt sich dadurch der Finck'schen überlegen, daß er gegenüber einer Erklärung der andersartigen Veränderungen besonnene Zurückhaltung bewahrt und sich vielfach mit der Feststellung des tatsächlich Nachweisbaren begnügt. Denn, wenn er auch, wie wir oben (Nr. 2 S. 29, vgl. S. 35 unter B) sahen, bereits zu einer sehr weitgehenden einheitlichen Erklärung der durch die schweren Vokale verursachten Veränderungen vorgeschritten ist, so umfaßt sie doch noch nicht alles, was sich an solchen nachweisen läßt. Trotz allem, was bisher zur Erklärung der Fragen beigebracht ist, ist eine völlige Klarlegung doch noch nicht gelungen. Und es ist eine wichtige Aufgabe der weiteren Bantuforschung, die Wirkungen der schweren Vokale in den noch unbekanntem Sprachen zu verfolgen und so mit Hilfe neuer Beobachtungen die vorliegenden Fragen einer wirklichen Lösung entgegenzuführen.

Mit Hinblick auf diese Weiterarbeit dürfte eine kurze Angabe der bisher gewonnenen sicheren Erklärungen, sowie der nur bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich gemachten Erklärungsversuche am Platze sein.

A) Die Annahme einer wahrscheinlichen Entstehung der schweren Vokale „aus *i* + *u* oder *u* + *i*“ (Grundriß<sup>1</sup> S. 7) ist von Meinhof noch festgehalten (Grundriß<sup>2</sup> S. 21): „Für die Entstehung des *u*

1) Er sagt dort (ZDMG. 55, 622): „Die Sprache hat die Tendenz, die durch schwere Vokale aus den Grundkonsonanten entstehenden Laute in doppelter Form zu bieten, als reine Frikativä oder als Explosivä mit nachfolgenden frikativem Lauten.“

Wenn man festhält, daß die tonlosen Laute ursprünglich Explosivä waren, während die tönenden ursprünglich frikativ waren, könnte man annehmen, daß bei den tonlosen Lauten die affricierte Form die ältere ist, aus der dann die echte Frikativa entstand, während es bei den tönenden Lauten umgekehrt stand, daß nämlich die reine Frikativa sich erst später zur affricierten Explosiva entwickelte. Es kann aber auch anders zugegangen sein.“

ist es lehrreich, daß im Venda der bekannte Wortstamm *-kumi* „zehn“ zu *fumi* wird, was B. *kumi* entspricht. Das *i* des *li*-Präfixes, das vor *-kumi* stand, ist in den Stamm eingedrungen. Vielleicht ist *i* ähnlich durch Einfluß eines *u* entstanden. Im Digo hörte ich z. B. in der Lautverbindung *fi*, die B. *pi* entspricht, 5 wiederholt einen *w*-Laut (unsilbischen *u*) nach dem *f*, so daß die Silbe wie *fwi* klang.“

B) Von den drei schon oben angeführten Bildungsmerkmalen der schweren Vokale (Grundriß<sup>2</sup> S. 21), nämlich der Mitwirkung der Vorderzunge, sowie der Enge und Spannung der Organe, dienen 10 vor allem das erste und letzte bei Meinhof zur Veranschaulichung der veranlaßten Konsonantenveränderungen. (Grundriß<sup>2</sup> S. 22/23: „Die starken Veränderungen der Konsonanten erklären sich zunächst aus der bei der Aussprache des Vokals geübten Spannung der Organe, sowie aus der starken palatalen Artikulation bei B. *i* und der 15 labialen bzw. lingualen Artikulation bei B. *u*.“)

In der Verwendung des ersten geht er — so kann man nach den obigen Ausführungen (Nr. 2) wohl sagen — mit Finck zusammen, während dieser von einem Einfluß der Organspannung nichts erwähnt und wohl auch nichts wissen wollte (vgl. § 56). 20

Übrigens hat man sich nach Meinhof die Organspannung als das Frühere zu denken, unter deren Einfluß die besondere Artikulation bei *i* und *u* erst entstanden ist. Wenn er zwar z. B. an der einen Stelle hinsichtlich der Artikulation der Lautverbindung *ci* nur von dem „Palatallaut“ spricht, „den man sich zwischen *c* und *i* zu 25 denken hat“, sagt er an einer anderen Stelle bei der Erklärung der Lautentwicklung von *pi* über *psi* zu *si*, ganz deutlich, daß „der durch die Spannung des *i* erzeugte Reibegeräuschlaut“ schließlich die Explosiva gänzlich verdrängt habe.

Man könnte vielleicht das Charakteristische der hier in B) zu- 30 sammengefaßten Erscheinungen durch die Bezeichnung der schweren Vokale als eines potenzierten *i* und *u* nicht unpassend wiedergeben, sofern sie jeweils den ihnen verwandten bzw. entsprechenden Frikativlaut, das *i* einen Palatallaut, das *u* einen Labiallaut, anscheinend aus sich heraussetzen bzw. erzeugen. 35

Dann wäre sofort klar, daß eine gewisse Gegensätzlichkeit zwischen den Erklärungsversuchen A) und B) besteht, indem nach A) jeder schwere Vokal (sowohl *i* wie *u*) als aus *i + u* oder *u + i* entstanden, nach B) aber *i* als potenziertes *i* und *u* als potenziertes *u*, ein jeder also nur als aus zwei gleichartigen Vokalen (*i + i* 10 bzw. *u + u*) entstanden zu betrachten wäre.

Da nun sowohl A wie B sich auf tatsächlich vorhandene Sprachformen stützt, bleibt die doppelte Möglichkeit zu erwägen, ob tatsächlich in Zukunft mit einer verschiedenen Entstehungsweise (A und B) der „schweren“ Vokale bei im allgemeinen gleicher Wirkung 15 auf den vorhergehenden Konsonanten zu rechnen ist, oder aber ob auf Grund einer Verbindung von A und B in Zukunft die schweren

Vokale zugleich als aus einer Potenzierung ihrer eigenen Natur und einer hinzukommenden Beeinflussung ihres jeweiligen Widerpartes *i* oder *u* zu erklären sind.

Auf die zweite Möglichkeit einer Verbindung der beiden angedeuteten Entstehungsarten würde m. E. nur das Entstehen einer 5 denti-labialen aus einer reinen labialen vor *u* deuten (vgl. Grundriß<sup>2</sup> S. 24), wofür sich allerdings auch Gründe aus der Analogie der übrigen Formen anführen ließen. Nachdem Meinhof zunächst die Denti-labialis nur als einen Ausgleich erklärt hat zwischen der 10 velaren oder alveolaren Artikulation des Grundkonsonanten und der aus dem *u* entstehenden Labialen, geht er dazu über, auch noch andere Erklärungsgründe anzuführen, um das Entstehen der Denti-labialis auch aus einer ursprünglichen Labialen mit folgendem, bisher nur als labialisierend dargestellten *u* wahrscheinlich zu machen. 15 Er sagt: „Hier haben also, wie bei der Wandlung von B. *pû* in *fû* nicht nur labialisierende Wirkungen des *u* stattgefunden, sondern das *u* hat vermöge der damit verbundenen Spannung der Vorderzunge ein Zusammenpressen der Organe bewirkt, bei dem diese dentalen bzw. alveolaren Laute entstanden.“ Das ist natürlich 20 durchaus möglich. Allein es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß eine solche Entwicklung viel mehr Glaubwürdigkeit besitzen dürfte, wenn man berechtigt wäre, die Mitwirkung eines *i*-Lautes anzunehmen<sup>1)</sup>.

e) Nach allem ist zu sagen, daß Meinhof's Urbantu, soweit 25 es mit Bleek's Aufstellungen übereinstimmt, als vollkommen sicher gestellt anzunehmen ist, und soweit es über Bleek hinausgeht, auch gegenüber den Einwendungen Finck's durchaus Bestand behalten hat. Freilich bedingen die in der Sache selbst liegenden 30 Schwierigkeiten gerade hinsichtlich der alten Mischlaute und der schweren Vokale und ihrer Wirkungen auf den vorhergehenden Konsonanten noch vielfältige genaue Einzeluntersuchungen, um das bisher noch Ungeklärte oder nur Vermutete zur völligen Klarheit und Sicherheit zu bringen.

1) Zu seinem Satze „Die Artikulation des *u* mit Lippenrundung führt zur Bildung eines *w*-ähnlichen Lautes vor dem *u*“ (Grundriß<sup>2</sup> S. 23) bemerkt Meinhof: „Die von mir in der ersten Auflage S. 8 aufgestellte Hypothese erweist sich also als richtig“. Vermutlich ist damit auf die Worte unter c) hingewiesen: „Einer der beiden Vokale, die in *i* und *u* liegen, wird konsonantisch (*y* und *w*), verschmilzt mit dem vorhergehenden Konsonant-en und verändert ihn“. Allein nach S. 7 sind die schweren Vokale aus *u* + *i* oder *i* + *u* entstanden. Infolgedessen könnte dem Wortverständnis nach bei *u* nur das darin angeblich enthaltene *i* konsonantisch werden und es würde sich also ein *y*-ähnlicher Laut ergeben, aber nicht ein *w*-ähnlicher. Soweit ich sehe, ist also in Grundriß<sup>1</sup> nur A als Erklärung gegeben, erst in Grundriß<sup>2</sup> kommt B hinzu.

Da also bisher nichts zu einer Zusammenfassung der beiden Erklärungsversuche nötig ist, so würde bei der weiteren Forschung darauf zu achten sein, ob sich tatsächlich in den noch zu erforschenden Sprachen Unterlagen finden für eine genaue Scheidung der verändernden Vokale in 1.) potenziertes *i* und *u*, und 2.) *i*-haltiges *u* und *u*-haltiges *i*.

Wenn im Folgenden der Versuch gemacht wird, eine in einigen Punkten von der bisher üblichen Betrachtungsweise abweichende Auffassung vorzutragen und im Zusammenhang zu begründen, so verhehle ich mir nicht, daß es schwer ist, ohne Beibringung umfangreichen neuen Beispielmaterials die Notwendigkeit einer anderen Betrachtungsweise nachzuweisen. Es ist mir aber auch nur darum zu tun, zu zeigen, inwieweit im Rahmen des zur Zeit zur Verfügung stehenden Materials neben der bisher vertretenen Darstellung auch eine andersartige möglich oder zulässig zu erachten ist, von der ich annehme, daß sie gegenüber der hergebrachten einige Vorteile bietet. Diese sehe ich in einer stärkeren Berücksichtigung der phonetischen Vorgänge auch für die Konstruktion des Urbantulautsystems.

### III. Abweichungen des Verfassers von der Auffassung Meinhof's.

15

Bisher wurde den Ausführungen Meinhof's grundsätzlich zugestimmt. Im einzelnen liegen nun aber manche Fragen vor, bei deren Beantwortung noch eine andere Lösung als die von Meinhof gegebene möglich ist. Bei der großen Fülle des schon bisher zugänglich gemachten Stoffes ist das keineswegs verwunderlich; auch Meinhof selbst hat bereits einige seiner früheren Behauptungen geändert und auch einiges an seinem Urbantu beanstandet<sup>1)</sup>. Man muß also sagen, daß es vielmehr sehr auffallend wäre, wenn bei der Menge der Einzelheiten überall bereits eine einheitliche Auffassung herrschen würde, wenngleich nicht gelehrt werden soll, daß ein solcher Zustand durchaus erstrebenswert ist. Daß in dieser Hinsicht noch viele langwierige Prüfungen notwendig sind, und noch auf lange hinaus eine Reihe ungelöster Probleme der Erledigung harret — und zwar noch ganz abgesehen von den die Beziehungen zu den Sudan- und Hamitensprachen betreffenden Fragen — kann hier nur angedeutet und nicht weiter ausgeführt werden; aber es soll wenigstens an einigen Beispielen gezeigt werden, daß auch eine bloße Nachprüfung der schon bisher gewonnenen Erkenntnisse und scheinbar sicheren Ergebnisse immer noch zu weiteren Aufklärungen und veränderten Auffassungen der Sachlage führen kann.

35

1. Es betrifft die Frage des Einflusses der „leichten“ Vokale „i“ und „u“ im Bantu.

Auch in diesem Punkte ist es Meinhof gewesen, der am ausführlichsten die hier in Betracht kommenden Fälle behandelt hat, vgl. ZDMG. Bd. 58, 1904, S. 741 ff.; andererseits gebührt wiederum Bleek der Ruhm, die ersten Ansätze zu einer umfangreicheren Erkenntnis der Vokaleinflüsse gemacht zu haben, und von den Erscheinungen, die dazu zuerst Anlaß gegeben haben, soll hier die Rede sein.

1) Vgl. z. B. MSOS. VII, S. 128.

a) Es handelt sich um die Palatalisation der Labialen, die schon von Bleek als Charakteristikum der Südostsprachen, wenigstens des Kafir und Tschuana, erkannt war. Dieser Terminus ist aber, soweit ich sehe, weder von Endemann noch von Meinhof wieder aufgenommen. Endemann behandelt die hierher gehörigen Erscheinungen in seinem Versuche einer Grammatik des Sotho § 30 ff., S. 19 ff., indem er die sich ergebenden Veränderungen im einzelnen zusammenstellt und mit Beispielen belegt, gibt aber weder Erklärung noch nähere Begründung des Vorganges. Auch Meinhof hat Grundriß<sup>1</sup> S. 38 ff., § 29 zunächst nur die Entsprechungen des Sotho verzeichnet, ohne nähere Erläuterung dazu zu geben. In Grundriß<sup>2</sup> § 34 c, S. 74 ff. hat er dann den Vorgang als Dissimilation gewertet. „Dissimilation liegt vor, wenn von zwei aufeinander treffenden Labialen der eine velar oder palatal wird. Das ist die Regel, wenn B. \*u unsilbisch auf eine Labialis folgt. Die labialen Eigenschaften der entstehenden Semivokale w werden dann ganz aufgegeben und ihre velaren Eigenschaften treten stärker hervor. Die velare Artikulation wird dann weiter nach vorn geschoben und so zur palatalen.“ Und im Zusammenhang damit ist er (auch hierbei wiederum von Endemann nicht unbeeinflusst)<sup>1)</sup> (vgl. das Tši-venda S. 22 unten) zu der eigenartigen und doch auf den ersten Blick sehr verlockenden Unterscheidung des schweren und leichten „u“ gekommen. Jenes soll an der mehr labialen, dieses an der mehr velaren Wirkung zu erkennen sein, und des weiteren ist er dann zu der allgemeineren Charakterisierung der schweren Vokale überhaupt als unter Mitwirkung der Vorderzunge fortgeschritten, obwohl er natürlich die palatalen Eigenschaften des leichten „i“ keineswegs leugnet, denn er sagt ausdrücklich (S. 21) nur: „Die palatalen Eigenschaften des schweren „i“ sind stärker als die des leichten.“

Wie man sieht, bietet diese ganze Frage mit Hinsicht auf die Tragweite der daraus gezogenen Folgerungen bzw. der daran angeknüpften Erwägungen des Interessanten genug, um hier in aller Kürze erörtert zu werden. Meinhof ist zu seinen Aufstellungen nicht schon durch sein Studium des Sotho gekommen, denn bei der Behandlung des Peli im Grundriß<sup>1</sup> ist noch nicht davon die Rede. Dagegen findet sich in seiner Kafir-Studie bereits die fertige Erklärung: „Bei den Labialen verursacht „w“ Dissimilation, indem die Labialen palatal werden und „w“ häufig verschwindet“ (ZDMG. 1904, S. 748). Vorher hatte er in seiner Venda-Studie, der ersten nach dem Grundriß<sup>1</sup> veröffentlichten Arbeit (S. 22), darauf hingewiesen, daß neben der Passivform *liŋwa* von *liŋa* „bezahlen“ nicht nur *liŋya*, sondern auch *liŋwa* vorkommt. Er sagt: „Neben der Aussprache *-fiŋa*, *-fiŋa*, *-ŋwa* und *-ŋa*. In *-ŋwa* haben Gutturalis und Labialis die Stellen vertauscht. — In *-ŋa* ist die Labialis ganz verschwunden. — Das ŋ

1) Siehe S. 39 oben.

des Venda wird genau am Velum gebildet, wo „k“ und „g“ entstehen. — Es ist darnach wahrscheinlich, daß „ç“, wo es im Venda vorkommt, stets Lautentsprechung für „pw“ ist.

Der Vorgang, daß hier unter dem Einfluß von „w“ aus „p“ eine echte Gutturalis entsteht, ist sehr beachtenswert. Endemann 5 hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß bei der Aussprache des „u“ auch im Deutschen sich die Zungenwurzel dem Velum etwas nähert. Im Ve. geschieht dies noch mehr als im Deutschen, und damit ist der Weg angedeutet, wie durch „u“ bez. „w“ eine Gutturalis entstehen kann. 10

Der Vorgang ist zweifellos Dissimilation und eins der wenigen Beispiele hierfür im Bantugebiet, wo die Assimilation eine so große Rolle spielt.

Der Vorgang ist ferner das Widerspiel der oben unter „kîa“ aufgeführten Erscheinung. Dort entstand aus „h = k“ durch Einfluß 15 von „û“ bez. „û“ ein „f“, also aus einer ursprünglichen Gutturalis durch Einfluß von schwerem „û“ eine Labialis; hier entsteht aus „f = p“ durch Einfluß von „u“ bez. „w“ ein „ç“, also aus einer Labialis durch Einfluß von leichtem „u“ eine Gutturalis. Darnach dürfen wir annehmen, daß in dem schweren „û“ die labialen, in 20 dem leichten „u“ die gutturalen Eigenschaften überwiegen.“

Man wird zugeben müssen, daß Meinhof es hier in einleuchtender Weise verstanden hat, die eben zitierte Auffassung wahrscheinlich zu machen. Allein gegen die Notwendigkeit einer 25 Entwicklung in der eben geschilderten Weise lassen sich doch gewichtige Bedenken erheben. Wer mit kritischem Auge die Beweisführung bis zu ihrem Ausgangspunkte zurückverfolgt, wird alsbald finden, daß zwar im Anfang durchaus den Tatsachen entsprechend neben *liɰwa* auch *liɰja* und *liɰwa* Erwähnung gefunden haben. Aber man bemerkt auch sofort, daß das in diesen beiden 30 Formen vorhandene *i*-Element, das offenbar der Passivendung zugehört — denn das Aktiv lautet *liɰa* — in der ganzen weiteren Erörterung gar keine Berücksichtigung gefunden hat. Der Unterschied würde also in der Aufstellung einer Lautentsprechung B. \**pw* > Ve. ç bestehen, die jenes *i*-Element außer acht läßt. Schenkt 35 man diesem aber Beachtung, so wird man die Vorgänge nicht mehr als Dissimilation auffassen können, sondern in jenem *i* den Urheber der Tauschbewegung erblicken.

Wir wollen nun die drei Fälle der Palatalisation der Labialen näher ins Auge fassen. 40

Der Vorgang der Palatalisation der Labialen tritt nach Bleek § 282 in Erscheinung vor der Passiv-, Lokativ- und Deminutivendung.

Daß Bleek etwas ganz Ähnliches als Grund der Lautveränderung angenommen hat wie Meinhof, ist aus seinen Ausführungen § 273 ff. zu ersehen. 45

Vgl. insbesondere § 273: „... The rule by which this sort of palatalisation has been originated is that when a labial explosive

(*p*, *mp*, *b*, *mb* or *m*) is followed by a labial vowel (*u*, *o*) or semi-vowel (*w*) which is by a succeeding vowel or syllable pressed against it—then, for the purpose of facilitating the pronunciation, *which seems rather impeded by the immediate contact of two labial sounds*<sup>1)</sup>, the palatal semivowel *y* is produced as separating them from each other.\*

α) Da wir im folgenden nachweisen wollen, daß der eigentliche Ursächer nicht ein Labial-, sondern ein Palatallaut gewesen ist, beginnen wir am zweckmäßigsten mit den Veränderungen vor der Deminutivendung *-ana*, bei welchen Bleek schon richtig erkannt hat, daß die Palatalisation auch dann eintritt, wenn gar kein labialer Vokal vorhanden ist, der nach der aufgestellten Regel die Änderung bewirkt haben könnte. Meinhof ist in diesen Fällen zur Annahme von Analogiebildungen genötigt.

Vgl. Kafir-Studie, ZDMG. 58, S. 749: „Wie sehr hier die Analogiebildung um sich gegriffen hat, zeigen Formen wie *inda'tjana* 9. „Neues“ von *inda'ba* 9. und *in'tinzana* 9. „eine Gesellschaft junger Mädchen“ von *in'timba*, wo gar keine Semivokalisierung vorliegt, die das Eintreten der Palatalis veranlaßt haben könnte.“

Allein in Wirklichkeit handelt es sich ja gar nicht um eine Deminutivendung *-ana*, sondern um eine solche mit ursprünglich anlautendem Velar- oder Palatallaut, der freilich heute meist nur noch aus seiner Wirkung auf den vorhergehenden Konsonanten erkennbar ist. Das ist z. B. schon aus der von Bleek, § 288 neben *-ana* aufgeführten Verdoppelungsform des Kafir *-anyana* zu ersehen. In anderen Sprachen, z. B. Ngazidja und Sotho (vgl. für Sotho Endemann, S. 35, § 65, wo *-anyana* allerdings aus einer Nebenform *-ane* erklärt wird, für Ngazidja vgl. meine Arbeit Komorendialekte IV, 7 e, Abh. d. Hamb. Kol. Inst., Bd. XXIV, S. 36) läßt es sich gleichfalls nachweisen. Auch Meinhof hat früher Grundriß<sup>1</sup>, S. 152 *-yana* als Stamm für „Kind“ angenommen, von dem die Deminutivendung sich offenbar herleitet. Aber Grundriß<sup>2</sup>, S. 215 hat er das *y* getilgt und *-ana* als Grundform angenommen (doch vgl. S. 158 unten B. *mu-yana*).

Was zur Neuauftellung einer Grundform *-yana* sichere Unterlage gewährt, ist die Form „*hirinu nganaše*“ im Ngazidja; *hirinu* ist Substantiv der 9. Nominaklasse. Die Entstehung des anlautenden *ng* von *nganaše* aus der von Meinhof aufgestellten Form *ni-* dieser Vorsilbe ist nur zu erklären, wenn man bei dem irgend- wie auf *-ana* zurückgehenden *-anaše* mit einem stamhaften Velarlaut rechnen darf, und zwar kommt nur ein stimmhafter in Betracht, also nach Meinhof's Schreibung *-y*. Die Leute, welche zu dieser Bevölkerungsklasse gehören, heißen *wanaše* nach Klasse 2; ein einzelner *mwanaše* nach Klasse 1.

1) Diese Worte sind im Original nicht hervorgehoben.

Aber auch für das Peli läßt sich aus einem Vergleich der von Meinhof in seinem Grundriß<sup>2</sup>, S. 215 ff. aufgeführten Wortstämme das ursprüngliche Vorhandensein eines Velarlautes auch bei *-ana* leicht nachweisen. Meinhof's B. \**mu-ana* 1 entspricht im Peli *iw-ana* 1 „Kind“. In der Veränderung des labialen Nasals *m* in den velaren *ñ* sieht Meinhof lediglich eine Einwirkung des darauffolgenden „leichten *u*“ (Grundriß<sup>2</sup>, S. 21, vgl. S. 72 unten). Aber schon die ebenda S. 72 aufgeführten drei Beispiele *iw-aya* 3 „Jahr“ < B. \**mu-yaka*, *iw-eli* 3 „Mondschein“ < B. \**mu-yeli* und *ñ-a'ka* 1 „Arzt“ < B. \**mu-yaiga* lehren doch zur Genüge, 10 daß die Wandlung unter dem Einfluß des ausgefallenen ursprünglichen velaren Stammlautes zustande gekommen ist. Zum Beleg einer Lautentsprechung B. \**nwa* > *iwa* sind sie also nicht zu gebrauchen. Die anderen dort gegebenen Beispiele sind solche mit Passiv- und Deminutivendung und haben im Zusammenhang der 15 Darstellung Meinhof's natürlich mehr Berechtigung, da Meinhof nur mit einer Passivendung *-wa* und Deminutivendung *-ana* rechnet; nach meiner Auffassung sind sie jedoch ohne Beweiskraft.

Es ist meines Erachtens klar, daß man im Peli *-ana* nicht anders behandeln darf als die drei andern Stämme für Jahr, Mond- 20 schein und Arzt und infolgedessen auch *-yana* als Grundform anzusetzen hat. Auch die Tatsache ändert daran nichts, daß bei den andern im Grundriß<sup>2</sup>, S. 215 ff. aufgeführten Wortstämmen mit anlautendem *γ*- und *mu*-Präfix, allerdings der labiale Nasal trotz Ausfalls des *γ* erhalten geblieben ist. Bei *mo-èn* 1 „Gast“ für B. \**mu-* 25 *yenì* (S. 218) ist das aus Dissimilationsgründen vor folgendem *ñ* zu verstehen, während in *m-òšì* 3 für B. \**omu-γokì* (S. 219) eine Verschmelzung der beiden labialen Vokale eingetreten und dadurch die Veränderung offenbar verhindert ist. Aus diesem letzten Beispiel ist zugleich zu ersehen, daß es sich bei der angesetzten Laut- 30 entsprechung B. \**nwa* > *iwa* schwerlich um eine Dissimilationserscheinung handeln dürfte (siehe oben S. 38, Grundriß<sup>2</sup>, S. 74 f.). Denn hier stoßen sogar drei Labiale zusammen. Und in einem anderen Beispiel *m-òk'ò* 3 von B. \**-voigo* „Gehirn“ (S. 257) sind es sogar ursprünglich vier, und doch bleibt der ursprüngliche labiale 35 Nasal erhalten.

Wir gewinnen also damit indirekt wieder ein Argument gegen die Bleek-Meinhof'sche These, welche die Veränderung lediglich aus dem Zusammentreffen der Labialen zu erklären sucht, und zugleich eine neue Stütze für unsere Herleitung der Palatalisierungs- 40 erscheinungen aus dem ursprünglichen Vorhandensein eines andersartigen Faktors; wie sich gezeigt hat, eines stimmhaften Velarlautes. Daß dieses *γ* leicht in den entsprechenden Palatallaut übergeht, ist von Meinhof in einer sehr altertümlichen Bantusprache wie z. B. dem Herero so sicher nachgewiesen, daß es keiner weiteren Be- 45 gründung bedarf. Es ist daher auch an seiner stellenweise palatalisierenden Kraft nicht zu zweifeln. (Vgl. Grundriß<sup>2</sup>, S. 29 oben.)

β) Wenden wir uns nun zur Betrachtung der Beispiele mit der Lokativendung *-ini*, *-eni* im Kafir und Zulu, für welche Bleek den gleichen Vorgang der Palatalisation behauptet, nur mit der Einschränkung, daß die Änderung nicht immer eintrete. Vgl. § 286.

- 5 „When, therefore, the end vowel of the noun is a labial (*u* or *o*); preceded by a labial consonant, those circumstances arise, which require the palatalisation of the latter consonant“ (§ 273) und am Schluß: „... there being not few cases in which the labial consonant here remains unaltered“.
- 10 Bleek hat auch schon ganz richtig beobachtet, daß der labiale Endvokal des Stammes zumeist ausfällt (vgl. § 286), „The palatalisation is, however, here accompanied by the disappearance of the ending vowel which primarily by its presence caused the palatalisation“; und es ist zuzugeben, daß es sehr verlockend wäre, die
- 15 Artikulationsänderung mit der ausgefallenen Semivokalis in Verbindung zu bringen. Allein, vergleichen wir einmal die bei Meinhof (ZDMG. 58, S. 748 f.) verstreut sich findenden Beispiele mit Lokativendung, so ist doch z. B. bei *emlohjeni* statt *\*emlomweni* von *umlomo* „Mund“ (S. 749) kein Ausfall, sondern nur Wandlung
- 20 des labialen Nasals und Vokals in den entsprechenden palatalen Nasal und die palatale Semivokalis zu verzeichnen. Und Dissimilation ist das doch nicht zu nennen, wenn die labiale Artikulation durch die palatale ersetzt wird. Wenn (S. 749) von *u'bu-swem'pu* „Armut“, *e'buswentsini* „in Armut“ statt *e'buswem'prini* gebildet
- 25 wird, so ist doch auch trotz des Ausfalls des *w* hier nicht ersichtlich, warum es sich um Dissimilation handeln soll. Die sich ergebende Form zeigt tatsächlich nur den Ersatz der labialen Artikulation durch die palatale. Und das Verschwinden der gleichfalls palatal gesprochenen Semivokalis vor dem folgenden palatalen Vokal
- 30 würde sich als Verschmelzung sehr natürlich erklären lassen.

Es ist also schon nach diesen beiden Beispielen zu sagen, daß zum wenigsten kein triftiger Grund für die Annahme vorhanden ist, daß es sich um eine Dissimilationserscheinung handelt. Nimmt man nun hinzu, daß die sich ergebenden Lautwandlungen dieselben

35 sind, wie sie sich vor der Deminutivendung *-ana* finden, so kann nach Lage der Dinge kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß bei der Lokativendung ebensowenig wie bei der Deminutivendung von Dissimilation die Rede sein darf. Der Grund der Veränderung ist vielmehr, wie dort in dem velar-palatalen Anlaut der Endung, so

40 hier in dem palatalen *i* zu suchen, welches allerdings in vielen andern Sprachen, z. B. Suaheli, Sotho, spurlos verschwunden ist.

γ) Wir kommen nun zur Passivendung. Diese enthält unbestreitbar einen labialen Laut „w“, und das ist der Grund, weswegen wir diese Beispiele an letzter Stelle behandeln. Denn hier

45 liegt tatsächlich die Erklärung der Veränderung in der von Bleek und Meinhof angenommenen Weise so nahe, daß jeder Zweifel daran von vornherein ausgeschlossen erscheint. Und selbst wenn

jemand die Berechtigung unserer andersartigen Auffassung in den vorhergehenden beiden Fällen bereits zugestanden haben sollte, wäre es immer noch sehr wohl denkbar, daß er bei diesen Passivbildungen die bisherige Erklärung als zureichend anzusehen geneigt wäre.

Aber sollte nicht auch hier mit einem ursprünglichen Palatal-<sup>5</sup> laut als vermutlichem Urheber der Palatalisationserscheinungen zu rechnen sein? Die Gleichheit der vor der Deminutiv- und Lokativendung eintretenden Veränderungen legt eine solche Vermutung nahe. Und man braucht in der Tat nicht lange zu suchen. Bleek und Meinhof selbst geben uns die Mittel zur Lösung an die Hand.<sup>10</sup>

Meinhof erwähnt neben *-wa* auch *-iywa* als Passivendung. Über das Verhältnis der beiden zu einander hat er sich verschieden ausgesprochen. Grundriß<sup>1</sup>, S. 14 heißt es: „Die Passivendung *-wa* ist wahrscheinlich aus *iywa* entstanden“. Grundzüge, S. 76 erscheint das schon als ganz sicher angenommen: „Der Ausdruck des Passivs<sup>15</sup> durch *-iywa*, oft gekürzt in *-wa*, ist allgemein“. Grundriß<sup>2</sup>, S. 44 gibt er wieder eine andere Erklärung und vermutet nunmehr in *-iywa* eine Zusammensetzung einer anderen Endung mit *-wa*. „Die Passivendung *-wa* hat die Nebenform *-iywa*. Es ist möglich, daß sie daraus entstanden ist. Wahrscheinlich steckt aber in *-iywa* eine<sup>20</sup> verstärkende Endung *-iya*, die mit *-ya* verwandt oder damit identisch ist.“ Wie dem aber auch sei, jedenfalls steht soviel fest, daß im Bantugebiet Passivbildungen vorhanden sind, welche auf eine Endung *-iywa* hindeuten. Damit hätten wir schon das, was wir suchen; denn nun ist es nichts so Außerordentliches mehr, wenn<sup>25</sup> wir auch die Palatalisierung der Labialen vor der Passivendung nicht auf Dissimilation, sondern auf das fortgefallene palatale bez. velare Element jener Passivendung *-iywa* zurückführen. Meinhof ist freilich seiner Auffassung, daß die Änderungen durch das *w* bedingt werden (vgl. Grundriß<sup>1</sup> und <sup>2</sup> III. 29) in beiden Auflagen<sup>30</sup> seines Grundrisses treu geblieben. Grundriß<sup>1</sup> S. 14: „Sie (die Passivendung *-wa*) verändert auch zuweilen den vorhergehenden Konsonanten“ und Grundriß<sup>2</sup> S. 44: „Die Endung *-wa* ruft in einigen Sprachen Lautveränderungen hervor“.

Man könnte nun gegen die Verwendung einer solchen aus der<sup>35</sup> allgemeinen Bantugrammatik hergenommenen Verbalendung zum Zweck der Erklärung einer einzelsprachlichen Lautveränderung einwenden, daß es, wenngleich nicht absolut notwendig, so doch sehr wünschenswert wäre, aus den in Betracht kommenden Sprachen selbst noch einen weiteren Anhalt dafür zu gewinnen, daß die als<sup>40</sup> im Bantu zwar vorhanden erwiesene Passivendung *-iywa* auch in diesen Sprachen tatsächlich gebräuchlich ist. Auch diesem Wunsche kann Genüge geschehen. Meinhof sagt in seiner Kafir-Studie (ZDMG. 58, S. 763): „Die Passivendung ist *-wa*. Einsilbige und einige andere bilden das Passiv auf *-iwa*“. Und vom Peli heißt es<sup>45</sup> Grundriß<sup>1</sup> S. 47, <sup>2</sup> S. 81: „Die Passivendung lautet *-wa*, in einigen Fällen kommt *-iwa* vor“. Allerdings bleibt auch hier wieder

der Palatallaut gänzlich unbeachtet, wenn hinzugefügt wird: „Dies -*wa* ruft Veränderungen der vorhergehenden Konsonanten nach 29 a hervor“.

Das tatsächliche Vorhandensein dieser vermutlich aus \*-*iywa* 5 entstandenen Endung -*iva* in beiden Sprachen gibt uns das Recht, auch in den Fällen mit einem palatalen bzw. velaren Element der Endung zu rechnen, in welchen dieses heute nicht mehr erhalten ist.

Auch Bleek war es schon bekannt gewesen, daß gewisse Verben (er nennt sie § 283 „verbal stems with one consonant“) -*iva* statt 10 der Endung -*wa* haben und hebt ebenda ausdrücklich hervor, daß das Auftreten dieser Endung von dem Vorhandensein eines Labiallautes unabhängig sei. Ja, er bemerkt § 281, daß Palatalisierung auch von Nichtlabialen im Setshuana überhaupt allgemein üblich sei, und rechnet § 282 zur Erklärung dieser Erscheinung mit der 15 doppelten Möglichkeit, daß entweder die Passivendung ursprünglich ein *i* enthielt oder die Labialis *w*, wie wir heute mit Meinhof sagen könnten, schon an und für sich *i*-haltig war, vgl. § 282<sup>1)</sup>. Aber an der gleichen Stelle bestreitet er auch sofort, ähnlich wie Meinhof nach ihm getan hat, daß durch jene andersartigen Bil- 20 dungen die von ihm aufgestellte Regel über die Palatalisation bzw. Erklärung derselben irgendwie in Zweifel gezogen werden könnte.

Vgl. § 282: „These changes . . . do not affect the indubitable rule of the palatalisation of labials, a rule not only apparent in these forms, but also in other inflections, as in diminutive nouns, 25 and in the suffix locative case“.

Ich glaube, daß es dem unbefangenen Leser meiner obigen Darstellung nicht mehr zweifelhaft sein wird, daß es sich in allen diesen Fällen weder um Erscheinungen nach der Regel Bleek's noch um Dissimilation nach Meinhof handelt, sondern um ein- 30 fache Palatalisierung, d. h. Verschiebung bzw. Vorverlegung der Artikulation(sstelle) unter dem Einfluß eines meist fortgefallenen,

1) These changes, however,—though they may either be explained by assuming that the passive inflection itself contained originally the vowel *i* besides its characteristic labial sound, or that the labial vowel is (as the English *u*) even without a preceding labial, apt to call into existence an *i* or *y* before itself,—“.

Anm. Die Berufung auf das englische *u* verrät eine eigenartige Auffassung der Lautvorgänge, welche, wie mir Herr Professor Dr. Dibelius bestätigte, sonst nirgends eine wissenschaftliche Vertretung gefunden hat. Bleek denkt dabei offenbar an Fälle, in denen das *u*, wie z. B. in *use*, *abuse* etc. wie *yu* gesprochen wird. Tatsächlich liegt die Sache aber so, daß bei der Übernahme dieser Wörter aus dem Französischen das *ü* im Angelsächsischen bereits außer Gebrauch gekommen war. Als Ersatz für den französischen *ü*-Laut wurde dann nach Analogie anderer Formen *eu* und *yu* üblich. Also auch hier handelt es sich nur um Fortführung eines früher vorhanden gewesenen Palatallautes. Es ist aber interessant zu beobachten, daß heute dialektisch schon vielfach die Aussprache des *u* als *yu* durch eine solche als einfaches *u* ersetzt wird. Ich verdanke diese Mitteilungen der Liebenswürdigkeit des Herrn Dr. K. A. Beutler in Berlin.

ursprünglichen Palatal- oder Velarlautes, d. h. also Assimilation. Indessen gestehe ich gern zu, daß ich selbst, so oft mir bei dem Lesen der Darlegungen Bleek's und Meinhof's Bedenken kamen, mich immer wieder daran gestoßen habe, daß beide an der scheinbar so nahe liegenden Erklärung wie absichtlich vorbeigegangen sind. Und so bin ich zu völliger Sicherheit erst gelangt, nachdem mich das wiederholte Studium der Auffassungen Bleek's, Endemann's und Meinhof's innerhalb größerer Zwischenräume immer wieder zu denselben Resultaten geführt hat und die Beschäftigung mit den Komorendialekten mir sichere Unterlagen geliefert hat, die einmal konzipierte Auffassung zu erhärten<sup>1)</sup>.

b) Im Zusammenhange mit dieser neuen Erkenntnis sind nun schon weitere Beobachtungen gemacht, welche ihrerseits wieder so bedeutsame Schlußfolgerungen zulassen, daß sie für die allgemeine Bantulautlehre nicht unwichtig sind.

Wir sahen oben bei der Betrachtung der Deminutivendung, insbesondere der Form *uvana* im Peli, daß die Entstehung des  $\ddot{u} < m$  nicht notwendig auf das folgende *w* zurückzuführen ist. Ebenso hat sich bei den Passivbildungen ergeben, daß wiederum nicht das *w* der Anlaß zu den Änderungen zu sein braucht. Dann wären die beiden wichtigsten Argumente für die Annahme besonderer velarer Eigenschaften bezw. Wirkungen des leichten *u* ausgeschaltet (vgl. Grundriß<sup>2</sup> S. 21; Ṭsi-venda S. 23, § 29 a; Die moderne Sprachforschung in Afrika S. 64). Es ergäbe sich also die Möglichkeit, in Zukunft im Bantu nicht mehr allgemein von Einflüssen der leichten Vokale, sondern nur von solchen des leichten *i* zu reden, solange nicht neues Material beigebracht ist, welches das Gegenteil beweist. Unbedingt notwendig ist es aber, bei allen Neuauftnahmen von Bantusprachen auf die in der Nachbarschaft eines *u* entstehenden Lautveränderungen nach wie vor sorgfältigst zu achten<sup>2)</sup>.

2. Sodann gewänne man unter Berücksichtigung des Wegfalls der *u*-Einflüsse eine neue Auffassung der schweren Vokale. Wir haben oben zwei Anschauungsweisen kennen gelernt. A) Die ursprünglich Meinhof'sche, *i* sowohl wie *â* entstanden aus *i* + *u* oder *u* + *i*; und B) die erstmalig von Finck auf Grund der Meinhof'schen Studien über Venda und ostafrikanische Sprachen angedeutete und dann von Meinhof (Grundriß<sup>2</sup> S. 23 f.) näher ausgeführte, welche wir kurz dahin gekennzeichnet haben, daß: *i* als potenziertes *i*, und *â* als potenziertes *u* aufzufassen ist.

1) Auch in der in der Zwischenzeit erschienenen Arbeit von Homburger (Étude sur la phonétique historique du Bantou, Paris 1914, p. 335 ff.) wird diese Auffassung vertreten. Aber die Beweisführung ist unvollständig, die wichtigen Deminutivformen sind ganz unberücksichtigt gelassen, eine Auseinandersetzung mit der bisherigen Auffassung wird kaum versucht.

2) Vgl. etwa Sango; Grundriß<sup>2</sup> S. 200.

Beachtet man nun, daß sonst im Bantu nur *i*-Einflüsse nachzuweisen sind, so liegt es nahe, an eine Entstehung der schweren Vokale bloß unter der Einwirkung von *i* zu denken; also  $\hat{i} < i + i$  und  $\hat{u} < u + i$  oder  $i + u$ . Diese neue dritte Auffassung würde zugleich die Synthese der beiden ersten darstellen, denn sie stimmt hinsichtlich des *u* mit jener ersten und hinsichtlich des *i* mit der zweiten oben genannten Auffassung überein, und es lassen sich in der Tat fast alle Argumente, welche zum Beweise einer der beiden andern Theorien angeführt sind, auch für diese neue geltend machen, so daß sie (nachstehend mit C) bezeichnet) an Wahrscheinlichkeit gegenüber den bisherigen sehr gewinnt.

1) Wohl kann man das von Meinhof (Grundriß<sup>2</sup> S. 21 unten) aus dem Venda angeführte Beispiel *fumi* zur Begründung einer Entstehung des  $\hat{u}$  aus  $i + u$  benutzen. Aber es fehlt uns ein sicheres Beispiel für die Entstehung eines  $\hat{i} < i + u$  oder  $u + i$ . Das spricht hinsichtlich des  $\hat{i}$  gegen A) und für B).

2) Wir haben bereits oben (S. 36) gesehen, daß bei konsequenter Verfolgung der Theorie B), wonach es sich bei den schweren Vokalen um potenziertes *i* und *u* handelt, und zwar insbesondere hinsichtlich des *u* gewisse Schwierigkeiten sich ergeben, welche bei Annahme einer Mitwirkung von *i* auch bei der Entstehung von *u* ohne weiteres wegfallen. Das spricht hinsichtlich des *u* gegen B) und für C).

3) Nach Meinhof's Grundriß<sup>2</sup> S. 21 „sind die palatalen Eigenschaften des schweren *i* stärker als die des leichten *i*“. Das spricht bei  $\hat{i}$  ebenso für C) wie für B).

4) Der von Meinhof ebenda gemachte dreifache Unterschied zwischen den schweren und leichten Vokalen, hinsichtlich der Mitwirkung oder Nichtmitwirkung der Vorderzunge, der Enge und Weite und der Spannung oder Nichtspannung der Organe bedarf noch einen Augenblick der Betrachtung. Er stützt sich im wesentlichen auf seine „Linguistischen Studien in Ostafrika“ MSOS. 7—11. Wenn man die dort gemachten Angaben vergleicht, so wird man m. E. als sicher festgestellt nur den allgemeinen Unterschied von Enge und Weite annehmen dürfen<sup>1)</sup>. Dagegen ist mir aufgefallen, daß mehrfach bei dem  $\hat{u}$  bzw. *u* Aussprache „mit breitem Munde“ (VII. S. 238, 260; X. S. 91; XI. S. 87) hervorgehoben wird. XI. S. 133 heißt es sogar: „bei  $\hat{u}$  bleibt der Mund breit auseinandergezogen“<sup>2)</sup>.

1) Die „Spannung“ bezeichnet Meinhof selbst mehrfach nur als seine Theorie, er ist mehrfach skeptisch gegen seine eigene Beobachtung und faßt seine sonst überwiegend objektiven Behauptungen hier zumeist rein subjektiv, „ich halte, ich meine, ich glaube, es scheint“. Außerdem ist nicht klar, welche Organe gespannt sind, ob alle oder nur einzelne; zumeist wird nur überhaupt von Spannung oder von Spannung der Mundorgane gesprochen, bisweilen einmal von Zungenspannung.

2) Jedoch finden sich zum Teil an derselben, zum Teil an verschiedenen Stellen Angaben wie „mit Vorstrecken der Lippen“, „Lippen gespreizt“ VII. S. 238,

Das würde doch (zumal es sich zugleich um Organspannung handeln soll) gleichfalls auf ein ursprüngliches *i*-Element hinweisen und spräche wieder für C), gegen B). Denn diese Lippenspaltstellung<sup>1)</sup> ist für das *i* die natürliche.

Gegen die Unterscheidung nach der Mitwirkung der Vorderzunge ist ja schon das wichtigste Argument, die Ausschaltung der besonderen velaren Wirkungen des *u*, genannt. Ein *u* ohne Hebung der Hinterzunge (vgl. Sievers § 211) ist wohl nicht gut möglich. Und ein *i* ohne Mitwirkung der Vorderzunge ist genau genommen nicht denkbar. Man könnte den Unterschied ja aber anders fassen und von einer besonderen Mitwirkung der Vorderzunge sprechen gegenüber der z. B. beim *i* sonst schon gewöhnlichen, wie Meinhof das zu Anfang auch tut, Gr.<sup>2</sup> S. 21 „weiter hinten“, „mehr vorn“, und damit würde dann doch wieder nur zum Ausdruck kommen, daß es sich bei den schweren Vokalen immer noch um ein besonderes palatales Element handelt. Das würde hinsichtlich des *i* für B) ebenso wie für C) sprechen, hinsichtlich des *ú* aber gegen B) und für C).

Somit glaube ich, daß diese neue Theorie allen bisher zur Erklärung der Entstehung der schweren Vokale und ihrer Wirkungen beigebrachten Erscheinungen besser gerecht wird, als die bisherigen Anschauungsweisen jede für sich es taten.

3. Indessen die Ausschaltung der besonderen velaren Wirkungen des leichten *u* und die Zurückführung der nach Meinhof hierher gehörigen Erscheinungen auf den bloßen Einfluß eines leichten *i* führt zu noch weiteren Folgerungen, die auch ein anderes nicht minder wichtiges Kapitel der Bantulautlehre in ganz neuer Beleuchtung erscheinen lassen. Wie wir schon bei Bleek und Torrend gesehen haben, spielen die Veränderungen, die sich beim Zusammen treffen eines Nasals mit anderen Lauten ergeben, eine gewisse Rolle im Bantu. Und Meinhof hat im Grundriß<sup>2</sup> S. 30 ff. diese Vorgänge in aller Ausführlichkeit behandelt. Ihm gebührt insbesondere das Verdienst gegenüber Bleek und Endemann, als Grundform des Nominalpräfixes Klasse 9 *ni-* aufgestellt zu haben, an Stelle des bisherigen bloßen Nasals (vgl. Bleek S. 283), und diese Aufstellung auch gegenüber der noch immer ablehnenden Haltung Endemann's (vgl. Sotho-Wörterbuch S. 20 ff.) fest gehalten zu haben. Allein für die Erklärung der sich bei der Verbindung dieses Präfixes mit einem Stamme ergebenden Veränderungen, hat er im Laufe seiner Erörterung fast gar keinen Nutzen daraus gezogen. (Nur S. 31 kommt hier, soweit ich sehe, in Betracht, wo er die Aspiration im Schambala aus dem auf die Silbe gelegten Nachdruck

<sup>1)</sup> „Lippen vorgestreckt“ IX. S. 279, während es X. S. 91 vom leichten *u* gilt „mit gespitztem Munde“. — XI. S. 87 steht nebeneinander „mit breitem Munde“, „mit starker Lippenrundung“. — Hier ist noch genauere Klärung vonnöten.

1) Vgl. Eduard Sievers, Grundzüge der Phonetik, 3. Aufl., §§ 42. 264.

erklärt, der „durch den vortretenden Nasal veranlaßt ist“. „Die Silbe *nika* steht eben für zwei Silben: *nika*, und deshalb verweilt der Redende so lange auf dem *nik*, daß sich ein Hauchlaut dahinter einschleibt.“ Daraus ist zu schließen, daß ihn zur Aufstellung eines *ni-* statt *n* im wesentlichen nur zwei Momente veranlaßt haben (vgl. Meinhof's eigene Darstellung — Grundzüge S. 13 Anm. 1): 1.) Einmal die Analogie der übrigen Präfixe, welche alle aus Konsonant und Vokal bestehen (vgl. auch Grundriß<sup>2</sup> S. 34 Anm.) und sodann 2.) hinsichtlich der Natur des Vokals, die Fälle, in denen dieses Präfix, wie z. B. im Suaheli, vor vokalisch anlautenden Stämmen *ú* lautet (vgl. Duala Pron. *ni*, Gr.<sup>2</sup> S. 152, 156, 162).

Es ist nicht zu bestreiten, daß diese beiden Argumente in klarster Weise auf eine Grundform *ni-* hindeuten.

Aber solange nur hierdurch die Form *ni-* begründet wird, ist es zu verstehen, wenn selbst ein so sachkundiger Beurteiler wie Endemann sich dieser Aufstellung gegenüber ablehnend verhalten konnte, vgl. Sotho-Wörterbuch S. 20 ff.

Denn im Zusammenhang seiner Darstellung nimmt Meinhof (außer an der oben erwähnten Stelle) gar keine Rücksicht darauf, daß er in der Ansetzung des Präfixes *ni-* statt *n-* von seinen Vorgängern abweicht. Vielmehr läßt er das *i* sogleich wieder auf sich beruhen und operiert genau so, wie vor ihm geschah, nur mit den Wirkungen des Nasals. Es erscheint allerdings zunächst verlockend, wenn er (Grundzüge S. 13 Anm. 1) die Übereinstimmung des für das Präfix Kl. 9 *ni* und das Pronomen *ni* vor dem Verbum aufgestellten Lautgesetzes zu seinen Gunsten anführt gegenüber der Annahme eines Präfixes *n*; denn er unterscheidet von den Fällen, in welchen ursprünglich zwischen Nasal und Stammanlaut *i* stand, solche (Gr.<sup>2</sup> S. 49, § 12), in welchen Nasal und Konsonant unmittelbar zusammenstoßen. Aber das Ergebnis ist in beiden Fällen meist das gleiche, und Meinhof spricht sich (ebenda § 13) darüber folgendermaßen aus: „In der Regel, wiewohl nicht immer, sind die so entstandenen Veränderungen der Grundkonsonanten mit den unter 12 gefundenen identisch.“ „Der Unterschied zwischen den Formen in 12 und 13 beruht im wesentlichen darin, daß der den Stamm anlautende Konsonant zuweilen verschwindet. Dann wird *ni-* vor dem nun anlautenden Vokal über *ny-* zu *n*. Im Inlaut ist dieser Vorgang nicht denkbar.“ Damit ist eigentlich schon die inhaltliche Gleichheit der in 12 und 13 behandelten Erscheinungen zugegeben. Nimmt man noch hinzu, daß Meinhof selbst (Grundriß<sup>2</sup> S. 30, § 14) ganz richtig die Grundregel formuliert: „Jede Silbe im Bantu besteht aus einem Konsonanten mit auslautendem Vokal“ und in diesem Grundsatz auch bei seiner Ansetzung des Urbantu-Wortstammes *-ntu* „Mensch“ vollkommen Rechnung trägt, indem er ihn als aus einer volleren Form verkürzt ansieht (vgl. Grundriß<sup>2</sup> S. 46; S. 50), so ist es dem ganz entsprechend, auch bei den zu § 12 gehörigen Stämmen mit einem ursprünglichen Vokal zwischen Nasal

und Konsonanten zu rechnen. Und es sind also weniger sachliche als formelle Gründe, welche die Scheidung der in § 12 und 13 behandelten Erscheinungen rechtfertigen, sofern die Sprachvergleiche in der Tat nur zu Stämmen mit Nasalverbindung und nicht zu Formen mit erhaltenem Vokal führt, während *ni* als Pronomen und als Klassenpräfix, wie z. B. im Suaheli, ja noch erhalten ist. Daß der ausgefallene Vokal jener Stämme ein *i* war, ist aus der Gleichheit der sich in 12 und 13 ergebenden Lautveränderungen und aus der Andersartigkeit der sich (§ 15) bei *mu* zeigenden Formen zu ersehen (vgl. Gr.<sup>2</sup> S. 50: „Wenn *mu* unter Ausstoßung des *u* nasale Verbindungen hervorruft, sind diese in der Regel von den in 13, 14 beschriebenen verschieden“).

Ich vermag also der von Meinhof oben angeführten Gleichartigkeit der Lautveränderungen bei Pron. *ni* und Präf. Kl. 9 *ni* nicht die gewünschte Beweiskraft beizumessen: denn die Übereinstimmung der Lautgesetze liegt tatsächlich auch bei den Formen vor, die nach Meinhof keinen Vokal haben. Nur wenn sich in diesen Fällen regelmäßig eine andersartige Entwicklung hätte nachweisen lassen, wäre darin ein triftiger Grund gegen die Ansetzung von *n-* statt *ni-* zu erkennen gewesen. Da nun alle Lautveränderungen bei dem Vortreten des in Rede stehenden Präfixes nach der Darstellung Meinhof's gar nichts mit dem *i* zu tun haben, sondern nur aus der Natur des Nasals erklärt werden, so ist allerdings auch seinen Ausführungen kein innerer, lautgeschichtlicher Grund gegen die frühere Annahme zu entnehmen, und es bliebe daher in dieser Hinsicht sehr wohl die Möglichkeit bestehen, auch in Zukunft bloß mit einem Nasal statt mit *ni-* als Präfix zu rechnen.

Das wird aber sofort anders, sobald man die entstehenden Veränderungen mit einem Einfluß des ausfallenden *i* in Verbindung bringt. Eine solche Beziehung liegt um so näher, als ein fast durch alle Bantusprachen zu verfolgender, wesentlicher Unterschied zwischen den aus *mu* und *ni* entstandenen Nasalverbindungen festgestellt ist, so daß Meinhof (Gr.<sup>2</sup> S. 34) dafür bereits die Bezeichnung „*u*-haltige und *i*-haltige Nasalverbindungen“ gewählt hat. Fast zwingend geht daraus hervor, daß die Veränderungen nicht, oder wenigstens zu einem erheblichen Teile nicht, auf die Wirkung des in beiden Fällen vorhandenen Nasals, sondern der verschiedenartigen Vokale zurückzuführen sind. Und zwar ist nach unserer obigen Ablehnung von besonderen *u*-Einflüssen zu vermuten, daß nur *i* Veränderungen bedingt. Lassen sich trotzdem auch bei *u* Beeinflussungen nachweisen, so wird man darin aller Wahrscheinlichkeit nach einen Einfluß des Nasals zu erkennen haben. Es ist klar, daß unter diesen Umständen die Annahme eines Präfixes *n-* zu großer Unwahrscheinlichkeit herabsinkt, und es ist zugleich ersichtlich, welche weittragende Bedeutung der Aufstellung eines Präfixes *ni* von Seiten Meinhof's zukommt.

Daß er selbst an den daraus zu ziehenden Folgerungen, ins-

besondere der Verwendung dieses *i* zur Erklärung der entstehenden Lautveränderungen, ganz ähnlich wie bei der Palatalisation der Labialen vorübergegangen ist<sup>1)</sup>, ist auffallend; aber es kann in der gewonnenen Überzeugung nicht mehr irre machen.

5 Wir wollen also im folgenden zeigen, welche Bedeutung dem *i* des Präfixes *ni-* als integrierendem Bestandteil desselben zukommt: daß nämlich eine Anzahl der lautlichen Vorgänge, die bisher als durch Nasal veranlaßt beschrieben wurden, in Wirklichkeit durch dieses *i* bedingt wird. Und ich glaube annehmen zu dürfen, daß  
10 aus dem Nachweis der tieferen und umfangreicheren Bedeutung der Aufstellung Meinhof's ihm in Zukunft Zustimmung auch von der Seite zuteil werden wird, von der sie ihm bisher noch versagt war, nämlich von Endemann und denen, die ihm noch folgen.

Die Scheidung der Fälle, in denen im Bantu ein Nasal vor  
15 einen Konsonanten tritt, in zwei Gruppen, findet sich bereits bei Bleek. Er spricht 1.) von „pure nasalisation“ (§ 333 ff.) und 2.) von „impure (indiscriminate labial) nasalisation“ (§ 342) bzw. „the so-called false labial nasalisation“ (§ 232). Jene nennt er „a very ancient characteristic“, diese „a recent feature“ (§ 217). Mit  
20 dieser Unterscheidung („purely“ und „impurely“ § 332) wollte er offenbar zum Ausdruck bringen, daß es sich im ersten Falle um eine wirkliche Verbindung handele, im zweiten aber nur um eine scheinbare, sofern noch ein Vokal (und zwar *u*) zwischen Nasal und Konsonant zu denken sei. Darauf konnte Meinhof natürlich zu-  
25 nächst kein Gewicht legen, nachdem er erkannt hatte, daß es sich auch im ersten Falle um eine Nasalverbindung handelte, bei der ursprünglich zwischen Nasal und Konsonant noch ein Vokal (nämlich *i*) stand. So spricht er denn von beiden in gleicher Weise als von Nasalverbindungen, nur mit dem Unterschied, daß er wie Bleek  
30 die eine alt, die andere jung nennt (vgl. Gr.<sup>2</sup> S. 33 f.).

Dabei ist aber nicht genügend berücksichtigt, daß bis heute insofern ein spezifischer Unterschied zwischen den beiden Arten von Nasalverbindungen besteht, als in den meisten Sprachen die  
35 *i*-haltige Nasalverbindung mit dem folgenden Vokal zusammen eine Silbe bildet, die *u*-haltige aber zweisilbig bleibt, indem der Nasal für sich eine volle Silbe ausmacht. Wenn sich nun zeigt, daß die Beeinflussung des folgenden Konsonanten in beiden Fällen eine verschiedene ist, so wird man das in erster Linie auf die viel engere Verbindung zurückzuführen haben, in die Nasal und Konsonant in  
40 dem ersten Falle der einsilbigen Nasalverbindung treten. Sollen jedoch die Begriffe „alt“ und „jung“ uns bei der Erklärung helfen, so müßten wir doch zu allererst sagen, warum *i* früher und leichter ausfiel als *u*, was bisher noch niemand getan hat. An und für

1) Vgl. Gr.<sup>2</sup> S. 30: „Die älteste derartige Erscheinung ist das Schwinden des *i* in der Silbe *ni*. Wenn also ein *n* vokalloß vor die Konsonanten tritt, so ergeben sich folgende Gesetze.“

sich ist das Präfix *mu-* als ebenso alt anzusehen wie das Präfix *ni-*. Wenn sich nun heute allerdings in vielen Sprachen *mu-* noch erhalten hat, *ni-* aber nicht, so ist man freilich berechtigt, die aus *ni-* entstandenen Nasalverbindungen als älter anzusehen. Aber es ist immer sofort hinzuzufügen, daß die aus *mu-* entstandenen Nasalverbindungen gar nicht Nasalverbindungen in demselben Sinne sind; die Veränderungen bei *mu-* weisen in eine ganz andere Richtung und sind denen bei *ni-* nicht gleichartig. Man täte also besser, in diesem Falle gar nicht von Nasalverbindung zu reden (schon um die sich dabei sehr leicht einstellende falsche Vorstellung zu vermeiden), denn der Nasal gehört ja zu einer ganz anderen Silbe als der folgende Konsonant. Es scheint also mit der Unterscheidung von „alt“ und „jung“ zur Erklärung der Vorgänge nicht viel geholfen. Will man eine Erklärung für die Verschiedenartigkeit der Vorgänge haben, so wird man die Verschiedenheit der Vokale berücksichtigen müssen; und nachdem wir im bisherigen gesehen haben, daß der Vokal *i* im Bantu vielfach verschwunden ist unter gleichzeitiger Beeinflussung der benachbarten Konsonanten, was wir bei *u* bisher nicht (oder nicht in dem Maße) wahrnehmen konnten, wird es uns nicht Wunder nehmen, auch hier wieder zu beobachten, daß nur *i* immer verschwindet und eine Verschmelzung seines Nasals mit dem folgenden Konsonanten herbeiführt, daß aber *u*, auch wo es verschwindet, keinen derartigen Einfluß auf den folgenden Konsonanten auszuüben vermag, weil keine Verkürzung bzw. Verschmelzung stattfindet, sondern nur die Assimilationserscheinungen eintreten, welche zwischen den Lauten verschiedener Silben auch sonst zu beobachten sind.

Ich halte es daher um der Klarheit willen für notwendig, eine verschiedene Bezeichnung zu wählen und, ähnlich wie Bleek schon wollte, nur noch bei den aus *ni-* entstandenen Nasalverbindungen von einer Verbindung, dagegen im Falle *mu-* etwa von Berührung des Nasals mit dem folgenden Konsonanten zu sprechen; oder aber zwar die Bezeichnung Nasalverbindung in beiden Fällen festzuhalten, sie jedoch (nach Sievers) stets mit einem Zusatz, ob einsilbig oder zweisilbig, zu versehen. Dann sind alle falschen Erwägungen von vorneherein ausgeschlossen, und die schon von Bleek gebrauchte Unterscheidung „alt“ und „jung“ ist für die Erklärung der Vorgänge entbehrlich geworden. Es ergibt sich dagegen, daß die Artunterscheidung Bleek's: „pure“ und „impure nasalisation“ das unterschiedliche Wesen der beiden Nasalisierungsarten in durchaus zutreffender Weise bereits zur Geltung brachte, wenn man vielleicht die gewählte Bezeichnung auch nicht gerade sehr glücklich finden mag.

Während es sich im Falle *mu* tatsächlich zumeist nur um gegenseitige Beeinflussung von Nasal und Konsonant handelt, stellt sich nun bei den echten Nasalverbindungen die Frage ein, inwieweit die entstehenden Veränderungen aus der Natur des Nasals.

inwieweit durch den Einfluß des ausgefallenen *i*-Vokals zu erklären sind. Bisher wurde alles als Wirkung des Nasals aufgefaßt, auch bei Meinhof noch. Nachdem wir aber jetzt *i*-Einflüsse mehrfach beobachtet haben, werden wir notwendig dazu geführt, zu prüfen, ob nicht auch hier *i*-Einflüsse sich geltend machen. Vergewärtigen wir uns also vergleichsweise die bisher nachgewiesenen Veränderungen, wie sie unter dem Einfluß eines vortretenden *mu*- und *ni*- regelmäßig beobachtet werden können, so ergibt sich in der Hauptsache folgendes (nach Meinhof Gr.<sup>2</sup> S. 30 ff.):

1) bei *ni*-: a) die ursprünglichen, stimmlosen Explosivlaute bleiben, unverändert oder mit Aspiration versehen, erhalten unter Abfall des Nasals (nur bei einsilbigen Stämmen in der Tonsilbe und dem Objektspronomen 1. sg. bleibt er vielfach stehen und bildet dann eine Silbe für sich), oder der Nasal bleibt erhalten und assimiliert sich in seiner Artikulationsstelle dem Explosivlaut, der entweder ausfällt oder stimmhaft wird.

b) Die ursprünglichen stimmhaften Frikativlaute werden im ganzen Bantugebiet explosiv. Mit Ausnahme des Südostens, wo bekanntlich z. B. das Sotho und Makua aus bisher unaufgeklärten Gründen zwar auch einen Explosivlaut, aber den stimmlosen aufweisen, bleiben sie stimmhaft.

2) Bei *mu*- finden i. A. keine Veränderungen statt. Der Nasal assimiliert sich bisweilen in seiner Artikulationsstelle dem folgenden Laut. Im Peli wird die bilabiale Frikativa *ɸ* dem Nasal assimiliert; also B. (*mu* + *r* > *mm*). Dasselbe ist im Jaunde auch bei anderen Lauten der Fall, vgl. *nnôm* pl. *be-yôm*. (Im Konde werden nach Meinhof die ursprünglichen Frikativlaute explosiv, vgl. Gr.<sup>2</sup> S. 33 f; s. unten S. 54).

Der augenfälligste Unterschied ist also der, daß in 2) der Nasal immer erhalten ist, ob er nun vor stimmlose oder stimmhafte Laute zu stehen kommt; während er in 1) nur vor stimmhaften immer erhalten ist, vor stimmlosen Lauten dagegen meist ausfällt. Diese Verschiedenheit erklärt sich ohne weiteres daraus, daß es sich bei 2) immer um zwei Silben handelt, während in 1) das ursprüngliche *ni*- mit dem folgenden meist zu einer Silbe verschmolzen ist.

Der zweite wichtige Unterschied ist der, daß nach *ni*- die Frikativen stets explosiv werden, nach *mu*- aber frikativ bleiben, wie Meinhof für das Kongo ausdrücklich anführt (S. 33). (Allerdings sind sie im Konde nach Nasal explosiv; aber *'b* und *g* sind dort auch ohne Nasal explosiv.)

Die Erklärung hierfür wird man nicht schon darin sehen können, daß in Fall 2) der Nasal eine Silbe für sich bildet. Denn auch in diesem Falle wäre es durchaus möglich, daß der „Verschluß bei der Bildung des folgenden Lautes festgehalten wird“ (Meinhof, Gr.<sup>2</sup> S. 32), und das ist z. B. im Jaunde tatsächlich der Fall, wo der Singular zu dem Plural *be-yôm*: *n-nôm* lautet unter Assimilation des Stammanlauts an den Nasal. Wenn also Meinhof von dem

Explosivwerden der Frikativen sagt (S. 32): „Die Ursache dieser Erscheinung ist natürlich, daß der Nasal durch Bildung eines Verschlusses zustande kommt“, so kann ich das nicht so selbstverständlich finden, obwohl ich nicht bestreiten will, daß eine solche Erklärung an und für sich möglich wäre. 5

Es ergibt sich vielmehr die Wahrscheinlichkeit, daß man diese zweite Verschiedenheit der beiden Nasalierungsarten mit der Verschiedenheit der Vokale in Verbindung zu bringen hat.

Dazu kommt nun aber ein weiteres, — und darin erblicke ich das stärkste Argument gegen die bisherige Betrachtungsweise. Be- 10 reits Bleek (§ 335) und nach ihm Torrend (§ 198 N. B.) haben darauf hingewiesen, daß im Tschwana das vor den Verbstamm tretende Reflexivpronomen *i* dieselbe Wirkung auf den Stammanlaut ausübt, wie z. B. das Präfix der 9. Klasse (vgl. Endemann, Sotho-Grammatik § 29, S. 18). Bleek rechnete dabei mit der Möglich- 15 keit eines früheren Vorhandenseins eines Nasals in dem Reflexivpronomen; während Torrend daneben bereits eine Gleichartigkeit der Wirkungen des Nasals und des *i* anzunehmen geneigt war, in Wirklichkeit aber wohl die Bleek'sche Erklärung für wahrscheinlicher hielt. „Endemann erklärt die Erscheinung aus dem Einfluß 20 des *i*“ (Grundzüge S. 56). Meinhof selbst hat ebenda den Nachweis versucht, „daß tatsächlich der Umschlag von *li-* zu *ni-* im Bantu vorkommt“ (S. 57), um auf diese Weise die Gleichheit der verursachten Veränderungen verständlich zu machen. Er faßt Gr.<sup>2</sup> S. 36 seine Anschauung in folgenden Worten zusammen: „Die Vor- 25 gänge wären darnach so zu erklären, daß *li* > *ni* wurde, und das so entstandene *n* nun einfach nach den (in 14) gegebenen Regeln die Konsonanten veränderte“. Allein gleichzeitig hat er (Gr.<sup>2</sup> S. 63) von der in den Grundzügen gegebenen Erklärung gesagt: „Ich halte es für möglich, daß die dort gegebene Erklärung unzutreffend ist, 30 und daß andere Gründe vorliegen“. Und so fügt er denn auch S. 36 hinzu: „Es bleibt aber zu beachten, daß auch da, wo ein *ni* < *li* nicht vorliegen kann, doch die frikativen Laute unter dem Einfluß eines Vokals explosiv werden“, und S. 57 heißt es ausdrücklich: „daß die Verbindung mit Vokalen und Semivokalen nicht 35 selten die Wirkung hat, daß Laute explosiv bleiben, die sonst durch Lautverschiebung frikativ geworden wären, und daß sogar echte Frikativen einen explosiven Vorschlag bekommen“.

Wer den bisherigen Ausführungen zustimmend gefolgt ist, wird mir auch darin beipflichten, daß die Gleichheit der durch das 40 reflexive *i* und das *ni*-Präfix bedingten Lautveränderungen nichts mit einem Nasal zu tun hat, sondern durch den in beiden Fällen vorliegenden *i*-Vokal verursacht ist.

Wir haben oben gesehen, daß von den Vokalen nur *i* einen Einfluß ausübt. Es besteht daher wohl kein Zweifel, daß die 45 Wirkungen des vortretenden *ni*-, die ebenfalls als Erhaltung der Explosiven und Explosivmachung der Frikativen oben festgestellt

wurden, in Übereinstimmung mit jenen *i*-Einflüssen nicht als Nasalwirkungen, sondern gleichfalls als Vokaleinflüsse zu werten sind.

4. Es bleibt endlich zu erwägen, ob es wohl irgendwie anschaulich zu machen ist, wie der Vokal *i* eine derartige Wirkung auszuüben vermag. Wenn man also mit der Möglichkeit rechnet, daß *u* nicht die besonderen, ihm zugeschriebenen Wirkungen im Bantu ausübt, so fragt es sich nun, worin der Einfluß des *i* zu suchen bezw. in welcher Art man sich die Einwirkung des *i* genauer vorzustellen hat. Meinhof spricht vom Explosivwerden der ursprünglichen Frikativen. Aber auch für ihn sind ja diese Frikativen jetzt nicht mehr „ganz reine Frikativen“ (Gr.<sup>2</sup> S. 28). Und wenn Meinhof vom Konde hervorhebt (S. 34), daß hier beide Arten der Nasalierung die ursprünglichen Frikativen explosiv werden lassen, so muß man doch darauf hinweisen, daß diesen „ursprünglichen Frikativen“ im Konde auch sonst bereits *g*, *!* (fast wie *d*), *b* (nach Meinhof S. 172) entspricht, also fast sämtlich Explosive.

Die Frage läßt sich danach nicht mehr umgehen, ob nicht statt der „ursprünglichen Frikativen“ Meinhof's doch besser die stimmhaften Explosivlaute *g*, *d*, *b*, auf die auch Bleek schon auswar, als ursprünglich anzusetzen sind. In diesem Falle ergäbe sich die für die ursprünglich stimmlosen und stimmhaften Laute in gleicher Weise geltende konservierende Kraft des *i*-Vokals, während ein Gleiches von *u* und den übrigen Vokalen nicht gesagt werden könnte.

Damit kommen wir zum Schluß noch auf die Ansetzung einer ursprünglichen Frikativreihe durch Meinhof zu sprechen, an deren Stelle Bleek eine Reihe von stimmhaften Explosiven nachzuweisen versuchte. Die ganzen bisherigen Betrachtungen führen dazu, das letztere als das Wahrscheinliche anzunehmen.

Schon Meinhof hat ja hier für die Frikativen, wie früher erwähnt, eine Neigung, explosiv zu werden, zugegeben (Gr.<sup>2</sup> S. 28) und meint bei der Erörterung der Nasalverbindungen (S. 32), daß die „leichte Hinneigung zu den Explosiven erleichternd für den Vorgang der regelmäßigen Umwandlung in Explosive“ sei. Er macht jedoch sonst von dieser Vermutung keinen Gebrauch zur Erklärung der Veränderungen und nennt diese Laute S. 37 sogar wieder „echte Frikativen“.

Ebenda hat er auch die bereits oben angeführte Formulierung gegeben, wonach Vokaleinfluß bewirkt, daß ursprüngliche Explosive auch da explosiv bleiben, wo sie durch Lautverschiebung sonst frikativ geworden sind, und daß ursprüngliche Frikativen einen explosiven Vorschlag erhalten. Die angeführten Beispiele betreffen Einfluß von teils leichtem *i*, teils schwerem *î* und *û*. Da wir im obigen nachgewiesen zu haben glauben, daß in allen solchen Fällen ein *i* der Urheber der Veränderungen ist, so können wir auch hier der zusammenfassenden Behandlung der Wirkungen von schweren und leichten Vokalen bei Meinhof durchaus zustimmen und sie damit begründen, daß es sich in allen Fällen um *i*-Einflüsse handelt.

Aber an dem eigentlich entscheidenden Punkte müssen wir auch hier von ihm abweichen. Es fehlt eine Begründung, warum das *i* gerade die Fähigkeit hat, Frikative in Explosive umzuwandeln, und sodann zeigt sich doch i. A. bei den schweren Vokalen die Tendenz, die vorausgehende Explosiva durch eine Frikativa zu ersetzen. Wie ist diese jener ersten entgegengesetzte Wirkung der schweren Vokale zu verstehen?

Zu dem ersten ist zu bemerken, daß allerdings unter allen Vokalen das *i* wegen seiner starken Engenbildung den Verschlusslauten am nächsten steht. Aber man kann daraus unmöglich schon eine verschlußbildende Kraft ableiten. Dagegen ist es sehr wohl möglich, bei Annahme ursprünglicher Explosivlaute die besondere Eigenschaft des *i* dadurch zur Geltung kommen zu lassen, daß es die Auflösung des Verschlusses, welche zwischen andern Vokalen mit weiter Organstellung vielfach eintritt, verhindert<sup>1)</sup>. Hinsichtlich der schweren Vokale, über deren Wirkungen wir oben ausführlich gesprochen haben, hat Meinhof bereits in seiner Venda-Studie § 25 die Vermutung aufgestellt, daß ihr Einfluß auf Explosive und Frikative ein entgegengesetzter sei; jene würden, kurz gesagt, frikativ, diese explosiv. Er hat jedoch hinzugefügt: „Es kann aber auch anders zugegangen sein“<sup>2)</sup>. Wie die oben angeführte Angabe des Grundrisses<sup>2</sup> (S. 37), s. S. 54, zeigt, hält er nicht nur an der früheren Annahme fest, sondern behauptet, sie nunmehr auch ohne Einschränkung.

Allein auf diese Weise gewinnt man keine einheitliche Erklärung der Veränderungen.

Nimmt man dagegen an, daß im Bantu zwei Reihen von Explosivlauten vorlagen, eine stimmlose und eine stimmhafte, so ergibt sich vor den schweren Vokalen die gleichartige Beeinflussung und Umwandlung der Explosiven in Frikative, welche nur nicht in allen Sprachen gleich weit fortgeschritten ist.

Finden wir dann in anderen Fällen, daß ein vor dem Stamm anlaut stehendes *i*, sei es das Präfix *ni-* oder *li-*, eine andersartige Wirkung ausübt, nämlich den Explosivlaut erhält<sup>3)</sup>, so liegt es auf der Hand, daß dieses von dem vorstehenden völlig verschiedene Ergebnis darauf beruht, daß der Vokal vor der Explosiva steht, während es sich im andern Falle um einen auf den Laut folgenden Vokal handelt. (Daß ein vorhergehendes *i* durch Transposition in den Stamm auch ein nachfolgendes werden kann, hat Meinhof

1) Vgl. auch Gr.<sup>2</sup> S. 34 Anm. 1 unten: Die Aussprache von *l* (*l*, *d*) statt *l* nach *i* in ostafrikanischen Sprachen und die Aussprache von *l* bzw. *ɔ* statt *l* vor schwerem *i* und *â* im Sotho, Gr.<sup>2</sup> S. 23 f.

2) § 25, S. 16. „Die Sprache hat die Tendenz . . .“, vgl. oben S. 34, Anm. 1.

3) Vgl. die Beispiele aus dem Ngazidja und Nzwani in meiner Arbeit IV. 4. g. S. 30, und im Venda den von Meinhof „halbe Nasalierung“ genannten Vorgang, § 14. c. 2.

z. B. bei Venda *fumi* < B. \**ili-kámi* nachgewiesen. Dagegen halte ich es in den Gr.<sup>2</sup> S. 36 aufgeführten Fällen nicht für zweckmäßig, mit einer Transposition zu rechnen.)

Also ergäbe sich die Regel, daß vorausgehendes *i* erhaltend, 5 nachfolgendes *i* aber, zumal als Semivokalis, verändernd auf den Explosivlaut einwirkt.

Den häufigen Übergang der stimmhaften Explosiven in stimmhafte Frikative sowie das teilweise völlige Schwinden dieser Laute wird man ohne weiteres verstehen, wenn man bedenkt, daß sie fast 10 überall in der Sprache (z. B. auch im Anlaut der Verbalstämme, auf die Meinhof vor allem sich stützt) zwischen Vokalen stehen und daß der Wechsel von stimmhafter Explosiva und Frikativa nicht nur, rein phonetisch betrachtet, sehr leicht verständlich, sondern tatsächlich in vielen Sprachen gang und gäbe ist.

15 5. Fassen wir also zusammen, in welchen grundlegenden Punkten eine Abweichung von Meinhof's Auffassung zulässig erscheint, so handelt es sich um die folgenden vier:

- 1) Die Ansetzung einer Reihe ursprünglicher stimmhafter Explosiv- statt Frikativlaute;
- 20 2) Die Erklärung der bei den Nasalverbindungen sich ergebenden Lautveränderungen;
- 3) Die Auffassung der sog. „schweren“ Vokale;
- 4) Die Einflüsse der leichten Vokale.

Wie man aus den vorstehenden Ausführungen entnehmen kann, 25 hängen diese vier Punkte eng mit einander zusammen; und das ist das eine, was durch die teilweise neue Auffassung der verschiedenen Probleme gewonnen zu sein scheint: Das hier vorgetragene Verständnis der Lautvorgänge im Bantu scheint in sich geschlossener und einheitlicher als das bisherige.

30 Und dadurch ist auch etwas anderes sogleich erreicht: Die ganze Darstellung der Lautlehre ist vereinfacht, ist übersichtlicher und klarer geworden.

Man könnte vielleicht gegen diese ganze Betrachtungsweise einwenden, daß sie belanglos sei, weil sie sich nicht auf neue Beobachtungen stütze, sondern nur die schon lange bekannten gewissermaßen in neue Beleuchtung rücke, von anderer Seite aus betrachte. Allein ein solcher Einwand wäre nur berechtigt, wenn es sich um einzelsprachliche Erscheinungen handelte. Hat man es nur mit einer Einzelsprache zu tun, so interessiert in der Tat in erster Linie das 40 Tatsächliche der Lautveränderungen und die Erklärung derselben tritt demgegenüber in den Hintergrund. Bei einer wissenschaftlichen, sprachvergleichenden Betrachtung gilt es dagegen in erster Linie, den in den Einzelsprachen nachgewiesenen Tatbestand zu erklären, aus der Vielgestaltigkeit des Tatsächlichen einfache, klare 45 Gesetze herauszuschälen, und das kann nicht anders geschehen, als auf dem Wege historisch-genetischer Betrachtung. Diese zwingt

immer wieder zur kritischen Betrachtung, Prüfung und Sichtung der bisher gefundenen gesetzmäßigen Erscheinungen und wird sich daher auch von Zeit zu Zeit genötigt sehen, sogar die bisher zur Grundlage des ganzen Baus gemachten Aufstellungen einer Revision zu unterziehen. Denn es liegt im Wesen dieser ganzen Betrachtungsweise, daß sie sich nicht dabei begnügt, Gesetzmäßigkeiten festgestellt zu haben zwischen den verschiedenen Sprachen, wie das ja innerhalb der Einzelsprachen auch geschieht; sondern sie versucht, die sprachlichen Erscheinungen in gegenseitige Beziehung zu einander zu setzen, um daraus Maßstäbe zu gewinnen sowohl für das historische Verständnis der Sprachentwicklung, als auch für die richtige Erkenntnis des teils physiologisch, teils psychologisch bedingten Charakters der Lautgesetze oder Lautveränderungen. Eine solche Betrachtung kann immer nur von dem tatsächlichen Befund der Einzelsprachen ausgehen, und von der Genauigkeit dieser einzelsprachlichen Feststellungen hängt dabei natürlich alles ab; aber die Maßstäbe zur Beurteilung, Erklärung und Bewertung der festgestellten Veränderungen gewinnt man erst aus der Vergleichung. Für den, dem es um ein solches theoretisches Verständnis zu tun ist, ist es dann natürlich selbstverständlich, daß die einmal aufgestellten Erklärungen sich auch an dem neu gewonnenen Material immer wieder als richtig erweisen oder entsprechend abgeändert werden müssen. Und so sind auch die vorstehenden Ausführungen nur erwachsen aus einer sorgfältigen Prüfung der in älterer und neuerer Zeit zusammengetragenen Lautgesetze, wie sie Meinhof zuletzt in seinem Grundriß<sup>2</sup> S. 20 ff. zusammengefaßt hat. Eine Arbeit wie die vorliegende ist nicht möglich ohne ausgedehnte Beschäftigung mit dem ganzen Stoff und eingehendes Studium der vorhandenen Probleme. Sie wäre aber auch dann noch sehr erschwert gewesen, wenn nicht die von Bleek und insbesondere von Meinhof gelieferten Bearbeitungen dem an diesen Stoff neu herantretenden Betrachter bereits eine wohldurchdachte und übersichtlich geordnete Darstellung der wichtigsten Erscheinungen an die Hand gäben und ihm so in verhältnismäßig müheloser Weise vermittelten, was einst in mühevoller Einzelforschung gesammelt wurde.

Es ist mir daher ein Bedürfnis, auch an dieser Stelle dankbar meines Lehrers zu gedenken, der durch seine unermüdliche Forschungsarbeit die Bantuistik auf ihre gegenwärtige Höhe gebracht hat und dessen Anregungen in Wort und Schrift auch ich es zu danken habe, daß ich mich hierzu äußern konnte.

Und wenn ich auch in dem Vorstehenden zu teilweise andern Vorschlägen gekommen bin, so bin ich mir doch vollkommen bewußt, daß ich nur die von Bleek und vor allem Meinhof zur Anwendung gebrachte Betrachtungsweise vollständiger und vielleicht folgerichtiger durchgeführt habe, als das bisher der Fall war. Die äußerlich hervorstechendste Neuerung ist dabei die Annahme von ursprünglich stimmhaften Explosiv- statt Frikativlauten (*g d b* statt

$\gamma$   $l$   $c$ ), und es erscheint daher angebracht, hierauf noch einen Augenblick einzugehen<sup>1)</sup>.

Zunächst ist auch hier, wie oben bei den Streitpunkten zwischen Meinhof und Finck geschehen, darauf hinzuweisen, daß nur eine verschiedene Auffassung hinsichtlich der ursprünglichen Natur dieser Laute besteht. Wenn man also die Bezeichnungen  $\gamma$ ,  $l$ ,  $c$  nur als einen formelhaften Ausdruck für eine Gruppe von Lauten versteht, die in einzelnen Sprachen die und die Entsprechungen haben, so wird man sie auch weiter beibehalten können, selbst wenn man über die ursprüngliche Natur der Laute, wie ich, eine andere Meinung hegen sollte. Die ganze Frage ist also rein theoretischer Natur und nur insofern auch von praktischem Interesse, als bei der von mir vertretenen Auffassung m. E. eine leichtere Erklärung der beobachteten Lautveränderungen möglich ist.

Wie schon S. 25 erwähnt wurde, sind es vermutlich zwei Gründe, die Meinhof zur Ansetzung von Frikativen bewogen haben; eigentlich begründet hat er sie m. W. nicht. Wenn ich aber seine Ausführungen, insbesondere ZAOS. II, S. 156, recht verstehe, so verband sich für ihn mit der Benennung der beiden Lautreihen als Momentan- und Dauerlaute zugleich die Vorstellung der leichten Veränderlichkeit bezw. Unveränderlichkeit jener Laute, und so kam er wohl, besonders unter Berücksichtigung des Sotho zur Annahme der Ursprünglichkeit der Dauerlaute. Und weiter führte offenbar die Tatsache des gänzlichen Schwindens dieser Laute in manchen Sprachen dazu, einen Erklärungsgrund hierfür in der ursprünglichen Natur dieser Laute als Reibe- und nicht Verschußlaute zu finden. Aber wie dem auch sei, Meinhof hat sie in beiden Auflagen seines Grundrisses als stimmhafte Frikativen von den stimmlosen Explosiven unterschieden, und allerdings nur in der zweiten Auflage, wie wir oben sahen, bereits eine Neigung, explosiv zu werden, zugegeben. Bleek's Versuch, die Mediae  $g$ ,  $d$ ,  $b$  als ursprünglich nachzuweisen, dürfte wohl nur auf das Vorbild der Indogermanistik zurückzuführen sein. Sichere Belege hat er nicht gegeben.

Meinhof ist nun bei seiner Auffassung dazu veranlaßt, zu erklären, wie die ursprünglichen Frikativen gelegentlich explosiv werden können. Die Hauptrolle spielt dabei die angeblich bei diesen Lauten vorhandene „Neigung, explosiv zu werden“. Darin liegt eigentlich schon eine gewisse Preisgabe der früheren Ansetzung; allein es wäre falsch, etwas Derartiges bei Meinhof anzunehmen;

1) Homburger p. 157 ff. hat die Annahme von  $b$ ,  $d$ ,  $g$  statt Meinhof's  $\gamma$ ,  $l$ ,  $v$  nicht im mindesten begründet, wie ich es im vorhergehenden und folgenden im Zusammenhang mit andern Lautvorgängen versucht habe. Die inzwischen veröffentlichten „Beiträge zur Kenntnis der Sprachen in Deutsch-Ostafrika“ von Dempwolff (Zeitschrift für Kolonialsprachen, Bd. V—VII, 1914—1917) bringen Beispiele aus fünf, dem Urbantu Meinhof's sehr nahestehenden Sprachen, dem Kulia, Ilamba, Limi, Buwe und Irangi, in denen den von Meinhof angesetzten stimmhaften Frikativlauten z. T. noch heute stimmhafte Explosivlaute entsprechen.

denn S. 37 nennt er diese Laute noch „echte Frikativen“. Eine lautphysiologische Erklärung ist aber auch nicht darin zu erblicken, sondern es wird nur das zu Erklärende damit postuliert. Dieses Explosivwerden tritt nun ein 1.) bei den Nasalverbindungen und 2.) infolge von Vokaleinflüssen; also z. B. bei den „alten Mischlauten“ 5 und vor den „schweren“ Vokalen. Bei den Nasalverbindungen ist die Erklärung aus dem Festhalten des Verschlusses zur Bildung des Nasals an und für sich möglich; aber der Umstand, daß in manchen Sprachen, wie z. B. im Kongo, der aus *mu* entstandene Nasal diese explosiv machende Wirkung nicht ausübt, während es bei den aus *ni* 10 entstandenen der Fall ist, zeigt ihre Unzulänglichkeit.

Vor den schweren Vokalen sieht sich Meinhof, wie wir oben S. 34 und 54 sahen, dazu veranlaßt, eine bis zu einem gewissen Grade gegensätzliche Wirkung der schweren Vokale bei Explosiven und Frikativen anzunehmen. Aber eine wirkliche Begründung ist damit 15 noch nicht gegeben und die auf S. 23 und 37 des Grundrisses<sup>2</sup> gegebenen Erklärungsversuche sind noch nicht als ausreichend anzusehen.

Meinhof selbst scheint freilich nirgends Anstoß daran genommen zu haben, daß die schweren Vokale bald verschlußbildende, bald verschlußlösende Wirkungen ausüben; das hängt wohl mit einer 20 Eigentümlichkeit seines Denkens zusammen, dem eine solche Gegensätzlichkeit der Erscheinungen an und für sich wahrscheinlich dünkt; kein anderer war wohl wie er zur Aufstellung eines Gesetzes der Polarität in den Hamitensprachen berufen. Aber wenn es auch Sprachen gibt, in denen heute den ursprünglichen Explosivlauten 25 auch wirklich Explosivae und den angesetzten Frikativlauten tatsächlich Frikativae entsprechen, wie z. B. im Suaheli, so darf doch nicht übersehen werden, daß ihnen andere gegenüberstehen, in denen beiden Konsonantenreihen heute entweder Explosiv- oder Frikativlaute entsprechen. Jenes ist z. B. im Konde (vgl. Grundriß<sup>2</sup> S. 184), 30 dieses ist im Pedi der Fall (vgl. Grundriß<sup>2</sup> S. 77). Und die Behandlung der Konsonanten z. B. im Pedi ist durchaus gleichmäßig: als Entsprechungen für die Nasalverbindungen finden sich hier in beiden Reihen Explosivlaute, und vor den schweren Vokalen sind andererseits hier beide Reihen von Frikativen frikativ geblieben, 35 was natürlich darin seinen Grund hat, daß das vokalische Element, welches sonst die Veränderung des vorhergehenden Konsonanten bedingt, sich hier mit dem Vokal in der Weise verschmolzen hat, daß statt des *e* und *o* mit verhältnismäßig weiter Zungenstellung ein *i* und *u* mit Engenbildung erscheint. Hat man sich nun über- 40 zeugt, daß die stimmlosen Frikativen *ç*, *r*, *f* nicht ursprünglich, sondern aus *k*, *t*, *p* entstanden zu denken sind, so liegt kein Bedenken vor, ein Gleiches auch für die Reihe der stimmhaften Frikativen *ʔ* (*y*), *l*, *r* anzunehmen und für sie eine Entstehung aus ursprünglichem *g*, *d*, *b* zu vermuten, wobei wir es noch dahingestellt 45 sein lassen müssen, ob diese stimmhaften Explosiven ursprünglich mit gleichzeitigem Kehlverschluß gebildet wurden.

Sobald man nun von der Annahme ursprünglich stimmhafter Explosivlaute ausgeht, hat man nur zu erklären, warum sie vielfach frikativ werden. Und das ist eine weitverbreitete phonetische Erscheinung, daß zwischen Vokalen der Verschluß eines stimmhaften Explosivlautes leicht aufgegeben wird. Die Festhaltung des Verschlusses in gewissen Fällen nach vorausgehendem *i* wird andererseits sehr wohl verständlich aus der Erwägung der starken, einem Verschluß sehr nahe kommenden Engenbildung, welche zum *i* erforderlich ist. Außerdem bietet sich nun die Möglichkeit, eine einheitliche Wirkung der schweren Vokale auf beide Konsonantenreihen anzunehmen, anstatt der bisher gegensätzlichen. In beiden Fällen wird nämlich jetzt die ursprüngliche Explosiva zur Afrikata bzw. im weiteren Verlauf der Entwicklung zur reinen Frikativa. Auch hier handelt es sich also gegenüber der bisher behaupteten Doppelwirkung um eine Vereinheitlichung.

Somit hoffe ich, gezeigt zu haben, daß den freilich etwas langwierigen Erörterungen über die ursprüngliche Natur der in Rede stehenden Lautreihe doch ein nicht unerheblicher Vorteil für die allgemeine Bantulautlehre entspringt, und ich glaube annehmen zu dürfen, daß aus der gewonnenen Vereinfachung der ganzen Problemstellung in absehbarer Zeit auch ein Nutzen für die lehrhafte Darstellung und Vermittlung des Bantu erwachsen wird.

Aber es sei auch hier noch einmal darauf hingewiesen, daß das bisher vorhandene Material nicht ausreicht, um einen strikten Beweis für die Notwendigkeit der einen oder anderen Auffassung zu liefern, und daß daher erst die weitere Erforschung der uns bisher noch unbekanntem Sprachen uns in die Lage versetzen wird, eine Entscheidung hierüber zu fällen. Auch in Zukunft wird es also wie bisher unsere Aufgabe sein, sorgfältig alles, was zu unterscheiden ist, zu beobachten und auf seine Entstehungsursachen zu prüfen.

### Inhaltsangabe.

- I. Bisherige Einteilungs- und Gruppierungsversuche.
  - a) Bleek, S. 2.    b) Torrend, S. 4.    c) Jacottet, S. 7.
  - d) Finck, S. 8.    e) Ergebnis, S. 15.
- Verhältnis von Sprache und Dialekt im Bantu, S. 16.
- II. Bisherige Behandlung der Lautlehre und ihre Ergebnisse.
  - a) Bleek, S. 19.    b) Torrend, S. 21.    c) Meinhof, S. 24.
  - d) Finck, S. 25: 1. Die Laterallaute, S. 25; 2. Die „schweren“ und „leichten“ Vokale, S. 27; 3. Der Einfluß der „schweren“ Vokale auf die vorhergehenden Konsonanten.    e) Ergebnis.
- III. Abweichungen des Verfassers von der Auffassung Meinhof's.
  1. Einfluß der „leichten“ Vokale, S. 37. Palatalisation der Labiallaute in den Südsprachen, S. 38.    α) vor der Deminutivendung *-ana*, S. 40.    β) vor der Lokativendung *-ini*, *-eni*, S. 42.    γ) vor der Passivendung, S. 42.
  2. Auffassung der „schweren“ Vokale, S. 45.
  3. Erklärung der Lautveränderungen bei den Nasalverbindungen, S. 47.
  - 4/5. Annahme ursprünglich stimmhafter Explosiv- st. Frikativlaute, S. 54.

## Einige hebräische Lautgesetze chronologisch geordnet.

Von

**Pontus Leander.**

In *Sertum philologicum Carolo Ferdinando Johansson oblatum* (Göteborg 1910), S. 122—130, habe ich unter der obigen Überschrift eine Darstellung der Chronologie der hebräischen Lautgesetze gegeben, wie sie meinen damaligen Anschauungen von der hebräischen Lautgeschichte entspricht. Da ich aber nunmehr viele 5 Erscheinungen anders auffasse, scheint es mir angebracht, noch einmal auf dieses Thema zurückzukommen.

Die folgenden Ausführungen schließen sich eng an die von mir zusammen mit Herrn Dr. Hans Bauer herausgegebene *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*<sup>1)</sup> 10 an, von der zur Zeit die zwei ersten Lieferungen (32 Bogen), u. a. die ganze Lautlehre umfassend, erschienen ist (Halle 1918, bzw. 1919). Dieselben enthalten über diese Grammatik hinaus nicht gerade viel Neues; ich beabsichtige hauptsächlich nur, die dort zerstreuten Bemerkungen zur Chronologie der Lautgesetze zu sammeln und hier 15 und da etwas näher zu begründen. Um mich kürzer fassen zu können, muß ich voraussetzen, daß der Leser die genannte Grammatik zur Hand hat.

Einen ersten, sehr gewichtigen Anhaltspunkt für die Chronologie der hebräischen Lautgesetze bilden die Kanaanismen der El- 20 Amarna-Tafeln, die uns über die altkanaanäische Sprache ums Jahr 1400 Auskunft gewähren. Das Altkanaanäische ist freilich eigentlich kein Hebräisch, denn dieser Name bezeichnet nur die Mischsprache, die beim Eindringen der hebräischen Stämme in Kanaan aus der Sprache der dort schon seßhaften Bevölkerung, der Kanaa- 25 näer, und dem (wahrscheinlich aramäischen) Dialekt der Einwanderer hervorging. Um die lautlichen Verhältnisse des Hebräischen zu verstehen, ist man aber offenbar genötigt, auf die leider spärlichen Notizen Rücksicht zu nehmen, die uns über jenes zwischen dem Hebräischen und dem Ursemitischen vermittelnde Glied überliefert 30 worden sind.

1) Im folgenden unter Angabe nur des betreffenden § angeführt.

Auch die etwa 100 Jahre jüngeren ägyptischen Umschreibungen altkanaanäischer Fremdwörter und Eigennamen<sup>1)</sup> liefern verschiedenes für unser Thema Interessante.

Den nächsten Anhaltspunkt bietet uns die Mēša'-Inscription.  
 5 Doch ist ihren Anweisungen gegenüber besondere Vorsicht zu beobachten, denn sie spiegelt ja den Dialekt einer entlegenen Gegend wieder, der zur Ausgestaltung des uns in den biblischen Büchern vorliegenden hebräischen Dialekts — der somit für uns den hebräi-  
 10 schen Hauptdialekt darstellt — natürlich recht wenig beigetragen hat. Wenn also dieses oder jenes Lautgesetz in der Sprache des Mēša'steins durchgeführt oder etwa nicht durchgeführt ist, beweist das für die Verhältnisse ums Jahr 850 in den zentralen Teilen des hebräischen Sprachgebiets noch nichts.

Mit größerer Zuversicht können wir das leider wenig umfang-  
 15 reiche Material benutzen, das uns die Siloah-Inscription liefert. Sie ist eine kleine Probe der Sprache Jerusalems etwa ums Jahr 700, und der Jerusalemer Dialekt liegt aller Wahrscheinlichkeit nach dem masoretischen Text, besonders der Punktation, zugrunde (§ 2 x). Allerdings muß man auch den Umstand beachten, daß der Dialekt  
 20 einer Hauptstadt, wo ja Leute aus allen Gauen zusammenströmen, in besonderem Grade ein Mischprodukt ist. Die sprachliche Entwicklung ist gerade in einem Zentrum allerlei Einflüssen von anderen Dialekten stärker ausgesetzt als anderswo.

Die kleine Gezer-Inscription ist leider nicht sicher zu datieren,  
 25 und über die samaritanischen Ostraka liegen zur Zeit nur vorläufige Mitteilungen vor.

Das erreichbare Ziel einer Untersuchung über die Chronologie der hebräischen Lautgesetze muß also, wenigstens vorläufig, in ziemlich kurzer Entfernung gesteckt werden. Wir können hoffen  
 30 festzustellen, daß einige der lautlichen Abweichungen, die das Hebräische des Alten Testaments dem Ursemitischen gegenüber aufweist, schon um 1400 hervorgetreten waren, daß dagegen andere späteren Datums sein müssen. Für die folgende Zeit werden wir  
 im Wesentlichen auf alle Versuche, Data zu fixieren, zu verzichten  
 35 haben. Aber die Hauptsache bei einer solchen Untersuchung ist nicht die zahlenmäßige Zeitangabe. Wir werden bei verschiedenen Gesetzen das relative Alter bestimmen können: das eine Gesetz ist früher durchgeführt worden als das andere, ein Gesetz ist beim  
 Eintritt eines anderen nicht mehr in Kraft, oder aber es ist noch  
 40 immer in Kraft. Das zeitliche Verhältnis der Lautgesetze zu einander ist bei der Erforschung der Geschichte einer Sprache genau zu beachten.

Von großem Interesse wäre es schließlich entscheiden zu können, wie viel von der lautlichen Entwicklung des Hebräischen in die

1) M. Burchardt, Die altkanaanäischen Fremdwörter und Eigennamen im Ägyptischen. Leipzig 1910.

Zeit nach dem Aussterben der Volkssprache zu verlegen ist. Hierbei wird man jedoch besondere Vorsicht üben müssen, denn die in einer Gelehrtensprache wirkenden Kräfte sind im Grunde genommen von denen, die in der Volkssprache ihre umgestaltende Tätigkeit entfalten, nicht verschieden. Wenn einmal die biblische Metrik in größerem Umfange als jetzt sichere Ergebnisse aufzuweisen hat, wird man über hierhergehörige Fragen ein Urteil fällen können (§ 2 w, Note).

\* \* \*

Im Altkanaanäischen waren um 1400 folgende Lautgesetze schon durchgeführt:

1. Ursem. *p, d* > *š*, bzw. *z* (§ 14 b): *ša-ah-ri*<sup>1)</sup> (*šá'ri*) „Tor“ = arab. *ḥajr*; *ia-az-ku-ur* „er möge sich erinnern“ = arab. *ʾidkur*: *zu-ru-uh* (*zerô'*) „Hand“ = arab. *dirâ'*. — Ursem. *l* und *d* > *š* (§ 14 c): *gi-e-zi* (*qéši*) „Sommer“ = arab. *qaiṣ*; *zu-uh-ru* (*šúru*) „Rücken“ = arab. *zuhr*; *ia-zi-ni* „er möge mich herausführen“ (*iš-ša* „er möge herauskommen“ und *mu-u-ša*, *mu-ši* „Sonnenaufgang, Erzeugnis“?) von der Wurzel *iš'*, vgl. arab. *ʾidū'a*; *ma-ah-zu-u* „sie haben ihn erschlagen“, vgl. arab. *māḥaḍa*; *zu-u-nu* (*šōnu*) „Kleinvieh“ = arab. *da'n*; *zu-ur-ya* „Gewürz“ = arab. *diry*. — Alle diese Lautübergänge sind gemeinsam für das Altkanaanäische und das Akkadische und daher uralt.

2. Wortanlautendes *u* > *i* (§ 14 h): *ia-pu* „schön“, vgl. arab. *uáfā*. *u-bi-lí-mi* „Träger“ ist also etwa *ibēlimi* zu lesen.

Wenn die fremden Eigennamen im Hebräischen des AT. nicht nach diesem Gesetze umgestaltet wurden, so deutet das darauf hin, daß das Gesetz nicht mehr in Kraft war. Zu den übrigen Ausnahmen daselbst s. § 14 i.

3. Das *a* einer Drucksilbe > *o* (§ 14 j): *ah-ru-un-u* (wohl *ʾahrónhū*) „hinter ihm“, *a-nu-ki* „ich“, *hu-mi-tu* (*ḥomítu*<sup>2)</sup>) „Mauer“, *ri-pu-u-ti* (*repū'ōti*) „Heilmittel“, *ru-šu-nu* (*rōšunū*) „unser Haupt“, *ša-du-ug* „gerecht“, *zu-ki-ni* (*sōkenē*) „Vorsteher“, *zu-u-nu*, *zu-ru-uh*, die Städtenamen *aš-qa-lu-na* (hebr. *ʾašqelón*), *ši-du-na*, *zi-du-na* (hebr. *šidōn*). — Das mit hebr. *šippōr* vermutungsweise zusammengestellte *zip-pa-ra-du*, *zi-ip-pa-ra-ti* verstößt hiergegen; die Zusammenstellung wird dadurch noch unsicherer. Dasselbe ist mit *iš-ša* der Fall. Wenn dieses wirklich mit hebr. *iššé* zusammengehören sollte, wäre es nämlich als ein noch nicht nach *iššōb*, *iššēd* usw. umgebildeter Aorist aufzufassen und etwa *iššá* (§ 25 b) zu lesen. — Zu *nu-uh-ti* siehe § 2 k.

1) Zu den Beispielen aus dem Altkan. s. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln.

2) Im ursem. *\*ḥomīzātu* blieb das *i*, weil zwischen *i* und *a* stehend, erhalten, § 25 n'. Der Entwicklungsgang ist wohl also etwa folgender gewesen (vgl. § 62 l): *\*ḥomīzātu* > *\*ḥomīzātu* > *\*ḥōmīzātu* > *\*ḥōmīzātu* > *\*ḥōmītu*. Im Hebr. wurde das Wort nach dem Mask. *\*ḥōmē* zu *ḥōmā'* umgebildet; vgl. *\*rā'izātu* „sehende“ > *rō'ā'*, nach *rō'á'*, § 74 h.

Im Dialekt der Einwanderer hatte dieses Gesetz keine Geltung (§ 14 n). Daher wurde in demselben \**mašá'ti* zu *māšā'ji* (für das zu supponierende altkan. \**mašóti*, § 25 c); das aus *á'* (§ 25 f) oder durch die Pausaldehnung entstandene (*ā* >) *ā* und das aus *áú* stammende *áú* (§ 17 z, b') blieben erhalten: \**mašá'* > *māšā'*, \**dam* > *dām*, \**mayt* > *mā'yaḥp*. Und solche ursprüngliche *ā*, die erst nachher den Druck auf sich gezogen haben, blieben ebenfalls (§ 14 k): *'attā'*, *dāmekā'*.

4. *ā* in geschlossener, druckloser Silbe war schon in gewissen Fällen zu *i* geworden, wenn auch nicht in derselben Ausdehnung wie im Hebr. (§ 14 v). Das hohe Alter dieses Gesetzes wird vor allem durch den kanaanisierenden Aorist *iškud*<sup>1)</sup> bezeugt. Unter den rein kanaanäischen Wörtern finden sich, außer den unsicheren *ti-is-la-hu* „sie schimpften“ und *ig-gi-u-su* „sie haben geschlagen“, zufälligerweise nur Beispiele, wo der Vokal neben einer Laryngalis steht: *i-iḥ-na-nu-ni* „er erbarmt sich meiner“, *ḥi-iḥ-bi-e* (hebr. *ḥaḥbi*) „er hat verborgen“. Gewöhnlich bleibt ja *a* neben einer Laryngalis erhalten; die Umfärbung in Fällen wie die obigen dürfte aber nach Analogie des gewöhnlichen starken Verbs erfolgt sein (zur ersteren Form siehe § 49 c, d<sup>2)</sup>, zur letzteren § 49 j, l). Beispiele für Fälle, wo das Altkan. ein im Hebr. in *i* übergegangenes *a* noch erhält: *ia-az-ku-ur* (hebr. *iškór*) „er möge sich erinnern“, *na-aq-ša-qa-ti* (hebr. *niqšáfti*) „ich bin zornig“, *na-aq-ša-pu* (hebr. *niqšéfu*) „sie sind zornig“. Wenn 224, s *aḥ-ni*, = *'a'enié* „ich antwortete“, zu lesen ist, und wenn *ar-zi* gleich *'aršá* „ich liebe“ ist, haben wir zwei Beispiele für die Erhaltung des *a* in der 1. Sg. des Aorist (vielleicht noch zwei: *aḥ-ri-su*, *a-ru-u?*).

Dieses Gesetz blieb die ganze hebräische Sprachentwicklung hindurch wirksam. Nach der vollständigen Durchföhrung der Druckverschiebung ist es noch feststellbar: \**šadaqát* > (§ 26 w') \**šadqát* > *šidqāḥ*, \**qabrí* > *qibrí*, (akk. *ḥattu*) *ḥittekém*.

5. Daß *n* sich schon einem unmittelbar folgenden Konsonanten assimiliert hatte (§ 15 j), zeigt *la-bi-tu* „Ziegel“. Es ist offenbar *labittu* zu lesen und aus \**labintu* entstanden, einer Nebenform von \**labinatu* (letzteres mit der volleren Fem.-Endung *at*), woraus hebr. *l'bená'*. Zu *ig-gi-u-su* siehe unten S. 67. Dialektisch ist *n* aber noch geblieben: *ḥa-an-pa* „Ruchlosigkeit“, *ia-ak-qu-un-ka* „es gehört dir“, *gin-ti* „Gath“; so auch in den ägyptischen Umschreibungen, wo \**bintu* „Tochter“ bald durch *bt*, bald durch *bnt* wiedergegeben wird.

In Wörtern, wo unter der Einwirkung des Druckes der folgende

1) Ebeling, BA. 8, 2, S. 46.

2) Man könnte die altkan. Aoristformen mit präfixalem *i* als einen Beweis für die Theorie von einem ursemitischen Wechsel zwischen *iáqtul* und *iqtal* (Barth, ZDMG. 48, 1 ff.) verwerten wollen, aber dieses *i* läßt sich auch nach § 14 v sowie aus dem Dissimilationstrieb (s. § 58 d) erklären. Und ein solcher Wechsel müßte selbst erklärt werden, denn er ist offenbar nicht ursprünglich.

Vokal später elidiert wurde, blieb das *n*: 'ansē, zanbōp, lingōā'. Das Gesetz war also nicht mehr in Kraft (§ 15 m).

6. Der Diphthong *ai* war zu *ē* assimiliert worden, und zwar nicht nur in drucklosen Silben (§ 17 v): *hi-na-ia* ('ēndīia) „meine Augen“ (*ai* blieb erhalten, § 17 w), sondern auch in Drucksilben 5 (§ 17 j): *gi-e-zi* (qēsi) „Sommer“, *li-el* „Nacht“, *mi-ma*, *mi-e-ma* „Wasser“, *pa-ni-mu* (< \*pandihumū) „vor ihnen“, *ša-me-ma* „Himmel“. Da die später (schon hier und da in den ägyptischen Umschreibungen<sup>1)</sup>) auftretenden Formen mit *ai* offenbar der Sprache der Einwanderer angehören (§ 17 k), so liefert uns die verschiedene 10 Behandlung des *ai* einer Drucksilbe im Altkan. und im alttestamentlichen Hebräisch einen Beweis für den (zuerst von H. Bauer erkannten) Charakter des letzteren als einer Mischsprache.

Die altkanaanaäische Kontraktion des *ai* zu *ē* wird auch durch die Glosse *ša-te-e* „Gefilde“ bezeugt. Da die Drucklage beim Nomen 15 vielleicht (s. unten S. 67 f.) in gewissen Fällen schon verschoben war, ist möglicherweise die Ultima zu betonen, etwa *satē*. Im Hebr. ist *ai* in hauptbetonter, offener Endsilbe, jedoch erst nach dem Wegfall des Endvokals (§ 73 a), zu *ē* geworden (§ 17 o); ob man auch im Altkan. — den Ultimadruk vorausgesetzt — *ā* zu 20 lesen hat, ist aus der Schrift nicht zu ersehen<sup>2)</sup>. — *zu-ki-ni* (Plur.) „Vorsteher“ ist wohl mit der akkadischen Pluralendung *ē* zu lesen und beweist also für die Entwicklung des altkan. *ai* nichts.

Im alttestamentlichen Hebräisch ist *ai* ebenfalls assimiliert worden. In Nebendruck- und drucklosen Silben wurde es zu *ē* 25 (§ 17 v): constr. \**bāit* > *bēp*, \**aiñāia* > 'ēndī; da das Hebr. hierin mit dem Altkan. übereinstimmt, so ist es wenigstens möglich, daß die Israeliten diese Aussprache von den Kanaanäern übernommen haben. In Hauptdrucksilben geschah die Assimilation erst nach dem Endvokalwegfall, und *ai* blieb in Silben, die dadurch 30 geschlossen wurden, erhalten (§ 17 j): abs. \**bāitu* > \**bāit* (> *bāip*). In offenen Silben entstand als Assimilationsprodukt zunächst *ā*, das im Auslaut blieb (§ 17 o): \**mār'aiu* > \**mar'āi* > *mir'ā*, im Wortinnern zu *ē* verschoben wurde (§ 17 r): \**darakāinū* > *derākēnū*.

7. Der feste Vokalabsatz war elidiert worden. Nur so sind 35 nämlich die Glossen *ru-šu-nu* „unser Kopf“ und *zu-u-nu* „Kleinvieh“ zu erklären: \**rā'su* > \**rāšu* > \**rō'su* > hebr. *rōš* (§ 25 b): siehe auch *be-ru-ta*, § 20 q.

Auch im alttestamentlichen Hebräisch fiel der feste Absatz

1) Burchardt, op. c. I, 53.

2) *ia-pu* „schön“ scheint mit dem hebr. *īāfu'* lautlich nicht übereinzustimmen, denn dieses geht auf ein ursem. \**nāpau* zurück, ersteres hingegen anscheinend auf eine um den Diphthong gekürzte Form. Da aber die Glosse *ša-te-e* den Genetiv *ugari* erklärt und also wohl selbst ein Genetiv ist, könnte man vermuten, daß das *ē* im Altkan. als Genetivendung aufgefaßt und danach ein Nominativ auf *-ū* gebildet worden sei: *īpū*. Wenn das richtig sein sollte, ist der Endvokal in *ša-te-e* offenbar eher ein *ē*-Laut als ein *ā*-Laut.

(§ 25 e), aber das durch die Ersatzdehnung entstandene *á* wurde nicht zu *ó*: \**mašá'ti* > *māšā'pā*. Das Gesetz blieb noch nach dem Endvokalwegfall in Kraft (§ 25 f): \**mašá'* > *māšā'*.

- S. *i* und *ü* in offener Silbe unmittelbar vor der Drucksilbe waren schon reduziert worden (§ 26 h'). Man beachte vor allem zu-*ru-uh* (hebr. *zērōā'*, arab. *dirā'* „Arm“). *ba-di-u* „in seiner Hand“ ist vielleicht *biādihū* (mit Unterdrückung des Schwa der Präposition) zu lesen. Die Vokale in der ersten Silbe der kanaanisierenden Infinitive *na-sur* „schützen“, *e-pu-uš*, *ip(?)pu-uš* „machen“ deutet Ebeling<sup>1)</sup>, wohl mit Recht, als Marmelvokale. Auch im Präfix des Aorist Pi'el war der Vokal schon reduziert<sup>2)</sup>: *i-ya-šī-ir* „ich habe gesandt“, *nī-ya-aš-šī-ru-šu* „wir lassen ihn“, *ti-ba-u-na* „sie suchen“, *ti-dab-bi-ru* „sie werden vertreiben“ neben *tu-da-bi-ir* (ursprünglich *u*: arab. *iḡāṭtilu*). Nur ist bei der Mehrzahl dieser Formen die Drucklage unsicher. Denn da im Aorist Qal der Druck anscheinend schon verschoben war (*i'iqtil*, oben S. 64), ist möglicherweise auch hier der entsprechende Vokal nunmehr Träger des Drucks geworden: *iyašir* usw., in welchem Falle der reduzierte Vokal an zweiter Stelle vor dem Druck steht (§ 26 s')<sup>3)</sup>. In derselben Weise ist *me-ša-li-me* (< \**mušallimi*, Gen.; hebr. *mešallēm*) „einer, der Frieden gemacht hat“ zu beurteilen. Natürlich konnte ein Schreiber der Keilschrift, die ja keine besondere Bezeichnung für Schwa hatte, manchmal den historisch berechtigten Vollvokal dafür verwenden: *tu-da-bi-ir* (oben), *nu-hu-uš-tum* „Erz“, *nu-pu-ul* „falle!“, *iū-ka-bi-īd* „er ehrt“.<sup>4)</sup>

- Auch im Präfixvokal in *ti-mi-tu-na-nu* „ihr gabt uns den Tod“ steckt offenbar ein Schwa. Er ist wohl früher ein *a* gewesen: der kausative Aorist lautete im Ursem. (\**iuháqtilu* >) \**iúqtilu*, woraus sich die hebräischen, aramäischen und abessinischen Formen erklären lassen (im Arab. ist *á* mit dem *u* des intensiven Aorist vertauscht worden: *iúqtilu*). Da in der suffigierten Voll-Aorist-Form (§ 40 m, n) *temitūnanū* der Druck wohl auf *tū* geruht hat, so stand das reduzierte *a* in offener Silbe an zweiter Stelle vor der Hauptdrucksilbe, und auch die in dieser Stellung vorliegende Reduktion (die alle kurzen Vokale, auch *a*, betraf, § 26 s') ist also altkanaanäisch (vgl. oben *iyašir* usw.).

Im Hebräischen tritt in finiten, freien Verbformen zwischen der Nebendruck- und der Hauptdrucksilbe immer, also auch da, wo ein altes *a* vorliegt, Reduktion ein (§ 26 k'). Etwas Ähnliches

1) op. c., S. 59.

2) Ebeling, op. c., S. 61 f.

3) *ti-ba-u-na* ist natürlich *teba'āna* zu lesen. Hier steht also der reduzierte Vokal unzweifelhaft an zweiter Stelle vor dem Druck.

4) Das altkan. *a-na-īi* (Gen.) „Schiff“ und das gleichbedeutende hebr. *'āni* decken einander lautlich nicht. Letzteres < ursem. \**āniū*; ersteres wohl gleich arab. *'ina'un* < \**inaiūn* „Gefäß“, oder, da *i* nach *'* sich im Altkan. gehalten hat (§ 26 h'), eher < \**aniūū*, vgl. akk. *un(ātu)*. *a-na-īi* somit *'eniūi* zu sprechen.

scheint im Altkanaanäischen vorzuliegen: in *ma-ah-zu-u* „sie haben ihn erschlagen“ ist das *a* des zweiten Stammkonsonanten zu Schwa reduziert oder vielleicht gänzlich elidiert. In der Vokallagerung stimmt freilich dieses *ma-ah-zu-u* (man lese etwa *ma<sup>h</sup>(e)šūhū*) besser mit der freien Form des Hebräischen, *mā<sup>h</sup>lešū*, als mit der suffigierten, *me<sup>h</sup>šūhū*, überein, aber das beruht darauf, daß letztere später, und zwar nach Analogie der entsprechenden freien Pausalform, umgebildet worden ist. Wenn also das *a* des zweiten Stammkonsonanten in dieser suffigierten Form reduziert wurde, so erscheint das allerdings nicht sicher gedeutete *ig-gi-u-šu*, = *iġge<sup>u</sup>* „sie haben geschlagen“ mit dem akkadischen Suffix *šu* „ihn“ (?), von lautgeschichtlichem Standpunkt aus unbedenklich.

Im Gegensatz zu den soeben behandelten altkanaanäischen Vokalreduktionen steht die hebräische „Vortondehnung“. Wie bei den Stämmen \**qatul* > *qātōl* (wie \**gadul* > *gādōl*) läßt sich auch 15 in vielen anderen Fällen diese Vortondehnung als eine analogische Umbildung nach der Pausalform des Sg. Mask. erklären<sup>1)</sup>: *dāmim*, *dāmi* usw. nach *dām* (§ 26 γ. b'—f'). Bei anderen Formen sind aber keine Analogien aufzustellen, die zur Erklärung der Dehnung dienen könnten: so bei *šāmōr*, *iābēs*, *iākōl*, *dābār*, *zāqēn*, *gādōl*. 20 *nāsōz*, *ēnā<sup>t</sup>b*, *ēbūs*, *hāqīm* (alle mit Dehnung des Paenultimavokals).

Wir erklären in unsrer Grammatik — in ähnlicher Weise wie schon früher Bröckelmann in seinem *Grundriß* (I, 101, 68: s. auch ZA. 14, 343 f.) — die Dehnung in solchen Fällen aus der Abneigung gegen kurze Vollvokale in dieser Stellung, die einer 25 aramäisch redenden Bevölkerung anhaften mußte (§ 26 g'), glauben aber annehmen zu müssen, daß sie schon der Volkssprache angehört hat (§ 26 j'), und verlegen sie also in die Zeit der Einwanderung in Kanaan. Die Einwanderer, die gewiß einen aramäischen Dialekt gesprochen haben, konnten die hebräischen kurzen Vollvokale in dieser 30 Stellung nicht korrekt aussprechen und haben sie also in dem Bestreben, sie als solche zu erhalten, gedehnt.

Das Gesetz, nach welchem lange Vokale in offener Silbe, wenn sie einer betonten Länge vorangingen, gekürzt wurden (§ 26 d), war zur Zeit der Vortondehnung offenbar nicht mehr wirksam: \**zādōn* 35 (v. 77) wurde durch dieses Gesetz zu \**zadōn* (daher Stat. cstr. *zedōn*) und durch die Vortondehnung wieder zu *zādōn*.

Die hebräische Vortondehnung ist älter als die Vereinfachung geminierter Laryngale (§ 24 q), denn hierdurch entstandene offene, kurzvokalige Vortonsilben konnten die Hebräer nunmehr korrekt 40 aussprechen: *'ahim*, *šihēp*.

9. Bei der Frage, ob und in wie fern die Druckverschiebung in den freien Singularformen des Nomens (§ 12 h) schon vollzogen war, stoßen wir auf Schwierigkeiten. Denn einerseits setzt das *i* des Typus *qētāl* (*ēnā<sup>t</sup>b*, *nēkār*, *škār* u. ä.) für das Altkanaanäische 45

1) Diese Erklärungsmöglichkeit ist zum ersten Mal von H. Bauer erkannt.

den Druck auf der ersten Silbe voraus: ein \**inābu* wäre dort zu \**enābu* geworden (§ 26 h'), und man würde dann die später eintretende Dehnung des „Vortonvokals“ (§ 26 g') nicht verstehen. Andererseits scheint aus der Form *la-bi-tu*, d. h. *labittu*, „Ziegel“ hervorzugehen, daß in diesem Worte eine Druckverschiebung eingetreten war: \**labīnatu* > \**labnātu*, woraus — durch die aus dem Ursemitischen ins Hebräische vererbte Gewohnheit, einen kurzen, freien Vokal unmittelbar nach einem freien Druckvokal zu elidieren (§§ 12 c, p, q. 62 j, k) — \**labīntu* > *labittu* geworden ist<sup>1)</sup>. Aber da das *a* der Femininendung schon im Ursemitischen in vielen Fällen elidiert worden war (wie z. B. in \**bīnatu* > \**bīntu*), ist man nicht genötigt, für jedes mehrsilbige Wort dieses Typus, wo dasselbe gefallen ist, eine vorhergehende Druckverschiebung als Ursache anzunehmen. Eine Umbildung nach irgend einem Femininum mit *-t* läßt sich offenbar in dem einen oder andern Falle denken. Andererseits ist auch die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß die im Hebräischen in den freien Singularformen des Nomens vor der Segolierung vollzogene Druckverschiebung nicht in allen Nomen-  
gruppen gleichzeitig durchgeführt wurde.

Beim Verbum scheint die Druckverschiebung jedenfalls ihren Anfang genommen zu haben (§ 12 o). Hierfür sprechen die oben S. 64) angeführten Formen mit *i* als Präfixvokal.

10. Der dissimilatorische Schwund eines *h* am Ende einer mit *h* beginnenden Silbe (§ 21 c) muß, obschon nicht inschriftlich bezeugt, in der altkanaanäischen Zeit stattgefunden haben. Das hebr. *hōlīk* hat nämlich folgende Entwicklung hinter sich: \**hāhlaka* > \**hālaka* > \**hōlaka*, das schließlich (nach Analogie der Verba „*z*“) zu *hōlīk* umgebildet wurde. Und diese Umbildung der kausativen Stammform ist in einem Amarnabriefe bezeugt: *hi-ih-bi-e* = hebr. *hahbi*. Wenn dagegen \**hāhlaka* vor der Dissimilation etwa zu \**hahlīka* umgebildet worden wäre, hätte man aus einem \**hālīka* (mit drucklosem *ā*) nicht *hōlīk* erhalten. — Als im Hebräischen die Neubildung *hāhpāk* auftrat, war das Gesetz nicht mehr in Kraft.

Die Dissimilation, wodurch \**ārrarū* > \**ārārū* (> *ōrerū*), § 21 d, ist offenbar auch altkanaanäisch.

\* \* \*

Unter den ältesten Gesetzen, die in die Zeit nach 1400 gehören, sind 1. der Übergang eines *ī* in geschlossener Drucksilbe zu *ā* (Philippi's Gesetz, § 14 z), 2. der Übergang eines *ī* in offener Silbe zu *ē* (§ 14 d'). Im Altkanaanäischen sind diese Gesetze noch nicht durchgeführt. Zum ersteren beachte man den Stadtnamen *gi-im-ti*, *gin-ti*<sup>2)</sup>, hebr. *gaṣ*, und *labittu* „Ziegel“, zum letzteren

1) Man vergleiche hiermit ägyptische Umschreibungen, die auf kanaanäische Formen wie \**agallu*, \**markābtu*, \**halhāltu* zurückgehen. Siehe Burchardt, op. c. I, 55.

2) *gi-im-ti* ist offenbar die ältere Form, *gin-ti* (mit erhaltenem *n*) ist

z. B. *ba-di-u* „in seiner Hand“, *ha-zi-lu* „sie sind geplündert worden“, *ha-zi-ri* „er wird vorenthalten“, *ia-ki-il-li-ni* „er hat mich gering geachtet“, *la-qi-lu* „sie sind genommen worden“. Wenn ausnahmsweise *e* für *i* geschrieben wird: *me-ša-li-me* (*mešallimi*, Gen.) „einer, der Frieden gemacht hat“, so erklärt sich das durch die in der Keilschrift häufige Vermischung von *i* und *e*.

Beide Gesetze sind älter als der Wegfall kurzer Endvokale (§ 12 r). Der St. abs. \**kabidu* > \**kabedu* > \**kabéd* (> *kābéd*), aber der St. estr. \**kabīd* > *keḇāḏ*. Die 3. M. Sg. des Aorist Qal \**jalīdu* > *iēlēḏ*, aber die entsprechende 3. F. Pl. \**talīdnā* > *tēlōdnā*. 10

Philippi's Gesetz ist nach dem Endvokalwegfall nicht mehr in Kraft. In den zahlreichen Fällen, wo ihm der Systemzwang erfolgreich entgegengewirkt hat, tritt für *i* gewöhnlich *e* ein. (§ 14 g): \**ḏīllu* (*i* nach Analogie des Plurals gehalten) > *ṣel*, \**īšt* (mit *i* nach dem Voll-Aorist) > *iešt*; aber *uāiīšb*, *uāiīšft* in fort dauern- 15 dem Anschluß an den Voll-Aorist.

Ob das Gesetz des Übergangs eines *i* in offener Silbe zu *ě* nach dem Endvokalwegfall wirksam blieb, läßt sich nicht entscheiden<sup>2)</sup>. In der späteren Zeit, als die geminierten Laryngale vereinfacht wurden (§ 24 q), wirkte es jedenfalls nicht mehr: *nīʾafā*, 20 *bīʾér*, *mihár*, *nihēs*.

Noch einige Gesetze sind nachweisbar älter als der Endvokalwegfall. So zunächst die Pausaldehnung, die somit nicht, wie man vermutet hat, ein Produkt der jüngsten Entwicklung darstellt oder gar durch den kantillierenden Vortrag in der Synagoge hervor- 25 gerufen worden ist<sup>3)</sup>. Pausalformen auf *-ēāḥ*, wie *mizbēāḥ*, *iʿfat-ṭēāḥ*, setzen nämlich die Reihe \**-ēḥu* > \**-ēḥ* > *-ēāḥ* voraus; *-ēḥu* mußte beim Fallen des *u* zu \**-āḥ* werden, und daraus hätte man ein pausaless \**-āḥ* erhalten (§ 26 i).

Die Dissimilation des *ū* zu *ō* im Suffix \**-humū* > \**-humō* 30 (§ 21 j) ist auch älter als der Endvokalwegfall, denn sie fand statt, ehe das erste *u* im Pron. \**humū* nach dem entsprechenden Fem. \**šinna* durch *i* ersetzt wurde: \**hīnu* (§ 28 q). In dieser Form wurde sodann *i*, weil in offener Silbe stehend, zu *e*, worauf der Endvokal fiel: *hēm*. 35

Aus alter Zeit stammt ferner die dissimilatorische Silbenellipse, die die Stämme *ḏ-ḏ* umgestaltet hat: \**ḏūqagu* > \**ḏūqqa* (> *daq*), § 21 r. Sie ist für die ganze jüngere Sprachschicht gemeinsam (§ 21 s) und dürfte vor der Einwanderung der Hebräer in ihrer Sprache durchgeführt worden sein, aber die Neigung zu einer solchen 40 Verkürzung hat sich nicht vererbt, denn die ungekürzten altkanaa-

durch Assimilation von *m* an *t* aus dieser entstanden. Das in anderen Städtenamen auftretende *gi-ti* gehört, wenn es dasselbe Wort ist (somit *gātti* zu sprechen), demselben Dialekt an wie *la-bi-tu* (oben S. 64).

2) Der letzte Satz in § 14 h': „Wie aus der Entwicklung usw.“ ist als ein Versehen zu streichen.

3) Sievers, *Metr. Stud.* I, 244 ff.

näischen Formen lebten im Hebräischen neben den gekürzten fort: *sebābānī*, *sabbānī*, und jüngere, auf analogischem Wege entstandene Bildungen wurden ungekürzt beibehalten (§ 21 t).

Das ursemitische Gesetz der Kürzung langer Vokale in geschlossener Silbe, das auch im ältesten Hebräisch Spuren hinterlassen hat (§ 26 b), ist nach der Pausaldehnung und dem Endvokalwegfall nicht mehr in Kraft: *nāfāl'tā*, *dābā'r*, (\**iaqūmu* >) *īāqūm*, (\**iaqūmu* >) *īāqīm*.

Die Frage, ob das *h* der Suffixe ums Jahr 1400 schon elidiert worden war, wird, da der Keilschrift bekanntlich ein Zeichen für *h*<sup>1)</sup> fehlt, durch die Texte nicht beantwortet. Einerseits deuten die Schreibungen *aḥ-ru-un-u* und *ba-di-u* mit Wahrscheinlichkeit auf die Aussprache mit *h*, etwa *'ahrōnhū*, *b'īdihū*<sup>2)</sup>; ebenso *ma-aḥ-zu-u*, etwa *maḥšūhū*, wo indes das *h* auch im Hebräischen erhalten (oder wieder hergestellt) worden ist: *meḥšūhū*. Andererseits scheinen aber *ma-aḥ-zi-ra-mu*, *pa-ni-mu* und *ta-aḥ-ta-mu*(?) für eine schon stattgefundene Elision zu sprechen.

Es läßt sich indessen, wie ich glaube, durch lautgeschichtliche Erwägungen feststellen, daß das *h* auch in den letztgenannten Wörtern noch gesprochen wurde. *ma-aḥ-zi-ra-mu* und *ta-aḥ-ta-mu* sind nämlich nicht, wie man vermutet hat<sup>3)</sup>, *maḥsīrāmō*, bzw. *taḥtāmō*, zu lesen, denn ein *ā* wäre zu *ō* geworden; das *a* ist also kurz. Und da kurze Endvokale noch nicht gefallen waren (*a-na-ī*, *a-pa-ru*, *ba-aṭ-nu* u. a. m.), kann man ebensowohl *-a-mū* wie *-a-mū*<sup>4)</sup> oder *-a-mō* lesen. Die zugrunde liegende ursemitische Form war aber *\*-ahumū*, dessen *u* im Hebräischen durch das *i* des Suffixes *\*-šīnna* ersetzt wurde (vgl. oben S. 69): *\*-ahimū/ō*, woraus später *\*-ahemū/ō* > *-ā'm(ō)*. Das *h* ist erst nach dem Übergang *i* > *e* elidiert worden, denn *a* + *i* hätte (*ai* >) *ē* gegeben<sup>4)</sup>, aber dieser Übergang hatte zur Zeit der Amarnabriefe noch nicht stattgefunden (oben S. 68 f.). Es ist also kaum eine andere Annahme möglich, als daß der Schreiber *maḥsīrahūmū(-ō?)* gelesen, aber die Silbe *hu* vor dem folgenden, gleich oder ähnlich gefärbten Vokal unterdrückt hat. Demnach hat er *pa-ni-mu* (< ursem. *\*panāihumū*) *panī-*  
35 *humū(-ō?)* gelesen.

Daß die Elision des *h* in *\*-humū* jünger ist als der Übergang *i* > *e* in offener Silbe, dürfte also unzweifelhaft sein. Wenn die Elision in *\*-a-ha* nicht eingetreten ist, so zeigt das sogar, daß der Endvokal schon früher gefallen war. *\*kūllaha* < *\*kullāh*, woraus  
40 mit Pausaldehnung *kullā'h*<sup>5)</sup>. Die Elision des *h* der Suffixe ist

1) In den Amarnabriefen ist kan. *h* in einigen Fällen mit *ḫ* wiedergegeben: *ḫa-ar-ri* = hebr. *har*, *ḫi-ḫ-bi-e* = hebr. *weḫbi*, *zu-uh-ru* (6 mal) = hebr. *šōhar*.

2) Ersteres ohne „Bindevokal“, letzteres mit dem *i* des Genetivs. Zu den entsprechenden hebr. Formen s. §§ 29 f', 25 r.

3) Ebeling bei Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln 2, S. 1547 f.

4) *i* + *i* hätte *ī* gegeben; daher ist aus *\*'ātinihumu* erst *\*'āttenehem(u)*, dann *'atteneḥm* geworden.

5) Das gleichbedeutende *kullā'* < *\*kullāh*.

also (wenigstens zwischen zwei *a*) jünger als der Wegfall kurzer Endvokale. Zur Zeit der Siloahinschrift war sie erfolgt (§ 25 t).

Dieses Elisiongesetz trat später außer Kraft und zwar früher als das hebräische Gesetz, nach dem *ái* in hauptbetonter, offener Silbe im Wortinnern zu *é* wurde (§ 17 r): wenn das *h* in *\*-áihū* analogisch erhalten blieb, ging die Form nämlich später in *·éhū* über (§ 17 t).

Noch einige Erscheinungen sind jünger als der Endvokalwegfall oder jedenfalls erst für die Zeit danach feststellbar, ohne daß sie jedoch alle in die jüngste Zeit gehören.

So die hebräische Assimilation *ái* > *á* (mit der altkananäischen von *ai* zu *ē* nicht zu verwechseln, oben S. 65): *\*mar'áiu* > *\*mar'ái* > *mir'á*. Als die Gemination im Wortauslaut aufgegeben wurde, galt dieses Assimilationsgesetz nicht mehr: *\*-áiu* „meine“ > *\*-ái* > *-ái*; so auch als ' im Auslaut schwand: *\*gai* > *gai* (§ 17 p).

Ferner das Gesetz, nach dem sich vor auslautenden *h*, *h* und ' ein Halbvokal *z* entwickelte (§ 18 j): *\*rāhu* > *\*rāh* > *rāh.*

Ferner die Beseitigung der durch den Endvokalwegfall im Auslaut vieler Wörter entstandenen Doppelkonsonanz (die sogen. 20 Segolierung, § 20 l—s): *\*bālu* > *\*bā'ul* > *bā'al*. Diese Erscheinung ist wiederum älter 1. als die Assimilation des *a* einer offenen Silbe an ein folgendes *a* (§ 16 d): *\*malk* > *\*mālak* > *mālak*<sup>1)</sup>, 2. als der Wegfall des ' im Auslaut: *\*daš'* > *\*dāšō'* > *dāšō* (§ 25 g). — Die Segolierung der Stämme *-rāz* — *\*bāit* > *bāiip*, 25 *\*maut* > *mā'up* — verlegt Sievers<sup>2)</sup> aus metrischen Gründen, wohl mit Recht, in die Synagogalsprache.

Ungewiß bleibt, ob das Gesetz, nach welchem *ā*, wenn ein Konsonant + *i* folgte, diesem *i* zu *i* assimiliert wurde (§ 18 a), in die Zeit vor oder nach dem Endvokalwegfall zu verlegen ist. Also 30 entweder *\*gādiu* > *\*gādiu* > *\*gādi* > *ge'di* oder *\*gādiu* < *\*gādi* > *\*gādi* > *ge'di*. Jedenfalls ist aber dieses Gesetz älter als das, nach welchem druckloses *i* in geschlossener Silbe einer folgenden Laryngalis zu *ā* assimiliert wurde (§ 18 l), und dieses wiederum älter als die Entwicklung eines Chatef nach einer Laryngalis am 35 Ende einer drucklosen Silbe im Wortinnern (§ 20 d): *\*lāhiahū* > *\*lāhō* > *\*lāhō* > *lāhō*.

Die Pausaldehnung ist älter 1. als die Dissimilation *a* > *ā* vor geminierten *h*, *h* und ' (§ 21 n): *\*ahhūt* wurde in der Pausa zu *\*ahhūt* > *'ahhūp*; dieses Gesetz ist wiederum offenbar älter als 40 die Vereinfachung geminierter Laryngale (§ 24 q<sup>3)</sup>), 2. als die

1) Hiermit stimmt es überein, daß die Pausaldehnung älter ist als diese Assimilation: die Pausalform gewöhnlich wie *kālāb*, durch Dehnung aus *kālab*, seltner nach der Assimilation neugebildet, wie *mālak*.

2) *Metr. Stud.* I, 282.

3) Die Vereinfachung geminierter *r* ist erst nach der Zeit der LXX, also nach dem Aussterben des Hebräischen als Volkssprache erfolgt.

§ 26 b'—f' behandelte analogische Umbildung der Vortonsvokale, 3. als die Assimilation des *é* einer offenen Hauptdrucksilbe an ein *ā* der folgenden Silbe zu *á* (§ 16 c), 4. als die vollständige Durchführung der Druckverschiebung. Die beiden letzten Sätze sollen 5 in dem hier unmittelbar folgenden näher beleuchtet werden.

Die Drucklage ist beim freien Singular des Nomens, von einer Segolatengruppe abgesehen, im Kontext und in der Pausa gleich. Hieraus darf man jedoch nicht etwa schließen, daß die Pausaldehnung überhaupt erst dann eingetreten ist, als die Druckverschiebung bei 10 diesen Wörtern schon vollzogen war, denn es gibt Beispiele dafür, daß die Pausalform nach Analogie einer jüngeren Kontextform umgebildet worden ist (z. B. *málak* für ein älteres \**málak*). Vor der Segolierung war die Druckverschiebung aber bei den freien Singularformen des Nomens im großen und ganzen abgeschlossen: 15 *málak*, *bá'al*, *pá'páh*, *sá'hū*, *bá'ip*, *má'ur* haben den Paennltimadruk erhalten, offenbar weil sie beim Abschluß dieser Bewegung noch \**málk(u)*, \**bá'l(u)* usw. lauteten. Nur bei zwei Gruppen ist Verschiebung des Drucks noch nach der Segolierung zu beobachten, nämlich bei Stämmen *š''z*: \**zi'b* > \**zi'ib* > *ze'eb*, und bei Stämmen 20 *''z*, jedoch nur im Kontext: \**lihi* > \**lihi* > *l'hi* (die Pausalform hingegen mit der alten Drucklage: *l'hi*).

Daß die Druckverschiebung in *l'hi* späten Datums ist, geht auch aus einer anderen Beobachtung hervor. Als das Part. Akt. Qal (\**gáli* >) \**gólí* Ultimadruk erhielt, galt nämlich noch das 25 Gesetz, nach welchem auslautendes *i*, wenn es den Hauptdruck trug, in *ā* überging (§ 14 r), und \**gólí* wurde demnach zu *gólē*. Als das *i* in *l'hi* den Druck auf sich zog, hatte dieses Gesetz keine Geltung mehr.

Bei den suffigierten Singularformen des Nomens ist die Druck- 30 verschiebung ebenfalls später erfolgt. Auch in *debari* (< \**dabarija*) ist nämlich *i* erhalten geblieben. In dieselbe Zeit fällt offenbar die Verschiebung in \**anóki* > *ānóki*.

Als die Analogie des pluralen \**dabaráija* bei dem singularen \**dabarija* die Verschiebung zu (\**dabarija* >) \**debari* veranlaßte 35 (§ 12 i), wurde in derselben Weise nach \**dabaríká* der entsprechende Singular \**dabarikā* zu \**ḏabaríká*, welche Drucklage in der Pausalform noch vorhanden ist. Im pausalen \**ēkā* assimilierte sich nämlich *ē*, weil in offener Hauptdrucksilbe stehend, dem *ā* der folgenden Silbe zu *ā*: *ḏbāríká* (§ 16 c). Später ist die Kontext- 40 form (wie auch M. Pl. \**dabárkumu* > *debarékém*) durch den fem. Plur. \**dabarkinna* > *debarékén* angezogen worden: *debarékā*, und gleichzeitig das entsprechende Personalpronomen \**attā* (wie auch \**attumu* > *attém*) durch \**attinna* > *attén* : *attā*.

In Fällen, wo die Drucklage in der Pausa und im Kontext 45 verschieden ist, läßt sich also, was die Nomina und die Pronomina betrifft, die pausale Drucklage zwanglos als die ältere erklären. Man hat daher keine Veranlassung, diese Pausalformen zu künst-

lichen Bildungen einer späten Zeit zu degradieren. Um so weniger, da das hohe Alter der Pausaldehnung ohnehin feststeht.

Die Pausalformen des freien finiten Verbs, wo eine der entsprechenden Kontextform gegenüber verschiedene Drucklage vorkommt, sind dagegen in Bezug auf ihre Entstehung zweideutig; ich will daher in diesem Zusammenhang nicht näher auf diese Frage eingehen <sup>1)</sup>.

Die Entwicklung des Diphthongs *ay* wird in den El-Amarnabriefen nur durch die Glosse *ja-zi-ni* (hebr. *još'ni*) „er möge mich herausführen“ — leider in sehr ungenügender Weise — beleuchtet. Auch beweist die ägyptische Umschreibung *h y r n* (für *haurān* > *hōrōn*) für die damalige Aussprache dieses Diphthongs nichts, denn in anderen Fällen geben die Ägypter ein (nicht aus *ay* entstandenes) *ō* (*ū*) durch *y* wieder <sup>2)</sup>. In der Mēša'- und der Siloahinschrift ist er bereits, anscheinend in derselben Ausdehnung wie im alttestamentlichen Hebräisch, zu *ō* assimiliert worden (§§ 17 f', 25 t), war aber im 8. Jahrhundert dialektisch noch erhalten (§ 17 f'). Das fragliche Gesetz hatte sowohl vor der Verschiebung des Drucks auf die Singularsuffixe des Nomens als nach dieser Geltung. In *\*māyutahū* fiel nämlich das *h* und wurden die dadurch zusammenstoßenden <sup>10</sup> Vokale vor der Druckverschiebung kontrahiert: *\*māyūtō*; nach derselben wurde *\*māyūtō* zu *mōpō*. Diese Assimilation ist älter als die Dissimilation des *ō* vor folgendem *ō* zu *i* (§ 21 k): *\*taukōn* > *\*tōkōn* > *tikōn*.

Das Alter der Spirantierung (§ 19 a) ist unsicher. Sie ist <sup>25</sup> jedoch nicht, wie man vermutet hat, eine altkanaanäische Erscheinung, sondern wird der jüngeren Sprachschicht zuzuschreiben sein (§ 19 c). Sie ist jünger als die Assimilation des *th* zu *tt* (§ 15 b): *\*gamalāthū* > *gemālātū*, denn *\*-āp̄hū* hätte *\*-āp̄pū* ergeben. Sie ist auch jünger als die Assimilation des *n* an einen unmittelbar <sup>30</sup> folgenden Konsonanten und das (orthographisch durch Dageš forte conjunctivum ausgedrückte) פִּנְיָ (§ 15 n): *\*'ōsū-peri* hätte sonst *\*'ōsəf-feri* ergeben. Dagegen ist sie älter als verschiedene Vokal-elisionsgesetze: *\*malakē* > *malkē*, *\*'ibidū* > *'ibdū*, *\*'ū'abedū* > *'ū'abdū*, *\*binēfōl* > *binfōl*, und das Gesetz, nach dem *ō* in geschlossener, druckloser Silbe zu *i* wurde (§ 14 v), hatte noch Geltung: *\*rakabē* < *\*rakbē* < *rikbē*. Sie dürfte, wie im Aramäischen, noch in der letzten Entwicklung üblich gewesen sein (§ 19 d). Als früher vorhandene Geminatbildung vor einem Schwa aufgehoben wurde (§ 24 m), und als auslautende Geminaten vereinfacht wurden (§ 24 k), <sup>40</sup> war das Spirantierungsgesetz jedenfalls noch in Kraft: *\*zikkerōn* > *zikrōn*, *\*kapp* > *kaf*.

Die Assimilation des *d* an die Femininendung *t* (§ 15 h) ist älter als die Segolierung: *\*'ahādtu* > *\*'ahātt* > *'ahāp*, *\*līdtu* >

1) Der Drucklagenwechsel *-ekā'* und *-akā'* beim Verbum erklärt sich wahrscheinlich nach Analogie des Nomens. 2) Burchardt, op. c. I, 53 f.

(§ 14 z) \*latt > laḥ<sup>1)</sup>. Wie die Beispiele zeigen, ist sie auch älter als die Aufhebung der Geminatio im Auslaut.

Einige Gesetze setzen Murbelvokale als schon vorhanden voraus und sind also jünger als die Vokalreduktionsgesetze:

*a* wurde (in tib. Überlieferung) beim Vorrücken des Drucks oft zu *ā* (§ 14 n'): 'adóm, aber 'adómí.

Die Vokale der Proklitika *bí*, *la*, *ka* und *ya* wurden (in tib. Überl.), wenn ihnen eine Laryngalis mit Chatef folgte, zu dem entsprechenden Vollvokal assimiliert (§ 16 e): \*bì'atārā > bī'atārā.

*ye* „und“ wurde (in tib. Überl.) vor *p*, *b* und *m* zu *ū* (§ 17 c): bab. ye'fā'erā = tib. ūfā'arā.

*je* wurde (in bab. Überl.) im Anlaut oft zu *i* (§ 17 d): tib. je'zī'āh = bab. izī'āh.

Wenn (in Tib.) auf ein Chatef ein Konsonant mit Schwa folgt, so wird das Chatef zu dem entsprechenden Vollvokal, und das folgende Schwa fällt (§ 20 g): \*iā'aberū > iā'abrū.

Das Schwa wurde (in bab. Überl.), wenn es zwei Konsonanten folgte, oft verdrängt, indem sich zwischen den Konsonanten ein Vokal entwickelte (§ 20 h, i): tib. mamle'kōp > (\*mūmlēkōp >) bab. māmīlkōp.

Zwischen Vokalen wurde ' elidiert, wenn der eine ein Schwa war (§ 25 h): \*me'apāim > mēpāim.

Das *h* des Artikels fiel nach den proklitischen *be*, *le* und *ke*, wobei auch das Schwa der Proklitiken elidiert wurde (§ 25 w): \*behaiōm > baiōm. Siehe jedoch § 25 w.

Einige ursemitische Gesetze blieben nachweisbar die ganze Entwicklung hindurch wirksam.

So das Gesetz der Assimilation *iī* > *i* (§ 17 e). Als in \*iāiqas(u) der Druck verschoben und das nunmehr drucklose *a* in *i* übergegangen war, entstand iqās. In der Zusammenstellung \*min'jadē > \*mīi'edē > mīdē ist die Assimilation des *iī* jünger nicht nur als die Assimilation des *n* an einen unmittelbar folgenden Konsonanten und als die Reduktion eines kurzen, freien Vokals vor dem Nebendruck, sondern auch als die Aufhebung der Geminatio vor einem Schwa.

Ferner das Gesetz, nach dem kurze Vokale sich einem unmittelbar folgenden, auslautenden *h*, *ḥ* oder ' zu *ū* assimilierten (§ 18 d). Als im Hebr. die kurzen Endvokale fielen und dadurch neue Formen mit auslautendem *h*, *ḥ* oder ' geschaffen wurden, hat es die vorhergehenden Vokale beeinflußt: \*šāmī'a > \*šamē' > šāmā', und bei der Segolierung hat die Svarabhakti vor einer dieser Laryngale immer die *a*-Färbung angenommen: \*paḥ > pā'paḥ (§ 18 e).

Schließlich auch das ursemitische Gesetz, nach welchem ein kurzer, freier Vokal unmittelbar nach einem freien Druckvokal ausfiel (§ 12 c): schon ursemitisch sind z. B. \*bīmatu zu \*bīmtu, \*māliku

1) Die (gewöhnlichere) Nebenform lē'atāp ist also eine Neubildung (§ 15 i).

zu \**málku* geworden (\**málku* jedoch dialektisch nach Analogie des Plurals erhalten). Der starke expiratorische Akzent, der somit für das Ursemitische anzunehmen ist, scheint sich, nach den ziemlich zahlreichen Vokalelisionen im Hebräischen zu urteilen, in diese Sprache (wie auch in andere semitische) vererbt zu haben. Wenigstens ließe sich durch eine solche Annahme erklären 1. die Fälle, wo die Femininendung ihr *a* verloren hat, ohne daß der Schwund desselben aus der ursemitischen Drucklage zu verstehen ist, 2. der Wegfall kurzer, druckloser Vokale am Wortende (§ 12 p—r). Wenn der Druck in einem hebräischen Worte des Typus \**qátalatu* aus irgend einem Grunde (§ 12 h) von der ersten Silbe weichen mußte, so konnte er nämlich — das ist wenigstens theoretisch festzustellen — entweder auf die Paenultima (*la*) oder auf die Antepaenultima (*ta*) fallen. In \**šídaqatu* mag ersteres geschehen sein, daher keine Elision: \**šadaqātu* > *šēdāqā*, in \**gádīratu* letzteres, daher Elision: \**gadīratu* > \**gadīrtu* > *gēdēreḥ*. Zu \**kappāratu* > *kappōreḥ* siehe § 12 q. Als die Paenultima somit Träger des Drucks geworden war: \**sadyātu*, \**gadīrtu*, fiel nach demselben Gesetze der kurze Endvokal, zunächst nach freiem Druckvokal, dann analogisch nach gedecktem. 20

Gewisse Eigentümlichkeiten der konsonantischen Orthographie sind bei einer Untersuchung über die Chronologie der Lautgesetze von Interesse. Da in vielen Fällen aber orthographische Angleichungen vorliegen und man noch öfter mit dieser Erklärungsmöglichkeit rechnen muß, so gestatten uns aber Beobachtungen dieser Art nur in beschränktem Maße sichere Schlußfolgerungen. 25

Das stumme *ʿ*, mit dem das Pluralsuffix *-āʿu* „seine“ geschrieben wird, weist auf die Aussprache *aiy* als zur Zeit der Festsetzung der konsonantischen Orthographie geltend hin. Die Vereinfachung dieses Triphthongen ist also jüngeren Datums. 30

Ebenso scheint das stumme *ʿ*, mit dem das aus *ai* in Nebendruck- und drucklosen Silben entwickelte *ē* meistens geschrieben wird: *קָיִר*, *קָיִרוֹ*, dafür zu sprechen, daß die Assimilation des *ai* in dieser Stellung im Hebr. jünger ist als die Orthographie. Vielleicht ist das richtig. Der Diphthong könnte sich, obschon im Altkan. früh kontrahiert, in der Sprache der jüngeren Schicht noch lange gehalten haben, aber das *ʿ* in *קָיִר*, *קָיִרוֹ* läßt sich auch als orthographische Angleichung an den St. abs. *קָיִר* erklären (§ 17 x). Schon auf dem Meša'stein sind die Verhältnisse dieselben wie im AT.: *ai* ist kontrahiert worden, aber *ʿ* kommt als stummes Zeichen vor. Man muß also die Möglichkeit zugeben, daß die Hebräer die Aussprache mit *ē* für älteres *ai* in Nebendruck- und drucklosen Silben von den Kanaanäern übernommen haben. 40

Etwas anders liegen die Dinge bei den aus *ai* in offenen Hauptdrucksilben im Wortinnern entstandenen *ā* und *ē* (§ 17 r), die meistens auch mit einem stummen *ʿ* geschrieben werden: *קָיִרְעָ*,

1) In Hauptdrucksilben scheint nämlich die Assimilation des *ai* im Hebr. relativ jung zu sein: sie ist wenigstens erst für die Zeit nach dem Endvokalwegfall feststellbar (s. oben S. 71). Auch darf man wohl aus dem Umstand, daß der Diphthong sich in \**aiū* „seine“ bei der Festlegung der Orthographie noch behauptete — wenn er sich auch in dieser Verbindung in einer anderen Richtung entwickelt hat —, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit schließen, daß er zur selben Zeit in Hauptdrucksilben überhaupt erhalten war.

Das aus *ai* entwickelte *ā* im Auslaut (§ 17 o) wird aber mit einem stummen ה geschrieben: אֵהָ. *ā* stellt ohne Zweifel eine Zwischenstufe zwischen *ai* und *ē* dar (§ 17 r, Note), d. h. *ai* ist bei der Kontraktion zunächst zu *ā* geworden, dieses dann in gewissen Fällen zu *ē*. Das fragliche ה ist also eine spätere orthographische Neuerung für das zu erwartende י.

Mit stummem ה werden bekanntlich nicht nur die *ō* geschrieben, die auf ein älteres *au* zurückgehen, sondern oft auch die aus *ā* stammenden — letzteres natürlich eine orthographische Angleichung —, in späterer Zeit mitunter, wie im Syrischen, sogar *ō*: בּוֹל, בּוֹרָא. In den erstgenannten Fällen dürfte die Schreibweise auf die Zeit zurückgehen, wo *au* noch gesprochen wurde. Das Gesetz der Assimilation *au* > *ō* ist nämlich, wie oben (S. 73) gezeigt wurde, noch nach der Verschiebung des Drucks auf die Singularsuffixe des Nomens wirksam gewesen. Schreibungen wie הַשֵּׁיב (von יָשַׁב!) lassen sich auch kaum anders erklären.

Die Femininendung *at*, deren *t* im Altkan. und auf dem Mēša'-stein noch erhalten ist, lautete zu der Zeit, als die Orthographie festgelegt wurde, im St. abs. \**āh*. Als ihr *h* später fiel, wurde das immer noch geschriebene Zeichen desselben als eine Bezeichnung vokalischen Auslauts aufgefaßt und drang in dieser Eigenschaft in Wörter ein, wo es nicht etymologisch berechtigt war<sup>2)</sup>. So schon auf der Siloahinschrift (§ 25 l'): הָ (zā oder zī?), הָהָ.

Ein elidiertes ' wird meistens in der Schrift bezeichnet, auffallenderweise auch da, wo es schon im Altkan. geschwunden ist (§ 25 b). Zur Erklärung siehe § 25 k.

Auch der Übergang *ś* > *s* (§ 14 d) ist offenbar jünger als die Fixierung der Orthographie.

1) Wenn אֵהָ, אֵהָ, אֵהָ usw., obschon aus \**iar'āinū* usw. entstanden, nicht mit אֵהָ geschrieben werden, so beruht dies auf orthographischer Angleichung an Formen wie אֵהָ, < \**jābmihū*, und an die nach deren Analogie gebildeten suffigierten Aoristformen des starken Verbs: יִאֲדַלְהוּ > אֵהָ.

2) Die Orthographie ist also nicht in ihrer Gesamtheit gleichzeitig fixiert worden, was ja auch nicht zu erwarten ist.

## Die in der Chronographie des Syrerers Elias bar Šinaja erwähnten Sonnen- und Mondfinsternisse.

Von

**B. Vandenhoff.**

In meinem Artikel über die in der Weltgeschichte des Agapius von Membidj erwähnten Sonnenfinsternisse konnte ich bei zweien derselben die Chronographie des Elias bar Šinaja, Metropolit von Nisibis († 1049), anführen und auf die französische Übersetzung des Werkes von Delaporte zu drei Sonnenfinsternissen verweisen. 5 Da ich nun die übrigen in der Chronographie des Elias vorkommenden Sonnenfinsternisse und die von ihm angeführten Mondfinsternisse behandeln will, ziehe ich noch eine andere, lateinische Übersetzung des Werkes heran, die in demselben Jahre, wie die genannte französische erschienen ist, zugleich mit dem syrischen und arabischen 10 Texte desselben, in der Sammlung: *Corpus scriptorum christianorum orientali- um: Scriptorum Syri, series III., tom. 7* (unter dem Titel: *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum edidit et interpretatus est E. W. Brooks; tom. 8 ed. et interpretatus est J. B. Chabot. Romae-Parisiis-Lipsiae 1910*). Außer den in meinem vorigen Artikel 15 besprochenen Sonnenfinsternissen kommen bei Elias noch vor:

### I Sonnenfinsternisse.

1. In der Übersetzung von Delaporte heißt es zur CCXXVI Olympiade p. 56, l. 27 s.: An 436. En lequel le soleil s'éclipsa le soir du jeudi 6 Nisan (Almageste) und in der von Brooks p. 42, 20 l. 13 s.: Annus 436. Liber Megistes. Eo sol obscuratus est nocte 5<sup>ae</sup> feriae *dici* 6<sup>i</sup> nisan. Die letztere Übertragung ist richtig; wie das Wort „nocte“ zeigt, kann es sich nicht um eine Sonnenfinsternis handeln. Dem Datum entspricht nämlich der 6. April 125 n. Chr., an welchem Tage keine Sonnen-, sondern eine Mondfinsternis statt- 25 fand. Sie gehört zu den 19 Mondfinsternissen, die Ptolemäus in seinem Almagest beschreibt. Elias zählt dieselben bei Delaporte p. 287—289, bei Chabot t. 8, p. 90—92 auf. Ich werde später auf dieselben zurückkommen. Es liegt also an der angeführten

Stelle ein Textfehler vor, und in der Übersetzung müßte es heißen: „la lune s'éclipsa“ und im Lateinischen: „luna obscurata est“.

2. Zur CCCXXVI<sup>e</sup> Olympiade berichtet Elias nach der Übersetzung Delaporte's p. 75, l. 13: An 837. En lequel le soleil s'éclipsa  
 5 au milieu du jour. Bei Brooks p. 57, l. 10 ss. in der Übersetzung fehlt diese Stelle, ebenso im arabischen Texte p. 119; der syrische Text von diesem Jahre bis zum Jahre 856 ist verloren gegangen, ebenso die Angabe der Quellen, aus denen derselbe geschöpft war. Was Delaporte aus dem arabischen Texte entziffert hat, ist daher  
 10 zweifelhaft. Wenn es wirklich da steht, so handelt es sich um die Sonnenfinsternis vom 22. September 526, deren Elemente F. K. Ginzel in seinem speziellen Kanon S. 36 f. unter Nr. 459 beschreibt und die, wie S. 95 ebendort zu lesen ist, ringförmig-total war, zentral im Sudan, Zentral- und Ostafrika, sichtbar zu Rom bei dem Stw.  
 15 (= Stundenwinkel)  $317^{\circ}$  in der gr. Ph. (= größten Phase)  $2,6''$ , zu Athen beim Stw.  $332^{\circ}$  in der gr. Ph.  $2,8''$ , zu Memphis beim Stw.  $345^{\circ}$  in der gr. Ph.  $4,4''$ , zu Babylon beim Stw.  $6^{\circ}$  in der gr. Ph.  $1,5''$ . Mit Hilfe der Schram'schen Tafeln zur Berechnung der näheren Umstände der Sonnenfinsternisse, die allerdings nur ein annähernd  
 20 richtiges Resultat geben, finde ich als gr. Ph. dieser Finsternis zu Rom  $2,5''$  bei dem Stw.  $317,4^{\circ}$  d. i.  $9^h 9,7^m$ , zu Athen gr. Ph.  $2,7''$  bei dem Stw.  $333,2^{\circ}$  d. i.  $10^h 12,9^m$ , zu Memphis gr. Ph.  $4,1''$  bei dem Stw.  $344,66^{\circ}$  d. i.  $10^h 58,7^m$ ; zu Babylon gr. Ph.  $1,2''$  bei dem Stw.  $5,8^{\circ}$  d. i.  $12^h 23^m$ ; zu Byzanz gr. Ph.  $1,1''$  bei dem Stw.  
 25  $341,4^{\circ}$  d. i.  $10^h 45,5^m$  (durch Berechnung nach der Formel bei v. Oppolzer, Canon S. XXIV f. fand ich den Stw.  $337,99^{\circ}$  d. i.  $10^h 31,97^m$  und als gr. Ph.  $0,91''$ ); zu Damaskus gr. Ph.  $2,2''$  bei dem Stw.  $352,5^{\circ}$  d. i.  $11^h 30^m$ ; zu Jerusalem gr. Ph.  $2,9''$  bei dem Stw.  $351,6^{\circ}$  d. i.  $11^h 26,6^m$ ; zu Nisibis gr. Ph.  $0,43''$  bei dem Stw.  $0,23^{\circ}$   
 30 d. i.  $12^h 0,9^m$  (durch Berechnung nach der angegebenen Formel gr. Ph.  $0,35''$  bei dem Stw.  $355,64^{\circ}$  d. i.  $11^h 42,6^m$ ). Die Zentralitätszone hat Ginzel S. 115 im III. Abschnitt seines Werkes nicht beschrieben, ebenso fehlen die Hilfsgrößen S. 123; auch im V. Abschnitte: Ergebnisse und Rechnungsergebnisse der historischen Finsternisse S. 223 kommt er nicht auf dieselbe zurück, und sie wird  
 35 auch auf Karte XV nicht verzeichnet, da die Zentralitätszone südlich außerhalb des Kartengebietes fällt. Zu Nisibis, dem Metropolitanis des Elias, dürfte die Finsternis bei der Kleinheit der Phase kaum beobachtet sein; eher würde ein Ort in Griechenland oder  
 40 Ägypten als Beobachtungsort anzunehmen und dort der Ursprung der Quelle dieses Berichtes zu suchen sein. Wahrscheinlich aber ist der Text bei Brooks p. 119 als richtig anzusehen, und es steht an dieser Stelle nichts von einer Sonnenfinsternis. Von einer solchen ist auch nicht zu verstehen, was bei Brooks p. 57, l. 25—27 zu  
 45 lesen ist: Annus 847. Eo sol tenebris involvi incepit die et luna noctu a die  $24^{\circ}$  adar ad diem  $24^{\text{um}}$  heziran anni sequentis, sondern von einem anders zu erklärenden Phänomen, das auch Barhebräus,

chr. Syr. ed. Bedjan p. 79 s. berichtet, worauf ich schon bei der fünften von Agapius erwähnten Sonnenfinsternis hingewiesen habe.

3. Ferner heißt es bei Delaporte p. 77 unten zur CCCXLIV<sup>e</sup> Olympiade: An 912. En lequel le soleil s'éclipsa le vendredi 10 Adar, au milieu du (p. 78) jour; les étoiles apparurent, et il y eut un vent violent (Histoire ecclésiastique d'Aleha-Zeka) und bei Brooks p. 60, l. 22 ss.: Annus 912. Historia ecclesiastica Allahazekha. Eo sol obscuratus est die praeparationis 10<sup>o</sup> adar meridie et stellae apparuerunt et fuit ventus vehemens. Ersterer verweist in der Anmerkung 1) auf eine noch ausführlichere Beschreibung dieses Ereignisses hin: Cfr. le Pseudo-Dénys p. 3 d. i. Chronique de Dénys de Tell-Mahré, quatrième partie, publiée et traduite par J. B. Chabot (Bibliothèque de l'école des hautes études, 112 fasc.) Paris 1903 p. 3, wo zu lesen ist: L'an 912 (600—601) il y eut au milieu du jour de grandes ténèbres: les étoiles s'élevèrent et apparurent comme pendant la nuit. Elles restèrent environ trois heures, après quoi les ténèbres se dissipèrent et le jour brilla comme auparavant. Es ist die Finsternis vom 10. März 601, die im Canon der Finsternisse v. Oppolzer's S. 176 f. unter Nr. 4307 als totale bezeichnet und in ihren Elementen beschrieben wird. Ich bringe zunächst bei den Elementen nach Schram's Reduktionstabeln, auf die ich schon im vorigen Artikel verwiesen habe, die empirischen Korrekturen an und berechne den Stw. der gr. Ph. und diese selbst zuerst mit Hilfe der Tabeln Schram's zur Berechnung der näheren Umstände der Sonnenfinsternisse, dann auch, was ich in Klammern hinzusetze, nach der angegebenen Formel v. Oppolzer's. Da die julianische Tageszahl, 1940642, durch 7 geteilt, den Rest 4 gibt, so war der Tag ein Freitag. Die Finsternis war bei Sonnenaufgang zentral bei 13<sup>o</sup> w. L. (= westlicher Länge) v. Gr., 22<sup>o</sup> n. Br. (nördlicher Breite), im Mittag bei 50<sup>o</sup> ö. L. (= östlicher Länge) v. Gr., 39<sup>o</sup> n. Br., bei Sonnenuntergang bei 120<sup>o</sup> ö. L., 58<sup>o</sup> n. Br. Sie hatte zu Rom die gr. Ph. von 7,4'' bei dem Stw. 307,86<sup>o</sup> d. i. 8 h 31,4 m (gr. Ph. 7,9'' bei dem Stw. 308,3<sup>o</sup> d. i. 8 h 33,2 m), sie begann um 7 h 28,3 m ( $t_a = 292,06^o$ ) und endete um 9 h 41,5 m ( $t_e = 325,37^o$ ); Sonnenaufgang bei der Deklination von -3,13<sup>o</sup>, um 6 h 8,2 m. Sie erreichte ferner zu Athen die gr. Ph. von 9,5'' um 9 h 24,9 m (Stw. oder  $t = 321,24^o$ ) (gr. Ph. 9,35'' um 9 h 24,27 m,  $t = 321,68^o$ ), zu Byzanz die gr. Ph. 9,4'' um 9 h 59,6 m ( $t = 329,9^o$ ) (gr. Ph. 9,12'' um 10 h 7,4 m,  $t = 331,85^o$ ), zu Memphis die gr. Ph. von 11,9'' um 10 h 11,2 m ( $t = 332,97^o$ ) (gr. Ph. 12,0'' um 9 h 58,5 m,  $t = 329,6^o$ ); zu Jerusalem die gr. Ph. 11,9'' um 10 h 24,5 m ( $t = 336,1^o$ ) (gr. Ph. 11,99'' um 10 h 25,7 m,  $t = 336,4^o$ ); zu Damaskus die gr. Ph. 12,0'' um 10 h 31,0 m ( $t = 337,97^o$ ) (gr. Ph. 11,9'' um 10 h 33,2 m,  $t = 338,31^o$ ), zu Nisibis die gr. Ph. 11,97'' um 11 h 7,6 m ( $t = 346,9^o$ ) (gr. Ph. 11,78'' um 11 h 8,8 m,  $t = 347,2^o$ ); zu Babylon die gr. Ph. von 10,9'' um 11 h 22,9 m ( $t = 350,72^o$ ) (gr. Ph. 10,9'' um 11 h 20,5 m,  $t = 350,13^o$ ); zu Mekka die gr. Ph. 8,37'' um

10<sup>h</sup> 40,5<sup>m</sup> ( $t = 340,12^{\circ}$ ) (gr. Ph. 8,6'' um 10<sup>h</sup> 46,3<sup>m</sup>,  $t = 341,58^{\circ}$ ); zu Medina die gr. Ph. von 9,3'' um 10<sup>h</sup> 42<sup>m</sup> ( $t = 340,5^{\circ}$ ) (die gr. Ph. von 9,3'' um 10<sup>h</sup> 42,55<sup>m</sup>,  $t = 340,64^{\circ}$ ).

Die Sichtbarkeit (in Zollen) innerhalb des Gebietes der Karten  
5 des Ginzelschen speziellen Kanons ist folgende:

Östl. Länge von Greenwich	Nördliche Breite				
	30 <sup>o</sup>	35 <sup>o</sup>	40 <sup>o</sup>	45 <sup>o</sup>	50 <sup>o</sup>
355 <sup>o</sup>	10	8,8	7,6	6,8	6,1
5 <sup>o</sup>	10,1	9,1	8,1	7,1	6,4
15 <sup>o</sup>	10,6	9,5	8,4	7,6	6,8
25 <sup>o</sup>	11,6	10,4	9,1	8,3	7,5
35 <sup>o</sup>	11,5	11,5	10,3	9,3	8,2
45 <sup>o</sup>	10,1	11,7	11,4	10,5	9,4
55 <sup>o</sup>	8,3	9,7	11,1	10,9	10,5

Nach den Formeln bei v. Oppolzer, Canon der Sonnenfinsternisse S. X bestimmte ich als Aufgangspunkt der Finsternis 22,57<sup>o</sup> n. Br. 346,42<sup>o</sup> ö. L., als Mittagspunkt 39,77<sup>o</sup> n. Br. 49,8<sup>o</sup> ö. L., als Untergangspunkt 57,9<sup>o</sup> n. Br. 119,85<sup>o</sup> ö. L. Die größte Phase im  
10 Horizont findet statt bei Sonnenaufgang 12'' (nördlich) 23,28<sup>o</sup> n. Br. 346,45<sup>o</sup> ö. L., 12'' (südlich) 23,17<sup>o</sup> n. Br. 346,72<sup>o</sup> ö. L.; die gr. Ph. im Horizont 12'' (nördlich) findet statt bei Sonnenuntergang 59,06<sup>o</sup> n. Br. 118,93<sup>o</sup> ö. L., 12'' (südlich) 58,24<sup>o</sup> n. Br. 118,51<sup>o</sup> ö. L.

Von der Zentralitätszone berechnete ich mittelst der Formeln  
15 bei v. Oppolzer, a. a. O. S. XX f. folgende Punkte:

Stunden- winkel	Nordgrenze		Südgrenze	
	Östl. Länge v. Greenwich	Nördliche Breite	Östl. Länge v. Greenwich	Nördliche Breite
285 <sup>o</sup>	359,91 <sup>o</sup>	23,12 <sup>o</sup>	359,42 <sup>o</sup>	21,29 <sup>o</sup>
300 <sup>o</sup>	11,32 <sup>o</sup>	24,46 <sup>o</sup>	11,81 <sup>o</sup>	22,7 <sup>o</sup>
315 <sup>o</sup>	21,94 <sup>o</sup>	27,07 <sup>o</sup>	22,54 <sup>o</sup>	24,67 <sup>o</sup>
330 <sup>o</sup>	31,31 <sup>o</sup>	31,07 <sup>o</sup>	31,72 <sup>o</sup>	29,22 <sup>o</sup>
335 <sup>o</sup>	34,3 <sup>o</sup>	32,54 <sup>o</sup>	34,69 <sup>o</sup>	30,73 <sup>o</sup>

Stunden- winkel	Nordgrenze		Südgrenze	
	Östl. Länge v. Greenwich	Nördliche Breite	Östl. Länge v. Greenwich	Nördliche Breite
340°	37,28°	34,11°	37,63°	32,32°
345°	40,25°	35,74°	40,56°	33,98°
350°	43,24°	37,4°	43,51°	37,32°
355°	45,1°	39,08°	46,51°	37,32°
360°	49,41°	40,76°	49,57°	39,1°
15°	59,39°	45,68°	59,4°	44,29°
30°	70,49°	50,05°	70,39°	48,85°
45°	82,76°	53,62°	82,63°	52,85°
60°	96,05°	56,25°	95,87°	55,53°
75°	110,22°	58,07°	110,04°	57,44°

4. Endlich berichtet Elias zum Jahre 74 der Fl. bei Baethgen, Fragmente syrischer und arabischer Historiker (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 8. Bd., Nr. 3) S. 118: In ihm fand eine Sonnenfinsternis statt am 29. Ġumada I und am 5. Tešrin I, so daß die Sterne sichtbar wurden. Dazu bemerkt Delaporte in seiner Übersetzung p. 94, n. 2: L'éclipse eut en réalité lieu le 5 octobre, qui fut le 28 Ġumada et non le 29. Irrigerweise aber sagt Elias von derselben Finsternis zum folgenden Jahre 75 der Fl. bei Baethgen S. 119: In ihm war eine totale Sonnenfinsternis am Sonntag, dem 5. Tešrin I um die fünfte Tagesstunde. — Ĥuwarazmī. — 10 Jakob von Edessa, die Übersetzungen Delaporte's p. 94 s. und Brooks' p. 73, l. 17 s. und l. 25 s. bieten keine Abweichungen, vgl. auch Chronica minora ed. Brooks, Guidi, Chabot p. 257 unter den testimonia Jac. Ed. Nur ist zum zweiten Berichte von Brooks angemerkt: Minio scr., contra regulam sub A. S. 933 positam, nämlich, er 15 werde es mit roter Tinte schreiben, wenn in dem betreffenden syrischen Jahre . . . sich etwas ereignete, ohne daß bekannt sei, in welchem Monat es stattfand. Vielleicht aber hat der Schreiber durch die rote Schrift seinen Zweifel ausdrücken wollen, ob das Ereignis überhaupt in jenem Jahre stattfand, da ihm die Wieder- 20 holung auffiel. Es ist nämlich die Finsternis vom 5. Oktober 693 gemeint, die also am 28. Ġumada I 74 der Fl. stattfand. Der zweite Bericht ist dem in der Chronographie des Theophanes verwandt, wo es (in der lateinischen Übersetzung) heißt: Hoc anno

mensis Hyperberetaei (= Octobris) die quinto, prima hebdomadis feria, hora diei tertia defectus solis contigit, adeo ut astra nonnulla manifeste apparenter (Migne, P. Gr. 108, 745/46 A). Das Jahr A. C(hristi) 686 = A. M(undi) 6168 ist allerdings, wie überhaupt  
 5 die Jahreszahlen in der Chronographie, von Theophanes verkehrt berechnet. Über dieselbe Finsternis berichtet kurz auch Georgius Cedrenus: Anno 9 (sc. Justiniani Pogonati filii) tantus solis defectus, ut astra visa fuerint (Migne, P. Gr. 121, 845/46 A). Es ist die Sonnenfinsternis Nr. 4538 im Canon v. Oppolzer's (S. 182 f). Da  
 10 die julianische Zahl des Tages 1974454, durch 7 geteilt, den Rest 6 gibt, so war der Tag ein Sonntag. Die Finsternis war eine totale, sie war zentral bei Sonnenaufgang bei 4° w. L. v. Gr., 47° n. Br., zentral im Mittag bei 62° ö. L. 25° n. Br., zentral bei Sonnenuntergang bei 124° ö. L. 12° n. Br. Ich bringe bei den Elementen-  
 15 nach Schram's Reduktionstafeln die empirischen Korrekturen an und berechne den Stw. der gr. Ph. und diese selbst zuerst mit Hilfe der Tafeln Schram's zur Berechnung der näheren Umstände der Sonnenfinsternisse S. 464—467 und füge in Klammern hinzu das Resultat der Berechnung beider Größen nach der Formel v. Oppolzer's  
 20 (Canon S. XXIV f.). Die Finsternis hatte zu Rom die gr. Ph. von 11,57" bei dem Stw. 292,8° d. i. 7 h 31,3 m (gr. Ph. 11,51" um 7 h 37,98 m; Stw. 294,49°); zu Athen die gr. Ph. 11,03" bei dem Stw. 304,67° d. i. 8 h 18,7 m (gr. Ph. 11,09" um 8 h 29,4 m; Stw. 307,34°); zu Byzanz die gr. Ph. 11,84" bei dem Stw. 312,76° d. i. um 8 h  
 25 51,04 m (gr. Ph. 10,88" um 8 h 55,76 m; Stw. 313,9°); zu Memphis die gr. Ph. 8,4" bei dem Stw. 314,38° d. i. 8 h 57,5 m (gr. Ph. 9,06" um 9 h 6,9 m; Stw. 316,7°); zu Jerusalem die gr. Ph. 9,97" bei dem Stw. 320,17° d. i. 9 h 40,7 m (gr. Ph. 10,3" um 9 h 28,9 m; Stw. 322,24°); zu Damaskus die gr. Ph. 10,8" bei dem Stw. 321,44°  
 30 d. i. 9 h 25,8 m (gr. Ph. 10,9" bei dem Stw. 323,29° d. i. 9 h 33,1 m); zu Nisibis die gr. Ph. 11,4" bei dem Stw. 329,48° d. i. 9 h 57,9 m (gr. Ph. 11,57" um 10 h 1 m; Stw. 330,27°); zu Babylon die gr. Ph. 11,79" bei dem Stw. 333,43° d. i. 10 h 13,7 m (gr. Ph. 12,05" um 10 h 24,9 m; Stw. 336,2°); zu Medina die gr. Ph. 8,3" bei dem Stw.  
 35 326,88° d. i. 9 h 45,4 m (gr. Ph. 8,2" um 9 h 51,5 m; Stw. 324,8°); zu Mekka die gr. Ph. 7,2" bei dem Stw. 327,08° d. i. 9 h 48,3 m (gr. Ph. 7,2" um 9 h 57,5 m; Stw. 329,38°). Ferner war die Sichtbarkeit, in Zollen ausgedrückt, innerhalb des Gebietes der Karten des Ginzelschen speziellen Kanons folgende:

Östl. Länge von Greenwich	Nördliche Breite				
	30°	35°	40°	45°	50°
355°	6,1	7,98	9,8	11,6	11,05
5°	6,5	8,4	10,3	12,01	10,7

Östl. Länge von Greenwich	Nördliche Breite				
	30°	35°	40°	45°	50°
15°	7,3	9,2	11,1	11,5	9,96
25°	8,2	10,0	11,97	11,2	9,2
35°	9,5	11,2	9,2	10,0	8,5
45°	11,5	11,8	10,3	8,4	7,4
50°	11,8	10,3	8,9	7,6	6,3

Nach den Formeln bei v. Oppolzer, Canon S. X bestimmte ich als Aufgangspunkt der Finsternis  $46,28^{\circ}$  n. Br.  $354,97^{\circ}$  ö. L., als Mittagspunkt  $24,94^{\circ}$  n. Br.  $60,17^{\circ}$  ö. L., als Untergangspunkt  $12,14^{\circ}$  n. Br.  $122,39^{\circ}$  ö. L. Die gr. Ph. von  $12,0''$  (nördlich) im Horizont findet statt bei Sonnenaufgang  $47,02^{\circ}$  n. Br.  $355,24^{\circ}$  ö. L., bei Sonnenuntergang  $12,79^{\circ}$  n. Br.  $122,35$  ö. L., die gr. Ph. von  $12,0''$  (südlich) im Horizont bei Sonnenaufgang  $45,65^{\circ}$  n. Br.  $355,92^{\circ}$  ö. L., bei Sonnenuntergang  $11,6^{\circ}$  n. Br.  $122,84^{\circ}$  ö. L. Von der Zentralitätszone berechnete ich mittelst der Formeln bei v. Oppolzer a. a. O. S. XX f. folgende Punkte:

10

Stundenwinkel	Nordgrenze		Südgrenze	
	Östl. Länge v. Greenwich	Nördliche Breite	Östl. Länge v. Greenwich	Nördliche Breite
280°	358,48°	46,69°	358,73°	45,5°
285°	3,34°	46,03°	3,62°	44,81°
290°	8,08°	45,31°	8,17°	44,02°
295°	12,7°	44,46°	12,98°	42,76°
300°	17,19°	43,51°	17,41°	42,12°
305°	21,56°	42,42°	21,76°	41,02°
310°	25,77°	41,3°	25,95°	39,81°
315°	29,89°	39,7°	30,01°	38,5°
320°	33,78°	38,71°	33,89°	37,22°
325°	37,55°	37,3°	37,63°	35,65°

Stunden- winkel	Nordgrenze		Südgrenze	
	Östl. Länge v. Greenwich	Nördliche Breite	Östl. Länge v. Greenwich	Nördliche Breite
330 <sup>o</sup>	41,18 <sup>o</sup>	35,8 <sup>o</sup>	41,22 <sup>o</sup>	34,13 <sup>o</sup>
335 <sup>o</sup>	44,68 <sup>o</sup>	34,25 <sup>o</sup>	44,69 <sup>o</sup>	32,53 <sup>o</sup>
340 <sup>o</sup>	47,99 <sup>o</sup>	32,63 <sup>o</sup>	47,96 <sup>o</sup>	30,89 <sup>o</sup>
345 <sup>o</sup>	51,22 <sup>o</sup>	31 <sup>o</sup>	51,12 <sup>o</sup>	29,22 <sup>o</sup>
350 <sup>o</sup>	54,31 <sup>o</sup>	29,34 <sup>o</sup>	54,19 <sup>o</sup>	27,53 <sup>o</sup>

## II. Mondfinsternisse

erwähnt Elias im ersten Teile seiner Chronographie außer der oben erwähnten vom 6. April 125 n. Chr. noch folgende:

1. Annus 444. Liber Megistes. Eo luna obscurata est nocte  
5 4<sup>ae</sup> feriae *diei* 7<sup>i</sup> iyyar. Brooks p. 42, l. 27 s.; cfr. Delaporte  
p. 57, l. 12 s.

2. Annus 446. Liber Megistes. Eo luna obscurata est nocte  
4<sup>ae</sup> feriae *diei* 21<sup>i</sup> tešrin I. Brooks l. c. l. 31 s.; Delap. l. c. l. 15 s.

3. Annus 447. Liber Megistes. Eo luna obscurata est nocte  
10 2<sup>ae</sup> feriae *diei* 6<sup>i</sup> iyyar. Brooks l. c. l. 33 s.; Delap. l. c. l. 16 s.

Es sind die 17., 18. und 19. Mondfinsternis der 19 Mondfinsternisse des Almagest, die, wie oben angegeben ist, Elias an anderer Stelle insgesamt (mit Lücken) aufzählt. Hier bemerke ich nur, daß es bei der dritten richtig heißen müßte: 6<sup>i</sup> adar statt 6<sup>i</sup> iyyar.  
15 wie auch im syrischen Texte zu verbessern ist.

4. Annus 915. Chronicon Jacobi Edesseni. Eo luna obscurata est nocte feriae 5<sup>ae</sup> *diei* 16<sup>i</sup> tammuz. Brooks p. 60, l. 28 s.; Delap. p. 78 l. 6 s.; chronica minora ed. Brooks p. 257, wo der Ursprung dieser Nachricht aus dem Werke des Jacobus Ed. bezweifelt wird Anm. 3  
20 Recitatur e chronico, sed vix recte. — Es ist die Mondfinsternis vom 16. Juli 604 in v. Oppolzer's Canon Nr. 2799, S. 352 (rechts); sie war eine totale und an den vier Orten, für die Ginzel in seinem speziellen Kanon S. 125—159 die Sichtbarkeit berechnet, sichtbar in ihrem ganzen Verlaufe, nämlich zu Rom, Athen, Memphis und  
25 Babylon. Die Berechnung geschieht nach den Formeln bei v. Oppolzer, Canon S. XXXIII f. Den Verlauf der Finsternis an einem Orte, z. B. zu Nisibis, bestimmte ich in folgender Weise. Da die Größe des halben Tagesbogens des Mondes (= H) von der Breite desselben und der des Beobachtungsortes abhängig ist, so ist die Zeit des  
30 Durchganges des Mondes durch den Meridian (abgesehen von der Veränderung der Breite des Mondes im Laufe des Mondtages) überall dieselbe. Weil aber der Mond den scheinbaren Umlauf um die

Erde täglich in  $24^h 50^m 28,32^s$  mittlerer Zeit zurücklegt, d. h. einen Grad in  $4,1402^m$ , so ist bei Berechnung der Zeit des Meridiandurchganges zu  $180^\circ$  d. i. der Zeit des Ortes, wo der Mond im Zenit steht, hinzuzufügen  $\frac{(\lambda-1) 0,1402}{4}$ . So ist in diesem Falle für Nisibis  $\lambda - 1 = 43 - 41,5 = 1,5$  und der Mond ging durch den Meridian bei dem Stw.  $180 + \frac{1,5 \cdot 0,1402}{4} = 180,05$  oder  $0^h 0,21^m$  wahrer Zeit oder, da  $Z = + 6^m$ ,  $0^h 6,2^m$  mittlerer Zeit. Da der halbe Tagesbogen  $73,5^\circ$  betrug (Tafel VII Canon S. XXXIV), so ging der Mond auf bei dem Stw.  $180,05 - \frac{73,5 \cdot 4,1402}{4}$

$=$  (rund)  $104^\circ$  d. i.  $18^h 56^m$  w. Z.  $= 19^h 2^m$  m. Z.; er ging unter bei dem Stw.  $180,05 + 76,08 = 256,13^\circ$  d. i.  $5^h 4^m$  (rund) w. Z. oder  $5^h 10^m$  m. Z. Da die Weltzeit der Finsternis (korrekt)  $21^h 15,4^m$  war, so war der Stw. der gr. Ph. zu Nisibis  $138,85 + 41,4 = 180,25^\circ$  d. i.  $0^h 1^m$  m. Z.; der Stw. des A. (= Anfangs) der totalen Finsternis war  $180,25 - 12,5 = 167,75^\circ$  d. i.  $23^h 11^m$ ; der Stw. des A. der partiellen Finsternis  $180,25 - 27,75 = 152,5$  d. i.  $22^h 10^m$ ; der Stw. des E. (= Endes) der totalen Finsternis war  $180,25 + 12,5 = 192,75^\circ$  d. i.  $0^h 51^m$ ; der Stw. des E. der partiellen Finsternis  $180,25 + 27,75 = 208^\circ$  d. i.  $1^h 52^m$ .

5. Jahr 280 (der Flucht) . . . In ihm verfinsterte sich der Mond in der Nacht des 14. Sawwal (Baethgen, Fragm. S. 134; vgl. Delap. p. 117, l. 9; Brooks p. 91, l. 10). Es ist die Finsternis vom 27. Dezember 893 bei v. Oppolzer im Canon Nr. 3248 (S. 357). Sie war in ihrem ganzen Verlaufe an den vier genannten Orten in dem Gebiete der Karten in Ginzels speziellem Kanon sichtbar, und zwar als totale.

6. Jahr 329 . . . In der Freitagsnacht den 15. Rabi' I verfinsterte sich der Mond vollständig . . . und in der Sonnabendnacht starb der Chalife Rāḏī . . . (Baethgen, Fragm. S. 145, l. 6; vgl. Delap. p. 129, l. 32 s.; Brooks p. 101, l. 9 s). Als Quelle dieses Berichtes gibt Elias Tābit ibn Sinan an. Es ist die totale Mondfinsternis vom 17. Dezember 940 in v. Oppolzer's Canon Nr. 3321 (S. 358). Zu Rom, Athen und Memphis war nur das E. der partiellen Finsternis sichtbar, zu Byzanz war das E. der totalen Finsternis noch sichtbar, zu Nisibis und Babylon war schon die gr. Ph., die M. (= Mitte) der Finsternis, sichtbar. Zu Nisibis ging der Mond durch den Meridian bei dem Stw.  $183,75^\circ$  (rund) d. i.  $0^h 15^m$  oder  $0^h 17^m$  m. Z.; er ging auf bei dem Stw.  $70,5^\circ$  d. i.  $16^h 42^m$  w. Z.  $= 44^m$  m. Z., (der halbe Tagesbogen  $H = 109,5^\circ$ ). Der Stw. der gr. Ph. war  $34,5^\circ + 41,5^\circ$  d. i.  $17^h 4^m$ . Die Finsternis war also schon  $20^m$  vorher sichtbar. Das E. der totalen Finsternis hatte den Stw.  $84,75^\circ$  d. i.  $17^h 39^m$ , trat also  $55^m$  nach dem Aufgange des Mondes ein. Das E. der partiellen Finsternis war

bei dem Stw.  $102,25^0$  d. i.  $18^h 49^m$ , als der Mond  $2^h 5^m$  aufgegangen war. „In der Freitagsnacht“ d. h. die Nacht, die dem Freitage vorherging; Elias rechnet nach der Gewohnheit der Araber den Anfang des Tages von Sonnenuntergang an (Ginzler, Handbuch der Chronologie S. 96). Die julianische Zahl des Tages im Canon  $2064744$  gibt, durch 7 geteilt, den Rest 3; es war also ein Donnerstag.

7. Jahr 358 . . . In ihm verfinsterte sich der Mond in der Dienstagnacht den 14. (Muharram) (Baethgen, Fragm. S. 150, l. 12 f., wo der Name des Monates fehlt; vgl. Delap. p. 136, l. 25; Brooks p. 107, l. 7); Quelle ist Tābit ibn Sinan. Es ist die partielle Mondfinsternis vom 7. Dezember 968, im Canon v. Oppolzer's Nr. 3361 (S. 358). Sie war an den genannten vier Orten und auch zu Nisibis in ihrer ganzen Dauer sichtbar. Die julianische Zahl gibt, durch 7 geteilt, den Rest 0; es war also ein Montag, während Elias wieder die Nacht nach dem folgenden Dienstage benennt.

8. Zu demselben Jahre schreibt Elias: Auch verfinsterte sich der Mond gänzlich in der Donnerstag-(Nacht) den 14. Ragab und ging (verfinstert) unter (Baethgen, Fragm. S. 150, l. 16 f.; vgl. Delap. p. 136, l. 29 s.; Brooks p. 107, l. 10 s.). Es ist die totale Mondfinsternis vom 3. Juni 969, im Canon v. Oppolzer's Nr. 3362 (S. 358). Dieselbe war zu Rom und Athen in ihrem ganzen Verlaufe sichtbar; zu Memphis war das E. der partiellen Finsternis nicht mehr sichtbar, zu Babylon und Nisibis war die gr. Ph., aber nicht mehr das E. der totalen Finsternis, sichtbar. Der Mond ging durch den Meridian bei dem Stw.  $178^0$  d. i.  $23^h 52^m$  w. Z. oder  $23^h 48^m$  m. Z. (Z —  $4^m$ ): er ging unter bei dem Stw.  $252^0$  d. i.  $4^h 48^m$  w. Z. oder  $4^h 44^m$  m. Z. Der Stw. der gr. Ph. war  $198,75^0 + 41,5^0 = 240,25^0$  d. i.  $4^h 1^m$ . Der Stw. des A. der partiellen Finsternis war  $212,25^0$  d. i.  $2^h 9^m$ , der des A. der totalen  $227,25^0$  d. i.  $3^h 9^m$ ; der Stw. des E. der totalen war  $253,25^0$  d. i.  $4^h 53^m$ ; der des E. der partiellen  $268,25^0$  d. i.  $5^h 53^m$ ; die beiden letzteren Stw. fielen somit nach dem Untergange des Mondes.

Im zweiten Teile seiner Chronographie berichtet Elias noch über folgende Mondfinsternisse in einem Kapitel „über die Ungleichheit der Mondmonate“: 1. die 19 Mondfinsternisse des Almagest, von denen er aber die 10. und 13. ausgelassen hat; 2. noch 19 spätere Mondfinsternisse (bei Delaporte p. 287—291; bei Chabot t. 8, p. 90—94). Bei allen diesen hat Elias außer dem Datum des ägyptischen Jahres, das er für die ersteren im Almagest des Ptolemäus vorfand, noch die Daten des syrischen, persischen und muhammedanischen Jahres hinzugefügt, auch in dem Falle, daß sie vor den Beginn der betreffenden Ären fielen. Diese Daten mit Hilfe der kalendarographischen und chronologischen Tafeln R. Schram's (Leipzig 1908) zu untersuchen, sie zu ergänzen und zu verbessern, dürfte für die Mondfinsternisse des Almagest genügen, um die Angaben des Elias zu erklären. Alles, was sonst über dieselben wissens-

wert ist, hat F. K. Ginzel in seinem speziellen Kanon S. 229—234 zusammengestellt, unter Berücksichtigung der Arbeiten seiner Vorgänger. Es war also die 1. Finsternis am 30. Thoth des J. (= Jahres) 27 des Nebukadnezar oder Nabuchodonosor, wie Elias stets für Nabonassar schreibt, oder am 20. März des Jahres 721 vor Chr., 5 am 20. Adar des J. 409 vor Alexander, am 13. Ğumada II (statt des 14.) des J. 1484 vor der Fl. Man findet zunächst in Schram's Tafeln S. 182 f. für das zuerstgenannte Datum den julianischen Tag 1458 127 + 30 und S. 19 für den 20. März des J. — 720 (astronomisch) oder 721 (historisch) vor Chr. den Tag 1458 137 + 20. 10 Ferner findet man die Jahre der Seleucidenära des 4. Jahrhunderts vor Chr., wie S. 27 links angegeben ist, indem man von der links stehenden Jahreszahl  $t$  die Zahl 89 abzieht; dann ist für die vorhergehenden Jahrhunderte diese abzuziehende Zahl 89 jedesmal um 100 zu vermehren, also für das 8. Jahrhundert (S. 18 f.) sind 489 15 Jahre abzuziehen und in diesem Falle sind  $80 - 489 = - 409$  d. i. 409 vor Alexander. Endlich findet man das Datum des arabischen Jahres in folgender Weise. Man nimmt aus der Tafel der Tagessummen der arabischen Jahre, die Elias berechnet hat (bei Chabot t. 8, p. [5], Delap. p. 147) eine hinreichend große Zahl, z. B. 20 1500 Jahre = 531 550 Tage, und zählt diese Zahl zu der julianischen Zahl des Tages eines Datums vor der Ära, also in diesem Falle:

$$\begin{array}{r} 1458157 \\ + 531550 \\ \hline 1989707. \end{array}$$

25

Diese Zahl entspricht nach Schram's Tafel S. 286 dem 13. Ğumada II des Jahres 117 der Fl., und der 20. März 721 vor Chr. ist daher der 13. Ğumada II des J. 117 — 1500 = — 1483 (astronom.) oder 1484 (histor.) vor der Fl.

Die 2. Mondfinsternis war am 19. Thoth des J. 28 des Nab. 30 oder am 9. März 720 vor Chr., am 9. Adar 408 vor Al., am 13. Ğumada II des J. 1483 vor der Fl.

Die 3. Mondfinsternis war am 16. Phamenoth des J. 28 des Nab. oder am 2. September 720 vor Chr., dem 2. Elul des J. 408 vor Al., am 13. Du'l-ħigga des J. 1483 vor der Fl. 35

Die 4. Mondfinsternis war am 28. Athyr des J. 127 des Nab. oder am 22. April 621 vor Chr., am 22. Nisan 309 vor Al., am 13. Ša'ban 1381 vor der Fl.

Die 5. war am 18. Phamenoth des J. 225 des Nab. oder am 17. Juli 523 vor Chr., am 17. Tammuz des J. 211 vor Al., am 40 14. Du'l-ka'da (statt Šawwal) des J. 1180 vor der Fl.

Die 6. war am 29. Epiphi des J. 246 des Nab. oder am 20. November 502 vor Chr., am 20. Te'šrin II 189 vor Al., am 14. Du'l-ka'da 1158 vor der Fl. Die Angabe „im 4. Jahr der Regierung Darius II“ ist, wie Chabot p. 91, l. 10 verbessert hat: 45 „anno vicesimo“ zu lesen.

Die 7. war am 4. Tybi des J. 257 des Nab. oder am 26. April 491 vor Chr., am 26. Nisan 179 vor Al., am 14. Sa'ban 1144 vor der Fl.

Die 8. war am 27. Thoth des J. 366 des Nab. oder am 23. Dezember 382 vor Chr., dem 23. Kanun I 70 vor Al., dem 23. (statt 13.) Ša'ban 1035 vor der Fl.

Die 9. war am 25. Phamenoth des J. 366 des Nab. oder am 19. Juni 382 vor Chr., dem 19. Heziran 70 vor Al., dem 13. (statt 15.) Šafar 1035 vor der Fl.

Die 10., die bei Elias fehlt, war am 17. Thoth 366 des Nab. oder am 12. Dezember 382 vor Chr., dem 12. Kanun I 69 vor Al., dem 30. Ragab 1034 vor der Fl.

Die 11. war am 17. Mesori 547 des Nab. oder am 22. September 201 vor Chr., dem 22. Elul des J. 111 des Al., dem 12. Du'l-ħigga 15 des J. 848 vor der Fl.

Die 12. war am 10. Mechir 548 des Nab. oder am 20. März 200 vor Chr., dem 20. Adar des J. 112 des Al., dem 14. Ğumada II 848 vor der Fl.

Die 13. Finsternis, die bei Elias fehlt, war am 6. Mesori 548 des Nab. oder am 12. September 200 vor Chr., dem 12. Elul des J. 112 des Al., dem 13. Du'l-ħigga 847 vor der Fl.

Die 14. war am 28. Phamenoth 574 des Nab. oder am 31. Mai 174 vor Chr., dem 1. 'Ijjar 138 des Al., dem 14. Ğumada I 820 vor der Fl.

Die 15. war am 3. Tybi 607 des Nab. oder am 28. Januar 141 vor Chr., dem 28. Kanun II des J. 171 des Al., dem 13. Šafar 785 vor der Fl.

Die 16. war am 18. Pachon 872 des Nab. oder dem 6. April 125 n. Chr., dem 6. Nisan des J. 436 des Al., dem 13. Ğumada II 513 vor der Fl. Ich erwähnte sie schon oben, weil Elias sie, wie auch die drei folgenden, im ersten Teile der Chronographie anführt.

Die 17. war am 21. Payni 880 des Nab. oder am 7. Mai 133 n. Chr., dem 7. 'Ijjar des J. 444 des Al., dem 13. Šawwal 505 vor der Fl.

Die 18. war am 3. Choiac 852 des Nab. oder am 21. Oktober 134 n. Chr., dem 21. Tešrin I des J. 446 des Al., dem 13. Rabi' II (statt des 14.) 503 vor der Fl.

Die 19. war am 20. Pharmuthi 883 des Nab. oder am 6. März 136 n. Chr., dem 6. Adar des J. 447 des Al., dem 14. Ramadan 40 502 vor der Fl.

Über die folgenden Finsternisse berichtet Elias, mit Ausnahme der ersten, aus eigener Erfahrung. Nur über die erste sagt er nach dem Chronographen Tābit bar Sinan aus Harran, daß „der Mond sich zu Babylon verfinsterte in der ersten Stunde der Nacht. 45 die mit Dienstag dem 15. Ragab endet (= ihm vorhergeht); und es war der Tag der 24. 'Ijjar des J. 1281 des Al., der 2. Mechir des J. 1718 des Nebukadnezar“ (Chabot t. 8, p. 92, l. 24—28;

Delap. p. 289, l. 13—17). Es war die partielle Finsternis vom 23. Mai 970, im Canon v. Oppolzer's Nr. 3364 (S. 358). Von derselben war zu Rom, Athen, Byzanz nur das E. sichtbar; zu Memphis, Nisibis, Babylon war schon die gr. Ph. sichtbar, aber nicht der A. Zu Babylon ging der Mond durch den Meridian bei dem Stw. 5  
182,01°, d. i. 0<sup>h</sup> 8<sup>m</sup> w. Z. (= 2<sup>m</sup> m. Z.); er ging, da der halbe Tagesbogen 75,75° betrug, auf bei dem Stw. 106,1° d. i. (rund) 19<sup>h</sup> 4,5<sup>m</sup> w. Z. oder 18<sup>h</sup> 58,5<sup>m</sup> m. Z.

Über die 2. Finsternis sagt Elias: „Zu unserer Zeit verfinsterte sich der Mond im J. 380 der Araber in der Mitte der Nacht, in 10  
der begann der Palmsonntag, der 14. Muḥarram, der 13. Nisan des J. 1301 des Al., der 26. Choiaç des J. 1738 des Neb., der 26. Farwardinnmah des J. 359 des Jezd.“ (Chabot p. 92, l. 29—32; Delap. p. 289, l. 18—21). Es ist die partielle Finsternis vom 12/13. April 990 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3393 (S. 358), die an den ge- 15  
nannten Orten in ihrem ganzen Verlaufe sichtbar war. Zu Nisibis ging der Mond durch den Meridian bei dem Stw. 179,75° d. i. 23<sup>h</sup> 59<sup>m</sup> w. Z. (= 57<sup>m</sup> m. Z.); er ging auf bei dem Stw. (rund) 93,75° d. i. 18<sup>h</sup> 15<sup>m</sup> (= 13<sup>m</sup> m. Z.) (H = 83°). Der Stw. der gr. Ph. war 145,74° + 41,5° = 187,25° d. i. 0<sup>h</sup> 29<sup>m</sup>; der Stw. des A. 20  
der Finsternis war 164,75° d. i. 22<sup>h</sup> 59<sup>m</sup>, der des E. 209,75° d. i. 1<sup>h</sup> 59<sup>m</sup>.

Über die 3. Finsternis berichtet er: „Und in demselben Jahre verfinsterte sich der Mond gegen Ende der Nacht, die vorbergeht dem Dienstage, dem 13. Ragab nach dem Erscheinen des Mondes, 25  
aber dem 14. nach der Rechnung, dem 7. Tešrin I des J. 1302 des Al., des 23. Payni (1738) des Neb. und des 23. Mibrmah (359 des Jezd.)“ (Chabot p. 92, l. 32—36; Delap. p. 289, l. 22—25). Es war die partielle Finsternis vom 7. Oktober 990 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3394 (S. 358). Dieselbe war zu Rom, Athen, Memphis, Byzanz 30  
in ihrem ganzen Verlaufe sichtbar, zu Nisibis und Babylon war nur der A. und die M. derselben sichtbar. Zu Nisibis ging der Mond durch den Meridian bei dem Stw. (rund) 177,25°; er ging unter bei dem Stw. 275° (H = 94,5) d. i. 6<sup>h</sup> 20<sup>m</sup>. Der Stw. der gr. Ph. war 256° d. i. 5<sup>h</sup> 4<sup>m</sup>; der Stw. des A. der Finsternis 231,75° 35  
d. i. 3<sup>h</sup> 27<sup>m</sup>; der Stw. des E. 280,25° d. i. 6<sup>h</sup> 41<sup>m</sup>. Dasselbe war also nicht sichtbar.

Über die 4. Mondfinsternis lesen wir: „Und er verfinsterte sich im J. 381 der Fl., in der neunten Stunde der Nacht vor Donnerst- 40  
tag, dem 13. Muḥarram nach dem Erscheinen des Mondes, dem 14. aber nach der Rechnung; und der Tag war der 2. Nisan des J. 1302 des Al., der 15. Choiaç des J. 1739 des Neb., der 15. Farwardinnmah des J. 360 des Jezd.“ (Chabot p. 92, l. 36—93. l. 1: Delap. p. 289, l. 26—30). Es ist die Mondfinsternis vom 1 2. April 991 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3395 (S. 358). Sie war eine totale 45  
und an allen den genannten Orten in ihrem ganzen Verlaufe sichtbar. Zu Nisibis war der Stw. der gr. Ph. 219,25° d. i. 2<sup>h</sup> 37<sup>m</sup>;

der des A. der partiellen  $191,75^{\circ}$  d. i.  $0^{\text{h}} 47^{\text{m}}$ . Wenn Elias gleichlange Stunden der Nacht meint, so dauerte die neunte, berechnet nach der Tafel II bei Ginzler, Handbuch S. 546 (Deklination  $6,6^{\circ}$ ), von  $0^{\text{h}} 52^{\text{m}}$  w. Z. (=  $53^{\text{m}}$  m. Z.) bis  $1^{\text{h}} 48^{\text{m}}$  w. Z. (=  $49^{\text{m}}$  m. Z.). Die Angabe kann somit ganz gut auf Beobachtung der Finsternis zu Nisibis beruhen.

Die 5. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich in demselben Jahre, im Anfange der Nacht des Sonntags, des 15. Ragab, des 27. Elul, des 13. Payni, des 13. Mirmah\* (Chabot p. 93, l. 1—3; Delap. p. 289, l. 31 s.). Das Jahr ist immer dasselbe, wie bei der vorigen. Es ist die totale Mondfinsternis vom 26./7. September 991 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3396 (S. 358). Sie war zu Rom überhaupt unsichtbar, zu Athen, Byzanz, Memphis war nur das E. der partiellen, zu Nisibis auch das der totalen, zu Babylon auch die M. der Finsternis sichtbar. Zu Nisibis ging der Mond durch den Meridian bei dem Stw.  $183,25^{\circ}$  d. i.  $0^{\text{h}} 13^{\text{m}}$  w. Z. (=  $2^{\text{m}}$  m. Z.); er ging auf bei dem Stw.  $88,5^{\circ}$  d. i.  $17^{\text{h}} 54^{\text{m}}$  w. Z. (=  $45^{\text{m}}$  m. Z.) (H = 91,5). Der Stw. der gr. Ph. ist  $42^{\circ} + 41,5^{\circ} = 83,5^{\circ}$  d. i.  $17^{\text{h}} 34^{\text{m}}$ ; sie war also nicht sichtbar. Der Stw. des E. der totalen war  $95^{\circ}$  d. i.  $18^{\text{h}} 20^{\text{m}}$ , der des E. der partiellen  $111^{\circ}$  d. i.  $19^{\text{h}} 24^{\text{m}}$ ; sie war also im ganzen  $1^{\text{h}} 39^{\text{m}}$  sichtbar.

Die 6. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich im J. 384 der Fl., in der ersten Stunde der Nacht, die vorherging dem Sonntag, dem 15. Du'l-higga, dem 20. Kanun II des J. 1306 des Al., dem 4. Phaophi des J. 1743 des Neb., dem 4. Bahmanmah des J. 363 des Jezd.“ (Chabot p. 93, l. 3—7; Delap. p. 289, l. 33—36). Es ist die totale Mondfinsternis vom 19/20. Januar 995 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3401 (S. 359). Zu Rom war nur das E. der partiellen, zu Athen, Memphis auch das E. der totalen, zu Byzanz auch die M., zu Nisibis und Babylon auch der A. der totalen Finsternis sichtbar. Zu Nisibis ging der Mond durch den Meridian bei dem Stw.  $183,25^{\circ}$  d. i.  $0^{\text{h}} 13^{\text{m}}$  (=  $27^{\text{m}}$  m. Z.); er ging auf bei dem Stw.  $74,5^{\circ}$  d. i.  $16^{\text{h}} 58^{\text{m}}$  (=  $17^{\text{h}} 12^{\text{m}}$  m. Z.) (H = 105). Der Stw. der gr. Ph. ist  $50,5^{\circ} + 41,5^{\circ} = 92^{\circ}$  d. i.  $18^{\text{h}} 8^{\text{m}}$ ; der Stw. des A. der totalen  $83^{\circ}$  d. i.  $17^{\text{h}} 32^{\text{m}}$ ; der Stw. des A. der partiellen  $65,5^{\circ}$  d. i.  $16^{\text{h}} 22^{\text{m}}$ , also vor Aufgang des Mondes.

Die 7. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich im J. 385 der Flucht in der Mitte der Nacht, die vorherging dem Montage, dem 13. Gumada II, dem 15. Tammuz des J. 1306 des Al., dem letzten (30.) Phamenoth des J. 1746 des Neb., dem letzten (30.) Tirmah des J. 367 des Jezd.“ (Chabot p. 93, l. 7—10; Delap. p. 290, l. 1—4). Es ist die totale Finsternis vom 14/15. Juli 995 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3402 (S. 359). Sie war an allen den genannten Orten in ihrem ganzen Verlaufe sichtbar.

Die 8. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich im J. 388 der Fl., in der sechsten Stunde der Nacht vor dem Montag, dem 14. Dul-ka'da, dem 7. Tešrin II des J. 1310 des Al., dem 26. Epiphi

des J. 1746 des Neb., dem 26. Abanmah des J. 367 des Jezd.\* (Chabot p. 93, l. 10—14; Delap. p. 290, l. 5—8). Es ist die totale Mondfinsternis vom 6/7. November 998 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3406 (S. 359). Sie war an all den genannten Orten in ihrem ganzen Verlaufe sichtbar. Zu Nisibis war der Stw. der gr. Ph.  $158,75^{\circ}$  d. i.  $22^{\text{h}} 35^{\text{m}}$ , der Stw. des A. der partiellen  $131,25^{\circ}$  d. i.  $20^{\text{h}} 45^{\text{m}}$ , der des A. der totalen  $146,5^{\circ}$  d. i.  $21^{\text{h}} 46^{\text{m}}$ ; der Stw. des E. der totalen  $171^{\circ}$  d. i.  $23^{\text{h}} 24^{\text{m}}$ , der Stw. des E. der partiellen  $186,25^{\circ}$  d. i.  $0^{\text{h}} 25^{\text{m}}$ . Da die Deklination  $+ 17,7^{\circ}$  war, so dauerte die sechste Nachtstunde von  $22^{\text{h}} 51,3^{\text{m}}$  bis  $23^{\text{h}} 59,9^{\text{m}}$  10 w. Z. oder  $22^{\text{h}} 36^{\text{m}}$  bis  $23^{\text{h}} 45^{\text{m}}$  m. Z. Sie begann also  $1^{\text{m}}$  nach der Mitte der Finsternis.

Die 9. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich im J. 391 der Fl., zur Zeit seines Aufganges, in der Nacht des Samstages, des 14. Šawwal, des 6. Elul des J. 1312 des Al., des 25. Pachon 15 des J. 1749 des Neb., des 25. Šahrimah des J. 370 des Jezd.\* (Chabot p. 93, l. 14—17; Delap. p. 290, l. 9—12). Es ist die partielle Mondfinsternis vom 5/6. September 1001 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3410 (S. 359). Zu Rom, Athen, Memphis, Byzanz war nur das E. derselben, zu Nisibis und Babylon auch die M. 20 derselben sichtbar.

Die 10. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich im J. 392 der Fl., in der Nacht, die vorherging dem Montag, dem 14. Rabi' II in der neunten Stunde der Nacht; und es war der Tag der 2. Adar des J. 1313 des Al., der 17. Athyr des J. 1750 des Neb., der 25 17. Isfandarmedmah des J. 370 des Jezd.\* (Chabot p. 93, l. 17—21; Delap. p. 290, l. 12—15). Es ist die totale Mondfinsternis vom 1/2. März 1002 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3411 (S. 359). Sie war an allen vorgenannten Orten in ihrem ganzen Verlaufe sichtbar. Da die Deklination an diesem Tage  $- 5,4^{\circ}$  war, so dauerte in der 30 Breite von Nisibis die neunte Nachtstunde von  $2^{\text{h}} 4^{\text{m}}$  bis  $3^{\text{h}} 7^{\text{m}}$  (oder  $2^{\text{h}} 16^{\text{m}}$  bis  $3^{\text{h}} 19^{\text{m}}$  m. Z.). Der Stw. des A. der partiellen war  $185^{\circ}$  d. i.  $0^{\text{h}} 20^{\text{m}}$ , der des A. der totalen  $201^{\circ}$  d. i.  $1^{\text{h}} 24^{\text{m}}$ . Der Stw. der gr. Ph. war  $212,25^{\circ}$  d. i.  $2^{\text{h}} 9^{\text{m}}$ , der des E. der totalen  $223,5^{\circ}$  d. i.  $2^{\text{h}} 54^{\text{m}}$ , der des E. der partiellen  $240^{\circ}$  d. i. 35  $4^{\text{h}}$ . Die Mitte der Finsternis fiel also ziemlich genau in die von Elias angegebene Zeit.

Die 11. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich wieder in demselben Jahre, in der ersten Stunde der Nacht vor dem Mittwoch, dem 14. Šawwal, dem 26. Ab., dem 14. Pachon, dem 40 14. Šahrimah des J. 371 des Jezd.\* (Chabot p. 93, l. 21—23; Delap. p. 290, l. 16—18). Es ist die totale Mondfinsternis vom 25/26. August 1002 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3412 (S. 359). Zu Rom und Athen war nur das E. der partiellen, zu Memphis und Byzanz auch das E. der totalen, zu Nisibis und Babylon auch 45 die M. der Finsternis sichtbar. Zu Nisibis ging der Mond durch den Meridian bei dem Stw.  $182,75^{\circ}$  d. i.  $0^{\text{h}} 11^{\text{m}}$  (auch m. Z.); er

ging auf bei dem Stw.  $96,75^{\circ}$  d. i.  $18^{\text{h}} 27^{\text{m}}$  ( $H = 83$ ). Der Stw. der gr. Ph. war  $101^{\circ}$  d. i.  $18^{\text{h}} 44^{\text{m}}$ ; der des E. der totalen  $112,25^{\circ}$  d. i.  $19^{\text{h}} 29^{\text{m}}$ , der des E. der partiellen  $128,25^{\circ}$  d. i.  $20^{\text{h}} 29^{\text{m}}$ . Die erste Nachtstunde dauerte bei der Deklination von  $+10,8^{\circ}$  von  $18^{\text{h}} 36^{\text{m}}$  bis  $19^{\text{h}} 30^{\text{m}}$ ; in dieselbe fiel also die M. und das E. der totalen Finsternis.

Die 12. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich im J. 395 der Fl. zur Zeit seines Aufganges in der Nacht, die vorherging dem Dienstag, dem 15. Ramadan, dem 25. Ĥeziran des J. 1316 des Al., dem 13. Phamenoth des J. 1753 des Neb., dem 13. Tirmah des J. 374 des Jezd.“ (Chabot p. 93, l. 24—27; Delap. p. 290, l. 19—22). Es war die totale Finsternis vom 24/25. Juni 1005 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3417 (S. 359). Sie war zu Rom nicht sichtbar; zu Athen und Byzanz war das E. der partiellen, zu Memphis das E. der totalen und partiellen sichtbar, ebenso zu Nisibis; zu Babylon war auch die M. derselben sichtbar.

Die 13. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich im J. 400 der Fl., in der neunten Stunde der Nacht vor dem Freitage, dem 14. Šafar, dem 7. Tešrin I des J. 1321 des Al., dem 28. Payni des J. 1757 des Neb., dem 28. Mihrmah des J. 378 des Jezd.“ (Chabot p. 93, l. 31—33; Delap. p. 290, l. 23—26). Es ist die totale Mondfinsternis vom 6. 7. Oktober 1009 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3424 (S. 359). Sie war an allen vorgenannten Orten in ihrem ganzen Verlaufe sichtbar. Zu Nisibis war der Stw. der gr. Ph.  $203^{\circ}$  d. i.  $1^{\text{h}} 32^{\text{m}}$  (m. Z.); der Stw. des A. der totalen  $191^{\circ}$  d. i.  $0^{\text{h}} 44^{\text{m}}$ , der des A. der partiellen  $175,5^{\circ}$  d. i.  $23^{\text{h}} 42^{\text{m}}$ ; der Stw. des E. der totalen  $215^{\circ}$  d. i.  $2^{\text{h}} 20^{\text{m}}$ ; der Stw. des E. der partiellen  $230,5^{\circ}$  d. i.  $3^{\text{h}} 22^{\text{m}}$ . Die neunte Nachtstunde dauerte, da die Deklination  $-7,4^{\circ}$  betrug, von  $2^{\text{h}} 9,3^{\text{m}}$  bis  $3^{\text{h}} 13^{\text{m}}$  w. Z. oder von  $1^{\text{h}} 55^{\text{m}}$  bis  $2^{\text{h}} 59^{\text{m}}$  m. Z.

Die 14. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich in demselben Jahre, in der ersten Stunde der Nacht des Sonntages des 14. Ša'ban, des 2. Nisan, des 20. Choiac des J. 1758 des Neb., des 15. Farwardinmah des J. 379 des Jezd.“ (Chabot p. 93, l. 31—33; Delap. p. 290, l. 27—29). Es ist die partielle Finsternis vom 1/2. April 1010 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3425 (S. 359). Zu Rom und Athen war nur das E. derselben sichtbar, zu Memphis und Nisibis war die M. und das E. der Finsternis sichtbar, zu Babylon der ganze Verlauf.

Die 15. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich im J. 402 der Fl., bei Sonnenuntergang des Sonntags; er ging verfinstert auf in der Nacht, die vorherging dem Montage, dem 15. Ragab, dem 11. Šebať des J. 1323 des Al., dem letzten (30.) Phaophi des J. 1760 des Neb., dem letzten (30.) Bahmanmah des J. 380 des Jezd.“ (Chabot p. 93, l. 33—37; Delap. p. 290, l. 30—34). Es ist die totale Mondfinsternis vom 10/11. Februar 1012 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3427 (S. 359). Sie war zu Rom und Athen nicht sichtbar;

zu Byzanz, Memphis, Nisibis und Babylon war das E. der partiellen sichtbar. Zu Nisibis ging der Mond durch den Meridian bei dem Stw.  $184^{\circ}$  (rund) d. i.  $0^{\text{h}} 14^{\text{m}}$  ( $= 30^{\text{m}}$  m. Z.); er ging auf bei dem Stw.  $81^{\circ}$  d. i.  $17^{\text{h}} 24^{\text{m}}$  (oder  $17^{\text{h}} 40^{\text{m}}$  m. Z.). Der Sonnenuntergang war bei der Deklination  $-12,66^{\circ}$  genau zu derselben Minute. Der Stw. der gr. Ph. war  $72,75^{\circ}$  d. i.  $16^{\text{h}} 51^{\text{m}}$ , der des E. der totalen  $79,5^{\circ}$  d. i.  $17^{\text{h}} 18^{\text{m}}$ , der des E. der partiellen  $98,5^{\circ}$  d. i.  $18^{\text{h}} 34^{\text{m}}$ . Nur die letztere war also  $54^{\text{m}}$  lang sichtbar.

Die 16. Mondfinsternis: Und er verfinsterte sich im J. 403 der Fl., in der ersten Stunde der Nacht des Dienstag, des 13. 10 des Monats Muḥarram, des 5. Ab des J. 1323 des Al., des 26. Pharmuthi (94) des J. 1760 des Neb., des 26. Murdadmah des J. 381 des Jezd.\* (Chabot p. 93, l. 37—39; p. 94, l. 1 s., Delap. p. 290, l. 35—38). Es war die Mondfinsternis vom 4/5. August 1012 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3428 (S. 359), eine totale. Zu Rom war 15 nur das E. der partiellen sichtbar; zu Athen, Byzanz, Memphis, Nisibis war sie schon vor dem A. der totalen, zu Babylon von Anfang an sichtbar. Die erste Nachtstunde dauerte zu Nisibis bei der Deklination  $+15,5^{\circ}$  von  $18^{\text{h}} 51^{\text{m}}$  bis  $19^{\text{h}} 42,5^{\text{m}}$  oder von  $18^{\text{h}} 56^{\text{m}}$  bis  $19^{\text{h}} 47,5^{\text{m}}$  m. Z. Der Mond ging durch den Meridian 20 bei dem Stw.  $182^{\circ}$  d. i.  $0^{\text{h}} 8^{\text{m}}$  ( $= 13^{\text{m}}$  m. Z.); er ging auf bei dem Stw.  $101,75^{\circ}$  d. i.  $18^{\text{h}} 47^{\text{m}}$  ( $= 52^{\text{m}}$  m. Z.), also in der ersten Nachtstunde.

Die 17. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich in demselben Jahre, in der zehnten Stunde der Nacht vor dem Freitag, dem 25 15. Ragab, dem 30. Kanun II des J. 1324 des Al., dem 19. Phaophi des J. 1761 des Neb., dem 19. Bahmanmah des J. 381 des Jezd.\* (Chabot p. 94, l. 2—5; Delap. p. 291, l. 1—4). Es ist die Finsternis vom 29/30. Januar 1013 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3429. Sie war eine totale und an all den genannten Orten in ihrem ganzen 30 Verlaufe sichtbar. Zu Nisibis dauerte die zehnte Stunde der Nacht bei der Deklination  $-17,05^{\circ}$  von  $3^{\text{h}} 25,8^{\text{m}}$  bis  $4^{\text{h}} 33^{\text{m}}$  w. Z. oder von  $3^{\text{h}} 42,8^{\text{m}}$  bis  $4^{\text{h}} 40^{\text{m}}$  m. Z. Der Stw. der gr. Ph. war  $215,5^{\circ}$  d. i.  $2^{\text{h}} 22^{\text{m}}$ . Sie begann als partielle um  $0^{\text{h}} 39^{\text{m}}$ , als totale um  $1^{\text{h}} 45^{\text{m}}$  und endete als totale um  $2^{\text{h}} 59^{\text{m}}$ , als partielle um  $4^{\text{h}} 5^{\text{m}}$ . 35

Die 18. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich im J. 406 der Fl., in der ersten Stunde der Nacht vor dem Dienstag, dem 14. Gumada II, dem 29. Tešrin II des J. 1327 des Al., dem 22. Messori des J. 1763 des Neb., dem 17. Adarmah des J. 384 des Jezd.\* (Chabot p. 94, l. 5—9; Delap. p. 291, l. 5—8). Bei dem 40 letzten Datum folgen die fünf Ergänzungstage dem Abanmah, was nach der Bemerkung Schram's zu den kalendarigraphischen Tafeln S. 174 ff. sonst nur bis zum J. 375 des Jezdegerd zu geschehen pflegt. Die Mondfinsternis ist die partielle vom 28/29. November 1015 im Canon v. Oppolzer's Nr. 3433 (S. 359). Zu Rom und 45 Athen war nur das E. derselben sichtbar, zu Byzanz und Memphis war schon die M. zu sehen, ebenso zu Nisibis und Babylon. Zu

Nisibis ging der Mond durch den Meridian bei dem Stw.  $183,25^{\circ}$  d. i.  $0^{\text{h}} 13^{\text{m}}$  w. Z. ( $= 0^{\text{h}} 4^{\text{m}}$  m. Z.); er ging auf bei dem Stw.  $72^{\circ}$  d. i.  $16^{\text{h}} 48^{\text{m}}$  w. Z. ( $= 39^{\text{m}}$  m. Z.), während bei der Deklination  $-22,35^{\circ}$  die erste Nachtstunde von  $16^{\text{h}} 51^{\text{m}}$  bis  $18^{\text{h}} 2^{\text{m}}$  5 w. Z. ( $= 16^{\text{h}} 42^{\text{m}}$  bis  $17^{\text{h}} 53^{\text{m}}$  m. Z.) dauerte.

Die 19. Mondfinsternis: „Und er verfinsterte sich in demselben Jahre, in dem dieses Werk vollendet wurde, welches ist das 409. der Fl. gegen Ende des Montags, beim Beginne der Nacht des Dienstags, des 15. *Du'lka'da*, des 24. Adar des Jahres 1330 des Al., 10 des 13. Farwardinmah des J. 388 des Jezd., des 13. Choia des J. 1767 des Neb.“ (Chabot p. 94, l. 9—13; Delap. p. 291, l. 9—13). Es ist die partielle Finsternis vom 23/24. März 1019. Dieselbe war zu Rom nicht sichtbar; zu Athen, Memphis und Byzanz war nur das E., zu Nisibis und Babylon auch die gr. Ph. sichtbar. Der 15 Mond ging zu Nisibis durch den Meridian bei dem Stw.  $183^{\circ}$  d. i.  $0^{\text{h}} 12^{\text{m}}$  w. Z. ( $= 17^{\text{m}}$  m. Z.); er ging auf bei dem Stw.  $91,75^{\circ}$  d. i.  $18^{\text{h}} 7^{\text{m}}$  w. Z. ( $12^{\text{m}}$  m. Z.). Die Sonne ging unter  $18^{\text{h}} 12,5^{\text{m}}$  w. Z. ( $= 17,5^{\text{m}}$  m. Z.) (Deklination  $+3,11^{\circ}$ ).

Bei mehreren Daten im zweiten Teile der Chronographie fand 20 ich unrichtige Angaben z. B. Delap. p. 167 (Chabot p. 23) der 1. Adar 747 vor Chr. war nicht der 7., sondern der 6. Ša'ban des J. 1411 vor der Fl. Der 1. Adar des J. 27 des Nab. 721 vor Chr. ist der 24. Ğumada I 1384 vor der Fl. Doch ich verzichte hier darauf, weitere Daten zu untersuchen.

## Die Akhlāq-ē hindī und ihre Quellen.

Von **Johannes Hertel.**

### IV. Die Akhlāq-ē Hindī.

A. Der Verfasser des Buches; der Titel; das Verhältnis zum Mufarrēḡu'l-qulūb und zum Hitōpadēśa.

Der Verfasser des Hindustānī-Textes ist **میر بہادر علی حسینى** *Mir Bahādur 'Alī Husainī*. *Mir* und *Bahādur* sind Titel. Der erste — eine Abkürzung von **امیر** *amīr* — übersetzt die englischen Worte *chief*, *master*; *bahādur* bedeutet *tapfer*, *mutig*, *Held*, *Ritter* und entspricht dem englischen Titel *Honourable*. *Husainī* bedeutet „Nachkomme des Husain“, des Enkels des Propheten. 'Alī Husainī war zu Beginn des 19. Jahrhunderts Hauptlehrer (**میر منشی**) am College of Fort William und ist als Schriftsteller sehr geschätzt. Seine Werke, die er alle auf Anregung John Gilchrist's und — in einem Falle — H. Th. Colebrooke's abfaßte, findet man bei Garcin de Tassy, *Histoire de la Littérature hindouie et hindoustanie*, 2. Aufl., S. 608—611 verzeichnet.

'Alī Husainī übersetzte den Mufarrēḡu'l-qulūb im Auftrage John Gilchrist's im Jahre 1802 n. Chr. = 1217 d. H., und im folgenden Jahre lag seine Übersetzung gedruckt vor<sup>1)</sup>. Ihr Verfasser nannte seine Arbeit **اخلاق ہندی** *Akhlāq-ē hindī*.

1) Außer 'Alī's Vorwort (oben Kap. III, 6) und dem Titel vgl. den Schluß des Textes der Erstausgabe, welcher lautet: **خدا نے فضل سے یہ کتاب نکلنے میں رمضان کی ساتویں کو تمام ہوئی سنہ ۱۲۱۸ ہجری مطابق سنہ ۱۸۰۳ عیسوی بہ حق رسول علیہ اسلام یہ اخلاق ہندی** „Durch Gottes Gnade ist dieses Buch in Calcutta am siebenten Tage des Ramazān vollendet worden im Hijra-Jahre 1218, entsprechend dem Jahre 1803 n. Chr. [Strophe]: „Um des Propheten willen — Frieden ruhe auf ihm! — ist diese Akhlāq-ē Hindī jetzt vollendet worden“. — Den englischen Titel s. in Das Pañcatantra, S. 64. — Chauvin, *Bibl. des ouvr. arabes* II, S. 47 verzeichnet im ganzen 6 Ausgaben, von denen die eine (London 1828)

3

اخلاق *akhlāq* ist sog. gebrochener Plural zu خلق *khulq*, f., „Natur“, „(gute) Eigenschaft“, „Höflichkeit“, „gute Sitte“. Wie im Persischen, aus dem die Hindustānī diese Art Plurale entlehnt hat, werden sie in letzterer Sprache meist als feminine Singulare behandelt<sup>1)</sup>. Die Bedeutung des Plurals اخلاق ist „Sittenlehre“, „gute Eigenschaften“, „höfliches Benehmen“, „gute Manieren“. Die Erstausgabe gibt auf dem englischen Titel اخلاقِ ہندی durch „*Indian Ethics*“ wieder, was aber dem Sinne kaum völlig gerecht wird. Denn obschon ‘Alī Ḥusainī vereinzelt moralische Stellen einfügt, so ist das Buch doch weit davon entfernt, in erster Linie Sittlichkeit selbst im morgenländischen Sinne lehren zu wollen. Dies ist höchstens ein Nebenzweck. Der Hauptzweck ist, den Leser Klugheit und äußerste Vorsicht für der Welt Handel und Wandel zu lehren, wie das ‘Alī selbst nach dem persischen Text ganz richtig angibt. Der Titel ist gewählt im Anschluß an die persische Akhlāq-

nur eine Auswahl bietet. Eine 7. Ausgabe besitzt Vf. Der englische Titel lautet: *Ukhlāq-i-hindee translated by order of John Gilchrist Esq. from Persian into Hindustanee in 1803 A. D. for the use of the new academy at Calcutta during the administration of the Right Honourable the Marquis of Wellesley the Governor General of India. — A new edition, carefully revised and republished by Mahomed Hoosein Bin Moonshee Mahomed Suleem, — Bombay: 1842 A. D. or 1258 A. H.* Steindruck, gr 8, 2 ungezählte Titelblätter u. 352 gezählte Seiten. Doch ist die Pagination nicht richtig, da der Schreiber infolge Verlesens seiner eigenen Ziffern von 172 auf 178 springt und zwei auf einander folgende Seiten mit 273 gezählt. Diese Ausgabe ist eine Abschrift der Erstausgabe, deren Text sie — abgesehen von gelegentlichen Verschreibungen — wiedergibt. Sogar der Fehler im Inhaltsverzeichnis — s. unten Kap. IV, B, 2 — ist getreulich beibehalten. Oft fehlen die Zeichen *zer* und *pesh*. Auch fehlerhafte Vokalisierung

ist nicht selten. Fast durchgängig ist für پائوں der Erstausgabe پائو geschrieben. Die der Einleitung des Sanskrittextes entsprechende Einleitung sowie der Beginn der einzelnen Bücher ist mit besonderen Überschriften versehen, welche in der Erstausgabe fehlen. Die Überschrift des vierten Buches (چونہا باب) steht an falscher Stelle (unmittelbar vor der ersten Schalterzählung). Die Datumsangabe vor der Schlußstrophe des Werkes ist entsprechend geändert und lautet:

حدا کے فصل سے یہ کتاب بندر معمورہ منبئی میں تالیف ہوئی  
شہر جمادی الاولیٰ کی سنہ ۱۲۵۸ حجریہ مقدسہ کو مضبوط سنہ عیسویہ  
۱۸۴۲

تتم ہوئی. Darauf folgen die oben gegebene Schlußstrophe und hinter ihr die Worte تمام شد. Worttrennung fehlt im ganzen Text. Eine 8. Ausgabe, Steindruck, 136 SS., Bombay A. H. 1284 [1887] besitzt die Leipziger Universitätsbibliothek (Signatur: Orient. Lit. 958 a).

1) S. in der vorigen Anmerkung ‘Alī’s Schlußstrophe und vgl. Sebastian Beck, Neupers. Konversations-Grammatik, S. 317, 52. Platts schreibt freilich im Hindustānī Wb. s. v. اخلاق diesem das m. zu.

Literatur, hat also den Sinn: „Indische Lebensart“, „Indischer guter Ton“. اخلاق ist dabei jedenfalls die Übersetzung des Hindī-(Braj-)Wortes *nīl(ī)* = Sanskr. *nītiḥ*, welches in der Einleitung des Braj-Textes als Gegenstand des Werkchens genannt wird und sowohl die Bedeutung „gutes Betragen“, „höfliches Benehmen“ wie den Sinn „kluges Benehmen“, „kluge Lebensführung (im staatlichen wie im bürgerlichen Leben)“ hat. In der Braj-Fassung wie in der gesamten hinduistischen Pañcatantra-Literatur hat *nīti* die letztere Bedeutung; daß aber 'Alī sein اخلاق in der gewöhnlichen Bedeutung verstanden haben will, ergibt sich 10 aus seinem eigenen Text, unten Kap. IV, A, 33<sup>a</sup>.

Die *Akhlāq-ē hindī* ist in guter, gewählter und dabei ungekünstelter Sprache geschrieben. Ihr Wortschatz ist zum größten Teil persisch und arabisch. Natürlich fehlt es nicht ganz an bildlichen Ausdrücken, die dem Hindu fremd sind. So gelangt in der 15 Geschichte des Šūfī (S. 105) das Brot der Sonne in den Ofen des Westens, und die Nacht zieht den Schleier der Finsternis über ihr Antlitz. In der Erzählung I, 2 fliegt die Sonne, diese Ente (قاصص), wie die Erstausgabe an dieser Stelle für قاز schreibt), aus dem blauen Meer empor, um an seinem Ufer zu tauchen, und hinter 20 ihr erscheint als Falke die schwarze Nacht. In der Schilderung des Kampfes zwischen den beiden Vogelheeren (S. 143) reitet die Sonne, dem Engel des Todes gleichend, auf des Himmels blauem Roß vom Aufgangsborg empor. Der Schakal der Erzählung I, 8 verspricht, den Elefanten mit den Fesseln der Klugheit zu binden 25 und ihn mit den Pfeilen der List zu töten, usw. Doch treten derartige Bilder nicht allzu häufig auf. Die meisten finden sich in der schmuckreichsten Erzählung I, 8, welche unten unter IV, B. 6 in vollständiger Übersetzung gegeben ist. Auch der nicht an morgenländische Ausdrucksweise gewöhnte Europäer würde in dem Buche 30 kaum etwas finden, was seinem Stilgefühl zuwider wäre. Im Gegensatz zu dem persischen Texte, den de Sacy vor sich hatte, fließen im Hindustānī-Texte die Sätze wohlgeformt und ebenmäßig dahin, sind gut mit einander verbunden und bereiten dem Verständnis keine Schwierigkeiten. 35

Abgesehen von den Verstümmelungen, die im persischen Texte das dritte und vierte Buch entstellen und die de Sacy, wie sich jetzt zeigt, mit vollem Rechte einem Schreiber und nicht dem Verfasser Schuld gibt, sind die Abweichungen des Hindustānī-Textes vom Sanskrittext ebensostark wie in der persischen Bearbeitung<sup>1)</sup>, 40 und aus einer Vergleichung mit dem, was de Sacy über die persische Bearbeitung berichtet, darf man schließen, daß sich 'Alī dabei ziemlich genau an seine Vorlage hält. Auch hier sind die allermeisten

1) De Sacy a. a. O. S. 231. 239. 241.

Strophen des Sanskrittextes gestrichen, während der Braj-Text sie enthält, wenn auch in unseren Hss. oft oder meist verstümmelt. Wo sie beibehalten sind, sind sie wie im Braj-Text durchgehens in Prosa gegeben, oft nur unvollständig und nicht immer richtig 5 übersetzt, oft auch wieder paraphrasierend erweitert. Dafür sind an verschiedenen Stellen meist gereimte Strophen eingefügt, zu denen sich im Sanskrittexte und in den Braj-Texten nichts Entsprechendes findet. So wird auf S. 15 eine Strophe Sa'dī's unter Nennung seines Namens der Maus in den Mund gelegt, welche zu 10 den Helden des ersten Buches gehört:

چشم و دل سعدی کے تیرے ساتھ ہیں  
جانیں تم مت کہ تمہا ہوں چلا

„Auge und Herz Sa'dī's sind bei dir; wollet nicht denken: «Ich bin allein unterwegs».“ Namentlich stark sind die Abweichungen 15 vom Sanskrit- und Brajtext in den Rahmenerzählungen, besonders in denen des zweiten, dritten und vierten Buches. Einesteils schrumpfen sie durch Fortfall der langen Strophenreihen zusammen, andernteils sind sie durch Ausspinnen der Kämpfe, Beratungen, Unterhaltungen und anderen Episoden wieder stark erweitert, und 20 zwar sind diese Erweiterungen nicht immer im Sinne des Verfassers der Hitōpadēśa. Auch Zusätze sind nicht selten. An den technischen (militärischen und politischen) Stellen sind oft kaum die Grundgedanken festgehalten; die Ausführung im einzelnen weicht gänzlich ab.

6

De Sacy sagt a. a. O. S. 239 über die persische Fassung: 25 „Comme remarque générale, je ferai observer que le traducteur a constamment supprimé tout ce qui, dans l'original, a trait aux dogmes, aux rites religieux, et à la philosophie des Indiens, et qu'il a substitué des idées et des expressions prises du mahométisme. Il a pris la même liberté, ou plutôt la même licence, en ce qui 30 concerne les mœurs; et c'est par un effet de cette licence qu'il fait revêtir d'une pelisse par le raja, le brahme Pischen ou Vischnou, circonstance tout-à-fait étrangère à l'original.“ Dasselbe gilt von der Hindustānī-Fassung. An allen Stellen, an denen ein Fürst jemanden ehren will, schenkt er ihm außer anderen Dingen ein 35 Ehrenkleid. Als Musterkönig wird S. 155 Naushīrwān angeführt. In der Erzählung I, 2, S. 21 führt die Gazelle eine Stelle des „ruhreichen Buches“, d. h. des Korans, an, in der es heiße, daß alle Gläubigen Brüder seien<sup>1)</sup>. Der alte Tiger,

پتھر ہرن بولا ای سُبُدتر! فی الحقیقت ہم سب آپس میں  
بیٹائی ہیں، جیسا کہ کلام مجید میں بتی آیا ہی - اُس کا  
حاصل یہی ہی کہ سب مومن آپس میں بیٹائی ہیں ۱

welcher sich in I, 1 (S. 8) geheuchelter Askese hingibt, wendet sein Antlitz dem Tempel in Mekka zu (نَمَّه كَعْبِي كِي صُورَف كَيْئِي). In II, 4a wird der Königssohn durch den Fußtritt des magischen Bildes nicht, wie im Sanskrittext (II, 5a, S. 85 m. Übersetzung) nach dem Lande Saurāṣṭra, sondern auf den Berg Qāf befördert. In der Erzählung I, 8 fragt sich Tankbīr, ob Naujōbnā eine Parī ist und legt bei der Verehrung der Frauen den Gürtel um den Hals, gerade so wie dies der Hirt in der Erzählung II, 4b tut. In III, 8 erweckt Dēbī (= Durgā) nicht selbst die Toten, sondern erbittet die Auferweckung von Gott (خُدا).<sup>10</sup> In IV, 5 fürchtet der Reiher angeblich, die Mühe, die er dem Krebse verursachen würde, wenn er ihn nicht forttrüge, werde in das Buch seiner Taten (نَامَةُ عَمَالِ) eingetragen werden. Wer im Kampfe für seinen König fällt, dem winken im Paradiese Hūrī und Paläste verbunden mit dem Range eines Heerführers (S. 145). Sprichwörter werden mehrfach angeführt. So heißt es in I, 2 von der in der Schlinge gefangenen Gazelle, welche die Freudensprünge des Schakals als Äußerungen seines Schmerzes deutet: *بِه نَه جَانَا كَه*  
 Sie wußte nicht, daß ein Derwisch (Ṣūfī)<sup>1)</sup> tanzt, wenn er das Tafeltuch<sup>2)</sup> sieht.\* Schmeichelei vor den Großen der Erde war auch in Indien seit alten Zeiten im Schwang. Die ganze „schöne“ Literatur fristete ja ihr Dasein an den Höfen, und die Sanskritdichter waren von der Freigebigkeit der Fürsten abhängig. Immerhin besteht ein großer Unterschied zwischen der Art, wie die Hindudichter und -höflinge, meist in 25 geistreichem Gedankenspiel und zierlichen Wendungen, die Bedeutung ihres „hlāford“ ins Ungemessene steigern, und der, wie die muhammedanischen Schmeichler sich selbst vor ihren Herrschern herabsetzen. Das empfindet man auch deutlich, wenn man die *Akhlāq-ē hindī* neben dem Sanskrittext des Hitō-padēśa liest. An der Stelle des 2. Buches, an welcher Damanaka vor den Löwen tritt, weil er ihn in Not weiß und die günstige Gelegenheit ausnützen will, um zu Einfluß am Hofe zu kommen<sup>3)</sup>, sagt er nach dem Sanskrittext zum König: „Majestät bedürfen meiner ja gar nicht! Trotzdem bin ich in der Erwägung gekommen, daß sich diejenigen, die ihres Herrn Brot essen, bei gegebener Gelegenheit unbedingt bei ihm einzustellen haben. Denn:

Die Fürsten, o König, können auch einen Halm gebrauchen, um damit die Zähne zu stochern oder im Ohr zu bohren, wie viel

1) Eine Art mohammedanischer Mönche; tanzender Derwisch.

2) Dieses wird zur ebenen Erde ausgebreitet.

3) Hit Übers. S. 73; Pet. S. 58.

mehr einen Mann, dem Rede und Hand zu Gebote stehen! \* 1)

In der Braj-Fassung O heißt es ganz entsprechend: राजा जदपि तुम्हारेँ हमारो काम नाँही तो उ समै पाय आयो चाहि: काम पुजा-  
 5 यवे को नष[:] दांत पुजायवे को त्रिन ह्र कु हाथ पसारीयै ओसर पाय जिन सेवकन के हाथ पाव ते राजा के काम नावै तो पीकै कोन काम के: „Wenn Ihr mich auch nicht braucht, o König, so muß ich doch zu gelegener Zeit kommen.

Um sich im Ohre zu kitzeln oder unter den Nägeln und in den  
 10 Zähnen zu stochern, streckt man seine Hand auch nach einem Halm aus. Denn wenn bei gelegener Zeit Hände und Füße der Diener dem König keinen Nutzen bringen, welchen Nutzen haben diese nachher überhaupt?\*

Diese Stelle lautet in der Akhlāq wie folgt:

15 „Unterwürfig sagte 2) dieser (Dūtak = Damanaka):

Wie wäre ich würdig [oder: wessen wäre ich fähig], daß ich mich Deiner Freundschaft rühmte? Wahrlich! Ich bin nur der gemeinste unter den Hunden deiner Straße. 3)

Dein Sklave ist deswegen nicht erschienen, weil mich daran  
 20 nichts gehindert hat, als der Wunsch des Weltenschirmers. 4) Der Tiger 5) sagte: „Du Narr! Die Pflicht des Mannes erheischt es, daß er in der Ergebenheit gegen seinen alten Herrn niemals nachlasse und daß er sich von Zeit zu Zeit bei ihm einstelle; und wem Gott Hände und Füße und des Verstandes Auge wie der Klugheit  
 25 Ohr verliehen hat, wie könnte der zu nichts zu gebrauchen sein? 6)

7

Darum nimmt es nicht Wunder, wenn der Text auch wiederholt Feuerwaffen als notwendige Ausrüstung des Heeres erwähnt. So finden wir im Vogelheer S. 121 mit Gewehren ausgerüstete Soldaten (گُلْمَجَلَا, „Musketier“), S. 122 Artillerie (توپخانہ) und auf der folgenden Seite kleine, von Elefanten und Kamelen getragene Geschütze (شُتر نال und عتہ نال). S. 139 eröffnen die Soldaten des Wiedehopfs ein solches Gewehrfeuer, daß ein wahrer

1) Strophe 58 der Übersetzung, 59 des Petersonschen Textes.

2) عرض کرنا wörtl. „ein Gesuch anbringen“, der t. t. für die Anrede eines Untergebenen an einen Fürsten, während umgedreht die Anrede eines Fürsten an einen Untergebenen mit فرمانا „befehlen“ bezeichnet wird.

3) Strophe.

4) d. i. Königs.

5) شیر.

6) Dies ist die Übersetzung der oben in deutscher Fassung gegebenen Strophe des Sanskrit- oder vielmehr Braj-Textes, die aber in der Akhlāq eben nicht der Schakal, sondern der Tiger spricht.

Feuerregen niedergeht. Wenn Vf. Band I, S. 88, Fußnote 2 seiner Übersetzung des Tantrākhyāyika sagte: „Die Tiere sind bis auf die bloßen Namen alles Tierischen entkleidet. Sie sind nicht nur anthropopathisch dargestellt, sondern führen in der Phantasie des Erzählers und des Lesers wohl oft ein ganz anthropomorphes Da- 5 sein“, so trifft dies auf unsere Hindustānī-Fassung des Hitōpadēśa in noch weit höherem Maße zu. Darum hat es nichts Auffälliges, wenn sich am Ende des 4. Buches (S. 162) unter den Geschenken, welche die besiegte Gans dem Wiedehopf schickt, einige mit Juwelen und Gewändern beladene Kamele sowie arabische und türkische 10 Rosse befinden (vgl. dagegen Hitōpadēśa, Übers. S. 178), wenn der Kanzler der Gans, ein سرخاب (anas casarca), einen weißen Bart hat (S. 118) oder wenn die besiegte Gans nicht, wie im Hitōpadēśa, Übers. S. 143, einfach ins Wasser geht, um sich zu retten, sondern ein Schiff besteigt (S. 145). Ebenso ist es zu 15 verstehen, wenn sich in der Erzählung IV, 8 die Schlange, welche dem Froschkönig als Reittier dient, kraftlos zur Erde fallen läßt. Der in Indien lebende Erzähler weiß selbstverständlich ganz genau, wie sich eine Schlange fortbewegt. Seine Phantasie ist aber so lebhaft, daß er an dieser Stelle das Bild eines von seinem Heere 20 umgebenen, auf seinem Staatselenten reitenden Fürsten vor Augen hat. Das hindert indessen nicht, daß am Schluß der Erzählung wieder der Schlangencharakter deutlich in die Erscheinung tritt. Man braucht nur an die Schlangen der indischen Mythologie oder an andere mythologische Wesen, wie z. B. Agni oder Flüsse 25 und Gebirge zu denken, um sich klar zu machen, daß es für die indische Phantasie etwas ganz Gewöhnliches ist, sich dasselbe Wesen zu gleicher Zeit in ganz verschiedenen Gestalten vorzustellen. Wie es scheint, hat diese Anschauungsweise auch die Vorstellungskraft der indischen Mohammedaner beeinflußt. Im dritten Buche 30 sind die Belagerung der Burg, die Einnahme derselben und die sich in und vor ihr entwickelnden Kämpfe im Gegensatz zur Darstellung des Hitōpadēśa breit ausgeführt und in sehr lebhaften Farben geschildert, aber eben ganz so, als ob es sich um rein menschliche Verhältnisse handelte<sup>1)</sup>. 35

Während im Hitōpadēśa das erzählende Element hinter der Masse des lehrhaften Stoffes zuweilen ganz verschwindet und die Erzählungen in möglichster Kürze vorgetragen werden, herrscht im Hindustānī-Text durchaus die Erzählung. Die Einzelerzählungen sind oft bedeutend erweitert, und Schalt- wie Rahmenerzählungen 40 sind vielfach frei geändert. So weicht die Intrige am Schluß des zweiten Buches gänzlich von der des Sanskrit- und Braj-Textes ab. In der Akhlāq-ē hindī verleitet Dutak (Damanaka) den Stier Sanjōk (Sañjīvaka), angeblich im Auftrage des Königs (Tiger), den ihm

1) Übersetzung s. unten § 11 ff.

unterstellten Staatsschatz zur Bildung eines Heeres zu verwenden und übermittle ihm den Befehl, sich vorläufig nicht wieder an den Hof zu begeben, sondern seine ganze Kraft diesem Heere zu widmen. Dem König dagegen meldet er, Sanjök werbe gegen ihn ein Heer an. Die als Kundschafterin gesendete Ratte bestätigt diese Angabe. Daraufhin tötet der Löwe den Stier und trinkt sein Blut. Bei dieser Umbildung des Rahmens ist die Schalterzählung vom Strandläufer und Meer (Hitōpadēśa II, 9) ausgefallen.

9 Im allgemeinen kann man sagen, daß das Werk durch die Umarbeitung gewonnen hat. Aus dem Lehrbuch ist wesentlich ein Unterhaltungsbuch geworden, und die Zahl der Ausgaben, die oben S. 95 Anm. 1 angegeben und höchst wahrscheinlich unvollständig ist, beweist ja zur Genüge, welchen Anklang 'Alī's Bearbeitung unter seinen Glaubensgenossen gefunden hat. Es dürfte sich darum verlohnen, auch nach guten Handschriften seiner persischen Quelle zu fahnden, welche vermutlich gleichfalls die Veröffentlichung verdient<sup>1)</sup>.

10 Um zu zeigen, wie stark bisweilen auch der Rahmen von dem des Sanskrit- und des Brajtextes abweicht und wie menschlich die Tiere gestaltet sind, geben wir noch zwei Rahmenstücke und fügen die Übersetzungen der persischen und hindustanischen Fassung der Einleitung des Sanskrittextes bei. Da die vorkommenden Tiere im Deutschen z. T. Feminina sind, lassen wir in allen Fällen die Hindustānī-Bezeichnungen derselben stehen. Es bedeutet: Qāz<sup>2)</sup> „Gans“, „Ente“; Surchāb<sup>3)</sup> *Anas casarca* „die rote Gans“ (= चक्रवाक); Kauwā „Krähe“; Hudhud „Wiedehopf“, „Kiebitz“; Kargas „Geier“ (Minister des Hudhud); Kulang „Kranich“ (*ardea sibirica*, Festungskommandant des Qāz); Churūs „Hahn“ (Heerführer des Hudhud); Tōtā „Papagei“.

30

### I. Schluß des III. Buches.

(S. 139 ff. = Hitōp. Schl. S. 105, Pet. S. 123, Hertel S. 140 ff.)

11 Qāz und Surchāb waren noch dabei, diese Worte zu reden und zu hören, als Kauwā eintrat, ehrfurchtsvoll grüßte und die trügerischen Worte sprach: „Hudhud's Heer hat die Festung umzingelt“. Qāz fragte: „Wie groß mag schätzungsweise sein Heer sein?“ Kauwā erwiderte: „Des Regens wegen ist es unmöglich, irgend eine Berechnung seiner Streitkräfte vorzunehmen; aber Reihe hinter Reihe bedecken seine eisengepanzerten berittenen und nicht berittenen

1) Nach Chauvin, B. A. II, S. 47 unter 1 wäre 1869 eine Oktavausgabe des Mufarreh von 78 Seiten in Lucknow erschienen. Über diese Ausgabe hat Vf. nichts erfahren können. Auch eine Anfrage durch die Suchliste des Auskunftsbureaus der deutschen Bibliotheken war erfolglos. Möglicherweise handelt es sich nur um eine Ausgabe der Akhlāq, denn: „Des exemplaires manuscrits de la version de Huṣā'ini portent le même titre“ (Garcin de Tassy, Hist. I, S. 609).

2) Q = Kehlkopf-k, z stimmhaftes s.

3) ch = deutsch ch in „ach“, „doch“.

Truppen jeden Fleck des Geländes, wie eine schwarze Wolkenmasse am Himmel diesen bedeckt; und ihre Menge ist so ausgebreitet wie Ameisen, daß durch ihre Schwärze der ganze Erdboden schwarz gefärbt erscheint. Dabei herrscht ein so anhaltendes Gewehrfeuer, daß es einem Regen gleicht, nur daß es Feuer statt Wasser regnet. 5 Das fortwährende Brüllen seiner Elefanten aber gleicht dem Dröhnen der Gewitterwolken.“

Als Qāz diese Worte vernahm, ward er sehr besorgt. Da sagte Kauwā wiederum: „Wenn deine Majestät es befiehlt, so will ich vor die Feste gehen und mit Hudhud die Klinge kreuzen.“ Der 10 Minister Surchāb aber sprach: „Das darf auf keinen Fall geschehen; denn wenn der Kampf draußen stattfindet, was frommt uns dann die Festung? Und welchen Vorteil könnte er uns bringen? Denn wenn ein Gavial das Wasser verläßt, so vermag ihn ein einzelner Schakal zu töten.<sup>1)</sup> Wohlan! Wenn Hudhud mit seiner gesamten 15 Heeresmacht seine Vorbereitungen zur Schlacht beendet hat, so macht auch Ihr Euer Heer bereit und sendet es aus, damit sich beide Heere eine Schlacht liefern. Ihr aber haltet Euch im Rücken Eures Heeres<sup>2)</sup>, damit es standhaft bleibe. Um ihres guten Namens und ihrer Treue willen sollen die Kämpfer einmütig die Feinde 20 angreifen.“

Als Qāz das gehört hatte, stellte er seine kriegerische Kampf- reiterei und seine beherzten Fußtruppen wie seine riesigen Brunst- elefanten dem Feinde gegenüber auf; und der Staub, der sich von ihren Fußtritten erhob, machte der Feinde Augen blind, und der 25 Lärm, der von den Leuten ausging und das Dröhnen der großen Pauken betäubte aller sieben Himmel Ohren, und von der Erde bis zum Firmament empor erhob sich eine Staubwolke, die einem mächtigen Zelte glich. Qāz aber schlug sein Quartier im Angesicht des Heeres Hudhud's auf, ließ seine Offiziere und seine Mannschaften 30 antreten und sagte zu ihnen: „Jetzt gilt es, euer Leben in die Schanze zu schlagen und zu kämpfen, daß des Blutes Ströme die Gipfel der Berge überfluten!“

Darauf wollte Qāz zum Kampfe ausrücken; aber Surchāb er- griff des Königs Roß beim Zaum und sagte: „Es gilt, die Ehre der 35 Burg zu wahren.“

Als Hudhud das Heer des Qāz erblickte, erstaunte er, sah Kargas an und sprach: „Du hattest mir doch gesagt, du wolltest die Festung in etwa zwei Tagen nehmen; aber der Qāz hat eine solche Menge von Kriegern, daß sie unser Heer übertrifft.“ Der 40 Minister Kargas erwiderte: „O König! In eines Fremden Haus kann niemand ohne weiteres eintreten. Hoch türmt sich diese Feste, und das Heer ist zahlreich. Man darf nicht außer Acht lassen, daß es der Klugheit bedarf, um eine Festung zu nehmen. Zuvörderst

1) Hitōp. III, 132 (z. T. mißverstanden und unvollständig).

2) Hitōp. III, 133 (unvollständig).

besteht eine List, die dazu führt, darin, daß du an einem Tage, an welchem ein kräftiger Sturmwind den Feinden ins Gesicht weht, in des Sturmes Wehen zwei bis dreitausend Raketen (?) abschießen läßt und in ihrer Rauchwolke die Zitadelle in Brand steckst; darauf  
 5 geht das Heer zum Sturme vor. Zweitens müssen Befestigungs-  
 werke angelegt werden, damit es der Heeresmacht des Feindes nicht  
 gelingt, vorwärts zu kommen. Die Festung aber mußt du von  
 allen vier Seiten aus so belagern, daß niemand hinein noch heraus  
 10 kommen [durch die Belagerung beengt sein]. Außerdem aber kommen  
 noch andere Listen in Betracht; doch nur solche, die vor diesen  
 dreien den Vorzug verdienen.“

16 Hudhud entgegnete: „Der Anblick des feindlichen Heeres, o  
 Kargas, hat mir alle Besinnung geraubt, und alle Überlegung ist  
 15 mir verloren gegangen. Drum gib du mir jetzt einen Rat, der  
 uns zum Siege führt und die Feinde zur Niederlage.“ Kargas sagte:  
 „Jetzt ist es schon Nacht geworden; morgen früh werde ich tun,  
 was tunlich ist.“

17 So sagte er und verbrachte die ganze Nacht damit, daß er  
 20 darüber nachsann, auf welche Weise er die Feinde vernichten und  
 die Feste nehmen könnte.

18 Schließlich ließ er eine Anzahl von Kundschaftern kommen,  
 welche besonders klug und gewandt waren und in welche er volles  
 Vertrauen setzte und sagte zu ihnen: „Jetzt könnt ihr eure Treue  
 25 beweisen! Ihr müßt jetzt in Verkleidung in die Festung gehen,  
 dort geheime Nachrichten sammeln und sehen, ob bei den Feinden  
 Unentschlossenheit herrscht, welche Meinungen die einzelnen ver-  
 treten, und wer alles an den einzelnen Toren der Festung die Auf-  
 sicht führt, und müßt auch erkunden, an welchen Stellen es sorglos  
 30 hergeht und welche nur schwach befestigt sind und durch welches  
 Tor wir in die Festung werden eindringen können. Wenn ihr dies  
 alles genau erkundet habt, so laßt mir sofort Nachricht zukommen.“

19 Darauf verkleideten sich die Kundschafter, wie ihnen der Minister  
 Kargas geheißen hatte, in Raben (Kauwā), und machten sich im  
 35 Dunkel der Nacht nach der Festung auf den Weg, mischten sich  
 unter die Raben<sup>1)</sup>, begaben sich in die Festung und gingen in ihr  
 nach allen Seiten umher, durch die Straßen und auf den Markt-  
 platz und um die Quartiere der Führer. Als sie alles sorgsam  
 erkundet hatten, da fand sich's, daß in Kauwā's [des Führers der  
 40 Raben] Befestigung viel Sorglosigkeit herrschte und nur wenig  
 Leute vorhanden waren. Da freuten sie sich sehr und verließen,  
 da die Nacht sehr bald zu Ende ging, die Festung an derselben  
 Stelle, an der sie hineingelangt waren. Dann liefen sie, eilten zu  
 Kargas und überbrachten ihm die frohe Botschaft.

20 45 Als dieser sie vernahm, schwoll er so, daß er nicht mehr in seine

1) die im Auftrag des Kargas bei den Feinden Dienste genommen hatten.

Kleider paßte<sup>1)</sup>. Er alarmierte sofort das Heer, und schlug vor, es solle sich um 4 Uhr morgens ganz leise wie die kleinen Ameisen der Festung nähern, so daß niemand das geringste davon hören könne, und immer den vorangehenden Kundschaftern folgen<sup>2)</sup>. Sobald es das Festungstor erreicht hätte, solle es in Deckung gehen, 5 so gut es das vermöchte, und halten. In dem Augenblick aber, in welchem das Tor der Feste geöffnet würde, solle es in dieselbe eindringen. So Gott wolle, werde ihnen dann die Festung in die Hände fallen. Nachdem er dem Hudhud diesen Vorschlag gemacht hatte, bat er, sich an Ort und Stelle begeben zu dürfen. Sobald 10 dann seine Boten beim König erschienen, solle Se. Majestät sogleich mit dem gesamten Heere seinem Sklaven zur Verstärkung folgen. Wenn Majestät dabei sorglos verfahren würde, so würde der Feind sehen, daß der Minister nur von einer kleinen Schar umgeben sei und würde ihn von allen Seiten einschließen. 15

Als der Hudhud diese Kriegslist seines Ministers gehört hatte, ward er sehr froh und entließ ihn. Dann versammelte er alle seine Offiziere um sich und befahl ihnen, wie ihm jener es geraten hatte, sie sollten sich alle, jeder in seinem Zelt, gerüstet bereit halten. Sobald er selbst zu Rosse steigen werde, sollten sie alle augenblick- 20 lich gleichfalls ihre Pferde besteigen, und sollten ihm alle ohne Ausnahme völlig geräuschlos nachreiten. Keiner solle dabei im geringsten säumen. Auf diesen Befehl hin ordneten sie an, daß sich sämtliche Soldaten mit gegürteten Lenden in ihren Zelten bereit hielten. Da kamen auch schon die Kundschafter des Ministers Kargas 25 zum Hudhud und überbrachten ihm die Botschaft: „Hudhud! Wenn Ihr selbst unverzüglich Euer Roß zu besteigen geruht, so wird Euch großes Heil zuteil.“

Sofort machte sich König Hudhud mit seinem ganzen Heere unter der Führung der Kundschafter in der Richtung auf den Weg, 30 in welcher der Kargas gegangen war. Kargas aber drang in der Finsternis der Nacht durch das Tor, an welchem der Kauwā das Kommando hatte, in die Festung ein, und indem er die Raketen zu Tausenden abschießen ließ, ging er in deren Rauchwolke plötzlich zum Sturm vor; und Hudhud rückte mit seinem gesamten Heere 35 hinter ihm zur Verstärkung heran.

Die Schlacht entwickelte sich, als die Sonne von dem Aufgangsberge, dem Todesengel gleich, auf des Himmels dunkelblauem Rosse emporstieg, und die Streiter begannen, sich gegenseitig zu erkennen. Da ward es lebhaft auf dem Todesmarkt der beiden 10 Heere, und die Schwerter tummelten sich derart, daß sich auf beiden Seiten die Leichen zu Haufen türmten. In allen Straßen und auf dem Marktplatz der Festung begann das Blut zu fließen, als ob es

1) Er war also „außer sich“ vor Freude.

2) Man sieht an diesem Beschleichen, wie in der Vorstellung des Erzählers der Vogelcharakter der Belagerten vollständig geschwunden ist.

vom Himmel Blut in Strömen regnete, und in dem Blute sahen die Köpfe der Erschlagenen wie Wasserblasen aus<sup>1)</sup>. Die Rauchwolke des Gewehrfeuers ließ einen zweiten bedeckten Himmel erscheinen, und als die Schlacht ihren Höhepunkt erreicht hatte, versammelte  
 5 der boshafte Kauwā seine Leute um sich und steckte das Innerste der Festung in Brand und stürzte dann mit seinen Mannen schreiend zur Festung hinaus. Die Leute Hudhuds aber, welche im Gedränge mit dem Nachrichtendienst für diesen beauftragt waren, meldeten ihm: „In der Festung ist eine Feuersbrunst ausgebrochen, und das  
 10 gesamte Heer des Qāz ist zersprengt. In wenig Augenblicken wird nun auch die Festung genommen sein.“ Und in der Tat entspann sich in ihr ein solcher Kampf, daß auf beiden Seiten viele Offiziere und Mannschaften fielen. Endlich gewann das Heer des Hudhud die Oberhand; die Streitkräfte des Qāz wurden an allen Stellen  
 15 geschlagen, und nur ganz wenig Leute befanden sich noch in des Qāz Umgebung.

24

Da dachte der Qāz: „Jetzt habe ich selbst keine Kraft mehr, den Kampf fortzusetzen; mein Heer hat sich zur Flucht gewandt, und die Wucht des Angriffs hat keinem einzigen mehr Stärke und  
 20 Macht gelassen, dem Feinde wieder entgegenzutreten.“ So blieb ihm denn nichts anderes übrig, als den Kulang kommen zu lassen und zu ihm zu sagen: „Ich habe die Gewißheit erlangt, o Festungskommandant, daß sich mein Stern zum Untergange neigt, und selbst das wage ich nicht zu hoffen, daß ich mich von hier werde unver-  
 25 letzt retten können. Ich wünsche, daß du dich als getreuen Diener erweistest. Rette in irgend einer Weise dein Leben, daß du gesund und wohlbehalten bleibest, und flüchte. Aber nachdem du hier erst den Rat Surchābs eingeholt hast, so gehe hin und mache meinen ältesten Sohn zum König dieses Reiches, damit die Herrschaft in  
 30 unserm Hause fortbestehe. Ich weiß ja, daß außer dir niemand je einen so wichtigen Auftrag wird auszuführen vermögen.“ Kulang erwiderte: „O König! Ihr solltet solche Worte nicht Eurer glücklichen Zunge entschlüpfen lassen, bei denen mir das Herz bricht, wenn ich sie höre. So lange noch eine Seele in meinem Leibe  
 35 lebt, gibt es niemand in der Welt, der so mächtig wäre, daß er käme und Euch angriffe. Wohin sollte ich gehen, wenn ich Euch, meinen Herrn und Wohltäter<sup>2)</sup>, allein zurücklassen wollte? Ich kann Euch nicht anders danken, als dadurch, daß mein Haupt zu Euren Füßen fällt, und eben das ist mein größtes Glück.“ Der  
 40 König sagte: „Lieber Kulang! Tu, was ich dir befehle! Kein zweiter ist mir so wohlgesinnt und dienstwillig wie du.“ Da dachte der Kulang in seinem Herzen: „Mein Herr will mich nur in seiner Güte vom Schlachtfeld entfernen; es wäre aber ein schlechter Beweis für meine Treue, wenn ich den König auf dem Schlachtfeld allein lassen

1) Wie sie sich bei heftigem Regen bilden.

2) Wörtlich: „den Herrn der Wohltat“.

und mich selbst davonmachen wollte. Vielmehr ziemt sich's, daß ich unter irgend einem Vorwand den Schirmherrn der Welt von diesem Gedanken abbringe.“ So dachte er und sprach: „Mein Vater und Lehrer! Wenn ich meine Leute im Stiche lassen und mich davon machen wollte, so würde alle Welt mich für einen Feigling 5 erklären. Man würde sagen: „In so gefährlicher Lage und in so schlimmer Stunde hat er, weil er kein Mannesherz besaß, seinen König und seine Freunde verlassen und ist davongelaufen.“ Das wird mich in Schmach und Schande stürzen. So lange ich noch am Leben bin, entferne ich mich nicht von hier, wohin es auch sei.“ 10

Als der Qāz diese Worte vernahm, sagte er zum Surehāb: 25 „Mit dem Kulang verhält sich's, wie mit dem Wasser und dem Schlamm. Sie halten Freundschaft ohne Feindschaft mit einander. So lange sich das Wasser über dem Schlamm befindet, so lange bleibt jener unter ihm. So bald aber das Wasser über ihm ver- 15 trocknet, so bleibt der Schlamm zurück: aber die Trennung von jenem zerreißt ihm das Herz<sup>1)</sup>.“

So redeten sie mit einander, als plötzlich der Churūs von der Seite des Hudhud wie ein Blitz mit wütendem Geschrei herangeschossen kam und noch im Laufen sein Schwert<sup>2)</sup> auf den Qāz 20 schwang. Der Kulang lenkte den Hieb auf sich selbst ab und stieß mit seinem Speer nach des Gegners Brust. Dieser aber wehrte den Stoß der Speerspitze ab und führte einen Gegenstoß auf den Kulang, und zwischen den beiden entspann sich nun ein solches Fechten, daß der Kampfeslärm von der Erde bis zum Himmel empor 25 stieg. Schließlich aber brach der Kulang zusammen, von der Hand des Churūs getroffen. Da weinte der König bitterlich, flehte zu Gott, daß er dem Getöteten seine Sünden vergeben möchte und flüchtete sich selbst auf ein Schiff, floh auf diesem und kam gesund und wohlbehalten in seiner Wohnung an. 30

Als aber der Hudhud die Kunde von der Flucht des Qāz vernahm, war er hocheifrig, hielt diesen Sieg für einen großen Segen<sup>3)</sup>, dankte Gott dafür, ließ die Siegestrommeln rühren und die Musik des Freudenfestes spielen und sprach: „Solcher Mannesmut und solche Treue, wie der Kulang sie bewiesen hat, ist selten bei irgend 35 jemand zu finden; und hoher Lohn wird ihm dafür zu teil werden. Denn wer zum Dank für den gewährten Unterhalt für seinen Herrn sein Leben opfert, dem wird im künftigen Leben die Würde verliehen werden, welche Helden zukommt, und im Paradiese sind ihm Hurīs und Paläste bestimmt<sup>4)</sup>. Und wer da handelt, wie der Kulang 40 es getan hat, der wird ein junger Held und Heerführer werden.“

1) Wörtlich: „die Brust“.

2) Im Hitōp. kämpft er als echter Hahn mit Schnabel und Sporen, und ebenso der Kulang als echter Kranich mit seinem Schnabel.

3) Wörtlich: „für eine Beute“, „für einen Raub“.

4) Vgl. Hit. III, 144 f.

28 Als diese Erzählung beendet war, da sagte der Brahmane Bishansarmā: „Söhne des Königs! Wenn jemand diese Geschichte mit seines Geistes Ohren hört und mit seines Herzens Augen liest, so wird er sehr weise und tüchtig und wird seiner Feinde Häupter  
5 mit der Klingheit Schwerte abschlagen.

## II. Schluß des IV. Buches (Anschluß an Erzählung IV, 10).

(Ausg. S. 160 ff. = Schl. S. 128 = Pet. S. 154 = Hertel S. 171.)

29<sup>a</sup> Wiederum sagte der Kargas: „O König! Die Frucht unüberlegten Handelns ist schließliche Reue.“ Der Hudhud sagte: „O  
10 Minister! Schicke jemanden, der mit dem Qāz Frieden schließt.“ Der andere sprach: „Außer mir selbst wird niemand je imstande sein, seine Sendung mit dem Friedensschluß zu krönen.“ Der Hudhud antwortete: „Wir müssen tun, was das Beste ist.“

In seinem Auftrage begab sich darauf jener zu dem Qāz, bot  
15 ihm höflich seinen Gruß und fiel ihm zu Füßen. Der Qāz umarmte ihn, drückte ihn an seine Brust und nahm ihn aufs ehrenvollste auf. Als sie dann mit einander ins Gespräch kamen, sagte der Qāz: „Es ist gut, Kargas, daß du gekommen bist; sonst wäre das Heer des Kulangs Mahābal in deines Königs Reich einmarschiert  
20 und hätte es verwüstet. Wenn aber mein Reich und meine Festung euch in die Hände gefallen ist, so geschah dies nur durch die Gemeinheit und Schurkerei jenes Kauwā; wie wäret ihr sonst hineingekommen? Die Hinterlist und der Betrug dieses Übeltäters hat mein Herz sehr betrübt.“ Der Kargas erwiderte ergebenst: „Majestät!  
25 So lange Erde und Himmel bestehen, soll man der Freundschaft eines Feindes und seinen Worten und Taten niemals trauen noch nach ihnen handeln. Ich habe meinem König gezeigt, wie alles seinen Ausgang und Niedergang hat<sup>1)</sup> und habe ihn so auf den Weg zum Frieden geleitet.“

30 Als das Gespräch mit ihm diese Wendung nahm, war der König Qāz sehr zufrieden und herzlich froh und schenkte ihm ein kostbares Ehrenkleid. Da ward auch der Kargas sehr froh und zufrieden, und was er an Besorgnissen und Befürchtungen in seinem

### Inhalt des Mufarreh nach de Sacy, S. 250 f.

29<sup>b</sup> 35 Ici, soit par la faute du traducteur, soit par celle du copiste, le lecteur se trouve, on ne sait trop comment, transporté au moment où un ambassadeur de la Hupe étant venu auprès de l'Oie, pour traiter de conditions de la paix, et l'Oie appréhendant une nouvelle trahison, et hésitant à la recevoir, *Sarkhab*<sup>2)</sup> lui conseille d'envoyer  
40 des présents à l'ambassadeur de la Hupe. Le Roi y consent et fait

1) Wörtlich: „ich habe meinem König den Auf- und Abstieg jeder Art zu Gemüte geführt.“

2) S. oben § 10.

Herzen gehegt hatte, das war durch die Güte des Qāz endgültig geschwunden. Darum sagte er: „O König! Wenn jemand seinem Gaste Ehren erwiesen hat, so ist es ebenso, als hätte er einem eigenen Ahnen einen Dienst erwiesen.“ Der Qāz sprach: „Ist dir vielleicht bekannt, o Kargas, weshalb der Hudhud mir den Friedensantrag übersandt hat?“ Als jener diese Worte hörte, verharrte er im Schweigen. Der Qāz aber fuhr fort: „Ich denke mir, er hat dich deswegen mit diesem Antrag zu mir gesandt, weil er sich vor dem Kulang Mahābal fürchtet. Denn dessen Heer ist groß.“ So sagte er und spendete dem Kargas abermals Geschenke; und außer diesen gab er ihm einige mit Juwelen und Kleidern beladene Kamele, und einige, die mit Sammet und Atlas und Satin- und Goldbrokat beladen waren, und außerdem hundert arabische und türkische Rosse als kostbare Gaben für den Hudhud mit und entließ ihn. Der Hudhud aber war hoch erfreut, als sich der Kargas mit diesen Reichtümern wieder bei ihm zum Dienste meldete und sie ihm überreichte.

Darauf richtete der Kargas an ihn diese untertänigen Worte: „O König! Wäre ich nicht gegangen, so wäre schwerer Schaden entstanden. Das Heer des Kulangs Mahābal hätte Euer Reich geplündert und verheert. Es ist ein großes Glück, daß der Friede so schnell zustande gekommen ist. Zu Lande war Euer Heer zu gering; zu Wasser aber gebot der Kulang Mahābal über ein solches Heer, daß es alle Seen und Flüsse dermaßen bedeckte, daß man auch nicht ein Tröpfchen aufspritzenden Wassers zu Gesichte bekam; und außerdem war noch das Heer des Qāz vorhanden.“

Da sagte der Tōtā: „Das ist falsch. Wären Majestät zu Rosse gestiegen, so hätte sich die Erde mit Eures Heeres Überfluß gerade so gefüllt, wie der Himmel in finsterner Nacht mit Sternen bedeckt ist. Die Heere jener beiden sind diesem Heere gegenüber, wie das Salz im Mehl<sup>1)</sup>.“ Der Hudhud aber sprach: „Du Narr! Was haben wir davon, daß wir umberziehen und kämpfen? Gott hat es gut

partir, pour les lui porter, *Sarkhab* lui-même avec la Grue, ou plutôt la Cicogne; car je pense qu'il y a ici une faute dans le manuscrit, et qu'au lieu de كلى, *la Grue*, il faut lire لى, *la Cicogne*<sup>2)</sup>.

Arrivé au camp de la Hupe, son ambassadeur lui rend compte de la bonne réception qu'on lui a faite, et lui conseille de s'en retourner dans ses états. Il lui représente que la prudence doit l'engager à prendre ce parti, d'autant plus que *Mahabala* menace son royaume d'une invasion. La Hupe faisant difficulté d'ajouter foi à ce rapport, le Vautour ambassadeur propose de faire amener la Cicogne, chambellan de l'Oie, et d'entendre de sa bouche le

1) Es verschwindet im Teig.

2) Der Hindustānī-Text zeigt, daß diese Vermutung irrig ist.

gemacht, daß der Sieg unser und daß ihm ein Friede nach unserm Herzen gefolgt ist. Der Qāz hat sich unterworfen, hat uns jetzt eine Ehrengabe gesandt und für die Zukunft Beschlaggeld<sup>1)</sup> zugesagt.<sup>4</sup>

5 Um's kurz zu machen: Der Hudhud und der Qāz standen herzensruhig und fest in Herrschaft und Regierung ihrer Reiche und verwalteten sie wieder nach Recht und Billigkeit.

véritable état des choses. La Cicogne est introduite avec le *Roch*<sup>2)</sup>, et après une courte conversation, la Hupe consent à la paix, et  
10 retourne dans son pays avec son armée.

31 Alle diese Geschichten brachte der Gelehrte Bischan Sarmā den Söhnen des Königs zu Gehör; dann spendete er ihnen seinen Segen.

Der König aber freute sich darüber, gab ihm sehr reiche  
15 Gaben und Opferlöhne<sup>3)</sup> und Ehrenkleider und Geschenke und entließ ihn, reich mit Ehren beladen.

Durch Gottes Gnade ist dieses Buch in Kalkutta am 7. Tage des Ramazān beendet worden, im Jahre 1218 d. H. entsprechend dem Jahre 1803 n. Chr.

20 Im Dienste des Propheten — Friede ruhe auf ihm! —  
Ist jetzt diese Akhlāq-ĕ hindī vollendet<sup>4)</sup>.

### III. Hindustānī-Fassung der Einleitung des Hitōpadēśa.

32<sup>a</sup> Der nun folgende Bericht über den Ursprung der Erzählung lautet so:

25 In Indien liegt am Ufer der Gangā eine Stadt, deren Name Mānikpūr ist. In ihr herrschte einst ein König Candarsain, und alle seine Kastenbrüder, welche ihm dem Rang nach gleichkamen, unterstanden seinem Befehl.

### Persische Fassung der Einleitung des Hitōpadēśa (de Sacy S. 235 ff. .

32<sup>b</sup> 30 On raconte que sur le bord du Gange il y a une ville nommée *Manakpour*. Dans cette ville habitoit un grand raja, appelé *Tchandarain*, auquel obéissoient la plupart des rajas. Il avoit plusieurs fils.

1) Das Beschlaggeld (نعل بندی) war nach Platts ein leichter Tribut, den die mohammedanischen Herrscher unter dem Vorwand erhoben, daß die Reiterei dadurch er- und von der Plünderung des Landes abgehalten würde; dann „Tribut“ überhaupt.

2) C'est apparemment *Sarkhab* qui est ici nommé *Roch*. Le *Roch* est un oiseau fabuleux, connu par les *Mille et une nuits*.

3) دجینا = दक्षिणा.

4 Diese beiden Zeilen bilden in der Urschrift eine Strophe.

Eines Tages saß der König auf dem Throne seiner Herrschaft, und seine Söhne standen ihm gegenüber in der Weise von Leuten, welche sich nicht zu benehmen wissen. Ein Mann aber, der ihr ungesittetes Betragen gewahrte, sprach: „Wer kein Wissen besitzt, der ist blind. Wenn er auch mit den Augen sieht, so ist doch das Wissen das Ding, durch dessen Macht sich Schwierigkeiten lösen<sup>1)</sup>, und reich kann nur der sein, welcher den Schatz des Wissens besitzt. Denn diesen kann kein Dieb rauben und niemand kann um seinen Besitz einen Rechtstreit anstrengen, und durch nichts kann es herauskommen, wo er sich befindet. Je mehr man aber von ihm ausgibt, desto größer wird es. Verringern kann es sich in keiner Weise<sup>2)</sup>. Des Wissens Juwel ist unschätzbar, ist Schmuck und Zier der Männer und ein Gefährte auf der Reise und daheim. Wer es besitzt, der darf sich in der Versammlung der Großen und der Könige niedersetzen<sup>3)</sup>. Unter allen Fähigkeiten aber sind zwei die besten: die erste das Wissen, die zweite die Kunst, die dem Krieger eignet. Von beiden aber wird das Wissen als die bessere erklärt. Denn wenn ein Knabe sich das Wissen erwirbt, so segnen ihn alle, und wenn ein Alter liest, so lauschen sie mit Herz und Seele. Wenn er ihnen allenthalben den Inhalt des Gelesenen erläutert, so gewähren sie ihm in ihrem Herzen eine Stätte. Wenn dagegen ein Alter das Schwert schwingt, so spotten die Leute über

33<sup>a</sup>

Un jour qu'il étoit assis sur le trône, et que ses enfans se tenoient devant lui, comme des jeunes gens sans éducation, quel-qu'un, en les voyant, commença à dire: Quiconque ne possède point la science, est aveugle, quoiqu'il ait deux yeux à la tête. On appelle *œil*, ce qui voit tous les objets qui se présentent devant lui, et qui résout toutes les difficultés qui surviennent: cet œil, c'est la science. On appelle *riche*, celui qui est riche en science; car aucun voleur ne peut emporter l'argent comptant de la science; on a beau le dépenser, il va toujours en augmentant, et n'éprouve aucune diminution: on n'en partage la possession avec aucun associé: elle est d'un prix infini; c'est l'ornement des hommes. En voyage, ou paisible dans sa demeure, l'homme y trouve une compagnie agréable à son ame, et la joie du cœur. La science est une chose qui, quand elle se trouve chez un homme du commun, le met de niveau avec les rois. Il y a deux talens qu'on préfère à tous les autres, et qui sont deux choses excellentes: le premier est la science; le second, le maniement des armes. De ces deux choses, la première a cet avantage, que si un jeune homme la possède, tout le monde fait des vœux pour lui, et si elle se trouve dans un vieillard, tout le monde l'écoute avec un esprit et une ame attentifs, et grave dans son cœur tout ce qu'il dit; tandis que si un vieillard s'avise

33<sup>b</sup>

1) Hit. (Hertel) Einl. 9.

2) Hit. Einl. 4.

3) Hit. Schlegel-Lassen, Pars II, S. 14. dist. 48 (mit Lesart सभावशकरो).

ihn und sagen: „Sehet! Im Alter ist sein Verstand erstorben! Er ist verrückt geworden!“<sup>1)</sup> Darum erschlafet niemals in der Erwerbung des Wissens und lasset euch nicht in den Sinn kommen, zu fragen: „Ist so viel Mühe nötig für dieses Leben?“ Vernehmet! 5 Wenn ihr euch das Wissen aneignet, so werdet ihr vortrefflich Gottes Dienst und die Schätze der Religion und der Welt in eure Hand bekommen. Und bildet euch auch niemals aus Leichtsinn in eurem Herzen ein, jetzt seiet ihr noch jung; zu Gottes Dienste ständen euch noch reichlich viele Tage zu Gebote; ihr 10 wollet ihn später in aller Seelenruhe ausüben, jetzt hingegen euch mit den weltlichen Geschäften befassen. Erkenntet vielmehr, daß der Tod eures Hauptes Locke erfaßt hat und beständig und mit Ungeduld nur auf Gottes Befehl wartet. Sobald dieser Befehl ergangen ist, drückt er euch schleunigst die Kehle zu und führt euch 15 von dannen, ohne euch auch nur einen Augenblick weiter Gelegenheit zu verstatten<sup>2)</sup>. O Freunde! Lehret eure Knaben das Wissen in ihrer Kindheit; so wird es in ihren Herzen haften wie eine Eingrabung in Stein, wie man eine Zeichnung in ein noch rohes Gefäß eingraben muß und sie dann nach dem Brennen niemals wieder 20 vergeht<sup>3)</sup>.“

34<sup>a</sup> Als der König diese ganze Darlegung vernommen hatte, ward er besorgt, ließ sein Haupt sinken und begann wieder zu reden: „Leider sind in meinen Söhnen vier Dinge vereinigt: Jugend, Reich-

de manier une épée, tout le monde se met à rire, et chacun dit 25 qu'il a perdu l'esprit et est devenu fou. Ne soyez donc point paresseux, mes frères, à étudier pour acquérir la science, et n'allez pas vous laisser séduire, en vous disant à vous-mêmes: Pourquoi prendre tant de peine pour une vie si courte! car la possession de la science assure le bonheur temporel et spirituel. Ne soyez point 30 négligens dans le service de Dieu, et ne donnez point entrée dans vos cœurs à ces pensées: Nous sommes encore jeunes; est-ce là le temps de jeûner et de prier! Faites bien réflexion que la mort semble toujours tenir (l'homme) par les cheveux du sommet de sa tête, et qu'il est incertain si le temps vous donnera ou non une 35 autre occasion (de vous amender). On a dit, mes frères: Ayez soin que vos enfans acquièrent la science pendant qu'ils sont petits, afin qu'elle s'affermisse solidement dans leur cœur; car, ainsi qu'on l'a observé il y a long-temps, tout ce qu'on grave sur un vase de terre, avant de lui faire éprouver l'action du feu, y reste imprimé pour 40 toujours, et ne s'efface point quand le vase a subi la cuisson.

34<sup>b</sup> Le raja ayant entendu ce discours, fut plongé dans la tristesse; il demeura la tête baissée et enfoncée dans le collet de ses vêtements, et dit: Hélas! quatre choses, dont une seule suffiroit pour égarer

1) Hit. Einl. 5.

2) Hit. Einl. 3.

3) Hit. Einl. 7.

tum, Hochmut und Unfähigkeit. Wenn in jemand eines von diesen vier Dingen steckt, so macht es ihn zu einem Taugenichts und verdirbt ihn<sup>1)</sup>. Wenn ein Knabe aber kein Wissen besitzt und nicht dem Wissen entsprechend handelt, so ist ein Ochse besser als er, welcher Lasten trägt und vielfältigen Nutzen bringt<sup>2)</sup>. Daran ge- 5  
denket: wenn in irgend einer Versammlung erwähnt wird, wer in diesem Reiche gut und wer böse ist, so wird nur der ein pflicht-  
getreuer Sohn genannt, mit dessen Namen der Begriff der Güte verbunden wird; wessen Namen man dagegen den des Bösen zuteilt, dessen Eltern nennt man unfruchtbar und kinderlos<sup>3)</sup>. Und man 10  
hat gesagt: „Wem Gott wohl will, dem werden sechs Dinge zu teil: das erste von ihnen ist ein sich von Tag zu Tag mehrendes Wissen, das zweite Gesundheit des Leibes, das dritte eine vom Schicksal begünstigte<sup>4)</sup> treue, sanftredende Frau, das vierte Freigebigkeit und

un homme, se trouvent réunies sur mes enfans; la jeunesse, les 15  
richesses, l'orgueil, et le défaut de talens. On a dit avec raison: Une bête de charge vaut mieux qu'un enfant qui n'a point de science, ou qui ne conforme point sa conduite à sa science, parce que cet animal du moins est bon à porter des fardeaux. Le raja fit encore ces réflexions: . . . .<sup>5)</sup> On appelle *homme de bien*, celui 20  
qui accomplit les commandemens de Dieu avec le respect et la soumission qui leur sont dus, et qui a des sentimens de bonté pour les créatures de Dieu, et leur témoigne son affection. On ne donne point le nom de *fiis d'une telle*<sup>6)</sup>, dans une société, à l'homme qui ne possède aucune science; vous diriez qu'il n'existe pas, et l'on 25  
appelle sa mère *stérile*. L'homme qui est dépourvu de science, n'est pas considéré dans le monde comme un fiis; c'est comme s'il n'étoit point né. Puis donc qu'il n'est pas un fiis, son père et sa mère n'ont point l'espoir de tirer de lui quelque avantage; on diroit qu'il n'est pas même né<sup>7)</sup>. On a dit que six choses caractéri- 30  
sent l'homme envers lequel la divinité est prodigue de ses faveurs: premièrement, sa science prend chaque jour de nouveaux accroissemens; secondement, il jouit d'une parfaite santé; troisièmement, il a une femme belle, douce dans ses paroles, et remplie d'affection; quatrièmement, il est animé de la crainte de Dieu, et porté à la 35  
libéralité; cinquièmement, il a des enfans d'un heureux caractère, et dont la vie n'est pas abrégée; sixièmement, enfin, il possède un

1) Hit. Einl. 10.

2) Hit. Schl. Einl. 23?

3) Hit. Einl. 13.

4) d. h. treue, keusche.

5) Ce que je passe ici est tellement altéré, qu'il est impossible, même à l'aide des deux traductions de l'original Samscrit, d'en tirer un sens tant soit peu plausible.

6) C'est-à-dire, que quand un homme ne se fait remarquer par aucune parole sage, on ne se demande point qui il est, et quel est le nom de sa mère.

7) C'est à l'aide des deux traductions de l'original Samscrit, que j'ai rendu tout ce passage, dont le texte Persan est fort corrompu.

Gottesfurcht, das fünfte langes Leben und Glück [oder: Tugend], und das sechste Fähigkeiten, welche aus der Armut helfen<sup>1)</sup>.\*

36<sup>a</sup> Und wieder ergriff ein anderer Mann aus dieser Versammlung das Wort und sprach: „O König! Von vier Dingen, die ein Knabe schon im Mutterleibe empfängt, kommt er nicht los: erstens langes oder kurzes Leben, zweitens Glück oder Unglück [oder: guter oder schlechter Charakter], drittens Reichtum oder Armut und viertens Fähigkeit oder Unfähigkeit<sup>2)</sup>. Gott hat Euren Söhnen Wissen beschieden; sie werden fähig werden. Wenn ihr eine Sorge habt, die 5 Euer Herzblut zu Wasser macht, weshalb nehmt Ihr nicht ein solches Heilmittel ein, welches sie zu beseitigen vermag und Euch für immer gesunden läßt?<sup>3)</sup>“ Der König fragte: „Was ist das für eine Medizin?“ Der andere sprach: „Es ist das Gotteswort, welches besagt: «Ich kann tun, was ich begehre, und zustande kommt, 15 was ich vollbringen will.»<sup>3)</sup>. Der König sagte: „Höre, Freund! Was du gesagt hast, ist wahr. Obwohl aber Gott der Höchste das alles, Hände und Füße, Verstand und Ohr, Weisheit und Scharfsinn

talent capable de lui offrir une ressource, dans le temps de la détresse.

35 20 Le raja, après avoir fait toutes ces réflexions, dit: Comment mes enfans, renonçant à leurs égaremens passés, pourront-ils entrer dans la voie de la science?

36<sup>b</sup> Quelqu'un alors, lui adressant la parole, lui dit: Puissant raja, l'enfant, en sortant du sein de sa mère, apporte quatre choses: 25 1°. une vie longue ou courte; 2°. une bonne ou une mauvaise fortune; 3°. la richesse ou la pauvreté; 4°. la science ou le défaut de tout talent. Si tes enfans sont destinés à posséder la science, ils deviendront infailliblement savans. Pourquoi ne prends-tu point le remède qui seul peut soulager toutes les inquiétudes qui déchirent 30 et ensanglantent ton cœur, et te procurer la santé! Quel est ce remède, demanda le raja? Le voici, lui répondit-on: *Dieu fait ce qu'il veut, et dispose de tout ainsi qu'il lui plaît.* Tu as raison, mon ami, reprit le raja; mais Dieu a donné à l'homme des mains, des pieds, une intelligence, des oreilles, la raison et la vue, et tout 35 cela pour qu'il travaillât à acquérir la science; il ne faut point mettre de nonchalance dans le service de Dieu, bien que ce soit lui seul qui donne le succès aux actions<sup>4)</sup>. Si quelqu'un prend beaucoup de peine auprès d'un oiseau<sup>5)</sup>, Dieu ne laissera pas sa peine sans récompense. Il en est de cela comme de l'argile qui

1) Hit. Einl. 15.

2) Hit. Einl. 16.

3) Hit. Einl. 18.

4) Je doute que ce soit là le sens; le texte pourroit bien être altéré.

5) Je traduis à la lettre; l'auteur, comme on le verra plus bas, veut dire qu'à force de peines on apprend à un oiseau à parler; il n'y a rien de cela dans l'original. — Wahrscheinlich liegt mißverständliche Übersetzung von Hit. Einl. 22 vor.

dem Menschen gegeben hat, so ist es doch erforderlich, daß dieser im Dienste Gottes in Verbindung mit der Erwerbung des Wissens nicht sorglos verfähre<sup>1)</sup>. Denn das gerade läßt der Menschen Tat gesunden. Wer sich um Erwerbung des Wissens willen abmüht, dem gewährt Gott, daß seine Arbeit nicht vergeblich bleibt, gerade so, wie des Töpfers Ton nicht von selbst zu einem Gefäße wird. Wenn er aber zuvor Wasser in ihn gießt und ihn knetet, ihn auf die Drehscheibe stellt und ihn formt mit seiner Hand, dann kommt doch wohl ein schönes Gefäß zustande?<sup>2)</sup>

Darauf sagte der König weiter: „Ist unter Euch, ihr Brüder, ein Mann so weise und kenntnisreich, daß er meine Söhne Wissen und Fähigkeiten lehre, sie abbringe von ihrem Abweg und sie auf den rechten Weg geleite?“<sup>3)</sup> Denn es ist ein bekannter Spruch:

seroit tombée dans la maison d'un potier: elle ne se changera jamais d'elle-même en un vase de terre; pour qu'elle soit convertie en vase, il faut qu'on ait jeté de l'eau sur cette argile, qu'on l'ait pétrie, et portée sur la roue, et que le potier l'ait travaillée de sa propre main. Sans cela, comment le vase de terre recevrait-il sa parfaite formation? Le résultat de ceci, c'est que rien ne s'obtient sans peine, ni les richesses, ni la science, ni la vie spirituelle, ni la prière, ni le jeûne. Mes chers amis, si les pères et mères négligent de procurer à leurs enfans, pendant qu'ils sont jeunes, l'acquisition de la science, ces pères et mères sont vraiment les ennemis de leurs enfans; et ceux-ci, dépourvus de science, paroîtront au milieu de la société des savans, comme un corbeau au milieu des perdrix.

Le raja, après avoir fait de longues et nombreuses réflexions de ce genre, manda près de lui les religieux<sup>4)</sup>, hommes savans de ses états, et leur dit: Frères, y a-t-il quelqu'un parmi vous qui veuille se charger d'instruire mes enfans et de leur enseigner la science, et, les tirant de l'égarement où ils sont, les former comme il convient? vous êtes des hommes pleins de raison, de science et

1) Diese Stelle findet sich in der Braj-Fassung. O liest: तब राजा कहो यह तो साचो है परं मनुष्य को परमेश्वर हाथ पाव ग्यान दयो है जो विद्या साधन के अर्थ दए है „Da sagte der König: Dies ist wohl wahr; aber Gott hat dem Menschen Hände, Füße und Verstand gegeben, welche ihm zur Aneignung der Wissenschaft gegeben sind.“ Dieser Stelle entsprechen im Sanskrittext die Worte: एतत्कार्यात्तमाणां केषांचिदालस्यवचनम् „so ist dies nur die Trägheitsrede gewisser Leute, welche unfähig sind, zu handeln [freihere Wiedergabe in m. Hitöp.-Übersetzung S. 14].

2) Hit. Einl. 21.

3) Hit. Schl. Einl. 40 (bei Pet. und in meiner Übers. S. 15 mit Unrecht als Prosa gegeben).

4) A la lettre. *les hommes qui portent une ceinture.*

Wenn ein anderer Baum in der Nähe eines Sandelbaumes steht, so nimmt auch er die treffliche Natur des Sandels an.

Steht irgendwo an einem Ort ein großer Sandelbaum, Veredelt jeden Baum er in dem gleichen Raum<sup>1)</sup>.

5 Genau so wird ein Unwissender weise, wenn er stets mit einem Weisen verkehrt.“

38<sup>a</sup> Da sagte ein Brahmane namens Bischan Sarmā, welcher in derselben Versammlung saß: „Großkönig! Ich kann Eure Söhne aus dem Strudel der Unwissenheit emporziehen und in das Schiff des  
10 Wissens bringen. Denn wenn jemand sich um einen Vogel bemüht, so lernt dieser reden<sup>2)</sup>. Diese aber sind eines Königs Söhne. So Gott will, werde ich Eure Sprößlinge innerhalb von sechs Monaten klug machen.“

39<sup>a</sup> Über diese Worte freute sich der König sehr und sprach:  
15 „Wenn Insekten in Blumen stecken, so steigen sie durch diese

d'intelligence, et il est reconnu que tout arbre qui est dans le voisinage du sandal, se change en sandal. *Vers.* Puisse l'arbre de sandal être très-élevé! car cent arbres participent à son heureuse influence. De même si l'ignorant vit dans la compagnie de l'homme  
20 sage et savant, il deviendra aussi savant lui-même.

38<sup>b</sup> Alors un religieux qui se nommoit *Bischen Brahman*, dit: Puissant raja, tes enfans appartiennent à une race illustre; je puis les retirer de la mer de la sottise, et les faire monter sur le vaisseau de la science, parce qu'ils sont tous des fils de raja. Si  
25 quelqu'un se donne de la peine pour instruire un oiseau, cet oiseau parviendra à parler; qu'y aura-t-il donc d'étonnant si je rends aussi tes enfans savans? S'il plaît à Dieu, je rendrai en six mois tes enfans remplis de science, de sagesse et de connoissances.

39<sup>b</sup> Ce discours causa une vive satisfaction au raja. Il fit revêtir  
30 le religieux d'une pelisse, et lui dit: Si un ver se trouve placé

1) بیٹرِ سندل کا جو ہوتا ہی کسی جاگہ بیڑا  
تو بہت اشجار کو ہوتا ہی اُسے فایدا

Wörtlich: „Wenn an irgend einem Ort ein großer Sandelbaum steht, so entsteht aus ihm vielen Bäumen Nutzen.“

2) Hit. Einl. 27. Das Mißverständnis geht auf die Braj-Fassung zurück, welche lautet: अरु कोटि जतन करिं बगुला पढाइये तो वह ककु सुवा सो न पढै „Und wenn auch mit 10000000 Mühen einem Kranich reden gelehrt wird, so redet er nicht im geringsten wie ein Papagei.“ Da in der Braj-Fassung die Konjunktion „wenn auch“ fehlt (wie das in den neuindischen Sprachen häufig der Fall ist), so kann der Vordersatz ebensogut bedeuten: „Und mit 10000000 Mühen kann man einen Kranich reden lehren“. Der Perser hat entweder den Nachsatz in seiner Vorlage nicht vorgefunden, oder er hat ihn, weil dem falsch aufgefaßten Vordersatz widersprechend, weggelassen.

Blumen auf der Großen Häupter. Genau so wird von meinen Söhnen, wenn sie in Eurem Dienste weilen, der Wust der Unwissenheit, welcher in ihrem Busen aufgehäuft ist, entfernt, und ihr Busen wird sich füllen mit den Juwelen des Wissens<sup>1)</sup>.

Nachdem er den Brahmanen in dieser Weise gepriesen und ihm seine Söhne anvertraut hatte, gab der Brahmane jedem der Königssöhne die Hand, führte sie in sein Haus, lud sie ein, sich niederzulassen, und begann sie zu belehren: 5 40<sup>a</sup>

„Vernehmet, Söhne des Königs! Die Weisen verbringen ihre Zeit mit Lesen, Schreiben und mit Erwerbung des Wissens; nur das vernag sie zu erfreuen. Die Unweisen dagegen verbringen Tag und Nacht mit nutzlosem Geschwätz, mit sorglosem Schlaf oder indem sie mit ihren Nachbarn streiten und zanken. Nur daran haben sie ihre Freude<sup>2)</sup>. Ich aber will Euch zu Eurem Ergötzen und Nutzen ein wenig erzählen in Form der Parabel von der Krähe und der Schildkröte, der Gazelle und der Maus, welche alle vier unter einander herzlich befreundet waren, ein wenig, durch dessen Anhören des Menschen Wissen wächst und sein Verstand sich vermehrt.“ Da sagten die Knaben: „Erzählet, Großkönig!<sup>3)</sup> Wir werden mit ganzem Herzen und ganzer Seele lauschen.“ 10 41 20

---

dans une rose, il prend place, comme la rose, sur la tête des grands; de même, si mes enfans demeurent avec toi, le trésor d'ignorance formé dans leurs cœurs, sera bientôt vide, et il sera rempli des perles de la science.

Le raja ayant fait au religieux beaucoup de compliments de la sorte, lui remit ses enfans. 25 40<sup>b</sup>

1) Hit. Einl. 29 + 28.

2) Hit. Einl. 31.

3) Diesen Titel gibt man in der Anrede auch Brahmanen oder anderen Höhergestellten. Er bedeutet oft einfach „Herr“.

(Fortsetzung folgt.)

## Kṛṣṇa-Dramen.

Von

M. Winternitz.

## 1. Das Mahābhāṣya und das Kṛṣṇa-Drama.

Man hat bisher immer geglaubt, in der berühmten, zuerst von Albrecht Weber<sup>1)</sup> ans Licht gezogenen und seither oft und oft zitierten Stelle in Patañjalis Mahābhāṣya (zu Pāṇini III, 1, 26  
 5 Vārttika 15), wo von den Śaubbhikas (oder Śobhanikas) und Granthikas die Rede ist, die ersten sicheren Zeugnisse für das Vorhandensein einer Art Drama in Indien sehen zu dürfen. Die *śaubbhikas*, glaubte man, seien „Schauspieler“, die solche Szenen, wie die „Fesselung des Bali“ und „die Tötung des Kāṃsa“, „leibhaftig“ auf einer  
 10 Bühne darstellten, während die *granthikas* Rezitatoren waren, die dieselben Geschichten nicht nur lebendig vortrugen, sondern dabei auch in zwei Gruppen geteilt waren, von denen die einen sich das Gesicht rot, die anderen schwarz gefärbt hatten. Auch ein solcher dramatischer Vortrag wäre von einem „Drama“ nicht mehr weit  
 15 entfernt. In den von Patañjali angeführten Beispielen glaubte man einen glänzenden Beweis für die schon von Chr. Lassen<sup>2)</sup> aufgestellte Hypothese zu sehen, daß das indische Drama aus dem Kult des Viṣṇu-Kṛṣṇa hervorgegangen sei.

H. Lüders<sup>3)</sup> hat aber kürzlich gezeigt, daß die — allerdings  
 20 sehr schwierige — Stelle im Mahābhāṣya bisher immer falsch verstanden worden ist. Nach ihm wäre die von den Śaubbhikas und Granthikas handelnde Stelle (Mahābhāṣya, ed. Kielhorn, vol. 2, p. 36) folgendermaßen zu übersetzen: „Was zunächst diese sogenannten Śaubbhikas betrifft, so erzählen sie die Tötung eines vor Augen  
 25 stehenden Kāṃsa und die Fesselung eines vor Augen stehenden Bali. Inwiefern (ist das Präsens in *Kāṃsaṃ ghātayati* richtig, wenn die

1) *Ind. Stud.* 13, 1873, 488 ff.; vgl. Bhandarkar, *Ind. Ant.* 3, 1874, 14 ff.

2) *Indische Altertumskunde* II, 504 und seine Gītagovinda-Ausgabe, *Prolegomena*, p. VII. Vgl. L. von Schroeder, *Indiens Literatur und Kultur*, Leipzig 1887, S. 578 ff.

3) *Die Śaubbhikas*. Ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1916, XXXIII), S. 714 ff.

Geschichte der Tötung des Kāṃsa) vor Bildern (erzählt wird)? Auch in den Bildern sieht man das Ausholen zum Schlage und das Niedersausen der Hiebe und das Schleifen des Kāṃsa. Inwiefern (ist der Gebrauch des Präsens in *Kāṃsaṃ ghātayati* usw. richtig), wenn es sich um Granthikas (Vorleser) handelt, bei denen (doch) nur die Verbindung von Worten beobachtet wird? Auch diese lassen, indem sie die Schicksale jener (Kāṃsa, Bali, Vāsudeva) von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende auseinandersetzen, sie als gegenwärtig in der Vorstellung (der Hörer) existierend erscheinen. Und darum (sage ich:) ‚gegenwärtig existierend‘, weil sich auch Parteien zeigen. Die einen nehmen für Kāṃsa Partei, die anderen für Vāsudeva. Sie zeigen ja auch Wechsel der Gesichtsfarbe: die einen werden rot im Gesicht, die anderen schwarz<sup>1)</sup>.

Danach wären sowohl die Śāubhikas als auch die Granthikas Rezitatoren gewesen, und zwar die Śāubhikas solche, welche die Sagen von Viṣṇu, Śiva usw. unter Vorführung von Schattenbildern oder zur Erklärung von festen Bildern oder vielleicht auch zu den Aufführungen stummer Schauspieler<sup>2)</sup> erzählten, während die Granthikas Vorleser waren, die dieselben Sagen aus Büchern (Handschriften, *grantha*) vorlasen.

A. Hillebrandt<sup>3)</sup> lehnt die Erklärung von *śāubhika* als ‚Schattenspieler‘ ab und versteht — in Anlehnung an die Kommentatoren — darunter einen ‚Spielleiter‘, wenig oder gar nicht verschieden von dem *sūtradhāra* oder *sthāpaka* auf dem Theater. Nach ihm hätte also Patañjali wirkliche Aufführungen von Dramen im Sinne gehabt, bei denen der Śāubhika den Zuschauern den Inhalt des kommenden Stückes („Die leibhaftige Tötung des Kāṃsa“) angekündigt hätte. Diese Auffassung ist nicht weit entfernt von der alten Erklärung der Śāubhikas als ‚Schauspieler‘, die Lüders<sup>4)</sup> mit guten Gründen als unrichtig erwiesen hat. Wenn Patañjali sagt, die Śāubhikas erzählen die Tötung des Kāṃsa, so wird es sich eben nicht um dramatische Aufführungen, sondern nur um Rezitationen handeln. Ein Spielleiter aber, ‚der die Rollen interpretieren lehrt‘, ist doch kein Rezitator. Auch würde, wenn Hillebrandt's Erklärung richtig wäre, eher das Futurum als das Präsens am Platze sein; denn der Śāubhika (= Sūtradhāra) würde nicht die Tötung eines leibhaftig vor Augen stehenden Kāṃsa erzählen, sondern er würde nur ankündigen, daß Kāṃsa getötet werden wird.

Auch ich vermag Lüders in der Erklärung der Stelle über die Śāubhikas nicht ganz zu folgen, wenn ich auch weniger von ihm abweiche, als Hillebrandt. L. hat es mit Recht auffallend gefunden, daß in den Worten *citraṣu katham* von ‚Bildern‘ und nicht wie bei den Śāubhikas und Granthikas von den sie vorführenden Künstlern gesprochen wird. Er verwirft daher die ältere Erklärung, wonach *citraṣu* sich auf Maler beziehen sollte, die ihre

1) Lüders a. a. O., S. 720, 722, 729 f.

2) A. a. O., S. 736.

3) *ZDMG.* 72, 1918, 227 ff.

4) A. a. O. 719 f.

Bilder erklären, und nimmt an, daß Patañjali von zweierlei Śaubbhikas spricht, von denen die einen Schattenbilder vorführten und die anderen feste Bilder zeigten. Nach der Übersetzung von L. setzt also Patañjali die Tätigkeit der Śaubbhikas einfach als bekannt  
 5 voraus und sagt nur, daß sie die Tötung eines vor Augen stehenden Kaṃsa erzählen. Dann fällt ihm ein, daß es auch Śaubbhikas gebe, die feste Bilder zeigen, und über diese spricht er ausführlicher. Es ist nicht recht erfindlich, warum er von den Śaubbhikas, die nach L. Schattenspieler sein sollen, nicht auch mit einem Wort angedeutet  
 10 haben soll, wieso diese die Tötung eines „vor Augen stehenden“ Kaṃsa erzählen, wie er es bei den Bildersängern und Granthikas getan hat. Ich meine daher, daß Patañjali überhaupt nicht von drei, sondern nur von zwei verschiedenen Arten von Rezitatoren spricht, von Bildersängern und Granthikas. Und zwar möchte ich  
 15 übersetzen: „Was zunächst die bekannten Śaubbhikas betrifft, so kann man von diesen sagen, daß sie den vor Augen stehenden Kaṃsa töten und den vor Augen stehenden Bali fesseln lassen, (nämlich) in den Bildern. Wieso? 1) Auch in den Bildern (die sie zeigen und durch ihre Erzählungen erklären) sieht man, wie zu Schlägen  
 20 ausgeholt wird, wie die Schläge niederfallen und wie Kaṃsa auf dem Boden dahin geschleift wird“.

Schwieriger ist die Stelle von den Granthikas. Doch glaube ich, daß Lüders die Stelle im ganzen richtig aufgefaßt hat, wenn auch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt sind. Hillebrandt 2)  
 25 findet es bedenklich, daß Lüders einen Wechsel des Subjekts annimmt, indem er die Worte *kecit Kaṃsabhaktā bhavanti* usw. auf die Zuhörer bezieht, während der Text nur von den Vorlesern spricht. Ferner meint er, daß „eine Parteinahme von seiten des Hörers für den bösen Kaṃsa doch wohl dem indischen Empfinden  
 30 widerspräche“, während er es begreiflich findet, „daß Vorleser mit verteilten Rollen sich in die Partei des Kṛṣṇa und des Kaṃsa spalten“. Er kehrt daher zur alten Erklärung zurück, wonach sich die Granthikas „zur Belebung des Vortrages und zum Verständnis des Publikums ihre Gesichter mit Farben und zwar, den verschie-  
 35 denen Rasas entsprechend, hier rot und schwarz, bemalt haben: rot, das Zeichen des *raudra rasa*, das dem Charakter Kaṃsas des Kṛṣṇafeindes, entspricht; schwarz, das Zeichen des *bhayānaka rasa*, dem des verfolgten Kṛṣṇa gemäß“.

Gegen diese Auffassung hat schon Lüders 3) gute Gründe  
 40 angeführt: 1. daß in den Worten *yatra śabdagaḍumātram lakṣyate*, was immer in dem verderbten *gaḷu* stecken mag, jedenfalls der Sinn liegt, daß die Granthikas nur mit Worten erzählen, womit es in Widerspruch stünde, wenn gesagt wäre, daß sie sich in zwei, durch verschiedene Gesichtsfarbe gekennzeichnete Parteien teilen;  
 45 2. daß kein Grund ersichtlich ist, warum Kaṃsa rot bemalt sein

1) Zu lesen: *citreṣu | katham* . 2) A. a. O., S. 228 f. 3) A. a. O., S. 727.

soll; 3. daß die Teilung in zwei Parteien und die Färbung der Gesichter für den Gebrauch des Präsens nichts beweisen würde, worauf es doch dem Patañjali ankommt. Nur auf den zweiten Einwand geht Hillebrandt ein, indem er auf die Rasa-Farben hinweist. Aber die Stelle im Bhāratīya-Nāṭyaśāstra (VIII, 159—162, ed. Grosset), die H. im Auge zu haben scheint, handelt nicht vom Bemalen des Gesichts, sondern von den Veränderungen der Gesichtsfarbe zum Ausdruck verschiedener Stimmungen. Es heißt hier:

*vīraraudramadādyeṣu raktah<sup>1)</sup> syāt karuṇe tathā |*  
*bhayanake sabibhatse śyāmaṃ samjāyate mukham |* 10

Das Gesicht des Schauspielers soll also rot werden, wenn die Gefühle und Stimmungen der Heldenhaftigkeit, der Furchtbarkeit, des Stolzes oder des Mitleidens ausgedrückt werden sollen, und schwarz<sup>2)</sup>, wenn Angst oder Ekel auszudrücken sind. Ich glaube nicht, daß diese Stelle überhaupt hier herangezogen werden kann. 15 Will man aber an die Rasa-Farben denken, wie sie im Nāṭyaśāstra VI, 42 f. (ed. Grosset) aufgezählt sind: *śyāmo bhavati śrṅgārah . . . raktō raudrah prakirtitah . . . kṛṣṇaś caiva bhayanakah* | so läßt sich auch diese Stelle schwer auf unseren Fall anwenden. Die Farben sollen ja den Rasas und nicht den Charakteren entsprechen. 20 Und wenn schon die rote Farbe für den schrecklichen Kaṃsa angemessen wäre, wenn er den Kṛṣṇa bedroht, so paßt die schwarze Farbe wenig für den Helden Kṛṣṇa, der nach der Sage Furcht überhaupt nicht kennt<sup>3)</sup>, alle Dämonen vernichtet und schließlich den bösen Kaṃsa von der Tribüne herabzerrt und tötet. Wäre 25 aber in der Mahābhāṣyastelle vom Schminken die Rede, so würde man eher erwarten, daß Kaṃsa und seine Anhänger sich das Gesicht schwarz färben, denn Kaṃsa ist ein Rākṣasa und nach dem Nāṭyaśāstra (XXI, 77. 85) sollen die Rākṣasas und böse Wesen überhaupt durch schwarze Farbe gekennzeichnet sein. 30

Der Wechsel des Subjekts ist auffällig, erscheint aber doch durch *buddhiviśayān* gerechtfertigt; denn *buddhi* erfordert einen Genitiv wie „der Zuhörer“ als Ergänzung, woraus sich dann das neue Subjekt ergibt. Auch die folgenden Sätze: *traikālyam khalv api loke lakṣyate | gaccha hanyate Kaṃsaḥ* usw. beziehen sich 35 auf Gespräche unter den Zuhörern.

Gerechtfertigt scheint das Bedenken Hillebrandt's dagegen, daß sich im Publikum eine Parteinahme für den bösen Dämon Kaṃsa zeigen soll. Und warum sollen diejenigen, die für Kaṃsa Partei ergreifen, rot im Gesicht werden und diejenigen, die für Kṛṣṇa Partei nehmen, schwarz? Wir können uns nur denken, daß 40

1) Viz. *mukharāgaḥ*.

2) Gemeint ist wohl „schwarzgrau“, „aschfarben“. Belege dafür, daß bei den Indern auch sonst Rotwerden als Zeichen des Zornes, Schwarzwerden als Zeichen der Angst gilt, gibt Lüders a. a. O., S. 728.

3) Siehe unten S. 131.

in dem Augenblick, wo die Tötung des Kamsa durch Kṛṣṇa erzählt wird, manche der Zuhörer insofern für Kamsa Partei nehmen, als vor ihrem geistigen Auge Kamsa steht, wie er von Kṛṣṇa in die Arena hinabgezerrt, auf dem Boden dahingeschleift und getötet wird, und daß sie deshalb rot vor Zorn werden, während in der Vorstellung der anderen nur Kṛṣṇa gegenwärtig ist, für dessen Leben sie fürchten, und daß sie deshalb schwarz vor Angst werden. Aber es würde vielleicht einen besseren Sinn geben, wenn wir mit der Benares-Ausgabe die Worte *raktanukhāḥ* und *kālamukhāḥ* umstellen könnten. Der Sinn wäre dann: Diejenigen, die bei der Erzählung von der Tötung des Kamsa unwillkürlich für diesen Partei ergreifen<sup>1)</sup> und um ihn Angst haben, werden schwarz im Gesicht, während diejenigen, die nur an Kṛṣṇa denken, sich den heldenmütigen Jüngling im Geiste vorstellen und deshalb — dem *vīra-rasa* entsprechend — rot werden.

Wenn sich also auch bei beiden Auffassungen der Mahābhāṣya-stelle Schwierigkeiten ergeben, so scheint es mir doch, daß die von Lüders gegen die alte Auffassung erhobenen Einwände stärker sind, als die gegen die neue Auffassung gerichteten Bedenken.

Was also Patañjali sagt, ist folgendes. Er spricht zunächst davon, daß man das Kausativum gebrauche, wenn eine Handlung in einer Erzählung berichtet wird. Man sagt z. B. von einem, der die Fesselung des Bali durch Viṣṇu oder die Tötung des Kamsa durch Kṛṣṇa erzählt: „Er läßt den Bali fesseln“ oder „Er läßt den Kamsa töten“. Der Grammatiker wirft dann weiter die Frage auf, wieso man denn in diesen Fällen das Präsens gebrauchen könne, da ja schon vor langer Zeit Bali von Viṣṇu gefesselt und Kamsa von Kṛṣṇa getötet worden ist. Das Präsens, sagt er, ist hier ganz richtig. Da sind zunächst die sogenannten *śāubhikas*<sup>2)</sup>, die solche Geschichten an der Hand von Bildern erzählen. Bei diesen ist es ganz klar, daß man sagen kann, daß sie einen (im Bilde) vor Augen stehenden Kamsa töten lassen. Aber auch bei den *granthikas*, den Vorlesern, die mit Benutzung von Büchern (*grantha*) ihre Erzählungen nur durch das Aussprechen von Worten<sup>3)</sup> vortragen, ist das Präsens gerechtfertigt. Denn indem diese die Geschehnisse ihrer Helden erzählen, bewirken sie, daß das Erzählte im Bewußtsein ihrer Hörer gegenwärtig ist. So sehr ist dies der Fall, daß die Hörer sogar Partei ergreifen, die einen für Kamsa, die anderen für Kṛṣṇa, was sich selbst in ihrer Gesichtsfarbe ausdrückt, indem die einen rot vor Zorn, die anderen schwarz<sup>4)</sup> vor Angst werden. „Die

1) Auf keinen Fall dürften die Worte *kamsabhaktāḥ* und *vāsudevabhaktāḥ* hier in dem Sinne von eigentlichen „Verehrern“, „Anhängern“ oder „Parteigängern“ des Kamsa, bzw. des Kṛṣṇa zu verstehen sein.

2) Nach Lüders a. a. O., S. 716 A. 1 bessere Lesart als die von Kielhorn gegebene: *śobhanikas*.

3) Könnte nicht *śabdaganamūtram* für *śabdagaṇa*<sup>o</sup> gelesen werden?

4) Siehe oben.

drei Zeiten\*, fügt Patañjali hinzu, „werden ja auch im Gespräch der Leute beobachtet (wenn man Reden, wie die folgenden, hört): ‚Geh, Kamsa wird getötet‘, ‚Geh, Kamsa wird getötet werden‘, ‚Was soll ich gehen, Kamsa ist schon getötet worden‘“.

Aus der Stelle im Mahābhāṣya folgt also nur, daß es litterarische Bearbeitungen der Sagen von den Dämonenkämpfen des Viṣṇu und von der „Tötung des Kamsa“<sup>1)</sup> durch Kṛṣṇa im 2. Jahrhundert v. Chr. gegeben hat, daß diese unter Vorzeigung von Bildern oder mit Benutzung von Handschriften einem größeren Publikum vorgelesen wurden und daß man gerne kam, diese Rezitationen anzuhören. Daß sie einen religiösen Charakter hatten, kann wohl angenommen werden. Denn wir wissen aus dem Mahābhāṣya (zu Pāṇini IV, 3, 98 f.)<sup>2)</sup>, daß es einen Kṛṣṇakult zur Zeit des Patañjali gegeben hat. Nach Lüders' Auffassung hätten die Śaubbhikas zu ihren Rezitationen auch Schattenspiele aufgeführt. Wenn diese Auffassung richtig wäre, so hätten wir immerhin für das 2. Jahrhundert v. Chr. schon eine Art dramatischer Aufführungen von Szenen aus der Kṛṣṇalegende anzunehmen. Aber Lüders muß selbst zugeben, daß sich aus dem Mahābhāṣya der Beweis nicht erbringen lasse, daß die Śaubbhikas Schattenspiele zeigten<sup>3)</sup>. Daß die Śaubbhikas des Kauṭīliya-Arthaśāstra, die Sobhiyas in den Jātaka-Gāthās und die Śobhikas im Mahāvastu mit den Śaubbhikas des Mahābhāṣya identisch sind, wird niemand bezweifeln. Aber keine dieser Stellen gibt über die Tätigkeit der erwähnten Künstler irgendeine Auskunft. Auch das im Brahmajālasutta 1, 13 vorkommende *sobhanaka* (wenn dies die richtige Lesart ist), das Lüders<sup>4)</sup> mit einiger Wahrscheinlichkeit als Bezeichnung der Kunst der Sobhiyas erklärt, läßt sich (wie L. selbst zugibt) nicht als Schattenspiel erweisen.

Tatsächlich bezeugt sind Schattenspiele in Indien nicht vor dem 13. Jahrhundert<sup>5)</sup>. Lüders ist geneigt, mit Pischel in der Erklärung von Mahābhārata 12, 295, 5 dem Nīlakaṇṭha zu folgen, der *rūpopajivana* als „Vorführung von Schattenbildern“ zu erklären scheint. Keinesfalls ist diese Erklärung sicher, es sind — wie L. selbst zugibt — andere Erklärungen ebensogut möglich. Außerdem würde uns die Stelle des Mahābhārata in kein besonders

1) Es ist zum mindesten nicht sicher, daß auch die ganze Jugendgeschichte des Kṛṣṇa, wie sie die Legende als Einleitung zur „Tötung des Kamsa“ erzählt, zu Patañjalis Zeit schon bekannt war. Nach R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems* (Grundriß III, 6, 1913) p. 35 wäre dies nicht anzunehmen.

2) Es heißt hier, daß unter Vāsudeva in dem Sūtra des Pāṇini nicht der Kṣatriya Vāsudeva, sondern der Gott gemeint sei.

3) A. a. O., S. 720.

4) A. a. O., S. 732 ff. Außer *sobhanakam* bieten die Hss. eine ganze Reihe anderer Lesarten, *sobhanagarakam* usw.

5) Über das Hanunannātaka, das uns mindestens 400 Jahre weiter zurückführen würde, s. weiter unten.

hohes Alter zurückführen. Zweifelhaft ist auch die Erklärung von *rupparūpakaṃ* in Therīgāthā 394, jedenfalls eine zu schwache Grundlage, um das Schattenspiel der vorchristlichen Zeit zuzuweisen und die Brücke vom 13. Jahrhundert n. Chr. bis zum Mahābhāṣya 5 des Patañjali zu schlagen.

Wenn aber die Śaubhikas des Mahābhāṣya sich nicht als Schattenspieler erweisen lassen, und wenn die Granthikas ihre Rezitationen nicht mit verteilten Rollen und gemalten Gesichtern hielten, wie man bisher glaubte, so entfällt die Möglichkeit jeder 10 Berufung auf das Mahābhāṣya für die Anfänge des indischen Dramas. Es kann daher auch nicht mehr Patañjali zum Zeugen dafür angeführt werden, daß das indische Drama aus dem Kṛṣṇakult hervorgegangen sei.

Über die Hinfälligkeit des luftigen Hypothesengebäudes, das 15 A. B. Keith<sup>1)</sup> über den Ursprung des indischen Dramas gerade auf Grund dieser Mahābhāṣyastelle errichtet hat, ist es kaum nötig, noch mehr Worte zu verlieren<sup>2)</sup>.

Daß es trotzdem schon in vorchristlicher Zeit Tanzspiele gegeben haben kann, in denen der Held und Hirtengott Kṛṣṇa gefeiert wurde, soll damit nicht geleugnet werden. Die längst bemerkte Tatsache<sup>3)</sup>, daß unter den im Drama verwendeten Prakritdialekten die Śaurasenī, der Dialekt von Śūrasena in Mathurā, im Vordergrund steht, scheint ja auf eine besondere Beziehung des Dramas zu Mathurā, der Heimat des Kṛṣṇakultes, hinzuweisen. 25 Andererseits ist es auffällig, daß die Dichter der klassischen und nachklassischen Periode immer wieder die Rāmasage dramatisch bearbeitet haben, während die Kṛṣṇasage erst im 15. und 16. Jahrhundert, insbesondere unter den Jüngern des Caitanya, im Drama behandelt wurde. Denn den Gītagovinda des 30 Jayadeva können wir doch nicht zur dramatischen Dichtung rechnen. Im 15. Jahrhundert soll das Drama (*nāṭikā*) *Vṛṣabhānujā*<sup>4)</sup> von *Mathurādāsa* verfaßt sein, das die Liebe von Kṛṣṇa und Rādhā behandelt. *Rūpa Gosvāmīn*, ein Jünger des Caitanya (16. Jahrh.) verfaßte die Kṛṣṇadramen *Lalitamādhava* (in 10 Akten), *Vidagdhamādhava*<sup>5)</sup> (in 7 Akten) und den Bhāṣa *Dānakelikaumudī*. 35 Im 16. Jahrhundert verfaßte *Śeṣa Kṛṣṇa*, ein Zeitgenosse des Kaisers Akbar, ein siebenaktiges Drama *Kaṃsavadhā*<sup>6)</sup>, das die

1) ZDMG. 64, 1910, 534 ff.; JRAS. 1912, 411 ff.

2) S. meine Bemerkungen in *Österr. Monatsschrift für den Orient* 41, 1915, S. 178 und Lüders a. a. O., 717 ff.

3) Weber, *Ind. Stud.* 13, 491; S. Lévi, *Théâtre Indien*, 331 f. Über einige andere Beziehungen des Dramas zu Kṛṣṇa s. Lévi l. c. 299. 326 ff. 332 f. 335.

4) Herausg. im *Pandit*, Vol. 3—4 und in *Kāvya-mālā* 46, 1895. Vgl. S. Lévi, *Théâtre Indien* 248.

5) Herausg. in *Kāvya-mālā* 81, 1903.

6) Herausg. in *Kāvya-mālā* 6, 1888.

Tötung des Kamsa durch Kṛṣṇa und die vorhergehenden Ereignisse nach dem X. Buche des Bhāgavatapurāṇa behandelt. Ein philosophisch-allegorisches Kṛṣṇa-Drama ist der *Caitanyacandrodaya* des Bengalen *Kavikarṇapūra*, der 1524 geboren ist<sup>1)</sup>. Ein sonderbares, aber auch ganz modernes Drama ist der Bhāṇa *Mukundānanda*<sup>2)</sup> des *Kāśīpati Kāvīraj*, in welchem Kṛṣṇa sich kaum von den *viṭas* unterscheidet, wie sie in anderen Bhāṇas auftreten.

Unter diesen Umständen ist es jedenfalls sehr wichtig, daß der Dichter *Bhāsa* nicht nur zwei Rāma-Dramen (*Abhiṣekanāṭaka* und *Pratimānāṭaka*), sondern auch ein Kṛṣṇa-Drama verfaßt hat. 10

## 2. Bhāsas Bālacarita.

Das älteste uns erhaltene Drama, das die Kṛṣṇalegende zum Gegenstande hat, ist das *Bālacarita*, „Die Abenteuer des Knaben (Kṛṣṇa)“, von *Bhāsa*. Es ist dies durchaus kein primitives „Mysterienspiel“ etwa nach Art der bengalischen Yātrās, sondern ein regelrechtes fünfaktiges Drama, in dem sich Bhāsas dramatisches Talent glänzend bewährt, wenn es auch als dichterisches Erzeugnis nicht so hoch steht, wie das *Svapnavāsavadatta*, das unstreitig des Dichters Meisterwerk ist. In geschickter Weise hat Bhāsa aus den bekannten Legenden die dramatischen Elemente herausgeholt und manches um der dramatischen Wirkung willen dazu erfunden. Alle Wundertaten des göttlichen Helden bringt er teils wirklich auf die Bühne — oft in einer Weise, die spätere Dichter als einen argen Verstoß gegen die Regeln der Dramatik angesehen haben würden —, teils läßt er sie in kurzen, lebendigen, nie allzu breit ausgesponnenen 25 Berichten erzählen. Bhāsa ist aber auch ein überaus frommer Kṛṣṇa-verehrer, der den Zuhörer keinen Augenblick vergessen läßt, daß sein Held nicht nur ein Gott, sondern das höchste göttliche Wesen ist. Er geht in dieser Beziehung oft noch weiter als selbst der Harivaṃśa und das Viṣṇupurāṇa und erinnert manchmal an jüngere 30 Werke der Kṛṣṇareligion. Ein Überblick über den Inhalt des Dramas dürfte daher nicht nur für die Geschichte des indischen Dramas, sondern auch für die Geschichte des Kṛṣṇakultes nicht ohne Wert sein.

Wie in allen Dramen des Bhāsa ist auch im Bālacarita das 35 Vorspiel ganz kurz. Der Schauspieldirektor tritt auf und sagt einen Segensspruch, in dem der Gott, der im Kṛtayuga Nārāyaṇa, im Tretāyuga Viṣṇu, im Dvāparayuga Rāma war und im Kaliyuga als Dāmodara (d. i. Kṛṣṇa) erschienen ist, um Schutz für die Zuhörer angerufen wird. Nachdem er mit wenigen Worten die Ankunft des göttlichen Sehers Nārada, der aus den Lüften herbeigeflogen kommt, gemeldet hat, beginnt auch schon der I. Akt. 40

1) Vgl. S. Lévi, *Théâtre Indien* 237 ff.

2) Herausg. in *Kāvya-mālā* 16, 1889.

Nārada tritt auf mit den Worten:

„Ich bin der weltberühmte Lüftewandrer Nārada,  
Der Freund des Streits, und komme aus der Himmelswelt des  
Brahman“.

5 Er erzählt, daß er, seitdem der Kampf zwischen Göttern und Dämonen aufgehört hat, Langeweile empfinde, da er in den Pausen des Vedastudiums nur am Saitenspiel und an Streit und Zank seine Freude habe. Darum sei er auf die Erde gekommen, um den erhabenen Gott Nārāyaṇa zu schauen, der in der Vṛṣṇifamilie als Sohn der  
10 Devakī und des Vasudeva eben zur Welt gekommen ist, um zum Heil der Welt den Kaṃsa zu töten. Da erblickt er das Kind im Arme seiner Mutter und ruft aus: „Da ist er, da ist er, der erhabene Nārāyaṇa —

Des Heldenmut unendlich ist, der lange Lotusaugen hat,  
15 Der Herr der Götterfürsten, der die Kraft der Asuras gebrochen,  
Der Dreiwelt Banner, aller Wesen Schöpfer,  
Der Herr der Menschen, Puruṣa, der Alte.

Hei! Nun ist die Wurzel des Streitigen entstanden. So will ich denn den erhabenen Nārāyaṇa ehrfürchtig umwandeln und dann  
20 wieder in die Brahmanwelt zurückkehren“. Mit einem gereimten Vers (I, 8) zur Verehrung des Nārāyaṇa verschwindet er.

Devakī, mit dem Kind im Arm, und bald darauf auch Vasudeva treten auf. Die beiden sind in banger Sorge um das Leben des neugeborenen Knaben. Zwar war die Geburt des Knaben von  
25 einer Reihe guter Vorzeichen begleitet und Vasudeva ahnt, daß Viṣṇu selbst auf die Erde herabgekommen ist. Aber Kaṃsa hat ihnen schon sechs Söhne genommen, darum trachten sie den sieben<sup>1)</sup> vor dem Ruchlosen zu retten. Unter dem Schutze der Nacht will Vasudeva den Knaben fortschaffen. Mit einem zärtlichen  
30 Blick nimmt Devakī von dem Kind Abschied und übergibt es schweren Herzens dem Gatten:

„Devakī: So geh ich denn, ich Arme! (Ab.)

Vasudeva: Da geht sie hin, die arme Devakī.

Hier mit dem Herzen, mit dem Körper dort,  
35 Entzwei geteilt; sie gleicht der Mondessichel,  
Die zwiefach ist, am Himmel und im Wasser“.

Er trägt das Kind zum Stadttor hinaus. So schwer ist es in seinen Armen, als trüge er den Berg Mandara. Es ist finstere Nacht —

„Es ist, wie wenn das Dunkel die Glieder des Körpers schwarz  
40 bestriche,

Als wenn vom Himmel schwarze Augensalb' als Regen fiel:

Das Schauen nützt so wenig, wie der Dienst bei schlechten  
Menschen“<sup>2)</sup>).

1) Das ist merkwürdig. In allen anderen Quellen (Harivaṃśa, Viṣṇupurāṇa, Bhāgavatapurāṇa) ist Kṛṣṇa das achte Kind der Devakī.

2) Das ist der bekannte Vers (I, 15) *limpativa* usw., der auch im Dari-

Kaum findet er seinen Weg durch die Finsternis der Nacht. Da sieht er plötzlich ein Licht, wie von einer Lampe. Er erschrickt. — ob es nicht Kāṃsa ist, der ihn verfolgt? — er greift zum Schwert. Aber nein, niemand ist zu sehen. Wahrscheinlich ist es der Wunderknabe, der den Lichtschein verbreitet, damit er seinen Weg finde. Er gelangt zur Yamunā, die vom Regen angeschwollen ist. Unmöglich ist es, hinüberzuschwimmen. Aber ein Wunder geschieht. Der Strom teilt sich, die Wasser stehen, und er gelangt trockenen Fußes ans andere Ufer. Da hört er Rindergebrüll. Er befindet sich in der Nähe einer Hirtenstation. Um die Hirten nicht zu erschrecken, gedenkt er unter einem Feigenbaum den Anbruch des Morgens zu erwarten und betet zu den Baumgottheiten: „Wenn dieser Knabe hier zum Heil der Welt bestimmt und zur Tötung des Kāṃsa in der Vṛṣṇifamilie geboren ist, dann soll jemand aus der Hirtenstation herauskommen — nein, nein, nur mein Freund, der Hirte Nanda, soll kommen“. Kaum hat er diese Worte gesprochen, so erscheint der Hirte Nanda. Mit einem neugeborenen, toten Mädchen im Arm kommt er jammernd herbei:

„Mägdlein! Mägdlein! Warum hat es dir bei unseres Hauses Schutzgöttin nicht gefallen, daß du fortgehst und von uns nichts wissen willst? Ach! Was ist das jetzt für eine schreckliche Finsternis, als wenn eine Herde von hundert Büffeln zusammenströmte.

Des Mondes Licht verscheucht umwölkter Himmel,

Es schwinden alle Formen und Gestalten:

Der Hirtin, die, in ihren dunklen Mantel

Gehüllt, zum Schlaf sich leget, gleicht die Nacht.

Heut um Mitternacht hat meine Frau Yaśodā dies arme Mädchen geboren, das, kaum daß es zur Welt gekommen, seinen Geist aufgab. Morgen wird in unserer Hirtenstation das übliche Indrapferfest gefeiert. Damit nun die Hirten von diesem Unglück nichts erfahren, bin ich allein mit diesem Mädchen hinausgegangen. Schwer, wie mit Ketten beladen, sind mir dabei die Füße geworden. Die arme Yaśodā aber ist in eine Ohnmacht gefallen, so daß sie nicht einmal weiß, ob sie einen Knaben oder ein Mädchen geboren hat. Mägdlein! Mägdlein!“

An der Stimme erkennt Vasudeva seinen Freund, den Hirten

Nanda. Dieser hat zwar etwas Angst vor seinem Herrn und Wohltäter, denn vor einiger Zeit hat er ihn auf Befehl des Kāṃsa wegen irgend eines Vergehens züchtigen lassen. Aber er nähert sich dem Herrn doch und erzählt ihm nach einigem Widerstreben, was es

dracārudatta des Bhāsa und im Mṛcchakaṭika 1. 26 vorkommt und in Daṃḍin's Kāvya-darśa 2, 226 zitiert wird (als Beispiel der Ūtprekṣā). Vgl. T. Gaṇapati Sāstrī, Svapnavāsavadatta, Introd. p. XXIII. Wie hier und im Daridrācārudatta, so schildert Bhāsa auch im III. Akt des Avimāraka eine finstere Nacht, offenbar ein Lieblingsthema des Dichters (und mit ein Beweis dafür, daß die drei Dramen denselben Verfasser haben).

mit dem Kind für eine Bewandnis habe. Nun macht ihm Vasudeva den Vorschlag, er möge ihm das tote Mädchen für den Knaben geben, damit dieser vor Kamsa gerettet werde. Nanda fürchtet zwar Kamsas Rache, aber da ihn Vasudeva an ehemalige, ihm erwiesene Wohltaten erinnert, übernimmt er das Kind. Vorher will er zur Yamunā gehen, um sich von der Unreinheit, die er sich durch das Tragen einer Leiche zugezogen, zu reinigen. Aber Vasudeva sagt: „Freund! Durch das Leben in der Kuehürde bist du von Natur aus rein“. Nun will Nanda die in der Hürde übliche Reinigung mit Staub vollziehen. Sowie er aber mit den Händen die Erde aufgräbt, springt ein mächtiger Wasserstrahl hervor. Nachdem er sich gereinigt, übergibt ihm Vasudeva den Knaben, aber seine Arme vermögen ihn nicht zu halten. Und doch ist Nanda so stark, daß er den wilden Stier bei den Hörnern zu packen und anzubinden und den schweren Ochsenkarren aus dem Sumpfe zu ziehen vermag.

In dem Augenblicke erscheinen die fünf Waffen des Kṛṣṇa und sein Reittier, der Vogel Garuḍa. Jede dieser *personae dramaticis* stellt sich mit einer Strophe vor: „Ich bin der Vogel Garuḍa“ usw., „Ich bin der Diskus des Kṛṣṇa“ usw., „Ich bin der hörnerne Bogen“ usw., „Ich bin Haris Keule Kaumodakī“ usw., „Ich bin die von Viṣṇu selbst aus dem Milchmeer hervorgeholte Muschel“ usw., „Ich bin das Schwert Nandaka“ usw.<sup>1)</sup> Sie beschließen, als Hirten verkleidet, dem Viṣṇu auf Erden Dienste zu leisten. Nachdem Nanda auf Vasudevas Geheiß das göttliche Kind verehrt hat, bittet der (personifizierte) Diskus den Kṛṣṇa sich leicht zu machen, und nun erst ist Nanda fähig, das Kind in den Armen zu halten. Er verspricht, für den Knaben gut zu sorgen, und Vasudeva geht mit dem Mädchen wieder zurück. Plötzlich hört er Weinen und entdeckt, daß das scheinbar tote Mädchen wieder zum Leben erwacht ist. Auch dieses Kind wird schwer in seinen Armen und wieder weicht die Yamunā zurück, so daß er trockenen Fußes hinüberschreitet, noch vor Tagesanbruch in der Stadt Mathurā ankommt und sich zu Devakī gebt.

Der II. Akt beginnt mit einer packenden Szene im Schlafgemach des Königs Kamsa, den grausige Spukgestalten umschwärmen. Schwarzgekleidete Caṇḍalajungfrauen stürmen auf ihn ein und fordern ihn auf, mit ihnen Hochzeit zu feiern. Sie bilden das Gefolge des Fluches (*Sāpa*) des Rṣi Madhūka. Auch dieser Fluch tritt in der Tracht eines Caṇḍāla auf, mißgestaltig und grausig, mit einem Kranz von Totenschädeln und buntem Gewande. Drohend steht er dem Kamsa gegenüber. Dieser sucht sich der Gespenster zu erwehren und schläft wieder ein. Nun ruft der Fluch die

1) Im Dūtavākya läßt Bhāsa nur den Diskus (unter dem Namen Sudarśana) wirklich auftreten, während Hornbogen, Kaumodakī, Pāñcajanya (so heißt hier die Muschel) und Nandaka nur als imaginäre Personen angesprochen werden.

Caṇḍälajungfrauen — sie heißen Alakṣmī („Unglücksgöttin“), Khalatī („Kahlköpfige“), Kālarātrī („Schwarze Nacht“, d. h. Todesnacht oder die Schreckensnacht beim Weltuntergange), Mahānidrā („Großer Schlummer“, d. h. Todesschlaf) und Piṅgalākṣī („Rotäugige“) — zu sich, um mit ihnen in das Innere des Palastes einzudringen. 5  
*Rājaśrī*, des Königs Fortuna, versperrt ihnen den Weg. Aber der Fluch erklärt ihr, daß sie auf Viṣṇus Befehl gekommen seien. Da muß *Rājaśrī* zurückweichen, und der Fluch mit den weiblichen Unheils-  
gestalten nimmt Besitz vom Palast und von Kaṃsa mit den Worten:

„Ich umschlinge dich fest, dich, der du Unrecht stets geübt, 10  
Ich, des Weisen Fluch, ich halte dich in meiner Macht:

Binnen Kurzem harret dein der Untergang“.

Nach diesem Zwischenspiel treten der König, die Pförtnerin und der Kämmerer auf. Von seinen nächtlichen Traumgesichten und bösen Vorzeichen — außer den Spukgestalten auch Erdbeben, 15  
Sturm und Flammenregen — beunruhigt, läßt Kaṃsa den Astrologen und den Purohita befragen, was diese Gesichte und Zeichen bedeuten. Diese lassen ihm melden, es seien dies Anzeichen, daß ein göttliches Wesen in der Welt der Menschen geboren sei. Er bringt dann in Erfahrung, daß in der Nacht Devakī ein Töchterchen 20  
geboren habe. Darauf läßt Kaṃsa den Vasudeva rufen, fragt ihn, was für ein Kind ihm in der Nacht geboren worden sei, und dieser entschließt sich schweren Herzens zu der Lüge, daß es ein Mädchen sei. Kaṃsa befiehlt ihm, das Kind zu bringen:

„Sei's Mädchen oder Knabe, jedenfalls soll es getötet werden! 25  
Ich will durch Menschentat das Schicksal überlisten, und ich werd' es“.

Vergebens sind alle Bitten, das Leben des Mädchens zu schonen. Die Amme bringt das Kind herbei (die Handlung schreitet wie gewöhnlich bei Bhāsa sehr rasch vorwärts), Kaṃsa nimmt es und 30  
schleudert das vermeintliche siebente<sup>1)</sup> Kind der Devakī auf den „Kaṃsafelsen“. Aber nur ein Teil des kindlichen Körpers ist auf die Erde gefallen, der andere Teil hat sich zum Himmel erhoben; und vor dem König steht drohend die schreckliche Gestalt der Göttin Kārtīyāyanī mit blitzenden Waffen in den Händen, und zu 35  
gleich mit ihr erscheinen ihre Diener Kuṇḍodara („Topfbauch“), Śūla („Spieß“), Nīla („Dunkelblau“) und Manojava („Gedankenschnell“). Auch diese Gestalten treten (ähnlich wie die Waffen des Kṛṣṇa im I. Akt), jede mit einem Vers auf und erklären, daß sie zur Vernichtung des Kaṃsa bestimmt sind. Sie alle wollen mit Kārtīyā- 49  
yanī als Hirten verkleidet zur Hirtenstation hinabsteigen, „um an dem Kindheitsleben des Viṣṇu teilzunehmen“.

Kaṃsa äußert die Absicht, eine Sühnezeremonie zu vollziehen.

Im Zwischenspiel des III. Aktes treten die Hirten auf und

1) Siehe oben S. 126.

einer von ihnen erzählt, wie, „seitdem der Sohn des Hirten Nanda geboren ist“, in der Hirtenstation alles so wohlbestellt ist. „Seitdem ist unser Rinderschatz von aller Krankheit befreit. Es wächst die Freude aller Hirten. Und noch etwas: Wo immer man gräbt, 5 findet man Wurzeln, an jedem Strauch wachsen Früchte, und je mehr man die Kühe melkt, desto mehr Milch geben sie“<sup>1)</sup>. Dann erzählt ein alter Hirte (in einer langen Prakritrede) von den Wunder-  
taten des Knaben Kṛṣṇa. Zehn Tage nach der Geburt hat er die Dämonin Pūtanā, die ihm in Gestalt der Frau des Hirten Nanda<sup>2)</sup>  
10 eine giftgefüllte Brust reichte, erkannt und getötet. Kaum einen Monat war er alt, als der Dämon Śakaṭa<sup>3)</sup> die Gestalt eines Karrens annahm, aber auch von dem göttlichen Kind erkannt und mit einem Fußtritt zermalmt wurde. Und wie er über einen Monat alt war, lief er in den Häusern der Hirten herum, naschte da von der Milch,  
15 dort von dem Quark, in einem anderen Haus von der frischen Butter, wieder anderswo von dem Milchreis oder der Buttermilch<sup>4)</sup>, so daß die Hirtenfrauen sich bei der Frau des Nanda beklagten. Da nahm die erzürnte Frau einen Strick, band ihn dem Knaben um den Leib und befestigte ihn mit dem anderen Ende an einen  
20 schweren Mörser. Als er den hin und her stoßenden Mörser bemerkte, warf er ihn auf zwei Dämonen, namens Yamala und Arjuna, da verwandelten sich diese beiden in Bäume<sup>5)</sup>. Hierauf ging der Knabe zwischen den beiden Bäumen hindurch und zerschmetterte sie mit dem an sie anstoßenden Mörser samt Wurzeln und Ästen:

1) Das muß der Sinn der verderbten Worte: *māikettiam evaṃ duḥ-  
dhudī kkhīraṃ tattaṃ eḥḥidaṃ*, sein.

2) Im Harivaṃśa 63 kommt die Hexe Pūtanā in Vogelgestalt einher geflogen, im Bhāgavatapurāṇa X, 6 als schöne Frau. Auch Viṣṇupur. V, 5 weiß nichts davon, daß Pūtanā in der Gestalt der Yaśodā erscheint.

3) Im Harivaṃśa 62 wird die Geschichte ungemein natürlich erzählt. Yaśodā geht fort und läßt den Kleinen unter dem Wagen schlafend liegen. Dieser strampelt nach Kinderart und stößt mit einem Füßchen, das er emporstreckt, den schweren Lastwagen um. Der Schrecken und dann das Staunen der Eltern, wie sie von den Kindern erfahren, daß der Knabe den Wagen umgestürzt hat, werden sehr hübsch geschildert. Von einem Dämon „Karren“ ist weder hier, noch im Viṣṇupur. V, 6 die Rede. Auch Bhāg.-Pur. X, 7 kennt einen solchen Dämon nicht. Erst in so späten Werken wie dem Nāradapañca-rātra (IV, 1, 20 und 8, 76) finden wir unter den Namen des Kṛṣṇa auch den Namen „Zerschmetterer des Asura Śakaṭa“ (*śakaṭāsurabhaṅjana*). Im Hindī Prem-Sāgar (Kap. 8) setzt sich ein Dämon auf den Wagen (weshalb er *śakaṭā-sura* „Wagendämon“ heißt) und das strampelnde Kind stürzt den Wagen um, wobei der Dämon unkommt. Hemacandra kennt das Wort *śakaṭa* als Namen eines Dämonen (Bl. s. v.). In Śeṣakṛṣṇas Kamsavadha V, 16, wo die Taten der beiden Brüder Rāma und Kṛṣṇa gerühmt werden, heißt es: „Von denen der Asura Śakaṭa zerschmettert wurde“. Śiśupālavadhā 15, 22 ist *śakaṭa* Neutrum, daher nicht anzunehmen, daß der Asura gemeint sei (wie ein Kommentator, nicht Mallinātha, nach Böhltlingk Wörterb. s. v. will).

4) Ähnlich nur im Prem-Sāgar, Kap. 9.

5) Es wird wohl *rukkū*<sup>o</sup> oder *rukkhe* statt *ekū*<sup>o</sup> zu lesen sein.

sie wurden dann wieder zu Dämonen und starben<sup>1)</sup>. Von da an nennen die Hirten den Kṛṣṇa *Dāmodara* („der mit dem Strick um den Leib“). Das nächste Abenteuer war das mit dem Dämon Pralamba, der als Hirte Nanda verkleidet herankam und von Kṛṣṇas Bruder Saṃkarṣaṇa getötet wurde. Wieder ein anderes Mal ging der Knabe, 5 von den Hirten begleitet, in den Palmenwald, um Nüsse zu holen. Da stellte sich ihnen der Dämon Dhenuka in Eselsgestalt entgegen. Dāmodara erkannte ihn, packte ihn beim linken Fuß, schleuderte ihn auf den Palmenbaum und warf mit ihm Nüsse herab, bis er tot war. Dem Dämon Keśin, der Pferdegestalt angenommen hatte, 10 fuhr er mit dem Ellbogen ins Maul und riß ihn in zwei Stücke.

Nach diesem Bericht erinnert der Hirte Dāmaka daran, daß heute Dāmodara in den Vṛndawald komme, um mit den Hirtenmädchen das *Hallīśaka*-Tanzspiel aufzuführen. Die Hirten begeben sich zum Tanz, den der alte Hirte mit dem Vers einleitet: 15

„Ehe die Sonne aufgegangen,  
Neiget in Ehrfurcht euer Haupt,  
Vor den Kühen, den Müttern der Welt.  
Den mit Nektar vollgefüllten“.

Von dem alten Hirten gerufen, treten die Hirtenmädchen *Ghoṣa-* 20 *sundarī*, *Vanamālā*, *Candralekhā* und *Mṛgākṣī* auf und alsbald erscheinen auch Dāmodara und Saṃkarṣaṇa. Mit Gesang, Flötenspiel und Trommelschlag beginnt der fröhliche *Hallīśakatanz*, von dem selbst der alte Hirte so entzückt ist, daß er lachend ausruft: „Hi! Hi! Gut gesungen! Gut gespielt! Gut getanzt! Da will ich doch 25 gleich auch einmal tanzen. Wär' ich nur nicht so müde!“

In dem Augenblick erscheint ein Hirte und meldet, daß *Ariṣṭa*, der furchtbare Stierdämon, herankomme. Das Tanzspiel wird unterbrochen, Dāmodara ordnet an, daß Saṃkarṣaṇa mit den Mädchen und Burschen einen Berggipfel besteige und seinem Kampf mit 30 dem Dämon zuschaue. Sogleich tritt auch schon mit donnergleichem Gebrüll der Stier *Ariṣṭa* auf:

„Mit seinen Hufen die Erde zerstampfend,  
Mit seinen Hörnern Hügel aufwerfend,  
Kommt brüllend der Stiere Herr gerannt, 35  
Und furchtsam starren die Hirten ihn an“.

Es folgt das übliche Wortgefecht zwischen dem Dämon und seinem Besieger. *Ariṣṭa* wundert sich, daß der Knabe weder Furcht noch Staunen zeige.

„Dāmodara: 40  
Furcht, sag an, was ist das für ein Wort, das heut ich von dir höre?  
Fürchtenden die Furcht zu nehmen, bin ich in die Welt gekommen.

1) Wieder erzählen *Harivaṃśa* 64 und *Viṣṇupur.* V, 6 die Geschichte einfach von zwei dicht nebeneinander wachsenden *Arjunabäumen* (*yamalābhyaṃ pravṛttībhyaṃ arjunābhyaṃ nivāritaḥ*, *Hariv.*). Im *Bhāg.-Pur.* X, 9 sind die

Der Stier Ariṣṭa: Ei, du bist ein Knabe. Deshalb nur kennst du keine Furcht.

Dāmodara: Ei du gemeiner Stier! Weil ich ein Knabe bin, darum wagst du dich an mich heran?

5 Wird nicht ein Mensch von einer jungen Schlange auch getötet?

Und hat der Knabe Skanda nicht den Krauñcaberg zerschmettert?\*

Dann fordert Kṛṣṇa den Stierdämon auf, ihn, während er auf  
10 einem Fuße stehe, von der Stelle zu bewegen. Der Stier macht vergebliche Anstrengungen und fällt schließlich bewußtlos zu Boden. Nachdem er wieder zu sich gekommen, sagt er zu sich selbst:

„Ach, wie schwer zu bewältigen ist doch dieser Knabe!

15 Er mag wohl Rudra oder Śakra sein,  
Vielleicht gar Viṣṇu selbst; — ja, ganz gewiß,  
Kein Zweifel mehr, es ist der höchste Gott.

Ach! Wo immer wir geboren sind, dort ist  
Zu unsrer, der Dämonen, Tötung auch  
Der Welterhalter Viṣṇu stets erstanden.

20 Es sei drum. Auch wenn ich von Viṣṇu getötet werde, wird mir die unvergängliche Welt zuteil werden. Darum nehme ich den Kampf auf\*.

Nach diesem merkwürdigen Selbstgespräch<sup>1)</sup> stellt sich Ariṣṭa neuerdings zum Kampf und wird von Kṛṣṇa zu Boden geschmettert.  
25 Kaum ist der Stier Ariṣṭa gefallen, so meldet ein Hirte, daß der Nāga Kāliya am Ufer der Yamunā erschienen ist, Kühe, Brahmanen und alle Geschöpfe bedrohend, und daß Saṃkarṣaṇa ihm entgegengegangen ist.

Zu Beginn des IV. Aktes sehen wir die geängstigten Hirten-  
30 mädchen, die Dāmodara zurückhalten wollen, der im Begriffe ist, in den Teich hinabzusteigen, in dem das Schlangengeheuer haust. Sie bitten auch den Saṃkarṣaṇa, seinen Bruder zurückzuhalten. Aber Saṃkarṣaṇa beruhigt die Mädchen: „Nur keine Angst, keine Verzagttheit! Ihr beweiset allerdings eure Anhänglichkeit. Aber  
35 sehet doch

Unheilvolle Flammen feurigen Giftes schießen empor  
Aus des Ungeheuers Rachen, sie färben rot des Himmels  
Rund, — doch furchtsam beugt der grausige Drache nieder das  
Haupt

40 Zwischen die Ringe, sobald er den stürmisch! nahenden Kṛṣṇa bemerkt\*.

Bäume die durch einen Fluch verzauberten Guhyakas Nalakūbara und Maṇigrīva, die von Kṛṣṇa befreit werden. Ebenso im Prem-Sāgar.

1) Von dieser frommen Resignation des Stierdämons weiß keine der anderen Quellen (Harivaṃśa 78, Viṣṇupur. V, 14, Bhāg.-Pur. X, 36) etwas.

Mit den Worten: „Zum Heil aller Geschöpfe will ich schleunigst den Drachen in meine Gewalt bringen“, steigt Kṛṣṇa in den Teich hinab. Der alte Hirte klettert auf einen Baum, um das Ringen des Gottes mit dem Drachen Kāliya zu schauen und zu schildern. Bald erscheint aber Dāmodara selbst, bringt die ungeheuere fünf- 5 köpfige Schlange aus dem Teich herausgeschleppt und höhnt sie, indem er zwischen ihren Windungen den Hallīśatanz aufführt und, auf ihren fünf Hauben heruntretend, Blumen pflückt.

Es folgt dann wieder ein Wortgefecht zwischen den beiden Kämpfenden. Dann sagt Dāmodara: „Kāliya! Wenn du die Kraft 10 hast, verbrenne nur einen meiner Arme!“

„Kāliya: Ha! Ha! Ha!

Die ganze Erde kann ich verbrennen

Samt ihren Meeren, ihren vier,

Und ihren sieben großen Bergen,

Wie sollt' ich deinen Arm nicht verbrennen? 15

Ha! Warte nur! So mache ich dich zu Asche. (Er sendet Flammen von Gift aus.)

Dāmodara: Wohlan denn! Hast du deine Kraft gezeigt?

Kāliya: Verzeih, verzeih, erhabener Nārāyaṇa! 20

Dāmodara: Auf diese Kraft bist du stolz?

Kāliya: Verzeih, Erhabener!

Mit diesem Arm, dem unvergleichlich starken,

Hast du den Berg Govardhana gehoben,

Auf diesen Arm, o Herr der Welten, stützen 25

Die Menschen alle sich; — wie könnte ich,

O Weltenherr, verbrennen diesen Arm,

Der stark und kräftig wie der Mandara?

Erhabener! Aus Unwissenheit habe ich mich vergangen. Mit allen meinen Frauen begeben sich in deinen Schutz“. 30

Auf Dāmodaras Frage erklärt ihm Kāliya, daß er nur aus Furcht vor dem Garuḍa in den Yamunäteich gegangen sei, und bittet ihn um Schutz vor diesem. Dāmodara macht ihm mit seinem Fuß ein Zeichen auf den Kopf, indem er bemerkt, der Vogel Garuḍa werde, wenn er dieses Zeichen sehe, ihm nichts anhaben. Er warnt 35 ihn noch, den Geschöpfen, vor allem den Kühen und den Brahmanen, etwas zuleide zu tun. Kāliya verspricht, das Gift zusammenzufassen und den Yamunäteich auf immer zu verlassen<sup>1)</sup>. Die von dem Gift-hauch berührten Blumen, die Dāmodara gepflückt und die durch

1) Nach der Bühnenanweisung geht hier Kāliya „mit dem Gefolge“ ab (*saparījano niṣkrāntaḥ*). Vorher ist aber von diesem Gefolge nicht die Rede, man müßte denn aus den Worten „mit allen meinen Frauen“ (*sāntaḥpuraḥ*, p. 53) schließen, daß Kāliya von Anfang an mit Gefolge erscheint. In der Bühnenanweisung ist jedenfalls nichts davon gesagt, sondern Kāliya wird allein auf die Bühne gebracht. Jedoch ist in Harivaṃśa 68 f., Viṣṇupur. V, 7, Bhāg.-Pur. X, 16 Kāliya von einem großen Gefolge von Schlangen umgeben.

seine Berührung unschädlich geworden sind, verteilt er unter die Hirtenmädchen.

Am Schluß des Aktes tritt ein Herold auf, der die Aufforderung des Kaṃsa an die beiden Brüder Dāmodara und Saṃkarṣaṇa 5 überbringt, zum Bogenfest (*dhanurmaha*) in Mathurā zu erscheinen. Sie beschließen der Aufforderung Folge zu leisten, und Dāmodara gibt seinen Entschluß kund, den Kaṃsa niederzuschlagen, „wie der Löwe den übermütigen Elefanten“.

Zu Beginn des V. Aktes eröffnet Kaṃsa seine Absicht, den 10 Kṛṣṇa durch einen Ringkämpfer töten zu lassen. Dann erscheint ein Herold und berichtet, wie Dāmodara in Begleitung des Saṃkarṣaṇa und anderer Hirten in Mathurā eingezogen ist und allerlei Streiche verübt hat. Den königlichen Wäschern hat er die Kleider weggerissen. Als der Mahāmātra<sup>1)</sup> davon hörte, ließ er den brün- 15 stigen Elefanten Utpalāpīḍa<sup>2)</sup> gegen ihn herantreiben, um ihn zu töten. Aber der Knabe riß dem Elefanten den Stoßzahn aus und erschlug ihn damit. Am Tor des Königspalastes nahm er der buckeligen Zofe Madanikā eine Dose mit Wohlgerüchen aus der Hand, bestrich sich damit die Glieder, fuhr mit der Hand über den 20 Körper der Buckeligen und machte sie gerade. Von den Gärtnerbuden nahm er die Blumen weg, um sich zu schmücken. Dem Wächter der Bogenhalle, der ihn anhalten wollte, gab er eine Ohrfeige, nahm einen Bogen und zerbrach ihn. Jetzt kommt er eben zum Audienzsaal. Der König ist durch alle diese Mitteilungen 25 ziemlich beunruhigt und ordnet an, daß die Vorbereitungen zum Ringkampf getroffen werden. Er läßt die beiden Ringkämpfer Cāṇūra und Muṣṭika rufen. Diese treten auf.

„Cāṇūra:

Hier bin ich, zum Kampf bereit, wie der stolzerfüllte Brunstelefant, 30 Den Knaben Dāmodara zerschmettre ich heut hier auf der Bühne.

Muṣṭika: Ich bin der Mann mit der Eisenfaust —  
Der grimme Fäustling<sup>3)</sup> heiß ich auch —  
Den Rāma bring ich heut zu Fall,  
Wie Bergesgipfel der Donnerkeil“.

Der König erinnert sie an ihre Aufgabe, und sie versprechen, 35 ihre Pflicht zu tun. Darauf werden Dāmodara und Saṃkarṣaṇa in die Arena geführt. Der erstere gelobt, den Kaṃsa zu töten, Rāma will mit seiner Faust den Muṣṭika mit der eisernen Faust erschlagen. Kaṃsa bewundert die Schönheit der beiden Jünglinge und gibt 40 das Zeichen zum Beginn des Kampfes. Unter Trompeten- und Paukenschall beginnt der Ringkampf und bald liegen Cāṇūra und Muṣṭika mit zerschmetterten Gliedern auf dem Boden.

1) Elefantenlenker oder Polizeiminister?

2) In den anderen Quellen heißt der Elefant Kuvalayāpīḍa. Utpalā ist synonym mit Kuvalaya. Der Name bedeutet „Lotusblütenkranz“.

3) Muṣṭika von *muṣṭi* „die Faust“.

„Dāmodara: Und auch den Dämon Kaṃsa send ich  
Sogleich in Yamas Welt hinab.

(Steigt auf die Terrasse, packt den Kaṃsa beim Kopf und schleudert ihn zu  
Boden.)

Hier, hier liegt der böse Kaṃsa —

5

Das Antlitz überströmt von Blut, die Augen herausgequollen,  
Zerschmettert Schultern, Hals und Hüfte, Hände, Knie und  
Schenkel,

Zerbrochen des Halses Kette, herabgefallen das Armgeschmeid,  
Der Gürtel hängend, — gestürzt wie ein Berg, des Gipfel der 10  
Blitz zerschmettert.“

Man hört einen großen Lärm hinter der Bühne. Soldaten wollen den Tod ihres Königs rächen. Die Brüder rüsten sich zum Kampf. Da erscheint Vasudeva und fordert die Bewohner von Mathurā auf, von Gewalttätigkeit abzulassen. Er erklärt, daß die 15 beiden Jünglinge seine Söhne Rāma und Kṛṣṇa seien und daß der letztere Viṣṇu selbst sei, gekommen, um den Kaṃsa zu töten. Die beiden Knaben begrüßen ihren Vater. Vasudeva gibt Befehl, die Leichen wegzuschaffen. Dann wird auf seine Anordnung Ugrasena, der Vater des Kaṃsa, aus dem Gefängnis befreit und zum König 20 gesalbt.

„Vasudeva: Ei,

Göttermusik ertönt, ein Blumenregen fällt vom Himmel —  
Kaṃsas Töter zu ehren, sind sicher die Götter alle gekommen.

(Hinter der Szene.)

25

Der ruhmgekrönte Sieger über die drei Welten, der beste der  
Götter,

Der Herr der dreißig Götter, der Gott mit langgestreckten  
Lotusaugen,

Beschütze Mathurā, die Stadt mit ihrem Kranz von gold- 30  
geschmückten

Palästen, Fürstenschlössern, ausgedehnten Märkten, Toren und  
Türmen“.

Ugrasena wird zum König ausgerufen. Er tritt auf, um dem Kṛṣṇa Dank zu sagen und Huldigung darzubringen. Zum Schluß 35 erscheint wieder der göttliche Ṛṣi Nārada. Er kommt mit Gandharvas und Apsaras<sup>1)</sup>, um dem Kṛṣṇa zu huldigen.

„Die Gandharvas und Apsaras singen:

Heil dir, Nārāyaṇa! Die Götter neigen sich vor dir.

Du hast die Asuras vernichtet: Gerettet ist die Erde. 40

Dāmodara: Göttlicher Seher! Ich bin hochofrenut. Was kann ich  
dir noch Liebes erweisen?

1) Auf der Bühne erscheint nur Nārada. Die Gandharvas und Apsaras bleiben hinter der Szene.

Nārada: Ist Viṣṇu über mich erfreut,  
So ist mein Mühen reich belohnt.  
Laß mit den Göttern insgesamt  
Zurück zur Himmelswelt mich gehn.

5 Dāmodara: Geh, Herr, auf Wiedersehen!

Nārada: Wie der erhabene Nārāyaṇa befiehlt. (Ab.)

(Schauspieler-Schlußsegen<sup>1)</sup>):

Die meerumgürtete Erde, die Himālaya und Vindhya  
Als Ohrgehänge trägt, beherrsche unser Herr und König,  
10 Der Löwenstarke, unter eines Sonnenschirmes Schutz<sup>2</sup>).

Sicher sind manche der Abweichungen von den bekannten Fassungen der Kṛṣṇalegende Bhāsa's eigene Erfindung; so das Auftreten der Spukgestalten im II. Akt und allerlei Einzelheiten im III. und IV. Akt. Dennoch wird man annehmen müssen, daß der  
15 Dichter nicht derselben Quelle folgte, aus der die Darstellungen im Harivaṃśa, Viṣṇupurāṇa und Bhāgavatapurāṇa geflossen sind. Es ist auffallend, daß die Wunder, die in Bhāsa's Drama gleich nach der Geburt des Kṛṣṇa geschehen (das Schwerwerden des Kindes, das Ausstrahlen des Lichtes, der aus dem Sande emporschießende  
20 Wasserstrahl), weder im Harivaṃśa, noch im Viṣṇupurāṇa, noch im Bhāgavatapurāṇa vorkommen. Auch die Reihenfolge der Abenteuer und Wundertaten des Knaben Kṛṣṇa ist im Drama eine andere als in den Purāṇas. So scheint es, daß Bhāsa mehr den volkstümlichen Überlieferungen<sup>3</sup>), als irgendwelchen heiligen Texten folgte.

25 Bemerkenswert ist aber, daß in Bhāsa's Bālarīta die erotische Seite des Kṛṣṇakultes ebensowenig hervortritt, wie im Harivaṃśa und im Viṣṇupurāṇa<sup>4</sup>); trotzdem auch im Drama wie in den beiden Purāṇas der Hallīśatanz erwähnt wird, gibt er doch keinen Anlaß zu erotischen Schilderungen von der Art, wie wir sie im Bhāgavatapurāṇa oder im Gītagovinda finden. Auch von Rādā ist bei Bhāsa  
30 noch keine Rede. Sie fehlt ebenso wie im Harivaṃśa und im Viṣṇupurāṇa.

Darüber, daß das Drama des Bhāsa ein für die wirkliche Bühne berechnetes Stück ist, kann wohl kein Zweifel sein. Es ist weder  
35 an ein Puppenspiel, noch an ein Schattenspiel zu denken, noch auch an Rezitationen von der Art, wie sie Patañjali an der oben besprochenen Stelle im Auge hat. Auch mit den volkstümlichen Yātrā-

1) Dieses Bharatavākyaṃ ist dasselbe, wie in dem Drama Svapnavāśavadatta.

2) D. h. „als Alleinherrscher“. Bhāsa liebt den Ausdruck „die von einem Sonnenschirm beschattete Erde“, s. auch Bālarīta 5, 9; Avimāraka I, 1; Dūtavākya 56; Pratimānāṭaka VII, 1.

3) Daher vielleicht die oben erwähnten Übereinstimmungen mit so modernen Werken, wie Prem-Sāgar.

4) Vgl. E. Windisch in den Berichten der k. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Cl. 1885, S. 441.

spielen unserer Tage hat es ebensowenig gemein, wie mit dem lyrisch-dramatischen Gītāgovinda oder mit den halb epischen, halb dramatischen Stücken nach Art der unten zu besprechenden Gopālakelicandrikā. Das Bālacarita ist ein regelrechtes Drama, freilich kein Drama nach den Regeln der uns bekannten Lehrbücher der Dramaturgie. Bhāratiya-Nāṭyaśāstra (18, 19), Daśarūpa (3, 39) und Sāhityadarpaṇa (§ 278) stimmen darin überein, daß solche Dinge wie Kämpfen oder Sterben nicht auf der Bühne vor den Augen der Zuschauer stattfinden sollen. Im Bālacarita schleudert aber Kāṃsa das Mädchen auf einen Felsen, kämpft Kṛṣṇa mit dem Stierdämon Ariṣṭa und wird Ariṣṭa auf der Bühne erschlagen. Ebenso findet die Tötung der Ringkämpfer Cāṇūra und Muṣṭika, sowie des Kāṃsa selbst, auf der Bühne statt<sup>1)</sup>. Wie dies und vieles andere dargestellt worden ist, können wir uns allerdings nicht immer gut vorstellen. Gewiß wurde bei der Darstellung der verschiedenen Wunder vieles der Phantasie des Zuschauers überlassen. Aber das Auftreten von Viṣṇus Waffen und des Garuḍa im I. Akt, der Spukgestalten im II. Akt, des Stierdämons Ariṣṭa und der Schlange Kāliya wird wohl kaum ohne Kostüme (und vielleicht auch Masken?)<sup>2)</sup> zu denken sein.

### 3. Rāmākṛṣṇas Gopālakelicandrikā.

20

Unter den Handschriften, die der verstorbene hochverdiente holländische Gelehrte H. Kern der Leidener Universitätsbibliothek geschenkt hat, befindet sich eine — leider lückenhafte — Handschrift einer bisher unbekannteren dramatischen Dichtung *Gopālakelicandrikā* von dem gleichfalls noch nicht bekannten Dichter Rāmākṛṣṇa, Sohn des Devajīti, aus Gujarat. Das Werk ist in mehrfacher Beziehung sowohl religionsgeschichtlich als auch literarhistorisch von Interesse, und wir haben allen Grund, Caland dafür dankbar zu sein, daß er es nach der einzigen Handschrift herausgegeben hat<sup>3)</sup>. Obgleich es sich ein Nāṭaka nennt, ist es doch ebensowenig ein eigentliches Drama, wie das *Hanumannāṭaka*, mit dem es unter den bekannten dramatischen Dichtungen die größte

1) So ist es auch in anderen Dramen des Bhāsa. Im *Urubhaṅga* stirbt Duryodhana, im *Pratimānāṭaka* Daśaratha auf der Bühne.

2) Vielleicht schließt das Wort *veṣa* nicht nur Kostüme, sondern auch Masken ein. Daß es in den königlichen Palästen in der Konzerthalle (*sam-gītasālā*) auch eine Theatergarderobe mit Kostümen gab, wissen wir aus Bhāsas *Pratimānāṭaka*, wo eine Zofe der Sītā dieser ein Bastgewand aus der Theatergarderobe bringt. Masken werden allerdings nirgends erwähnt, und bei der ungeheueren Bedeutung, die dem Mienenspiel in der indischen Dramatik zukommt, ist es nicht wahrscheinlich, daß Masken im Theater jemals regelmäßig verwendet worden sind. Sie könnten immerhin zur Darstellung von Wundertieren und Ungeheuern gebraucht worden sein.

3) *Een onbekend Indisch tooneelstuk (gopālakelicandrikā)*. Tekst met inleiding door W. Caland (Verhandelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. N. R. deel VII No. 3). Amsterdam, Johannes Müller, Februari 1917. Lex. 8<sup>o</sup>. 158 SS.

Ähnlichkeit hat. Es ist ganz in Sanskrit geschrieben, dessen sich auch die Frauen und die Hirten bedienen. Im Vorspiel tritt die vom Schauspieldirektor herbeigerufene Schauspielerin auf und fragt in Prakrit: *ajjāutta ko ṇīyoḥ*, „was steht zu Diensten, edler Herr?“  
 5 Aber der Direktor weist sie strenge zurecht, indem er sagt: „Hier ist nicht der Ort für gemeine Rede (*ksudrāṭapa*), meine Liebe! Das ist keine Versammlung von gewöhnlichen Fürsten, sondern von auserlesenen Viṣṇuverehrer<sup>n</sup> (*haribhaktā*)“. Den Einwand der Schauspielerin, wie denn ein Drama ohne Prakrit möglich sei, beantwortet  
 10 der Direktor mit dem Hinweis auf die „von großen Dichtern verfaßten Werke Hanumannāṭaka u. a.“. Wie das ausschließlich in Sanskrit abgefaßte Hanumannāṭaka ist auch die Gopālakelicandrikā ein Mittelding zwischen Drama und Epos, indem zahlreiche Verse und auch Prosastellen vorkommen, die nicht in den Mund der  
 15 auftretenden Personen passen, sondern ganz im Erzählungston gegeben sind. Diese Stellen sehen oft aus wie episch ausgeführte Bühnenanweisungen.

So wird z. B. (S. 53 f.) das Auftreten des Hirten Jayanta, der die Stelle der lustigen Person in dem Stücke vertritt (ohne aber  
 20 ein Vidūṣaka zu sein), zuerst in Prosa mit den Worten angekündigt: „Dann tritt Jayanta herein, Vorräte auf dem Kopfe tragend, mit labmem Fuß, auf einen Stock gestützt“. Das wird dann in der folgenden Śārdūlavikrīḍita-Strophe ausgeführt: „Die beim Niedersetzen der Füße herausstritzenden Tropfen saurer Milch von seinem  
 25 Gesicht ableckend<sup>1)</sup>, alle guten Leute durch das von ihm ausgehende Gekeuche erschreckend, mit unsteten Augen, den Turban auf der Seite, einen Haufen gekochtes Gemüse auf die Schulter geladen, Reismus in einem Holznapf auf dem Kopfe tragend, bepackt<sup>2)</sup> wie ein tüchtiges Elefantenkalb, also kam Jayanta daher“.

30 An einer Stelle (S. 76) wird auch gesagt, wer solche episch-beschreibende Strophen sprechen soll. Es heißt da: „Der *sūcaka* zu den Festteilnehmern (*sūcakaḥ sāmājikān prati*):

„In der Hand die Flöte haltend,  
 Auf der Schulter den Bambusstab,  
 35 Mit den Augen zärtlich blickend,  
 Mit den Ringen, hängend vom Ohre,  
 Seine vollen Wangen schmückend —  
 Also trat der geliebte Kṛṣṇa  
 Lieblich aus der Laube hervor“.

40 *Sūcaka* ist nach Hemacandra ein Synonym für *sūtradhāra*. Caland meint, daß es hier etwas anderes bedeute, nämlich den „Erklärer“, und denkt an eine Person, die wie bei unserem Bioskop

1) *pādanīyāsasamuccalāddadhikāṇālīḥṇānaḥ*, schwerlich, wie Caland (S. 16) übersetzt: „zijn gezicht was besmeerd met de druppels zure melk“.

2) Das wird wohl *saṃvalītaḥ* heißen. Caland vermutet *saṃcalītaḥ* und übersetzt: „waggelend“.

die Erläuterungen zu den Bühnenvorgängen gibt. Das ist ja möglich. Ich glaube aber doch, daß Hemacandra recht hat und daß der Schauspieldirektor, ebenso wie er im Prolog bald *sūtradhāra*, bald *naṭa* genannt wird, zur Abwechslung einmal auch *sūcaka* heißt. So heißt es im Prolog auch (S. 49): *naṭaḥ sāmājīkān 5 prati* und *naṭo varṇayati*.

Wir berühren damit die Frage, wie wir uns die Aufführung oder Darstellung des Stückes zu denken haben. Caland denkt an die Möglichkeit, daß es ein Stück von der Art ist, wie sie Growse in seinem Buch über Mathurā schildert, wo bei volkstümlichen Kṛṣṇaspielen die Schauspieler Kinder sind, die kein Wort sprechen, sondern zu deren Handlungen ein *rāsadhārīn*, d. i. ein Brahmane, der mit einer Truppe von Sängern und Musikern die Aufführung ländlicher Mysterienspiele leitet, die Reden rezitiert. Auch die Möglichkeit, daß wir es mit einem Schattenspiel zu tun 15 haben, zieht er in Erwägung. Doch hält er es für wahrscheinlicher, daß es ein Mysterienspiel nach Art der Yātrās ist. J. Hertel<sup>1)</sup> schließt sich dieser Ansicht an, möchte aber lieber die *Swāng*, die volkstümlichen Mysterienspiele Nordwestindiens, mit unserem Werke vergleichen<sup>2)</sup>. Eine Art Mysterienspiel ist das Stück auf jeden 20 Fall. Das zeigt der ganze Inhalt der Dichtung.

Anmutige Szenen aus dem Hirtenleben, in denen der jugendliche Kṛṣṇa mit seinen Genossen und seine geliebte Rādhā mit ihren Freundinnen auftreten, werden teils in Liedern, teils in Dialogen und epischen Strophen breit ausgesponnen, in den Szenen, wo 25 Jayanta auftritt, nicht ohne Humor. Aber andererseits wird der religiöse, mystische Zweck der Dichtung deutlich genug hervorgehoben. Es wird ausdrücklich gesagt, daß das Stück in einer Festversammlung von Bhāktas, von Viṣṇuverehrn, aufgeführt werden soll. Und beim ersten Auftreten des Hirten Kṛṣṇa fordert der 30 Schauspieldirektor die Schauspielerin auf, das Geräte zum *Nirājana* für den Gott herbeizubringen. Dann heißt es weiter:

„Die Schauspielerin tut, wie er befiehlt; und sie naht singend mit dem *Nirājana*-Getäß, das mit seinen mondfleckenartigen Dochten der Mondscheibe gleicht. 35

Schauspieler:

Wie du mit Freudentränentropfen rings die Lampe besprengst,  
verehrst du,  
Scheint es, Geliebte, wie mit Lotusblütenblättern mehr noch den  
Gott. 40

1) *Literarisches Zentralblatt* 1917, S. 1198 ff.

2) Nach R. C. Temple, *The Legends of the Panjāb*, Vol. 1, p. VIII und 121 werden die *Swāng* von einem Geistlichen mit seiner Gesellschaft bei religiösen Festen teils gesungen, teils rezitiert, teils gespielt. Rein erzählende und manche bloß erklärende Strophen sind zwischen den Strophen (die *Swāng* sind ganz metrisch), die Reden enthalten, eingefügt. Die verschiedenen Rollen

Zu den Festteilnehmern: Hier ist der Führer zur höchsten Stätte (der Seligkeit), um seinen Verehrern Gnade zu bezeigen, persönlich erschienen, von mir herbeigeholt. Und auf mein Geheiß ist meine Hausfrau hier mit dem *Nirājana*-Gefäß herbeigekommen.

5 Mögen die Herren sich selbst überzeugen.

Die Festteilnehmer stehen mit andächtig gefalteten Händen und gesenkten Häuptern da. Die Schauspielerin zeigt das heilige Kennzeichen des *Nirājana*-Gefäßes (*nirājanamudrām*)<sup>1)</sup>.

Der Schauspieler beschreibt:

10 Durch die Strahlen der Dochte, die den Flecken des Mondes gleichen, glitzert

In Gestalt der Lampe hier der Mond, sich spiegelnd in den Scheiben

15 Zwischen dem Scheitelgeschmeide<sup>2)</sup>, die wie Spiegel von Smaragd erstrahlen.

Die Festteilnehmer verneigen sich, indem sie einen Blütenregen herabschütten“.

Nach dem im Śabdakalpadruma zitierten Haribhaktivilāsa ist das *Nirājana* eine Zeremonie, bei der man eine Lampe mit mehreren  
20 Dochten von ungerader Zahl in ein reines Gefäß (das *nirājana-pātra* oder *nirājanabhājana*) stellt und anzündet, um damit einen Gott oder ein Götterbild zu ehren, indem man es vor ihm hin und her schwenkt<sup>3)</sup>. Der Aufführung des Stückes — unmittelbar nach der hier übersetzten Stelle beginnt der erste Akt des Dramas —  
25 geht also eine religiöse Feier voraus, bei der die Zuschauer dem Gott Kṛṣṇa ihre Huldigung darbringen. Der den Gott darstellende Schauspieler vertritt hierbei diesen selbst in derselben Weise, wie wenn der Gott sonst etwa in der Form eines Idols verehrt wird.

Auch an anderen Stellen, insbesondere gegen Ende des Stückes,  
30 tritt das religiöse Moment deutlich hervor. So werden im III. Akt der Göttin Vṛndā (Lakṣmī) eine große Zahl von Versen in den Mund gelegt, in denen sie (S. 105 ff.) die mystische Lehre verkündet, daß Rādhā und Kṛṣṇa in Wirklichkeit eins sind (*yaḥ Kṛṣṇaḥ saiva Rādhā vai yā Rādhā Kṛṣṇa eva saḥ*), daß das Höchste Wesen  
35 (*Puruṣottama*) in Hirtengestalt auf die Erde gekommen und seine Śakti als Rādhā erschienen sei. Und die liebliche Szene vom Kleiderdiebstahl des Kṛṣṇa im IV. Akt (S. 122 ff.) wird ganz theologisch ausgedeutet, wie wenn Kṛṣṇa die Hirtenmädchen nur in

werden von verschiedenen Schauspielern gesprochen und diese sprechen die erzählenden und erklärenden Partien ihrer Rollen als Teil ihrer Reden. Beispiele solcher Swāng gibt Temple in Nr. 6, 10, 15, 16, 18 und 30.

1) Das *Nirājana*-Gefäß ist wohl ein rundes Metallgefäß mit einer größeren Anzahl von Schnäbeln für Dochte. Irgend ein Stempel oder Zeichen (*mudrā*) kennzeichnet es als ein heiliges Gefäß.

2) Wohl des Schauspielers, der den Kṛṣṇa darstellt.

3) Vgl. Petersburger Wörterbuch s. v. *ārātrika* und Caland, S. 9.

bezug auf ihre *bhakti*, ihre Gottesliebe, hätte prüfen wollen. Unter dem Schutze der Nacht baden die Hirtinnen in der Yamunā und haben ihre Kleider abgelegt. Kṛṣṇa nimmt sie ihnen weg. Am Morgen verlangen die Hirtenmädchen ihre Kleider zurück, denn die Sonne sei eben aufgegangen, wie sollten sie nach Hause gehen? 5 Kṛṣṇa stellt ihnen die Bedingung, daß sie sich vor ihm verbeugen müssen, bevor er ihnen die Kleider zurückgibt, denn:

„Nicht durch die Vedas, noch durch Askese,  
Durch Spenden nicht und nicht durch Opfer  
Vermag ein Mensch mich so zu schauen,  
Wie meine Getreuen, die mich lieben.“ 10

Der letzte Akt ist fast ganz religiösen Inhalts. *Paurṇamāsī* und *Śarādī*, die Verkörperungen der Vollmonds- und der Herbstnacht, treten auf und beklagen sich, daß die Hirtinnen nicht zum Rāsatanz mit Kṛṣṇa erscheinen. Da erscheint der Hirte Kṛṣṇa und 15 die beiden erinnern ihn an sein Gelübde. Nun ruft er durch bloßes Denken seine Dienerin, die *Yogamāyā* (Zaubermacht) herbei und beauftragt sie, die Bewohner der Hirtenniederlassung zu bezaubern, um den Rāsatanz mit ihnen abhalten zu können. Dann wird erzählt, wie Kṛṣṇa im vollen Schmuck zur Hirtenstation geht und 20 dort sein Flötenspiel ertönen läßt, dessen liebliche Klänge die Hirtinnen von ihrer häuslichen Beschäftigung hinweg zum Rāsatanz in die Herbstmondnacht hinaus locken. Aber auch Götterscharen kommen mit Musik und Blumenregen vom Himmel herab, um dem Kṛṣṇa zu huldigen. Die Hirtinnen ermahnt Kṛṣṇa, zu ihren Eltern, 25 Brüdern und Ehemännern zurückzukehren, die blökenden Kälber zu melken und den schreienden Kindern zu trinken zu geben. Ihn könne man auch im Geiste verehren. Ziemlich viele Verse sind hier aus dem *Bhāgavatapurāṇa*<sup>1)</sup> entnommen. Schließlich erklären sich aber doch die Hirtinnen als seine Sklavinnen und bringen ihm 30 ihre Huldigung dar, worauf — das wird wieder erzählt — der Gott in der trefflichen Gestalt eines Tänzers sein Spiel in ihrer Mitte offenbart. Die Schilderung unterbricht der Sūtradhāra mit den Worten: „Doch genug der allzu weitschweifigen Rede! Wir vermögen nicht die Anmut des mit mannigfachen, unendlichen 35 Kräften ausgestatteten Erhabenen hier darzutun“. Der Schlußvers lautet: „Rāmakṛṣṇa, der als Seele gebrauchte Leib des Hari (d. h. Rāmakṛṣṇa, in dem Gott Viṣṇu verkörpert ist), — er hat dieses Schauspiel (*nāṭaka*) verfaßt zur Unterhaltung der Vaiṣṇavas“.

Wie im *Gītagovinda* wird Kṛṣṇa auch in der *Gopālakericandrikā* 40 oft „der Waldbekränzte“ (*vanamālīn*) genannt. Aber sonst hat dieses Hirtenspiel gerade mit dem *Gītagovinda* wenig gemein. Sowohl Jayadevas *Gītagovinda*, als auch Dichtungen von der Art der *Indar-sabhā* des Amānat sind doch Liederzyklen, Wechselgesänge oder

1) Besonders *Bhāg.-Pur.* X, 29 ist stark benutzt.

zusammenhängende Reihen von Tanzliedern und daher vielmehr lyrische, als dramatische Dichtungen, während sich das Hirtenspiel des Rāmakṛṣṇa immerhin mit einiger Berechtigung als *nāṭaka* oder „Schauspiel“ bezeichnet. Die äußere Form ist die eines Dramas. Wir haben eine Einteilung in Akte mit Vorspielen. Der Prosadialog nimmt, wenn auch die Strophen überwiegen, einen größeren Raum ein, als im Hanumannāṭaka. Mit dem letzteren hat unser Stück den Wechsel von epischen mit Dialog-Strophen gemein, und wie in diesem stehen Schilderungen im Kāvya-Stil statt der Bühnenanweisungen. H. Lüders<sup>1)</sup> hat darauf hingewiesen, daß ähnliches auch im javanischen Schattenspiel vorkommt, wo diese Schilderungen bei gedämpfter Musikbegleitung hergesagt werden. Und manches scheint für die von Lüders (und früher schon von Pischel) vertretene Ansicht zu sprechen, daß das Hanumannāṭaka, ebenso wie das *Dūtāṅgada* des *Subhata*, ein Schattenspiel sei<sup>2)</sup>.

Gegen diese Annahme spricht jedoch, daß im Hanumannāṭaka, ebenso wie in der Gopālakelicandrikā, nicht die geringste Andeutung zu finden ist, daß die Darstellenden Lederfiguren und nicht lebende Menschen gewesen sein sollten. Insbesondere die Handlung der Gopālakelicandrikā kann ich mir ohne wirkliche Schauspieler nicht gut denken. Und auch Hanumannāṭaka 1, 14<sup>3)</sup>: „Wir sind Schauspieler“ (*nartakāḥ*) läßt sich schwer mit der Hypothese vom Schattenspiel vereinigen. Ich möchte daher doch lieber an stumme Schauspieler, vielleicht Kinder, denken, die auf der Bühne die Handlungen vollziehen, während alle Strophen und Reden von einem Rezitator hergesagt werden<sup>4)</sup>. Der Kāvya-Stil nicht nur in den Versen, sondern auch in der Prosa, in der wir oft unendlich lange Komposita finden, macht es wahrscheinlich, daß nicht die Schauspieler selbst, sondern nur ein hochgebildeter, des Sanskrit kundiger Rezitator der eigentliche Sprecher bei der Aufführung ist.

Eine andere Möglichkeit wäre allerdings auch noch denkbar. Es könnte sein, daß das Stück dazu bestimmt war, von einem

1) *Die Śaubbhikas*, a. a. O. S. 698 ff.

2) Vom *Dūtāṅgada* gibt es auch eine Rezension, in welcher erzählende Stücke eingeschoben sind, s. Eggeling, *India Office Catalogue* p. 1604 ff.

3) Daß, wie Lüders (a. a. O. S. 709 f.) meint, in diesem Vers die Lesart *saubhyā* vorzuziehen, daß *saubhyā vayanī nartakāḥ* zu übersetzen sei: „Die Schauspieler sind wir, die Saubhyas“, und daß das in den Wörterbüchern unbekannt *saubhya* (= *saubhika* = *śaubbhika*) „Schattenspieler“ bedeute, davon kann ich mich nicht überzeugen. Lüders selbst weist (S. 732) darauf hin, daß sowohl im Kauṭilya-Arthaśāstra, als auch im Jātaka und im Mahāvastu die *Saubbhikas* neben den *Naṭas* und *Nartakas* genannt werden, also mit diesen nicht identisch sein können. Dann kann man aber auch nicht sagen: „Die *Nartakas* sind wir, die *Saubhyas*“. Ich lese *saumyā vayanī nartakāḥ* und übersetze: „Wir sind glückbringende Schauspieler“. Das Epitheton *saumyāḥ*, „fausti“, wäre besonders passend, wenn man an Knaben als stumme Schauspieler dächte. Aber auch sonst scheint mir das Adjektiv *saumyāḥ* nicht schwer zu erklären.

4) Vgl. Lüders, a. a. O. S. 736 und Caland, S. 4 f.

Brahmanen mit seinen Schülern tatsächlich aufgeführt zu werden. R. W. Frazer<sup>1)</sup> schildert, wie in unseren Tagen eine solche Aufführung eines Kṛṣṇaspielles, das ein Brahmane mit seinen Schülern einstudiert hat, vor sich geht. Das Spiel findet in der Mitte des Dorfes vor den Brahmanen und den Dorfbewohnern statt. Es gibt 5 keine Szenerie. Zwei Fackelträger stehen zur Rechten und zur Linken mit flackernden Fackeln. Hinter einem von ihnen stehen die Knaben-Schauspieler. Langsam tritt aus ihrer Mitte ein Knabe hervor mit hohem, von Flitterwerk glänzendem Haupt schmuck. Er beginnt in Prosa und Versen, stets im Rhythmus mit der begleiten- 10 den Musik, zu rezitieren. Die Zuschauer lauschen andächtig, wenn sie auch von dem Gesprochenen kaum etwas verstehen. Die Handlung ist ihnen ja wohl bekannt. Bald treten fünf Knaben in Mädchenkleidern auf. Der erste Spieler ist der Gott Kṛṣṇa. Die fünf anderen sind die Hirtinnen. Sie legen ihre weißen Ober- 15 gewänder ab und tun, als ob sie badeten, wobei sie Lieder, auch Loblieder auf Kṛṣṇa, singen. Kṛṣṇa steigt dann vom Baum herab, schleicht sich in die Nähe der Hirtinnen und bemächtigt sich ihrer Kleider, worauf er sich wieder zurückzieht. Die Hirtinnen kommen klagend zu Kṛṣṇa, erklären ihm ihre Liebe und Ergebenheit und 20 bitten um die Rückerstattung ihrer Kleider. Stundenlang geht das Spiel in dieser Weise fort, ohne daß die Zuschauer ermüden. „Bei der ganzen Aufführung kann man das Bemühen sehen, gleichsam unter dem Schein eines Mysterienspiels, die Taten des Kṛṣṇa und die Freude seiner Verehrer darzustellen.“ 25

Jedenfalls aber ist die Gopālakelicandrikā ein Werk der vollendeten Kunst dichtung, das wohl in Anlehnung an irgendwelche volkstümliche Mysterienspiele entstanden sein wird, aber von diesen doch nach Form und Inhalt sehr weit entfernt ist. Sicher war es nur für ein vornehmes, fein gebildetes Publikum berechnet. 30

Der Verfasser des Stückes nennt sich selbst einen Anhänger des Rāmānuja<sup>2)</sup>, woraus folgt, daß er nicht vor dem 12. Jahrhundert gelebt haben kann. Das ist alles, was sich über seine Zeit sagen läßt. Denn daraus, daß er das Hanumannāṭaka erwähnt und Strophen aus dem X. Buch des Bhāgavatapurāṇa seinem Werk ein- 35 verleibt hat, läßt sich kein weiterer chronologischer Schluß ziehen. Denn das Hanumannāṭaka wird schon von Ānandavardhana zitiert, ist demnach älter als 850 n. Chr. Und das Bhāgavatapurāṇa wird von Ānandatīrtha (etwa 1199—1278 n. Chr.) als heiliges Buch angesehen, muß also jedenfalls schon im 12. Jahrhundert oder früher 40 entstanden sein<sup>3)</sup>.

1) *A Literary History of India*, London 1898, p. 267 ff.

2) Rāmānuja ist 1016 oder 1017 n. Chr. geboren und lebte noch 1098, s. R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems* (Grundriß III, 6, 1913), S. 51 f.

3) R. G. Bhandarkar, a. a. O. S. 49 meint, es müsse schon zwei Jahrhunderte vor Ānandatīrtha entstanden sein. Es ist aber eine ganz willkürliche

Im Vorspiel fragt die Schauspielerin (S. 45): „Ist denn dieser (Rāmakṛṣṇa) dem Geschlechte des Daṇḍin<sup>1)</sup>, des Bhavabhūti oder des Dichters Bhāravi entsprossen, daß seine Dichtung zum Herzensfest der Fürstenversammlung<sup>2)</sup> dienen soll?“ Mit Daṇḍin, Bhava-  
 5 bhūti und Bhāravi kann man Rāmakṛṣṇa zwar nicht vergleichen, aber unter den Werken der Zeit nach dem 12. Jahrhundert ist seine Gopālakelicandrikā doch eine ganz bemerkenswerte dichterische Leistung, und wir können mit dem Herausgeber nur bedauern, daß uns nicht mehr Handschriften des Textes erhalten sind.

10 Jedes neue Werk der Sanskritliteratur, das bekannt wird, bietet auch Neues in lexikalischer Beziehung. Caland hat (S. 151 f.) eine Liste von bemerkenswerten Wörtern aus unserem Texte zusammengestellt. Zu dieser Wortliste seien mir noch einige Bemerkungen gestattet.

15 Anstatt *rāmanāyaka* 46, 10 (= *rāmānātha*) sollte es heißen: *ramānāyaka* 46, 10 (= *ramānātha*, i. e. Kṛṣṇa-Viṣṇu).

*Vidyāprabodhau* 142, 17 ist nicht soviel wie *vidyādhara*, sondern ist als Dvandva zu erklären: Rādhā und Kṛṣṇa sind vereinigt wie Vidyā (mystisches Wissen) und Prabodha (Erwachen zur  
 20 Erkenntnis).

*Sūnu* 144, 15 heißt nicht „Sonne“, sondern *śuktisūnu* ist daselbe wie *śuktija*, „Sohn der Perlenmuschel“, d. i. „Perle“.

Merkwürdig ist der Gebrauch des Wortes *prastāvanā*<sup>3)</sup> bei Rāmakṛṣṇa. Er kann damit nicht das „Vorspiel“ bezeichnen, sondern  
 25 scheint das Wort in dem Sinne von „Beginn, Anfang“ zu gebrauchen. Denn die Worte *tataḥ prastāvanā*, die nicht nur am Anfang des I. Aktes (49, 37), sondern auch des III. Aktes (92, 15) stehen, scheinen zu bedeuten: „Dann (folgt) der Beginn (des Aktes)“.

Annahme, daß gerade zwei Jahrhunderte nötig seien, damit ein Werk für heilig gehalten werde.

1) Caland (S. 6 Anm.) bemerkt dazu: „Hier geldt dus Daṇḍin als een tooneelspeldichter, een argument voor Pischel's theorie dat hij de auteur is van de *Mṛcchakaṭikā*“. Das folgt aber durchaus nicht; Rāmakṛṣṇa braucht den Daṇḍin ebensowenig für einen Dramendichter gehalten zu haben, wie Bhāravi Dramen gedichtet hat.

2) *rājasad* im Sinne von *rājaparīṣad*, fehlt in Caland's Verzeichnis der sonst nicht belegten Wörter.

3) Von Caland p. 7 f. besprochen, aber in die Wortliste nicht aufgenommen.

## Die Kārikāvalī des Viśvanātha.

Aus dem Sanskrit übersetzt

von

E. Hultsch.

## Vorwort.

Vor zwölf Jahren veröffentlichte ich in deutscher Übersetzung zwei der bekanntesten Kompendien des Nyāya- und Vaiśeṣhika-Systems: die *Tarkakaumudī*<sup>1)</sup> und den *Tarkasaṅgraha* mit *Dīpikā*<sup>2)</sup>. Beide Übersetzungen leiden unter einem Mangel, den ich jetzt zum Teile zu beseitigen in stande sein würde, wenn die hohen Setzerlöhne und Materialpreise einen Neudruck gestatteten: der unzureichenden Wiedergabe gewisser Sanskrit-Termini durch die damals von mir gewählten deutschen Äquivalente. Bereits in der Übersetzung der *Tarkakaumudī* wurden einige der in der Übersetzung der *Dīpikā* gebrauchten Kunstwörter durch besser passende ersetzt. In der Übersetzung der *Kārikāvalī* habe ich wieder einige Termini geändert. So ist jetzt *dvēsha* durch „Widerwille“, *paksha* durch „Subjekt“ und *vyāpti* durch „Umfassung“ wiedergegeben<sup>3)</sup>.

Zu S. 2 der Übersetzung der *Dīpikā* ist nachzutragen, daß eine deutsche Übersetzung der *Saptapadārthī* von Winter bereits im Jahr 1899 in der ZDMG. (Bd. 53, S. 328 ff.) erschienen ist<sup>4)</sup>. Eine englische Übersetzung der *Tarkabhāshā* lieferte Tuxen (Kopenhagen, 1914). Systematische Darstellungen der Nyāya- und Vaiśeṣhika-Philosophie verdanken wir Sualì (*Introduzione allo studio della filosofia indiana*; Pavia, 1913) und Faddegon (*The Vaiśeṣhika System*; Amsterdam, 1918).

1) Oben, Bd. 61, S. 763 ff.

2) Abhandlungen der K. G. d. W. zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge, Bd. IX, Nr. 5

3) Die richtige Übersetzung von *avachchinnā* ist „begrenzt“, die von *bhōga* (*Dīpikā*, § 10 und *Tarkakaumudī*, § 7) „Empfindung“ und die von *lakṣhaṇa* (*Dīpikā*, § 3 und *Tarkakaumudī*, § 54 f) „Charakteristicum“. Auf S. 15 der Übersetzung der *Dīpikā* lies in Anm. 4: Dies ist die traditionelle Erklärung von *Ṛigveda*, X, 190, 3: s. Sāyana's Kommentar. In Wirklichkeit bedeuten jene Worte: „Der Schöpfer bildete der Reihe nach“.4) Zur Bestimmung der Zeit, welcher Sivāditya, der Verfasser der *Saptapadārthī*, angehörte, s. jetzt J. Bo. Br. R. A. S., 23, 32 ff.

Während Annambhaṭṭa im *Tarkasaṅgraha* sich der Prosa bedient hat, unternahm es Viśvanātha Pañchānana Bhaṭṭāchārya, die Hauptlehren des Nyāya und Vaiśeṣhika in metrischer Form zu behandeln, versah aber; wie Annambhaṭṭa, sein Compendium, die *Kārikāvalī* oder den *Bhāshāparichchhēda*, mit einem von ihm selbst verfaßten Kommentare, der *Siddhāntamuktāvalī*. Beide Werke wurden zuerst zu Calcutta im Jahr 1827 gedruckt<sup>1</sup>). Dieselben beiden Texte und eine (jetzt veraltete) englische Übersetzung des *Bhāshāparichchhēda* von Röer erschienen ebenfalls zu Calcutta im Jahre 1850 unter dem Titel „Division of the Categories of the Nyāya Philosophy“. Für meine Übersetzung benutzte ich die Ausgabe der *Kārikāvalī* und *Muktāvalī* von Jīvarāmaśāstrin (Bombay, Śakē 1820, Saṁvat 1955), die der *Kārikāvalī*, *Muktāvalī* und *Dīnakarī* von Vindhyaśvarīprasāda Dūbē (Benares, 1882) und die derselben drei Werke und der *Rāmarudrī* von Bālakṛiṣṇaśāstrin Paṭavardhana (Benares, Saṁvat 1956). Wie ich einer Anmerkung in Sualī's *Introduzione* (p. 94, n. 2) entnehme, war eine englische Übersetzung sowohl des *Bhāshāparichchhēda* als der *Siddhāntamuktāvalī* von Thomas zu erwarten, die vermutlich während des Weltkriegs in England erschienen sein wird.

Viśvanātha lebte um 1600 n. Chr. und schrieb seinen Kommentar zum *Nyāyasūtra* in Śaka 1556; s. Sualī's *Introduzione*, p. 93. Über andere Werke desselben Verfassers s. Aufrecht's *Catalogus Catalogorum*, Vol. I, p. 584 f. Aus der Erwähnung des Flusses Karmanāśā in Vers 162 der *Kārikāvalī* darf man vielleicht schließen, daß Viśvanātha in Benares lebte, wie Laugākshi Bhāskara, der in seiner *Tarkakaumudī* den Teich Maṅikārikā und den Tempel des Viśvėśvara erwähnt<sup>2</sup>). Dasselbe gilt auch für Annambhaṭṭa, da er im Eingange sowohl des *Tarkasaṅgraha* als der *Dīpikā* den Gott Viśvėśvara als seinen Schutzpatron anruft; denn Viśvėśvara ist ein Synonym von Viśvanātha, dem Namen eines berühmten Tempels des Śiva zu Benares.

Die *Kārikāvalī* besteht, wie der Name besagt, aus einer Reihe von *versus memoriāles*. Der Verfasser befließt sich möglicher, bisweilen ängstlicher Kürze, wird aber andererseits durch das Metrum oft gezwungen, Flickwörter einzufügen, technische Ausdrücke durch Synonymia zu ersetzen und einen angefangenen Satz erst im folgenden Verse zu beenden. Die Anordnung der metrischen Sūtras ist eine streng systematische. Um die Übersicht zu erleichtern, habe ich den Text in 56 Paragraphen zerlegt, aber innerhalb der Paragraphen die laufenden Nummern der einzelnen Verse angegeben. Wie Annambhaṭṭa, beginnt auch Viśvanātha sein Compendium mit einer Aufzählung der sieben Kategorien (§ 2) und

1) Siehe Gildemeister, *Bibliothecae Sanskritae Specimen*, p. 117, Nr. 415.

2) S. oben, Bd. 61, S. 772, Anm. 4.

ihrer Unterabteilungen (3—9). Einige allgemeine Bemerkungen über die Kategorien (10) bieten den Anlaß zur Besprechung der Arten der Ursache (11). Es folgt die Behandlung der Substanzen im Allgemeinen (12) und im Einzelnen (13—20, 33). Nach dem über die Seele handelnden Paragraphen (20) ist ein Kapitel eingeschoben, in welchem die vier Arten der Vorstellung (21), nämlich die Wahrnehmung (22, 23), das Schließen (24) nebst den Scheingründen (25—30), das Vergleichen (31) und das sprachliche Wissen (32) besprochen werden. Zum Schluß folgen die Qualitäten im Allgemeinen (34) und im Einzelnen (35—56). In diesen Abschnitt sind eingeschoben § 39 (über das Brennen) und § 47 (Nachträge zur Schlußlehre).

### § 1. Gebet.

(Vers 1.) Verehrung jenem Kṛiṣṇa, der die Farbe einer neuen Wolke besitzt, dem Diebe der Gewänder der Hirtinnen, dem Samen des Baumes der Welt!

### § 2. Die Kategorien.

(Vers 2.) Es gibt sieben Kategorien (*padārtha*): Substanz, Qualität, Tätigkeit, Allgemeinbegriff, Besonderheit, Inhärenz und Nichtsein (oder Abwesenheit).

### § 3. Die Substanzen.

(Vers 3.) Die (neun) Substanzen (*dravya*) sind: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Zeit, Raum, Seele (und) inneres Organ.

### § 4. Die Qualitäten.

(Vers 3—5.) Die (vierundzwanzig) Qualitäten (*guṇa*) sind: Farbe, Geschmack, Geruch, Fühlbarkeit, Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, Wissen, Lust, Schmerz, Wunsch, Widerwille, Energie, Schwere, Flüssigkeit, Klebrigkeit, Disposition, Schicksal<sup>1)</sup> und Laut.

### § 5. Die Tätigkeiten.

(Vers 6.) Die fünf Tätigkeiten (*karman*) sind: Emporwerfen (*utkshēpaṇa*), Hinabwerfen (*apakshēpaṇa*), Krümmen (*akuñchana*), Ausstrecken (*prasāraṇa*) und Gehen (*gamana*).

(Vers 7.) Drehung, Entleerung, Fließen<sup>2)</sup>, Emporbrennen und Seitwärtsbewegung<sup>3)</sup> fallen unter „Gehen“<sup>4)</sup>.

### § 6. Der Allgemeinbegriff.

(Vers 8.) Der Allgemeinbegriff (*sāmānya*) ist zweifach: höherer und niederer. (Der Begriff) „Existenz“ (*sattā*), welcher in den drei

1) Nach Vers 161 zerfällt das Schicksal in Verdienst und Sünde

2) Vgl. Vers 156.

3) Vgl. Vers 43.

4) Vgl. *Dīpikā*, § 5.

mit „Substanz“ beginnenden (Kategorien) inhäriert, wird „höherer“ (*para*) genannt.

(Vers 9.) Derjenige Artbegriff (*jāti*), welcher von dem höheren verschieden ist, wird „niederer“ (*apara*) genannt.

- 5 (Vers 9, 10.) Der Artbegriff der Substantialität usw. wird (je nachdem) höherer oder niederer genannt; er ist ein höherer, da er (andere Begriffe, nämlich „Erde“ usw.) umfaßt, und ein niederer, da er (von einem anderen Begriffe, nämlich „Existenz“) umfaßt wird.

### § 7. Die Besonderheit.

- 10 (Vers 10.) Besonderheit (*viśeṣha*) ist der letzte (erkennbare Unterschied), welcher in den ewigen Substanzen<sup>1)</sup> inhäriert.

### § 8. Die Inhärenz.

- (Vers 11.) Inhärenz (*samavāya*) ist die Beziehung (*sambandha*) des Topfes usw. zu (seinen) Hälften usw., der Qualitäten und Tätig-  
15 keiten zu den Substanzen, und der Artbegriffe zu diesen<sup>2)</sup>.

### § 9. Das Nichtsein.

- (Vers 12, 13.) Das Nichtsein (*abhāva*) ist zweifach: Abwesenheit des Zusammenhanges<sup>3)</sup> (*sauśargābhāva*) und gegenseitiges Nichtsein (*anyōnyābhāva*). Die Abwesenheit des Zusammenhanges  
20 zerfällt in drei Arten: früheres Nichtsein (*prāgabhāva*), Vernichtung (*dhraṁsa*) und absolutes Nichtsein (*atyantābhāva*).

### § 10. Allgemeines über die Kategorien.

(Vers 13.) Die gemeinsame Bestimmung<sup>4)</sup> der sieben (Kategorien) ist „Erkennbarkeit“ usw.<sup>5)</sup>.

- 25 (Vers 14.) Die fünf mit „Substanz“ beginnenden (Kategorien) des Seins (*bhāva*)<sup>6)</sup> sind vielfach<sup>7)</sup> (und) durch Inhärenz verbunden. Die drei ersten besitzen „Existenz“<sup>8)</sup>. Die mit „Qualität“ beginnenden ermangeln der Qualität und Tätigkeit.

(Vers 15.) Alle die mit „Artbegriff“ beginnenden (Kategorien)  
30 ermangeln des Allgemeinbegriffes<sup>9)</sup>. (Alle) außer der unendlichen Kleinheit (*pārimāṇādalya*)<sup>10)</sup> (wirken) als Ursachen.

1) Die ewigen Substanzen (*nitya-dravya*) sind die Atome der vier ersten Substanzen und die fünf mit „Äther“ beginnenden Substanzen; s. *Dīpikā*, § 7.

2) Hierzu fügt die *Muktāvalī* die Beziehung der Besonderheiten zu den ewigen Substanzen. Vgl. *Tarkasamgraha*, § 79 und *Tarkakauṁudī*, § 52.

3) Genauer übersetzt: „das Nichtsein durch den Zusammenhang“; s. Athalya, *Tarkasamgraha*, pp. 100, 369f. und *Nyāyakōśa*, p. 857, Anm. 2.

4) Wörtlich: „der Besitz gemeinsamer Bestimmungen“ (*sādharmaṇya*).

5) Nach der *Dīpikā*, § 2 ist „Benennbarkeit“ das Charakteristicum des Begriffes „Kategorie“. 6) Vgl. die Übersetzung der *Dīpikā*, S. 37, Anm. 2.

7) Während die sechste Kategorie des Seins, die Inhärenz, nur eine ist; vgl. *Tarkasamgraha*, § 8. 8) Vgl. Vers 8. 9) Vgl. *Dīpikā*, § 6.

10) Siehe *Muktāvalī* zu Vers 111: — „Die Dimension des Atoms, resp. die Dimension des Doppelatoms sind nicht die Ursache für die Dimension des

## § 11. Die Ursache.

(Vers 16, 17.) Ursachesein ist das beständige Vorherexistieren von etwas, das der Nebensächlichkeit<sup>1)</sup> ermangelt. Die Kenner des Nyāya-Systems unterscheiden drei Arten der (Ursache: *kāraṇa*): inhärente Ursache (*samavāyi-kāraṇa*), nicht-inhärente Ursache (*asamavāyi-kāraṇa*) und instrumentale Ursache (*nimitta-kāraṇa*). 5

(Vers 18.) Die inhärente Ursache ist diejenige, in welcher inhärierend das Produkt (*kārya*) entsteht; die zweite ist eine Ursache, die zu der (ersten) in enger Beziehung steht; die dritte ist eine von beiden verschiedene<sup>2)</sup>. 10

(Vers 19—21.) Die fünf (Arten) des Nebensächlichen sind (1) etwas, mit dem zusammen die frühere Existenz (der Ursache verstanden wird); (2) etwas, dessen (frühere Existenz) vermittelt der Ursache (verstanden wird)<sup>3)</sup>; (3) etwas, dessen frühere Existenz erkannt wird, nachdem man (seine) Existenz vor einem dritten erkannt hat; (4) etwas, dessen (frühere Existenz) nicht verstanden wird, ohne daß man (seine) Existenz vor der Ursache erkannt hat; und (5) etwas, das verschieden ist von demjenigen, welches immer notwendig vorher existiert. 15

(Vers 21, 22.) Wenn ein Topf usw. (das Produkt ist), so ist das erste (Nebensächliche) der Begriff des Stockes (durch den die Töpferscheibe gedreht wird) usw., das zweite die Farbe des Stockes usw., das dritte der Äther<sup>4)</sup>, das vierte der Vater des Töpfers, das fünfte ein Esel (der den Ton trägt) usw. Unter diesen ist das letzte notwendig (da es die vier anderen einschließt)<sup>5)</sup>. 20 25

(Vers 23.) Inhärente Ursachen sind nur Substanzen, nicht-inhärente Ursachen dagegen nur Qualitäten und Tätigkeiten.

Doppelatoms und die des dreifachen Atoms, weil die Dimension (stets) eine intensivere Dimension der eigenen Art bewirkt (und daher das Doppelatom kleiner als das Atom selbst, das dreifache kleiner als das doppelte sein müßte; s. *Tarkakauṃudī*, § 19). Die unendliche Kleinheit des Doppelatoms ist aber nicht intensiver als die des Atoms, und die Dimension des dreifachen Atoms ist nicht von derselben Art (d. h. nicht unendlich klein, sondern groß). Deshalb ist (nicht die Dimension, sondern) die Zweizahl der Atome die nicht-inhärente Ursache der Dimension des Doppelatoms und die Dreizahl der Doppelatome die der Dimension des dreifachen Atoms\*. Vgl. auch Athalye, p. 122 f.

1) Der Terminus *anyathāsiddha* bedeutet wörtlich „nicht auf andere Art folgend“. Hierfür brauche ich als Notbehelf den Ausdruck „nebensächlich“, da ich sonst das zu *anyathāsiddha* gehörige Abstractum *anyathāsiddhi* durch das schwerfällige Compositum „das Nicht-auf-andere-Art-Folgen“ wiedergeben müßte. Athalye, p. 195 umschreibt *anyathāsiddha* durch „secondary antecedent“.

2) Beispiele liefert der *Tarkasūngraḥa*, § 40 und die *Tarkakauṃudī*, § 26.

3) Die beiden ersten Arten in der *Kārikāvalī* entsprechen der ersten Art in der *Dīpikā* und *Tarkakauṃudī*, die dritte und vierte Art der zweiten, die fünfte der dritten; s. Athalye, p. 196.

4) S. die Übersetzung der *Tarkakauṃudī*, S. 774 und die der *Dīpikā*, § 38, sowie Athalye, § 195.

5) Siehe *Muktāvalī* und *Nyāyakōṣa*, p. 35, Anm. 2.

## § 12. Allgemeines über die Substanzen.

(Vers 24.) (Alle) außer den ewigen Substanzen<sup>1)</sup> stehen in Beziehungen (nämlich Inhärenz usw.)<sup>2)</sup>. Die neun mit „Erde“ beginnenden (Substanzen) besitzen Substantialität<sup>3)</sup> (und) sind mit  
5 Qualitäten versehen.

(Vers 25.) Erde, Wasser, Feuer, Luft und inneres Organ sind Substrate von Ferne und Nähe, Körperlichkeit (*mūrtatva*), Tätigkeit und Geschwindigkeit<sup>4)</sup>.

(Vers 26.) Zeit, Äther, Seele und Raum besitzen Allgegen-  
10 wart (*sarvagata*) (und) unendliche Größe (*paramāṁ mahat*). Die fünf mit „Erde“ beginnenden (Substanzen) sind Elemente (*bhūta*)<sup>5)</sup>. Die vier (ersten) besitzen Fühlbarkeit.

(Vers 27.) (Dieselben) vier bringen (zusammengesetzte) Substanzen hervor. Die besonderen Qualitäten des Äthers und der  
15 Seele<sup>6)</sup> umfassen nicht das Ganze<sup>7)</sup> und sind momentan<sup>8)</sup>.

(Vers 28.) Die drei ersten (Substanzen) sind mit Farbe, Flüssigkeit und Wahrnehmbarkeit (*pratyakṣha*) versehen. Zwei (nämlich Erde und Wasser) besitzen Schwere (und) Geschmack, zwei (nämlich Erde und Feuer) künstliche Flüssigkeit<sup>9)</sup>.

(Vers 29.) Die Seelen und die Klassen der Elemente<sup>10)</sup> sind mit besonderen Qualitäten (*viśeṣha-guṇa*) versehen<sup>11)</sup>. Was als die gemeinsame Bestimmung der einen (Substanzen) angeführt worden ist, das ist eine ausschließende Bestimmung gegenüber den anderen.

(Vers 30.) Die Qualitäten der Luft sind die acht mit „Fühl-  
25 barkeit“ beginnenden (und) diejenige Disposition, welche Geschwindigkeit heißt<sup>12)</sup>. Die Qualitäten des Feuers sind die acht mit „Fühlbarkeit“ beginnenden, Farbe, Geschwindigkeit (und) Flüssigkeit.

(Vers 31.) Im Wasser sind folgende vierzehn (Qualitäten): die acht mit „Fühlbarkeit“ beginnenden, Geschwindigkeit, Schwere,  
30 Flüssigkeit, Farbe, Geschmack und Klebrigkeit.

(Vers 32.) In der Erde sind dieselben vierzehn (Qualitäten) außer Klebrigkeit, (aber) vermehrt durch Geruch.

(Vers 32, 33.) Die Seele hat folgende vierzehn Qualitäten:

1) S. oben, S. 148, Anm. 1.

2) Über *āsrūtatva* s. *Muktāvalī* und *Nyāyakośa*, p. 912. Die ewigen Substanzen stehen zur Zeit usw. im Verhältnis der Qualifikation; vgl. Vers 61f.

3) Vgl. Vers 9.

4) S. Vers 158.

5) D. h. solche, deren besondere Qualitäten durch die äußeren Sinne wahrnehmbar sind. — *Muktāvalī*.

6) Nämlich Laut (Vers 44) und Wissen usw. (Vers 32f.).

7) Über *avyāpyavṛitti* s. den Schluß des § 27 der *Dīpikā*.

8) Die *Muktāvalī* definiert den Begriff *kṣaṇika*, „momentan“ durch: „das Gegenstück einer Vernichtung sein, welche im dritten Augenblick erfolgt“. Die besondere Qualität „entsteht im ersten Augenblick, bleibt bestehen im zweiten Augenblick (und) vergeht im dritten Augenblick“; s. *Nyāyakośa*, p. 224. Anm. 5 und vgl. *Tarkakauṁḍī*, § 48, Schluß.

9) S. Vers 155f.

10) S. Vers 26.

11) S. Vers 90f.

12) S. Vers 158.

die sechs mit „Wissen“ beginnenden, die fünf mit „Zahl“ beginnenden, bleibenden Eindruck, Verdienst und Sünde.

(Vers 33.) Zeit und Raum besitzen die fünf mit „Zahl“ beginnenden (Qualitäten). Im Äther sind dieselben und der Laut.

(Vers 34.) In Gott (*Īśvara*) sind die fünf mit „Zahl“ beginnenden (Qualitäten), Wissen, Wunsch und Energie. Im innern Organ sind Ferne und Nähe, die fünf mit „Zahl“ beginnenden (Qualitäten) und Geschwindigkeit.

### § 13. Die Erde.

(Vers 35.) Unter diesen (Substanzen) ist die Erde (*kṣiti*)<sup>10</sup> die (inhärente) Ursache des Geruchs (und) besitzt verschiedene Farben. In ihr sind (alle) sechs Arten des Geschmacks<sup>1)</sup> und beide Arten des Geruchs<sup>2)</sup>.

(Vers 36, 37.) Sie fühlt sich lau an, und ihre Fühlbarkeit ist durch Brennen bewirkt<sup>3)</sup>. Sie ist zweifach: ewig und vergänglich. Die ewige besteht in Atomen (*anu*). Die vergängliche ist die hiervon verschiedene. Dieselbe ist aus Teilen (*avayava*) zusammengesetzt. Sie ist dreifach: Körper (*dēha*), Sinnesorgan (*indriya*) und Sinnesobjekt (*viśhaya*).

(Vers 38.) Der Körper ist entweder geboren (*yōnija*) oder (ungeboren)<sup>4)</sup>. Das Sinnesorgan besteht im Geruchsorgan (*ghrāṇa*). Das Sinnesobjekt sind Doppelatome (*dvyaṇuka*) usw. bis hinauf zum Weltall.

### § 14. Das Wasser.

(Vers 39.) Im Wasser (*jala*) sind weiße Farbe, süßer Geschmack, kaltes Anfühlen (und) Klebrigkeit. Seine Flüssigkeit ist natürlich.

(Vers 40.) (Es besitzt) Ewigkeit usw. wie die erste (Substanz, nämlich die Erde), aber (sein) Körper ist ungeboren (*ayōnija*). (Sein) Sinnesorgan ist das Geschmacksorgan (*rasana*). Das Sinnesobjekt sind Meer, Schnee usw.

### § 15. Das Feuer.

(Vers 41.) Das Feuer (*tējas*) fühlt sich heiß an. (Seine) Farbe ist leuchtend weiß. (Seine) Flüssigkeit ist künstlich<sup>5)</sup>. (Es besitzt) Ewigkeit usw. wie vorher.

(Vers 42.) (Sein) Sinnesorgan ist das Gesichtsorgan. Das Sinnesobjekt sind brennendes Feuer (*vahnī*), Gold usw.

### § 16. Die Luft.

(Vers 42.) Die Luft (*pavana*) fühlt sich lau an, aber ihre Fühlbarkeit ist nicht (wie bei der Erde)<sup>6)</sup> durch Brennen bewirkt.

1) S. *Tarkakauṇḍī*, § 14.

2) S. Vers 103.

3) S. § 39.

4) Vgl. meine Bemerkungen zur Inschrift der Wardak-Vase, Bd. 73. S. 225 f.

5) Diese Bemerkung bezieht sich auf Gold usw.; s. Vers 156.

6) Vgl. Vers 36.

(Vers 43.) Sie besitzt Seitwärtsbewegung (und) wird erschlossen aus den Merkmalen „Fühlbarkeit“ usw.<sup>1)</sup> (Sie besitzt) Ewigkeit usw. wie vorher. (Ihr) Sinnesorgan ist die den Körper bedeckende Haut (*tvach*).

5 (Vers 44.) Das Sinnesobjekt sind der Hauch (*prāṇa*) usw. bis hinauf zum Sturmwind.

### § 17. Der Äther.

(Vers 44.) Die besondere Qualität des Äthers (*ākāśa*) ist der Laut.

10 (Vers 45.) Obwohl nur einer<sup>2)</sup>, bildet er infolge (der Verschiedenheit seiner) Bedingungen (*upādhi*)<sup>3)</sup> (sein) Sinnesorgan, (nämlich) das Gehörorgan.

### § 18. Die Zeit.

(Vers 45.) Die Zeit (*kāla*) ist die (spezielle) Ursache der  
15 Produkte (und) das Substrat (aller) Wesen.

(Vers 46.) (Sie ist) die (spezielle) Ursache der Vorstellung der Ferne und Nähe. (Obwohl nur eine), zerfällt sie infolge (der Verschiedenheit ihrer) Bedingungen in den Augenblick usw.

### § 19. Der Raum.

20 (Vers 46.) Der Raum (*dīś*) ist die (spezielle) Ursache der Vorstellungen „fern“, „nahe“ usw. Er ist einer (und) ewig.

(Vers 47.) Obwohl nur einer, erhält er infolge der Verschiedenheit (seiner) Bedingungen die Bezeichnungen „Osten“ usw.

### § 20. Die Seele.

25 (Vers 47.) Die Seele (*ātman*) ist die Lenkerin der Sinnesorgane und (des Körpers). Denn ein Instrument (*karana*) setzt einen Handelnden voraus.

(Vers 48.) Der Körper hat kein Bewußtsein, da ein Fehlgehen<sup>4)</sup> (stattfindet, d. h. das Bewußtsein schwindet), wenn man  
30 stirbt. Wenn die Sinnesorgane so wären (d. h. Bewußtsein hätten), wie könnte, wenn sie zerstört worden sind, Erinnerung (verbleiben)?

(Vers 49.) Auch das innere Organ kann nicht so (d. h. bewußt) sein; (denn) dann würden (die besonderen Qualitäten der Seele, nämlich) Erkenntnis (*jñāna*) usw., nicht wahrnehmbar sein<sup>5)</sup>.

35 (Die Seele ist) das Substrat des Verdienstes und der Sünde (und)

1) S. die Übersetzung der *Dipika*, S. 14.

2) Das Wort *ākāśa*, welches im klassischen Sanskrit gewöhnlich Neutrum ist, wird hier und in der *Tarkakāumudī*, § 8 als Masculinum gebraucht.

3) Dies bezieht sich auf den Gehörgang; s. *Muktāvālī* und *Tarkakāumudī*, § 8.

4) S. *Tarkakāumudī*, § 31.

5) Denn die Wahrnehmung wird durch Größe verursacht (s. Vers 58), während das innere Organ unendlich klein ist (vgl. Vers 85). — *Muktāvālī*.

wahrnehmbar infolge (ihrer) Verbindung mit den besonderen Qualitäten<sup>1)</sup>.

(Vers 50.) (Im Körper anderer) ist dieselbe erschließbar aus dem Streben<sup>2)</sup> usw., wie der Wagenlenker aus der Bewegung des Wagens. Sie ist das Substrat des Selbstbewußtseins (*ahaṅkāra*)<sup>5</sup> (und) wird nur durch das innere Organ wahrgenommen.

(Vers 51.) (Sie ist) alldurchdringend (*vibhu*) (und) besitzt die Qualitäten „Wissen“ usw.

### § 21. Die Vorstellung.

(Vers 51, 52.) Das Wissen (*buddhi*)<sup>8)</sup> ist zweifach: Vorstellung (*anubhūti*) und Erinnerung (*smṛiti*). Die Vorstellung ist vierfach: Wahrnehmung, Schließen, Vergleichen und sprachliches (Wissen).

### § 22. Die Wahrnehmung.

(Vers 52.) Die Wahrnehmung (*pratyakṣha*) ist sechsfach, in dem sie in (Wahrnehmung) durch das Geruchsorgan usw.<sup>4)</sup> zerfällt.

(Vers 53.) Der Geruch und der Begriff „Geruch“ usw.<sup>5)</sup> werden durch das Geruchsorgan wahrgenommen, der Geschmack durch das Geschmacksorgan und der Laut durch das Gehörorgan.

(Vers 54, 55.) Entwickelte Farbe<sup>6)</sup> wird durch das Gesichtorgan wahrgenommen. Infolge der Verbindung von Helligkeit (*ālōka*)<sup>7)</sup> und entwickelter Farbe nimmt das Gesichtorgan Substanzen wahr, welche die letztere besitzen, (sowie) Unabhängigkeit, Zahl, Trennung, Verbindung, Ferne und Nähe, Klebrigkeit, Flüssigkeit, Dimension, Tätigkeit, Artbegriff und Inhärenz, welche<sup>8)</sup> in dem Objekte der Wahrnehmung (*yōgya*) inhärieren.

(Vers 56, 57.) Substanzen, die entwickelte Fühlbarkeit be-

1) Die Seele kann (nur) durch die Verbindung mit (ihren) wahrnehmbaren besonderen Qualitäten, (nämlich) Wissen, Lust usw., wahrgenommen werden, nicht aber auf andere Art. (Dies ergibt sich) aus Vorstellungen wie: „ich weiß“, „ich handle“. — *Muktāvalī*. 2) S. Vers 150 f.

3) Ein Synonymum von *buddhi*, „Wissen“ ist *jñāna*, „Erkenntnis“; s. *Tarkasāṅgraha*, § 34. Die hier für die beiden Termini gewählten deutschen Äquivalente lassen sich nicht überall verwenden, und ich habe *buddhi* durch „Erkenntnis“ übersetzt in Vers 144, 148, 149, 167, durch „Kenntnis“ in 133 und durch „Vorstellung“ in 109, 122, 124, 128, 129; das Synonymum *bōdha* durch „Erkenntnis“ in 64, 141; *jñāna* durch „Vorstellung“ in 122, 123, 135; *dhī* durch „Erkenntnis“ in 66, 68, 146, 151, durch „Kenntnis“ in 79—81 und durch „Vorstellung“ in 46, 129; *matī* durch „Erkenntnis“ in 57, 147, 148, 150 und durch „Vorstellung“ in 127, 128, 130; *bhāna* durch „Erkenntnis“ in 66; *pratyaya* und *prāṭī* durch „Vorstellung“ in 113 und 114.

4) Nämlich die fünf äußeren Sinnesorgane und das innere Organ.

5) Nach der *Muktāvalī* und *Dīnakarī* bezieht sich „usw.“ auf die Begriffe „wohlriechend“ und „übelriechend“.

6) Über *udbhūta*, „entwickelt“ s. *Tarkakaunudī*, § 17 und *Dīpikā*, § 23, Schluß.

7) S. die Übersetzung der *Dīpikā*, S. 8.

8) Das Relativum bezieht sich auf Unabhängigkeit usw. — *Muktāvalī*.

sitzen, die (entwickelte Fühlbarkeit) selbst (und) die Objekte der Wahrnehmung durch das Gesichtsorgan außer der Farbe werden durch die Haut wahrgenommen. Auch bei dieser Wahrnehmung der Substanzen (durch die Haut) ist die Farbe die Ursache. Die Verbindung der Haut mit dem inneren Organ ist die Ursache der Erkenntnis<sup>1)</sup>.

(Vers 57.) Lust, Schmerz, Wunsch, Widerwille, Erkenntnis (und) Handeln<sup>2)</sup> werden durch das innere Organ wahrgenommen.

(Vers 58.) Diejenige Erkenntnis, welche unbestimmt (*nīrvīkalpaka*) heißt, gilt für übersinnlich<sup>3)</sup>. Größe (*mahattva*)<sup>4)</sup> ist die Ursache der sechsfachen (Wahrnehmung)<sup>5)</sup> (und) das Sinnesorgan das Instrument (derselben).

### § 23. Die Operation der Wahrnehmung.

(Vers 59—62.) Die Operation (*vyāpāra*)<sup>6)</sup> (der Wahrnehmung) ist der Kontakt (*sambandha*) des Objektes und des Sinnesorgans. Auch diese ist sechsfach<sup>7)</sup>: (1) Die Wahrnehmung der Substanzen erfolgt durch Verbindung (mit dem Sinnesorgan); (2) die des in den Substanzen Inhärierenden durch Inhärenz im Verbundenen; (3) die des in diesem (Inhärenenten) Inhärierenden durch die Inhärenz in diesem (Inhärenenten); (4) die des Lautes durch Inhärenz; (5) die des in diesem Inhärierenden durch Inhärenz im Inhärierenden; und (6) die des Nichtseins durch das Verhältnis der Qualifikation (*viśeṣhaṇatā*)<sup>8)</sup>, wobei man annehmen kann: „Wenn (das Gegenstück) da wäre, so würde es bemerkt werden“<sup>9)</sup>. (Auch) die Wahrnehmung der Inhärenz erfolgt durch das Verhältnis der Qualifikation<sup>10)</sup>.

(Vers 63.) Die außergewöhnliche (*alaukika*) Operation<sup>11)</sup> ist dreifach: auf den Allgemeinbegriff gerichtet (*sāmānya-lakṣhaṇa*), auf die Erkenntnis gerichtet (*jñāna-lakṣhaṇa*) und durch Meditation bewirkt (*yōgajā*).

(Vers 64.) Die Erkenntnis der Allgemeinbegriffe ist die unmittelbare Wahrnehmung (*āsatti*) der Substrate. Sie bezieht sich

1) Vgl. die Übersetzung der *Dīpikā*, S. 28: — „Die Seele verbindet sich mit dem inneren Organ, das innere Organ mit dem Sinnesorgan (und) das Sinnesorgan mit dem Gegenstande; hieraus entsteht die wahrnehmende Erkenntnis“.

2) Das Wort „Handeln“ (*kṛitī*) ist ein Synonym von „Energie“ (*prayatna*); s. *Multāvālī* und *Tarkasaṅgraha*, § 70.

3) Vgl. *Tarkakaumudī*, § 27 und Athalye, p. 215 ff.

4) Vgl. *Tarkakaumudī*, § 30.

5) S. Vers 52.

6) S. die Definition von *vyāpāra* in der Übersetzung der *Dīpikā*, S. 32 und die Beispiele in Anm. 6.

7) Zum Folgenden vgl. *Tarkasaṅgraha*, § 43 und *Tarkakaumudī*, § 28.

8) Vgl. die Übersetzung der *Tarkakaumudī*, S. 777 und Anm. 1.

9) Über das sogenannte „Nichtbemerken“ (*anupalabdhi*) s. die Übersetzung der *Dīpikā*, S. 28 und *Tarkakaumudī*, § 44.

10) Dies ist die Ansicht der Naiyāyikas, während die Vaiśeṣhikas den *samavāya* für übersinnlich erklären; s. die Übersetzung der *Tarkakaumudī*, S. 777 und Anm. 3.

11) Vgl. *Tarkakaumudī*, § 29.

auf die Gesamtheit der Faktoren der Erkenntnis der Bestimmungen (*dharmā*) eines bestimmten (Gegenstandes), welche durch ein bestimmtes Sinnesorgan bewirkt wird.

(Vers 65.) Die auf die Erkenntnis gerichtete Operation (ist die Wahrnehmung) derjenigen (Begriffe), welche sie (die Erkenntnis) 5 zum Objekte hat<sup>1</sup>).

(Vers 65, 66.) Die durch Meditation bewirkte (Operation) ist zweifach; die des *Yukta* und die des *Yuñjana*<sup>2</sup>). Der *Yukta* erkennt (das Übersinnliche) beständig, der andere (nämlich der *Yuñjana*) mit Hilfe von Nachdenken. 10

#### § 24. Das Schließen.

(Vers 66, 67.) Beim Schließen (*anumiti*) ist die Operation die Betrachtung (des Merkmals), das Instrument der Erkenntnis der Umfangung. Denn das Merkmal (*līngā*), welches erkannt wird, kann nicht das Instrument sein, (da) sonst kein Schließen mit einem 15 zukünftigen oder (vergangenen) Merkmale möglich wäre<sup>3</sup>).

(Vers 68.) Betrachtung (*parāmarśā*) heißt die Erkenntnis, daß das Umfaßte (*vyāpyā*) sich im Subjekte befindet. Umfangung (*vyāpti*) bedeutet Nichtbeziehung zu (d. h. Abwesenheit des Grundes in) etwas anderem, als dem, das die Folge (*sādhyā*) besitzt. 20

(Vers 69.) Oder aber Umfangung heißt der Besitz desselben Substrates durch den Grund (*hētu*) mit der Folge, welche kein Gegenstück einer in dem Substrate des Grundes befindlichen Abwesenheit ist<sup>4</sup>).

(Vers 70.) Wo sich nicht das Bewiesensein frei von dem 25 Wunsche zu beweisen findet, das ist das Subjekt (*pakṣha*)<sup>5</sup>). Aus der Erkenntnis, daß (das Merkmal) sich dort (nämlich im Subjekte) befindet, entsteht das Schließen.

#### § 25. Die Scheingründe.

(Vers 71.) Die Scheingründe (*hētvābhāsa*) sind fünffach: der 30 unvollkommene, der kontradiktorische, der unbewiesene, der aufgewogene und der nach dem Verstreichen der Zeit (des Beweisens) widersprochene<sup>6</sup>).

#### § 26. Der unvollkommene Grund.

(Vers 72.) Der unvollkommene (*amaikāntika*) (Scheingrund) 35 ist dreifach: zu allgemein, zu speziell und nichts ausschließend.

1) Die *Muktāvalī* gibt als Beispiel das Urteil: „der Sandel ist wohlriechend“; vgl. die Übersetzung der *Tārkakauṃudī*, S. 778 und Anm. 1.

2) Nach der *Muktāvalī* sind dies die Namen zweier Arten des *Yōgin*.

3) Vgl. die Übersetzung der *Dīpikā*, S. 32, Anm. 4.

4) Vgl. ebenda, S. 30. „The invariable presence of a thing is the same as the absence of its co-existent negation“; Athalye, p. 247.

5) Vgl. die Übersetzung der *Dīpikā*, S. 29, Anm. 2.

6) Über *kālātyāyāpadiṣṭa* (= *bādha* in Vers 78) s. Gautama's *Nyāya-sūtra*, I, 49 und die Kommentare des Viśvanātha und Vātsvāyana zu dieser Stelle.

(Vers 73.) Zu allgemein (*sādhāraṇa*) ist derjenige, welcher sich sowohl in ähnlichen Beispielen (*sapakṣha*) als in Gegenbeispielen (*vipakṣha*) findet. Zu speziell (*asādhāraṇa*) ist derjenige, welcher von beiden ausgeschlossen ist.

5 (Vers 74.) Der nichts ausschließende (*anupasaṁhārin*) ist derjenige, dessen Subjekt durch eine nur Konkomitanz besitzende (Bestimmung begrenzt wird)<sup>1</sup>).

#### § 27. Der kontradiktorische Grund.

(Vers 74.) Der kontradiktorische (*viruddha*) (Scheingrund) ist  
10 derjenige, welcher sich in dem die Folge Besitzenden überhaupt nicht findet.

#### § 28. Der unbewiesene Grund.

(Vers 75.) Unbewiesensein (*asiddhi*) ist dreifach: dem Substrate nach (*āśrayāsiddhi*), von selbst (*svarūpāsiddhi*) und dem  
15 Begriffen des Umfaßten nach (*vyāpyatvāsiddhi*).

(Vers 76, 77.) Unbewiesensein dem Subjekte nach (liegt z. B. vor), wenn das Subjekt ein aus Juwelen bestehender Berg ist; Unbewiesensein der zweiten (Art) in (dem Schlusse): „der Teich ist eine Substanz, da er Rauch besitzt“<sup>2</sup>); (und) Unbewiesensein dem  
20 Begriffen des Umfaßten nach in „schwarzem Rauch“ usw.<sup>3</sup>).

#### § 29. Der aufgewogene Grund.

(Vers 77.) Aufgewogensein (*satpratipakṣhatā*) (besteht) in der Betrachtung zweier (einander) widersprechender Gründe.

#### § 30. Der widersprochene Grund.

25 (Vers 78.) Widerspruch (*bādha*) (liegt vor), wenn das Subjekt der Folge ermangelt, (z. B.) wenn bei einem Topf im Augenblicke (seines) Entstehens der Geruch usw. die Folge ist<sup>4</sup>).

#### § 31. Das Vergleichen.

(Vers 79.) Das Instrument (des Vergleichens: *upamiti*) ist  
30 die Kenntnis der Ähnlichkeit mit dem Rind usw., welche ein Dorfbewohner (besitzt), der zum ersten Mal einen Gayāl usw. erblickt<sup>5</sup>).

(Vers 80.) Die Operation ist die Erinnerung an den Sinn des umschreibenden Satzes. Das Resultat (*phala*) des Vergleichens ist die Kenntnis der Bedeutung (*śakti*) der Wörter „Gayāl“ usw.

#### 35 § 32. Das sprachliche Wissen.

(Vers 81.) Das Instrument (des sprachlichen Wissens: *śabda-bōdha*) ist die Kenntnis der Wörter (*pada*). Hierbei ist die Operation

1) d. h. dessen Subjekt Alles einschließt. Vgl. *Nyāyakōśa*, pp. 22, 213.

2) S. die Übersetzung der *Tarkakaumudī*, S. 786.

3) Siehe Athalye, p. 311.

4) Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 9 und Anm. 3.

5, Vgl. *Tarkasaṅgraha*, § 58 und *Tarkakaumudī*, § 40.

die Kenntnis des Gegenstandes der Wörter (*padārtha*). Das Resultat ist das sprachliche Wissen. Hierbei hilft die Kenntnis der Bedeutung.

(Vers 82.) Übertragung (*lakṣhaṇā*) ist eine Beziehung zur ursprünglichen Bedeutung (*śakya*), die aus der Unverständlichkeit der Intention (erkannt wird)<sup>1</sup>.

(Vers 82, 83.) Die Ursache (des sprachlichen Wissens) ist die Erkenntnis der Nachbarschaft, Vereinbarkeit, Abhängigkeit und Intention.

(Vers 83, 84.) Nachbarschaft (*āsatti*) ist die Nähe des Wortes. Vereinbarkeit (*yōgyatā*) ist der Zusammenhang des Gegenstandes eines Wortes mit dem eines anderen. Abhängigkeit (*ākāṅkṣhā*) ist (der Gebrauch eines Wortes in Verbindung mit einem anderen) Wort, ohne welches das erstere unfähig ist, das Verständnis (der Konstruktion) zu bewirken. Intention (*tātpariyu*) ist der Wunsch des Redenden.

### § 33. Das innere Organ.

(Vers 85.) Das innere Organ (*manas*) ist das Instrument der Empfindung von Lust usw. Da die Erkenntnisse nicht gleichzeitig erfolgen, so muß es unendlich klein sein.

### § 34. Allgemeines über die Qualitäten.

(Vers 86.) Die Qualitäten inhärieren in den Substanzen (und) sind frei von Qualitäten (und) Tätigkeiten.

(Vers 86—88.) Qualitäten der körperlichen (*mūrta*) (Substanzen) sind Farbe, Geschmack, Fühlbarkeit, Geruch, Ferne, Nähe, Flüssigkeit<sup>2</sup>, Klebrigkeit und Geschwindigkeit. Alle folgenden werden von Kennern für Qualitäten der unkörperlichen (*amūrta*) (Substanzen) erklärt: Verdienst und Sünde, bleibender Eindruck, Laut, Wissen usw.<sup>3</sup>. Die von „Zahl“ bis „Trennung“ sind Qualitäten beider (Arten von Substanzen).

(Vers 89, 90.) Verbindung, Trennung, die Zahlen von der Zweierheit an, und die Unabhängigkeit von zweien usw. sind Qualitäten, die in mehreren inhärieren. Alle übrigen Qualitäten inhärieren in einzelnen.

(Vers 90—92.) Besondere Qualitäten (*viśeṣha-guṇa*) sind: die sechs mit „Wissen“ beginnenden, die (vier) mit „Fühlbarkeit“ endigenden, Klebrigkeit, natürliche Flüssigkeit, Schicksal (d. h. Verdienst und Sünde), bleibender Eindruck und Laut. Gemeinsame Qualitäten (*sāmānya-guṇa*) sind „Zahl“ bis „Nähe“, nicht-natürliche (d. h. künstliche) Flüssigkeit, Schwere und Geschwindigkeit.

1) Die in Vers 82—84 definierten Termini werden durch Beispiele erläutert in der Übersetzung der *Tarkakamudī*, S. 789.

2) Röer's Ausgabe schaltet hier (wohl mit Recht) „Schwere“ ein. Die *Muktāvalī* fügt „Elastizität“ hinzu.

3) Nämlich „Wissen“ bis „Energie“; s. § 4.

(Vers 92—94.) „Zahl“ bis „Nähe“, Flüssigkeit und Klebrigkeit sind durch zwei Sinnesorgane (nämlich Auge und Haut) wahrnehmbar. Die (vier) mit „Fühlbarkeit“ endigenden (Qualitäten) und der Laut sind wahrnehmbar durch je ein äußeres Sinnesorgan. Schwere, 5 Schicksal und bleibender Eindruck sind übersinnliche (*atindriya*) (Qualitäten).

(Vers 94—96.) Die besonderen Qualitäten der alldurchdringenden (Substanzen) sind nicht durch die Qualitäten einer Ursache hervorgebracht<sup>1)</sup>. Die (vier) mit „Fühlbarkeit“ endigenden (Qualitäten), welche nicht durch Brennen bewirkt sind<sup>2)</sup>, und Flüssigkeit derselben Art, Klebrigkeit, Geschwindigkeit, Schwere, Unabhängigkeit eines einzelnen, Dimension (und) Elastizität sind durch die Qualitäten einer Ursache hervorgebracht<sup>3)</sup>.

(Vers 96.) Verbindung, Trennung und Geschwindigkeit sind 15 durch Tätigkeit bewirkt.

(Vers 97—99.) Die (vier) mit „Fühlbarkeit“ endigenden (Qualitäten), Dimension, Einheit<sup>4)</sup>, Unabhängigkeit eines einzelnen, Klebrigkeit und Laut sind nicht-inhärente (Ursachen)<sup>5)</sup>. Die besonderen Qualitäten der Seele sind Instrumente<sup>6)</sup>. Heißes Anfühlen, Schwere, 20 Geschwindigkeit, Flüssigkeit, Verbindung und Trennung sind doppelte (d. h. nicht-inhärente und instrumentale) Ursachen<sup>7)</sup>.

(Vers 99.) Die besonderen Qualitäten der alldurchdringenden (Substanzen), Verbindung und Trennung sind auf den Ort beschränkt<sup>8)</sup>.

### § 35. Die Farbe.

25 (Vers 100.) Die Farbe (*rūpa*) ist wahrnehmbar durch das Gesichtsorgan, bewirkt die Wahrnehmung von Substanzen usw., unterstützt das Gesichtsorgan (und) zerfällt in mehrere Arten: weiß usw.

(Vers 101.) In Atomen des Wassers und (Feuers) ist sie 30 ewig, anderswo durch Ursachen hervorgebracht.

1) Da die Seele usw. keine (inhärenten) Ursachen sind. — *Muktāvālī*.

2) S. Vers 105.

3) z. B. die Farbe eines Topfes durch die Farbe der Hälften des Topfes. — *Nyāyakośa*, p. 196.

4) Nach der *Muktāvālī* ist *ekaprihaktva* eine Abkürzung für *ekatva* und *ekaprihaktva*.

5) Farbe, Geschmack, Geruch, Fühlbarkeit und Dimension der Hälften eines Topfes sind die nicht-inhärente Ursache der Farbe usw. des Topfes, der Laut die eines zweiten Lautes (vgl. *Tarkakaumudī*, § 48). — *Muktāvālī*.

6) Nämlich Wissen usw. sind Instrumente von Wunsch usw. — *Muktāvālī*.

7) So ist die Verbindung einer Pauke mit dem Schlägel das Instrument des Lautes, (aber) die Verbindung der Pauke mit dem Äther die nicht-inhärente (Ursache); die Trennung der beiden Hälften eines Bambus das Instrument des (krachenden) Lautes, (aber) die Trennung der Hälften des Bambus vom Äther die nicht-inhärente (Ursache). — *Muktāvālī*.

8) Die *Muktāvālī* erklärt *prādēśika* durch *avyāpyarrīti*. Über diesen Terminus s. die Übersetzung der *Dīpika*, S 21, Anm. 3.

## § 36. Der Geschmack.

(Vers 101, 102.) Der Geschmack (*rasa*) ist wahrnehmbar durch das Geschmacksorgan, zerfällt in mehrere Arten: süß usw., (und) unterstützt das Geschmacksorgan. (Er besitzt) Ewigkeit usw. wie vorher.

5

## § 37. Der Geruch.

(Vers 102, 103.) Der Geruch (*gandha*) ist wahrnehmbar durch das Geruchsorgan, unterstützt das Geruchsorgan (und) ist zweifach: wohlriechend und übelriechend.

## § 38. Die Fühlbarkeit.

10

(Vers 103, 104.) Die Fühlbarkeit (*sparśa*) ist wahrnehmbar durch das Sinnesorgan der Haut, unterstützt die Haut (und) ist dreifach: lau, kalt und heiß. Härte und (Weichheit finden sich) nur in der Erde. (Die Fühlbarkeit besitzt) Ewigkeit usw. wie vorher.

## § 39. Das Brennen.

15

(Vers 105, 106.) Diese (Qualitäten)<sup>1)</sup> sind durch Brennen (*pāka*) bewirkt in der Erde (und) sonst nirgendwo. Nach dem Vaiśeṣhika-System erfolgt dort (nämlich in der Erde) das Brennen (nur) in den Atomen (*paramānu*), nach dem System der Naiyāyikas aber auch in den Doppelatomen usw.<sup>2)</sup>

20

## § 40. Die Zahl.

(Vers 106.) Zahl (*saṁkhyā*) heißt die (spezielle) Ursache des Ausdrucks „Zählen“.

(Vers 107.) Die Einzahl ist ewig in ewigen (Dingen), vergänglich in vergänglichen. Die Zweizahl usw. bis hinauf zum <sup>25</sup> *parārdha*<sup>3)</sup> sind durch die unterscheidende Vorstellung bewirkt.

(Vers 108.) Sie bestehen in einer zusammenfassenden Beziehung (*pariyāpti*) mehrerer Substrate<sup>4)</sup>. Ihre Vernichtung erfolgt durch die Vernichtung der unterscheidenden Vorstellung.

(Vers 109.) Unterscheidende Vorstellung (*apēkṣhā-buddhi*)<sup>5)</sup> ist die Vorstellung mehreren Einheiten<sup>5)</sup>.

## § 41. Die Dimension.

(Vers 109.) Dimension (*parimāṇa*) ist die (spezielle) Ursache des Ausdrucks „Messen“.

(Vers 110.) Ihre Arten sind: unendlich klein (*anu*), lang,<sup>35</sup> groß (und) kurz. Sie ist vergänglich in vergänglichen (Dingen), ewig in ewigen.

1) Nämlich Farbe, Geschmack, Geruch und Fühlbarkeit.

2) Vgl. *Dīptkā*, § 23 und *Tarkakaumudī*, § 17.

3) S. die Übersetzung des *Tarkasaṅgraha*, S. 20, Anm. 1.

4) S. *Nyāyakośa* unter *pariyāpti* und *deīva*.

5) Vgl. *Sārvadārśanaśaṅgraha*, übersetzt von Cowell und Gough, p. 151 ff.

(Vers 111—113.) Die vergängliche (Dimension) wird durch Zahl, Dimension und Anhäufung bewirkt. Die durch Zahl bewirkte Dimension findet sich in Doppelatomen und (dreifachen Atomen), die durch Dimension bewirkte in einem Topf usw.<sup>1)</sup>. Durch Anhäufung (*prachaya*), welche in einer lockeren Verbindung besteht, wird die Dimension bewirkt bei Baumwolle usw. Die Vernichtung (der Dimension erfolgt) durch die Vernichtung (ihres) Substrates.

#### § 42. Die Unabhängigkeit.

(Vers 113.) Die Unabhängigkeit (*prīhaktva*) ist die (spezielle) Ursache der Vorstellung „unabhängig“ (und verhält sich) wie die Zahl<sup>2)</sup>.

(Vers 114.) Es kann nicht zugegeben werden, daß das gegenseitige Nichtsein<sup>3)</sup> dieselbe einschließt. Denn die Vorstellung „(dies ist) von jenem unabhängig“ (und die Vorstellung) „dies ist nicht (jenes)“ sind von verschiedener Art.

#### § 43. Die Verbindung.

(Vers 115, 116.) Verbindung (*saiṅyōga*) ist das (Einander-)erreichen zweier (Dinge), die (vorher einander) nicht erreicht hatten. Sie ist dreifach. Die erste wird durch die Tätigkeit eines von beiden bewirkt, (die zweite) durch die Tätigkeit beider, die dritte durch eine Verbindung.

(Vers 116—118.) Die erste ist die Verbindung eines Falken mit einem Berg usw., die zweite der Zusammenstoß zweier Widder, die dritte die Verbindung eines Baumes mit einem Topfe  
25 die Verbindung der (einen) Hälfte (des Topfes) mit dem Baume.

(Vers 118, 119.) Die durch eine Tätigkeit bewirkte (Verbindung) ist wieder zweifach: Schlag und Stoß. Der erstere verursacht einen Laut, der zweite nicht.

#### § 44. Die Trennung.

(Vers 119, 120.) Auch die Trennung (*vibhāga*) ist dreifach. Die erste wird durch die Tätigkeit eines (von beiden) hervorgebracht, die zweite durch die Tätigkeit beider, die dritte durch eine Trennung. Die dritte ist wieder zweifach: durch die Trennung der Ursachen allein hervorgebracht (und) durch die Trennung der  
35 Ursache von der Nicht-Ursache bewirkt<sup>4)</sup>.

1) S. Anmerkung zu Vers 15 und *Praśastapādabhāṣya* (Benares, 1895), p. 130: — „Größe ist zweifach: ewig und vergänglich. Die ewige findet sich im Äther, in der Zeit, im Raum und in der Seele (und heißt) unendliche Größe (*paramamahatva* = *vibhūta*). Die vergängliche findet sich nur im dreifachen Atom usw. Ebenso ist auch die unendliche Kleinheit zweifach: ewig und vergänglich. Die ewige findet sich im Atom und im inneren Organ (und heißt) *pūrīmāyudhya*. Die vergängliche findet sich nur im Doppelatom.“

2) Siehe Vers 107.

3) Siehe Vers 12.

4) Nämlich (1) die Trennung der (einen) Hälfte (eines Topfes) von ihrem früheren Orte durch die Trennung der beiden Hälften (des Topfes) und (2) die

## § 45. Ferne und Nähe.

(Vers 121.) Ferne (*paratva*) und Nähe (*aparatva*) sind zweifach: räumlich und zeitlich. Die räumliche (findet sich) nur in körperlichen (Substanzen).

(Vers 122, 123.) (Räumliche) Ferne wird durch die Vorstellung der größeren Ausdehnung der Verbindung mit Körperlichem hervorgebracht, Nähe durch die Vorstellung der geringen Ausdehnung derselben. Die nicht-inhärente (Ursache) beider ist die Verbindung des Raumes mit dem Substrate der (Ferne und Nähe).

(Vers 123, 124.) (Zeitliche) Ferne wird durch die Vorstellung der größeren Ausdehnung der Bewegung der Sonne hervorgebracht, Nähe aber durch die Vorstellung der geringen Ausdehnung derselben. Die nicht-inhärente (Ursache) dieser (beiden) ist die Verbindung der Zeit mit dem Körper<sup>1)</sup>.

(Vers 125.) Die Vernichtung dieser (räumlichen und zeitlichen) Ferne und Nähe) erfolgt durch die Vernichtung der unterscheiden-Vorstellung<sup>2)</sup>.

## § 46. Das Wissen.

(Vers 125.) Die Arten des Wissens (*buddhi*) sind meist schon oben behandelt worden<sup>3)</sup>.

(Vers 126.) Nun wird noch eine andere Art (desselben), die übrig geblieben ist, dargelegt. Die Erkenntnis (*jñāna*) ist zweifach: falsche Erkenntnis und richtige Erkenntnis.

(Vers 127.) Falsche Erkenntnis (*apramā*) ist die Vorstellung von etwas in dem, das desselben ermangelt<sup>4)</sup>. Ihre Arten sind Verwechslung (*viparyāsa*)<sup>5)</sup> und Zweifel (*saṁśaya*).

(Vers 128, 129.) Die erste ist (z. B.) die in Überzeugung bestehende Vorstellung, daß der Körper die Seele sei<sup>6)</sup>, (oder) daß eine (weiße) Muschel usw. gelb sei. Zweifel ist z. B. die Vorstellung: „Ist (dies) ein Mann oder ein Pfosten?“<sup>7)</sup>. Überzeugung (*niścaya*)<sup>30</sup> ist eine Vorstellung, die etwas zum Inhalt (*prakāra*) hat (und zugleich) dessen Abwesenheit nicht zum Inhalt hat.

(Vers 130.) Zweifel ist die Vorstellung von dem Sein und der Abwesenheit (von etwas) in demselben (Gegenstande). Die Ursache des Zweifels ist die Erkenntnis einer gemeinsamen usw. Bestimmung.

Trennung des Körpers von einem Buche durch die Trennung der Hand vom Buche. S. *Nyāyakośa*, p. 704 und *Sarvadarśanasamgraha*, übersetzt von Cowell und Gongh. p. 155 ff.

1) So ist *prāda* auch in der *Tarkakāmundī* (S. 772, Z. 19 und 28) zu übersetzen. Dieselbe Bedeutung hat das Wort in § 40 dieses Werkes und in § 58 des *Tarkasamgraha*.

2) Vgl. § 40.

3) Siehe § 21—32.

4) Vgl. *Tarkasamgraha*, § 35.

5) Der entsprechende Ausdruck in Vers 134 f. (sowie in der *Tarkakāmundī*, § 24) ist „Irrtum“ (*bhrama*). Der *Tarkasamgraha* (§ 64) hat *viparyaya*.

6) Vgl. die Übersetzung der *Dīpikā*, S. 16 f.

7) Vgl. die Übersetzung der *Tarkakāmundī*, S. 773.

(Vers 131.) Die Ursache der falschen Erkenntnis ist ein Fehler (*dōsha*), die der richtigen Erkenntnis ein Vorzug (*guṇa*). Der Fehler hat verschiedene Arten: Galle<sup>1)</sup>, Entfernung<sup>2)</sup> usw.

(Vers 132—134.) Bei der Wahrnehmung ist der Vorzug der Kontakt (*samūkarsha*) (des Sinnesorgans) mit einem Gegenstand (*viśēshya*), welcher mit der Qualifikation (*viśēshana*) versehen ist<sup>3)</sup>. Beim Schließen ist der Vorzug die Betrachtung eines Subjektes, welches durch die Folge qualifiziert ist<sup>4)</sup>. Beim Vergleichen ist der Vorzug die Kenntnis der Ähnlichkeit der Bedeutung<sup>5)</sup>. Bei dem sprachlichen Wissen ist der Vorzug die richtige Erkenntnis der Vereinbarkeit oder der Intention<sup>6)</sup>.

(Vers 134, 135.) Die vom Irrtum (*bhrama*) verschiedene Erkenntnis wird richtige Erkenntnis (*pramā*) genannt. Oder aber die richtige Erkenntnis eines (Gegenstandes) ist diejenige Vorstellung von ihm, welche das zum Inhalt (*prakāra*) hat, was der Gegenstand besitzt<sup>7)</sup>.

(Vers 135, 136.) Die unbestimmte (Wahrnehmung)<sup>8)</sup> ist weder richtige Erkenntnis noch Irrtum. Denn sie ermangelt des Begriffes des Inhalts usw. (und) fußt nicht auf der Beziehung (des Gegenstandes und der Qualifikation)<sup>9)</sup>.

(Vers 136.) Die Richtigkeit der Erkenntnis ist nicht von selbst wahrnehmbar, da (sonst) kein Zweifel möglich wäre<sup>10)</sup>.

#### § 47. Nachträge zur Schlußlehre.

(Vers 137.) Die Ursache der Wahrnehmung der Umfassung ist die Nichtwahrnehmung des Fehlgehens (*vjabhichāra*) und die Wahrnehmung des Zusammengehens (*sahachāra*)<sup>11)</sup>. Manchmal wird der Verdacht (des Fehlgehens) durch *reductio ad absurdum* (*tarka*) beseitigt<sup>12)</sup>.

(Vers 138.) (Fehlende) Bedingung (*upālhi*) ist, was die Folge umfaßt und den Grund nicht umfaßt<sup>13)</sup>. Deren Hauptpunkte werden im Folgenden dargestellt.

(Vers 139, 140.) Alle Bedingungen haben ein gemeinsames Substrat mit der Folge, und während ihr Substrat gemeinsam ist, geht der Grund fehl in Bezug auf sie (nämlich die Bedingungen)

1) Diese ist die Ursache der in Vers 128 erwähnten Verwechslung, durch welche die weiße Muschel gelb erscheint.

2) Dies bezieht sich auf das in Vers 129 gegebene Beispiel des Zweifels.

3) Über *viśēshya* und *viśēshana* s. Athalye, p. 180.

4) Vgl. § 24.

5) Vgl. § 31.

6) Vgl. Vers 82.

7) S. die Übersetzung des *Tarkasaṅgraha*, S. 23 und Anm. 5.

8) Siehe Vers 58.

9) Siehe Athalye, p. 215 f.

10) Vgl. die Übersetzung der *Dīpikā*, S. 44.

11) Vgl. die Übersetzung der *Tarkakāumudī*, S. 780.

12) S. die Übersetzung der *Dīpikā*, S. 31.

13) Vgl. *Tarkakāumudī*, § 39.

selbst und die Folge<sup>1)</sup>. Der Zweck der Bedingung ist die Erschließung des Fehlgehens.

(Vers 140, 141.) Nach dem Vaiśeṣhika-System sind Spruch (*śabda*) und Vergleichung (*upamāna*) keine besonderen Erkenntnis-  
mittel, da sie unter „Schluß“ fallen<sup>2)</sup>. Dies ist nicht richtig, da  
sprachliches und (vergleichendes) Wissen ohne Erkenntnis der Um-  
fassung (erfolgen).

(Vers 142.) Der Schluß (*anumāna*) hat drei Arten: (1) nur Konkomitanz besitzend (usw.)<sup>3)</sup>. Die Umfassung (*vyāpti*) hat zwei Arten: durch Konkomitanz (*anvaya*) und durch Ausschließung<sup>10</sup> (*vyatirēka*).

(Vers 143.) Die Umfassung durch Konkomitanz ist schon besprochen worden<sup>4)</sup>; die durch Ausschließung besteht darin, daß die Abwesenheit des Grundes die Abwesenheit der Folge umfaßt (*vyāpaka*).

(Vers 144.) Die unmittelbare Folgerung (*arthāpatti*) wird nicht als besonderes Erkenntnis-  
mittel (*pramāṇa*) anerkannt: denn sie fällt mit der Erkenntnis der Umfassung durch Ausschließung zusammen<sup>5)</sup>.

#### § 48. Lust und Schmerz.

(Vers 145.) Lust (*sukha*) ist, was (allen) Wesen begehrenswert (erscheint), (und) wird durch Verdienst bewirkt. Schmerz (*duḥkha*) ist, was durch Sünde bewirkt wird (und allen) vernünftigen (Wesen) widerwärtig (erscheint).

#### § 49. Wunsch und Widerwille.

(Vers 146.) Der Wunsch (*icchā*) (richtet sich) auf Schmerzlosigkeit und Lust (und) wird nur durch die Erkenntnis dieser (beiden) bewirkt. Der Wunsch richtet sich ferner auf ein Mittel zur Erreichung dieses (Zieles), wenn man erkennt, daß (etwas) ein Mittel zur Erreichung des Zieles ist<sup>6)</sup>.

(Vers 147.) Der Wunsch zu handeln (*chikīrṣhā*) ist derjenige Wunsch, dessen Inhalt die Erreichbarkeit durch Handeln bildet. Die Ursache dieses (Wunsches zu handeln) ist die Erkenntnis, daß (etwas) ein Mittel zur Erreichung des durch Handeln zu erreichenden Zieles ist.

(Vers 148.) Die Erkenntnis, daß (etwas) die Ursache eines Gegenstandes großen Widerwillens ist, ist etwas (den Wunsch zu handeln) Verhinderndes. Nach der Ansicht einer (Autorität) ist

1) In der Übersetzung dieses schwierigen Halbverses folge ich Cowell. Appendix zur Übersetzung des *Sarvadarśanasamgraha*, p. 279.

2) Vgl. *Tarkakaumudī*, § 27 und *Dipikā*, § 63.

3) Die beiden übrigen Arten sind (2) nur Ausschließung besitzend und (3) sowohl Konkomitanz als Ausschließung besitzend; s. *Tarkakaumudī*, § 32.

4) Siehe Vers 68 f.

5) Vgl. *Tarkakaumudī*, § 44.

6) Auch nach der *Tarkakaumudī* (§ 46) ist der Wunsch zweifach: auf das Ziel gerichtet und auf ein Mittel zu dessen Erreichung gerichtet.

die Ursache (des Wunsches zu handeln) die Erkenntnis, daß (etwas) nicht die Ursache hiervon ist.

(Vers 149.) Die Ursache des Widerwillens (*dvēsha*) ist die Erkenntnis, daß (etwas) ein Mittel zur Hervorbringung eines Gegenstandes des Widerwillens ist.

### § 50. Die Energie.

(Vers 149, 150.) Die Fachleute nennen drei Arten von Energie (*prayatna*): Streben, Unterlassung und Lebenskraft.

(Vers 150, 151.) Die Ursache des Strebens (*pravṛitti*) ist der Wunsch zu handeln, die Erkenntnis, daß (etwas) ein Mittel zur Erreichung des durch Handeln zu erreichenden Zieles ist, und die Wahrnehmung der inhärenten Ursache<sup>1)</sup>.

(Vers 151.) Die Unterlassung (*nivṛitti*) erfolgt aus Widerwillen, (welcher verursacht wird) durch die Erkenntnis, daß (etwas) ein Mittel zur Hervorbringung eines Gegenstandes des Widerwillens ist<sup>2)</sup>.

(Vers 152.) Diejenige Energie, welche Lebenskraft (*jīvanayōni*) heißt, ist stets übersinnlich. Sie ist die Ursache der Bewegung des Hauches im Körper.

### § 51. Die Schwere.

(Vers 153.) Die Schwere (*gurutva*) ist übersinnlich und (findet sich) in der Erde und im Wasser. Sie ist vergänglich in vergänglichen (Dingen), ewig in ewigen.

(Vers 154.) Dieselbe ist die nicht-inhärente (Ursache) der Tätigkeit, welche „Fallen“ heißt.

### § 52. Die Flüssigkeit.

(Vers 154.) Die Flüssigkeit (*dravatva*) ist entweder natürlich (*sāmsiddhika*) oder künstlich (*naimittika*).

(Vers 155.) Die natürliche (findet sich) im Wasser, die zweite in der Erde und im Feuer. In den Atomen des Wassers ist (die Flüssigkeit) ewig, anderswo vergänglich.

(Vers 156.) Die künstliche (Flüssigkeit) wird durch Verbindung mit brennendem Feuer<sup>3)</sup> (bewirkt und findet sich) im Golde, Schmalz usw.<sup>4)</sup>. Die Flüssigkeit ist die (nicht-inhärente) Ursache des Fließens und das Instrument des Zusammenklebens (*saṅgraha*)<sup>5)</sup>.

1) Die *Muktāvalī* erklärt *upādāna* durch *samavāyī-kāraṇa*.

2) Vgl. Vers 149.

3) Dies ist die Bedeutung des Wortes *vahnī* im Gegensatz zu *tījas*, welches das Feuer als Element bezeichnet. Vgl. Vers 42.

4) Das Gold besteht angeblich aus dem Element „Feuer“, das Schmalz aus Erde. Vgl. *Tarkasaṅgraha*, § 31 und *Tarkakauṃudī*, § 47.

5) Nach der *Muktāvalī* wird hierbei die Flüssigkeit von der Klebrigkeit (§ 53) unterstützt.

## § 53. Die Klebrigkeit.

(Vers 157.) Die Klebrigkeit (*sn̄ha*) (findet sich nur) im Wasser. Sie ist ewig in Atomen, vergänglich in zusammengesetzten (Dingen). Da sie im Öl einen hohen Grad besitzt, befördert (dieses) das Brennen<sup>1)</sup>.

5

## § 54. Die Disposition.

(Vers 158.) Die Arten der Disposition (*saṁskāra*) sind: Geschwindigkeit, Elastizität und bleibender Eindruck. Die Geschwindigkeit (*vēga*) findet sich nur in körperlichen (Dingen). Sie wird durch eine Tätigkeit oder durch Geschwindigkeit bewirkt<sup>2)</sup>.

10

(Vers 159.) Diejenige Disposition, welche Elastizität (*sthitiṣṭhāpaka*) (heißt), (findet sich) in der Erde, (nach) einigen in den vier (ersten Elementen). Sie ist übersinnlich und manchmal<sup>3)</sup> die Ursache der Bewegung.

(Vers 160.) Diejenige Disposition, welche „bleibender Eindruck“<sup>4)</sup> (*bhāvanā*) heißt, inhäriert in der Seele (und ist) übersinnlich. Ihre Ursache ist die Überzeugung, welche nicht in Gleichgiltigkeit besteht<sup>4)</sup>.

(Vers 161.) Sie ist die Ursache der Erinnerung (*smaraṇa*) und der Wiedererkennung (*pratyaḥijñā*)<sup>5)</sup>.

## § 55. Das Schicksal.

20

(Vers 161.) Das Schicksal (*adṛiṣṭa*) ist Verdienst und Sünde. Das Verdienst (*dharmā*) ist die Ursache des Himmels usw.

(Vers 162.) Seine Operation<sup>6)</sup> ist das Baden in der Gaṅgā usw. und das Opfer usw. Es kann vernichtet werden durch die Berührung des Wassers der Karmanāśā<sup>7)</sup> usw.

25

(Vers 163.) Die Sünde (*adharmā*) ist die Ursache der Hölle usw. (und) wird durch getadelte Handlungen bewirkt. Sie kann vernichtet werden durch Buße usw.

(Vers 163, 164.) Diese beiden Qualitäten (nämlich Verdienst und Sünde) inhärieren in der Seele. Sie werden durch den bleiben-

30

1) Dagegen wird das Feuer durch gewöhnliches Wasser gelöscht, da im letzteren die Klebrigkeit einen niedrigen Grad besitzt. — *Muktāvalī*.

2) Nach der *Muktāvalī* ist ersteres der Fall bei einem Pfeile, der durch Abschießen in Bewegung versetzt wird, das zweite bei einem Topfe, der durch die eine, mit Geschwindigkeit versehene (d. h. auf der Töpferscheibe gedrehte) Hälfte bewegt wird.

3) z. B. bei einem Zweige, den man an sich gezogen hat. — *Muktāvalī*.

4) Die *Saptapadārthī* (ed. Winter, p. 11, Z. 9) definiert Gleichgiltigkeit (*apēkshā*) durch „die Erkenntnis, daß (etwas) kein Mittel zur Erregung von Schmerz oder Lust ist“. In seinen Anmerkungen zur *Tarkabhāṣā*, p. 16 bemerkt Paranjape: — „When in connection with an object we desire neither to discard nor to cherish it, we are said to have an *apēkshā-buddhi*, an indifferent view, as to that object.“

5) Vgl. *Tarkakauṁudī*, § 24.

6) S. oben, S. 154, Anm. 6.

7) Dies ist der Name eines Flusses bei Benares. Vgl. Lassen's *Ind. Altertumskunde*, I, 2. Aufl., S. 161.

den Eindruck (*cāsamā*) hervorgebracht und durch Erkenntnis vernichtet.

§ 56. Der Laut.

(Vers 164.) Der Laut (*śabda*) ist entweder Schall oder Buchstabe. Der Schall (*dhevanī*) wird durch die Trommel usw. hervorgebracht.

(Vers 165.) Die Buchstaben (*carṇa*) sind *Ka* usw. (und) werden durch die Verbindung mit der Kehle usw. hervorgebracht. Jeder Laut inhäriert im Äther und wird wahrgenommen, wenn er im Gehörorgan entsteht.

(Vers 166.) Sein Entstehen erfolgt nach Art des Wogens der Wellen. Nach der Ansicht einer (Autorität erfolgt sein) Entstehen nach Art der *Kadamba*-Knospen<sup>1)</sup>

(Vers 167, 168.) Aus den Erkenntnissen „ein *Ka*-Laut ist entstanden“ (und) „ein *Ka*-Laut ist vergangen“ (folgt) die Vergänglichkeit (der Buchstaben). Die Erkenntnis „dies ist derselbe *Ka*-Laut“ beruht auf dem Besitze desselben Artbegriffes; denn man beobachtet (dies) auch bei einem zur selben Art gehörigen (Dinge), z. B. (bei der Erkenntnis) „(dies ist) dieselbe Arznei“<sup>2)</sup>. Deshalb sind wir der Ansicht, daß alle Buchstaben vergänglich sind<sup>3)</sup>.

Verzeichnis der wichtigeren Kunstausdrücke<sup>4)</sup>.

<i>anu</i> , unendlich klein, 33, 41; Atom, 13, 53.	<i>anvaya</i> , Konkomitanz, 47.
<i>atīndriya</i> , übersinnlich, 22, 34, 50, 51, 54.	<i>apakṣhapaṇa</i> , Hinabwerfen, 5.
<i>atyantābhāva</i> , absolutes Nichtsein, 9.	<i>apora</i> , niederer (Artbegriff), 6.
<i>adyakṣha</i> , Schicksal, 55.	<i>aparatva</i> , Nähe, 45.
<i>adharmā</i> , Sünde, 48, 55.	<i>apēkṣhā-buddhi</i> , unterscheidende Vorstellung, 40, 45.
<i>anupasānhārīn</i> , der nichts ausschließende (Grund), 26.	<i>apramā</i> , falsche Erkenntnis, 46.
<i>anubhūti</i> , Vorstellung, 21.	<i>abhāva</i> , Nichtsein (oder Abwesenheit), 9.
<i>anumāna</i> , Schluß, 47.	<i>amūrta</i> , unkörperlich, 34.
<i>anumiti</i> , Schließen, 24, 46.	<i>ayōnija</i> , ungeboren, 14.
<i>anaikāntika</i> , der unvollkommene (Grund), 26.	<i>arthāpatti</i> , unmittelbare Folgerung, 47.
<i>anyathāsiddhi</i> , Nebensächlichkeit, 11.	<i>alaukika</i> , außergewöhnliche (Wahrnehmung) 23.
<i>anyōnyābhāva</i> , gegenseitiges Nichtsein, 9, 42.	<i>avayava</i> , Teil, 13.
	<i>avayavin</i> , aus Teilen zusammengesetzt, 53.

1) Vgl. die Übersetzung der *Tarkokaumudī*. S. 779, Z. 4 und S. 793, Z. 21.

2) Vgl. die Übersetzung der *Dīpikā*, S. 42.

3) Der Verfasser weist hiermit die Behauptung der Mīmāṃsākas zurück, daß der Laut ewig sei; s. Jaimini's *Sūtra*, I, 18.

4) Die Ziffern verweisen auf die Paragraphen der Übersetzung.

- avyāpyacṛitti*, das Ganze nicht umfassend, 12.  
*asamavāyi-kāraṇa*, nicht-inhärente Ursache, 11.  
*asādhāraṇa*, der zu spezielle (Grund), 26.  
*asiddhi*, Unbewiesensein, 28.  
*ahamkāra*, Selbstbewußtsein, 20.  
*ākāṅkshū*, Abhängigkeit, 32.  
*ākāśa*, Äther, 17.  
*akuñchana*, Krümmen, 5.  
*ātman*, Seele, 20.  
*ālōka*, Helligkeit, 22.  
*āśrayāsiddhi*, dem Substrate nach Unbewiesensein, 28.  
*asatti*, unmittelbare Wahrnehmung, 23; Nachbarschaft, 32.  
*ichchhā*, Wunsch, 49.  
*indriya*, Sinnesorgan, 13 usw.  
*Īśvara*, Gott, 12.  
*utkshēpaṇa*, Emporwerfen, 5.  
*udbhūta*, entwickelt, 22.  
*upamāna*, Vergleichung, 47.  
*upamiti*, Vergleichen, 31, 46.  
*upādāna*, inhärente Ursache, 50.  
*upādhi*, Bedingung, 17—19; (fehlende) Bedingung, 47.  
*upēkshā*, Gleichgiltigkeit, 54.  
*kāraṇa*, Instrument, 20 usw.  
*kāraṇa*, Tätigkeit, 5.  
*kāraṇa*, Ursache, 11.  
*kārya*, Produkt, 11.  
*kāla*, Zeit, 18, 45.  
*krīti*, Handeln, 22, 49, 50.  
*kēcalāncayin*, nur Konkomitanz besitzend, 26, 47.  
*kṣaṇika*, momentan, 12.  
*kṣiti*, Erde, 13.  
*gandha*, Geruch, 13, 22, 37.  
*gamana*, Gehen, 5.  
*gṇa*, Qualität, 4, 34; Vorzug, 46.  
*gurutva*, Schwere, 51.  
*ghrāṇa*, Geruchsorgan, 13, 22, 37.  
*chukshus*, Gesichtsorgan, 22, 35.  
*chikīrshā*, der Wunsch zu handeln, 49, 50.  
*jala*, Wasser, 14.  
*jāti*, Artbegriff, 6, 10.  
*jīvanayōni*, Lebenskraft, 50.  
*jñāna*, Erkenntnis, 22, 23, 46, 55.  
*tarka*, reductio ad absurdum, 47.  
*tātparjya*, Intention, 32, 46. 5  
*tējas*, Feuer, 15.  
*tvach*, Haut, 16, 22, 38.  
*dīs*, Raum, 19, 45.  
*duḥkha*, Schmerz, 48.  
*dēha*, Körper, 13, 14. 10  
*dōsha*, Fehler, 46.  
*dravatva*, Flüssigkeit, 52.  
*dravya*, Substanz, 3, 12.  
*dvēsha*, Widerwille, 49, 50.  
*dryaṇuka*, Doppelatom, 13, 39, 41. 15  
*dharma*, Verdienst, 48, 55; Bestimmung, 23, 46.  
*dhvāmsa*, Vernichtung, 9.  
*dheani*, Schall, 56.  
*nayana*, Gesichtsorgan, 15, 22. 20  
*nitya-dravya*, ewige Substanz, 7, 12.  
*nimīta-kāraṇa*, instrumentale Ursache, 11.  
*nirv.kalpaka*, unbestimmte (Wahrnehmung), 22, 46. 25  
*nivrīti*, Unterlassung, 50.  
*nīśchaya*, Überzeugung, 46, 54.  
*naimittika*, künstlich, 52.  
*paksha*, Subjekt, 24, 46. 30  
*pada*, Wort, 32.  
*padārtha*, Gegenstand eines Wortes, 32; Kategorie, 2, 10.  
*para*, höherer (Begriff), 6.  
*paratva*, Ferne, 45. 35  
*paramāṇi mahat*, unendliche Größe, 12.  
*paramāṇu*, Atom, 35, 39, 52.  
*parāmarśa*, Betrachtung, 24, 46.  
*parimāṇa*, Dimension, 41. 40  
*pavana*, Luft, 16.  
*pāka*, Brennen, 39.  
*pārimāṇyatya*, unendliche Kleinheit, 10.  
*prīthaktva*, Unabhängigkeit, 42. 45  
*prakūra*, Inhalt, 46, 49.  
*prachaya*, Anhäufung, 41.

- pratiyōgīn*. Gegenstück. 24.  
*pratyakṣha*. Wahrnehmung. 22.  
 46: Wahrnehmbarkeit, 12.  
*pratyabhijñā*. Wiedererkennung.  
 5 54.  
*pramā*, richtige Erkenntnis. 46.  
*pramāṇa*, Erkenntnismittel, 47.  
*prayatna*, Energie, 50.  
*pravṛtti*, Streben, 50.  
 10 *prasāraṇa*, Ausstrecken, 5.  
*prāgabhāva*, früheres Nichtsein, 9.  
*prāṇa*, Hauch, 16, 50.  
*prādeśika*, auf den Ort beschränkt.  
 34.  
 15 *phala*, Resultat, 31, 32.  
*bādha*, Widerspruch. 30.  
*buddhi*. Wissen, 21, 46.  
*bhāva*, Sein, 10.  
*bhāvanā*, bleibender Eindruck, 54.  
 20 *bhūta*, Element, 12.  
*bhrama*, Irrtum, 46.  
*manas*, das innere Organ, 20,  
 22, 33.  
*mahatva*, Größe, 22.  
 25 *mūrta*, körperlich, 34, 45, 54.  
*mūrtatva*. Körperlichkeit, 12.  
*yōga*, Meditation, 23.  
*yōgya*, Objekt der Wahrnehmung,  
 22.  
 30 *yōgyatā*, Vereinbarkeit, 32, 46.  
*yōnija*, geboren, 13.  
*rasa*, Geschmack, 22, 36.  
*rasajñā*, *rasana*, *rasanā*, Ge-  
 schmacksorgan. 14, 22, 36.  
 35 *rūpa*, Farbe, 22, 35.  
*lakṣaṇā*, Übertragung, 32.  
*līnga*, Merkmal, 16, 24.  
*vara*, Buchstabe, 56.  
*vahni*, brennendes Feuer. 15, 52.  
 40 *vāsanā*, bleibender Eindruck, 55.  
*vipakṣha*, Gegenbeispiel, 26.  
*viparyāsa*, Verwechslung, 46.  
*vibhāga*, Trennung, 44.  
*vibhu*, alldurchdringend, 20, 34.  
 45 *viruddha*, der kontradiktorische  
 (Grund), 27.  
*viśeṣha*. Besonderheit. 7.  
*viśeṣha-guṇa*, besondere Qualität,  
 12, 17, 34.  
*viśeṣhaṇa*, Qualifikation, 46.  
*viśeṣhaṇatā*, das Verhältnis der  
 Qualifikation, 23.  
*viśeṣhya*, Gegenstand, 46.  
*viśkaya*, Sinnesobjekt, 13 usw.  
*vēga*, Geschwindigkeit, 54.  
*vyatirēka*, Ausschließung. 47.  
*vyabhichāra*, Fehlgehen, 47.  
*vyāpaka*. umfassend, 6, 47.  
*vyāpāra*, Operation, 23 usw.  
*vyāpti*, Umfassung, 24, 47.  
*vyāpya*, umfaßt, 6, 24.  
*vyāpyatvāsiddhi*, dem Begriffe  
 des Umfaßten nach Unbewiesen-  
 sein, 28.  
*śakti*, ursprüngliche Bedeutung  
 (eines Wortes), 31, 32.  
*śakya*, dgl., 32, 46.  
*śabda*, Laut, 17, 22, 56; Spruch, 47.  
*śabda-bōdha*, sprachliches Wissen,  
 32, 46, 47.  
*śruti*, *śrōtra*, Gehörorgan, 17,  
 22, 56.  
*saṁyōga*, Verbindung, 43.  
*saṁśaya*, Zweifel, 46.  
*saṁsargābhāva*, Abwesenheit des  
 Zusammenhanges, 9.  
*saṁskāra*, Disposition. 54.  
*saṁkhyā*, Zahl, 40.  
*saṁgraha*, Zusammenkleben, 52.  
*sattā*, Existenz, 6, 10.  
*satpratipakṣhatā*, Aufgewogen-  
 sein, 29.  
*saṁnikarsha*, Kontakt, 46.  
*sapakṣha*, ähnliches Beispiel, 26.  
*samavāya*. Inhärenz, 8.  
*samavāyi-kāraṇa*, inhärente Ur-  
 sache, 11.  
*saṁbandha*, Beziehung, 8 usw.;  
 Verbindung, 22; Kontakt, 23.  
*sarvagatatva*, Allgegenwart, 12.  
*sahachāra*, Zusammengehen. 47.  
*sāṁsiddhika*, natürlich, 52.  
*sādharmya*, der Besitz gemein-  
 samer Bestimmungen, 10, 12.

- sādhāraṇa*, der zu allgemeine (Grund), 26.  
*sādhya*, Folge, 24 usw.  
*sāmānya*, Allgemeinbegriff, 6. 23.  
*sāmānya-guṇa*, gemeinsame Qualität, 34.  
*sukha*, Lust, 48, 49.  
*sthītiśthāpaka*, Elastizität, 54.  
*snēha*, Klebrigkeit, 53.  
*sparsā*, Fühlbarkeit, 22. 38.  
*smaraṇa*, Erinnerung, 54.  
*smṛiti*, dgl., 21.  
*svarūpāsiddhi*, von selbst Unbewiesensein, 28.  
*hētu*, Grund, 24 usw.: Ursache, 11 usw.  
*hetvābhāsa*, Scheingrund, 25.

Halle, 18. Juli 1919.

‘Qyzyl elma’. die Stadt (das Land) der Sehnsucht  
der Osmanen.

Von

A. Fischer.

‘Qyzyl elma’ lautet bekanntlich die einigermaßen geheimnisvolle Aufschrift einer Gedichtsammlung Zia Gök Alp’s. Anlässlich seiner eingehenden Besprechung dieses an tiefen und schönen Gedanken reichen Büchelchens — in den MSOSpr., Abt. II, Bd. XX, S. 91 ff. und Bd. XXI, S. 60 ff. — hat sich Martin Hartmann, wie nicht  
5 anders zu erwarten, auch mit dem Ausdruck ‘Qyzyl elma’ beschäftigt und hat dabei (Bd. XXI, S. 60 f.), hauptsächlich auf Grund von Nachweisen, die ihm Brockelmann geschickt hatte<sup>1)</sup>, festgestellt, daß er mit ‘Goldener Apfel’ zu übersetzen ist und für die Türken  
10 ‘Westland’<sup>2)</sup> bedeutet (ich möchte dafür etwa vorschlagen: ‘Stadt (Land) der Sehnsucht’, ‘Gelobtes Land’ o. ä.; Brockelmann: ‘ein ideales Land im Westen, ein erstrebenswertes Ziel der Eroberung für die Türken’). Ich kann für diese symbolische Verwendung des Ausdrucks, die freilich in neuerer Zeit fast ganz in Vergessen-  
15 heit geraten war und erst durch Zia seinen Landsleuten wieder ins Gedächtnis gerufen werden mußte, noch folgende Belege anführen.

1. Die Anfangsworte der alten Weissagung, die der Slavone Bartholemaeus Georgieviz (Georgievitz o. ä.) aus seiner türkischen Gefangenschaft mit nach Hause gebracht und in seiner Schrift ‘De  
20 Turcarum moribus epitome’ (mir zugänglich in dem Buche ‘De origine imperii Turcorum, eorumque administratione & disciplina, brevia quaedam capita notationis loco collecta . . . . .’, Vitebergae MDLXII; S. H 3<sup>b</sup> ff.) mitgeteilt und besprochen hat (vgl. Prophetia de maometani, et altre cose Turchesche, Tradotte per  
25 Lodovico Domenichi, Firenze 1548, S. A VI<sup>b</sup> ff., אגרה אורחותי כולם, id est. Itinera mundi . . . Autore Abrahamo Peritsol. Lat. Vers. donavit . . . . . Thomas Hyde [in ‘Syntagma dissertationum quas olim . . . Th. Hyde . . . separatim edidit’, Oxonii 1767], S. 61 f. und Mordtmann, MSOSpr., Abt. II, Bd. V, S. 166 ff.). Diese Anfangs-  
30 worte lauten: ‘*Patissahomoz ghebur, Ciaferun memleketi alur, keuzul*

1) Sie stehen auch Welt des Islams, Bd. V, S. 285.

2) So ist offenbar für ‘Wertland’ bei Hartmann zu lesen.

*almaï alur. kapzeiler . . . . .* (d. i. کافرک مملکتی) 'Unser Kaiser wird kommen, das Land der Ungläubigen (dér Christen) wird er erobern. 'Qyzyl elma' wird er erobern und in Besitz nehmen . . . . .'). Georgieviz bemerkt dazu (S. H 5<sup>b</sup>): '*Kuzulalmaï*, est nomen, quod significat 5 rubrûm pomum, . . . & dicunt esse urbem aliquam fortissimam & amplissimam Imperialem. Et interdum oritur quaestio inter doctiores hanc ob causam, quia alij volunt interpretari illud vocabulum urbem Constantinopolitanam, eo quod in nonnullis eorum voluminibus dupliciter legitur, videlicet, *Kuzulalmaï*, & *Vrumpapai*, id est, 10 rubrum pomum, per quod nonnulli volunt intelligere Budam, sive Graecum sacerdotem vel Patriarcham: quia ut iam diximus, *Vrum*. significat Graecum eo quod olim erat sub Imperio Romano tota Graecia . . . . . Itaque multi sunt huius opinionis, quod significet imperium Constantinopolitanum, nonnulli Romanum'. Vgl. 15 Hyde, a. a. O., S. 62: '. . . . . In quibusdam exemplaribus legitur, *Kizil-Alma ve Urum Papai*, id est, *Rubrum Pomum & Graecorum Popam*; ex quibus verbis quidam intelligunt Constantinopolim & Graecorum ibi Patriarcham, vel translatum illuc Romanum Imperium . . . . . sunt qui augurantur aliam aliquam Imperii 20 Sedem sub nomine *Rubri Pomi* significari. Sunt qui de Viennâ, aut Budâ, aut fortissimâ aliquâ urbe Imperiali exponunt . . . . .

2. Evliâ Çelebi, *Siâhatnâme*<sup>2)</sup>, I. 134, 2 v. u.: بعده ولادت رسول  
 عز دو عالم افندمزی نبشیر آیدر، نیمله مبارکده وقوع بولار، زین  
 عظیمه طاق کسرا وقبه قزل الما وقبه ایاصونئیدی هدم آیت مکله . . . . 25  
 و بو هکلده<sup>3)</sup> بر سبزکون، عمود عبرت نمون، وارد. اول und 13, M.:

1) Der übrige Teil der Weissagung: '*iedi gladegh Gyaur kececi esik-masse, on ikiyladegh onluron beghtlig* (Fehler für *beghtligi*?) *eder: eufi* (Druck zuerst falsch *cui*, später richtig *eufi*) *iqar, baghi diker, bahcsai hoghtar, oglikezi olur, onichi yldenssora Uristianon kececi esichar, ol Turehi gheressine tuschare*' (von Georgieviz richtig übersetzt: 'quod si septimum usque annum Christianorum gladius non insurrexit, usque ad duodecimum annum eis dominabitur. Domoa aedificabit, vineas plantabit, hortos sepibus muniet, liberos procreabit, & post duodecimum annum (ex quo rubrum pomum in illius potestatem redactum fuerit) apparebit Christianorum gladius, qui Turcam quaquâ versum, in fugamaget') würde in türk. Schrift etwa folgendes Aussehen haben müssen: *یدتی یلهدک کاور قلدجی چقمسه اور، ایکی یلهدک انلرک بکلدی آیدر اوی یاپر باغی ذکر باغچییی باغدر اوغلی قزی اولور اور، ایکی یلهدک صکره خوستیازک قلدجی چقر اول ترکی کریسنه* (vgl. Hyde, S. 61. und Mordtmann, S. 167, die in einigen Fällen ge-  
 irrt haben).

2) Auf dem Titel der Stambuler Ausg. steht freilich *سیاحتنامه*.

3) Nämlich im Innern der Aja Sofja.

عمود اوزر مريم آنا تمثالی وار ایدی. الفده بر شبحجراغ وار ایدی ده  
 بیتنه فاخته قدر ایدی. هر شب بوندک شعلدسی جامعی تنویز  
 ابلا ایدی. بودخی زنونه ایلد سرنکون، اولوب حلال قزل الماده در  
 دیرلر. اسپنیا بیلر واسنه سیله نقل اولنمش ایمش.

Hier ist beidemale mit *قزل الما* Rom, genauer die Peterskirche gemeint. Für den Schluß der zweiten Stelle hat v. Hammer, *Narrative of Travels . . . . by Evliyâ Efendi*, transl., I, 57: 'This carbuncle was also removed in the birthnight of the Prophet, to Kizil Almâ (Rome). which received its name (Red Apple) from thence. The Spanish infidels were once or twice masters of Islâmból, and thence that egg (the carbuncle) came into their hands', während sie natürlich — wenigstens so, wie die Ausgabe sie zeigt — nur besagen: 'Dieses Standbild stürzte infolge des Erdbebens auch herab und befindet sich jetzt, wie man sagt, in Qyzyl elma. Es soll durch die Spanier dorthin geschafft worden sein'.

Ebenda VI, ۳۳۶, 8 v. u. (in dem Kapitel, das von «بودینک» *بو خاندان*), also der Königsburg von Ofen, handelt): «قزل الما سرایی قدیمک بعض بیرونی بشر، آنتیشر، بدیشرفات قصر خورنوق منال اولوب هر قصرک قبه لرنده بر آنتون، طوب اصیلی اولدیغندم، آدینه بالادنبری ذکر اولنار، خیرات: 3, ۱۹۲, I. und قزل الما سرایی دیرلر<sup>1)</sup> هیپ مانضه، رودوس، بودین قزل الماسی<sup>2)</sup>، ضونه بلغرادى، بغداد لیمی قلعه لرك حلال زلال غوا ماليله بنا اولنمشلردر.

3. Den Vers des Dichters Sābit († 1712/13): قزل المایهدک *Gibb, History of Ottoman Poetry*, VI, ۳۳۷, ۶ (von Gibb IV, 25 übersetzt: 'For e'en as far as the Red

1) Auf diesen Beleg hat mich — indirekt, nämlich von der betr. Stelle (Bd. I, S. 240f.) in I. Karácsoni's ungar. Übersetzung von Bd. VI des *Siāhat-nāme* aus — H. Stumme hingewiesen. — Zu *خورنوق* — im Neupersischen dafür *خورنگ* — vgl. besonders G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*, S. 15f. 144f.; de Goeje, diese Zeitschr. XXXIX, S. 14, ob.; Br. Meißner, *Von Babylon nach den Ruinen von Hira und Hurnaq* (Sendschreiben d. Deutschen Orient-Ges. Nr. 2); Vullers, *Lex. pers.-lat.* I, unt. *خَوْرَنَه*, *Gibb, History of Ottoman Poetry*, III, S. 28. 365 ff., Ethé. in d. *Morgenl. Forschungen* (Festschr. f. H. L. Fleischer), S. 54f. und Sāmī, *Qāmūsü-l-a'flām* III, u. d. W.

2) Ausg. falsch *بودین* (mit Komma hinter *بودین*). Hammer, a. a. O., S. 82, übersetzt: '. . . . Bodin, Kizil-álma (Rome) . . . !'

Apple von pomonic chin holds sway': dazu die Fußnote: 'The Red Apple is an old name for the city of Rome, and is said by some to have been derived from the gilt globe over St. Peter's which is visible from the sea'<sup>1)</sup>).

4. Den Vers des Dichters Sümbülzâde Vehbî († 1809): قوزل ایلمايی 5  
سیب غبغبه بخش ایلدم Gibb, a. a. O., VI, ۳۶, ۳۷ (von Gibb IV, 265  
übersetzt: 'I've tendered the Red Apple for thine apple chin'; dazu die Fußnote: 'The 'Red Apple' i. e. Rome, as we have seen before').

S. noch Meninski, Lexicon<sup>2)</sup>, unt. ایلما: 1) Pomum rubrum. Roma . . . . . 2) *Nomen urbis Byzantii: sed in hoc sensu tantummodo occurrit in antiqua illa praedictione, quae incipit: Imperator noster veniet . . . . .*, ferner die Wörterbücher von Ahmed Vefîq, Bianchi & Kieffer, Zenker, Barbier de Meynard und Redhouse, unt. ایلما oder ایلما, die sämtlich zu قوزل ایلما auch die Bedeutung 'Rom' angeben; Bianchi & Kieffer und Zenker verzeichnen 15 auch den Ausdruck قوزل ایلما پاپیاسی 'der römische Papst'. (Offenbar nur ein Flüchtigkeitsfehler — Verwechslung von قوزل und قوزلی — ist es, wenn Radloff, Versuch e. Wörterbuches d. Türk-Dialekte, I, 832, unt. ایلما angibt: 'кыргызы аілама . . . . . der rote Apfel, die Stadt Rom'.)

M. Hartmann schreibt MSOSpr. XXI, Abt. II, S. 61: 'es ist kaum ein Zweifel (Hachtmann, persönliche Mitteilung), daß 'goldener Apfel' für 'Westland' zurückgeht auf die goldenen Äpfel der Hesperiden'. Ich möchte das Urbild des 'Qyzył elma' vielmehr im Globus (der Weltkugel) sehen, wie er — bekanntlich der Ahne 25 unseres Reichsapfels — in verschiedenen Typen — in der ältesten Zeit unter dem Fuße, später gewöhnlich in der linken Hand des Dargestellten — als Herrschaftssymbol auf den bildlichen Darstellungen (Statuen, Reliefs, Bronzemedailles, Münzbildern, Kameen usf.) der römischen und griechischen Kaiser erscheint<sup>2)</sup> und wie er viel-

1) Dieselbe Angabe bei Redhouse, Lexicon (Constpl. 1890), unt. ایلما. — Vgl. dazu den von Mordtmann, a. a. O., S. 167 aus Seïd Muşatafa's Beschreibung seiner Europareise (Stambul 1256, S. 6) mitgeteilten Passus:   
اوتدندنبرو ائسنند  
نسنده زباند اولان قوزل ایلما سیرم پترو نام ننیسای قدیمک اسمی  
اونوب اونوجتهله قوزل ایلما اطلاقی بوند خارجات قیدسی بالاسندد نون  
ایلما ایله معمول بر علم اولسنند، ایجب ایلمشدر.

2) In heidnischer Zeit allein oder auch mit einer Niko oder einem Phönix geschmückt, unter Konstantin öfters mit dem Christusmonogramm gezeichnet und seit Valentinian regelmäßig mit dem Kreuze gekrönt. — Vgl. Sittl, Jahrbh. f. klass. Philologie, Suppl.-Bd. XIV, S. 48 ff.; die Münzkataloge; Dalton, Byzantine Art and Archaeology, Fig. 400, 403 u. 432 usf.

leicht auch zu den byzantinischen Kroninsignien gehörte. Herr Kollege A. Heisenberg in München hat freilich auf meine Frage, ob der 'goldene (rote) Apfel' oder die 'goldene Kugel' in der byzantinischen Literatur als Symbol des Reiches oder der Stadt Byzanz eine Rolle spiele, nur antworten können: 'Als Symbol des Reiches oder der Hauptstadt ist mir der Apfel (Kugel) aus der Literatur nicht bekannt. In der Frühzeit treten gelegentlich auf Diptychen Roma oder Konstantinopolis mit der Kugel in der Hand auf'<sup>1)</sup>.

1) Vgl. hierzu Dalton, a. a. O., S. 386, Anm. 1. Roma und Konstantinopolis sind in diesem Falle wohl in gleichem Maße Nachbildungen globentragender Kaiser wie globentragender Niken. (S. auch Dalton S. 388, M. 395, ob. 676, ob. und Fig. 121. 165. 236, wo Erzenkel mit der Weltkugel in der Hand erscheinen.)

[Während der Korrektur dieses kleinen Aufsatzes macht mich R. Hartmann darauf aufmerksam, daß er sich — was mir leider entgangen war — Orient, Literaturztg. 1918, Sp. 195 f. gleichfalls mit unserm Ausdruck befaßt und dabei über dessen Herkunft Gedanken geäußert hat, die sich mit den von mir hier vorgetragenen sehr eng berühren. Er verweist mich zugleich auf 'Deutsche Übersetzg. türk. Urkunden, hrsg. v. d. Dr. H. Thorning-Gedächtnis-Stiftung durch d. Orient. Seminar zu Kiel', Heft 2, S. 24, wo ein weiterer Beleg für 'Qyzyl elma' — und zwar in der allgemeinen Bedeutung 'christliches Westland' — vorliegt.]

## Religiöse Texte aus Assur.

Von

E. Ebeling.

Beschwörung zur Beruhigung des (fremden) Zornes.

Nr. 71<sup>1)</sup>, VAT 8258.

in-ni a-na di-ni šup-šü-*ki*  
 da-ba-bi ra-pa-aš  
 a-na ri-ik-si ša báb ékalli 5  
 a-na pu-ḥur ša um-ma-ni  
 5 ilu[nin]-kar-ra-ag šu-bi-ti mi-ra-ni-ki  
 ina pí kalbémeš dannatu lá *hi* i-di-i ḥar-gul-lu  
*ar-ku* su-ku-ut ku-ru-u lá tadabbub  
 mim-ma la ip-pa-la ina pí[ 10  
 ana-ku as-ḥur na-ša-ku abnu(?) as-ḥur pa-n[  
 10 li-saḥ-ra bél dabābi-ia - - - kaku *Mu* A  
 enimmim-ma uz-zi nu-ub-ḥi  
 kikiṭṭušu ina muḥḥi - Ḥur šipta 3-šu tamannu[  
 ina kišādi-šu tašakan<sup>an</sup> ina šamni tapaššašš<sup>š</sup>-ma išallim 15  
 - - ni ta-ad-gul-an-ni ul ta-ši[  
 15 - - - bu uz-za-at ul-tu 2 béru[  
 - - *bél* šip-ti eqla ta-rap-pi-sa kaku[  
 - - ka ina da-me ú-da[  
 - - - kim-mat-ka ši-ri-e ú-| 20  
 - - - in kima šipātu uknitu na-du gul[  
 20 - - - šid ša šipātu uknitu na-a-d[  
 - - - pi-ka a-ra-kas lišāna-[ka  
 - - - ta-ba-ṭal ša lišāni-ka[  
 - - - ékalli erēbi[ 25  
 - - - ša šipāti ukniti na [  
 25 - - - *ippalas*-ka ḥadi-ka  
 - na-ku *ēru* zi[  
 - - - giš - ri gal-lu ša pán šarrāni[  
 - - *pír ša ano a-ru* la [ 30

1) Die Nummern beziehen sich auf meine „Religiöse Texte aus Assur I, II“.

## Rückseite:

- [ša] šamē qu-u-[la]  
 ša qa-q-a-ri ši-ma-a pi-ia  
 a-di ana-ku ša bel dabābi-ia  
 5 annanna apil annanna a-ne-ru-u lit-su  
 5 a-ni-it-ti-bu lišānu-šú  
 u-tar-ra amāt-su ana pi-šú  
 pi-i-šu a-na da-ba-bi su-ub-ḫa-šu  
 Rasur a-na a-ra-a-ti ul a-nam-din šiptu  
 10 inimmim-ma ē-gal-tu-ra  
 10 kikiṭtušu ana muḫḫi Šú. Gur erú šipta 3-šu tamannu<sup>uu</sup>-ma  
 [ana] ubāni-ka tašakkan<sup>an</sup> ana pān rubi tirrub<sup>ub</sup>-ma rubú ḫadi-ka  
 šiptu iṭlu il eri iṭlu il sippari  
 siparru ina da-'-a-ni-šu iṣ-ša-bat qa-q-a-ru  
 15 - - - ina da-'-a-ni-ia  
 15 aṣ-ša-bat pu-u ša gāl-li u dan-ni  
 inimmim-ma ē-gal-tu-ra  
 kikiṭtušu ina muḫḫi eri tamannu<sup>uu</sup> ina kišādi-šu tašakkan<sup>an</sup>-ma  
 ana pān rubi tirrub<sup>ub</sup>-ma rubú ḫadi-ka  
 20 šiptu abnuni-ba-bu-u-sa-ku abnušamātēmeš ma-la Za. Demeš-a-a  
 20 amēlušudul ki-i at-ta-za-ru ḫa-za-nu ki-i at-ta-za-ru  
 bāba-ma ki ap-tú-ú amēlunakra ki-i ú-še-ri[-bu]  
 ina enā<sup>2</sup> ša bēli-ia ki-i mim-ma la e-pu-šu tú [én]  
 inimmim-ma ē-gal-tu-ra  
 25 - - - ni-bu abnušāntu ina riksi tašakkak šiptu 3-šu ta[mannu<sup>uu</sup>]  
 25 - - - ir-ši ša šubātunahḫlapti-ka tašakkan<sup>an</sup>  
 [ina pān] rubi tirrub<sup>ub</sup> rubú ḫa-di-ka  
 pa-aḫ-ru i-dib-bu-bu di-bi-ia arki-šu  
 nis-ḫu kima labiri-šu ša-ṭir-ma ba-rim

## 30 Übersetzung.

- man - mich, mein Recht zu bedrängen,  
 ist mein Reden weit (d. h. das Gerede gegen mich groß),  
 gegen die Rotte am Tor des Palastes,  
 gegen die Versammlung der Weisen,  
 35 5 Ninkarrag, faß (laß anpacken?) dein Hündlein,  
 aus dem Munde der Hunde nahe Not nicht, lege Knebel an!  
 - - schweig, machs kurz(?), rede nicht!  
 nicht werde geantwortet aus dem Munde[  
 ich wandte, ich trage - - -, ich wandte das Antlitz[ . . . . .  
 40 10 Es wende sich mein Verläumder[ ] Waffe[  
 Beschwörung, um Zorn zu besänftigen.

- Ritual dafür: auf einen *Ring* sollst du die Beschwörung dreimal sprechen,  
 (ihn) auf seinen Hals legen, mit Öl salben, er wird sich versöhnen.
- 
- - - - - du hast mich angesehen, nicht . . . . du[  
 15 - - - - Zorn(?) von 2 *bêru* her[ 5  
 - - - - *Herr* der Beschwörung, das Feld schlägt ihr. Waff[e]  
 - - - - dein - - - mit Blut[  
 - - - - dein Haar - -[  
 - - - - wie lasurfarbene Wolle sind geworfen[  
 20 - - - - aus lasurfarbener Wolle - -[ 10  
 - - - - deinen Mund, ich binde deine Zunge[  
 - - - - - - - deiner Zunge[
- 
- [Beschwörung] - - - - in den Palast eintreten,  
 - - - - - aus lasurfarbener Wolle[  
 25 [ ] *schauf dich* an, will dir wohl. 15  
 Rest nicht verständlich.

## Rückseite.

- was im Himmel ist, schwe[igt,]  
 was auf Erden ist, hört meinen Mund,  
 bis ich meines Verleumders, 20  
 des NN., Sohnes des NN., Wange *schlage*,  
 5 seine Zunge *abschneide*,  
 sein Wort in seinen Mund zurückkehren lasse,  
 sein Mund zu Reden ihm verwirrt ist.  
 - - - - Ich lasse nicht fluchen(??), Beschwörung. 25
- 
- Beschwörungen, um in den Palast einzutreten.
- 10 Ritual dafür: über einen *Reif* aus Erz sollst du 3mal die Beschwörung sprechen, [will dir wohl.  
 [auf] deinen Finger setzen, vor den Großen eintreten, der Große  
 Beschwörung: Held(?), Gott des Erzes, Held(?), Gott des Kupfers. 30  
 das Kupfer erfaßt mit seiner Gewalt die Erde,  
 - - - - mit meiner Gewalt
- 15 erfasse ich den Mund des Geringen und Gewaltigen.
- 
- Beschwörungen, um in den Palast einzutreten.
- Ritual dafür: über das Erz sollst du sprechen, (es) auf seinen Hals legen, 35  
 vor den Großen eintreten, der Große will dir wohl. ,
- Beschwörung: Nibabûsaku-Stein, Sântu-Steine, alle meine *Edelsteine*  
 20 den *amêlu* Sudul verwünsche ich fürwahr nicht, den *Hazânu* ver-  
 wünsche ich fürwahr nicht,  
 das Haus habe ich fürwahr nicht geöffnet, den Feind habe ich 40  
 fürwahr nicht eingelassen,  
 in den Augen meines Herrn habe ich fürwahr nichts unterlassen,  
 Ende [der Beschwörung].

Beschwörung, um in den Palast einzutreten.

- den sântu-Stein, sollst du an einem Bande aufreihen,  
eine Beschwörung 3 mal sprechen,  
25 --- --- --- --- --- --- ---  
5 [vor den] Großen eintreten, der Große will dir wohl.  
--- --- --- --- --- sind versammelt, sagen Klage gegen mich hinter ihm her.  
Unterschrift.

#### Anmerkungen.

- Vs. Z. 2: für ra-pa-aš als Perm. vgl. Ylvisaker, LSS V, 6, 30.  
10 Z. 7: ku-ru-ü wohl Imp. von karü „kurz sein“; für die Bedeutung vgl. Jensen, KB. VI, 1, S. 356.

Rs. Z. 1: qâlu ist nach einem unveröffentlichten Vokabular aus Assur = sakātu „schweigen“.

- Z. 4: trotz der Länge am-Schluß wird a-ne-ru-u von nêru  
15 abzuleiten sein.

Z. 5: die Bedeutung von „natâbu“ ist aus dem Zusammenhang erraten.

Z. 8: a-ra-a-ti wohl ungenaue Schreibung für arrâti.

- Z. 10: Šû.Gur wohl etwas wie ein „Reif“, s. die folgende  
20 Zeile und die Bedeutung des Ideogrammes als etwas „Hand umgebendes“. Oder ist šû-gur syllabisch zu lesen? vgl. Holma, Körpert. 103<sup>3</sup>, Nachtr.

- Z. 12/13: für da'ânu ergibt sich die Bedeutung „gewaltig sein“ aus einer Stelle eines unveröffentlichten Assurtextes, wo kima da'âni  
25 in der Bedeutung „mit Gewalt“ gebraucht wird; aus bekannten Texten vgl. Harper, letters VIII, 872. 9 Ašur-da-in-aplu in Parallele mit Ašur-danin-aplu I R 29, 39 u. 52; Harper V, 526, 14 f. dullu ina elini da-a-na dannîš.

- Z. 14: gâl-li für qalli, für die Bedeutung „schlecht, gering“,  
30 vgl. als Hauptstelle den bei Del. sum. Gl. unter hul S. 216 zitierten Assurtext, wo qallu in Parallele steht mit limnu, muršu, bi'su usw.

Z. 19: für Za. De = „Edelstein“, vgl. za = „Stein“, s. Del. sum. Gl. s. za und Poebel, hist. and gramm. Texts (The Museum V), Nr. 102, Col. 8, Z. 5: za = ab-nu; de = glänzend, s. Del. l. c. u. di/e.

- 35 Z. 20: amêluŠudul vielleicht = amêluNimgir also nâgiru, über diesen Beamten vgl. Klauber, ass. Beamt. S. 64 ff.

Z. 20: ki-i wird hier offenbar wie hebr. כִּי beim Schwur gebraucht; einen ähnlichen Gebrauch findet man in den El-Amarna-Briefen, vgl. Knudtzon, Glossar unter ki.

#### 40 Beschwörung gegen Feindschaft u. a.

Nr. 76, VAT. 9678.

[šiptu ša mal-]di išu irši-ia [it-ti-qu]  
[ú-pal]-lal-an-ni ú-šag-ra-[ra-an-ni]

- [šuná]témēš par-da-a-ti ú-kal[-lam-an-ni]  
 [ana] ilune-dù piti rabi iršitimim i-paq-ki[-id-an-ni]  
 5 i-na ki-bit iluninurta apli ašaridi ra'-mu  
 i-na ki-bit ilumarduk a-[šib é]-sag-ila  
 u tin-tir-ki daltu u giššikûru lu-u ti-da-a  
 ki-i a-na ki-din ša bêli[-ia] an-da-hjaš tú én
- 
- šiptu ša iluninurta dan-dan ilānimeš aplu dan-nu  
 10 ša iluen-lil a-na-ku a-na iluud-ba-nu-il-la  
 kakku dan-nu ša iluninurta paq-dak lim-nu lá iṭehhâ<sup>a</sup> tú én
- 
- šiptu ni-iš iluir-qi-gal a-bil apsi  
 lu-ú ta-ma-ta lim-nu lá iṭehhâ<sup>a</sup> tú én
- 
- šiptu kakkabuKak. Si. Sá<sup>1</sup>) mu-bil mu-ša-lil qabli  
 15 muš-te'-ú ur-ḫi-e-ti  
 mu-šak-li-lu mim-ma šum-šu me-ṭu ša ana pa-an kakki  
 na-an-du-ru te-bu-ú a-na annanna apil annanna  
 lá iṭehhi lá isanniqaqa amêluZi. Zi amêluZi. Zi  
 nam-ba-te-gé-e-ne tú én
- 
- 20 šiptu ša ilunabû šar kiš-šat šamēe u iršitimim a-na-ku  
 a-na iluú-šur-ra sukal é-zi-da  
 paq-dak lim-nu lá iṭehhâ<sup>a</sup> tú én
- 
- šiptu ša ilunergal kaš-kaš ilānimeš  
 dan-dan ilānimeš muš-mit ilānimeš na-ram  
 25 lib-bi iluen-lil ana-ku lim-nu lá iṭehhâ<sup>a</sup> tú én
- 
- šiptu ilua-du-nun-na ilua-du-nun-na  
 má-e lú dingira-du-nun-na  
 - - - - - tú én

## Rückseite.

- - - - - kali niš  
 - - ma a-pul ša-qu-ú itti-šú - - - eš - -  
 il-ta-nak-ka-nu šépé<sup>2</sup>-šú  
 te-ba-a a-na da-ki-ia
- 
- 5 um-ma-a iluninurta ša dūri bêlu-ka-ma  
 um-ma-a a-na šiḫri iluba-ir-al-lu ilu-šú  
 a-na šépé<sup>2</sup> še-lip-pi iṣḫu kišād pal-gi-š[ú]  
 muš-šir iṭ-lu ina taniti ri-bit li-ti[-iq]  
 muš-šir ardatu-ma li-ta-šib lip[-pir-du]  
 10 šum-ma la tu-um-taš-š[ir]  
 [a-ma]-tam iluni-ir-tag-mil bi-š u-ši-i[a]  
 [i-qa]b-bi-ma ul ú-še-iš-ša-ak-ka bába tú én
- 
- [šiptu a]ṭ-ta [lim]-nu mim-ma lim-nu ša ta-aš-bat ḫarrana

1) Ein Boghazkiöitext schreibt ka-ak-zi-zi s. Weidner, Bab. Astron. u. Astrall. S. 19.

- iš bi (oder kas) a-na mât lâ târi iluninurta qar-rad ilänimeš  
 15 - šur-ka iluē-a lim-ḥaš-ka iluē-a li-iš-[su-ur]-ka  
 i-na qaḡ-qaḡ izzazuzu iluē-a lišēziz-ka  
 šip-ti ul ia-u-tu-un  
 5 šī-pat iluē-a u ilušilig-lù-dúḡ  
 šī-pat iluda-mu u ilunin-kar-ra-ag  
 20 šī-pat ilunin-a-ḥa-ḡud-du be-lit šip-ti tū-én  
 šiptu ša iluninurta qarrad ilänimeš e-piš qabli  
 na-du-ú tu-ḡut-ti ēpešēš taḥāzi dan-nu  
 10 ša ina taḥāzi-šu la i-ni- irat-su  
 aplu na-[din] man-za-zu ur-ti-šu ana-ku tū én  
 25 šiptu niš kakkabuKak . Si . Sa niš ka[kkabbuKak] . Si . [Sa]  
 [n]iš iluā-nim iluēn-lil u iluē-a niš[  
 [niš] nārujdiḡlat u nārupurattu  
 15 [lu]-ú ta-ma-ti - - - ]

## Übersetzung.

- [Beschwörung: Der den Be]reich meines Bettes [durchschritten hat],  
 er [erschreckt] mich, macht mich *davonlaufen*,  
 schreckende Träume zeigt er [mir],  
 20 [dem] Nedü, dem Oberpförtner der Erde, *übergibt* er [mich].  
 5 Auf Befehl des Ninurta, des ersten Sohnes, des Lieblings  
 auf Befehl des Marduk, des Be[wohners] von Esāgila  
 und Bābilu, möget ihr, Tür und Riegel, wissen,  
 daß ich mich in den Schutz [meines] Herrn begeben habe. Ende  
 25 der Beschwörung.  
 Beschwörung: (Diener) des Ninib, des gewaltig(st)en der Götter,  
 des gewaltigen Sohnes  
 10 des Enlil, bin ich; dem Udbanuilla, der gewaltigen Waffe des  
 Ninurta, bin ich anvertraut.  
 30 Der Böse soll nicht nahen. Ende der Beschwörung.  
 Beschwörung: Bei Irqigal, dem Sohne(?) des Apsü,  
 sei beschworen; der Böse soll nicht nahen. Ende der Beschwörung.  
 Beschwörung: Kak. Si. Sa-Stern, der den Kampf bringt, fortführt(?),  
 15 die Wege überschaut,  
 35 jegliches vollendet, - vor der Waffe,  
 der finster sich erhebt, soll dem NN., dem Sohne des NN.,  
 nicht nahen, nicht zu nahe kommen, der Feind, der Feind,  
 soll (ihm) nicht nahen! Ende der Beschwörung.  
 20 Beschwörung: (Diener) des Nabü, des Königs der Gesamtheit  
 40 Himmels und der Erde, bin ich.  
 dem Ušurra, dem Sukallu von Ezida,  
 bin ich anvertraut, der Böse soll nicht nahen! Ende der Beschwörung.  
 Beschwörung: (Diener) des Nergal, des stärksten der Götter,  
 des gewaltigsten der Götter, der die Götter tötet. Liebling

des Herzen Enlils, bin ich. Der Böse soll nicht nahen. Ende  
der Beschwörung.

Beschwörung: Adununna, Adununna.

ich bin der Diener des Adununna,

- - - Ende der Beschwörung.

5

Rückseite.

Z. 2 - - - der hohe - - -

seine Füße sind gesetzt.

sind aufgestanden, mich zu töten.

5 Sprech: Ninurta „von der Mauer“ ist dein Herr.

10

sprech: für den kleinen ist Bairallu, sein Gott.

für die Füße des Fuchses ist die Falle am Halse seines Grabens.

laß den Mann, er gehe unter *Lobgesang* auf der Straße dahin.

laß das Mädchen, sie sitze und sei *froh*.

10 wenn du (sie) nicht läßt.

15

wird ein [Wort] Nirtagmil, der Herr *meines* -

sprechen, dich nicht aus dem Tor herausgehen lassen. Ende der

Beschwörung.

[Beschwörung. Dju, Böser(?), alles Böse, der du den Weg besetzt hast.

- - - zum Land, von wo man nicht heimkehrt. Ninurta, der tapfere 20

der Götter.

15 - dich, Ea schlage dich, Ea *be[wache]* dich.

auf Erde, wo er steht, stelle dich Ea!

Beschwörung ul iautun,

Beschwörung Eas und Silig-lu-dügs

25

Beschwörung Damus und Ninkarrags.

20 Beschwörung Ninalaquddas, der Herrin der Beschwörung. Ende

der Beschwörung.

Beschwörung. (Diener) des Ninurta, des tapferen der Götter, der  
Kampf verursacht,

30

Ansturm niederwirft, Schlacht verursacht, des gewaltigen.

dessen Brust in seiner Schlacht man nicht zurückdrängt,

des Sohnes, der seiner *Entscheidung eine Stelle* gibt, bin ich.

Ende der Beschwörung.

25 Beschwörung. Beim Kak. Si. Sä-Stern, beim Kak. Si. Sä-Stern, 35

bei Anu, Enlil, Ea, bei - - -

beim Tigris und Euphrat

sei beschworen.

#### Anmerkungen.

Nr. 76 ist teilweises Duplikat zu K. 255, veröffentlicht Craig, 40  
Ass. and bab. rel. texts Nr. II. 14f., ferner ist der Anfang Duplikat  
zu Lajard. Culte de Vénus, Pl. XVII und Sayce. BOR. III. 18<sup>1</sup>).

1) Korrekturzusatz: Auch zu KAR 88, Frg. 4. I. Kol. Z. 14ff. Vgl.

Vs. Z. 8: an-da-ḥaṣ von maḥāṣu „werfen“, s. Streck, VAB VII Gloss.

Z. 10 ilu ud-ba-nu-il-la anch sonst bekannt als Waffe des Ninib, s. BE. 6, 2. 79. 38: Hrozný, Sum.-bab. Myth., Tafel III (S. 12 ff.), Obv. Z. 24.

5 Z. 16: die genaue Bedeutung von me-ṭu ist noch nicht herausgebracht.

Z. 18: amêlu Zi. Zi ist wohl = tebû, vgl. Z. 17.

Z. 21: iluú-šur-ra sonst unbekannt.

Z. 24: beachte das Beiwort Nergals „muš-mit“! Oder ist muš-10 ziz zu lesen?

Z. 26: ilu-a-du-nun-na sonst unbekannt.

Rs. Z. 6: ilu-ba-ir-al-lu sonst unbekannt.

Z. 7: für zag = iṣḥu s. Del. sum. Gl. unt. ešsad. Die Bedeutung „Falle, Fallstrick“ ergibt sich aus dem Parallelismus mit 15 širritu und nahbalu.

Z. 8: die Lesung von Sag. Sal = tanitu ergibt sich aus Ebeling, KAR. I. Nr. 16, Rs. Z. 14.

Z. 11: iluni-ir-tag-mil wird in dem unveröffentlichten Texte VAT. 9418 Vs. Col. I, Z. 12 iluni-ir-e (!)-tag-mil genannt.

20

Nr. 54. VAT. 8781.1)

— — — — — gir — — —

na — — — — — ti iz-zi-te še-pi iz-zi-te

ur ḥ[uš] dingiren-lil-lá-gé

kal-bu iz-zu ša ilubêl

25

5 ur zú-qud-da dingiren-ki-ga-gé

kal-bu mu-na-šik-ku ša iluê-a

ur-maḥ dingirdam-gal-nun-na-ki

ni-e-šu ša iludam-ki-na

10 ur mud dúb-dúb dingirnin-ezen-na-ki

30

kal-bu ta-bi-ik dâmi ša ilunin-ezen

ur mud nak-nak dingirnin-tin-úg[ga-gé] —

Rückseite.

[kal]-bu ša-tu-u dâmi ša ilunin-tin-úg

— — — — — dingirnin-a-zu-gé (!)

35

— — — — — ša dto

Auf dem freibleibenden Raume der Tafel sieht man zwei Reihen von Fingernagelabdrücken. Die Bedeutung derselben ist nicht ersichtlich; vielleicht steht ihr Vorhandensein im Zusammenhang mit irgendwelcher magischen Handlung.

dazu Zimmern, OLZ. 1917, Sp. 103 ff. Die Lesung par!-da-a-ti Z. 3 ergibt sich aus einem unveröffentlichten Text, wo šutta pa-rit-tum im Singular vorkommt.

1) Korrekturzusatz: S. jetzt Meissner, ZDMG. 1919, 177.

## Übersetzung.

- - - - - starke [Hand], starker Fuß.  
 wütender Hund des Ellil,  
 bissiger Hund des Ea,  
 Löwe der Damkina  
 Blut vergießender Hund der Nin-ezen,  
 Blut saufender Hund der Nin-tin-úh,  
 - - - des Nin-azu

5

## Beschwörung gegen Krankheit u. a.

Nr. 74. VAT. 10067.

10

šumma amēlu *kisádušu* a-tir ur-ra u mu-ša i-na-[*qu*]  
*mu-tu* u hul-qu it-ti-šú rak-su-ma  
*šinnēmeš-šu* lu rabūtīmeš lu šihritīmeš in-ša-nu-tu  
 ši-it ardi u amti ibašši<sup>1</sup> šum-ma mütu a-na bitī-šú sa-dir  
 5 ina bitī-šú idātīmeš itātīmeš limnētimeš ibaššāmeš. a  
 - - - - - [ilu-šu] u ištār-šu itti-šú zi-nu-u  
 - - - - - ar-rat u ma-mit ipaššar-ma  
 - - - - - u šep limuttim<sup>um</sup> ana bitī-šu -  
 - - - - - me tu-za-kab(?)  
 10 - - - - - nu nam-rim ša řiti  
 - - - - - a tu-ša-ša-ma  
 - - - - - [šipta] an-ni-tam 3-šu tamannu<sup>nu</sup>-ma  
 - - - - - ru-du ta-ziz-zi-ma  
 - - - - - ak ú - - - ma  
 15 - - - - - e-ti-qu - - - nam-būr-bi  
 - - - - - bēl iluigigi  
 - - - - - še - - - ti

Rest der Vorderseite abgebrochen.

## Rückseite.

Z. 2 - - - ilu - - - ša - - - ellūtīmeš  
 - - - - - ilu - - -  
 - - - - - ti-ka be-lum *šūpā*  
 5 [ilusin] na-din ari<sup>1</sup>) a-na kali-šu-nu amēlūtīmeš  
 ilusin na-din *māri u zēri*  
 ilusin *i-na [šihru]* u ra-bu ul-lu-ku i-da-mu  
 ilusin - - nu - ka šāru-šu řābu  
 ilusin na-din hegalli ana [*gīš*]-bar-ri-e  
 10 ilusin na-din nuhšu a-na nišē<sup>2</sup>)meš rapšātīmeš  
 ilusin na-si-ři murši qāišu balāři  
 ilusin nasih lumun murši šakinu<sup>nu</sup> šulmeme  
 40

1) Pa.

2) Konjektur: das Original hat nicht passende Spuren.

- iluṣin da-aš pu-uh-ri ṣindemes(?) ša ina muḫḫi(?) alpi(?)  
 iluṣin ša ina ba-lu-uš-šu purussée la ipparasu  
 15 iluṣin mu-ḫal-liq idätimes kaššapatimes limnätimes lä ṭabätimes  
 iluṣin mu-na-mir šamee u iršitimtim meš  
 5 iluṣin nasiḫ murši ša ina zumri-ia *ibbanû*<sup>u</sup>  
 iluṣin nasiḫ murši qâišu balâti  
 ilûtut-ka rabitutu qur-di-ka lu-ši  
 20 ina murši an-ni-e šu-zi-ba-ni-ma la-mût  
 la-ḫa-bil a-na šeri a-(na)<sup>1)</sup> Sag. Du 3-šu tamannunu  
 10 usuh murši ša *maški*<sup>2)</sup>-ia balâti qi-šam  
 qur-di ilûtiti-ka adi umeme balâti-ia<sup>3)</sup>  
 a-na nišemes rapšätimes lud-lul  
 25 a-na e-pi-še na-as-ḫa

Korrekturzusatz: Für die Zeilen 13 und 14 vgl. Meissner, OZ. 1916, Sp. 244. Auch in Z. 13 dürften einer oder mehrere Textfehler vorliegen. Vielleicht ist zu lesen (gegen das Original): ša! ina pu-uh-ri ilâni! meš.

### Übersetzung.

- 15 Wenn eines Menschen *Hals* angeschwollen ist, er Tag und Nacht *klagt*,  
*Tod* und Verderben mit ihm verbunden ist,  
 seine *Zähne*, große wie kleine, *morsch* sind,  
*Sterben* des Knechts und der Magd stattfindet, wenn der Tod  
 sich wider sein Haus stellt,  
 20 5 in seinem Hause böse Zeichen und Wunder geschehen.  
 - - - - - [sein Gott] und seine Göttin mit ihm zürnen,  
 - - - - - Fluch und Eid wird er lösen,  
 - - - - - den Fuß des Bösen wider sein Haus  
 3 Zeilen zerstört  
 25 - - - - - diese Beschwörung sollst du 3 mal sprechen  
 2 Zeilen zerstört  
 15 - - - - - seine Lösung  
 Rest zerstört.

### Rückseite.

- 30 3 Zeilen zerstört  
 - - - - - strahlender Herr.  
 5 Sin, der du einen Sproß(?) gibst allen Menschen.  
 Sin, der du gibst *Sohn* und *Samen*,  
 Sin - - - - -  
 35 Sin - - - - - sein Hauch ist freundlich,  
 Sin, der du Fülle gibst dem *Jügergarn* (?),  
 10 Sin, der du Überfluß gibst den weithin wohnenden *Menschen*,  
 Sin, der die Krankheit entfernt, Leben schenkt,  
 Sin, der das Böse der Krankheit entfernt, Heil einsetzt.

1) Fehlt na? Konjekture.

2) Wohl Schreibfehler für su == zumru.

3) Konjekture. Rasur!

- Sin, der die Gesamtheit der Fesseln . . . . .  
 Sin, ohne den Entscheidung nicht gefüllt wird,  
 15 Sin, der die Zeichen der bösen, ungunen Zauberinnen verdirbt.  
 Sin, der Himmel und Erde erleuchtet.  
 Sin, der die Krankheit entfernt, die in meinem Körper *erschaffen* ist. 5  
 Sin, der die Krankheit entfernt, Leben schenkt,  
 deine große Gottheit, deine Gewalt will ich erheben,  
 20 in meiner Krankheit errete mich, ich will nicht sterben,  
 nicht verderben. auf das *Fleisch*, das Haupt(?) sollst du 3 mal  
 (die Beschwörung) sprechen. 10  
 entferne die Krankheit meiner *Haut*, schenke Leben,  
 die Gewalt deiner Gottheit will ich, so lange ich lebe.  
 den weithin wohnenden Menschen preisen!
- 
- 25 Für das Ritual ausgezogen.

## Anmerkungen.

15

Z. 1: atáru „groß sein, stark sein“.

Z. 3: iušanu, vielleicht vom Stamme enešu.

Z. 4: šitu könnte auch = „Auszug“ sein, für „Sterben“. Vgl.  
 El-Amarnat. (Knudtzon) Gloss. unt. šitu und die dort aufgeführten  
 Stellen. 20

Rs. Z. 13: Bar = šindu K. 2022, II, 51. 52 [s. Korr.-Zus.].

Z. 14: [s. Korr.-Zus.].

Z. 20/21: für la-mút, la-ḫa-bil „ich will nicht sterben, nicht  
 verderben“ vgl. El-Amarnataf. Kn. Nr. 251. 6<sup>2</sup>.

## Beschwörungsritual gegen Krankheit.

25

Nr. 73. VAT. 9024.

- [šumma amēlu mariš-m]a šip-tu lu-u Dag dan-nu lu-u šaḫ-ḫi-[ḫu]  
 [lu-u mu-]šu lu-u ḫi-niq-tú lu-u ikkibu(?)  
 [lu-u ta]-ti-ka-te ša šinátemeš ibaššiši  
 lu-u ki-ma sín-niš-ti kak-ku maḫišiš 30  
 5 lu-u mim-ma mur-šu ša-man(!)-ma la a-zu-ú  
 kikitūšu ina pán ilugu-la ina úri ašar riksi<sup>1)</sup>  
 mēmeš burāši ellútīmeš tasallah qanuḡuḫḫu(?)<sup>2)</sup> [tukán]<sup>an</sup>  
 suluppu ur-ki-e tašappak<sup>ak</sup> mīrsu dišpu ḫemetu tašakkan<sup>an</sup>  
 karpatu a-da-gur<sup>3)</sup> tukán<sup>an</sup> niqá ella ip - - - teppuš<sup>4)</sup> 35  
 10 imittu ḫinšá šumē tašakkan<sup>an</sup>  
 šammuhaldappánu šammuKúr. Kúr šammu mat-qu šammušš  
 šammuBad<sup>4)</sup> sámu kit-ni-e  
 ištēniš tamahḫaš<sup>5)</sup> ina kurunni tanaddidi a-na pán ilugu-la tukán<sup>an</sup>

1) Ki. Sar oder qaqqara tašabbat.

2) Meiss., SAI. 8608.

3) Zeichen Br. 864.

4) is<sup>u</sup>Bad = bulū Br. 1498 oder nutabu Br. 1526.

5) Id. Rat. auch = kasámu, gašášu und marátu, letzteres nach unver. Voc.

- amêlu [marša] šu'atu tušakmas<sup>1)</sup>-su-ma qâta-ka ina muḫ-ḫi [reši-  
 šu] tu[-maš-šad]  
 te-ri-qam-[ma] kurunna [tušê]ši šalam marši šu'ati ina qâti-[ka  
 tanaš]ši-ma kiâm taqabbi
- 5 15 šiptu a-ta-mar - - - - - a u - - - [a-s]u-gal-la-tú šir-[tú]  
 - - - - - bat at-ti-ma Šu-Luḫ<sup>tú</sup> šu-pu-tú  
 ina bi-ta-a-t[u] - - - [šal]mu an-na-a ša-a ina pâni-ki našákuku  
 ina ûmeme an-ni-e [šip-tú lu-u] Dag dan-nu lu ša-ḫi-ḫu lu mu-šu  
 lu ḫi-niq-tu lu [ikkib]ju lu ta-ti-ka-te ša šinâtemeš ibašši<sup>2)</sup>  
 10 20 lu kima sin-niš-ti kakku maḫišiš lu mim-ma mur-šu ša mar-ša-ku-ma  
 at-ti ti-di-e a-na-ku la i-du-ú  
 šam-mu an-na-a altati-[ma ina] ú-me<sup>2)</sup> an-ni-e lu-üb-luḫ lu-uš-  
 lim lu-riš  
 da-lil ilûti<sup>ti</sup>-ki rabiti<sup>ti</sup> lud-lul
- 15 a-na ilugu-la lik-ru-bu kâlîš<sup>tú</sup> tubqâtemeš  
 25 šu KaluA Ka-Ga[-ša]<sup>3)</sup> bul-lu-tu šu-tu-rat rabâtat a-su-tú  
 mu-bal-li-ṭa-at ilugu-la Pa. Šab. A  
 ina ki-bit iluba-ú ú-šar-bi šuma-ša ana kâl nišemeš a-zak-kar  
 ina pâni-ša ki-i al-li-ka 3-šu tu-šad-bab-šu uškan  
 20 šam-mu an-na-a iltati-ma uškan kiâm iqabbi  
 30 [šam-m]ju ba-lâ-ṭi ša bêlti-ia al-ta-ti a-na-ku  
 - - - ut u ab-ta-luḫ 3-šu iqabbi-ma uš-ka-na  
 - - - - šam-mu an-na-a iltatûmeš iballu[ṭûmeš]

## Rückseite.

- 25 - - - amêlu ri-e-ma rašûú - - - dam - - - dto  
 - - - an zig še-ga an-úr-ta nam-ta-é  
 - - - tu - kima ûmeme šú-pa-ta-ma iš(?) - tu dto
- 5 - - - mu - - - a maḫ-gé ê-gi(l)-a dingiren-lil-lá-gé âg-gá dingirud-  
 gal-lu-gé
- 30 ina - - - šu-me - - - - tú šir-tú kal-lat iluellil na-ram-tu iluninurta  
 má-a nid-zu [ša-an]sud-da gû-ḫar-an-da  
 a-na-ku [ardu-ka ina ki-]rib šamee ru-qu-ti al-si-ki  
 aš gub - - - da-gar giš-tuk-a ugu-na  
 10 e-[diš-ši-ia] a-za-az-ki a-qab-bi ši-man-ni a-a-ši
- 35 mu-gig-ga-me-en igi-zi-šu a-a-gub-ba ad-mu  
 aš-šu mar-ša-ku-ma ma-ḫar-ki a-zi-iz a-ḫu-la-a-bi-ia  
 gal-ni-zu-gig-ga-gé-e aš-mu a-a ad-mu  
 ra-bi-tum mu-da-at mur-ši e-diš[-ši]-ia a-ḫu-la-a-bi-ia
- 15 igi-maḫ zi ba-nam-t[ê]-la-gé za-e me-en  
 40 ru-ba-tú šir-tú qa-i-šat na-piš-ti ba-la-ṭi at-ti-ma

1) Hi. Gam gemeint.

2) Origin. meš.

3) Korrekturzusatz: Gemeint war wohl vom Schreiber Tû. Dag. Ga!

gašan<sup>1)</sup> še-mu[-un]-dú-a<sup>2)</sup> ku-gá uš-tuk-ma-ra-áb  
be-el-tu nu-ĥi-ma ri-e-mu ri-še-e

- - - gig nu-sa-zu š[ú]-mu mu-ni-in-dib.

10 [mu]-še-zi-bat na-piš-ti mur-ši la i-du-ú qa-ti šab-ti

en ud-da ti-la me-en é<sup>3)</sup>-mu-un-dú-gá-gá  
a-di úmu<sup>mu</sup> ba-laṭ-ku(!) lut-i-ir-ki

5

lù igi-dù-a nam-dingir-ka(!) ĥe-é'  
[amēlu a-mi-]ri li-ta-'id ilūtut-ki

25 [en ud-da] ti-la me-en nam-maḥ-ka(!) dug-ga  
[a-di úmu<sup>mu</sup> bal]-ṭa-ku-ma nir-bi-ki lu-uq-bi

10

[má-e lù tū]-tū mid-ka(!) ka-tar-ka ĥe-me-en  
[anáku a-ši-]pu a-rad-ki da-lil-e-ki lud-lul

### Übersetzung.

Wenn ein Mensch krank ist, Beschwörung oder gewaltiger - oder  
Schwund

15

oder Ausschlag (Ausfluß) oder Angina oder ikkibu(?)

oder Tröpfeln(?) des Urins vorliegt,

oder er wie ein Weib mit (an) der „Waffe“ geschlagen ist,

5 oder irgend eine andre unheilbare Krankheit vorliegt,

so ist das Ritual dafür: vor Gula sollst du in einer Umzäunung 20  
am Orte der Zurüstung

mit reinem Pinienwasser(saft) sprengen, ein guḥḥu [aufstellen],  
grüne Datteln hinschütten, ein Mus aus Honig und Rahm hinsetzen,  
einen - Topf hinstellen, ein reines Opfer - machen,

10 Keule, Lenden, Bratfleisch hinstellen,

25

ḥaldappānu, Kúr. Kúr. Kraut, „süßes“ Kraut, Aš-Kraut, Bad-Kraut,  
rotes, kitnē

zusammen zerreiben, in Wein werfen, vor Gula hinstellen,

selbigen Menschen hinknieen lassen, deine Hand auf sein Haupt - - -

dich entfernen, den Wein hinausbringen(?), das Bild selbiges 30  
Menschen in [deiner] Hand erheben, also sprechen.

15 Beschwörung: Ich *sehe* - - - - - erhabene Ärztin,

- - - - - du bist rein, glänzend,

in *Häusern* - - - - dieses [Bild], das ich vor dir erhebe

an diesem Tage, sei es, daß Beschwörung, gewaltiger - oder 35  
Schwund oder Ausschlag

oder Angina oder ikkibu(?) oder Tröpfeln(?) des Urins vorliegt,

20 oder er wie ein Weib mit (an) der „Waffe“ geschlagen ist, oder  
irgend eine Krankheit vorliegt, an der ich kranke,

1) Wohl Br. 7337 gemeint, anstatt des Br. 7377 des Origin.

2) Hat im Semitischen keinen Ausdruck gefunden.

3) Ud. Du wohl gemeint.

- du weißt es, ich weiß es nicht,  
 wenn ich dieses Kraut getrunken habe, möge ich an diesem Tage  
 gesund, heil, fröhlich werden,  
 deiner großen Gottheit huldigen.  
 5 Zu Gula sollen beten insgesamt die Weltenräume  
 25 [deren(?)] Beschwörung(?) Belebung (Leben) ist, riesig groß, er-  
 habene Ärztin,  
 Leben spendend ist Gula  
 Auf Befehl Baus preise ich ihren Namen, allen Menschen ver-  
 10 kündige ich (ihn).  
 wenn ich ihr vorangegangen bin. 3mal sollst du es ihn sagen  
 lassen, er soll niederknien,  
 dieses Kraut soll er trinken und knieend also sprechen:  
 30 [Kraut] des Lebens meiner Herrin trinke ich;  
 15 ich - und werde leben! 3mal soll er es knieend sagen.  
 - - - dieses Kraut werden sie trinken und leben.

## Rückseite.

- - Mensch, Gnade erwerben - - - - -  
 - wie der Tag glänzt du, vom Grunde des Himmels trittst du hervor,  
 20 5 in - - - Namen - - - erhabne, Braut des Ellil, Geliebte des Ninurta,  
 ich, dein Knecht, rufe dich inmitten des weiten Himmels.  
 10 Ich allein stehe bei dir, spreche, höre mich!  
 Weil ich krank bin, trat ich vor dich, Gnade!  
 Große, die du die Krankheit kennst, ich allein, Gnade!  
 25 15 erhabne, hehre, du schenkst Lebenshauch.  
 Herrin, sei ruhig, schenke Gnade,  
 20 die du Leben rettetest, meine Krankheit kenne ich nicht. faß meine  
 Hand.  
 so lange ich lebe, will ich dich rühmen.  
 30 (jeder) sehende Mensch soll deine Gottheit preisen,  
 25 so lange ich lebe, will ich von deiner Größe sprechen!  
 Ich, der Beschwörer, dein Knecht, will dir huldigen.

## Anmerkungen.

- Z. 1: Dag ist = nagāšu, vgl. HWB. 448<sup>a</sup>. = šuparruru Br.  
 35 5594. = tarāšu M. 3873, also etwa deutsch „Schlag“, „Niederbruch“?  
 Z. 2: für die Ergänzung vgl. Z. 18. mu-šu kommt in unver-  
 öffentl. med. Texten in der Verbindung müšu ša libbi urulläte, „m.  
 aus der Vorhaut“, vor, also wohl = Ausscheidung, Ausfluß o. ä.  
 ħiniqtu doch wohl Angina, wörtl. „Erwürgung“.  
 40 Z. 3: tatikate doch wohl vom Stamm natāku „träufeln“.  
 Z. 4: Der Sinn dieser Zeile ist mir leider nicht verständlich.  
 Z. 13: gemeint ist natürlich Hi. Gam. = kamāsu, das Origin.  
 hat Hi. Hi.  
 Z. 16: Šu. Luḫ wohl = Šu. Luḫ = rein.

Z. 17: möglich ist auch die Ergänzung [šam]-nu anstatt [sal]-mu.

Z. 28, 29: Ki, Za, Za ist nach einem unver. Voc. = šukēnu.

Rs. Z. 22: beachte die seltsame Form ba-ja-t-ku „ich lebe“;  
lu-ti-ir-ki wohl vom Stamme nawāru (namāru) „Leuchtend“.

## Beschwörung gegen den Etimmu.

5

Nr. 56. VAT. 8249.

šumma amēlu ešimmu išbat-su-ma - - -  
kibir Unāri ru'tu Unāri dām ša[  
šam amēlūti šumma zu<sup>1)</sup> annūti<sup>2)</sup> ina dām širi šalni  
tuballal<sup>3)</sup> a-šar ma-ka-li-šu innadūmeš<sup>4)</sup>-ma iballū<sup>5)</sup> 10

šumma amēlu ešimmu išbat-su šumma Ra. An. Na<sup>6)</sup> šammula.

inbū tāmti nikiptu<sup>7)</sup> rikaru u sinnistu

jan šalali<sup>8)</sup> šumma Ag. Ud bi-bi-eš-ša ru'tu Unāri

šam amēlūti bi-bi-eš-ša ištūnu

šaran alpi tušakkar<sup>9)</sup> at tuballal<sup>3)</sup> kibir Unāri 15

šid išeri bi-bi-eš-ša ina dām šuerini tuballal<sup>3)</sup>

tapaššos-su-ma iballū<sup>5)</sup>

šiptu Bušamaš šar šamo ištūnu Bušamaš dālu matāti

Bušamaš ašarid ilāni

Bušamaš dānu šupā 20

11 Bušamaš bēlu mušallīmu utta

lumun dānīni arhi u šar-ti Bušabartu<sup>10)</sup>

Bušabašu Bušappānu

Bukaškaštu mim-ma lim-šu

di-rat am-luti 25

10 - - - - -

2 Zeilen fehlen

- - ne [u]

11 šum = en diširuta luḡal an-ki-ge diširuta di-kuš kur-kuš-ra-ge

diširuta sug-kaš dingir-ri-e-ne-ge

diširuta kaḡal-ga pa-e

15 diširuta šī-šī ra-e me-en

luḡal udūl itī u šar-ti dingirLuḡal. Me. Kan

dingirLuḡal. Me. A. diširLuḡal. Me. Ki.

dingirLuḡal. Me. Tab mim-ma lim-šu

- di-rat nam-šī-gi-šu 30

1. Hi. A. 2. Šak. 3. Hi. Hi.

4. Tagmēš. 5. Aš. Eš.

6. Vielleicht Samra-an-na za les-ti und mit 𐎶𐎵 „Fenchel“ zusammenzustellen.

7. Šim. An. Ba.

8. Gi. Sul. Hi. 9. Tar.

10. Luḡal. Me. Kan. für Luḡal. Kan. Me.

## Rückseite.

inimmim-ma ana si-hi-il-ti eṭimmi

- kikiṭṭušu nidnaqu burāšu ina išāt išuiṭṭittu<sup>1)</sup>  
 ana pān iluṣamaš tašappakak mi-iḫ-ḫa tanaqqiki  
 5 šārat uniqi lā pititi šārat sinništi lā pititi  
 5 ištēnišniš tarakkas<sup>2)</sup> eṭimmi<sup>3)</sup> 3 kiṣru<sup>4)</sup> tarakkas<sup>5)</sup>  
 7-ta-a-an taqašsar<sup>6)</sup>ir e-ma tarkusu<sup>5)</sup>  
 šiptu 3-šu ina pān iluṣamaš tamannunu  
 e-ma si-hi-il-ti-šu tarakkas<sup>5)</sup>(darüber Gab.)-su  
 10 ina arḫi i-bal-laṭ-ma šumma lā taddi<sup>7)</sup>-šu  
 10 riksi<sup>7)</sup> an-nu-ti tapaṭṭar<sup>8)</sup>-ma ša-nu-tim-ma tarakkas<sup>5)</sup>  
 ki-min šammuḫaldappānu šammuKūr. Kūr šammuŠi. Ši šammuŠi. Man  
 ina šamnēmeš tapaššaš-ma  
 ina maški<sup>9)</sup> ina kišādi-šu tašakkanan  
 15 šumma amēlu lu an-ta-šub-ba lu-u dingir-lugal-ūr-ra  
 Unterschrift.

## Übersetzung.

- Wenn einen Menschen der Eṭimmu gepackt hat - -, sollst du  
 kibir nāri, ru'tu nāri, Saft des - Holzes,  
 20 „Menschenkraut“, diese Kräuter im Blut einer schwarzen Schlange  
 vermischen, am Orte seiner Mahlzeit sollen sie hingeworfen werden,  
 dann wird er heil.  
 5 Wenn einen Menschen der Eṭimmu gepackt hat, sollst du Ra.  
 An. Na-Kraut, Lal-Kraut,  
 25 „Meeressproß“, Ninibsalbe, männliche und weibliche,  
 Šalalu-Rohr, Ag. Ud. Kraut (zerstört), ru'tu nāri  
 „Menschenkraut“, (zerstört) Pinie.  
 Rindshorn zerkleinern, vermischen, kibir nāri,  
 10 eru-Wurzel (zerstört) in Zedernsaft vermischen,  
 30 ihn salben, dann wird er heil.

- Beschwörung: Šamaš, König Himmels und der Erde. Šamaš,  
 Richter der Länder,  
 Šamaš, Fürst der Götter,  
 Šamaš, gewaltiger, strahlender,  
 35 15 Šamaš, Herr, Erlöser bist du.  
 das Böse des Tages, des Monats, des Jahres, die Labartu.  
 Labašu, Aḫḫazu,  
 Kaškaštu, jegliches Böse  
 - der Menschen  
 40 3 Zeilen zerstört.

1) isu Ú. Ad.

2) Dur.

3) Nu. Nu.

4) Ka. Sar.

5) Sar.

6) Sar. Sar.

7) Tag.

8) Gab.

9) Su.

## Rückseite.

## Beschwörungen gegen Durchbohrung des Eṭimmu.

Ritual dafür: ein Räucherbecken voll Pinie in ein Feuer von  
iṭṭittu-Holz

sollst du vor Šamaš hinschütten, eine Trankspende ausgießen. 5

Haar einer unbegatteten Ziege, Haar einer unbegatteten Frau,

5 zusammen binden, spinnen, drei Knoten knüpfen,

7 mal knüpfen; sobald du geknüpft hast,

sollst du 3 mal eine Beschwörung vor Šamaš sprechen,

an der Stelle seiner Durchbohrung ihn binden,

10 in einem Monat wird er heil sein; wenn du ihn nicht vertrieben  
hast(?) (den utukku).

10 sollst du diese Bande lösen. andere binden,

ditto, ḫaldappānu-Kraut, Kúr.Kúr-Kraut, Ši.Ši-Kraut, Ši.Man-Kraut  
mit Öl salben. 15

auf einer Haut auf seinen Nacken legen.

Wenn einen Mann entweder antašubba oder dingir-lugal-ūr-ra

## Anmerkungen.

Vs. Z. 16: für die Ideogr. vgl. CT 24, 44, 142 ff. Für bi-bi-tu  
ist m. E. die Lesung kaš-kaš-tu vorzuziehen. 20

Rs. Z. 1 u. 8: siḫiltu von saḫālu „durchbohren“, vgl. Kückler.  
Beitr. 62, 116 und CT 16, 32, 135.

Z. 14: Der Folgeweiser findet sich am Anfang von KAR.  
Nr. 26 wieder.

## Die Stellung der Suparṇa- und Vālakhilya-Hymnen im Ṛgveda.

Von

I. Scheftelowitz (Cöln).

### 1. Die Suparṇa-Hymnen im Ritual.

Die nach RV. I, 73 stehenden apokryphen 11 Hymnen<sup>1)</sup> sind nach der Khila-Anukramaṇī von den Dichtern des Suparṇa-Geschlechtes verfaßt. Diese Lieder waren bisher nirgends zum Vorschein gekommen, sondern nur einzelne Angaben in älteren Werken haben  
5 ihr Vorhandensein bezeugt. Daß es 11 Suparṇa-Hymnen gibt, berichten Ṛgvidhāna I, 20, 3(: *sauparṇāni pavitrāṇi sūktāny ekādaśābhyaset*) und Brhaddevatā III, 119: *śaśvadāmi*<sup>2)</sup> *tu daśāśvinān imānīti indrāvaruṇayo stutiḥ | sauparṇeyās tu yāḥ kāścīn nīpā-*  
10 *tastutiṣu stutāḥ*. Nach Brh. dev. bestehen also die 11 Suparṇa-Hymnen aus 10 Aśvina-Liedern, von denen das erste mit *śaśvat* beginnt, und aus einem Aindrāvaruṇam, das mit *imāni* anfängt. Und diese Angaben beruhen auf Richtigkeit. Die Khila-Anukramaṇī beschreibt uns diese 11 Hymnen näher. Ich führe hier die An-  
15 fangsworte und die Ṛṣis der einzelnen Hymnen an:

1. *Śaśvat* aus 7 Versen; Ṛṣi: Tārksya Suparṇa.
2. *Pra dhārā* aus 7 Versen; Ṛṣi: Brāhmya; die Gottheiten dieses Sūkta: *Nīśad* und *Upanīśad*, die in V. 7 erwähnt werden.
3. *Jyotiśmantam* aus 10 Versen; Ṛṣi: *Bhāradvāja Jyotiśmant*.
- 20 4. *Kṛṣaḥ* aus 11 Versen; Ṛṣi: *Aśvina Kṛṣa*.
5. *Imāni* aus 7 Versen; Ṛṣi: *Apunardoṣa*. In der Sarvānukramaṇī 8, 59 heißt er jedoch: *Suparṇa Kāṇva*.
6. *Ayam* aus 6 Versen; Ṛṣi: *Retāgāṅgya*.
7. *Yadā* aus 3 Versen; Ṛṣi: *Yāmuni Pranety*.
- 25 8. *Yam* aus 6 Versen; Ṛṣi: *Yajñavatsa*.
9. *Ayam* aus 4 Versen; Ṛṣi: *Gauriviti*.
10. *Idam* aus 8 Versen; Ṛṣi: *Cakṣuṣin*.
11. *Aśvinā* aus 8 Versen; Ṛṣi: *Apadoṣa*.

1) Vgl. Scheftelowitz, Apokryphen des RV., p. 54—68.

2) Vgl. Scheftelowitz, ZDMG. 59, 422.

Und am Schlusse dieser Hymnen-Aufzählung heißt es: *atrānukta-gotrās sauparṇāḥ* „das Geschlecht der Dichter, das hier nicht genannt ist, ist das der *Suparṇa*“.

Die *Suparṇa*-Lieder bilden nach Kauṣ. Br. 18, 4 (*sasuparṇam syāt*) und Śāṅkh. śr. 9, 20 einen Bestandteil des *Āsvinaśāstra*. Jedoch 5 bestehen diese nach Śāṅkh. śr. 9, 20, 14 aus 103 Versen: *ūrdhvam āgastyebhyaḥ trīṣataṃ suparṇam | anyāsāṃ vāśvinināṃ tāvat* (Śāṅkh. 9, 20, 14—15). Der Komm. sagt hierzu folgendes: *suparṇam ādīta ārabhya tryadhikaṃ śataṃ śaṃsved āgastyebhyaḥ sūktebhyo ūrdhvam. anyāsāṃ vāśvinināṃ sauparṇacyatīrīktāṃ vā 10 tāvanmātraṃ śaṃset tryadhikaṃ śataṃ yāvat parimāṇaṃ suparṇam*. Man soll also dieser Stelle gemäß beim *Āsvinaśāstra* unmittelbar nach den *Āgastya*-Liedern zunächst mit den *Suparṇa*-Hymnen beginnen und 103 Verse rezitieren oder von anderen *Āśvinā*-Hymnen, die nicht den *Suparṇa*-Liedern angehören, soviel 15 Verse sprechen. Unsere *Suparṇa*-Hymnen bestehen aber nur aus 84 Versen. Folglich wurden noch 19 andere Verse hinzugenommen. Nach dem Komm. sind alle 103 Verse von den *Suparṇas* verfaßt. Da nach *Caranavyūha* III, § 34 (s. Weber, Ind. St. III, 276) auch der *Sāmaveda* *Suparṇa*-Lieder besaß, so könnten vielleicht diese 20 mit zugezählt worden sein. So werden im Śāṅkh. śr. 4 Versanfänge mitgeteilt, die zwar nach dem Komm. *Sauparṇis* sind, aber nicht in unseren Hymnen vorkommen (Śāṅkh. śr. I, p. 628). Vielleicht hat aber Śāṅkh. in 9, 20, 14 nur unsere *Suparṇa*-Hymnen im Auge, jedoch die *Pragātha*-Verse darin anders gezählt. Seine Angabe, daß 25 sie aus 103 Versen beständen, würde dann ebenso zu beurteilen sein, wie die Stelle in *Ait. Ār. I, 2, 2. 18*, „wo die Verssumme einer gewissen *Litanei* auf 97 angegeben wird, während sich, wenn man die darin enthaltenen *Pragāthas* als dreiversig zählt, 100 Verse, wenn als zweiversig nur 93 Verse ergeben. Die Lösung des Rätsels 30 liegt in der auf den ersten Blick unwahrscheinlich aussehenden Berechnung einiger *Pragāthās* zu 3, anderer zu 2 Versen: einer Berechnungsweise, welche durch die Untersuchung der einschlägigen *Brāhmaṇa*- und *Sūtravorschriften* in der Tat über jeden Zweifel hinaus gesichert wird“, (Oldenberg, Hymnen, p. 353), vgl. auch 35 W. Siegling, Die Rezensionen des *Caranavyūha* (Berlin 1906), p. 16.

Die Anfänge des ersten, zweiten und fünften *Suparṇa*-Liedes waren bisher bereits bekannt. Das erste und fünfte Lied wird in *Brh. dev. III, 119* zitiert. Nach *Āsv. Gr. III, 12, 14* singe man vor Beginn der Schlacht die 2. *Suparṇa*-Hymne (*pra dhārā yantu 10 madhuno ghytasyeti sauparṇam*). Hierzu sagt der Komm. *Nārāyaṇa*: „Da es mehrere *Suparṇa*-Lieder gibt, so bezeichnet er dasjenige, das hier gemeint ist, näher“. *Ait. Br. 8, 10, 4* berichtet, daß ein König mittels Rezitation einer *Suparṇa*-Hymne die Vernichtung seines Feindes bewirkt, wozu der Komm. *Sāyaṇa* bemerkt, daß es die 45 Hymne: *pra dhārā yantu* wäre. Bei der *Sattra*-Feier soll nach *Ait. Br. 6, 25, 7* derjenige, der sich eine hohe Ehrenstellung wünscht,

(*pratiṣṭhākāma*) eine Suparṇa-Hymne, die er Indra-Varuṇa weihet, in der Dnrohaṇa-Weise aufsagen. Sāyana versteht unter dem Suparṇa-Lied die Hymne *Imāni ṅām bhāgadhejāni* oder *Pra dhārā ṅantu*.

## 2. Das Verhältnis der Suparṇa-Hymnen zu den Vālakhilyās.

Da die 5. Suparṇa-Hymne *Imāni vām bhāgadhejāni* in unseren gedruckten Ṛgveda-Ausgaben als 11. Vālakhilya vorkommt und außerdem die ersten fünf Verse des 3. Suparṇa-Liedes *Jyotiṣmantam* ebenfalls in sämtlichen gedruckten Ṛgveda-Ausgaben unter den Vālakhilya-Hymnen wiederkehren (und zwar V. 1 = Vāl. 10, 3; V. 2—4 = Vāl. 9), so haben wir zunächst zu untersuchen, ob diese Verse ursprünglich und mit Recht zu den Suparṇa-Hymnen gehören und erst in jüngerer Zeit, nachdem die Tradition der Suparṇa-Lieder ins Schwinden geraten war, zu den Vālakhilya-Hymnen mitgezählt wurden. Zur Zeit des Śaunaka hatten die Vālakhilyās dieselbe Geltung wie die anderen Khilas, d. h. sie waren nicht in den ṚV.-Kodex aufgenommen. Daher werden sie in der Anuvākānukramaṇī gänzlich übergangen, vgl. V. 17: *yo yajāti dvādaśa* (= ṚV. VIII, 31—42) *ime ha ṣaṭko* (= ṚV. VIII, 43—48) *agne daśa* (= ṚV. VIII, 60—69). Letzteres Werk bemerkt Vers 39 ausdrücklich, daß die Śākalaśākhā außer den Khilas nur 1017 Hymnen hat (*sahasram etat sūktānām niścītaṃ khailikair vīnā | daśa sapta ca paṭhyante saṃkhyāyataṃ vai padakraman*), was auch wirklich der Fall ist, wenn man sämtliche Vālakhilyās und die sonstigen Khilās ausscheidet. Deshalb lassen auch die Arṣānukramaṇī und die Chandonukramaṇī die Vālakhilyās vollständig aus. In Kātyāyanas Sarvānukramaṇī standen sie ursprünglich ebenfalls nicht, denn in der Sarvānukramaṇī des Kāśmīr.-Ms. fehlen sie<sup>1)</sup>; und unter den neun von Macdonell benutzten Handschriften lassen sieben Mss. die Vālakhilyās aus. In den übrigen 2 Handschriften fehlt das 10. Vālakhilyā gänzlich. Sāyana, der den ṚV. ohne die Khilas kommentiert hat, ist daher nicht auf die Vālakhilyās eingegangen. In denjenigen ṚV.-Handschriften, die diese 11 Hymnen nach ṚV. VIII, 48 bringen, werden sie nicht als vollwertige Ṛk-Lieder angesehen, sondern als sekundäres Einschiesel gekennzeichnet, denn sie werden mit den Worten: *atha vālakhilyaḥ* bezw.: *Vālakhilyaprārambhaḥ* eingeleitet und mit der Schlußbemerkung versehen: *Iti Vālakhilyāni* bezw.: *iti Vālakhilyaḥ samāptaḥ*<sup>2)</sup>. Ebenso wie erst in späterer Zeit zu den 11 Vāla-

1) Ebenso sind sie nicht in der ṚV.-Samhitā dieses Ms. enthalten, sondern 8 Vālakhilyās befinden sich in der am Schlusse vorhandenen Khilasammlung.

2) Folgende von Max Müller nicht benutzten 7 ṚV.-Mss. haben gleichfalls 11 Vālakhilyās und stimmen, abgesehen von mehreren Schreibfehlern, in den Lesarten mit Müller's Edition überein: Bodleiana-Mss. Wilson 429—32 u. 433—34; 435—38; Brit. Mus. Add. 5351; India Office 2131, 1690 und 1473. Über den Umstand, daß in fast allen diesen Mss. *ḥ* vor *st* (bzw. *sth*) ausgefallen ist und

khilyās, die Śākalya in seinem Padapāṭha nicht berücksichtigt hatte, sekundär ein Pada verfaßt worden ist, so haben diese (außer dem 10. Vālakhilya) nachträglich auch eine Anukramaṇī erhalten.

Gemäß den ältesten Zeugnissen über diese Hymnen gibt es aber nur 8 Vālakhilyās. So kennt Ait. Br. 6, 24 u. 28 nur 8 solche Lieder, vgl. hierzu auch Sāyaṇa zu Ait. Br. 6, 24, 5: *teṣāṃ [vālakhilyāmāṃ] sambandhīny aṣṭā sūktāni vidyante*. Auch in Kauṣ. Br. 30, 4; Gop. Br. II. 6, 8 und Āśv. śr. 8, 2, 3—12 ist nur von vier Vālakhilya-Paaren die Rede. Śāukh. śr. 12, 11, 13 enthält einen weiteren Beweis, daß nur 8 Vālakhilyās ursprünglich vorhanden waren, wozu der Komm. sagt: *Vālakhilyā ro abhi pravaḥ svādhasam ity aṣṭau sūktāni*. Sogar Bṛh. dev. bestätigt dieses, nach welcher diese 8 Hymnen *sūktāni ṛṣināṃ tīmatejasām* heißen, vgl. Bṛh. dev. 6. 84: *saunīyam svādor iti* [= RV. 8, 48] *smṛtam | parāṇy aṣṭau tu sūktāni ṛṣināṃ tīmatejasām*. Alsdann werden in Bṛh. dev. VI. 85—86 diese 8 Hymnen näher beschrieben. Die ersten 6 Vālakhilyās haben eine gemeinsame Devatā (nämlich Indra) und zählen 66 Verse, von denen der 26. Pragātha (= 51.—52. Vers) an die *Viśve devās* (= *bahudaivataḥ*) gerichtet ist. Die beiden letzten Vālakhilyās (7—8) bilden eine Dānastuti an Praskaṇva. Ich lasse hier Bṛh. dev. VI. 85—86 folgen:

*aindrāny atra tu śadvīṃśaḥ pragātho bahudaivataḥ |*  
*ṛg antyāgner ,acety agnih\* [= Vāl. 8, 5] sūryam antyam padam jayau*  
*Praskaṇvaś ca pṛṣadhṛasya pṛdād yad vasu kīncana |*  
*tad ,bhūrīd\* iti [= Vāl. 7—8] sūktābhyām akhīlan tv iha samstutam*

„Sie sind hier dem Indra geweiht: der 26. Pragātha ist aber an die Viśve devās gerichtet; der letzte [66.] Vers ,*acety agnih\** ist dem Agni geweiht, und der letzte Stollen [dieses letzten Verses] preist den Sūrya. Das Gut, das Praskaṇva dem Pṛṣadhra [dem Dichter von Vāl. 7—8] sonst geschenkt hat, wird vollständig in den beiden letzten Liedern [7—8] erwähnt“. Nun finden wir in der Tat im 3. Adhyāya der Kāśmīrischen Khila-Sammlung<sup>1)</sup> diese 8 von Bṛh. dev. genau bezeichneten Vālakhilya-Lieder aufgezählt. Bei Aufrecht und Müller, welche die Vālakhilyās mit Unrecht in die Rk-Saṃhitā aufgenommen haben, sind die ersten 8 Vālakhilyās = RV. VIII, 49—56. Demnach sind nur diese 8 Hymnen die echten Vālakhilyās, während die übrigen in den gedruckten RV.-Ausgaben und den meisten RV.-Handschriften befindlichen Vāla-

dem Ms. Wilson 429—32 bei der Restituierung des *h* vor *st* ein Fehler unterläuft, indem es mit Unrecht XI, 5: *ghṛtaścutastṛbhīḥ* auflöst als *ghṛtaścutaḥ stṛbhīḥ*, vgl. Scheftelowitz, Zur Textkritik und Lautlehre des RV. in WZKM. XXI, 104 ff. Folgende 2 Druckfehler finden sich in den Vālakhilyās meiner Ausgabe: III, 2 muß heißen: *pṛṣadvāpāḥ*; und VI, 2<sup>a</sup> muß heißen: *sukṛtyāyā*. Ferner lesen in Vers 6<sup>b</sup> des Suparṇa-Liedes: *Imīni vām* für Kāśm.-Ms. *apaśyam* alle übrigen Mss. *apaśyam*.

1) Vgl. meine Ausgabe p. 89 ff.

khilya-Hymnen (9—11) nachträglich hinzugekommen sind. Diese drei letzten Hymnen stehen auch nicht in paarweiser Parallelität, wie es bei den echten 8 *Vālakhilyās* der Fall ist, die in Wirklichkeit nur aus vier verschiedenen Liedern bestehen, von denen jedes  
5 in zwei Rezensionen vorliegt.

Die ersten 7 *Vālakhilyās* hatte die *Bāṣkalaśākhā* gemäß den Angaben des Komm. zu *Caraṇavyūha* in den *Rk*-Kodex aufgenommen<sup>1)</sup>. Wenn nun dieser Komm. zu *Caraṇavyūha* (zitiert bei Oldenberg, Hymnen 514 f.) berichtet, daß die *Āsvalāyanās* sämtliche 18 Vargas  
10 der *Vālakhilyās*, d. h. die 11 Hymnen, die sich in den gedruckten *ṚV*-Ausgaben finden, in den *Rk*-Text aufgenommen, während die *Śāṅkhāyanas* die zehnte aus 3 Versen bestehende Hymne ausgelassen hätten, so widerspricht dieses den obigen Tatsachen und beweist nur, daß der Komm. des *Caraṇavyūha* die wirklich alten Unterschiede  
15 zwischen den *Āsvalāyanās* und *Śāṅkhāyanās* nicht mehr gewußt hat und daß in seiner Zeit sich ein ganz neuer Unterschied zwischen diesen beiden Schulen herausgebildet hatte. Der Kommentator des *Caraṇavyūha* ist demnach viel jünger als der Komm. des *Śāṅkh. śr.* oder des *Āsvalāyana śr.* Er muß bedeutend später als *Sāyaṇa* gelebt haben, denn letzterer hat nur 8 *Vālakhilya*-Hymnen gekannt.  
20 Das in den gedruckten *Rk*-Texten als 11. *Vālakhilya* vorkommende: *imāni vām bhāgadheyāni* ist nach *Sāyaṇa* ein *Suparṇa*-Lied, vgl. *Sāyaṇa* zu Ait. Br. 6, 25, 7: *imāni vām bhāgadheyāniti sūktam sauparṇam | imāni veti saptarcaṇ sauparṇam khailikam vidur*  
25 *iti*. *Sāyaṇa* beruft sich hier auch auf eine ältere Autorität, denn die 2. Hälfte des Satzes, die mit *iti*\* schließt und dasselbe besagt, hat er aus einem anderen Werke angeführt. Auch der Komm. zu *Āśv. śr.* 8, 2, 13 rechnet diesen Hymnus zu den *Suparṇās*: *Vālakhilyābhyā irdhvam imāni vām bhāgadheyānity etat sauparṇam*  
30 *sūktam samset*. „Unmittelbar nach den *Vālakhilya*-Hymnen soll man das *Suparṇa*-Lied „*Imāni vām*“ rezitieren“. Schon daraus, daß das Lied in den gedruckten *Rk*-Texten sich als letztes *Vālakhilya* findet, geht hervor, daß es erst in ganz junger Zeit hinzugekommen ist. Denn seiner Verszahl gemäß hätte es an siebenter Stelle stehen  
35 müssen, da die *Vālakhilya*-Hymnen nach absteigender Verszahl geordnet sind. Auch nach den beiden von Macdonell benutzten *Sarvānukramaṇī*-Mss., in welche die *Vālakhilyās* sekundär hineingelangten, ist „*Imāni*“ ein *Suparṇa*-Lied: *Imāni vām sapta suparṇa aindrācarāṇāni jāgatam*. Nur deshalb weil im *Pṛṣṭhyaśaḍaha* unmittelbar  
40 nach den 8 *Vālakhilyās* das *Suparṇa*-Lied „*Imāni*“ folgte (vgl. *Āśv. śr.* 8, 2, 13), scheint es später als letztes *Vālakhilya* angesehen worden zu sein. Das in fast allen *ṚV*-Manuskripten und in den gedruckten *ṚV*-Ausgaben befindliche, aus 3 Versen bestehende 10. *Vālakhilya* fehlt selbst in den beiden Mss. der *Sarvānukramaṇī*.

1 Vgl. Oldenberg, Hymnen des *ṚV.* 494, Scheftelowitz, Apokryphen des *ṚV.* p. 11 f.

Dieses ist ein Zeichen dafür, daß es erst in ganz junger Zeit zu den *Vālahilyās* gerechnet wurde. Zunächst sind die beiden ersten Verse von dem 3. Vers abzutrennen, da sie in keinem Zusammenhang stehen mit dem Schlußvers, der sich auf die *Aśvīn* bezieht. Die beiden ersten Verse stehen nun in umgekehrter Reihenfolge 5 in der *Khilasammlung* des *Kā'mīr*-Ms. nach *ṚV. X, 88, 18*, ebenso in den beiden *ṚV.*-Mss. *Brit. Mus. Add. 5351* und *India Office 2131*. Daß dieses auf einer sehr alten Überlieferung beruht, beweist *Śāṅkh. śr. (Komm.) 16, 13, 18*. Beim *Aśvamedha*-Opfer halten nämlich die Priester unter sich ein theologisches Zwiegespräch (*brahmodīyam*) 10 ab, bei welchem auch *ṚV. X, 88, 15 ff.* zur Anwendung gelangt: *Dve śrutī aśṛṇavam pitṛṇām iti (ṚV. X, 88, 15) brahmodījātāram prechati. dvitīyaṃ pratyāha. cāntarayaṃ prechati, uttarayaṃ pratyāha*. Nach dem *Komm.* ist nun der in den gedruckten *Ṛk*-Texten als *Vālahilya 10, 2* vorkommende Vers als letzter Vers 15 von *ṚV. 10, 88* anzusehen, da dieser die Antwort zum vorletzten (*X. 88, 18*) enthält. Und tatsächlich bezieht sich auch dieser Vers inhaltlich auf *ṚV. X, 88, 18*, was auch *Sāyaṇa* zu *ṚV. 88, 18*, ausdrücklich bemerkt. Nach dem *Komm.* zu *Caranavyūha* (zitiert bei *Oldenberg. Hymnen 515*) lassen zwar die *Śāṅkhāyanas* die 10. *Vā-* 20 *lahilya* aus (*yaṃ pṛvijo varjo [= Vāl. 10] nāsti*), fügen jedoch die beiden ersten Verse in umgekehrter Reihenfolge als *Khila* an den Schluß von *ṚV. X, 88, 18 (dve samicicarge [= ṚV. X, 88, 16—19] triṣṭānantaram eka evāgnir iṣy [= Vāl. X. 2] yaṃ pṛvijo iṣy [= Vāl. X. 1] khilarūpeṇa pṛthanti)*. 25

Demnach haben wir bis jetzt beweisen können, daß die beiden letzten der drei später hinzugekommenen *Vālahilya*-Hymnen mit Unrecht zu den *Vālahilyās* hinzugefügt worden sind. Da nun gemäß der obigen Ausführung auch *Vālahilya 9* keine Berechtigung hat und wir diese Hymne mit dem sogenannten *Vālahilya*-Vers 30 *10, 3* vereinigt, unter den *Suparṇa*-Hymnen finden, so ist dieses der ursprüngliche Zustand, denn die Verse, die sich sämtlich auf die *Aśvīn* beziehen, stehen miteinander in einem inneren Zusammenhang. Die Abfassung der 8 *Vālahilyās* fällt noch in das *Ṛk*-Zeitalter. Der in *Vāl. 8* erwähnte freigebige Fürst *Pūtakratu* wird 35 auch in *ṚV. VIII, 57, 17 [= VIII, 68, 17]* genannt. Daher spielen diese Hymnen nicht nur im *Brāhmaṇa*-Ritual eine bedeutende Rolle (vgl. *Ait. Br. 6, 24, 28, Kauṣ. Br. 30, Gop. Br. II, 6, 8*), sondern viele Verse werden bereits in den übrigen *Veden* zitiert, so *Vers 1, 1 = SV. 1, 235; 2, 161; AV. 20, 51, 1. — V. 1, 2 = SV. 2, 162; 10 AV. 20, 51, 2. — V. 2, 1 = AV. 20, 51, 3. Śāṅkh. 7, 23, 4; 12, 9, 11. — V. 2, 2 = AV. 20, 51, 4. — V. 3, 7 = SV. 1, 300; VS. 3, 34; 8, 2; TS. I, 4, 22, 1; II, 5, 6, 4. — V. 3, 9 = SV. 2, 959; VS. 33, 82. — V. 3, 10 = SV. 2, 960; AV. 20, 119, 2. — V. 4, 7 = VS. 8, 52, 7; TS. I, 4, 22, 1. — V. IV, 9 = SV. 2, 1027; AV. 20, 119, 1. 15 — V. 4, 10 = SV. 2, 1082. — V. 5, 5 = SV. 1, 282, A. Br. 3, 15, 16; 4, 29, 31; 5, 1, 4, 6, 12, 16, 18, 20; Kauṣ. Br. 15, 2; Śāṅkh. śr.*

7, 19, 10; 12, 6, 12. — V. 6, 3 = Śāṅkh. śr. 12, 6, 12; 18, 10, 12. — Vāl. 7 = Śāṅkh. śr. 16, 11, 27. — V. 8, 5<sup>a</sup> = SV. 1, 447. Im Ṛk-Prātiśākhya werden folgende Stellen aus diesen Hymnen behandelt: V. 1, 4: *mandasānaḥ kīrāsi naḥ* = § 532. — V. II, 2: *śatāṅkā hetayo asya* = § 154. — V. II, 10: *dirghanūthe damūnusi* = § 365. — V. IV, 1: *chanda indra juṣṣasi* = § 529. — V. IV, 2: *daśasīpre daśaṅge* = § 175. — V. V, 6: *pra sū tirā śacābhīr ye ta ukthinaḥ* = § 491 u. 517. — V. VII, 4: *sudevāḥ stha kāpāyanāḥ* = § 507. VIII, 4: *pūtakraṭāṅi* bei Pāṇini 4, 10 1, 36 (vgl. Verfasser, Apokryphen, p. 41 f.).

Die Vālakhilya-Lieder sind am 6. Tage der Dvādaśāha-Feier bei der Abendlibation von Maitrāvaruṇa rezitiert worden (vgl. Ait. Br. 5, 15; 6, 24, 28; Kauṣ. Br. 30, 8, Śāṅkh. śr. 12, 6, 12; Aśv. śr. 8, 2, 3; Gop. Br. II, 6, 9). Ebenso werden sie bei der Viśvajecchalpa- und der Daśarātra-Feier angewendet (vgl. Śāṅkh. śr. 12, 8, 2, 3; 12, 11, 5).

Nach Sāyana zu Ait. Br. 6, 24, 5 sind diese 8 Vālakhilyās von den, dem Vālakhilya-Geschlecht zugehörigen Ṛṣis verfaßt worden (*vālakhilyānāmakāḥ ke cāna maharṣayaḥ, teṣāṃ sambandhinī* 20 *aṣṭa sūktāni vidyante*). Die Ṛṣayo vālakhilyāḥ werden auch in Maitr. Up. 2, 3 und Suparṇādhyāya 7, 4 erwähnt. Eine etymologische Erklärung des Wortes Vālakhilya versuchen Śat. Br. 8, 3, 4, 1; Ait. Br. 6, 24, Kauṣ. Br. 30, 8 zu geben: *yaḍ vālakhilyā nāma yaḍcā urvarayor asambhinnāṇi bhavati khila iti vai tad ācakṣote* 25 *vālamātrād u heme praṇā asambhinnās te yaḍ vālamātrād asam-*  
*bhinnās tasmād vālakhilyāḥ*).

### 3. Das Alter der Suparṇa-Hymnen.

Gemäß der vorangehenden Untersuchung sind von den in allen ṚV.-Mss. außer dem Kāsmīr.-Ms. überlieferten elf Vālakhilya-Hymnen 30 nur acht echt, während fast alle Verse der drei letzten Pseudo-Vālakhilya-Lieder den Suparṇa-Hymnen entstammen. Die Suparṇās beanspruchen mindestens dasselbe hohe Alter wie der Atharvaveda, denn sie werden bereits in Kauṣītakī Br. und Ait. Br. als bekannt vorausgesetzt. Ferner sind aus diesen Hymnen folgende Zitate ent- 35 nommen: II, 5 = TA. 1, 10, 2.—II, 12 = Śvet. Up. 1, 4. — III, 6 = AV. XIII, 2, 7. — IV, 4 = AV. XX, 143, 9; Aśv. śr. 7, 11, 17. — Sup. VI wird zitiert in Aśv. śr. 2, 2, 13; Śāṅkh. śr. 12, 11, 17. — Vers VII, 7 = AV. XIII, 2, 7. — VII, 6 = ṚV. I, 34, 12. Das Ṛk-Prāt. behandelt daraus folgende drei Stellen: 40 VI, 2<sup>b</sup>: *rajasas pāre* = Ṛk-Prāt. § 264. — VI, 2<sup>b</sup>: *yaṅoś śatruv nakīr ādṛva* = Ṛk-Prāt. § 180. — VI, 7<sup>a</sup>: *rāyas poṣaṇi yajamāneṣu* = Ṛk-Prāt. § 274.

Die Entstehung der Suparṇa-Lieder mit Ausnahme von Varga 7—8 (= IV, 6—10 und V, 1—6) fällt etwa in diejenige Periode, in 45 welcher die jungen Ṛk-Lieder des 10. Maṇḍala entstanden sind.

Dieses beweisen vor allen Dingen die vielen altertümlichen Formen, z. B. *īyam* (II, 11) „ich ging an“, augmentloses Impf. von W. *i*: gr. (Hom.) *ἴε, ἴρον* (Kaibel 1110, 3. 5), *ἴον* (Hes.). — *sūtavai* (III, 3), *pibadhyaī* (IV, 1. 4); *manūlayadhyaī* (VIII, 2), *sartave* (XI, 6); *āyaman* (II, 2), *karāmahe* (III, 2), *vi-dhacāma* (XI, 8) conj. von 5  
der nur im ṚV. vorkommenden W. *dhav*. Die vielen Nom. pl. auf *-āsaḥ*: *stomāsaḥ* (II, 3), *saudhanvanāsaḥ* (II, 9), *aśvāsaḥ* (III, 3); ferner die zahlreichen Nom. Dual. masc. auf *-ā*. Viele bisher unbelegten Worte kommen darin vor, z. B. *yuvāyātī* (fem. VII, 3), *ādāyitnu* (IX, 1), *spārhayiṣṇuḥ* (X, 3), *dudhanvā* (II, 14), *nīpāna* 10  
(IX, 6), *vātadhrāṅiṣas* (III, 3), *prātivābhya* „gewebt, gedichtet“ (V, 9): ai. *ūrnavōbhi*, idg. W. *vebh* (vgl. Persson, Wurzelw. 54). Begrifflich vgl. ṚV. *vajati* „weben, dichten“ I, 61, 8: *īndrāyārkaṁ . . . āvuh*; II, 28, 5: *mū tāntuś chedi vāyato dhīyam me*; ferner aw. *vaf-* „dichten, besingen“: np. *bāfad* „webt“. Von Worten, die sonst 15  
nur im ṚV. vorkommen, führe ich an: *vīpra-* (II, 2), *sūśutā* (Neutr. pl. II, 4), *sūrī* (III, 1; XII, 3), *dasra-* (III, 3), *tanayam* (III, 7), *ādrībudhmaḥ* (VII, 1), *matsarā* (VII, 1), *manūdra-* (VII, 3), *haviṣmant-* (VIII, 2), *spārha-* (X, 3), *purusprh-* (X, 4). Vedischer Sandhi: *prā nū* (II, 7). 20

Daß die Suparṇa-Lieder frühestens am Ende der ṚK-Periode entstanden sind, beweisen folgende im ṚV. noch nicht belegten Ausdrücke: *śodaśī* (II, 14), ein Epitheton des Indra, kommt erst vor im VS. 8, 33—36, Śat. Br. 4, 5, 3, 9—10, Mahān. Up. 20, 11. *Tura Kāvāṣeya* (IX, 6)<sup>1)</sup> findet sich erst in Ait. Br. 4, 27, 9; 7, 34, 9; 25  
8, 21; Śat. Br. 9, 5, 2, 15; 10, 6, 5, 9; Bṛh. Up. 6, 5, 4; Bhāg. Pur. 9, 22, 36. Nach Śat. Br. hat Prajāpati den Tura Kāvāṣeya den Bau eines Feueraltars gelehrt; und so war er der erste, der den Göttern zu Karoṭī einen Altar gebaut hat. Von ihm haben es dann die späteren Generationen gelernt. Nach Ait. Br. salbt Tura Kāva- 30  
ṣeya den Janamejaya Parikṣita zum König. Sein Stammvater *Kavaṣa* kommt jedoch bereits im ṚV. (VII, 18, 12) vor. *brahmacakre* (V, 11) ist erst in Śvet. Up. 1, 6; 6, 1 belegt.

Die Suparṇa-Hymnen haben aber auch sekundäre Zusätze erhalten, so sind die Verse IV, 6—10 und V, 1—6 (= Varga 7—8) 35  
viel jünger. Denn IV, 6 hat ein fehlerhaftes Versmaß, außerdem ist *didyagnī* wegen des Prädikats *kṛnuṣva* unmöglich; vielmehr ist dieser Suparṇa-Vers entstanden aus TS. 4, 1, 3, 1 (= 5, 1, 4, 1: Maitr. S. II, 7, 2): *jyotiṣmāntaṁ tvagne supratikam ajasreṇa bhānumā didyānam* (MS. *didyatam*) | *śivaṁ prajābhyo 'himsantam* 40  
*pṛthivyāḥ sadhasthe 'gnim puriṣyam aṅgrāsvat khaṇāmī*. V. IV, 7<sup>a</sup> ist aus ṚV. I, 58, 1 und V. IV, 7<sup>b</sup> aus ṚV. I, 44, 14 und IV, 17, 1

1) Die Schreibung *Kāvāṣeya* scheint älter zu sein, als *Kāvaṣeya* (Śat. Br. Ait. Br.), denn es ist von *kāva* abgeleitet, woran das Suffix *-sa* getreten ist (vgl. z. B. *arvaśa, turvaśa, lomaśa* Lindner, Altind. Nom. 149). Betreffs des Wechsels von *s* mit *ṣ* vgl. Scheftelowitz, Zur Textkritik und Lautlehre des ṚV. in WZKM. XXI, 123 ff.

zusammengeflochten. V. IV. 10 = VS. 31, 21; TĀr. 3, 13, 2. Endlich ist auch Varga 8 (= V, 1—6) sekundär hinzugefügt. Abgesehen davon, daß es nicht in demselben einheitlichen Versmaß wie die folgenden mit ihm zu einer Hymne vereinigten Verse abgefaßt ist, stehen die einzelnen Verse von Varga 8 inhaltlich mit einander in keinem Zusammenhang. Während in den alten Versen V, 7—11 *Kṛśā* noch Name eines Ṛṣi ist, ist er in V, 1 fälschlich zu einem Epitheton des Bhuvanapati geworden. Die Gottheit Bhuvanapati (dafür fälschlich V, 1: *bhuvanaspati*) kommt noch nicht im ṚV. vor, sondern erst in VS. 2, 2; TS. 2, 6, 6, 3; TBr. 3, 7, 6, 1; Kāth. 25, 7; Śāṅkh. śr. 4, 20, 1; Āsv. śr. 1, 4, 9; Kāty. śr. 2, 1, 18, 19. — Vers V, 4<sup>a</sup> ist aus ṚV. V, 24, 1 entstanden und V, 5<sup>b</sup>—6<sup>b</sup> ist aus Khila I, 1 genommen. Der echte Bestandteil der 4. Suparṇa-Hymne begann also mit V, 7 und hatte nur 5 Verse.

Wegen des hohen Alters der eigentlichen Suparṇa Lieder sind den Verfassern dieser Hymnen noch sämtliche Aśvinā-Mythen vollständig bekannt. Wenn sie zuweilen dieselben Redewendungen gebrauchen, wie sie in den Aśvinā-Hymnen des ṚV. vorkommen (z. B. vgl. II, 2<sup>a</sup> mit ṚV. I, 118, 9; 119, 10; 116, 6; X, 39, 10; oder II, 9<sup>b</sup> mit ṚV. III, 60, 3; VII, 35, 12; oder V, 7<sup>a</sup> mit ṚV. X, 39, 3<sup>b</sup> u. 4<sup>a</sup>; oder XII, 2<sup>a</sup> mit ṚV. X, 39, 2; oder XII, 6<sup>b</sup> mit ṚV. I, 119, 6 u. 117, 3). so haben sie in den meisten Fällen dieselben aus derselben Quelle geschöpft, woher es die Ṛk-Dichter haben, nämlich aus den im Munde des Volkes noch fortlebenden uralten prosaisch-poetischen Mythen (*Ākhyānās*). Dieses geht deutlich aus IX, 4<sup>a</sup> hervor, wo ganz unvermittelt, scheinbar aus dem Zusammenhang herausgerissen, in direkter Rede Indras Worte, die er an Dadhyañe Ātharvaṇa richtet, angeführt werden, die uns ganz sinnlos erschienen wären, wenn hier nicht gerade der ganze Mythos als bekannt vorausgesetzt würde, aus dem der betreffende Suparṇa-Dichter rhythmische Bestandteile entnommen hat. Derartige aus einer prosaisch-poetischen Erzählung herausgerissenen Verse sind auch in einzelne ṚV.-Hymnen übernommen. „Dieselben setzen ursprünglich eine verbindende prosaische Erzählung voraus, welche in der Überlieferung verloren gegangen ist“, Geldner, Ved. Stud. I, 284. Oldenberg, GGA. 1890, 418. ders., Zur Geschichte der altind. Prosa 1917, 89 ff.

Durch die Suparṇa-Lieder werden einzelne dunkle Aśvinā-Mythen des ṚV. aufgehellte; so der Dadhyañe-Mythos, der uns auch in Śat. Br. 14, 1, 1, 18—25 mitgeteilt wird. Nach Śat. Br. hat Dadhyañe Ātharvaṇa von Indra das bisher unbekannte „Haupt des Opfers“ (*śīro yajñasya*), welches in dem *Madhu* besteht (Śat. Br. 4, 1, 5, 18; ṚV. I, 116, 12) und die Quintessenz des Opfers bildet, kennen gelernt. Indra verbot ihm aber dieses Madhu, wodurch erst das Opfer vollkommen wird, anderen mitzuteilen, sonst würde er ihm den Kopf abschlagen. Da kamen zu Dadhyañe die Aśvinen, die damals unter den Menschen die Heilkunst ausübten und baten ihn um

Mitteilung seines geheimen Wissens. Sie versprachen ihm, sein Haupt vor Indras Rache zu schützen. Zu diesem Zwecke wollten sie ihm gleich sein Haupt abschneiden und es sicher aufbewahren und ihm vorläufig einen Pferdekopf aufsetzen. Indra würde dann, nachdem Dadhyañc sie in das Geheimnis eingeweiht hätte, nur den 5  
Pferdekopf und nicht sein eigentliches Haupt spalten können. Nach dieser Tat Indras wollten sie ihm wieder sein altes Haupt aufsetzen. Dadhyañc erklärte sich damit für einverstanden. Und alles traf wirklich so ein, wie es die Aśvinen vermutet hatten (vgl. Śat. Br. 14, 1, 1, 24: *tau yadopanīnye athāsya śiras chītvānyatrāpani-* 10  
*dhatuṛ athāśvasya śira āhṛtya tad dhāsya pratidadhatuṣ tena hābhyām anuvāca sa yad ābhyām anuvācāthasya tad indraḥ śiraś cīchedāthāsya svam śira āhṛtya tad dhāsya pratidadhatuḥ*).

Diesen ganzen Mythos finden wir auch in unseren *Suparṇa-*Hymnen wieder. Indra (= *Maghavan*) hat den *Ātharvaṇa* das 15  
Madhu gelehrt und verbietet es anderen mitzuteilen (IX, 4<sup>a</sup>). Daß die Aśvinen dem Dadhyañc einen Pferdekopf aufsetzen, wird in IX, 3 (und *ṚV.* I, 117, 22) erwähnt. Dadhyañc lehrt dann mit dem Kopfe eines Pferdes die Aśvinen, vgl. IX, 4<sup>b</sup> (und *ṚV.* I, 116, 12: 117, 22: 119, 9). Indra schlägt dem Dadhyañc deswegen das Haupt 20  
ab, vgl. XI, 2<sup>a</sup> (Dadhyañc wird hier *Makha* genannt, vgl. auch *ṚV.* X, 171, 2: *VS.* 37, 3 ff.: Śat. Br. 14, 1, 2, 9). Die Aśvinen setzen ihm hierauf sein altes Haupt wieder auf, vgl. XI, 2. Mit dem von Indra abgeschlagenen Pferdekopf des Dadhyañc, der auf den Berg *Śaryañāvant* fiel, vernichten die Götter ihre Feinde, vgl. XI, 3 (und 25  
*ṚV.* I, 84, 13—14). Unter den „Knochen des Dadhyañc“ (*ṚV.* I, 84, 13) ist nach dem *Suparṇa-*Lied XI, 3 der Pferdekopf des Dadhyañc zu verstehen. Dieser Mythos wird auch in *Bṛhaddevatā* III, 18—23 angegeben<sup>1)</sup>. Die Stelle, welche A. Macdonell auch in *Nītimañjari* zu *ṚV.* I, 116, 12 wiedergefunden hat, lautet: 30

18. *prādād brahmāpi supṛitah sutāya tad atharvunah*  
*sa cābhavad ṛṣiṣ tena brahmaṇā dīptimattarah.*
19. *tam ṛṣim niṣisedhendro maivam vocah kvacīn madhu*  
*na hi prokte madhuny asmiñ jivantaṃ tvotsṛjāmy aham*
20. *taṃ ṛṣim tv aśvīnau devau vicikṭe madv ayācatām* 35  
*sa ca tābhyām tad ācaṣṭe yad uvāca śacīpatiḥ.*
21. *tam abrūtām tu nāsatyāc āśeyena śirasū bhavān*  
*madhv āsū grāhayateāvām mendras ca tvā vadhiṭ tutaḥ.*
22. *āśeyena śirasū tau tu dadhyañc ōhu yad aśvīnau*  
*tad aśyendro harat svam tan nyadhātām asya yav chiraḥ.* 40
23. *dadhucaś ca śiraś cāśeyam kṛttam vajreṇa vajriṇā*  
*papātu saraso madhye parvate śaryañāvati.*

1) Da das „Haupt des Opfers“ (*śiro yajñasya*), das nach der älteren Auffassung in dem Madhu besteht, von *Kauṣ.* Br. 8, 5 als das Brahman aufgefaßt wird, sucht *Bṛh. dev.* beiden Auffassungen gerecht zu werden, indem nach ihr Madhu nur eine andere Bezeichnung für das *Brāhman* ist.

18. „Sein Freund (Indra) schenkte auch dem Sohne des Atharvan (= Dadhyañc) dieses Brahman, und jener Ṛṣi wurde durch dieses Brahman sehr hervorragend.
19. Diesem Ṛṣi verbot Indra mit den Worten: Du darfst niemandem das Madhu verkünden; solltest du das Madhu einem mitteilen, dann lasse ich dich nicht mehr leben.
20. Darauf baten die beiden göttlichen Aśvinen den Ṛṣi im Geheimen um das Madhu, und jener erzählte den beiden, was der kraftbegabte Gott ihm befohlen hatte.
21. Ihm erwiderten die beiden Nāsātyā: „Du wirst mit einem Pferdekopf sein, während du uns beiden schnell das Madhu mitteilst; dann kann dich Indra nicht töten“.
22. Mit einem Pferdekopfe verkündete nun Dadhyañc dieses den beiden Aśvinā. Indra schlug ihm hierauf diesen Kopf ab, und die Aśvinā setzten ihm dann seinen eigentlichen Kopf wieder auf.
23. Und der Pferdekopf, der mittels der Keule von dem Keulenträger gespalten war, fiel in die Mitte des Sees auf dem Berge Śāryanāvāt.“

Nicht nur dieser eine Teil des Mythos findet sich zuerst ausführlich in den Suparṇa-Hymnen, sondern auch die Fortsetzung dieser Mythe, die uns in Śat. Br. 4, 1, 5, 13 ff. und Maitr. S. 4, 6, 2 erhalten ist, ist in den Suparṇa-Liedern angedeutet. Nach Śat. Br. fanden die Aśvinen die Götter, als sie später zu ihnen zurückkehrten, damit beschäftigt, ein Opfer zu veranstalten. Die Aśvinen baten sie, ebenfalls daran teilnehmen zu dürfen. Anfangs abgewiesen, wurden sie jedoch, als sie die Götter darauf hinwiesen, daß ihrem Opfer das Haupt fehle (*viśīrṣṇā yajñena*), durch dessen Besitz erst das Opfer wahrhaft vollkommen werden könnte, von den Göttern zu ihren *Adhvaryū* eingesetzt. Dieser Mythos ist in Sup. XI, 4 angedeutet; dem Śat. Br. *viśīrṣṇā yajñena* entspricht hier *viśīrṣṇā vidathena*: „Früher als dem Opfer noch das Haupt fehlte, hatten die Götter weder die Wünsche noch den Himmel erlangt; nachdem aber die Aśvinen dem Opfer das Haupt aufgesetzt und viele Jahre hindurch geopfert hatten, erlangten die Götter auf einmal den Himmel“ (XI, 4). Dieser Mythos spricht für Hillebrandt's Annahme (Ved. Myth. I, 239—41; III, 393), daß unter allen Göttern die Aśvinen am ersten mit dem Madhukult verbunden gewesen sein müssen und sie „erst später in den Kreis der mit Soma gefeierten Götter Aufnahme gefunden haben“.

Daß diese 11 Suparṇa-Hymnen unmittelbar nach ṚV. I, 73 einzuschalten sind, geht auch aus Bṛh. dev. 3, 120 hervor, wo unmittelbar nach diesen Suparṇa-Liedern das Śūkta ṚV. I, 74 behandelt wird. Obgleich der Kommentator des Carañavyūha, wie aus dem obigen ersichtlich ist, die Suparṇa-Hymnen nicht mehr gekannt hat, so hat seine Angabe, daß der Suparṇādhyāya mit dem Vālakhilyādhyāya in gleichem Range steht, dennoch seine Richtigkeit

(*yathā . . . saparṇādhyāyas . . . tadvad vālakhilyādhyāyah* Carapa-  
 vyūha Komm. F. 16, zitiert bei H. Oldenberg, Hymnen 508). Diese  
 Suparṇa-Lieder haben nichts mit dem von E. Grube (Ind. Stud.  
 14, 1—31) herausgegebenen Suparṇādhyāya zu tun. Letzterer ist  
 seiner Sprache nach ein wohl der Mahabharata-Zeit angehöriges 5  
 Produkt. Die Vālakhilyāḥ werden darin (7, 4) als *ṛṣayas* bezeichnet.  
 In diesem Suparṇādhyāya ist lange nach Erlöschen der Hymnen-  
 dichtung der Versuch gemacht worden, im älteren Stile zu dichten.  
 Er ist akzentuiert, zeigt aber die Entfernung von der vedischen Zeit  
 nicht bloß in manchem Modernem, wie dem Gebrauch von *karoti* 10  
 „er tut“ und solchen Versuchsbildungen, wie das auch dem Ait. Br.  
 eigene *agrahīṣam* für *agrahīsam* „ich begriff“, sondern auch in zahl-  
 reichen Unformen, die auf verunglückter Nachahmung der vedischen  
 Sprache beruhen\* (J. Wackernagel, Altind. Gr. I, XXXII). vgl. ferner  
 H. Oldenberg, Zur Gesch. d. altind. Prosa 1917, 61. 15

## Die sieben Purorucas.

Von

I. Scheffelowitz (Cöln).

Die sieben Verse des mit „*vāyūr agrejī\**“ beginnenden Sūkta, das sich in meiner Ausgabe, Apökryphen des RV. p. 141 findet, werden in den Brāhmaṇas und im Śrauta-Ritual ebenso wie die zwölf Padāni der ersten Nivid als *Purorucas* bezeichnet (Kauṣ. Br. 14, 4—5; Śat. Br. IV, 1, 3, 15; Āśval. śr. 5, 10, 4; Śāṅkh. śr. 7, 10, 3). Nach der Khila Anukramaṇī werden diese sieben Verse im Praūga-śāstra angewendet, was auch richtig ist. Das Praūga ist die Bezeichnung des zweiten Śāstra bei der Frühlibation (*prātaḥsavane*), das unmittelbar nach dem Ājya-śāstra folgt (vgl. Āśv. śr. 5, 10, 6 nebst Komm.). Das Praūga-Sūkta, in welches diese einzelnen Purorucas eingestreut werden, besteht aus den beiden Ṛk-Hymnen I, 2—3, die in sieben Tṛcas zerfallen. Die Art und Weise der Verwendung der sieben Purorucas behandeln Śāṅkh. śr. 7, 10 und Āśv. śr. 5, 10, 4 ff. Die Śāṅkhāyana-Stelle 7, 10, 3—8 lautet: *Praūge 'ntareṇa mādhucchandaśāmis tṛcān ico vyavuyanti taḥ puroruca ity āca-kṣate* (3). *tāsāṃ purustād āhavaḥ* (4). *paridhānīyayai va* (5). *ṣatpadā vaiśradevi* (6). *tasyāṃ dvābhyām dvābhyām avasōya dvābhyām pruyanti* (7). *sārasvatyāṃ vikalpaḥ, śaṃsen na vā, nityas to āhavaḥ* (8). „Beim Praūgaśāstra treten zwischen die einzelnen Mādhucchandas-Tṛcās [= RV. I, 2, 1—3; 4—6; 7—9; I, 3, 1—3; 4—6; 7—9; 10—12] diese sogenannten Puroruc-Verse. Ihnen (den Purorucas) voran geht der *Āhāva*. Auch nach dem letzten Vers (RV. I, 3, 12) tritt der *Āhāva* an. Aus sechs Stollen besteht die Vaiśradevi-Puroruc [d. i. der sechste Vers]; nach je zwei Stollen dieses Verses setzt man ab und fügt dann die Silbe *Oṃ* zu. Die Sarasvati-Puroruc braucht man nicht zu rezitieren; wenn man will, rezitiere man sie; jedoch obligatorisch ist der *Āhāva\**. Sodann werden in Śāṅkh. 7, 10, 9—15 die Purorucas nebst den ihnen zugehörigen Tṛcās einzeln angeführt. Unmittelbar nach der Rezitation eines Puroruc-Verses wird der zugehörige *Tṛca* rezitiert. Der erste Vers von dem ersten *Tṛca* wird dreimal aufgesagt (Śāṅkh. 7, 10, 9). Die sieben Purorucas stehen in enger Verwandtschaft

mit den sieben Tṛcās, in welche die beiden Ṛk-Lieder I, 2—3 zerfallen. Auch nach Kātyāyanas Sarvānukramaṇī bildeten diese beiden Hymnen des Mādhucchandas das Praūga-Sūkta. Sie lassen sich in sieben Tṛcās zerlegen, von denen jeder einzelne einer besonderen Gottheit geweiht ist. Der erste Tṛca ist an Vāyu, der zweite an Indra-Vāyu, der dritte an Mitṛāvaruṇā, der vierte an die Aśvinā, der fünfte an Indra, der sechste an die Viśvedevās, der siebente an Sārasvatī gerichtet. Die Sarvānukramaṇī-Stelle lautet: *Vāyo Vāyavyaṇḍravāyavamaitrāvaruṇās tṛcāḥ, aśvinā dvādaśāśvinaṇḍravācūśvedevosārasvatās tṛcāḥ, saptaitāḥ praūgyadevatāḥ*. Diese Angaben stimmen mit Ait. Br. 3, 1 und Kauṣ. Br. 14, 4 überein. Es werden dort dieselben Gottheiten in derselben Reihenfolge für das Praūgaśastra vorgeschrieben; und ṚV. I, 2—3 ist nach den Brāhmaṇas das Praūgasūkta (Ait. Br. 4, 29, 6; Kauṣ. Br. 14, 5). Die in diesem Praūgasūkta erwähnten sieben Gottheiten werden in der gleichen Reihenfolge auch in den sieben Purorucas angerufen, so daß also jede einzelne Puroruc dieselbe Gottheit preist, wie der ihr zugehörige Tṛca. Die gleichen Angaben wie Śāṅkh. śr. 7, 10 macht auch Kauṣ. Br. 14, 4—5 über die Anwendung der Purorucas. Auch nach Kauṣ. Br. geht jeder Puroruc der Āhāva voran. Es gibt drei Āhāva-Formeln, eine für die Frühlibation (*prātaḥsavane*), eine zweite für die Mittagslibation (*mudhyandīne savane*) und eine besondere für die Abendlibation (*trītyosavane*). Die erste Āhāva-Formel lautet: *śomsāvomḥ* (Ait. Br. 3, 12, 1; Kauṣ. Br. 14, 3, Śāṅkh. śr. VII, 9, 1; 19, 6), die zweite: *adhvaryo śomsāvomḥ* (Ait. Br. 3, 12, 3; Kauṣ. Br. 14, 3), die dritte: *adhvaryo śośomsāvomḥ* (Ait. Br. 3, 12, 4; Kauṣ. Br. 14, 3; Śāṅkh. śr. 8, 3, 5). Da nun das Praūga beim Prātaḥsavane stattfindet, so kommt also nur die erste Āhāva-Formel zur Anwendung. Ebenso wie Śāṅkh. śr. gibt auch Kauṣ. Br. 14, 5 an, daß die sechste, an die Viśvedevās gerichtete Puroruc aus sechs Padāni (= 6 × 8 Silben) besteht und man bei der Rezitation nach je zwei Stellen eine kleine Pause macht (*atha vaiśvedevim purorucam śamsati sā śatpadā bhavati . . . dve dve pale avagraham śamsati*). Also nach Kauṣ. Br. war der sechste Vers eine Mahāpaṅkti, wie sie auch in Śāṅkh. 7, 10, 14 überliefert ist. Im Kāśmir ṚV.-Ms. ist jedoch dieser sechste Vers eine Śākvarī [= 7 × 8 Silben], indem er einen sekundären Zusatz, nämlich „*juṣānā adhvarē sado*“ enthält. Diesen Zusatz scheint Aśv. śr. 5, 10, 7 noch nicht zu kennen, dagegen lag dem Komm. des Āśval. bereits die Śākvarī vor.

Da das Praūga-Ritual bei Āśval. ein wenig von Śāṅkh. abweicht, so gebe ich hier die ganze Āśval.-Stelle an (5, 10, 4—9): *Vāyur agreḡa yajñapriv itī saptānām purorucam tasyas tasya uparīṣtāt tṛcām tṛcām śamsat* (4). *rayar ayāhi darśateti sapta tṛcāḥ* (5). *dvitīyām praūge trīḥ* (6). *purorūbhya āhvayata śasthyāṃ trir avasyed ardharcē rrdharce* (7). *uttamām na śamsce chamsantye eke tṛca āhvānam aśamsane* (8). „Mit „*Vāyur agreḡa*

*yajñaprīr*“ beginnen die Purorucas, unmittelbar nach jeder einzelnen der sieben Purorucas rezitierte man je einen Ṭṛca; die Hymne ṚV. I, 2—3 bilden die sieben Ṭṛcās. Den zweiten Vers möge man im Praūgaśastra dreimal aufsagen. Vor den Purorucas wird der Āhāva  
 5 gemacht: im sechsten Vers setze man dreimal ab und zwar nach jedem Halbvers. Den letzten Puroruc-Vers braucht man nicht zu rezitieren; manche rezitieren nach dem letzten Ṭṛca den Āhāva, ohne jedoch die zugehörige Puroruc zu rezitieren.“

Ebenso wie Śāṅkh. schreibt also auch Āśvalāyana vor, daß die  
 10 sechste Puroruc bei der Rezitation in drei Teile zerfällt, nur daß bei Āśval. für den Ausdruck *dve pade* des Śāṅkh. das ihm vollständig entsprechende Wort *ardharcā* steht. Nach dem Komm. zu dieser Stelle (5, 10, 7) soll dieser Vers allerdings sieben Stollen haben: *viśvān devān ity eṣā saṣṭhī, sāvaptabhīḥ padair ekā na*  
 15 *taiḥ saptabhīḥ padair dve anuṣṭub gāyatrīṅ itī saptānām purorucām ity atra saptagrahaṇenoktam.* „Dieser sechste Vers beginnt mit *viśvān devān*“. Dieser eine einzige Vers besteht aus sieben Stollen: nicht soll man aus diesen sieben Stollen zwei Verse machen, nämlich eine Anuṣṭubh [= 4 × 8 Silben] und eine Gāyatrī [= 20  
 3 × 8 Silben], denn hier ist im ganzen nur von sieben Purorucas die Rede.“ Aber da nach Āśval. der sechste Vers aus drei Halbversen besteht, so können dem Āśval. nur sechs Viertelverse (*pada*) vorgelegen haben.

Das Praūgaśastra gehört bereits dem ṚV.-Zeitalter an, denn  
 25 der Terminus *Praūga* kommt bereits in ṚV. X, 130, 3 vor, und außerdem scheinen die beiden Sūktāni ṚV. I, 2—3, die inhaltlich eine Einheit bilden, und ferner ṚV. II, 41 von vornherein für das Praūga-Ritual verfaßt zu sein (vgl. A. Hillebrandt, Ved. Mythol. I, 259). Unsere Purorucas gehören noch der Ṛk-Periode an, worauf die  
 30 vielen alten Formen, die darin vorkommen, hinweisen, von denen ich folgende anführe: *gan* (1<sup>a</sup>), die Instrumentale *kratvā* (3<sup>a</sup>), *madhvā* (4), *ukthebhīr* (5), Nom. pl. *devāsah* (6); ferner lauten alle Duale auf *-ā* aus: *narā devā. sumakhā* (2), *kāvīyā rājānā, viśvādasā* (3), *daivīyā* (4). Außerdem hat der Yajurveda mehrere Verse daraus  
 35 entlehnt, so Vers 1 = VS. 27, 31; Vers 3—4 = VS. 33, 72—73; Vers 5 = VS. 1, 226, wo aber für *bhundiṣṭho* die Var. *mandiṣṭho* steht. Die siebente Puroruc, die an *Sarasvatī vāc* gerichtet ist, wird in Taitt. S. 7, 2, 7, 4 erwähnt. Kauṣ. Br. 14, 4—5 setzt die genaueste Kenntnis aller sieben Purorucas voraus. In Śat. Br. 4. 1,  
 40 3, 15 ist von zwei Purorucas die Rede, von denen die erste an Vāyu, die zweite an Indra-Vāyū gerichtet ist. Das sind also die ersten zwei Purorucas. Der erste Pada von der zweiten Puroruc findet sich in VS. 20, 74, MS. 3, 11, 4. Den Versuch, das Wort etymologisch zu erklären, machen Ait. Br. 3, 9, 1—2, Śat. Br. III, 9, 3, 28.  
 45 Nach Sāyana (zu Ait. Br. 3, 9, 2) heißen diese sieben Verse deshalb die *sapta purorucaḥ*, weil sie den sieben Praūga-Ṭṛcās voranleuchten (*prāūgatṛcānāṃ saptānām prarocanaheturvāt*).

## Übersetzung der Purorucas:

1. Mag Vāyu, der Opferfreund, welcher voranschreitet, er, der freundliche, mit bereitwilligem Sinne zugleich mit seinem freundlichen Gespann kommen.
2. Die beiden, auf goldenen Pfaden wandelnden, göttlichen Männer, 5  
Vāyu und Indra, die hehren, sie mögen zu Hilfe kommen.
3. Die beiden Kāvya [Mitra und Varuṇa] sind infolge der Macht ihrer Weisheit zu Hause die beiden Könige, im Kriege die Vernichter der Feinde.
4. Die beiden göttlichen Adhvarṃ [Aśvinā] mögen mit ihrem 10  
Wagen, der von der Sonne bedeckt wird, kommen, sie beide mögen das Opfer mit Madhu schmücken.
5. Indra ist am meisten durch Ukthas gefeiert, er gebietet über den Wohlstand, er, dessen Rosse falb sind, ist der Freund des gepreßten Soma. 15
6. Wir rufen alle Götter zu diesem Opfer herbei, sie, die schön-  
geschmückten Götter, mögen zu diesem Opfer kommen mit ihrer göttlichen Weisheit. Sie alle mögen bei der Opferhandlung zu-  
gegen sein, sie, welche an ihrem Opfersitz Gefallen finden und dem Opfer eine Gestalt verleihen; sie mögen zum Somatrunk 20  
anwesend sein.
7. Die durch ihre Sprache hervorragende Göttin, die schöngeschmückte Vāc, nämlich die Sarasvatī, rufen wir zu diesem Opfer herbei.

## Gedankenlose Negationen und Fragewörter im Semitischen.

Von

**H. Bauer.**

Man sagt dem Hamburger nach, daß er jeden Satz mit „nicht“ (bzw. „nich, nöch“ oder einer anderen Abart) schließe. Das wird wohl übertrieben sein. Gewiß ist aber, daß es, so weit die deutsche Zunge klingt, sehr viele Männer und noch mehr Frauen gibt, die die Gewohnheit haben, alle Augenblicke ein „nicht?“ oder „nicht wahr“ in der Rede anbringen, auch in fortlaufender Erzählung, wo sie vom Hörer gar keine Bestätigung erwarten oder den Umständen nach gar nicht erwarten können. Es ist schon viel gegen diese „Nich-sucht“ gepredigt worden, aber sie scheint unausrottbar zu sein. Auch das Fragewort „was?“ ist in gewissen Kreisen und in besonderen Zusammenhängen beliebt: „Famos, was? — Hübsch gesagt, was?“ Am Anfang der Rede findet sich häufig ein überflüssiges „nein“, das offenbar einen vorschwebenden negativen Satz vertreten soll: „Nein, wie großartig! — Nein, diese Töne! — Nein, ich sage dir!“ Da nun gewisse sprachliche Unarten Gemeingut der Menschheit zu sein scheinen und nicht selten zur Regel und Norm werden, so lohnt es sich vielleicht, die oben aufgeführten einmal vom vergleichenden Standpunkt als „heuristisches Prinzip“ zu verwenden und zuzusehen, ob nicht einige semitische Spracherscheinungen von ihnen aus beleuchtet und erklärt werden können.

Zunächst wäre hier das in der arabischen Poesie so häufige  $\text{ن}$  zu nennen<sup>1)</sup>. Da es jedoch für die Dichter das bequemste Mittel ist, einen fehlenden Jambus am Versanfang zu bekommen, so wird es vielleicht seine Häufigkeit eben diesem metrischen Zwang verdanken und wir wollen nicht weiter darauf eingehen.

Dagegen berichtet Ibn Baṭṭūṭa ein ganz an die im Eingang erwähnte „Nich-sucht“ erinnerndes Beispiel des gedankenlosen Gebrauches von  $\text{ن}$  und zwar aus Qalhāt<sup>2)</sup>, einer dem Beherrscher von

1) Im Koran kommt  $\text{ن}$  54 mal,  $\text{ن}$  45 mal vor.

2) Nach Yāqūt IV, 168 eine ziemlich junge Gründung und ausschließlich von Hāriḡiten (Ibāliten) bewohnt.

Hormuz gehörigen Stadt in 'Omān. Er sagt nämlich (Pariser Ausgabe [1877] II, 225 f.): كلامهم ليس بفصيح مع انهم عرب وكل كلمة يتكلمون بها يصلون، بلا فيقولون، مثلا: تناكل لا تمشي لا تفعل كذا لا. Sie sprechen, wenn sie auch Araber sind, nicht gut. Hinter jeder Rede fügen sie ein „nicht“ an. So sagen sie z. B.: Du ißt, 5 nicht? Du gehst, nicht? Du machst es so, nicht? Die ursprüngliche Bedeutung dieses لا scheint also schon damals, im 14. Jahrhundert, einigermäßen verblaßt gewesen zu sein. (Es wäre interessant, zu wissen, ob in dem heutigen Sprachgebrauch dieser Gegend noch dieselbe Gewohnheit herrscht, oder ob, was recht wohl denkbar 10 wäre, eine „verstärkende enklitische“ Partikel *lā* oder *la* sich dort findet.) Ein ähnlicher Vorgang hat aber vielleicht schon im Alt-arabischen sich vollzogen, und es liegt die Vermutung sehr nahe, daß das proklitische *la* „wahrlich“ in seinen mannigfachen Funktionen (vgl. Wright<sup>3</sup> I, 282 f.) auf ein in Schwachdruckstellung verkürztes 15 *lā* „nein“ zurückgeht, daß also z. B. لَعْمَرْتِ ursprünglich bedeutete: „Nein, bei deinem Leben“ usw.

Im Akkadischen scheint das Fragewort *mā* „was?“ dasselbe Schicksal gehabt zu haben. Wenigstens läßt sich die doppelte Funktion des akk. *mā* 1. als hervorhebende Partikel und 2. als 20 Kopula zwischen Verbis (Delitzsch, Handwörterbuch, S. 386 f.) un-schwer aus einem ursprünglich der Rede gedankenlos angehängten *mā* in der Bedeutung von „nicht wahr?“ (vgl. die oben angeführten Beispiele aus dem Deutschen) erklären. Auch das Adverb *mā* „also, folgendermaßen“ ist doch wohl von Haus aus mit dem Fragewort 25 identisch: „Er schreibt, was (meinst du?“ entwickelt sich durch syntaktische Verschiebung leicht zu „er schreibt folgendermaßen“.

## Die „Löwenherrin“ der Amarnabriefe Nrr. 273 und 274.

Von

H. Bauer.

Die Schreiberin dieser beiden kurzen Briefe (Zählung nach Knudtzon's Ausgabe), die dem Pharao das gefährliche Treiben der Sa. Gaz-Lente melden und um seine Hilfe bitten, ist offenbar eine „Stadtherrin“ in Palästina. Form und Inhalt der Schreiben entsprechen ganz denen ihrer männlichen Kollegen. Um so seltsamer ist ihre Selbstbezeichnung als „Herrin der Ur. Maḥ. Meš“, also „Löwenherrin“, ein Ausdruck, den weder Knudtzon in seiner Übersetzung, noch O. Weber in den Anmerkungen zu deuten wagt. Und doch liegt, wie ich meine, die Erklärung sehr nahe: es wird sich 10 einfach um die Vorsteherin einer Ortschaft handeln, die „Löwen“ heißt. Die Lage derselben ist glücklicherweise ziemlich genau dadurch bestimmt, daß die Briefschreiberin Lokalnachrichten aus Örtlichkeiten meldet, die uns wohl bekannt sind, nämlich (Z. 20) *A-ia-lu-na*, d. i.  $\text{אִיאִלֹנָא}$ , heute Jālō, 4 km östlich von 'Amwās, dem alten 15 Nikopolis, und (Z. 21) aus *Sa-ar-ha*, d. i.  $\text{סַאַרְחָא}$ , heute Šar'a, etwa 7 km südlich davon<sup>1</sup>). Ich habe nun die uns im A. T. überlieferten Ortsnamen, die „Löwe“ bedeuten, daraufhin angesehen, ob sie für unsern Fall in Betracht kommen können, und das Ergebnis ist folgendes.

20 Von vornherein auszuschneiden sind die beiden  $\text{שִׁבְעָא}$ , weil das eine, das spätere  $\text{שִׁבְעָא}$ , ganz im Norden von Palästina und das andere (Jes. 10, 30) jedenfalls nördlich von Jerusalem liegt. Auch setzt die Schreibung Ur. Maḥ. Meš eine Pluralform voraus. Dieser letzteren Forderung würde wohl genügen  $\text{סִימְעוֹנִים}$  Jos. 15, 32, vollständig Jos. 25 19, 6:  $\text{סִימְעוֹנִים בְּנֵי שִׁמְעוֹן}$ . Da es aber zum Stamm Simeon gehört und

1) Das in Nr. 274, Z. 16 genannte *Sa-bu-na* muß unberücksichtigt bleiben, da seine Entsprechung nicht gesichert ist; vgl. die Anm. S. 1328.

2) Der Ortsname zeigt noch die ursprüngliche Form des Wortes (vgl. arab. *lab(a)ʿat*, akk. *labbu* „Löwe“).  $\text{סִיבְעָא}$  mit  $\text{י}$  in der zweiten Silbe ist nach irgend einem Muster, vielleicht  $\text{סִיבְעָא}$ , umgebildet.

mit Beerseba, Ziklag u. a. zusammen genannt wird, so ist es zu weit abgelegen und kann nicht wohl in Betracht kommen; auch wäre לבאית wohl mit dem weiblichen Determinativ geschrieben. Dagegen würde קפירא, das heutige Kefira bei El-Kubēbe, nur 8 km von Jābō und 12 km von Šar'a entfernt, ganz vorzüglich passen, besonders wenn das Neh. 6, 2 genannte קפירא damit identisch sein sollte. Wir dürften dann annehmen, daß der ursprüngliche Name בית כפירים gelautet habe, dann mit Auslassung von בית (vgl. oben לבאית): כפירים, und da ein solcher Plural als Ortsbezeichnung befremden mochte, hätte man daraus קפירא gemacht. Diese Entwicklung des Namens ist möglich oder sogar wahrscheinlich, auch wenn die Gleichsetzung von כפירא und כפירים Neh. 6, 2 sich nicht bewähren sollte. Wir dürfen also mit guten Gründen vermuten, daß Ur. Mah. Meš zu lesen sei: כפירים. Da nun der Vokal der ersten Silbe *a* gewesen sein wird, das *z* um 1400 noch nicht spirantisiert war und die Pluralendung noch *-ima* (vgl. 250. 36 *gi-ti-ri-mu-ni-ma* = פת קפיראים) lautete, so wäre der Name der Ortschaft, deren Herrin unsere Briefschreiberin war, auszusprechen: Kapirīma.

## Turkologische Studien.

Von C. Brockelmann.

## I. Nominalisierung von Sätzen.

In seinen Vorbemerkungen zu R. Pelissier's Mischär-Tatarischen Sprachproben (Abh. preuß. Ak. d. Wiss. 1918, phil.-hist. Kl., N. 18, S. XI) zitiert W. Bang als eine Konstruktion, zu deren Klärung zahlreiche Beispiele erwünscht gewesen wären, den Satz 28, 27: <sup>5</sup> *ul ü-kəšüsä bulsən öcön* „damit sie eine Hausangehörige werde“, wo der Imperativ wie ein reines Nomen behandelt wird, was er sonst aus keiner Mundart belegen könne. In der Note vergleicht er das osm. (*başiv*) *say olsuna git* „kondolieren gehn“<sup>1)</sup> und verweist auf seine Monographien zur türkischen Sprachgeschichte (SHAW. <sup>10</sup> 1918) 26, 30 ff., wo er Beispiele für flektiertes *nücün* und *uzun uzadıya* aus dem Osmanischen sowie *çoş küldüyü* aus dem Krim. anführt. Weitere Beispiele für die nominale Flektion von Adverbien und des Imperativs in substantivierten RARA. führt Giese, Islam XI, 260, 61 an.

<sup>15</sup> In diesen Beispielen handelt es sich um sekundäre Nominalisierung von Partikeln, wie sie auch im Arabischen nicht selten ist (s. Nöldeke, Zur Gram. d. cl. Arab. § 54), und Verbalformen, wie sie in europäischen Sprachen allerdings wohl nur in Fremdwörtern wie Referat, Dezernat, Imprimatur, Exequatur u. dgl. sich <sup>20</sup> findet. In dem tatarischen Beispiel aber ist der Imperativ oder vielmehr der ganze Satz als ein Nomen behandelt und das ist auch dem Osmanischen wenigstens, wie es scheint, ganz geläufig. Man vgl. folgende der tatarischen Konstruktion ganz analoge Beispiele:

سوز سویلمسور، ایچور، „damit er nicht spreche“ Südi zu Häfiz <sup>25</sup> (Bülāq 1250) I, 270 u.; علومه رغبت اونسور، ایچور، „damit Begierde nach den Wissenschaften entstände“ Pečewī I, 106, 19; علامتم اونسور، ایچور، „damit es mein Zeichen sei“ Evlijā I, 109, 4; لحن خفی، وحن جلی اونسور، ایچور، „damit kein versteckter oder offener Sprachfehler vorkomme“ eb. 244, 14; تلاطم سواحلی خراب ایلمسور، ایچور، „damit die Brandung seine Küste nicht zerstöre“ ebd. 448, 7; <sup>30</sup> -o auch noch im modernen Osmanisch, wo diese Konstruktion sonst veraltet ist, بر قولایلوف اونسور، ایچور، „damit es eine Erleichterung sei“ Türk Jardu I, 559, 14. S. ferner Dieterici, Chrest. 1, 4 und A'yyupāšāzāde 243, 13.

1) Nicht „zur Gratulation gehn“ wie bei Bang, Stud. 3 § 8 und SHAW. a. a. O.

So können nun aber nicht nur Sätze mit Imperativen, sondern auch solche mit anderen Verbalformen von einer Postposition abhängig gemacht werden, vgl. قورون قيوننه ليرر كى, wie der Wolf in die Schafherde eindringt\* Sa'düddin I, 325, 21; قارىشدى كى, wenn er sich einmischte, weiß ich, daß sich Anzeichen der Gefahr zu zeigen begannen\* Hälide Jeni Türän 53, 16; بن كويا اوغوز ويخود يكي تورانمشم دى بنا, schreit mich an, als ob ich sozusagen Oghuz oder das Neue Turan wäre\* ebd. 130 u. So kann im Uigurischen auch ein Nominalsatz einer Postposition untergeordnet werden: *oyul çilinèi yarlaq ücün* „weil die Handlung des Sohnes schlecht war“ T'oung Pao XV, 243: XIX. 5 = Journ. As. 1914. 14, 23.

Aber nicht nur nach Postpositionen, sondern auch in jeder anderen syntaktischen Stellung können Sätze ohne weiteres als Nomina behandelt werden. So haben wir einen Satz als Subjekt in *varsak olmazni* „können wir nicht gehn?“ Nagy, Coll. fam. 121, 15: *olsa çyterek* „muß sein“ ebd. 20, 2, عزيمت اتسه دركدر, „muß aufbrechen“ Rec. hist. Seldj. 3, 269, 4 (vgl. 385, 19); جينمه كيرسه كركدر, „muß zur Hölle eingehn“ Qyrq Wezîr (Stambul 1306) 30, 13, vgl. 'Asyqpāšāzāde 185, 18, Sa'düddin I, 115, 9; II, 6, 27, 20 Ahmed Hikmet in New Sāli Millî 66, 10; يازسه اليق و جبار, „man muß (es ziemt sich, ist am Platze zu) schreiben“ Junus Nādî İhtilāl we inqilābî 'otmānî 62, 15: uigur.: *käcür kün käcürgüi sını bäl-gülüg* „daß die vorüberziehenden Tage dich fortführen, ist bekannt“ QB. 50, 35 (vgl. 63, 17). Einen Verbalsatz mit der Akkusativendung haben wir in *de dijoru kaldır* „das ‚er sagt, sage‘ kannst du dir schenken“ Jacob, Hilfsb.<sup>2</sup> I, 32, 2 (vgl. Türk. Bibl. I, 104), einen Nominalsatz mit der Akkusativendung in uigur. *bägin aziçei bayursaqni bil* „wisse, daß der Barmherzige seinem Fürsten Vorteil bringt“ QB. 95, 25: ohne die Endung in غابيلر لدك آچيلدى سن, die Kämpfer glaubten, die Bresche sei geöffnet\* Peçewî I, 137, 7. انلنيك احسنني جنلانمش اوكمده كزبور سن ايديورم „ich glaube, dass Gottes Wohltat beseelt vor mir vorübergeht“ Kemāl Waṭan 24, 9<sup>1</sup>): als 2. Objekt *beni ujurdu sanarak* „indem

1) Zu den diese Zeitschr. 73, S. 22 aus Dede qorq. angeführten Beispielen der Vermischung von Satz und Nomen vgl. noch die analogen Beispiele aus dem Uigur. *wezir nägü tük kärägin ajur* „sagt, wie der Wezîr beschaffen sein muß“ QB. 78, 11 und *süsi oz öküün jayı bilmäsü* „damit der Feind

- sie von mir glaubte: er ist eingeschlafen\* Kúnos Népk. I, 171, 14,  
 ich fand Faizi Efendi *مردیوننده اوتورمش بنار بولدم*,  
 auf der Treppe sitzend und wartend\* Hälide Jeni Türân 179, 7  
 (vgl. auch die in dieser Zeitschr. 73, S. 22 zitierten Beispiele); als  
 5 Genetiv *ایدرم امیدیله*, in der Hoffnung, daß ich mich trösten  
 würde\* Ahmed Hikmet Hâr. 86, 7, *یایدم*,  
 in dem aufrichtigen Glauben, daß ich zum  
 Heile meines Landes gehandelt hätte\* Hälide Jeni Türân 1, 8. So  
 können Sätze endlich auch als Adjektive auftreten, vgl. *دلہ المکتالہ*.  
 10 *دیبرئودی بر مملارہ عورت واردی*, es war einmal eine schlaue Frau, die  
 man die listige D. nannte\* Qyrq Wezîr Belletête 198, 4, *جمله خلاص*,  
*اولانلر خیر دعا ایدرئور بر زیارتدعددر*, es ist ein Wallfahrtsort, an dem  
 alle Befreiten ein gutes Gebet verrichten\* Evlijâ I, 86, 5.

Die zuletzt besprochenen Konstruktionen haben zwar ihre Ana-  
 15 logien in anderen Sprachen (für das Semitische vgl. Grundr. II, 517 ff.),  
 zeigen aber in ihrer Eigenart die für das Türkische charakterische  
 nominale Denkform.

## II. Zur Etymologie der Verba mit der Bedeutung „machen“.

- In seinen Monographien zur türkischen Sprachgeschichte (SHAW.  
 20 1918, 12, S. 7, n. 1) spricht Bang die Überzeugung aus, daß das  
 türkische Verbum *âdlâ-* „machen“ aus *\*âdlâ* entstanden und durch  
 das Suffix *-lâ* von *âd* „machen“, das erst sekundär stimmlosen Dental  
 erhalten habe, abgeleitet sei; das urtürk. *\*âd-* sei in *âdyü* „gut“  
 erhalten. Seine Überzeugung von der Urform *\*âdlâ* wird aufs  
 25 glänzendste bestätigt durch Kaşgari's *Dîwân lügât at-Turk*, der  
 diese Urform in der Gestalt *âdlâmâk* I, 240, 5 erklärt: *ol âdlâdi*  
*âwîn* „er machte seine Sache zum Ziel“ (lies *عَرَضًا* für *عَرَضًا* wie  
 217, 1), d. h. „befaßte sich mit ihr, kümmerte sich um sie“. Diese  
 Bedeutung ist belegt in dem Verse *tawar vevm tüvri âdlâmâdib*<sup>1)</sup>  
 30 „wegen der Habe kümmerte er sich nicht um Gott“ I, 80, 9 (s. v.  
*ujâ*). Dazu gehört das Reflexiv-Passiv *âdlândi nân* „die Sache  
 wurde zum Ziel genommen und nicht vernachlässigt, wie wenn man  
 aus Fell einen Pelz und aus Filz einen Schuh macht“ I, 217, 1, das  
 Passiv *âdlâmâk* „zurechtgemacht, besorgt werden“ I, 248, 6, das

nicht erfahre, ob sein Heer gering oder zahlreich sei“ ebd. 87, 30, aus dem  
 Ostt. *Şâlih* wußte nicht, was der  
 Groß ist“ Rabgūzî (Kazan 1878) 66, 7.

1) Zu dieser Form des negativen Kopulativs vgl. K. Sz. XVIII, 46.

Reziprok: *olar bir ikindini üdlüşdi* „sie berücksichtigten jeder einzelne von ihnen die Ehre des anderen“ 203, 7 und das Kausativ *üdlätmök* „verbessern, herrichten lassen, was von der Habe vernachlässigt war“ 222, 6. Dazu gehört auch das Adjektiv *üdlüg nün* „jede Sache, die man sich zu Nutzen macht“ I, 94, 15. Eine andere 5 Ableitung derselben Wurzel ist *üdyürmök* 1. „verbessern“ *ol javuz nänni üdyürdi* „er verbesserte die schlechte Sache“, 2. „für gut halten, sich kümmern um“ meist negativ *ol anio sözin üdyürmadi* „er kümmerte sich nicht um sein Wort“ 194, 5—9, letzteres auch in dem Verse: *üdgürmädib oq atar* „unbekümmert schießen sie 10 Pfeile“ 202, 3. Man sieht, daß die Bedeutung „machen“ erst aus einer konkreteren „anwenden, verwenden, benutzen, berücksichtigen“ verblaßt ist, wie das wohl in den meisten Sprachen bei so allgemeinen Begriffen wie „machen“ der Fall ist; vgl. *ποιεῖν* zu *ἐγοποιός*, Paul, DW. unter „machen“ und „tun“. Daß *üdgü* zu dem 15 selben Stamme gehört, liegt auf der Hand, also eigentlich „etwas verwendbares“; daß *gü* auch an Intransitiva treten kann, braucht eigentlich nicht belegt zu werden, vgl. aber *ölgü küäk* „man muß sterben“ QB. 47, 7. Kāšgārī führt *üdgü* I, 104, 10 ohne Parallelen an.) Dies *üd-* „brauchbar, geeignet sein“ finde ich auch in *ürüd-* 20 „zum Manne werden“ I, 178, 16, 180, 1, *ulyat-* „groß werden“ II, 213, 14, III, 62, 13, ebenso *ulyat* 222, 3 (vgl. Böhtlingk, Jak. Gramm., § 504, wo noch *kītat-* „hart werden“, *irat* „sich entfernen“, *utat-* „durstig werden“, dazu Bang, ABA. 1919, No. 5, 15, 25), *ulyai* Radloff, WB. I, 1698, *atat-* „Roß werden“ (vom Füllen) I, 178, 13. 25 köktürk. *bašad-* „Anführer sein“ Thomsen, Inscr. de l'Orkhon 198. uigur. *qutad-* „glücklich werden“ und dazu die osttürkische Denominativa auf *ai*, wie *azai* „abnehmen“ usw. Bang, ABA. 1919, Nr. 5, 16, 30 möchte in *utat* und *irat* entwertete Kausativa sehn. aber Kāšgārī kennt in seinen Listen der *t*-Kausativa S. 178 ff., 218 ff. 30 kein Kausativ, in dem *t* > *d* geworden wäre. Dagegen ist es außerordentlich unwahrscheinlich, daß *it-üt-* zu *üd-* gehöre. Dessen Grundbedeutung ist nach Kāšgārī I, 150, 3 „gelingen lassen“ wie *tüwrü mäniv işim itti* „Gott ließ mein Werk gelingen“. Die den Guzz eigentümliche Erweiterung „machen“ statt gemeintürkischen *qildi* 35 komme daher, daß dies Verb bei den Guzz die obszöne Bedeutung „koitieren“ angenommen habe (I, 150, 3—8; II, 21, 15—22. 2). Als Aorist führt er *itür* an, kennt also die Form mit stimmhaftem Dental noch nicht. Ich glaube also an meiner Etymologie dieses Verbs, diese Zeitschr. 70, 204, 39; 73, 13, n. 1, festhalten zu müssen<sup>1)</sup>. 40

1) Ich benutze diese Gelegenheit, um Bang's Zweifel an der Korrektheit der von mir diese Zeitschr. 70, 205, 11 angeführten Form *girüjürkän* „hineingehend“ (a. a. O. 15, n. 1) durch die Form *geljürükän* „kommend“ \*Ašyq-pāšāzāde 253, 7 zu beruhigen. Bang's Theorie dieser Präsensform ist übrigens, was er nicht erwähnt, schon von M. Hartmann, Čagataica 39 aufgestellt, aber später wieder aufgegeben.

## Der altassyrische Kalender.

Von

H. Ehelolf und B. Landsberger.

Die Serie der altassyrischen Monate, für welche das bisherige Material bei Landsberger, Kultischer Kalender I, 88 ff.<sup>1)</sup> zusammengestellt ist, läßt sich jetzt vollständig rekonstruieren, hauptsächlich mit Hilfe des Berliner Textes VAT 9909. Auf diese Tafel 5 aufmerksam geworden zu sein, verdanken wir Herrn Dr. Ebeling, der sie nebst einer größeren Anzahl von Kalendertexten der Berliner Sammlung Landsberger namhaft machte<sup>2)</sup>. Die Tafel stellte, soweit sich bei dem überaus fragmentarischen Erhaltungszustande urteilen läßt, wahrscheinlich einen Ritualkalender für assyrische Tempel dar. 10 Anscheinend als Kommentar zu der Monatsfolge dieses Kalenders wird in Z. 3—10 die Reihe der altassyrischen Monate mit den babylonischen bzw. spätassyrischen Monatsideogrammen und weiteren, jedoch nur in undeutbaren Zeichenresten erhaltenen Charakterisierungen verzeichnet. Die Zeilen lauten<sup>3)</sup>:

- 15 3 [a]rahqar-ra-a-t[e . . . . .]  
 4 [ara]htan-mar-te<sup>4)</sup> arahBĀR [. . . . .]  
 5 arahku-zal-li arah[. . . .] arah(?) . . . [. . . .]  
 6 arah ilBēlat-ēkalli [. . . . .]  
 7 arahšá ki-na-te<sup>4)</sup> [ara]hDUL arah(?) . . . [. . . .]  
 20 8 arah-a-bu LUGAL<sup>5)</sup> MEŠ-ni [ara]hKAN [. . . . .]  
 9 [arah]hi-bur arahA[B . . . . .]  
 10 [arah . . . .] |V- arahAŠ . . . . .

1) Im Folgenden als KK. abgekürzt.

2) [Korrekturzusatz: Auch der Rekonstruktionsversuch von Weidner, Alter und Bedeutung der babyl. Astronomie, S. 60, der in KK. noch nicht berücksichtigt ist und auch bei Abfassung dieses Artikels übersehen wurde, scheint schon VAT 9909 zu verwerfen, konnte jedoch, da das Material der Kontrakte nicht herangezogen wurde, nicht zum richtigen Resultate führen.]

3) Am Anfang einer jeden Zeile stand wohl der Einleitungskeil (nur noch in Z. 6 erhalten).

4) Dahinter kleine Lücke, wohl unbeschrieben.

5) Zeichen NIŠ.

Die Angaben dieser Tafel, im Verein mit denen von V R 43, liefern bereits in eindeutiger Weise die Namen aller Monate bis auf den 8. und 11. (Zählung nach KK.). Aber auch diese lassen sich ohne Schwierigkeit feststellen. Eine Durchsicht der altassyrischen Inschriften und Kontrakte des Berliner Museums ergab das Vorhandensein von zwölf verschiedenen Monatsnamen. Zehn davon decken sich mit den bereits identifizierten, die zwei übrig bleibenden sind: *arabmuhur ilāni* und *arabšippu (šippi)*. VAT 9909, Z. 10 kann nun, schon des geringen Raumes wegen, nicht anders als zu [šip-], bzw. [šī-]pi ergänzt werden. Das *arabBU*, welches V R 43 an dieser Stelle bietet, erklärt sich dadurch, daß der Kopist das Zeichen šip vor BU unter den Tisch fallen ließ, was bei der großen Fehlerhaftigkeit dieser Tafel nicht weiter auffällt<sup>1)</sup>. Es ergibt sich somit: 8. Mon. = *muhur ilāni*, 11. Mon. = *šippi*.

Einiges bestätigendes Material für die Aufeinanderfolge der Monate sei noch notiert:

VAT 10319 (Opferkalender): Vs. 9: *arab[ku]-zal-li*, Rs. 3:  
[*araba-b*]u šarrāni; Z. 6 und 8: *arabhi-bur*:

VAT 8695: *ištu arabšā ki-na-te . . . a-di araba-bu šarrāni*:

VAT 9674: *ištu arabqar-ra-tu . . . a-di arabtan-mar-tu*. 20

Die letztgenannte Tafel bestätigt übrigens auch den Beginn des Jahres mit dem Monat *qarrāte*, da, wie aus dieser Urkunde ausdrücklich hervorgeht, im Monat *qarrāte* der gleiche Eponym fungierte wie im Monat *tammarte*.

Was das Verhältnis zum babylonischen Kalender betrifft, so stimmen VAT 9909 und V R 43 in der Gleichsetzung assyrischer und babylonischer Monate überein. Um einen Monat früher als diese beiden Listen setzt ein durch folgende Doppeldatierung einer Inschrift Tiglathpileser's I. (VAT 9557) gelieferter Synchronismus den assyrischen Monat: *arabhi-bur šā tar-ši arab K. AN umu 26(?) KAM*. Ob sich eine derartige Verschiebung in dem zeitlichen Verhältnis der beiden Kalender im Laufe der Jahrhunderte eingestellt hat<sup>2)</sup> oder die durch die beiden Listen gelehrte Entsprechung nur eine

1) Vgl. KK. 63. Verwechslung mit dem Trennungszeichen, das in gelegentlicher Schreibung mit *šIB* völlig übereinstimmt, mag der Grund dieser Auslassung sein.

2) In diesem Falle würde die Doppeldatierung Tiglathpileser's I. das Verhältnis am Ende des Gebrauches der altassyrischen Monatstexte ausdrücken. Denn unmittelbar oder bald nach Tiglathpileser I. scheint sie durch die babylonische verdrängt worden zu sein. Freilich findet sie sich noch auf einer Inschrift Salmanassar's III. (Andrae *Ann-Adad-Tempel*, S. 41), doch hier wohl schon archaisierend gebraucht.

theoretische war, welche in der Praxis wegen der Verschiedenheit der Schaltung nicht genau stimmte, läßt sich noch nicht entscheiden, zumal sich trotz des relativ reichen Materials noch keine Spur eines Schaltmonats im assyrischen Kalender gefunden hat<sup>1)</sup>.

5 Liste der altassyrischen Monate:

	Entsprechender Monat im babyl. Kalender		
	nach VR 43 u. VAT 9909	nach VAT 9537	
1.	<i>qarrāte</i>	12.	11.
2.	<i>tanmarte</i>	1.	12.
10	3. <i>ilSîn</i>	2.	1.
	4. <i>kuzalli</i>	3.	2.
	5. <i>allanāte</i>	4.	3.
	6. <i>ilBēlat-ēkalli</i>	5.	4.
	7. <i>ša sarāte</i>	6.	5.
15	8. <i>ša kināte</i>	7.	6.
	9. <i>muḫur itāni</i>	8.	7.
	10. <i>ab(u) šarrāni</i>	9.	8.
	11. <i>ḫibur (ḫubur)</i>	10.	9.
	12. <i>šippi</i>	11.	10.

20 Die Monatsnamen wurden hier im Genitiv gegeben (sc. *arab*.....); doch findet sich neben diesem in Datierungen auch der Nominativ.

Bemerkungen zu den einzelnen Monaten:

1. Beachte die Schreibung *qar-ra-tu* MEŠ VAT 8819; *qar-tu* VAT 9311 wohl Fehler. Auf der „kappadokischen“ Tafel VAT 25 9278, Rs. 2 findet sich *arab K.ī.Mja-ra-a-tim*. Bedeutung des Monatsnamens unklar<sup>2)</sup>.

3. Meist *ilSîn* (30) geschrieben. Bemerkenswert ist *arab ilSu-en* VAT 8588 und 8888<sup>3)</sup>, vgl. zuletzt Thureau-Dangin, Lettres et Contrats 66. Auch VAT 9233, Vs. 9 („kapp.“): *arabsu-en*.

1) Alle Schlüsse aus dieser eine arge Lücke in unserer Kenntnis des Kalenders darstellenden Tatsache erscheinen noch verfrüht.

2) Eine Ableitung von 𐎧𐎢𐎱 „glühen“ (oder ähnlich) paßt ebensowenig zur Jahreszeit, in welche der Monat fiel, wie etwa die Herleitung von einem etwa für das spez. Assyrische anzunehmenden 𐎧𐎢𐎱 „kalt sein“. Auch an einen Zusammenhang mit dem Berufsnamen der „kapp.“ Tafeln *ga-ri-im* (Delitzsch, Beitr. zur Entzifferung 45) ist wohl kaum zu denken. [Noch nicht sicher ist eine *qarratu* genannte, aus VAT 10157, Rs. 9, für den *arab*ŠE bezengte Kultfeier im Assur-Tempel, nach welcher der Monat heißen würde. K.-Z.]

3) Diese beiden Tafeln sind assyrisch, nicht „kappadokisch“.

6. *ūNIN.Ē.GAL* oder *ūNIN.Ē.GALim* geschrieben. Zum Kulte dieser Göttin vgl. Weidner, MVAG. 1915, 4, 33.

7. Die KK. 150 erwogene Fassung als *sarrāti* ist wegen der konsequenten Schreibung mit einem *r* abzulehnen.

10. Schreibungen: *a-bu LUGAL.ME* und *MEŠ*<sup>1)</sup>; *a-bu LUGAL.AN.MEŠ* VAT 8849 und 8620; *a-ab LUGAL.ME* VAT 8616; *ab šar-a-nu* VAT 8790. In den „kapp.“ Tafeln: vgl. KK. 91 d). — Der „Monat des Vaters der Könige“ weist auf den Kultus eines königlichen Ahnen.

11. *Hubur*, *Hubur* wohl der bekannte Flußname. Ob eine in diesem Monate mit dem Chaboras vor sich gehende Veränderung oder eine den als Unterweltsfluß gedachten Hubur betreffende mythologische Vorstellung dem Monatsnamen zugrunde liegt, läßt sich nicht entscheiden<sup>2)</sup>. Dieser Monat findet sich auch auf einem Kontrakt von Kanna (vgl. Ungnad, VS I, X), s. KK. 91. Danach war in diesem Ort der altassyrische Kalender im Gebrauch, wie ja nach dem durchaus assyrischen Charakter der dort gefundenen Urkunden nicht anders zu erwarten.

12. Schreibungen: *ši-(ip)-pu(pu)*, *šip-pu(pu)*, einmal *ši-šip-ú* (VAT 8965). Danach ist der bisher *zi-zu-ím* gelesene „kapp.“ Monat (Gol. 11, 9, vgl. KK. 91) vielmehr *zi-šip(?)-ím* zu lesen.

1) *a-bu LUGAL* VAT 8978 wohl Fehler.

2) Daß nicht etwa das Appellativum *hubūru* vorliegt, zeigt die endungslose Form. Freilich findet sich für den geographischen Begriff bisher nur *Hubur*, für den mythologischen *Hubur* und *Hubur* (Jensen, KB. VI, 1, 308).

## Kleine Mitteilungen.

Zu südarabischen Inschriften. --- Sollte das rätselhafte **ሕዳድ** Gl. 904, 2 nicht Fehler sein für **ሕዳድዳ**? „Und Sa'dil war der es vorzulesen (auszurufen) beauftragt wurde“. Das darauf Folgende freilich ist mir unklar. Vgl. Rhodokanakis, Grundsatz (SWA. Bd. 177) S. 16 ff.; Glaser, altjem. Nachr. S. 160.

Über **ሕ[Χ]ገገ** spricht Rhodokanakis, Studien, II. Heft, S. 143. Ohne über die Bedeutung des Wortes an der betr. Stelle näheres sagen zu können, bemerke ich, daß **አሸረመት** von Munzinger bei Dillmann, Lex. für das Tigré als Plural zu **ሕ-ግም étang, boubvier** angeführt wird. Natürlich zu **ሠርግም**, شمرم gehörig; s. Nöldeke, Neue Beiträge S. 61.

Zur Erklärung von **Χግገ** verweist Rhodokanakis, Studien I, S. 63; II, S. 44 auf **አለወ** *hören, gehorchen*. Sollte nicht **አሌ** näher liegen? „tabula in qua quid insculpitur, inscribitur, pingitur, lapidea, 15 metallica“.

In CIH. Nr. 282 (= ZDMG. Bd. 29, S. 591 ff.) scheint es sich zu handeln um Bewahrung der Ernte vor gewissen Schädlingen oder sonstigem Schaden. Unter **ሕገገ** sind Schädlinge oder Schaden zu verstehen, unter **ግገ** eine bestimmte fruchtbringende Pflanze: 20 leicht tun **ሕገገ** *espèce de tubercule, patate*. Zl. 5 f. „sie zu bewahren vor Schädlingen in den Brqpflanzungen des im Jahre des . . . künftigen Frühjahrs“. Zl. 9 f. „und sie brachten vortreffliche Früchte, und Schädlinge waren nicht da“. Es liegt nahe, **ሕገገ** hier an das **ሕገ** anzuschließen, über das Rhodokanakis GGAnz. 1914, 27 ge- 25 handelt hat, und so habe ich übersetzt. Es steht aber auch nichts im Wege zu übersetzen „und Schädlinge hat man nicht gesehn“. Zwischen der Benennung des Stifters als **ግገ** und den Brqpflanzungen besteht wohl ein Zusammenhang.

F. Praetorius.

30 Zu WZKM. 30, 320 und 322. — Da die WZKM. einstweilen nicht weiter erscheinen wird, mögen zu L. v. Schroeder's dort abgedruckter Biographie des Sanskritisten Poley auf Wunsch

des Verfassers folgende Nachträge hier ihre Stelle finden. Es handelt sich um Auskünfte, die Dr. Franz Babinger von Dr. Berger, dem Direktor des Gymnasiums zu Aschersleben, und von Dr. Heyse, dem Direktor des Domgymnasiums zu Halberstadt, auf sein Ansuchen erhalten hat.

In dem von ersterem wieder aufgefundenen Abgangszeugnis des Gymnasiums zu Aschersleben für Poley vom 25. März 1825 heißt es: „Ludwig Poley, gebürtig aus Crottorf im Halberstädtischen, 19 Jahre alt, unehelicher Sohn des bereits verstorbenen Justizamtmann[s] Poley, war von Kindheit auf Zögling unserer Schule und 10 3 Jahre lang Scholar der ersten Klasse.“

Letzterer schreibt: „Der Name ‚Karl August Ludwig Poley‘ findet sich nicht in den Akten unserer Anstalt. Ich habe die Jahre 1795 bis 1825 daraufhin durchgesehen. Nur über einen offenbar nahen Verwandten sagt eine Eintragung aus dem Jahre 1802: ‚Ernst 15 August Poley, zweiter Sohn des Herrn Justizamtmanns Poley zu Crottorf, geboren daselbst den 16ten May 1791, bisher von Privatlehrern unterrichtet. Nach V. exam: den 10ten Oct., introd: den 11ten Oct.‘“

Übrigens liegt kein Grund vor, für den Namen Poley französische 20 Ursprung zu vermuten. Er ist, worauf mich gleichfalls Dr. Babinger aufmerksam gemacht hat, bei G. Erler. Die jüngere Matrikel der Universität Leipzig. 1. Bd. (1909) während des 17. und 18. Jahrhunderts aus Thüringen und Sachsen wiederholt belegt.

Ernst Kuhn. 25

Berichtigung. — In meinem Jahresbericht über „Ägyptologie 1918“ in ZDMG. Bd. 73 (1919), S. 202 habe ich angegeben, daß der neunte Band der Veröffentlichung der ägyptischen Sammlung des Museums von Leiden erschienen sei, „doch nunmehr holländisch 30 geschrieben, im Gegensatz zu den ersten acht Bänden, die deutsch verfaßt waren“. Herr Direktor Dr. Boeser teilt mir daraufhin mit, daß der Text des neunten Bandes wie der der ersten acht Bände nicht nur holländisch, sondern auch deutsch geschrieben ist; der Text der folgenden Bände wird ebenfalls holländisch und deutsch 35 erscheinen. Ich bedauere lebhaft, daß durch einen Zufall die ersten acht Bände mir nur in deutscher Sprache zu Gesicht gekommen sind, der neunte jedoch nur in holländischer Sprache, sodaß in mir der Eindruck eines Gegensatzes entstehen mußte.

Günther Roeder.

## Albert Socin-Stiftung.

Das Stipendium der Albert Socin-Stiftung, das 1912 zum zweiten Male zur Vergebung gelangt war, hätte nach § 6 der Satzungen vier Jahre später, also 1916 wieder ausgeschrieben und vergeben werden sollen. Wegen des Krieges konnte aber nicht daran gedacht werden. Auch zur Zeit muß begreiflicherweise die Stiftung noch ruhen. Sobald aber die politischen Verhältnisse wieder Deutschen oder Schweizern Forschungsreisen in den Arabisch sprechenden Ländern gestatten, wird das Stipendium von neuem ausgeschrieben werden. Es wird dann aller Wahrscheinlichkeit nach sogar doppelt verliehen werden können.

Leipzig, Das Kuratorium der Stiftung:  
im November 1919. A. Fischer. H. Guthe. H. Stumme.

## De Goeje-Stiftung.

### Mitteilung.

1. Der Vorstand blieb seit November 1918 unverändert und setzt sich somit folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck Hurgronje (Vorsitzender), Dr. M. Th. Houtsma, Dr. Tj. J. De boer, Dr. K. Kuiper und Dr. C. Van Vollenhoven (Sekretär und Schatzmeister).

2. Im Jahre 1919 sind folgende Veröffentlichungen der Stiftung erschienen: No. 4. Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some chapters from his Ethikon, translated by A. J. Wensinck, with an introduction, notes and registers; No. 5. De opkomst van het Zaidietische Imamaat, door C. Van Arendonk. Die früher bereits angekündigte Studie von Dr. I. Goldziher über die Geschichte der muhammedanischen Qorânauslegung (erweiterte Ausgabe der vom Verfasser 1913 in Uppsala abgehaltenen Vorträge) befindet sich unter der Presse und wird demnächst als No. 6 erscheinen.

3. Von den fünf Veröffentlichungen der Stiftung sind noch eine Anzahl Exemplare vom Verleger E. J. Brill in Leiden zu beziehen: No. 1. Photographische Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buhārī's *Ĥamāsah*, 1909 (Preis 96 Gulden holländ. Währung); No. 2. *Kitāb al-Fākhīr* von al-Mufaḍḍal, herausgegeben von C. A. Storey 1915 (Preis 6 Gulden); No. 3. I. Goldziher, Streitschrift des *Ġazālī* gegen die *Bāṭinijja*-Sekte, 1916 (Preis 4,50 Gulden); No. 4. Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some chapters from his Ethikon, translated by A. J. Wensinck, 1919 (Preis 4,50 Gulden); No. 5. De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen, door C. Van Arendonk, 1919 (Preis 6 Gulden). Der Verkauf aller Veröffentlichungen findet zum Besten der Stiftung statt.

November 1919.

## Verzeichnis der seit dem 12. Mai 1919 bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke<sup>1)</sup>. Die Schriftleitung behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Anzeigen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit \* bezeichneten Werke sind bereits vergeben.

- A. Veldhuizen.* — Bijbelsch-kerkelijk Woordenboek onder redactie van Prof. Dr. A. Veldhuizen bewerkt door F. M. Th. Böhl, A. van Veldhuizen, W. J. Aalders en H. Th. Obbink. I. Het Oude Testament door Dr. Böhl, J. B. Wolters' U. M., Groningen, den Haag, 1919. VII + 332 S. Gebonden Fl. 7.25. (Prijs bij in teekening Fl. 6.50.)
- Fr. Kirmis.* — Die Lage der alten Davidstadt und die Mauern des alten Jerusalem. Eine exegetisch-topographische Studie von Studienrat Friedrich Kirmis. Mit einem Plane. Breslau, Franz Goerlich, 1919. XXIII + 224 S. 4<sup>o</sup>. M. 15.—.
- E. Lohmeyer.* — Vom göttlichen Wohlgeruch. Von Ernst Lohmeyer. Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Jahrg. 1919, 9. Abteil. 52 S.
- W. Gottschalk.* — Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung. Von Walter Gottschalk. Berlin, Mayer & Müller, 1919. VIII + 185 S.
- C. v. Arendonck.* — De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen. Door Cornelis van Arendonck. E. J. Brill, Leiden, 1919. XVI + 348 S.
- A. Siddiqi.* — Studien über die Persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch. Von A. Siddiqi, M. A., Dr. phil. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1919. 118 S. M. 7.— (+ jeweil. Teuerungszuschlag).
- M. Herz.* — Die Baugruppe des Sultans Qalāūn in Kairo von Max Herz Pascha. Mit 35 Tafeln und 46 Abbild. (= Abhandl. d. Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXXIII.) Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1919. VII + 54 S.

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

- W. *Litten*. – Einführung in die persische Diplomatensprache von Wilhelm Litten.  
I. Abteilung: Vorwort, Umschreibung u. Übersetzung, XXI + 64 S.;  
II. Abteilung: Wortlaut in persischer Schikästā-Schrift, VI + lithogr. 64 S.  
(= Lehrbücher des Seminars für Oriental. Sprachen zu Berlin, XXXI, 1  
u. 2.) Berlin, Georg Reimer, 1919.
- P. *Rohrbach*. – Armenien. Beiträge zur armenischen Landes- und Volkskunde.  
Von Paul Rohrbach. Stuttgart, J. Engelhorn's Nachf., 1919. 144 S.  
128 Bilder auf Tafeln, 1 Karte. M. 6.—.
- K. *Philipp*. – Wörterbuch der deutschen und türkischen Sprache in türkischen  
Buchstaben nebst lateinischer Umschrift. Zusammengestellt von Prof. Dr.  
Karl Philipp. (= Die Kunst der Polyglottie, 124. u. 125. Teil.) Wien  
u. Leipzig, A. Hartleben, VIII + 309 S. kl. 8°. Geb. M. 4.80.
- A. *Fischer*. – A. *Muhieddin*. – Anthologie aus der neuzeitlichen türkischen  
Literatur. Mit einer literargeschichtlichen Einführung und einem Glossar  
aller ungewöhnlichen Wörter und Wendungen herausgegeben von Dr.  
A. Fischer, Professor der orientalischen Philologie an der Universität Leipzig  
und A. Muhieddin, Lektor des Türkischen an der Universität Leipzig.  
I. Texte und literargeschichtliche Einführung. B. G. Teubner, Leipzig u.  
Berlin. 1919. 16 + 37\ Seiten.

Abgeschlossen am 1. Dezember 1919.

*Von den Aufsätzen dieses Heftes erscheinen einzeln käuflich:*

**Probleme der Bantusprachforschung in geschichtlichem  
Überblick.** Von *M. Heepe*. Preis *M.* 1.50 (für Mitglieder  
der D. M. G. *M.* 0.90).

**Die Kārikāvali des Viśvanātha.** Aus dem Sanskrit über-  
setzt von *E. Hultzsch*. Preis *M.* 1.10 (für Mitglieder  
der D. M. G. *M.* 0.65).

## Yojana und li bei Fa hsien.

Von

Friedrich Weller.

[Vorbemerkung. Da es hier nicht möglich ist, chinesischen Text in chinesischen Zeichen zu geben, führe ich die Textstellen in der Umschrift Giles' an und setze hinter jedes Wort die Nummer, unter der das betreffende Wort im Giles'schen Wörterbuche zu finden ist. Die Stellenangaben beziehen sich, sofern nichts anderes bemerkt ist, auf den Textabdruck bei Legge, so daß die betreffenden Stellen leicht nachgeschlagen werden können.]

Die Bedeutung, die die chinesischen Reisenden für die Bestimmung der Lage alter Orte in Indien haben, ist kaum zu überschätzen. Und doch fehlen eigentlich noch alle Vorarbeiten, die die Angaben dieser Reisewerke für sich grundsätzlich untersuchten und ihren Wert und ihre Zuverlässigkeit grundsätzlich prüften, und so die Texte in ihrer Verwertung der Neigung des Einzelforschers entrückten. V. A. Smith baut mehr auf Hsüan Chuang<sup>1)</sup> und ist geneigt, Eingriffe in den Text Fa hsien's vorzunehmen<sup>2)</sup>.

1) JRAS. 1900, 23.

2) JRAS. 1898, 512. 523 (auf diese letzte Stelle besonders komme ich zurück), JRAS. 1902, 146 a 1: Ich muß hier Stellung nehmen zu dieser Anmerkung Smith's, kann es aber nur in aller Kürze. Kuśinārā, das von Kuśinagara zu trennen vorläufig (wie auch V. A. Smith JRAS. 1902, 141 hervorhebt) kein Grund zu erkennen ist, muß an der Straße Śrāvastī—Kapilavastu—Vaiśālī gelegen haben (S. N. v. 1012. 1013. vgl. auch D. XVI, 2. 11 und XVI, 4, 1. 4. 5. 13. 20. Mvg. VI, 34—38). Daß diese Straße nicht dem Gandakflusse gefolgt wäre, sondern, um V. A. Smith's Worte (JRAS. 1902, 146) zu gebrauchen, „in exceptionally difficult country“ verlief, wenigstens auf der Teilstrecke Aschenstüpa—Kuśinagara, fällt aus der Analogie sonstiger Straßenzüge heraus. Unwahrscheinlich wird die Annahme des Teilstraßenzugs, wie sie V. A. Smith vorträgt, noch durch eine andere Erwägung, die mich bestimmt, dem Versuche V. A. Smith's, Kuśinagara dorthin zu verlegen, wo er es sucht, mit Vorsicht zu begegnen. Die *statute mile* entspricht etwa 1,6 km. Der *yojana* mit V. A. Smith zu sieben *stat. miles* angesetzt, ergeben 12 *yojana* (die Entfernung zwischen Aschenstüpa und Kuśinagara)  $12 \cdot 7 \cdot 1,6 = 134,4$  km. Das ist, wohl bemerkt, das allermindeste, denn der *yojana* war jedenfalls größer als sieben *statute miles* (vgl. Fleet, JRAS. 1906, 1011 ff.: 1912, 237, auch 462 — wo Fleet,

Führer dagegen z. B. hält gerade bei Hsüan Chuang's Angaben über

wie ich glaube, Decourdemanche's Ausmaß des *yojana* mit Glück anfiel). 65 km Marsch „in exceptionally difficult country“ ist für Zivilisten eine ganz anständige Leistung (= 13 Marschstunden). Die Reisenden, die von Kapilavastu nach Vaiśālī zogen — nicht nur die zwei chinesischen Buddhisten, weil nach dem Suttanipāta die Straße ebenso verlief — hätten dann einen tüchtigen Marsch von mindestens zwei Tagen zurückgelegt, um vom Aschenstüpa (Lauriyā—Nandangarh) nach Kuśinagara zu kommen. Zieht man indessen in Erwägung, daß nach einer Mitteilung Watters' (JRAS. 1898, 537) ein Bote Śuddhōdana's drei Tage gebraucht haben soll, um die nicht ganz 14 *yojana*—(so Fa hsien) von Śrāvastī bis Kapilavastu zu bewältigen, so ist es recht unwahrscheinlich, daß ein gewöhnlicher Reisender damaliger Zeit 12 *yojanas* in zwei Tagen zurücklegte, er wird wohl mindestens auch drei Tage gebraucht haben, zumal das Terrain sehr schwierig war. Dabei ist kein anderes Ende des Marsches abzusehen, als daß die Reisenden auf demselben Wege wieder bis zum Aschenstüpa (Lauriyā—Nandangarh) zurückkehrten, um von hier aus weiter nach Vaiśālī zu fahren. Auch V. A. Smith weist ausdrücklich in der erwähnten Note darauf hin, daß: „the road from Kuśinagara to Vaiśālī passes Lauriyā—Nandangarh“ (vgl. auch S. 159. 162). Die Reisenden hätten also einen Umweg von wenigstens sechs Tagen (nach Fleet JRAS. 1906, 1012 wären zur Bewältigung dieser schwierigen Strecke sogar 16 Tage für Hin- und Rückreise notwendig gewesen) völlig zwecklos gemacht. Das erscheint ungläubhaft und läßt es recht zweifelhaft erscheinen, ob die Gleichung V. A. Smith's richtig ist. In der umgekehrten Richtung gälte mut. mut. dasselbe.

V. A. Smith sucht die Entfernung Kuśinagara—Kesarīyā, „which was, according to Fa hsien (wo sagt er das?) the scene of the leave-taking“ (nämlich von den Licchavis), so festzustellen, daß er die beiden Teilstrecken Kuśinagara—Aschenstüpa (Lauriyā—Nandangarh) und Lauriyā—Nandangarh—Kesarīyā addiert. Wie unwahrscheinlich es ist, daß das richtig sein kann, habe ich gezeigt. Setzte V. A. Smith die Entfernung Kuśinagara—Kesarīyā nicht aus diesen beiden Teilstrecken zusammen, so käme er, da die direkte Entfernung Kuśinagara—Kesarīyā die Grundlinie in einem ungefähren Dreieck mit der Spitze in Lauriyā—Nandangarh bildet, und diese immer kleiner ist als die Summe der Dreiecksseiten, kaum zu einer so großen Zahl wie 20 *yojana*. Die Straße müßte sich dann andauernd in gewaltigen Serpentinaen hingezogen haben. Es ist nicht zu erweisen, daß das unmöglich wäre, besonders wahrscheinlich ist eine solche Straßenanlage jedoch nicht. Ich kann mich in diesem Zusammenhange nicht weiter auf die Ansetzung der Lage von Kuśinagara bei V. A. Smith verlassen — es fehlt mir unter den obwaltenden Umständen schon am nötigen Kartenmaterial —, ich muß mich auf Erwägungen allgemeiner Art beschränken. Ich will nur zeigen, wie gewagt es ist, auf Grund der erschlossenen mutmaßlichen Lage alter Orte Fehler in den Entfernungangaben bei Fa hsien erweisen oder wahrscheinlich machen zu wollen.

Noch einen Gesichtspunkt darf ich dafür geltend machen. Im JRAS. 1902, p. 153 gewinnt V. A. Smith die Entfernung in Luftlinie, indem er die Realentfernung Rāmagrāma—Heimsendungsort Chandakas, wie er sie aus Fa hsien nach dem Verhältnisansatz *yoj. : stat. mile* = 1 : 7,5 berechnet, um ein Viertel reduziert. Auf derselben Seite aber sticht V. A. Smith die Entfernung: Heimsendungsort Chandakas—Aschenstüpa so ab, daß er die aus Fa hsien errechnete Realentfernung als Zirkelöffnung einspannt, ja, auf S. 157 spricht V. A. Smith sich dahin aus, daß die sicher in Luftlinie ermessene Entfernung Bihār—Cānkīgarh, welche 27 engl. Meilen beträgt, zu kurz sei, wo doch der um 25<sup>0</sup>/<sub>10</sub> reduzierte Betrag von 31 engl. Meilen Realentfernung: Rückkehr Chandakas—Aschenstüpa (S. 153) einen Wert von höchstens 24 engl. Meilen ergibt. In den früheren Aufsätzen nimmt, soviel ich sehen kann, V. A. Smith die Realentfernung, wie die chinesischen Reisenden sie angeben, als Zirkelöffnung. Ich weise auf

Kausāmbī einen Fehler für sicher<sup>1)</sup>. Cunningham ändert nach Bedarf an beiden.

Deshalb möchte ich versuchen, eine Antwort auf die Frage zu gewinnen, woher Fa hsien seine Angaben über die wechselseitige Entfernung indischer Ortschaften hat, warum er überhaupt das eine Mal nach *yojana*, das andere Mal nach *li* mißt. Legge's Bemerkung<sup>2)</sup>, daß in Indien Fa hsien sich des indischen Maßes bediene, ist nicht stichhaltig, ich brauche nur auf die Kapitel 29—31 zu verweisen.

Es ist nicht zu verkennen, daß Fa hsien sich bemüht, die Entfernungen genau anzugeben. Dreihundert Schritte zählt er 28, 6. 10 29, 9, er läßt sich sogar der Mühe nicht verdrießen, zwölfhundert Schritte abzuzählen, um anzugeben, wie weit das Kloster des Anāthapiṇḍika vom Südtor von Śrāvastī entfernt war (18, 4)<sup>3)</sup>. Aus diesen und anderen Stellen, wo die gegenseitige Entfernung zweier Punkte in Schritten angegeben wird, darf man mit schließen, 15 daß Fa hsien nach Möglichkeit persönlich seine Feststellungen traf. Schätzungswerte oder Angaben, wie sie Fa hsien von Einheimischen wurden, finden sich allerdings auch. So verdankt er die Nachricht, daß „in südlicher Richtung von hier<sup>4)</sup> zweihundert *yojana* ein Reich, Dakṣiṇa geheißt, liegt“ (34, 11), Eingesessenen (35, 10), wie auch 20 die Angabe der Entfernung Ceylons (36, 13). Die Tatsache, daß Fa hsien beidemale ausdrücklich angibt, daß Einheimische diese Angaben machten, bestätigt die Annahme, daß Fa hsien selbst die Entfernungen feststellte.

Indessen ist dies *cum grano salis* zu nehmen, denn auch 25 ohne diese ausdrückliche Quellenangabe sind einige Angaben als Schätzungswerte zu erkennen, so die *yojana*-Angaben aus Ceylon. 36, 13: *ch'i* (1026) *kuo* (6609) *pên*<sup>5)</sup> (8846) *tsai* (11481) *chou* (2445)

die Unstimmigkeit nur hin, um zu sagen, daß man nicht berechtigt ist, auf Grund der Ergebnisse, die V. A. Smith gefunden hat, Änderungen für die Entfernungsangaben Fa hsien's vorzuschlagen. Daß die Identifizierungen auf schwankender Grundlage aufgebaut sind, ist wieder eine andere Sache.

1) Ep. Ind. II, 241.

2) Übersetzung S. 36 Anm. 4.

3) Die Wertung, die V. A. Smith JRAS. 1900, 21 dieser Angabe werden läßt, kann in diesem Zusammenhange unbeachtet bleiben.

4) Ob V. A. Smith recht hat, wenn er das Wort „hier“ auf den Ort bezieht, wo Buddha den Drachen bekehrte, bleibt zweifelhaft, vgl. das folgende (Smith, JRAS. 1898, 506).

5) So Legge's Text. *pên* (8846) heißt sicher nicht „large“ (Legge, Übersetzung p. 101). Die Ausgabe des Klosters *pên* (9268) *ch'ieh* (1558) bietet ebenfalls *pên* (8846), das *ch'in* (2114) *ting* (11248) *ku* (6188) *chin* (2027) *tu* (12128) *shu* (10024) *ch'i* (906) *ch'eng* (762), *pien* (9192) *i* (5392) *tien* (11177) 66. *chüan* (3146) Artikel Zeylon fol. 1 liest mit M *tu* (10470). Diese Lesart verdient den Vorzug, sie fügt sich natürlich in die Erzählung ein, während man erwarten müßte, bei *pên* (8846) etwas über eine Ausbreitung des Reiches von Ceylon auf das Festland zu erfahren, wie sie erst viel später eintrat. Legge's Übersetzung wäre dann richtiger als die Klaproth's S. 328 (Gabelentz, § 384<sup>b</sup> der großen Grammatik).

Nebenbei sei angemerkt, daß entweder für *yojana* eine andere Längen-

*shang* (9729) *tung* (12243) *hsi* (4031) *wu* (12698) *shih* (9959) *yu* (13407) *yen* (13080) *nan* (8128) *pei* (8771) *san* (9552) *shih* (9959) *yu* (13407) *yen* (13080) und 37, 7: *liang* (7010) *chi* (890) (von Buddhas Füßen) *hsiang* (4249) *ch'ü* (3068) *shih* (9959) *wu* (12698) *yu* (13407) *yen* (13080)<sup>1)</sup>. Den Berg, auf dem der zweite Fußbeindruck ist, hat Fa hsien nicht besucht, die Angabe verdankt er also Singhalesen<sup>2)</sup>.

Vielleicht ist hierher auch 34, 8 und 34, 10 zu rechnen, weil es wahrscheinlicher zu sein scheint, daß Fa hsien Kauśāmbī nicht besucht hat, als daß er dort gewesen wäre<sup>3)</sup>. Allerdings ist der stilistische Grund, den Rémusat anführt, nicht stichhaltig, denn 14, 12 findet sich die wörtlich gleiche Wendung: *ts'ung* (12028) *tz'ü* (12387) *tung* (12248) *nan* (8128) *hsing* (4624) *shih* (9959) *pa* (8504) *yu* (13407) *yen* (13080) *yu* (13376) *kuo* (6609) *ming* (7940) *s'eng* (9617) *ch'ieh* (1558) *shih* (9934)<sup>4)</sup>. Es kann aber gar keinem Zweifel unterliegen, daß Fa hsien in Sāṃkāśya weilte (17, 6). Mißtrauisch aber muß es machen, daß Fa hsien 35, 10 f. — abweichend von seiner häufigsten Gepflogenheit — ausdrücklich schreibt, daß er von Benares nach Pāṭaliputra zurückkehrte; man kann sich da des Eindrucks nicht erwehren, daß er über Benares hinaus nicht nach Westen marschiert sei. Auch die Anordnung der Plätze ist in der Erzählung auffällig. Es wäre doch das natürlichste, daß Fa hsien den Ort, wo der böse Dämon bekehrt wurde, zuerst besuchte, weil er ihn auf dem Wege nach Kauśāmbī zuerst hätte treffen müssen, und ihn darum auch zuerst beschrieben hätte<sup>5)</sup>.

einheit zugrunde gelegen haben muß als im festländischen Indien — denn da Fa hsien die Entfernung Pāṭaliputra—Benares auf 22 *yojana* angibt, so kann sich das Reich Sihhala nicht 50 gleicher *yojana* von Ost nach West ausgedehnt haben, oder da die Entfernungsangaben auch zu groß bleiben, wenn man lesen wollte: von Ost nach West 30 *yojana* und von Nord nach Süd 50 *yojana*, so ist es wahrscheinlich, daß der Schätzungswert von Fa hsien's Gewährsmännern übertrieben wurde (vgl. Hardy M. B.<sup>2</sup> 207).

1) Etwa 110 engl. Meilen. Mit ein Sechstel Überhöhung als Realentfernung (Rhys Davids, *Ancient Coins and Measures of Ceylon* p. 16 Anm. 1) würde das ungefähr 8.7 engl. Meilen auf den *yojana* machen, dem von Fleet errechneten Werte also nahe kommen und die Vermutung von Anm. 5 der vorhergehenden Seite bestätigen, daß die Entfernungen der Ausmaße vom Reiche Sihhala überschätzt sind.

2) So auch Rhys Davids l. c. p. 16 f.

3) Rémusat, *Fokoue ki* 313; V. A. Smith, *JRAS.* 1898, 505 f. 512.

4) Legge's Übersetzung: „And found themselves in a kingdom“ ist unnötig frei.

5) Nebenbei sei angemerkt, daß die Ausgabe Fa hsien's des Klosters *pi'u* (9268) *ch'ieh* (1558) liest *ts'ung* (12028) *shih* (9940) *tung* (12248) *hsing* (4624) . . . für Legge's *ts'ung* (12028) *tung* (12248) *hsing* (4624) . . . S. 34, Z. 10. Auch kann es als nicht gesichert gelten, daß es sich hier bei der Bekehrung dieses Dämons um Ālavaka handelt (Rhys Davids bei Legge, Übersetzung S. 96, Anm. 5), denn bei Hardy, *Manual of Buddhism* 2. Aufl., S. 270, wird die Entfernung von Jetavana bis zum Wohnort Ālavaka's auf 30 *yojana* angegeben. Vgl. auch V. A. Smith, *JRAS.* 1898, 520, Anm. 1. Es bleibt also

Es mag also wohl sein, daß sich 35, 10 *fa* (3366) *hsien* (4523) *ching* (2166) *pu* (9456) *tê* (10842) *wang* (12500) usw. auch mit auf die Textstellen 34, 8 und 34, 10 bezieht. Vielleicht ist auch 16, 11 hierher zu ziehen (Übersetzung S. 52, Zeile 21).

Von diesen Stellen abgesehen, wird Fa hsien die Entfernungsangaben nach eigenen Feststellungen getroffen haben<sup>1)</sup>. Für die *li* ist das selbstverständlich — welcher Inder sollte ihm Entfernungen nach chinesischem Maße angeben haben? Wo er die Angaben in *yojana* her hat, scheint mir die folgende Aufstellung zu ergeben. 10

Zum ersten Male findet sich eine Entfernung in *yojana* ausgemessen 10, 10:

Pešāwar—Hiḍḍa	16	yoj.	
Hiḍḍa—Nagarahāra	1	"	(11, 7)
Nagarahāra—Buddhastabtal	1	"	(11, 9)
Nagarahāra—Schattenhöhle	$\frac{1}{2}$	"	(11, 12)

15

Dann werden die Entfernungen in Tagesmärschen angegeben

noch die Frage offen, ob die Stelle 34, 10 nicht besagt: vom Jetavana aus 8 *yojana* nach Osten.

1) Ich kann mich der Auffassung, die Fleet JRAS. 1906, 1012. 1907, 650 über *li* vorträgt, dabei nicht anschließen. Ich bin der Ansicht, daß — wenigstens bei Fa hsien, bei Hsüan Chuang muß ich es amoch dahingestellt sein lassen — ein *li* die Einheit der Rechnung ist, nicht, wie Fleet will, 100 *li*; daß dies *li* eine bestimmte Längeneinheit ist, die sich Fa hsien längs des von ihm begangenen Weges zur Angabe einer Entfernung so oft aneinander gereiht denkt, als die vorgesezte Zahl angibt. Abgesehen davon, daß die Auffassung Fleet's, 100 *li* bezeichne die in der Zeiteinheit des Tagesmarsches zurückgelegte Strecke oder diese Zeiteinheit selbst, mehrfache von hundert oder durch zehn teilbare Größen ein Mehrfaches oder einen Bruchteil der in der Zeiteinheit zurückgelegten Strecke und der Zeiteinheit selbst, eine ganz moderne Betrachtungsweise bei einem mittelalterlichen Menschen voraussetzt, abgesehen auch davon, daß erst zu beweisen wäre, daß ein Chinese des 5. Jahrhunderts bei Längen- und sogar Zeitmaßen mit dezimalem System rechnete, läßt sich — bei Fa hsien jedenfalls — von einer „ample evidence“ (loc. cit. 1013) für die von Fleet vorgetragene Ansicht nicht sprechen. Einmal kommt im ganzen Fa hsien die Einheit 100 *li* überhaupt nicht vor, dann könnte Fleet nur ein Drittel der Fälle, wo in *li* gerechnet wird, erklären, während an der doppelten Menge Fälle die Zahl der *li* nicht durch 10 oder 100 teilbar ist. Mag man sich auch darüber wegsetzen, daß Fa hsien 36, 14 auf See Entfernungen in *li*-Werten angibt, die Vielfache von 10 sind, so wird Fleet doch eindeutig widerlegt durch 3, 12: *hsing* (4624) *shih* (9959) *ch'i* (1055) *jih* (5642) *chi* (940) *k'o* (6078) *ch'ien* (1725) *wu* (12698) *pu* (8560) *li* (6870). Fleet läßt S. 1013, JRAS. 1906 nur die Frage offen, ob 100 *li* auf außerindischem Gebiete einen andern Wert darstellen; daß 100 *li* auch im chinesischen Lande die in der Tageseinheit zurückgelegte Entfernung bedeute, bezweifelt Fleet nicht. Für Fa hsien ist also Fleet's Annahme nicht richtig, ob für Hsüan Chuang muß die Zukunft zeigen. Ich zweifle aber, ob das Material Fleet's geistvolle Vermutung für Hsüan Chuang bestätigt. Es bedarf der Aufklärung, daß derselbe „original yojana“, den Fleet mit 100 *li* gleichsetzt, bei Hsüan Chuang (Beal 1, 70) auf 40 *li* angegeben wird. (Über *li* als Zeitmaß berichtet Tafel: „Meine Tibetreise“ 1, 8 Anm. 2.)

bis Bhida  $\rho'i$  (9051)  $t'u$  (12114), von hier an herrscht *yojana* als Maßangabe etwa im Verhältnis 2 : 1 vor *li* vor.

Bhida—Mathurā	80	<i>yoj.</i> nicht ganz (12, 12) <sup>1)</sup>
Mathurā—Sāṃkāśya	18	„ (14, 12)
5 [Abstecher Sāṃkāśya—Ta-fen-tempel	50	„ (16, 11) <sup>2)</sup>
Sāṃkāśya—Kanauj	7	„ (17, 7) <sup>3)</sup>
Kanauj <sup>4)</sup> —A-li	3	„ (17, 9)
A-li—Sha-chih	10	„ (17, 10) <sup>5)</sup>
Sha-chih—Śrāvastī	8	„ (17, 14)
10 Śrāvastī—Na-p'i-ka	12	„ (21, 7) <sup>6)</sup>
Na-p'i-ka—Geburtsort Kanakamunis	1	„ nicht ganz (21, 8)
Geburtsort Kanakamunis—Kapilavastu	1	„ nicht ganz (21, 10) <sup>7)</sup>
Kapilavastu <sup>8)</sup> —Rāmagrāma	5	„ (22, 11)

1) 14, 11 *li*.

2) War Fa hsien selbst dort??

3) 17, 8 *li*.

4) So auch V. A. Smith, JRAS. 1898, 520, vgl. unten Anm. 8.

5) Im JRAS. 1898, p. 521 spricht sich V. A. Smith dahin aus, daß der koreanische Text abweichend vom chinesischen die Entfernung von A-li bis Sha-chih auf drei *yojana* angäbe. Nach Seite 3, 4 der Introduction druckt Legge den koreanischen Text ab. Da steht ohne jede Lesart: *ts'ung* (12028) *tz'ü* (12387) *tung* (12248) *nan* (8128) *hsing* (4624) *shih* (9959) *yu* (13407) *yen* (13080). Die drei *yojana* finden sich also nur in der Legge'schen Übersetzung (p. 54) und dürften ein Versehen Legge's sein. Damit wird der Gleichsetzung V. A. Smith's von Sha-chih mit Ünwän der Boden entzogen, sie ist anzugeben. Auch die textliche Änderung, die er S. 523 vorschlägt, wird damit hinfällig.

6) Vorher *li* 19, 6. 10. 21, 4. 5.

7) 21, 14. 22, 4. 5 *li*.

8) V. A. Smith, JRAS. 1902, 143 f. 150 nimmt auch für Fa hsien als Ausgangspunkt der Weiterreise den Lumbinigen an. Die Wendung: „östlich von Buddha's Geburtsort“ muß nicht unbedingt auf den Lumbinigen bezogen werden. Es besteht kein Grund zur Annahme, daß sich Fa hsien genauer ausdrückte als wir, wenn wir von Kapilavastu als Geburtsort Buddha's sprechen. Unmittelbar vorher spricht Fa hsien allgemein vom „Reiche“ Kapilavastu. Die Tatsache, daß Fa hsien dann nicht an dem zuletzt erwähnten Punkt anknüpft, bietet keine Schwierigkeit, denn, worauf ich bereits hingewiesen habe, nimmt auch V. A. Smith an, daß Fa hsien von Kanauj aus nach A-li geht, und Kanauj ist hier doch auch nicht der in der Erzählung zuletzt erwähnte Punkt.

Ich möchte hier gleich bemerken, daß der Text, den Legge abdruckt, S. 23, 8 liest: *ts'ung* (12028) *tz'ü* (12387) *tung* (12248) *hsing* (4624) *san* (9552) *yu* (13407) *yen* (13080), die vier *yojana* in Legge's Übersetzung S. 70 sind wohl ein Versehen, vgl. V. A. Smith, JRAS. 1902, 144 Anm. 1. Die Überlieferung der Textstelle ist also, soviel bis heute zu sehen ist, einheitlich. In dieser Anmerkung schreibt V. A. Smith: „The preponderance of authority is . . . in favour of the shorter distance“. Seite 146 Anm. 1 (vgl. S. 159) behandelt V. A. Smith eine andere Stelle, wo die Übersetzungen in ähnlicher Weise bei einer Entfernungsangabe auseinandergehen. Da glaubte V. A. Smith, die größere Zahl (auch die Originalübersetzung v. Klaproth-Rémusat S. 235 hat 20) vorziehen zu müssen. Eine Nachprüfung der Stelle in den Pariser Drucken des Fa hsien'schen Textes ist wohl vor jeder Erwägung über Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit der Zahl 20 vorzunehmen (vgl. oben Anm. 5). Ich

Rāmagrāma—Ort der Heimsendung Chandakas	3	yoj.	(23, 8)	
Ort der Heimsendung Chandakas—Aschenstūpa	4	,	(23, 9)	
Aschenstūpa—Kuśinagara	12	,	(23, 9)	
Kuśinagara—Rücksendung der Licchavis	12	,	(23, 13)	
Rücksendung der Licchavis—Vaiśālī	10	,	(SM. 5. 24, 1) <sup>1)</sup>	5
Vaiśālī—5 Stromzusammenfluß	4	,	(25, 9)	
5 Stromzusammenfluß—Pāṭaliputra	1	,	(25, 14)	
Pāṭaliputra—Höhle der 42 Fragen	9	,	(27, 14/28, 1) <sup>2)</sup>	
Höhle der 42 Fragen—Na-lo (8090, 7291)	1	,	(28, 3)	
Na-lo—Neurājagṛha	1	,	(28, 5) <sup>3)</sup>	10

Das 30. Kapitel der Legge'schen Übersetzung (Text 29, 7—30, 4) bietet zunächst Schwierigkeiten. Worauf bezieht sich 30, 4 *ts'ung* (12028) *tz'ü* (12387) *hsi* (4031) *hsing* (4624) . . . was ist Ausgangspunkt der neuen Wanderung? Nimmt man an, Fa hsien rechne hier von der Felszelle Devadatta's aus, dann kommt man in 15 die größten Schwierigkeiten, das Ende des 29. Kapitels zu erklären, wo Fa hsien berichtet, daß er von Gr̥dhra-kūṭa aus nach Neurājagṛha zurückkehrte (29, 7). Wie kommt dann Fa hsien im 30. Kapitel wieder nach Altrājagṛha? Von einem zweiten Besuche dieser Stadt berichtet er nichts. Die Echtheit des Kapitels in Frage zu ziehen, 20 besteht kein Grund, und doch wird der letzte Satz des 29. Kapitels nur verständlich, wenn man ihn unmittelbar vor den Anfang des 31. Kapitels setzt, denn dann gewinnt der Text Zusammenhang und der letzte Satz des 29. Kapitels Sinn. Es scheint, als habe der Anfang des 29. Kapitels (Text 28, 11) zu einer redaktionellen Um- 25 stellung beider Kapitel geführt, indem dieser Anfang an Kapitel 28 angeschlossen wurde, wo Fa hsien ja zu diesem Tale kommt. Sicher ist, daß der Anfang des 29. Kapitels auch hinter dem 30. Kapitel verständlich bleibt; Fa hsien hat im 30. Kapitel die Punkte nördlich der Altstadt Rājagṛha besucht und stößt im 29. Kapitel in 30 das eigentliche Tal weiter südlich vor, um nach dem Besuche des

komme darauf nur, um zu sagen, daß — vorläufig jedenfalls — niemand berechtigt ist, auf Grund geographischer Identifikationen Änderungen an den Entfernungsangaben Fa hsien's vorzunehmen.

1) *li* 24, 3. 24, 6. 25, 6. Von der „city“, die Legge p. 72 der Übersetzung einfügt (ept. XXV), steht gar nichts im Texte. V. A. Smith, JRAS. 1902, 146 Anm. 2 nennt „ten yojanas an absolutely impossible distance. The error is evidently in the text used by him“. Es handelt sich wohl nicht um einen Irrtum, sondern richtiger um eine Doppelüberlieferung. Unverständlich ist mir die Vermutung V. A. Smith's JRAS. 1902, 148: „Fa hsien may not have transversed the whole road between Kuśinagara and Vaiśālī“. Wie soll er denn sonst hingekommen sein? Die folgende Teilstrecke setzt V. A. Smith JRAS. 1902, 271 an einem etwas anderen Ausgangspunkte an.

2) *li* 27, 10.

3) Jāt. I. 87 gibt die Entfernung Kapilavastu—Rājagṛha auf 60 *yojana* an, was, wenn man die Lesart von SM in die Rechnung setzt, einen Unterschied von —3, im anderen Falle von +2 *yojana* ergibt.

Gr̥dhrakūṭa wieder in die neue Stadt Rājagṛha zurückzukehren<sup>1)</sup> 2).  
Fa hsien's Reise ging dann weiter von

Neurājagṛha—Gayā 4 *yoj.* (30, 4)<sup>3)</sup>.

Auch die beiden nächsten Stellen, an denen *yojana* vorkommt,  
5 sind nicht ohne weiteres klar, was heißt an beiden Stellen *ts'ung*  
(12028) *tz'ü* (12387)? Nach Sp. Hardy, M. B. p. 168 ff. der 2. Aufl.  
lag Buddha der sechsjährigen Askese im Uruvilvāwalde ob; das  
wäre bei Fa hsien der Ort zwanzig *li* südlich Gayā, Subhadra gibt  
ihm den Milchreis in der Nähe dieses Waldes — bei Fa hsien ent-  
10 spricht der Ort zwei *li* nördlich des Badeplatzes — Hardy's Quellen  
lassen den Bodhisattva dann an den Badeplatz an der Nairājanā  
nach Supraṭiṣṭhita gehen — bei Fa hsien zwei *li* südlich vom Platze,  
wo er das Essen empfängt und drei *li* westlich vom Platze der  
Askese. Am Badeplatz nimmt er auch die Speise ein, während er  
15 bei Fa hsien vier *li* nördlich vom Badeplatze den Milchreis ißt<sup>4)</sup>.  
Die Schwierigkeiten erhöhen sich noch durch die weiteren Angaben  
Fa hsien's. Wenn sich *ts'ung* (12028) *tz'ü* (12387) 30, 9 zurück-  
bezieht auf 30, 7, den Platz, wo der Bodhisattva seinen Reis aß,  
so kommt man mit der nächsten Stelle (30, 12) in unüberwind-  
20 liche Enge. Er ginge nämlich dann von dem Platze, wo er aß,  
in nordöstlicher Richtung einen halben *yojana* und käme zur Stein-  
zelle, in der ihm durch das Erscheinen seines Schattens die Be-  
stätigung ward, daß er die *bodhi* erlangen wird. Von hier ginge  
er in südwestlicher Richtung weniger als einen halben *yojana*.  
25 Dann müßte er beinahe genau wieder an die Stelle kommen, wo  
er den Reis gegessen hat. An diesem Ort hat Buddha indessen

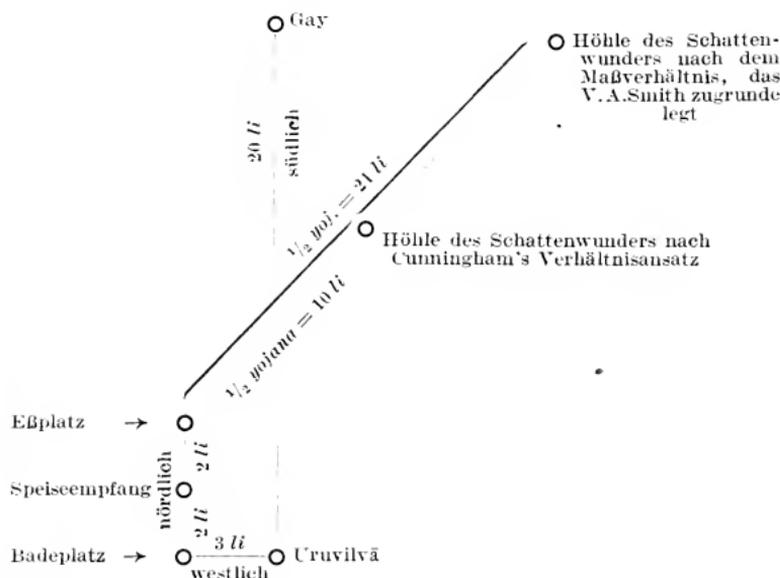
1) Streng genommen müßte ich natürlich von Textstellen sprechen, die den Kapiteln so und so entsprechen. Daß keiner der bisher bekannten Textabdrucke das Original Fa hsien's wiedergibt, geht einwandfrei aus 41, 14 hervor, wo entweder zwischen *ti* (10955) *érh* (3363) und *ti* (10955) *san* (9552) ein Textstück ausgefallen sein muß, wie ich anzunehmen geneigt wäre, weil nur zweimal *chê* (542) im Text steht, oder wo eine Umstellung des *ti* (10955) *érh* (3363) mit Verlust eines vorhergehenden *chê* (542) angenommen werden muß. Ich kann hier das Handschriftenverhältnis nicht untersuchen. Sung- und Mingtext stellen ganz sicher einen andern Zweig der Überlieferung dar, als der koreanisch-japanische Text (vgl. z. B. die beweisende Stelle 24, 1), und es ist noch fraglich, ob Legge das Richtige getroffen hat, wenn er sagt (Introduction p. 4), daß der Herausgeber des japanischen Druckes „wisely adopted the corean text“.

2) *li* 28, 7—29, 14 öfter.

3) *li* 30, 5. 6. 7.

4) Die Angaben im Lal. Vist. I, p. 270, in der Nidānakathā p. 70; bei Kern, *Geschiedenis* I, 58 ff.; Rockhill, *Life* p. 30; Beal, *The Romantic History* p. 194 f.; Catena 133 stimmen mit Hardy, soweit die Lage des Eßplatzes in Frage kommt, überein. Überall läßt die Überlieferung den Bodhisattva am Ufer der Nairājanā essen. Bei Fa hsien liegt also eine andere Überlieferung dieses Teils der Buddhalegende vor. Das erhellt ja auch schon daraus, daß ein Schattenwunder in einer Höhle das Wunder der Goldschale, die auf der Nairājanā schwimmt, vertritt (vgl. Hsüan Chuang II, 114 bei Beal).

die *bodhi* nicht erlangt, sondern eben in Buddha-Gayā, und doch bleibt nach Fa hsien zwischen dem Orte, wo er aß — und wo er also, wenn man die Angaben Fa hsien's aneinanderreicht, ungefähr auch die *bodhi* müßte erlangt haben — und Buddha-Gayā eine bedenkliche Entfernung. Ich füge zur Illustration einen rein schematischen Riß bei, wobei ich das *li* zu 3 mm setze.



Es ist also völlig nebensächlich, ob man das Maßverhältnis von V. A. Smith (z. B. JRAS. 1898, p. 520; 1900, p. 5. 1902, p. 145 Anm., ib. 284 Anm. 2)

$$\text{stat. mile} : \text{yoj.} : \text{li} = 1 : \frac{1}{7} : 6$$

10

oder von Cunningham, das schwerlich richtig ist,

$$\text{yoj.} : \text{li} = \frac{1}{2} : 10^1$$

zugrunde legt: nach Buddha-Gayā kommt man, wenn man beinahe  $\frac{1}{2}$  yojana von der Schattenhöhe südwestlich geht, in keinem Falle, denn zeichnete man im selben Maßverhältnis weiter, dann müßte man Buddha-Gayā noch etwa 16 li südlich Uruvilvā ansetzen, da die Entfernung Gayā—Buddha-Gayā etwa 6 engl. Meilen (= 36 li) beträgt. Man müßte also, wenn man den Badeplatz nicht weit südlich des Bodhibaumes setzte (Beal II, 123 des Si-yu-ki), ein Verhältnis *li* : *stat. mile* = 3 : 1 annehmen, wie es Rockhill, The land of the Lamas S. 5 Anm. 1 für das moderne China tut, um Buddha-

1) Nach Rhys Davids, *Ancient Coins and Measures of Ceylon* p. 17 (§ 28. und Fa hsien 33, 13. Auch mit Fleet's Ansatz  $100 \text{ li} = 21\frac{1}{3}$  engl. Meilen = 1 yojana würde sich die Lage nur relativ ändern.

Gayā nördlich von Uruvilvā zu erhalten. Leider ist auch die Geschichte des *li* noch völlig dunkel. Außerdem wird auch von Fa hsien der Badeplatz, abweichend von z. B. Lalita Vistara 261, 3 nicht östlich, sondern westlich von Uruvilvā angesetzt.

5 Es ist mir nicht möglich, die Stelle bei Fa hsien aus sich selbst zu erklären, soviel ich bis jetzt sehen kann, ist sie auch mit Hsüan Chuang nicht aufzuhellen. Sie bedarf jedenfalls einer besonderen Untersuchung<sup>1)</sup>, Kern's Urteil (Manual of Buddhism 98) ist nicht so ohne weiteres hinzunehmen.

10 Vom Hahnenfußberge kehrte Fa hsien nach Pāṭaliputra zurück und reiste von da nach

Pāṭaliputra—K'uang-yeh (6415, 12989) 10 *yoj.* (33, 11)<sup>2)</sup>

K'uang-yeh—Benares 12 „ (33, 12)<sup>3)</sup>

Benares—Pāṭaliputra

15 Pāṭaliputra—Campā 18 „ (36, 8)

Campā—Tāmraliptī 50 „ (36, 10)

Verfolgt man diese Angaben, so sieht man deutlich, daß an allen Stellen, wo Fa hsien Angaben in *yojana* macht, er sich auf der Heerstraße bewegte, die diese Städte verband. Nur die eine, auch  
20 sonst sehr schwierige Stelle von Gayā bleibt bei diesem Versuche, eine organische Erklärung für den Gebrauch von *yojana* zu geben, als unaufteilbarer Rest übrig.

Den Bodhibaum muß die Tradition schon seit sehr früher Zeit in die Nähe eines Straßenzuges verlegt haben<sup>4)</sup>, sonst hätten  
25 Tapussa und Bhallika, die von Ukkala kamen, Buddha vom Wege aus keine Speise anbieten können. Die Straße von Kosambī über Sāketa, Sāvattihī, Setavya, Kapilavatthu, Kusināra, Pāvā, Bhoganagara nach Vesālī findet sich Sutta-Nipāla v. 1012 f.<sup>5)</sup>. Auf seiner letzten Wanderung begeht Buddha ja bekanntermaßen auch in um-  
30 gekehrter Richtung diese Straße (D. XVI). Die Strecke Saṃkassa—

1) In Legge's Übersetzung hebt sich die Übersetzung von 30. 9 etwas von den übrigen Stellen ab, er schreibt nämlich: „Half a yojana from this place . . .“, der Text hat überall nur *ts'ung* (12028) *tz'ü* (12387). Die Worte „from this“ 8 Zeilen weiter oben, müßten, da der Text sie nicht bietet, mindestens in Klammern stehen. Legge war leider — wie in allen seinen Übersetzungen so auch im Fa hsien — nicht immer darauf bedacht, gleiche Ausdrücke des Originals durch gleiche Ausdrücke in der Übersetzung wiederzugeben. Außerdem steht nicht im Texte *yu* (13376) *i* (5342) *shih* (9964) *k'u* (6274), was Legge's „there was“ voraussetzte, sondern *tao* (10792). Ich weise auf diesen Fehler hin, weil sonst unter Berufung auf Rémusat's Note 14 S. 313 des Fokoue ki geltend gemacht werden möchte, Fa hsien habe die Höhle überhaupt nicht besucht.

2) *li* 33, 5.

3) *li* 33, 13.

4) Vgl. Rhys Davids, Buddhist India 100; Hsüan Chuang II, 124.

5) Der grobe Widerspruch im Text, daß v. 996, 998 gesagt wird, Buddha sei in Kosambī, v. 1013 ff. er sich wo ganz anders befindet, nämlich beim Pāsānaka cetiya, kommt für diesen Zusammenhang nicht in Frage, vgl. auch Mvg. VI. 34—38.

Kaṅṅakujjā—Soreyya ist Pār. I, 4 belegt. Teilstrecken belegt auch Rhys Davids: On the Ancient Coins and Measures of Ceylon p. 16.

Trifft meine Annahme aber zu, dann muß sie sich durch die Art, wie Fa hsien das *li* verwendet, erhärten lassen. Es ist in der Tat zu beobachten, daß Fa hsien sich auf dem festländischen Indien dort seiner bedient, wo er die Umgebung einer Stätte abgeht<sup>1)</sup>. So reich an Heerstraßen war das alte Indien ganz gewiß nicht, daß die Umgebung einer Stadt in die Kreuz und Quer von Heerstraßen durchzogen war, das ist nicht einmal bei uns der Fall. Sehr deutlich und anschaulich ist Kap. 28—30 (28, 7. 8. 11. 12. 29, 8. 10. 14), d. h. beim Besuche Alt-Rajagṛhas. Über diesen Ort eine Heerstraße zu führen, lag seit der Verlegung der Hauptstadt kein Anlaß vor. In der Umgebung Śrāvastī lag das Āptanetravana und der Vihāra Viśākhās (19. 6. 10), der Geburtsort Kāśyapabuddhas (21, 5). Bei Kapilavastu besuchte Fa hsien den Ort, wo 15 der Pfeil in die Erde drang (21, 14), das Feld, das unter Siddhārtha's Augen gepflügt wurde (22, 4), den Lumbinīwald (22, 5), in die Umgegend Vaiśālīs führt 24. 6. 25, 6, der Ort, wo die 500 Söhne die Waffen niederlegten und wo das zweite Konzil stattfand. Bei Pāṭaliputra lag der Ort, wo Aśoka den ersten Stūpa errichtete (27, 10), in der Umgebung von Benares der Migādāva (33, 13). Ganz deutlich ist auch zu sehen, wie Fa hsien *li* verwendet, solange er in der Umgebung von Gayā herumstreift und sich nicht an die Heerstraße hält. Auch 17, 8 gehört hierher. Sehr auffällig ist die Angabe in *li* 21, 4. Denn daß die Überlieferung den Heereszug Virūdhaka's gegen Kapilavastu nicht an die Heerstraße verlegt hätte, und der Stūpa nicht an ihr gestanden hätte, ist doch höchst unwahrscheinlich. Wenn man auch nicht vergessen darf, daß seit dieser Zeit etwa 900 Jahre vergangen waren, als Fa hsien dort reiste, so bleibt es doch mißlich anzunehmen, daß eine Straßenverlegung stattgefunden hat. Nach dem oben angeführten Maßverhältnis *stat. mile : yoj. : li* = 1 : 1<sub>7</sub> : 6 wären 4 *li* nicht ganz <sup>1</sup>/<sub>10</sub> *yojana*. Die kleinste Entfernung, die Fa hsien in *yojana* angibt, ist <sup>1</sup>/<sub>2</sub> (selbst wenn man mit Hsüan Chuang den *yojana* zu 16 *li* ansetzte, wären 4 *li* doch nur die Hälfte des halben *yojana*). Vielleicht also ist die Entfernungsangabe in *li* erfolgt, weil die Strecke zu klein war, sie in *yojana* anzugeben. Auch 24, 3 mag hierher zu ziehen sein nach D. XVI, 2. 11 ff. Es erhellt hieraus, daß Angaben in *li*, die die Zahl zwanzig übersteigen, als ziemlich sicheres Anzeichen betrachtet werden dürfen, daß der betreffende Punkt an keiner Heerstraße lag, um ein Beispiel anzuführen: 21, 5. Mag man immerhin geltend machen, die meisten Angaben in *li* seien kleine Werte unter <sup>1</sup>/<sub>2</sub> *yojana*, so genügen doch die wenigen

1) Außer Betracht bleibt im folgenden 14; 11. 40—50000 *li* sind ein unbestimmter und unvorstellbarer Begriff, ebenso wie 10000 oder 13000 km. Es bleibt da nur die Vorstellung, daß es eben sehr, sehr weit ist.

Angaben, wo die *li* ein Ausmaß von  $\frac{1}{2}$  *yojana* und mehr erreichen, zum Beweise, daß Fa hsien die verschiedenen Maße mit Fleiß angewandte<sup>1)</sup>. Und da er, wie wir sahen, auf den Heerstraßen mit *yojanas* mißt — ich erinnere in diesem Zusammenhange daran, daß Fa hsien bis zum Grdhrakūta, wobei ihn zwei einheimische Mönche aus Neurājagṛha geleiteten, ungefähr einen halben *yojana* (19 *li*) mißt, die Entfernung aber doch nicht in *yojana* angibt —, da er also die Abstände zweier Punkte längs der Heerstraße in *yojana* angibt, so kann der Grund doch nur sein, daß Fa hsien diese Entfernungen, mit Ausnahme der oben S. 227 f. besprochenen Fälle, an der Straße selbst abgelesen haben muß, wo die *yojanas* irgendwie müssen bezeichnet gewesen sein. Dieser Schluß wird nicht nur durch die Tatsache gestützt, daß sich schwankende Werte bei *li*-Angaben finden (17, 8. 19, 10. 22, 4. 25, 6. 29, 8. 29, 10), im Gegensatz zu der festen Bestimmtheit der Angaben in *yojana*, sondern vielleicht auch dadurch, daß außer den oben besprochenen Schätzungswerten, die Fa hsien nach einheimischen Angaben notierte, auf Ceylon die Entfernungen in *li* gemessen sind. Soviel ich sehen kann, ist tatsächlich nur aus dem festländischen alten Indien bekannt, daß die Entfernungen an den Heerstraßen bezeichnet waren, und die unter den Mauryas geübte Praxis wird unter Candragupta II. Vikramāditya möglicherweise wieder gepflegt worden sein. Hochinteressant ist es dann, daß von Peṣāwar eine strategische Straße westwärts nach Hiḍḍa lief, woran sich in mehr oder weniger nordsüdlicher Richtung eine Querstraße schloß (Kap. 13).

Allerdings — zwischen den Angaben Fa hsien's und denen, die Rhys Davids<sup>2)</sup> zusammenstellt, bestehen zum Teile doch ganz beträchtliche Unterschiede, wie aus folgender Übersicht zu ersehen ist:

	Rh. D.	Fa hsien
7. Kapilavastu—Rājagṛha	60 <i>yoj.</i>	57—62 <i>yoj.</i>
8. Kusinārā—Rājagṛha	25 „	33—38 „
also Kusinārā—Kapilavastu	35 „	24 „
9. Śrāvastī—Rājagṛha	45 „	71—76 „
12. Śrāvastī—Vaiśālī	54 „	55—60 „
13. Kapilavastu—Vaiśālī	49—51 <i>yoj.</i>	41—46 „
20. Sāmkāśya—Śrāvastī	30 „	28 „

Die Entfernungsangaben, wie sie Rhys Davids zusammengestellt hat, sind nicht ganz verlässlich<sup>3)</sup>. Denn es ist einfach falsch, wenn die Entfernung Śrāvastī—Rājagṛha um 15 *yojana* niedriger an-

1) Nimmt man mit V. A. Smith (JRAS. 1902, 141) an, Fa hsien habe Mönche zu Führern (d. h. wohl Lokalführern p. 148) gehabt, so unterstreicht das die Selbständigkeit Fa hsien's, die Tatsache, daß er die Entfernungen nach eigenen Messungen gab, nur noch mehr.

2) Ancient Coins and Measures of Ceylon S. 16 (§ 27).

3) Cfr. auch V. A. Smith, JRAS. 1902, 284.

gegeben wird als die von Kapilavastu—Rājagṛha (nebenbei bemerkt beides in der Nidānakathā), und um 9 niedriger als die Śrāvastī—Vaiśālī. Auch die Entfernung Benares—Takṣaśilā ist wohl knapp bemessen. Jedenfalls darf man nicht schließen, daß Fa hsien's Angaben minderwertig seien, sie gehören im Gegenteil, da sie vom Meilenstein abgelesen sind, zum verlässlichsten, was wir an Entfernungsangaben alter indischer Orte besitzen<sup>1)</sup>. Ich kann V. A. Smith's Ansicht nicht beipflichten, daß Fa hsien „estimated distances“<sup>2)</sup> gäbe, schon deshalb nicht, weil auch ein Engländer, der auf dem Festlande reiste, Schätzungswerte wohl sicher in englischem Maß angeben würde.

Daß ich den Versuch Vost's, JRAS. 1903, S. 69, den Gebrauch von *yojana* und *li* bei Fa hsien daraus zu erklären, daß zu seiner Zeit „the yojana of India and the then common measure of distance used in China were of the same value or approximately so“ für verfehlt halte, brauche ich nach meiner Erörterung wohl kaum noch zu bemerken. Auch Cunningham, Ancient Geography 571 urteilt den Sachverhalt wohl zu summarisch ab.

1) Verschiedene Überlieferung wie 24, 1 und Anm. 2 kann das Gesamturteil nicht umstoßen.

2) V. A. Smith, JRAS. 1902, 145 Anm. 4.

## Fānīd und Verwandtes, ein sprachlicher Beitrag zur Geschichte des Zuckers.

Von

**P. Schwarz.**

Die eingehenden Untersuchungen des Herrn GR. E. Wiedemann über den Zucker bei den Muslimen und die Beiträge des Herrn Professor E. von Lippmann dazu waren für mich der Anlaß, das gegenseitige Verhältnis der von den arabischen Schriftstellern  
5 genannten Zuckerarten nochmals genau durchzuprüfen<sup>1)</sup>. Wie *fānīd* für mich der Ausgangspunkt war, so soll er auch hier an erster Stelle behandelt werden und einiges andere sich anschließen.

Schon in den von Herrn Wiedemann abgedruckten Bemerkungen wies ich darauf hin, daß nach den arabischen Originalwörterbüchern  
10 *fānīd* nur als Zuckerwerk bezeichnet wird, also nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch eine aus Süßstoff und Zusätzen hergestellte Masse<sup>2)</sup>. Über die Zusammensetzung des *fānīd* sagt der Saijid al-Murtaḍā einerseits unter *ḵand*, daraus werde der *fānīd* gemacht<sup>3)</sup>, und andererseits erwähnt er unter *fānīd*, dieser werde in Verbin-  
15 dung mit Stärkemehl hergestellt<sup>4)</sup>. Letzteres gewannen die Araber aus Weizenmehl<sup>5)</sup>. Daß der *fānīd* aus dem *ḵand* gemacht wurde, bestätigt auch Ibn Sīda<sup>6)</sup>. Nehmen wir *ḵand* in der gewöhnlichen Bedeutung der arabischen Wörterbücher, so wäre danach *fānīd* eine, wahrscheinlich durch Kochen hergestellte, Vereinigung von  
20 eingedicktem Zuckerrohrsaft mit Weizenstärke. Diese Anwendung des Wortes *fānīd* auf Zuckerwerk, vielleicht auch in der eben bezeichneten Zusammensetzung, scheint die im arabischen Sprachgebrauch häufigste gewesen zu sein, da die Originalwörterbücher nur sie berücksichtigen.

25 Eine andere Bedeutung hat das Wort bei Dā'ūd al-Anṭākī, er behandelt es unter dem Worte *sukkar*<sup>7)</sup>. Nach ihm ist *fānīd* ein

1) Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften: LII. Über den Zucker bei den Muslimen; LV. Nachträge zu dem Aufsatz über den Zucker. (Sonderabdruck aus den Sitzungsberichten der physikalisch-medizinischen Societät in Erlangen Bd. 48 (1916), S. 177 ff. 322 ff.

2) A. a. O. S. 325.

4) TA 2, 455, 40.

6) Muḥaṣṣaṣ 5, 20, 7.

3) TA 2, 476, 34 f.

5) Dā'ūd al-Anṭākī, Tadhkira 1, 291, 21.

7) Tadhkira 1, 171, 8; 15.

allein aus dem Saft des Zuckerrohres gewonnenes Erzeugnis: der Saft wurde dreimaligem Kochen unterworfen, ohne daß beim letzten Male ein völliges Abdampfen stattfand, die Masse erstarrte in länglichen Formen. Im wesentlichen stimmen damit überein die Angaben der Muṣṭalahāt i Behār i 'aḡam<sup>1)</sup>; sie bestätigen, daß ein dreimaliges Kochen stattfand; wie der Gegensatz zur weiteren Beschreibung ergibt, unterblieb ein völliges Abdampfen. Allerdings wird die Form, in welche der Guß der Fānīd-Masse erfolgt, hier als „einem Pinienzapfen ähnlich“ bezeichnet. Daß die technischen Verfahren des Mittelalters sehr viel unvollkommener als die der Neuzeit waren, ist wohl glaubhaft, aber nach dreimaligem Kochen dürfte die Masse doch wohl als Raffinade anzusehen sein, auch wenn das indische Wort, aus dem *fānīd* entstanden ist, nur „eingedickten Rohsaft, Kochzucker“ bezeichnet hat.

Endlich findet sich bei Ibn al-Haššā', der nach Brockelmann<sup>2)</sup> 15 vor dem Jahre 647 d. H. (1249 u. Z.) schrieb, in einer Erläuterung der medizinischen und dialektischen Ausdrücke im Kitāb al-Manṣūrī des Rāzī nach Dozy's<sup>3)</sup> Versicherung die Angabe, der *fānīd as-siḡzi* und der *fānīd al-hazā'inī* seien zwei Bezeichnungen der gleichen Zuckerart, nämlich des vom 'Ušar-Baume, der *Calotropis gigantea*, 20 gesammelten Exsudates<sup>4)</sup>.

Man darf wohl annehmen, daß der Direktor des Krankenhauses<sup>5)</sup> an einem der für den Arzneihandel wichtigsten Handelsplätze Irans zwischen einem künstlichen Erzeugnis aus dem Saft des Zuckerrohres und dem natürlichen Exsudat einer *Calotropis* zu 25 unterscheiden wußte. Weiter ist wahrscheinlich, daß ein in Nordafrika lebender Mann, der sich berufen fühlte zu dem Werke des großen Iraniers eine Erklärung zu verfassen, dem ihm aus der Sprache des gewöhnlichen Lebens gewiß bekannten Worte *fānīd* nicht ohne zwingenden Grund eine andere ihm ungewohnte Bedeutung zugeschrieben hätte. Freilich könnte man daran denken, der Verfasser des Wörterbuches habe nur davor warnen wollen, *fānīd* in ar-Rāzī's Werk als das landesübliche Naschwerk aus eingedicktem Zuckerrohrsaft mit Weizenstärke aufzufassen, und statt des Raffinadezuckers habe er, um größeren Erfolges willen, ein kostbareres Mittel 35 vorgeschlagen. So wird das Tarangubīn-Manna als Ersatz für Zucker als Aphrodisiacum genannt von Dā'ūd al-Anṭākī<sup>6)</sup>. Richtig ist, daß die Indikationen für die Anwendung des *Calotropis*-Exsudates und der aus dem Zuckerrohrsaft gewonnenen Produkte vielfach übereinstimmen, aber ein kostbares Arzneimittel war das Exsudat der 40 *Calotropis* keineswegs. Ein einfacher Philologe, 'Isā ibn 'Umar at-Taḡafī, der um das Jahr 149 d. H. (766/67 u. Z.) starb, hatte

1) Vullers, *Lexicon persico-latinum* 2, 439, b. 8 ff.

2) *Geschichte der arabischen Litteratur* I, 491.

3) *Supplément* 2, 284 a.

4) Dieselbe Angabe bietet Castelli, *Lexicon heptaglotton* nach E. Wiedemann, S. 182 Anm. 3.

5) Ibn Hillikān 2, 103, 2.

6) *Tadkira* I, 172, 1.

nach Abul-Barakāt al-Anbārī außer einigen Backpflaumen regelmäßig Stücke dieses Exsudates bei sich, um damit Atembeklemmungen, die ihn zuweilen befielen, sofort zu beheben<sup>1)</sup>. Es war also gewiß keine schwer erschwingliche Kostbarkeit. Darum wird  
 5 man auch diese dritte Bedeutung von *fänid* bis zum Erweise des Gegenteiles gelten lassen müssen. Daß in einem Lande, dem eine Nomadenbevölkerung zugeschrieben wird, wie in Ahwās, heute Gwasht in Beludschistan, eher Calotropis-Exsudate vorausgesetzt  
 10 werden können als durch dreifaches Kochen von Zuckerrohrraft gewonnene Produkte, unterliegt keinem Zweifel<sup>2)</sup>. Ja, hätte Dā'ūd al-Anṭākī mit seiner Behauptung recht, daß nur in Ägypten und Syrien der Zuckerrohrraft mehr als zweimal gekocht wird<sup>3)</sup>, so dürfte daraus das Recht abgeleitet werden, für alle Stellen des Ostens, von denen das Vorkommen von *fänid* berichtet wird, nur  
 15 Calotropis-Exsudate darunter zu verstehen: *fänid siǰzi* wäre dann das in Siǰistān gewonnene Produkt dieser Art; Siǰistān wurde teilweise zu Horāsān gerechnet, z. B. bei Muḳaddasī<sup>4)</sup>, und gerade die Berge von Horāsān erwähnt Dā'ūd al-Anṭākī als Ort, an dem die Calotropis vorkommt<sup>5)</sup>. Den *fänid al-hazā'ini* als „für die Schatzkammer bestimmten Fänid“ zu fassen, habe ich schon früher vorgeschlagen<sup>6)</sup>. Auch dafür böte Dā'ūd al-Anṭākī eine Andeutung. Das Calotropis-Exsudat behält nach ihm nur etwa zwanzig Jahre seine Heilkräfte; um ihm diese zu bewahren, dienen nach seiner Empfehlung Gerste, auch Sellerieblätter, weiter die Verbindung mit  
 20 „arabischem Harz“<sup>7)</sup>. Man würde also anzunehmen haben, daß dem zu längerer Aufbewahrung bestimmten Calotropis-Exsudat einer oder mehrere dieser Stoffe zugefügt waren.

Eine andere Erklärung der auch im Persischen vorkommenden Ausdrücke *fänid i seǰzi* und *fänid i hazā'ini* bieten freilich die  
 30 Muṣṭalahāt i Bahār i 'aǧam. Nach Besprechung der beim Kochen des Zuckerrohrrafts entstehenden Erzeugnisse heißt es: „wenn sie ihn (d. h. den Zuckerrohrraft) mit Wasser zum Kochen bringen und mit kleinen Holzlöffeln viel zusammenschlagen, bis er erstarrt, schließlich ihn auf (Baumwoll-)Fäden ziehen, so nennen sie ihn *fänid i hazā'ini*  
 35 und *seǰzi*“. Es ist nicht ausdrücklich gesagt, ob ein viermaliges Kochen für die Herstellung dieser Zuckerart erforderlich ist; da aber schon der einfache *fänid* das Ergebnis eines dreimaligen Kochens ist, so wird mindestens die gleiche Anzahl von Läuterungen für die hier genannte, offenbar bessere, Art anzusetzen sein. Daß  
 40 es sich bei dieser Zuckerart um einen vielleicht etwas mürbe bleibenden Kandiszucker handelt, ist wahrscheinlich. Das Schlagen mit den „kleinen Holzlöffeln“ scheint ein völliges Abdampfen der Flüssigkeit verhindern zu sollen, im Erstarren begriffene Masse um-

1) Nuḫbat al-alibbā' 27, 9. 2) Iṣṭahri 168, 2, 3. 3) Taḍkira 1, 171, 20.

4) Vgl. Muḳaddasī 305, 7 (Zereng) im Abschnitte Horāsān 293—321.

5) Taḍkira 1, 172, 15.

6) Bei E. Wiedemann a. a. O. S. 182 Anm. 3.

7) Taḍkira 1, 172, 17.

schloß wohl Teile, die noch Flüssigkeit enthielten und weiter mögen Hohlräume durch Luftblasen gebildet worden sein.

Eine Grundbedeutung wäre den drei Verwendungen des Wortes *fānīd* gemeinsam: die einer mürben, nicht allzu schwer trennbaren Masse, und insofern wäre darin ein gewisser Nachklang der ursprünglich im Indischen üblichen Verwendung für den eingedickten Rohrsaft zu finden. Darüber hinaus dürfte aber der Etymologie für die Begriffsbestimmung des arabischen Wortes kein Recht eingeräumt werden. Wer denkt daran, daß Zusammensetzungen wie „Zuckerhut“ oder „Stückzucker“ etymologisch eigentlich widersinnig sind, da ja sanskrit *śarkarā*, schließlich der Ausgangspunkt unseres Wortes „Zucker“, eigentlich nur den „Kies“ und dann die zu kleinen Teilen zerschlagene Zuckerrohrmasse (Rudolph Roth sagte „Sandzucker“) bedeutet? Wer würde auch nach dem Wortursprung für möglich halten, daß das äthiopische Wort *sōkar*, das aus arabisch *sukkar* hervorgegangen ist, „Honig“ bedeuten kann? Es dient zur Übersetzung des griechischen *μέλι*<sup>2)</sup> und des hebräischen *deḇ<sup>h</sup>as<sup>3)</sup>*.

Noch kurz mögen einige andere Bezeichnungen für den Zucker hier berührt werden.

Den Zucker der Landschaft Ahwāz, d. i. Hūzistāns, erwähnt auch Mutanabbī: „Die Feinde beißen (vor Wut und Enttäuschung, ihn nicht erreichen zu können) auf Kiesel und Eisen, wie man auf Ahwāz-Zucker beißt“<sup>4)</sup>.

Über die Herkunft des Ausdrucks Sulaimānī-Zucker sind mancherlei Vermutungen geäußert worden. Dozy glaubte zunächst, es sei der afghanische Zucker, benannt nach der Sulaimani-Kette<sup>5)</sup>, zog aber später diese Vermutung zurück<sup>6)</sup>. E. Wiedemann möchte darin eine Beziehung auf einen Erfinder namens Sulaimān oder die Stadt Sulaimānīje im Tigrisdelta sehen<sup>7)</sup>. Ich fürchte, wenn man die Zahl der Erzeugnisse, die unzweifelhaft nach den Erfindern benannt sind im mittelalterlichen Orient, zusammenstellen wollte, würde man recht dürftige Ergebnisse erhalten; andererseits ist die Zahl von Sachbezeichnungen, die zu Unrecht von einem Ortsnamen hergeleitet werden, recht groß. Wahrscheinlicher ist nach orientalischer Anschauungsweise für den Namen Sulaimānī-Zucker eine andere Herleitung, die Verbindung mit dem israelitischen Könige Salomo, arabisch Sulaimān. Unter dem Eindrucke der Erzählungen des Alten Testaments über die Prachtliebe, die Bautätigkeit und Weisheit Salomos wurde alles Große, Prachtige und Vollkommene auf ihn zurückgeführt, die Bauten bei Persepolis<sup>40</sup> wie in Südarabien, ja sogar der kostbare Tisch von Toledo. So wird zu einer Zeit, als man über ein zweimaliges Kochen des

1) Vullers a. a. O. Z. 15.

2) Jes. Sir. 24, 20.

3) Psalm 118 (119), V. 103; vgl. Dillmann, *Lexicon linguae Aethiopicae* 380

4) *‘Ukbarī* (Cairo. 1308) I, 349, 30.

5) Edrisi, *Description de l’Afrique et de l’Espagne* S. 317.

6) *Supplément* I, 678 b.

7) A. a. O. S. 323.

Zuckers noch nicht hinausgegangen war, dieses damals besonders ausgezeichnete Erzeugnis mit dem Namen des israelitischen Königs bezeichnet worden sein, ebenso wie der Maḥmūd-Zucker einer späteren Zeit nach dem großen Herrscher Maḥmūd von Ġazna benannt sein wird. Auch das Französische, das entsprechend der arabischen Bezeichnung *sukkar aḥmar* „roter Zucker“ die erste Raffinade *sucre rouge* nannte, bezeichnete die zweite Raffinade als *sucre royal*, das dann eine nicht wörtliche, jedoch sinngemäße Wiedergabe des arabischen *sulaimānī* wäre<sup>1)</sup>.

Wie ‘Umar’s *ṭabarzād* ausgesehen hat, wird man schwerlich sicher feststellen können, da aus ‘Umar’s Zeit über die Herstellung der den Arabern unter dieser Bezeichnung zugekommenen Ware Zeugnisse kaum zu erwarten sind. Nach den späteren Angaben war es sicher ein durch mehrfaches Kochen und durch Läutern gewonnenes Erzeugnis. Da‘ūd al-Anṭākī sagt: „Was den Ṭabarzād betrifft, so steht er auf der dritten Stufe mit der Maßgabe, daß er mit einem Zehntel seiner Menge von frischer Milch gekocht wird“<sup>2)</sup>. Entsprechend heißt es in den Muṣṭalahāt i Bahār i ‘aḡam: „Wenn sie bei einer dritten Kochung frische Milch im Verhältnis eines Zehntels davon zusetzen und es zum Kochen bringen, bis es fest wird, so wird ihm der Name *ṭabarzād* gegeben“<sup>3)</sup>. Die in späterer Zeit durch Tierblut herbeigeführte Klärung der Zuckermasse wurde also durch die für den Muhammedaner keinen religiösen Anstoß bietende Milch bewirkt. Beim Saijīd al-Murtaḏā wird der *ṭabarzād* als eine Art des durchsichtigen Zuckers bezeichnet<sup>4)</sup>; innerhalb dieser Klasse bestimmte der Name wohl nur den Härtegrad. Für die äußere Gestalt dieser Zuckerart wird man den Vers des persischen Dichters Sa’dī heranziehen dürfen: „Was du aus der Hand des Freundes nimmst, wird alles zu Zucker, doch *ṭabarzād*-(Zucker) aus der Hand des Feindes ist ein Beil“<sup>5)</sup>. Einem gewöhnlichen persischen Schriftsteller könnte ja das Wortspiel zwischen *ṭabarzād* und „Beil“ *ṭabar* unwiderstehlich geworden sein, Sa’dī als Mann von geläutertem Geschmack wird wohl auch an die Kanten dieser Zuckerart gedacht haben. Der Verfasser des Burhān sieht in *ṭabarzād* offenbar kristallisierten Zucker, er umschreibt es mit *nabāt*<sup>6)</sup>. Ob das arabische Wort *ṭabarzād* unmittelbar aus dem persischen *ṭabarzād* entlehnt ist, läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten. Als Vermittler könnte auch das Syrische gedient haben, wo *ṭabarzād* und *ṭabarzan* vorkommen in den Bedeutungen „Steinsalz“, „Alaun“ und „Zuckerart“<sup>6)</sup>. Daneben scheint unmittelbar aus dem Persischen,

1) Eine Bestätigung dieser Deutung fand ich nachträglich bei Ṭabarī (3, 3, 1370, 8): Mutawakkil träumte, bevor er Chalife wurde, Sulaimānī-Zucker, auf dem sein Name zu lesen war, falle vom Himmel auf ihn herab. Leute, denen er den Traum zur Deutung vorlegte, sagten ihm: „Das bedeutet die Chalifenwürde“.

2) TA 3, 275, 9.

3) Taḏkira 1, 171. 18.

4) Vullers a. a. O. Z. 18.

5) Vullers, Lex. 1, 420 b.

6) Rubens Duval, Notes de lexicographie syriaque et arabe (Paris 1893. Extrait du journal asiatique) S. 26 und 60.

wahrscheinlich in Ost- oder Südarabien<sup>1)</sup>, eine Übersetzung des persischen Ausdruckes in der Auffassung „mit dem Beil behauen“ vorgenommen worden zu sein zu *burt*, *mibrat* und *mubarrat*, die zu *bart* „schneiden“ gehören werden, *burt* bedeutet auch „das Beil“.

Gegen die Ableitung des Wortes *nabāt* aus dem Arabischen hat Herr Professor Heß unter Berufung auf Ḥafāḡī Bedenken geäußert<sup>2)</sup>. Auch der Saijid al-Murtaḡā sagt, es stamme offenbar aus dem Persischen und sei ein neuerer Ausdruck<sup>3)</sup>. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die beiden Sprachgelehrten Ḥafāḡī und der Saijid al-Murtaḡā genauer über die Herstellung dieser Zuckerart unterrichtet waren, der letztere beschreibt sie nur: „Stücken wie Bergkristall, sehr weiß und blank“<sup>3)</sup>. Die Kenntnis der Herstellungsweise legt die Verbindung mit der arabischen Wurzel *NBT* „wachsen“. *nabāt* „Gewächs“ außerordentlich nahe. Wie Da'ūd al-Anṡākī beschreibt, wurde die Zuckermasse ein viertes Mal gekocht und dann in Glasgefäße gegossen, die mit einem Gitterwerk von Stroh oder Rohr versehen waren<sup>4)</sup>, offenbar um das Anschließen der Kristalle zu befördern. Auch bei uns redet man ja von einem „Wachsen“ der Kristalle<sup>5)</sup>.

Die Annahme, das Wort stamme aus dem Persischen, ist nicht zu erweisen; allerdings kommt das Wort im Persischen vor, aber es fehlt an einer Ableitungsmöglichkeit. Ist diese fortgeschrittene Form der Zuckerherstellung erst in arabischem Sprachgebiet angekommen, so könnte der arabische Ausdruck recht wohl ins Persische aufgenommen sein.

Aus dieser geschichtlich naheliegenden Wahrscheinlichkeit würde es sich auch erklären, daß das Wort *nabāt* als Bezeichnung einer Zuckerart in der ältesten arabischen Sprachschicht nicht belegt wird. Muḡammeds Vorgänger und Zeitgenossen konnten diese Zuckerart wahrscheinlich deshalb noch nicht erwähnen, weil sie nicht vorhanden war. Aber schon in einer Hofgesellschaft unter dem Chalifen al-Wāṡīḡ soll als bestes Naschwerk der *nabāt sukkar* genannt worden sein<sup>6)</sup>. Damit wäre Name und Sache schon für die Mitte des 9. Jahrhundert u. Z. bezeugt. Zu beachten ist auch der zusammengesetzte Ausdruck, man fühlte jedenfalls die Möglichkeit eines Mißverständnisses, *nabāt* „Gewächs“ lag ja so nahe, und ebenso wird er anderwärts *nabāt ḡazāzī*<sup>7)</sup> genannt. Es kann wirklich die Sprache ihn als Zucker-Gewächs oder Glas-Gewächs, letzteres von seiner Entstehung in Gläsern, bezeichnet haben.

Eine gewisse Eigenprägung ist auch in dem Worte *sukkar*

1) Nach Ḥalīl ist *mibrat* jemenisch, vgl. Muḡaṡṡas 5, 20, 9 f., nach Ibn Muḡarram *burt* LA 2, 313, 1. Z.

2) Bei E. Wiedemann a. a. O. S. 341.

3) TA 1, 590, 21.

4) Taḡkīra 1, 171, 17.

5) Noch stärker ist die Ähnlichkeit bei den Jost'schen Tonerdegebilden, vgl. Tharander Forstliches Jahrbuch 60. Band, S. 331 ff.

6) Maṡ'ūdī, Murūḡ al-dahab (Cairo 1303/4) 2, 257, 29.

7) Da'ūd, Taḡkīra 1, 171, 17; Vullers 2, 439, 14 f.

wahrscheinlich. Man beruhigt sich meist dabei, daß arabisch *sukkar* entlehnt sei aus persisch *šak(k)ar* und dieses wieder aus einer indischen Form wie präkr̥t *sakkarā*, neben dem sanskr̥t *śarkarā* steht. Unsicher ist jedoch schon die vermittelnde Stellung des 5 Persischen. Allerdings kann arabisches *s* persischem *š* entsprechen, aber auch indischem *ś*. Weiter fehlt es an sicheren Beispielen für die Aufgabe einer zwischen Vokalen stehenden Konsonantenverdoppelung im Persischen. Wenn neben persischem *makak*, älter *makök* „Spindel“, ein arabisches *makkük* steht, so ist dieses schwerlich von jenem entlehnt<sup>1)</sup>, sondern beide werden auf eine gemeinsame Grundform zurückgehen. Die im Persischen vorkommende Nebenform *šakkar* kann durch die Berührung mit arabisch *sukkar* veranlaßt sein. Unerklärt bleibt jedoch auch bei der Annahme einer Vermittlung durch das Persische der *u*-Vokal der ersten 15 Silbe des arabischen Wortes, das dann die europäischen und die äthiopische Form bestimmt hat. Weder der Sibilant *sīn* noch das am Vordergaumen gebildete *kāf* begünstigen die Vokalarundung; man würde lautlich Beibehaltung des *a* oder Entstehen eines *i* erwarten. Wenn kein indischer Dialekt hier das *u* erklärt, so haben 20 die Araber wahrscheinlich das Wort bewußt in die Nominalform *ḫuttal* übergeführt, vielleicht um die Berührung mit *sakar* „Trunkenheit“ zu verhindern.

Was ist endlich *ḫand* in geographischen Texten? Soll es wirklich bloß „eingedickter Rohrsaft“ sein, wie dies nach den arabischen Wörterbüchern scheint? Wie kommt es dann aber, daß gerade an den Orten, die durch Zuckererzeugung besonders berühmt waren, neben dem gewöhnlichen *sukkar* noch *ḫand* erwähnt wird? Ich vermute, daß *ḫand* eine bessere Form als der gewöhnliche *sukkar* war. Für spätere Zeit erlaubt einen solchen Schluß die 30 Angabe des Burhān zu *tabaržad*, dieser sei *nabāt* oder *ḫand*<sup>2)</sup>. Wahrscheinlich ist unter *ḫand* die nächste Vorstufe des *ḫand i mukarrar*<sup>3)</sup> zu verstehen. Dieser wird durch dreimaliges Kochen gewonnen, *ḫand* würde also Erzeugnis eines zweimaligen Kochens, d. h. eine andere Bezeichnung für den im Osten anscheinend nicht 35 gebräuchlichen Ausdruck *sulaimānī* sein.

Von arabischen Ausdrücken, die in den mir zugänglichen Wörterbüchern nicht erwähnt waren, habe ich folgende bemerkt:

Der Zucker heißt nach dem ersten Kochen nicht nur *sukkar almar*, sondern hatte zur Zeit des Dāñd al-Anḫākī, also im 40 16. Jahrhundert u. Z., vielleicht auch nur in Syrien und Ägypten, die Bezeichnung *سكندر* vielleicht *al-nuḫaijara* („das zum Stehen gebrachte“? oder „das Gesättigte“<sup>4)</sup>).

1) Diese Auffassung vertritt S. Fränkel. Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen S. 208, 1. 2) Vullers 1, 420 b.

3) Wörtlich: „Wiederholt behandelter Kand“.

4) Dāñd Taḫkira 1, 171, 13.

Bei dem nach dem zweiten Kochen sich ergebenden Sulaimānī-Zucker wurde die Spitze übertragen *'unbulatun* genannt, wörtlich „Klitoris“. Da die im Rohrsaft zurückgebliebenen Rückstände an Rohrmasse am spitzen Ende der Form abgesaugt wurden und in diesem Teile leicht Reste davon zurückblieben, so galt dieses Stück als besonders minderwertig. Die übrigen Teile des Sulaimānī-Zuckerhutes hießen *ḫarāt*, etwa „die Rundungen“<sup>1)</sup>.

Wird das dritte Kochen des Zuckerrohrsaftes völlig durchgeführt, also über die beim *fānīd* übliche Stufe hinaus, und wird die Masse in eine Form, die einem Pinienzapfen gleicht, gegossen, so heißt das Erzeugnis nach Dā'ūd al-Anḫākī: *الابيلدج* (2), dem Anschein nach eine türkische Benennung; man möchte an *ejilik* „Verbesserung“ denken, oder im Hinblick auf die geschwungene Form des Pinienzapfens einen Zusammenhang mit *ejilmek* „sich beugen“ suchen. Nach den *Muṣṭalaḫat i Bahār i 'aḡam* soll jedoch die Masse heißen (3). Werden statt der dem Pinienzapfen ähnlichen Form gleichmäßig weite Formen verwendet, so heißt das Erzeugnis *ḫalam* d. i. „Schreibrohr“<sup>4)</sup>.

Das beim vierten Kochen gewonnene Erzeugnis wird nicht nur *nabāt ḫazāzī* genannt, sondern auch einfach *ḫamawī* offenbar mit der Bedeutung „(Zucker von) Ḥamā“ (in Nordsyrien). Nach Dā'ūd wurde dieses vierte Kochen nur in Syrien vorgenommen. Endlich scheint *القمرى*, wohl *al-ḫar'ī* oder *al-ḫara'ī*, eine Augenschminke zu sein, die aus dem eben erwähnten Ḥamawī-Zucker, [gestoßenen] Perlen und Panzereidechsenkot hergestellt wurde<sup>6)</sup>.

Kehren wir noch kurz zum Ausgangspunkte zurück. Daß aus arabisch *fānīd* das spanische Wort *alfeñique* entstanden ist, wird durch die vom Vocabulista bezeugten spanisch-arabischen Formen *fainīdu(h)* und *fainīd* noch wahrscheinlicher gemacht<sup>7)</sup>. Auffällig könnte erscheinen, daß bei der Bereitung von *alfeñique* zu Zucker und Stärkemehl noch Mandelöl als Zusatz getreten ist. Das geht jedoch schon auf die arabische Heilmittellehre zurück: gegen Rauheit in der Kehle wird Zucker mit Mandelöl empfohlen<sup>8)</sup>, und Stärkemehl mit Mandelöl und Zucker gemischt und heiß getrunken galt als Heilmittel gegen allerlei Brustbeschwerden<sup>9)</sup>. Mandelöl wurde weiter angewendet, um die schädlichen Wirkungen alten Zuckers aufzuheben<sup>10)</sup>. Es ist also aus einem ursprünglichen Arzneimittel ein einfaches Naschmittel geworden, ebenso wie auch die Limonade zunächst zum Arzneischatz gehörte, die Verbindung mit Zitronensaft sollte ebenfalls die Nebenwirkungen zu alt gewordenen

1) Ebd. 1, 171, 14.

2) Ebd. Z. 16.

3) Vullers 2, 439, b. 11.

4) *Talkira* 1, 171, 16; Vullers 2, 439, b. 13.5) *Talkira* 1, 171, 18.

6) Ebd. Z. 31.

7) *Vocabulista in Arabico* ed. Schiaparelli, S. 641 s. v. *zucarum*.

8) Dā'ūd 1, 171, 27.

9) Ebd. 1, 291, 23.

10) Ebd. 171, 37.

Zuckers beseitigen<sup>1)</sup>. Endlich begegnet bei den Arabern auch ein Gegenstück zu unserem Marzipan. Im Dīwān des Mutanabbi' wird ein Geschenk aus Ḥorāsān erwähnt: in einem mit Honig gefüllten Gefäße schwamm ein Fisch aus Zucker (*sukkar*) und Mandeln<sup>2)</sup>.

5

## Korrektur-Nachträge.

Zu S. 238: Zur Zusammensetzung des Fānīd in Algerien verweis Herr Prof. Dr. Stumme nach Einsendung der Arbeit auf J. Desparmet, Enseignement de l'arabe dialectal, Alger 1915 (2<sup>e</sup> édition), S. 164.

10

Zu S. 244: *u*-Vokal von *sukkar*. Dr. A. Siddiqi, Studien über die Persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch, Göttingen 1919, S. 83 weist zu der arabischen Form *uswār* = altpersisch *asabāri* auf die dunkle Aussprache des *a* im Altpersischen. Schon früher hatte Horn (diese Zeitschr. Bd. 43, 31) zum Erweise der Schwierigkeit einer phonetisch genauen Umschreibung des *ä* im Mittelpersischen auf die bei Firdausī vorkommenden Reime *marǧ : gurǧ* und *zamīn : guzīn* hingewiesen. In allen diesen Fällen steht jedoch ein Labial in der Nähe des einem *u* nahekommenden *ä*. Leider gibt Herr Siddiqi im Abschnitt B: die äußeren Lautgesetze, Vokale (S. 67 ff.) nur Beispiele für die Wiedergabe von anlautendem persischen *ä* durch arabisches *i* (S. 69).

15

Zu S. 245: *ḥamawī*. Sehr verkannt ist das auch ins Türkische übergegangene Wort Bd. 9, S. 230 der Zeitschr. Islam in der Verbindung *حومبول نيات قطر*, übersetzt durch: „hitzige Tränklein“ mit der Anmerkung: „Denkt der Muslim nur an die Alkoholika der Christen oder ist etwas Spezielles gemeint?“ *حومبول* hat hier nichts mit *ḥummā* „Fieber(hitze)“ zu tun, ebensowenig *قطر* mit der Bedeutung „Tropfen“, sondern es ist entweder der nicht kristallisierbare Zuckersaft oder, vermutlich als dessen Nachahmung an Orten ohne Zuckersiedereien angefertigte, Zuckerlösung z. T. mit Zusätzen. Es sind also hier „Zuckerlösungen aus dem vorzüglichsten Kandiszucker, dem *Ḥamawī*“. Daß der Zucker bei Orientalen zuweilen da erscheint, wo wir ihn kaum erwarten, ist auch sonst zu bemerken. So spendet der Chalife Muhtadī den Garden im Jahre 256 d. H., nachdem sie ihm erneut gebuldigt haben, Zucker und die *Sawīk* genannte süße Speise (Ṭab. 3, 3, 1833, 3) und Edward Scott Waring, A Tour to Sheeraz, London 1807 berichtet (S. 29), daß die Handwerker-gilden bei der feierlichen Einholung des Fürsten, als dieser nahte, mit Zucker gefüllte schmale Glasröhren zerbrachen und den Inhalt über den Boden streuten.

40

1) Dā'ūd 172, 1.

2) Mutanabbi' 'Cairo 1308. Bd. 2. S. 130, 1 und 129, 13 f.

## Einteilung des Tages und Zeitmessung im alten Indien.

Von

Hermann Jacobi.

Alle Völker haben die natürlichen Abschnitte des Tages und der Nacht wie Morgen, Mittag, Abend, Mitternacht usw., einige deren weniger andere mehrere, unterschieden und zur Zeitbestimmung benutzt; auch werden manche Völker unabhängig von einander den Tag zu gewissen praktischen Zwecken in kleinere oder größere Teile zerlegt haben, z. B. zum Kriegsdienst in „Wachen“ (3 *yāma*, 3 *φυλακαί*, 4 *vigiliae*)<sup>1)</sup>. Aber die Einteilung des Tages in Stunden ist eine Erfindung, die in der alten Welt wahrscheinlich nur zweimal gemacht worden ist. Von Babylonien scheint die Einteilung des Tages in 24 Stunden ausgegangen zu sein. Die Babylonier teilten den Tag in 12 Doppelstunden ein; wahrscheinlich, aber nicht nachweislich von ihnen beeinflusst haben dann die Ägypter den Tag und die Nacht in je 12 Stunden, deren Dauer mit der Jahreszeit wechselte, eingeteilt. Die 24 gleichen Stunden der Chinesen gehen vielleicht auch auf Babylon zurück. Zweifellos aber haben ägyptischem und babylonischem Vorbild Griechen und Römer ihre Stundeneinteilung des Tages zu verdanken; jedoch hatte sich bei ihnen diese Einrichtung erst seit dem 3. Jahrh. v. Chr. allgemein eingebürgert: so wenig ist selbst bei hohem Bildungsstand genaue Tageseinteilung ein dringendes Bedürfnis!

Aus dieser von Babylon ausgegangenen Einteilung des Tages in 24 Stunden läßt sich die in Indien seit Alters übliche in 30 *muhūrta*'s nicht ableiten; wir müssen sie als eine selbständige Erfindung der Inder betrachten. Sie hat bereits in der Brähmanazeit Geltung, wie zahlreiche Belege im Taittirīya- und Śatapatha-Brähmana bewiesen (P. W., s. v. *muhūrta*). In der mittleren Periode des astronomischen Wissens in Indien, welche zuerst Thibant als solche erkannt und im Grundriß III, 9, S. 19 ff. beschrieben hat, wird der *muhūrta* in kleinere Teile, gewöhnlich 30 *kalā*'s, eingeteilt.

1) So teilen die Jainamönche den Tag in 4 *pauruṣī* ein, und das Nitiśātra verteilt die täglichen Pflichten und Arbeiten des Königs auf die verschiedenen Achtel des Tages und der Nacht. Wir kommen weiter unten hierauf zurück.

teilt<sup>1)</sup>. Wichtiger aber ist seine Zerlegung in zwei *nāḍikā*'s, die sich im Jyotiṣa Vedāṅga (Y. 24. 26, R. 17, 16) und im Kauṭīliya Arthaśāstra, S. 107 findet. Denn in der letzten Periode, derjenigen der griechisch-indischen Astronomie, rechnet man tatsächlich nach *nāḍikā*'s, gewöhnlich *ghaṭikā* genannt, statt nach *muhūrta*'s, wohl weil Mittag und Mitternacht nur in ganzen *nāḍikā*'s (15 und 45) nicht in ganzen *muhūrta*'s (nämlich  $7\frac{1}{2}$  und  $22\frac{1}{2}$ ) ausgedrückt werden können. Die später allgemein übliche Einteilung der *nāḍikā* in 60 *pala* findet sich meines Wissens zuerst bei Kauṭilya (gegen 300 v. Chr.).

Soweit das Tatsächliche über die *muhūrta*'s. Wie aber kam man dazu, den Tag in 30 *muhūrta*'s einzuteilen? Der dreißigstündige Tag ist ja ein verkleinertes Abbild des dreißigtägigen Monates. Aber schwerlich hätten, um ihn dazu zu machen, die alten Inder den Tag in dreißig *muhūrta*'s eingeteilt. Denn volkstümliche Einrichtungen pflegen nicht auf rein abstrakten Spekulationen ohne jeden praktischen Grund zu beruhen<sup>2)</sup>. Zum mindesten hätte das Bedürfnis einer genauen Tageseinteilung bei der Masse des Volkes bestanden haben müssen; ein solches Bedürfnis braucht aber, wie oben hervorgehoben, auch bei viel weiter vorgeschrittener Zivilisation noch nicht empfunden zu werden. Es ist darum wahrscheinlich, daß den alten Indern der *muhūrta* schon ein bekannter Zeitabschnitt war, ehe sie ihn als Zeiteinheit bei der Einteilung des Tages zugrunde legten. In der Tat war der *muhūrta* ( $\frac{1}{30}$  Tag =  $\frac{4}{5}$  Stunde = 48 Minuten) für die Inder eine natürlich gegebene Zeitgröße. Denn der Aufgang bez. Untergang des Mondes, des vornehmsten Zeitmessers und Kalenderregulators in Indien, verzögert sich von Tag zu Tag um durchschnittlich je einen *muhūrta*. Da nämlich die Summe der täglichen Verspätungen des Mondaufgangs nach Ablauf eines Monates (synodischer Umlauf =  $29\frac{1}{2}$  Tag) einen ganzen Tag ausmacht<sup>3)</sup>, so beträgt seine tägliche Verspätung  $\frac{1}{30}$  Tag, d. h.

1) Die verschiedenen Angaben findet man bei Wilson, Vishnu Purāṇa 1, 3, S. 47 f., Whitney, Sūrya-Siddhānta 1, 12 n.

2) Es sei gestattet auf die Einteilung des alten preußischen Thalers als Parallele hinzuweisen. Der Thaler hatte 30 Silbergroschen zu 12 Pfennigen, also 360 Pfennige. Diese Einteilung wurde gewählt, nicht um darin ein Abbild des Monats mit seinen 30 Tagen und des Jahres mit seinen 12 Monaten und 360 Tagen zu haben, sondern um dem kleinen Mann eine leichte Übersicht über seine Einnahmen und Ausgaben zu ermöglichen: seine Monatseinnahme in Thalern sollte seine Tagesausgabe in Groschen, die Tageseinnahme in Pfennigen seine Jahreseinnahme in Thalern anzeigen. Allerdings handelte es sich hierbei nicht um eine erstmalige Einteilung, sondern um eine Neuordnung einer älteren.

3) Geht man z. B. vom Neumondstage aus, wenn Sonne und Mond am nächsten zusammenstehen und folglich gleichzeitig untergehen, so geht der Mond täglich um je einen *muhūrta* später als die Sonne unter, nach 30 Tagen also um 30 *muhūrta*'s oder um einen ganzen Tag später, d. h. er wird wieder mit der Sonne gleichzeitig untergehen und es also wieder Neumond sein. Daß der Mondmonat nicht ganze 30 Tage, sondern nur  $29\frac{1}{2}$  dauert, und auch die Sonne nach einem Monat nicht genau zur gleichen Zeit wie früher untergeht, ist natürlich für primitive Zeitbestimmungen ohne Belang.

einen *muhūrta*. Ferner aber zeigt das Monatsdatum direkt die Zahl der *muhūrta*'s an, um welche der Mond später auf- oder untergeht als die Sonne. Denn das Datum gibt ja das Alter des Mondes in Tagen an, bei zunehmendem Monde (*śukla pakṣa*) vom Neumondstage, bei abnehmendem (*kṛṣṇa* oder *bahala pakṣa*) vom Vollmondstage an gerechnet; darum wird der Mond z. B. am 5. Tage des zunehmenden Mondes (*śu. di. 5*) um 5 *muhūrta*'s später als die Sonne untergehen, und an demselben Datum des abnehmenden Mondes (*ba. di. 5*) um ebensoviele *muhūrta*'s später aufgehen, als die Sonne untergeht. Nun war in Indien (abgesehen von Haus und Stadt) die einzige effektive „Leuchte“ bei Nacht der Mond, und es war darum für manche praktische Zwecke, wie Reisen, Arbeiten im Freien usw., dem Inder von größter Wichtigkeit vorherzuwissen, wie lange nach Dunkelwerden das Mondlicht dauern oder nach wie vielen *muhūrta*'s es zu erwarten sein würde. Und zweifellos haben sie in solchen Fällen von ihrer Kenntnis stets Gebrauch zu machen gewußt<sup>1)</sup>. Die sich immer wiederholende Erfahrung vermittelte natürlicherweise eine gefühlsmäßig bemessene Vorstellung von der Dauer eines in *muhūrta*'s angegebenen Zeitraumes, die bei aller Unbestimmtheit doch in praktischer Hinsicht ihre Dienste tun konnte, etwa wie unsere Landbevölkerung eine ungefähre Vorstellung von Stunden hat, wenn sie die Länge eines Weges nach halben oder ganzen Stunden angibt, die auch nicht nach der Uhr gemessen sind. Und wie diese von einem kleinen Stündchen oder einer guten Stunde spricht, mag man auch in Indien von den durch den Mondaufgang bestimmten *muhūrta*'s, die ich kurz Mond*muhūrta*'s nennen will, gemerkt haben, daß es kleine und große *muhūrta*'s gibt. Denn die Länge des Mond*muhūrta* wechselt je nach der Stellung des Mondes in seiner Bahn am Himmel, in Nordindien zwischen einem kleinsten Werte von etwa 32 Minuten und einem größten von etwa 56 Minuten. Aber nachdem man sich einmal darüber klar geworden war, daß 30 aufeinanderfolgende Mond*muhūrta*'s einen ganzen Tag ausmachen, ergab sich beinahe mit Notwendigkeit als letzter Schritt, daß man nun den ganzen Tag in 30 gleiche *muhūrta*'s einteilte. Der erste Schritt muß gewesen sein, daß man das Wort *muhūrta* (aus *mūhur r̥tā* entstanden?), das ursprünglich, ebenso wie althoch-

1) So auch noch bis auf den heutigen Tag, wie mir ein eigenes Erlebnis bewies. In Abu besuchte mich eines Abends ein Jaina, der in dem eine Stunde entfernten Dilwara nächtigte. Er hatte schon vorher einige Zeit auf mich gewartet, und so war es Nacht geworden, als er sich verabschieden wollte. Aber es gab keine Fahrgelegenheit, so daß er zu Fuß nach Dilwara gehen mußte, was in der vollständigen Finsternis nicht wohl anging. Es war nun, wenn ich nicht irre, Phālguna ba. di. 3; der Mond mußte drei *muhūrta*'s nach Sonnenuntergang aufgehen, und mein Freund berechnete sich, daß er noch etwa eine halbe Stunde warten müsse, um Mondschein zum Heimweg zu haben. Und so half er sich. — Als ich Winter 1874 mit Bühler Rajputana bereiste, nutzten wir nach Möglichkeit etwaigen Mondschein zu unsern Ritten aus und stellten ihn in dem täglichen Marschplan gebührend in Rechnung.

deutsch *stunta*, unser Stunde, nur „eine kurze Weile“ bedeutete, auf das, was ich Mondmuhūrta genannt habe, anwandte<sup>1)</sup>. Dieselbe Bedeutungsentwicklung wie *muhūrta* hat das ihm in Bedeutung und Verwendung durchaus ähnliche *kṣāṇa* gehabt. Denn Bhāskara<sup>2)</sup> (Siddhānta Śiromaṇi I, 20) nennt den 30. Teil des Sterntages<sup>3)</sup> nicht *muhūrta*, sondern *kṣāṇa*.

So hatten denn die alten Inder, lange bevor in Griechenland die homerischen Gedichte feste Gestalt angenommen hatten, den Tag in 30 gleiche Teile, die *muhūrta*'s, eingeteilt. Aber Gewinn konnte ihnen diese genaue Zeiteinteilung nur dann eintragen, wenn sie auch Mittel zur Zeitmessung besaßen. Welche waren diese? Die Mondmuhūrta's ließen nur einen sehr beschränkten Gebrauch zu. Denn sie gaben nur einen Zeitpunkt in jeder Nacht, und zwar immer einen andern, annähernd in *muhūrta*'s gemessenen an; für das, was darüber hinausging, waren sie nicht zu verwenden. Unabhängig von ihnen kennen wir im alten Indien drei Methoden der Zeitmessung: Sonnenuhr, Wasseruhr und Sternbeobachtungen. Wir beginnen mit dem wahrscheinlich zuletzt erfundenen Hilfsmittel, der Wasseruhr.

Diese wird zuerst im Jyotiṣa (Y. 24, R. 17) erwähnt und das einer *nāḍikā* ( $\frac{1}{2}$  *muhūrta*) entsprechende Maß Wasser wird dort genau angegeben. Nach der Erklärung von „Bārhaspatyah“ (Lāla Chote Lal, the obscure text of Jyotiṣa Vedāṅga explained; Allahabad 1907, S. 11) handelt es sich um Quanten Wassers, die dem Gewicht nach bestimmten Maßen Getreides ( $3\frac{3}{16}$  *āḍhaka*) entsprechen. Wenn auch das Verfahren selbst nicht angegeben wird, so ist doch zweifellos gemeint, daß dieses Quantum Wasser aus einem Gefäß mit bestimmter Ausflußöffnung innerhalb einer *nāḍikā* abfloß. — Die nächste Erwähnung der Wasseruhr findet sich im Kauṭīlīya S. 107. Zwar wird sie nicht eingehend beschrieben, aber es werden die Punkte genannt, auf die es für den Leser, der die ganze Einrichtung kannte, hauptsächlich ankam, nämlich: 1. eine goldene Nadel 3 *angula* lang und 4 *māṣaka* schwer (sie soll genau in die Ausflußöffnung passen); 2. der *kumbha* und die Öffnung. (*kumbha* ist ein größeres Gefäß; als Hohlmaß faßt ein *kumbha*

1) Daß der Begriff der Mondmuhūrta's durch den der gleichen *muhūrta*'s alsbald verdrängt wurde, wenn ihr Unterschied überhaupt je klar zu Bewußtsein gekommen war, liegt in der Natur der Sache. So war auch die babylonische Doppelstunde wohl ursprünglich die Zeit, die ein Bild des Tierkreises gebraucht, um aufzugehen, wozu alle zwölf zusammen einen ganzen Tag gebrauchen, aber jedes doch nicht dieselbe Zeit wie die andern. Über diese Ungleichheiten haben auch die Babylonier hinweggesehen.

2) Den bürgerlichen Tag (*ahorātra*) teilt er nicht in 30, sondern 60 Teile, *ghaṭikā*, ein, wie die Astronomen überhaupt seit Āryabhaṭa (III, 1) getan zu haben scheinen. Wenn also die *muhūrta*'s, bez. die damit synonymen *kṣāṇa*'s mit der Sternzeit in Verbindung gebracht werden, so zeigt das, daß sie für das praktische Leben keine Bedeutung mehr hatten, sondern durch die *ghaṭikā*'s darin ersetzt wurden.

80 *ādḥaka*, ebenda S. 105); 3. ein *ādḥaka* Wasser ist gleich einer *nāḍikā*. — Für uns gibt ein Vers Varāhamihiras in XIV, 31 der Pancasiddhāntikā das richtige Verständnis. Derselbe lautet in Thibaut's Übersetzung: „the sixtieth part of so much water as within a nycthemeron escapes (from a vessel) through a given aperture 5 fixes the duration of one *nāḍikā*“. Wahrscheinlich faßte der *kumbha* also 60 *ādḥakas*. Wenn alles Wasser hintereinander abfloß, dann lief wegen des veränderten hydrostatischen Druckes das erste *ādḥaka* in bedeutend kürzerer, das letzte in viel längerer Zeit ab als das mittlere, und zwar je nach der Form des *kumbha* in verschiedenem 10 Verhältnis. So mußten sich *nāḍikā*'s von verschiedener Größe ergeben, und zwar sind die Unterschiede derart, daß sie den Indern nicht wohl hätten entgehen können. Wurde aber das vollgelaufene Maßgefäß<sup>1)</sup> wieder in den *kumbha* zurückgegossen, so erhielt man zwar *nāḍikā*'s von gleicher Größe; jedoch wäre damit nur dann 15 etwas gewonnen gewesen, wenn die erste *nāḍikā* die richtige Größe hatte. Wenn man auch auf irgendwelche Weise sich mag geholfen haben, so konnte man mit einer solchen Wasseruhr doch keinerlei verlässliche Resultate erzielen. Darum gab man sie wohl auch später auf und bediente sich kupferner am Grunde durchbohrter Schalen, 20 die aufs Wasser gesetzt sich füllten und untersanken, und zwar 60 mal in einem Tage. Diese Wasseruhr wird zuerst von Varāhamihira a. a. O. XIV, 32 erwähnt; sie wird genau beschrieben in zwei Strophen, die Ranganātha in seinem Kommentar zu Sūrya Siddhānta XIII, 23 zitiert. Eine solche Vorrichtung ist frei von 25 der prinzipiellen Fehlerquelle der vorigen und mußte darum genauer funktionieren; jedoch kommt sie noch nicht für die uns beschäftigende ältere Zeit in Betracht.

Ein anderes Mittel die Zeit zu bestimmen war die Sonnenuhr oder, genauer gesagt, der Gnomon; denn vor der Periode der 30 griechisch-indischen Astronomie bestand das, was man als die damalige Sonnenuhr bezeichnen muß, nur aus dem Gnomon ohne weiteres Zubehör wie Hilfslinien und dergleichen. Man maß die Länge des Schattens (*pauruṣī*) mit einem Maßstab<sup>2)</sup> und bestimmte nach einer festgesetzten Skala, ein wie großer Teil des Tages seit 35 Sonnenaufgang verlossen, bzw. bis Sonnenuntergang noch übrig war, wie die weiter unten mitgeteilte Tabelle zeigt. Die betreffenden Angaben finden sich einerseits bei den Jainas in der Sūrya- und

1) Dasselbe hieß wohl selbst *nāḍikā* nach seiner röhrenförmigen, d. h. zylindrischen Gestalt, wie sie auch unsere Hohlmaße haben. Ein solches Gefäß hat vor andern den Vorzug, daß man mit ihm leichter und genauer Bruchteile abschätzen kann.

2) Es ergibt sich das aus einer nachher zu besprechenden Stelle der Sūryaprajñapti (II, 1), wo die Länge des Schattens am Ende des ersten Tagesviertels für den letzten Tag jedes solaren Monates angegeben wird. Wenn der Schatten eine volle Zahl von *pada*'s (2, 3, 4) erreicht, heißt es, die *pada*'s seien *lehatthāṃ* = *rekḥāsthāni*, d. h. sie reichten genau bis an den Strich, worunter wohl nur der Teilstrich des Maßstabes verstanden werden kann.

Jambūdvīpa-prajñapti (5. und 6. Upāṅga) und im Uttarādhyayana (1. Mūlasūtra), anderseits im Kauṭīliya Arthaśāstra, S. 37 und 107 f. Bei beiden gilt als Grundsatz, daß am Mittag des Sommersolstiz (im Monat Āṣāḍha) der Schatten gleich null sei. Bekanntlich ist dies auf dem Wendekreis und nur auf diesem der Fall; trotzdem soll es auch für das übrige Indien gelten, so handgreiflich falsch es auch ist. Denn ein Gnomon von der im Kauṭīliya vorausgesetzten und in der Folgezeit beibehaltenen Länge von einem *vitasti*<sup>1)</sup> oder 12 *angula* wirft am Mittag des Sommersolstiz auf dem 32. Breitengrad ein Schatten von  $1\frac{3}{4}$  und in Delhi noch einen von 1 *angula*. Im alten Indien galt, was im Buch geschrieben stand, mehr als die Wirklichkeit selbst! Unbegreiflich, aber darum doch eine Tatsache, von der wir noch mehrere Beispiele finden werden. Eins aber möge hier gleich angeführt und besprochen werden, die allgemein oder doch wenigstens unbeschränkt gültige Ansetzung des längsten Tages auf 18 *muhūrta* ( $14^h 24^m$ ), weil dieser Gegenstand mit dem unsrigen in engster Beziehung steht.

Die betreffenden Angaben, die sich schon im Jyotiṣa Vedāṅga (Y. S. 40, R. 7. 22) finden und in der Sūryaprajñapti I, 1 und im Kauṭīliya S. 108 l. 1—3 wiederkehren, besagen folgendes. Im Sommersolstiz (im Āṣāḍha) dauert der Tag 18, die Nacht 12 *muhūrta*'s, im Wintersolstiz (im Māgha) umgekehrt die Nacht 18, der Tag 12 *muhūrta*'s, in den Äquinoktien (im Caitra und Āṣvayuja) haben Tag und Nacht je 15 *muhūrta*'s. Die Zu- oder Abnahme soll durchaus gleichmäßig sein, nämlich ein *muhūrta* monatlich nach dem Kauṭīliya oder  $\frac{2}{61}$  *muhūrta* täglich nach dem Jyotiṣa und der Sūryaprajñapti. Daß das falsch ist, bedarf keiner Ausführung<sup>2)</sup>; aber dieser Modus der Zunahme hatte aprioristische Geltung: auch der Mittagsschatten soll, wie wir nachher sehen werden, in derselben Weise zu- und abnehmen. Die Angabe, daß der längste Tag 18 *muhūrta*'s dauern solle, trifft nur für das nördliche Punjab annähernd zu, wird aber überall angenommen worden sein, wo das Jyotiṣa Vedāṅga als Autorität galt. Die Dauer des längsten Tages beträgt schon in Pāṭaliputra, das als Zentrum des älteren Jainismus gelten kann und Wohnsitz Kauṭīlyas war, nur mehr 17 *muhūrta*'s und sinkt unter dem 14. Breitengrad auf 16 *muhūrta*'s herab. Doch hat man sich offenbar in seinem Glauben nicht durch die Wirklichkeit beirren lassen und hielt noch an der alten Angabe fest, als schon die griechische Astronomie Eingang in Indien zu finden angefangen hatte (siehe unten S. 255).

Doch kehren wir zu unserm Thema zurück. Der Schatten heißt *pauruṣi*, speziell der am Ende des ersten Tagesviertels im Sommersolstiz, wenn er gleich groß wie der zugehörige Gegenstand

1) Derselbe heißt darum auch nach dem Kauṭīliya S. 106 l. 11 *chāyā-pauruṣam*.

2) In der späteren Astronomie der Inder wie der Babylonier wird Zu- und Abnahme innerhalb der einzelnen Monate als gleichmäßig angenommen.

ist. Wahrscheinlich hieß so ursprünglich der menschliche Schatten; denn sonst ist *pauruṣa* der Name von größeren Längenmaßen<sup>1)</sup>. Wenn nun für den *vitasti* (12 *angula*), die Höhe des Gnomon, die Bezeichnung *chāyāpauruṣa* und für den Schatten des Gnomon *pauruṣi* üblich ist, so liegt offenbar eine Übertragung vor, indem der Gnomon selbst als „Mann“ angesehen wurde, wie denn die Sonnenuhr *narayantra* hieß<sup>2)</sup>. Im Kauṭīliya bezeichnet *pauruṣi* mit Zahlwörtern zusammengesetzt die Länge des Schattens in *pauruṣa*'s, z. B. *tripauruṣyām* sc. *chāyāyām* und für sich allein den Schatten von 12 *angula* (S. 37 und 108). Auch die Jainas nennen den Schatten des Gnomons *pauruṣi*, Prakrit *poriṣi*, und messen ihn nach *pada*'s von 12 *angula*. Doch muß ihr Gnomon doppelt so groß als der eben besprochene gewesen sein, weil alle ihre Schattenmaße doppelt so viele *angula*'s haben als die entsprechenden des Kauṭīliya.

Ich gebe zunächst die Angaben des Kauṭīliya<sup>3)</sup> über die Länge des Schattens zu acht Zeitpunkten von Sonnenaufgang bis Mittag des Sommersolstiz in folgender Tabelle und verbinde damit die Ergebnisse meiner Berechnung<sup>4)</sup>. Die erste horizontale Reihe gibt die Schattenlängen in *pauruṣa*'s (*p*) und *angula*'s (*a*), die zweite die zugehörigen Zeitpunkte in Bruchteilen des längsten Tages (zu 18 *muhūrta*'s), beides nach Kauṭīliya; die 3. und 4. Reihen enthalten die den in erster Reihe aufgeführten Schattenlängen entsprechenden wahren Zeitpunkte für Ujjayinī (23° 9'), das die indischen Astronomen auf den Wendekreis verlegen, und für Pāṭaliputra (25° 33'), ebenfalls in Bruchteilen des zu 18 *muhūrta*'s angenommenen Tages (da ja die wirkliche Länge des Tages dem Kauṭīliya nicht bekannt war). Die Schiefe der Ekliptik ist zu 23° 45' angenommen.

	Schattenlänge	8 p.	6 p.	3 p.	2 p.	1 p.	8 a.	4 a.	0
Kauṭīliya		1/18	1/14	1/8	1/6	1/4	3/10	3/8	1/2
Ujjayinī		1/23.5	1/18.2	1/9.7	1/6.8	1/4.1	3/10	3/8	1/2
Pāṭaliputra		1/25.7	1/19.3	1/9.8	1/6.9	1/4.1	3/10	3/8	1/2

1) Von 84, 96 und 108 *angula*, Kauṭīliya S. 106 l. 19 f., S. 107 l. 1.

2) Sūryasiddhānta XIII, 24.

3) S. 37 werden nur vier, S. 108 acht Zeitpunkte aufgeführt. Nach ersterer Stelle ist in letzterer statt *catuḥṣpauruṣyām* (sic) *tripauruṣyām* zu lesen, was die Rechnung bestätigt, insofern bei vier *pauruṣi*'s nicht der achte, sondern der zwölfte Teil des Tages verlossen ist. In derselben Stelle S. 108 l. 6 ist statt *aṣṭabhāgāḥ* zu lesen *trayo ṣṭabhāgāḥ*, siehe Sorabji, Some notes on the adhyakṣapracāra, Book II of the Kauṭīliyam Arthaśāstram, (Würzburger Dissertation 1914), S. 50.

4) Dabei habe ich folgende Formeln gebraucht. Nennt man die Breite des Ortes  $\varphi$ , die Deklination des Gestirns (der Sonne)  $\delta$ , seinen Stundenwinkel  $t$ ,  $h$  seine Höhe,  $\psi$   $p$   $z$  die Komplemente zu  $\varphi$   $\delta$   $h$  und setzt  $s = \frac{1}{2}(\varphi + p + z)$ , so ist der Sinus der Ascensionaldifferenz =  $-\operatorname{tg} \varphi \cdot \operatorname{tg} \delta$ , und

$$\cos \frac{t}{2} = \frac{\sin s \cdot \sin (s-z)}{\cos \varphi \cdot \cos \delta}$$

Es springt sofort in die Augen, daß in der zweiten Hälfte der Tabelle, von 1 *p.* an, die Tageszeiten im Kauṭīliya mit den berechneten übereinstimmen, (denn auch bei 1 *p.* ist die Abweichung geringfügig), dagegen die der ersten Hälfte ganz bedeutend kleiner, also handgreiflich falsch sind. Stellt man nun die Rechnung für mehr nördlich oder südlich gelegene Örter an, oder statt des Sommer- solstiz für das Äquinox oder gar Wintersolstiz, so ergeben sich zwar etwas andere, aber immer ähnlich fehlerhafte, d. h. unmögliche Werte für die vier ersten Posten. Wie ist Kauṭīliya zu diesen falschen Ansätzen gekommen? Die Lösung des Rätsels findet sich bei den Jainas.

Im 9. Buche (*pāhuḍa*) der Suryaprajnapti wird über die Schattenlänge gehandelt und am Ende desselben Buches die Regel angegeben, um die Zeit des Tages im Sommersolstiz aus der Länge des Schattens zu bestimmen: nach  $\frac{1}{3}$  Tag mißt der Schatten  $\frac{1}{2}$  *pauruṣi*, nach  $\frac{1}{4}$  Tag 1 *p.*, nach  $\frac{1}{5}$  Tag  $1\frac{1}{2}$  *p.*, und so sei weiter zu verfahren, bis nach  $\frac{1}{120}$  Tag sich ein Schatten von 59 *p.* ergibt. Die Regel ist also die, daß mit jeder halben *pauruṣi* der Nenner des Bruches, welcher die Tageszeit angibt, um eine Einheit wächst, oder, in einer Formel ausgedrückt, daß nach  $\frac{1}{n}$  Tag der Schatten eine Länge von  $(\frac{n}{2} - 1)$  *pauruṣi*'s erreicht. Setzt man für *n* der Reihe nach 18 14 8 6, so erhält man als Schattenlängen 8 6 3 2 *p.*<sup>1)</sup> in genauer Übereinstimmung mit den Angaben im Kauṭīliya! Aber nach dieser Formel konnte man nicht die Zeit für einen Schatten von 8 und 4 *angula* d. h.  $\frac{2}{3}$  und  $\frac{1}{3}$  *pauruṣi* bestimmen; diese letzteren Angaben im Kauṭīliya sind offenbar, da sie richtig sind, durch Beobachtung, d. h. mit Hilfe der Wasseruhr gefunden. Und wenn auch die Inder die für halbe *pauruṣi*'s geltende Regel sinngemäß für drittel *pauruṣi*'s durch irgendeine *yukti* — denn an Erfindungsgabe fehlt es ihnen nicht — umgeändert hätten, würden sie doch zu falschen Resultaten gelangt sein. Denn der nach ihrer Regel für  $\frac{1}{2}$  *p.* geltende Zeitpunkt von  $\frac{1}{3}$  Tag oder 4 Stunden 48 Minuten ist um 20 Minuten fehlerhaft, da erst 5<sup>h</sup> 8<sup>m</sup> nach Sonnenaufgang im Sommersolstiz auf dem Wendekreis der Schatten eine Länge von  $\frac{1}{2}$  *pauruṣi* erreicht.

Die Übereinstimmung Kauṭīliyas mit den Jainas ist von Interesse. Nicht als ob jener, ein Verfechter der brahmanischen Rechtgläubigkeit, von den Jainas etwas entlehnt hätte, sondern beide geben ja nur das wieder, was, wie Thibaut im Grundriß III, 9, § 11 auseinandersetzt, während der mittleren Periode der indischen Astronomie indisches Gemeingut war. Es ist nicht zu bezweifeln, daß das Kauṭīliya der Abfassung des Jainakanons zeitlich nahegestanden hat; denn nur so erklären sich die mannigfachen Übereinstimmungen in Vorstellungen und Worten zwischen beiden, welche der Herausgeber

1) Nach dieser Formel ist nach  $\frac{1}{2}$  Tag, d. h. am Mittag der Schatten = 0.

des Kauṭīlīya in Fußnoten zu SS. 46, 52 f., 55 ff. 59 anmerkt. Der Hauptsache nach dürfte der Jainakanon in der Zeit der Nandas entstanden sein, weil später ein Rückgang des Jainismus eintrat, wie im Paumacariya, dem ältesten Prākṛitkāvyā der Jainas, überliefert ist<sup>1)</sup>.

Die bisher besprochenen Angaben gelten nur für das Sommer-solstiz; um sie für andere Jahreszeiten anzuwenden, bedürfen sie einer Korrektur. Diese wird im Kauṭīlīya aber nur für den Mittags-schatten gelehrt. Es heißt dort, S. 108 l. 9 ff. „Im Monat Āṣāḍha ist mittags der Schatten gleich null; darauf nimmt er in den sechs 10 Monaten Śrāvaṇa usw. um je zwei *angula* zu und in den sechs Monaten Māgha usw. um je zwei *angula* ab“. Danach soll die mittägige Schattenlänge in dem Sommersolstiz, den Äquinoktien und dem Wintersolstiz der Reihe nach 0, 6, 12 *angula*'s betragen; er beträgt aber auf dem Wendekreis an den betreffenden Tagen 0 5,38 13,08 15 *angula*'s. Statt 0 6 12 wäre also 0 5 13 richtiger gewesen. Für Orte nördlich des Wendekreises wachsen diese Zahlen, die dritte schneller als die zweite, so daß, wenn diese dort auch ihrem vorgeschriebenen Werte näher kommt, jene um so mehr von ihm abweicht: in Pāṭaliputra erreicht der Schatten am Mittag des Winter-solstiz bereits 14, in Śrāvasti 15 *angula*'s.

Von Interesse ist, daß die unrichtigen Angaben im Kauṭīlīya noch im Anfang der Periode der griechisch-indischen Astronomie in Kraft blieben. Denn Varāhamihira wiederholt sie in der Panca-siddhāntikā II, 9, wahrscheinlich als eine Vorschrift des Vāsiṣṭha- 25 Siddhānta; dieser und der Pitāmaha-Siddhānta waren aber wohl die ältesten, da Varāhamihira selbst (a. a. O. I, 4) sie als sehr ungenau bezeichnet. Auch die alte Ansetzung des längsten Tages auf 18 *muhūrta*'s scheint noch im Vāsiṣṭha-Siddhānta weitergegolten zu haben, wie ich aus dem vorausgehenden Verse II, 8 schließe. 30 Derselbe handelt über die Länge der Nächte *śarvarimānam*, doch kann ich nur seine erste Hälfte deuten: „Im Anfang des Steinbocks um 3 vermehrt, im Anfang des Widders der auf 15 bemessene Sonnentag . . . ist das Maß der Nächte<sup>2)</sup>“. Daraus folgt für die längste Nacht (sowie den längsten Tag) eine Dauer von 18 *muhūrta*'s. 35

Die zuletzt behandelte Vorschrift im Kauṭīlīya lehrt zwar ausdrücklich nur die Länge des Schattens am Mittag für jeden Tag des Jahres, sollte aber wahrscheinlich auch für andere Zeiten

1) *iha Bhārahannī vāse voṭīne Nanda-naravā-kāle | hoḥī parivāra-gahaṇo Jīva-dhammo ceva dusamāe* || 89, 42.

2) *makarādau guṇa-yukto mekhādau* (lies *meṣ*) *tīthi-yuto* (lies *mito*) *raver divasah* . . . Der Herausgeber verändert in dem zweiten Pāda *mekhādau* in *bhūsvargati*!! und übersetzt: „at the beginning of Capricorn the solar day (*i. e.* here the *sāvana* day) is measured by 1591 palas to which three palas have to be added for each day“. Das soll für Avanti gelten, d. h. den Wendekreis, der nach den indischen Astronomen der 24. Breitengrad ist. Berechnet man aber für denselben die Dauer des längsten Tages, so ergibt sich 1573 *palas* statt 1591, die doch nur durch dieselbe Berechnung hätten gefunden sein können.

desselben Tages gelten unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß der für den Mittag gefundene Betrag einfach zu der Länge des Schattens zu addieren sei, welche die frühere, in unserer Tabelle ausgeführte Regel für die einzelnen Zeitabschnitte des längsten Tages fest-  
 5 setzt. Daß die Inder tatsächlich diese irriige Annahme gemacht haben, ergibt sich aus der Behandlung des Problems seitens der Jainas.

Diese teilten Tag und Nacht in je vier Abschnitte (*porisī* = *pauruṣī*) ein, nach denen die täglichen Obliegenheiten der Mönche geordnet sind<sup>1)</sup>. *Pauruṣī* hießen diese Tagesviertel nach dem  
 10 Schatten *pauruṣī*<sup>2)</sup>, und da dem Tagesviertel für die Einteilung des Tagewerkes der Mönche die größte Bedeutung zukam, so maßen die Jainas die Länge des Schattens nicht am Mittag, sondern am Ende des ersten (oder dritten) Tagesviertels. Darüber enthält das Uttarādhyayana Sūtra XXVI, 13 folgende Angabe: „Im Monat  
 15 Aṣāḍha hat die *pauruṣī* zwei *paḍa*'s, im Monat Pauṣa vier, in den Monaten Caitra und Āṣvayuja deren je drei. Sie nimmt in sieben Tagen um einen *anṅula*, in einem *paḅṣa* um zwei, in einem Monat um vier zu oder ab“. In einer längeren Stelle der Sūryaprajñapti, die identisch in der Jambūdvīpaprajñapti wiederkehrt, wird die  
 20 Frage behandelt, wieviele Nakṣatra die einzelnen Monate „führen“ (*anti*), und dann wird für den letzten Tag eines jeden (solaren) Monats angegeben, wie groß die *pauruṣī* 1. am Mittag, 2. am Ende des ersten Tagesviertels ist<sup>3)</sup>. Letzteres stimmt genau mit der eben angeführten Regel des Uttarādhyana Sūtra überein, ersteres  
 25 mit den oben besprochenen Angaben im Kauṭīliya, nur daß dort die absoluten Maße halb so groß sind wie hier, was darin seinen Grund hat, daß der Gnomon des Kauṭīliya halb so groß war wie der der Jainas. Nach diesen ist im Sommersolstiz, im Äquinox und im Wintersolstiz der Schatten (*porisī*) im Mittag der Reihe nach  
 30 0. 1 und 2 *paḍa*'s (0, 12 und 24 *anṅula*) groß, am Ende des 1. Tagesviertels 2, 3 und 4 *paḍa*'s. Man ersieht hieraus, daß auch zu andern Tageszeiten der Schatten um denselben Betrag größer sein soll als am Mittag verglichen mit den Schattenlängen im Sommersolstiz, was wir oben für das Kauṭīliya nur als wahrschein-  
 35 lich annehmen konnten. Die Werte selbst sind aber noch fehlerhafter als die für den Mittag angegebenen; in *anṅula*'s ausgedrückt sollten es sein: SS. 24, Äq. 36, WS. 48, sie betragen aber in Wirklichkeit für Pāṭaliputra SS. 25, Äq. 29, W. 45 *anṅula*'s.

1) Uttarādhyayana Sūtra XXVI, 11. 13.

2) *māne meṅopacārād abhedanīrdeśah*, wie der Kommentator Śānticaṇḍra zu der gleich zu erwähnenden Stelle der Jambūdvīpaprajñapti sagt.

3) Der Text nennt die Tageszeit nicht; beide Komm. wollen in beiden Fällen dieselbe Zeit, nämlich das Ende des ersten Tagesviertels, sehn, offenbar mit Unrecht. Der Text lautet z. B. für den dritten Regenmonat: *taṃsī ca yaṃ māsaṃsī durālasanṅulaporisīe chāyāe sūrie anupariattai, tassa yaṃ māsaṃsī carāne divase lehatthāyā tippī paṅgūyā porisī bharaī*. Im ersten Satz handelt es sich offenbar um den Schatten am Mittag, in dem zweiten um den im ersten Tagesviertel.

Soviel über die Zeitbestimmungen aus der Schattenlänge. Ich knüpfe daran noch zwei Bemerkungen. 1. Die Länge des Gnomons ist bei Kauṭilya und den späteren Astronomen von 24 auf 12 *angula*'s verkürzt. Der Grund scheint gewesen zu sein, daß die Länge des Schattens bei dem längeren Gnomon in den kleineren Tagesabschnitten zu unbequem groß wurde. Bei  $\frac{1}{18}$  Tag (1 *muhūrta* im Sommersolstiz) war er 8 *pauruṣi*'s bei dem kleineren Gnomon, 16 *pada*'s oder 8 *hasta*'s bei dem größeren. Da der *hasta* ungefähr 45 cm groß ist, hätte man bei letzterem einen Maßstabes von ungefähr 4 Meter bedurft! Darum wählte man einen kürzeren Gnomon. 2. Ich habe oben (S. 253) schon die Vermutung ausgesprochen, daß ursprünglich *pauruṣi* den Schatten des Menschen selbst bezeichnet habe, aus dem die Landleute die Zeit des Tages erkannt haben mochten, wie dem ähnliches auch in Italien der Fall gewesen zu sein scheint. Vielleicht daß man seine Länge abschnitt, weshalb man ihn in *pada*'s einteilte. Jedoch kommt *pada* als Längenmaß schon im Kātyāyana Śrauta Sūtra vor (P. W. s. v. *pada* 4)<sup>1</sup>.

Eine in dem Namen *daṇḍa* liegende Andeutung auf Zeitmessung muß ich noch erwähnen, wenn ich sie auch nicht erklären kann. *daṇḍa* oder *dhanus* ist nämlich ein allgemein übliches Längenmaß von vier *hasta*'s oder *aratni*'s. Nun ist aber auch *daṇḍa* bei den Astronomen ein gewöhnlicher Name für *ghaṭikā* oder *nāḍikā*<sup>2</sup>) und im Kauṭilya, S. 106 letzte Zeile heißt es:

*caturaratnir daṇḍo dhanur nāḍikāpauruṣam vā.*

Welche Beziehung das Längenmaß *daṇḍa* zu einer *nāḍikā* hat, ist aber unklar. Wir sahen, daß im Kauṭilya das größte Schattenmaß 8 *pauruṣi*'s sind, das ist gerade ein *daṇḍa*. Der Schatten von 1 *daṇḍa* entspricht  $\frac{1}{18}$  Tag, das ist aber nicht eine *nāḍikā* sondern ein *muhūrta*! Ob man die Sonnenuhr als Apparat zum Bestimmen der *nāḍikā*'s überhaupt ansah und darum das größte Schattenmaß *nāḍikāpauruṣam* nannte? Doch es scheint, als ob man die Wasseruhr als Messer der *nāḍikā*'s angesehen habe (Kauṭilya, S. 37, l. 9, wo *nāḍikābhīḥ* im Gegensatz zu *chāyāpramāṇena* gebraucht wird). So ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, daß die Benennung *nāḍikāpauruṣam* auf einem alten Verfahren der Zeitmessung beruht, dessen Einzelheiten uns unbekannt sind.

Die Zeitbestimmung während der Nacht mußte bei den primitiven Zuständen des alten Indiens besondere Schwierigkeiten haben. Denn die Wasseruhr konnte natürlich nicht für die große

1) Ich habe in meiner Übersetzung des Uttarādhyayana Sūtra, SBE. XLV, n. 1 u. 2 angenommen, daß *pauruṣi* dort das Zeitmaß, also ein Viertelstag sei, und daraus abgeleitet, daß auch das *pada* ein Zeitmaß und also gleich einer Stunde sei. Die Stelle in der Sūryaprajñapti beweist aber, daß es sich dabei nur um Längenmaße handeln kann. Indem ich meinen Irrtum zurücknehme, bitte ich beide Noten zu streichen.

2) Withney, Sūrya Siddhānta I, 12, u.

Masse des Volkes in Betracht kommen; diese mußte sich an das Einzige halten, was Allen vor Augen lag, den gestirnten Himmel, den während des größeren Teiles des Jahres in Indien keine Wolkendecke verbirgt. Von selbst mußte sich die Beobachtung aufdrängen, daß die Nacht ihrem Ende zuneigt, wenn die Gestirne, die Abends aufgingen oder hoch am Himmel standen, sich ihrem Untergang nähern, wie denn auch die Alten aus den „*cadentia sidera*“ erkannten, wie weit die Nacht vorgerückt war. Genauere Angaben darüber enthalten kanonische Schriften der Jainas. Im Uttarādhyayana Sūtra XXVI, 17 heißt es, daß der Mönch die Nacht in vier gleiche Abschnitte (*pauruṣī*'s) einteilen solle; v. 19, 20 besagen, daß die erste *pauruṣi*, der *padosa*, endet, wenn das Nakṣatra, das die Nacht führt (*rattiṃ nei*), im vierten Teil des Himmels (*nabhacaubhāe*) steht, und daß die vierte, das *verattiyaṃ*, zu Ende geht, wenn für dasselbe Nakṣatra der vierte Teil des Himmels übrig ist (*gayana-caubbhāga-sāvusesammi*). Die genauen Angaben über die betreffenden Nakṣatras für alle Monate des Jahres enthält, wie schon oben bemerkt, die Stelle in der Sūryaprajnapti (und gegen Ende der Jambūdvīpaprajnapti), der wir die Angaben über die Länge des Schattens entlehnten. Dort erklärt Mahāvīra dem Gotama, daß vier Nakṣatra den ersten Monat (Śrāvaṇa) der Regenzeit (*vāsā*) „führen“, nämlich Uttarāṣāḍha 14 Tage, Abhijit 7, Śrāvaṇā 8, Dhaniṣṭhā 1. Darauf folgt die Angabe der Schattenlänge. Für den 2. Monat (Bhādrapada) gelten folgende Nakṣatras: Dhaniṣṭhā 14 Tage, Śatabhiṣaj 7 Tage, Pūrva-Bhādrapadā 8 Tage, Uttara-Bhādrapadā 1; für den 3. Monat (Āśvina): Uttara-Bhādrapadā 14 Tage, Revatī 15, Āśvinī 1 Tage; für den 4. Monat (Kārttika): Āśvinī 14 Tage, Bharanī 15, Kṛttikā 1 Tag. Und so weiter für die übrigen Monate der beiden andern Tertiale. — Zunächst müssen wir feststellen, was mit dem Ausdruck gemeint ist, daß das Nakṣatra „die Nacht führt“, *rattiṃ nei*. Die Kommentatoren<sup>1)</sup> ergänzen zu *nayati* als entferntes Objekt *samāptim*. „Das Nakṣatra bringt die Nacht zum Abschluß“, und geben die sachliche Erklärung: „wenn das Nakṣatra untergeht, ist während des betreffenden Monats die Tagnacht zu Ende“. Letzteres kommt darauf hinaus, daß dann das Nakṣatra während der ganzen Nacht sichtbar ist, d. h. aufgeht bei Sonnenuntergang und untergeht bei Sonnenaufgang. Der Sinn des Ausdrucks ist zweifellos richtig von den Kommentaren angegeben, aber ihre sprachliche Erklärung ist wenig überzeugend. Ich fasse das „Führen“ in dem Sinne, daß das Nakṣatra der „Führer“ der Nacht ist, gewissermaßen vor ihr hergeht; und so wird auch in der Sūryaprajnapti das Nakṣatra als *netā*, „dux“, bezeichnet<sup>2)</sup>, und

1) Devendraganin zu Uttar. S. a. a. O. Śānticandra zu Jambūdvīpaprajnapti, Abhayadeva zu Sūryaprajnapti X, 10: *svayam astanḡamanenā 'horā-trasamāpakatayā nayanti gamayanti*. Davor sagt er: *svayam astanḡamanāno 'horā-trasamāpako nakṣatrarūpo netā ākhyāta iti*.

2) Siehe aber die Erklärung von *netā* in letzter Note.

im Rāmāyaṇa III, 16, 12 heißen die Winternächte *puṣya-nītāḥ*<sup>1)</sup>. Was nun die obige Stelle im Ganzen betrifft, so ist zweierlei zu bemerken. 1. Es handelt sich in ihr um solare Monate von 30 Tagen, nicht um lunare von abwechselnd 29 und 30 Tagen (vgl. Uttarādhy. S. XXVI, 15 über die *omarattāo*). Nur für den fest-  
 liegenden solaren Monat, nicht für den zwischen weiten Grenzen  
 schwankenden lunaren Monat, lassen sich die Tage, in denen die  
 einzelnen Nakṣatras führend sind, genau angeben, wie sie in der  
 oben zum Teil angeführten Regel festgelegt werden. 2. Mit Nak-  
 ṣatra ist in dieser Regel nicht das Gestirn selbst gemeint, sondern  
 der ihm entsprechende Abschnitt der Ekliptik, der der Sonne in  
 den angeführten Tagen diametral gegenübersteht und daher unter-  
 geht, wenn die Sonne aufgeht, und umgekehrt. Diese Abschnitte  
 auf der Ekliptik, deren Größe genau bestimmt ist, sind eine  
 theoretische Fiktion und der Beobachtung unzugänglich. Sehen  
 kann man natürlich nur das Gestirn selbst; aber je weiter es  
 nördlich oder südlich von der Ekliptik entfernt ist, um so größer  
 die Zeit, die zwischen seinem Auf- oder Untergang und dem Unter-  
 oder Aufgang der Sonne liegt. Speziell bei Śravaṇā beträgt der  
 Unterschied beiderseits mehr als eine Stunde. — Aus diesen beiden  
 Bemerkungen geht hervor, daß der in der Sūryaprajñapti gegebenen  
 Regel nur eine theoretische Bedeutung beigelegt werden kann. In  
 der Praxis, d. h. für alle, die nicht mit den Lehren der Astronomie  
 jenes Zeitalters vertraut waren, mußte mit dem lunaren Monat und  
 mit den wirklichen Nakṣatras als Sterngruppen gerechnet werden.  
 Wenn in der angeführten Stelle des Rāmāyaṇa die kalten Winter-  
 nächte *puṣya-nītā* genannt worden, so ist damit zweifellos der  
 lunare Monat Pauṣa gemeint. Und so wird der gemeine Mann die  
 Nachtzeit nach dem Stand desjenigen Nakṣatras beurteilt haben,  
 nach welchem der Monat benannt ist. Daß auf diese Weise keine  
 genaue Zeitbestimmung möglich ist, liegt auf der Hand. Aus  
 zweierlei Gründen. 1. Weil die Sterngruppen der Nakṣatras nur  
 in wenigen Fällen in oder ganz nahe bei der Ekliptik stehn. Aber  
 da in der Mehrheit der Fälle die nördliche oder südliche Abweichung  
 (Breite) derselben weniger als 10 oder 15 Grad beträgt, so genügten  
 sie wohl dem Bedürfnis einer Zeitbestimmung, bei der es nur auf  
 eine rohe Annäherung ankam. 2. Weil die Sonne ihre Stellung zu  
 einem Nakṣatra in einem Monat so bedeutend verändert, daß seine  
 Verwendung als Leitstern (*netā*) zu ganz beträchtlichen Fehlern  
 Veranlassung gibt. Wenn z. B. im Anfang des lunaren Monats ein  
 Nakṣatra kurz vor Sonnenaufgang untergeht, so wird es am Ende  
 desselben Monats schon etwa zwei Stunden früher untergegangen  
 sein. Die Regel der Sūryaprajñapti vermeidet diesen Fehler, indem

1) Nach dem Komm. Tilaka: *puṣyanakṣatrabodhitātrikūlaparināyāḥ*. Der Komm. Maheśvaratīrtha gibt noch zwei andere Erklärungen; man wußte offenbar nicht mehr sicher, was der Ausdruck bedeuten solle.

sie solare Monate zugrunde legt und jedem derselben drei Nakṣatras zuweist. Man kann mit dieser Regel auch für den lunaren Monat die jedem Teile derselben zukommenden Nakṣatras bestimmen; aber dazu gehört eine gründliche Kenntnis der astronomischen Theorie.

5 Der gemeine Mann, der keine gelehrte Bildung besitzt, mußte sich irgendwie zu helfen suchen und bei seinen nächtlichen Zeitbestimmungen mit einem rohen Ungefähr zufrieden geben. Mehr wurde allerdings auch kaum gefordert, wenn, wie oben angegeben, den Mönchen zur Pflicht gemacht wurde, die Nacht in vier Abschnitte, *pauruṣī's*, einzuteilen. In derselben Vorschrift wird auch angedeutet, wie das zu machen sei: man schätzte ab, im wievielten Teile des Himmels von seinem Aufgang an oder bis zu seinem Untergang gerechnet das führende Nakṣatra stehe, mit andern Worten, wie groß der Bogen sei, den das Nakṣatra seit seinem

10 Aufgang zurückgelegt habe oder bis zu seinem Untergang noch zurückzulegen habe. Die Schätzung geschah wahrscheinlich nach Augenmaß, da instrumentelle Hilfsmittel in jenen primitiven Zeiten doch wohl ausgeschlossen sind. Zuzugeben ist aber, daß Einzelne besonders begabte durch lange Übung bessere Resultate, allerdings

15 immer noch zwischen weiten Fehlergrenzen, erzielen mochten.

Man muß sich über die Methode dieser Beobachtung und die durch sie gewährten Möglichkeiten klar sein, wenn man den Wert alter astronomischer Angaben der Inder richtig beurteilen will. Ich denke in erster Linie an die Angabe, daß im Sommersolstiz der Tag 18,

25 die Nacht 12 *muhūrta's* betrage, und umgekehrt im Wintersolstiz die Nacht 18, der Tag 12 *muhūrta's*. Die Länge der Nacht<sup>1)</sup> konnte man nach der eben besprochenen Methode durch Beobachtung des führenden Nakṣatra bestimmen, besonders wenn es sich um die kürzeste Nacht handelte. Man wird dann gefunden haben, daß der

30 von dem betreffenden Nakṣatra in der Nacht beschriebene Bogen etwa ein Drittel eines ganzen Kreises wäre, zumal wenn man ein so nördlich gelegenes Nakṣatra wie Abhijit (Wega) wählte, das noch in den lunaren Āṣāḍha fallen kann; jedenfalls konnte dem Beobachter nicht verborgen bleiben, daß der Nachtbogen der Wega

35 kleiner als ein Halb- und größer als ein Viertelkreis war. Man schloß oder riet vielmehr, daß sich im Sommersolstiz die Nacht zum Tage wie zwei zu drei verhalten müsse, da das Verhältnis eins zu drei zu klein, und eins zu eins zu groß war. Denn das dürfte jenen alten Astronomen, die mehr rechneten als beobachteten, a

40 priori festgestanden haben, daß das Verhältnis von Tag zu Nacht

1) Die Länge des Tages aus dem Tagbogen der Sonne zu bestimmen, scheint mir für die primitive Beobachtungskunst weniger einfach zu sein. Aber es mag darauf hingewiesen werden, daß im nördlichen Indien der Horizont vom Nord- bis zum Südpunkt durch die beiden Orte, wo die Sonne im Sommer- und im Wintersolstiz auf- bez. untergeht, annähernd in drei gleiche Teile zerlegt wird. Möglich, daß man daraus geschlossen hat, die Sonne durchlaufe im Sommersolstiz zwei Drittel des Himmels, und im Wintersolstiz nur ein Drittel.

im Solstiz nur ein ganz einfaches sein könne. Dieser psychologische Faktor hat höchst wahrscheinlich bei der Festsetzung jenes Verhältnisses mitgewirkt und die Annahme dieser Daten in einem großen Teile Indiens empfohlen. Denn bei der Unzulänglichkeit der Methode konnte man das Verhältnis nicht mit Genauigkeit feststellen, noch auch die Unrichtigkeit der überlieferten Angaben mit Sicherheit erkennen.

A. Weber<sup>1)</sup> hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß Inder, Chinesen und Babylonier die Dauer des längsten Tages genau gleich angegeben haben, und hielt es für äußerst wahrscheinlich, daß Inder und Chinesen diese Angabe Babylon verdankten. Er kannte zwar nur die Mitteilung der Ptolemäus (Geogr. VIII, 20, 27), der  $14^h 25^m$  ( $14\frac{1}{3} + \frac{1}{12}$ ) statt  $14^h 24^m$  angibt. Aber Kugler<sup>2)</sup> erbrachte den keilinschriftlichen Nachweis, daß in Babylon die Dauer des längsten Tages tatsächlich auf  $14^h 24^m$  angesetzt wurde, und behauptete des Weiteren (a. a. O. S. 82), jetzt „sei durch den Nachweis der vollständigen Identität der babylonischen, chinesischen und indischen Angaben“ Webers Annahme „zur unumstößlichen Gewißheit erhoben“. Er ist nämlich fest davon überzeugt, daß die babylonische Angabe auf exakter Beobachtung beruhe, weshalb ihn der Unterschied zwischen der wirklichen Länge des Sommersonnenwendetages in Babylon,  $14^h 10,5^m$ , von der auf seinen zwei (dem 2. Jahrh. v. Chr. angehörenden) Tontafeln angegebenen,  $14^h 24^m$ , in Ratlosigkeit versetzte. In seinem späteren großen Werke, Sternkunde und Sterndienst in Babel, I, 174 f., schlägt er folgenden Ausweg ein. Der wirkliche Lichttag, vom Erscheinen des ersten bis zum Verschwinden des letzten Sonnenstrahls gerechnet, betrug um 700 v. Chr. in Babylon nach seiner Berechnung  $12,1^m$  mehr als der astronomische Tag (vom Aufgang bis zum Untergang des Mittelpunktes der Sonnenscheibe gerechnet), wobei die Refraktion und 100 Meter Höhe des Beobachters über dem Erdboden in Anschlag gebracht sind; so komme man von  $14^h 10,5^m$  auf  $14^h 22,6^m$ , also beinahe auf den überlieferten Betrag von  $14^h 24^m$ . Aber dieselbe Verlängerung von  $12,1^m$  hätte, wie Kugler selbst hervorhebt, nicht nur bei der Tageslänge im Sommersonnenwendtag, sondern auch bei denen des Wintersolstiz und der Äquinoktien in Anrechnung gebracht werden müssen; das ist aber keineswegs der Fall. Kugler meint nun im Wintersolstiz, das in die schlechte Jahreszeit fällt, hätte man keine genauen Beobachtungen anstellen können, und die Zeit des Äquinox hätte man wahrscheinlich auf andere Weise, durch den Gnomon, bestimmt. Aber die Sache liegt m. E. viel einfacher. Die Babylonier waren selbst im 2. Jahrh. v. Chr., geschweige denn ein Jahrtausend früher, nicht imstande, die Länge des Tages genau

1) Die indischen Nachrichten von den Naxatra II (Abh. Kgl. Ak. Wiss. Berlin 1862), S. 409.

2) Die babylonische Mondrechnung, S. 76 ff. 108 f. 194 f.

zu messen. Denn auf den zwei keilinschriftlichen Tafeln, die jene Angaben enthalten, wird die Dauer des Tages nicht nur für die Solstizien und Äquinoktien angegeben, sondern auch für dazwischenliegende, von ihnen um 30 und 60 Grade der Sonnenbahn entfernte Punkte, denen wir der Kürze halber die Bezeichnung Monatsanfänge geben wollen (Kugler a. a. O. S. 108 und 194.) In nebenstehender

	S. 108	S. 194
10 I	12 h	12 h
II	13 h 12 m	13 h 20 m
III	14 h	14 h 8 m
IV	14 h 24 m	14 h 24 m

Tabelle gebe ich die Tageslängen nur für die vier Monatsanfänge vom Frühlingsäquinox bis zum Sommersolstiz, woraus man diejenigen für die übrigen Monatsanfänge leicht ableiten kann. Beide Listen stimmen hinsichtlich des Äquinox und des Sommersolstiz genau überein, weisen aber für die dazwischen liegenden Monate einen Unterschied von 8 Minuten auf. Die Methode der Zeitmessung war also nicht so genau, daß die Beobachtung über diese Differenz von 8 Minuten hätte entscheiden können. Derselbe Grad von Genauigkeit oder vielmehr Ungenauigkeit gilt aber natürlich auch für die Tageslänge im Sommersolstiz.

Der Eindruck großer Genauigkeit wird nur scheinbar dadurch hervorgerufen, daß die Dauer des Tages in Stunden und Minuten (14 h 24 m) bezw. auf jenen spätabylonischen Tafeln in vierfach größeren Maßen ( $3 \times 36^\circ$ ) ausgedrückt ist. Die Sache bekommt aber ein durchaus anderes Ansehen, wenn statt dessen gesagt wird, daß im Sommersolstiz Tag und Nacht sich wie 1:  $\frac{2}{3}$  verhalten; sachlich ist das genau dasselbe, aber man erwartet dann keine Genauigkeit bis auf die Minute. Tatsächlich führt die älteste Notiz auf eine solche Formulierung des Verhältnisses. Denn wie Kugler in den „Ergänzungen“ zu „Sternkunde und Sterndienst in Babel“ I. Teil S. 89 zeigt, wurde die Dauer des längsten Tages mit *ud-da-zal* bezeichnet, und auf einer alten babylonischen Tafel wird angegeben, daß der ganze Tag  $1\frac{2}{3}$  *ud-da-zal*, das Jahr (360 Tage) deren 600 betrage. Daraus ergibt sich für *ud-da-zal* die Länge von  $\frac{3}{5}$  Tag, d. h. 14 h 24 m und das Verhältnis des längsten Tages zur kürzesten Nacht als drei zu zwei. Daß die Babylonier dies, vollends in alter Zeit, nicht genau messen konnten, haben wir oben gezeigt. Es genügte, wenn die Erfahrung ein solches Verhältnis von Ungefähr erkennen ließ, um es in der einfachsten Form, drei zu zwei, festzusetzen, infolge der von uns stillschweigend anerkannten Maxime, daß in der Natur einfache Zahlenverhältnisse obwalten. Nach derselben verfahren die Babylonier bei derselben Materie noch in einem andern Punkte, indem sie nämlich die Zunahme der Tagesdauer in einfachen Zahlenverhältnissen normierten. Denn die Zunahme beträgt nach der ersten Liste in obiger Tabelle 72, 48 u. 24 Minuten, nach der zweiten 80, 48 u. 16 Minuten, woraus sich die Verhältnis-

zahlen 3 : 2 : 1 bezw. 5 : 3 : 1 ergeben. Man mochte wohl aus der Erfahrung wissen, daß die Tage schneller im ersten Monat nach

dem Äquinox zunehmen, als im zweiten und noch mehr als im dritten; aber das Verhältnis genau zu bestimmen, dazu fehlten die Mittel. Darum nahm man ein einfaches Verhältnis an, die einen dies, die andern jenes, beide willkürlich und unrichtig. Denn unter den von Kugler gemachten Voraussetzungen, siehe oben S. 261, und 5 Ansetzung der Tagesdauer im Äquinox von  $12^h$  und im Sommer-solstiz von  $14^h 24^m$ , betragen die Zunahmen 69, 55 u. 10 Minuten, woraus sich das Verhältnis  $7 : 5\frac{1}{2} : 1$  ergibt. Immerhin sind die Babylonier näher der Wahrheit gekommen als die alten Inder, welche die gleiche Zunahme in allen drei Monaten, also das Verhältnis 10  $1 : 1 : 1$ , annahmen. Sie lernten zwar später den richtigen Betrag der monatlichen Zunahme für jeden Ort durch Rechnung zu bestimmen, aber sie blieben immer dabei, innerhalb eines jeden Monats die Zunahme für jeden Tag als gleichmäßig, d. h.  $\frac{1}{30}$  der Monatszunahme anzusetzen, wie es schon die alten Inder und auch die 15 Chaldäer getan hatten.

## Zu Canaan's Artikel „Die Wintersaat in Palästina“.

ZDMG. 70, 164—178.

Von R. Mielek.

In dankenswerter Weise hat Canaan, der bekannte Jerusalemer Arzt, ein Stück palästinensischer Landwirtschaft bis ins Kleinste geschildert und einen äußerst reichen Beitrag zur Terminologie und Technologie geliefert. Seine Angaben sind besonders verlässlich, da er geborener Palästinenser ist. Aber gerade als Eingeborener weiß er am besten, daß es kaum möglich ist, ein solches Thema erschöpfend zu behandeln. Er selbst schreibt S. 164 (und wiederholt es S. 178): „Mit dieser Zusammenstellung ist dieses spezielle Thema noch nicht erschöpft, da man in den verschiedenen Teilen Palästinas immer neuen Ausdrücken begegnet“. Nach diesen Worten eines Kenners wie Canaan wird es nicht wundernehmen, wenn es mir während meines Kriegaufenthaltes in Palästina 1916—1918 gelang, unabhängig von Canaan's Arbeit, die mir leider erst nach meiner Rückkehr aus der Türkei zu Gesicht gekommen ist, zusammen mit einem schriftkundigen Eingeborenen noch einige andere Ausdrücke zu notieren und Abarten des Geräts aufzunehmen. Benennungen wechseln, wie ich bei anderen Aufnahmen feststellen konnte, oft schon innerhalb eines engbegrenzten Raumes. Keine Verbesserungen, sondern nur einige wenige Ergänzungen sollen die folgenden Zeilen bieten. Die heutigen Verhältnisse gestatten mir nicht, mich mit Dr. Canaan, der mir an Ort und Stelle stets bereitwilligst Auskünfte erteilte, in Verbindung zu setzen. So mögen diese Zusätze auch ohne eine Nachprüfung seinerseits den Weg in die Öffentlichkeit nehmen.

Zu S. 169, Z. 2. Außer *sikke* und *mihrāt* hört man auch *ūd*.

Z. 4. *kābūse*: Im Vulg.-Arab. hat *kabasa* die Bedeutung: darauf drücken, einen Druck ausüben. Es liegt also in dem Worte *kābūse* gleichzeitig ausgedrückt, daß der Bauer durch das Aufsetzen der linken Hand einen Druck auf den ganzen Pflug ausüben muß, um ein Herausspringen desselben aus der Ackerfurche zu verhüten. *kabasa* wird speziell auch in solchem Sinne gebraucht. Die *kābūse*, die aus einem einfach zurechtgeschnittenen länglichen Holz<sup>1)</sup> be-

1) Nicht, wie es nach der Abbildung in Bauer's, von Canaan herangezogenen „Volksleben im Laude der Bibel“ (2. Aufl., S. 137) scheint, einer Art runden Platte.

steht, hat in der Mitte ein Loch, in das die Sterze hineingreift<sup>1)</sup>. Vielfach ist die *kābūse* überhaupt kein besonderer Teil, sondern besteht aus einem Stück mit der Sterze und wird nur stumpftartig durch eine kurz gekappte Astgabelung gebildet, die vom Pfluge weg nach hinten zeigt.

Z. 8. *dakar*: Besteht die Sterze nur aus einem Teil, so ist *dakar* auch Benennung für das ganze Stück. Sie ist unten etwas breiter und läuft dann spitz aus: diese Spitze wird (wohl wegen ihrer Form) *fidschle* (eine Rettichart) genannt.

Z. 10. Für die Spitze der Pflugschar auch *rās*, für den Flügel 10 auch *uḥn*.

Z. 20. Der untere, gebogene, Teil des Pflugbaumes auch *birk*, der obere, gerade, auch *wašle*. Die äußere Krümmung des unteren Stumpfes des *birk*, durch den der Sterz hindurehführt, heißt *lije*<sup>2)</sup>.

Z. 23. *nāṭih* notierte ich auch aus Jerusalem; erklärt wurde 15 es mir als das an den *dakar* und den *birk* „Stoßende“ (*nataḥa* „stoßen“). Um dem *nāṭih*, der gegen den Sterz gestemmt ist, mehr Halt zu geben und ein Weggleiten nach oben zu verhindern, wird am Sterz entlang ein hölzerner Keil<sup>3)</sup>, *schatfe* genannt, in den *nāṭih* getrieben. Auch ist vielfach aus gleichem Grunde noch ein 20 kleiner Keil oder Pflock, *bajjār*, seitlich in den *dakar* oberhalb des *nāṭih* eingelassen. Ferner ist auch am anderen Ende des Winkelstückes ein kleiner Keil, *ḫirde*, in den *birk* oder *burdsch* hineingetrieben.

Z. 25. Für den *ḥalaka* genannten eisernen Ring auch *ṭōk*. 25

Z. 26. Der hölzerne Keil auch *maṣṣa* oder *ḫrā'*.

Z. 27 ff. Es kommt auch vor, daß der *burdsch* oder *birk*, die *ḫuddamije* und der *jāṣūl* überhaupt nur aus einem Stück sind: ich sah dies besonders in Nordpalästina (Gegend von Nazareth). Der Pflugbaum besteht dann aus einem dünneren, natürlich ge- 30 bogenen Baumstamme, von dem nur Äste und Rinde abgeschnitten, bzw. abgeschält sind, vom Wurzelstück bis zur Krone; eine weitere Bearbeitung zeigt der Pflugbaum kaum, er ist auch an seiner Spitze in den meisten Fällen nicht gekappt. Das Joch wird mit Stricken an diesem Stamm festgebunden. Daneben sieht man aber auch 35 Pflüge, bei denen nahe an der Spitze ein hölzerner Haken, *ḫatṛibe*, angebracht ist, um in das Joch eingehakt zu werden. Der Transport des Pfluges gestaltet sich so, daß er umgekehrt, d. h. mit seinem Sterz und der Spitze für die eiserne Pflugschar nach oben, seitlich an den Tragesattel eines Esels angebunden wird. Die Spitze 10 des Pfluggestelles läßt man dabei auf dem Erdboden nachschleifen.

1) Nicht hindurchgeht, wie bei Bauer a. a. O., S. 137.

2) So wird auch der Fettschwanz der Schafe genannt (klass. <sup>GE</sup> كَيْسِي).  
 3) 

3) In der Abbildung bei Bauer Nr. 12 auf dem linken Teil der Abbildung.

Z. 30. *nir* bezeichnet sowohl das ganze Joch mit allen seinen einzelnen Teilen, als auch im besonderen das Querholz.

Z. 35. Für die an den Enden des Joches befindlichen Zapfen oder Haken wurde mir in Jerusalem *'sblāni* angegeben, für die von diesen herabhängenden aus Haar geflochtenen Strickehen *znāk*. In der Mitte des Querholzes befinden sich zwei hölzerne Keile, *schakarīje*: zwischen diesen liegt der Strick oder (meist) der Lederriemen, *šar'īje*, mit dem das Joch an den Pflug gebunden ist. Vielfach hält die um Querholz und *schakarīje* gebundene *šar'īje* auch nur eine Art hölzernen (röhrenen) oder eisernen Ringes, mit dessen Hilfe das Joch dann nicht an den Pflug gebunden, sondern an diesen angehakt wird.

Z. 41. Pflügen mit gemischtem Gespann (Maultier-Esel, Ochse-Esel, S. 167, Z. 32) sieht man vorwiegend in der Jerusalemer Gegend. S. 170, Z. 6. Die spatenartige eiserne Spitze auch *jābūt*.

Z. 8. Neben *zught* auch *zīght*.

S. 175, Z. 23 ff. Die Tenne ist in Palästina eine Dorf- oder Gemeindetenne, auf der die ganze Dorfbewohnerschaft gleichzeitig gemeinsam nebeneinander arbeitet. Sie liegt direkt am oder vor dem Dorfe oder doch wenigstens in nächster Nähe und leicht und bequem von dort zu erreichen. Das Getreide wird, oft weither, von den Feldern dorthin gebracht und erst hier, nicht schon auf den Feldern selbst, ausgedroschen. Die Tenne bleibt natürlich nicht unbewacht; aber des Abends begeben sich die Leute ins Dorf zurück<sup>1)</sup>. Ein stärkerer Schutz ist wegen der Nähe der Tenne auch nicht nötig.

S. 176, Z. 17 ff. Der *mōradsch* besteht meist aus zwei bis drei

1) Klein, „Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina“ in ZDPV. IV, S. 73 schreibt: Der Fellach „lebt zu dieser Zeit eigentlich auf der Dreschtenne und manches Dorf ist nun, wenigstens, was die Männer betrifft, ganz ausgestorben.“ Das kann sich aber nur auf das Leben am Tage beziehen. Die Leute kehren abends in ihr Dorf zurück. Das ermöglicht eben schon die Lage der Tenne. Mir ist während meines Aufenthaltes in der Türkei gerade der Unterschied zwischen den Sittēn in Palästina (Gegend von Jerusalem, Gegend von Ramleh, Lydda, Nablus, Tulkarm etc.) und denen im Taurus (Bergdörfer in der Umgegend von Bozanti), also in türkischer Gegend, aufgefallen. Dort sind die Dörfer während der Erntezeit tatsächlich ausgestorben. Außer einigen alten Frauen ist kaum jemand im Dorfe zu sehen. Alles ist draußen bei der Ernte auf den oft stundenweit entfernten Feldern. Man lebt dort Tag und Nacht mit der ganzen Familie, auch der nötigste Hausrat und selbst das ganze Federvieh fehlen nicht. Als Unterkunft für die Nacht und gleichzeitig zum Schutz gegen den Sonnenbrand sind unmittelbar neben der Tenne, die mitten auf dem Felde ist, in primitiver Art aus Gestrüpp Hütten errichtet. Das Korn wird gleich gedroschen, geworfelt und gesiebt vom Felde eingebracht. Korn und Häcksel werden in große Säcke aus Ziegenhaaren gefüllt und im Dorfe direkt vom Rücken der Tragetiere durch eine Öffnung in den von oben her leicht zugänglichen Dächern der an den Berghang angeklebten Häuser in den Vorratsraum geschüttet. Ein weiterer Unterschied ist der, daß es dort keine gemeinsame Dorftenne gibt, sondern daß eine jede Familie ihre Tenne allein, oft weit von den anderen entfernt, hat.

aneinandergefügten dicken Brettern, deren vordere Enden ein wenig in die Höhe gebogen, bzw. winklig nach oben geschnitten sind. Auf der Oberseite sind zwei Querhölzer, *sēf* pl. *sjūf*, aufgenagelt (die Nägel *rizze* pl. *rizzāt*), von denen das vordere mit seinen Enden über die Kanten des *mōradsch* hinüberraagt<sup>1)</sup>. An diesen vorragenden Enden werden die Zugstricke befestigt. Die Enden der Bretter bis zu diesen Querhölzern heißen *mḵaddam el-mōradsch* und *m'ahḥar el-mōradsch*. Vereinzelt findet man auch eine Verstärkung durch zwei Hölzer, die einander parallel rechtwinklig von dem vorderen Querholz weg zur hochgebogenen Spitze führen und auf dem *mōradsch* aufgenagelt sind<sup>2)</sup>.

Neben der von Canaan beschriebenen Zugvorrichtung kommt auch noch eine andere vor. Es befinden sich in den vorderen, hochgebogenen Enden der Bretter zwei Löcher, durch die von unten Stricke durchgezogen sind. An den Enden dieser Stricke sind hölzerne spitzwinklige Haken<sup>3)</sup>, *m'āḳil*, angebunden, die in zwei auf dem vorderen Querholz angebrachte eiserne Ringe, *zird*, eingehakt werden. Diese Ringe selbst werden durch Nägel oder Haken, *rizze* oder *razze*, gehalten, die durch das Holz des *mōradsch* durchgeschlagen und deren Spitzen dann auf der Unterseite desselben seitlich umgeschlagen sind. Bei dieser Zugvorrichtung greift das vordere Querholz nicht über den Rand des *mōradsch* hinaus, sondern schließt mit diesem ab. Die beiden Stricke sind in kurzem Abstand vom Dreschschlitten an die Enden eines kurzen Stockes *'aṣa*, gebunden, und von diesem auseinandergehalten; diese Stricke heißen *marasa* pl. *mrās*. Die Bedeutung dieses Stockes wurde mir damit erklärt, daß er Schutz gegen das Ausschlagen des Pferdes bieten soll. Ebenfalls an den Enden dieses Stockes sind die eigentlichen Zugleinen, *ḥibāl*, gebunden, die dann an der von Canaan beschriebenen *kaddāne*, für die auch die Benennung *nir* vorkommt, befestigt sind. Die *kaddāne* ruht aber nicht auf dem *iklil* (auch *klile*), zu dessen Füllung auch Kleie verwandt wird, sondern ist vor diesen auf den Hals des Pferdes gesetzt, so daß der *iklil* den beim Ziehen nötigen Halt und Widerstand leistet. Bei der von mir beschriebenen Zugvorrichtung werden die *ḥibāl* in doppelter Weise gehalten, erstens

1) S. die Abbildungen bei Bauer, a. a. O.<sup>2</sup>, S. 145 u. 147. Man wird aber kaum einen derartigen exakt gearbeiteten, wie auf S. 145 abgebildeten, Dreschschlitten finden.

2) Wie mir gesagt wurde, sollen in Palästina auch Dreschschlitten vorkommen, deren Unterseite nicht mit Basaltsteinen, sondern mit parallel laufenden eisernen Kufen beschlagen ist. Ein Jerusalemer Jude, bei dem ich mir ein Modell eines *mōradsch* machen ließ, lieferte mir unaufgefordert auch ein Modell dieser Art. Ich selbst habe solche jedoch nirgends gesehen. Erwähnt werden sie aber von Musil, Arabia Petraea III, S. 301. Daß sie ferner auch anderswo in islamischer Gegend vorkommen, zeigte mir ein Stück aus Nordafrika in der Schausammlung des Museums für Völkerkunde in Hamburg.

3) Wie die beim Verschnüren von Lasten auf Tragtieren verwendeten hölzernen Haken.

durch einen um den Leib des Tieres gelegten Gurt, *hẓām*, meistens aus Leder, aber auch geflochten, bezw. gewebt, oder aus Stricken bestehend. zweitens durch Stricke, *hībāl el-hawa*, die über eine Art Sattel über den Rücken des Tieres führen. Diese Sättel <sup>5</sup> *mhuddāt* sind aus vier kleineren, aus mit Stroh gefülltem Sacktuch bestehenden Kissen zusammengesetzt, je zwei auf jeder Seite, über die dann wieder auf jeder Seite je zwei Holzstangen gelegt sind. Das Ganze entspricht also ungefähr einem Tragesattel. Teilweise ist unter die *mhuddāt* noch eine Decke, *farsche*, gelegt. Vom <sup>10</sup> Kopfgeschirr des Tieres seien noch genannt der Stirnriemen, *‘adār* (klass.: *‘idār*), und der Riemen um das Maul, *raschme*. Für das Lenkseil neben *riāh* auch *riāhāt*.

In Palästina wird der *mōradsch* meistens von einem Maultier oder Pferd gezogen. Der *darrās* steht auf demselben (daß er, wie <sup>15</sup> Canaan beschreibt, sich auf denselben setzt, habe ich nie gesehen) und lenkt das Pferd oft unter lebhaftem Gesang, wie es scheint, um dieses anzufeuern, und schnell in ziemlich kurzer Abwechslungsfolge bald links-, bald rechtsherum auf dem kreisförmig aufgeschütteten Getreide, fährt mit seinem Schlitten bald auch kreuz <sup>20</sup> und quer darüber hinweg<sup>1)</sup>.

Beide Arten des Dreschens, durch Austreten und durch Benutzung des Dreschschlittens, sieht man überall gleichzeitig auf einer Tenne mehrmals nebeneinander.

S. 177, Z. 4. Das Umdrehen des Getreides auf der Tenne <sup>25</sup> während des Dreschens geschieht mittels einer einfachen natürlichen zwei-, vereinzelt auch mehrfingrigen Astgabel *scha‘ūb*.

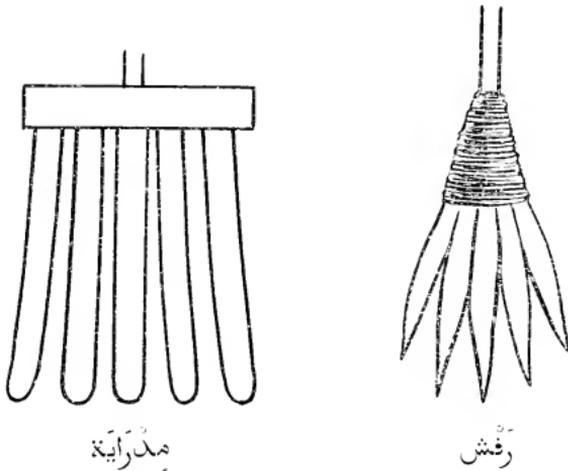
Z. 13. Die eigentliche Worfelgabel, *mḍrāje*, besteht aus einem stärkeren viereckigen Querholz, das mit der einen Breitseite auf einen Stiel, *‘asāj*, aufgesetzt ist und in dessen entgegengesetzte <sup>30</sup> Breitseite 5 sanft gebogene, etwas flache hölzerne Zinken, *ṣabī‘<sup>2)</sup>*, an der Spitze abgerundet, eingelassen sind<sup>3)</sup>. Es kommen von dieser Art auch sechszinkige Gabeln vor, ferner auch solche, bei denen zur Versteifung noch ein Querholz über den fünf Zinken befestigt ist. Wohl noch häufiger findet sich eine andere Art, die man wohl besser <sup>35</sup> Worfelschaukel, *rafš*, nennen würde; sie ist drei- bis fünf-, vereinzelt auch sechszinkig. Die Zinken sind mit ihrem unteren Teil sorgfältig aneinandergearbeitet und durch eine saubere, oft ziemlich breite

1) Ich gewann in Palästina einen ganz anderen Eindruck als im türkischen Orient und wie ihn auch die Abbildungen in Bierbaum's „Bilder aus Anatolien“, S. 41 zeigt (dort auch eine wesentlich andere Zugvorrichtung als in Palästina) und wie es dort S. 42 beschrieben ist: „auf welchen die Frauen, oft mit ihren Kindern, hocken und gemütlich ihre Zigaretten rauchen und mit einem langen Stecken die Zugtiere antreiben“ (es sind dort Ochsen oder Büffel). Das Dreschen mit dem *mōradsch* ist in Palästina Männer- bzw. Jünglingsarbeit, während das Antreiben der Tiere beim Austreten des Getreides Sache der Frauen und Kinder ist.

2) In dieser Aussprache für klass. *asābī‘*.

3) Etwa wie in der Abbildung bei Musil a. a. O., S. 303.

Umschnürung auf dem Stiel befestigt; das Ganze gleicht fast einer Hand<sup>1)</sup>, zumal die Schaufel schwach gewölbt ist.



S. 178, Z. 15. Das Sieben findet gleich auf der Tenne selbst statt und ist Beschäftigung für alte Männer und für Frauen.

In der Transkription bin ich Canaan gefolgt, wenn auch manchmal die Aussprache damit nicht ganz genau wiedergegeben ist.

Diese Zusätze erheben natürlich auch noch nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Man wird auch diese jederzeit weiter ergänzen können.

1) Bei Musil ist a. a. O. eine siebenzinkige abgebildet; in Palästina habe ich siebenzinkige nicht gesehen. Sonst aber entspricht die Abbildung etwa den von mir beschriebenen, besonders im nördlichen Palästina und Syrien gebräuchlichen Worfelgabeln; doch sind sie meistens schaufelartiger als in der Abbildung.

## Zum Citralakṣaṇa.

Von

**J. Kirste.**

In der im tibetischen Tanjur stehenden Abhandlung über Malerei (herausgegeben und übersetzt von B. Laufer, Leipzig, 1913), die auf ein indisches Original mit dem Titel *citralakṣaṇa* zurückgeht, findet sich eine Legende über den Ursprung der Malerei, § 30 ff., zu der ich mir einige Bemerkungen erlauben möchte. Der erste Maler erhielt den Namen *nagnajit* „Bezwinger des Nackten“, d. h. nach der Tradition der *preta* „Totengespenster“, da er nämlich durch die bildliche Darstellung eines solchen denselben in seine Gewalt bekommt, eine mit der orientalischen Auffassung von der magischen Bedeutung von Nachbildungen, wozu im weiteren Sinne auch die Personennamen gehören, durchaus übereinstimmende Vorstellung. Da Laufer selbst (S. 138) darauf aufmerksam macht, so verstehe ich nicht, weshalb er *nagnajit* im Sinne von „Nacktkünstler“ auffassen will (S. 5 f.), als Benennung eines Malers, der den menschlichen Körper in seiner Nacktheit studiert habe und dem es gelungen sei denselben darzustellen. Daß man dem Kompositum diese Bedeutung beilegen könne, möchte ich vom indischen Standpunkte aus bezweifeln, und ferner muß man doch billig fragen, wieso die Malerei, die Kunst der Farbenwirkung, sich aus dem Studium der Stellungen des einem ungeübten Auge gewiß einfarbig erscheinenden menschlichen Körpers sollte entwickelt haben, wengleich Laufer (S. 31) dies für möglich hält. Zieht man in Betracht, daß die Reliefs der buddhistischen Kunst, deren Anfänge in die ersten Jahrhunderte v. Chr. zurückreichen, bemalt waren (Foucher, *L'art gréco-bouddhique*. Paris 1905. S. 198), so wird man, glaube ich, viel eher geneigt sein, die indische Malerei aus dem Bemalen von Statuen hervorgehen zu lassen, die ursprünglich den plumpen, bemalten Holzfiguren unserer Kinderspielzeuge nicht unähnlich gewesen sein dürften, bei denen die Farbe als Hilfsmittel der Verähnlichung aufgetragen wird. Wenigstens erinnert die noch jetzt in Tibet übliche Malmethode, von der die von Ribbach (Vier Bilder des Padmasambhava. Hamburg, 1917) veröffentlichten bunten Tafeln eine anschauliche Vorstellung geben, sehr an unsere kolorierten Bilderbogen und es ist deshalb im höchsten Grade bedauerlich, daß Foucher in

seiner „Iconographie bouddhique“ (Paris, 1905) die farbigen Originale durch unfarbige Reproduktionen ersetzt hat, obgleich die Farbe in der buddhistischen Götterlehre eine hervorragende Rolle spielt, ja manche Gottheiten sich nur durch die Farbe von einander unterscheiden.

Daß es nun plastische Darstellungen von Göttern schon in sehr alter Zeit in Indien gab, dafür liefert m. E. der Rigvedavers IV, 24, 10 einen deutlichen Beweis. Er lautet (vgl. Laufer, S. 19):

*ka imam daśabhir mamendram kṛṇāti dhenubhīḥ  
yadā vṛtrāṇi jaṅghanad athainam me punar dadat.*

„Wer kauft diesen Indra von mir um zehn Kühe?

Wenn er die Vṛtra erschlagen hat, dann soll er ihn mir wiedergeben.“

Schon Bollensen (Ludwig, Der Rigveda, Bd. V, S. 91) war der Ansicht, daß es sich hier um ein Götterbild handeln könne<sup>1)</sup>, doch ist offenbar nicht von einem eigentlichen Verkauf die Rede, sondern nur von einem Ausleihen, da das Bild, nachdem es seine Schuldigkeit getan hat, wieder zurückgegeben werden muß. Wie dies zu verstehen sei, erhellt aus dem Kommentar zu dem Sūtra Pāṇinis V, 3, 99: *jivikārthe cōpaṇye*. „Das Suffix *kan* tritt bei Worten die eine Nachbildung bezeichnen nicht an, wenn es sich um den Lebensunterhalt dreht außer beim Handelsbetrieb.“ Dazu die Kāśikā: *devalakādīmāṃ jivikārthā devapratīkṛtaya ucyaṇte* „Die Götterbilder werden als zum Lebensunterhalte der Tempeldiener usw. dienend bezeichnet“, was von Haradattamiśras Padamañjarī, dem Kommentar zu Kāśikā, noch weiter mit den Worten erläutert wird: *yāḥ pratimāḥ pratīkṛtīḥyā gṛhād gṛham bhikṣamāṇā aṭanti tā evam ucyaṇte, tā hi jivikārthā bhavanti. devalakā api tā eva bhikṣavohīpretāḥ*. „Die Götterbilder, mit denen die Bettler von Haus zu Haus ziehen, die heißen so, denn sie dienen zum Lebensunterhalt. Unter den Bettlern sind auch die Tempeldiener zu verstehen“. Daraus ergibt sich also, daß herumziehende Leute, vor allem die Tempelhüter, den Gläubigen für einige Zeit die heiligen Statuen, gegen Entgelt natürlich, überließen, denn verkaufen durften sie dieselben ja nicht, da sie nicht ihr Eigentum waren. Während Worte, die Nachbildungen bezeichnen, sonst das Suffix *ka* erhalten, also z. B. *aśvaka*, *uśtraka*, *rathaka*, war dies bei den heiligen nicht der Fall und man nannte also auch eine Figur, die Śiva vorstellte *śiva*, nicht *śivaka*. Genau so würde es ja auch einem gläubigen Christen anstößig erscheinen, wenn Jemand eine Statue der heil. Maria „Mariechen“ nennen würde, denn das Verkleinerungs-

1) Die Ansicht Oldenberg's (Abh. Gött. Ges. Wiss. XI, 1909, S. 289), daß dieser Vers die Nutzenwendung des ganzen Liedes enthalte und bedeute: „Der Sänger kann über ‚seinen Indra‘ disponieren“, verstehe ich nicht, da es doch nur einen überirdischen Indra gibt. Eben deshalb muß es sich um einen irdischen handeln.

suffix hat immer etwas herabsetzendes in sich. Das Sūtra ist schon öfter besprochen worden (Weber, Ind. Stud. XIII, 344; Kielhorn, WZKM. I, 8 ff.: Ludwig, Festgr. Roth 57) wegen der Bemerkung des Mahābhāṣya: *mauryair hiraṇyārthibhir arcāḥ prakalpitaḥ* „Von den geldbedürftigen Maurya wurden Götterbilder verfertigt“. Soll man hier unter dem Eigennamen die diesen Namen führende Dynastie verstehen, die vom 4. bis 2. Jahrhundert v. Chr. herrschte? Man wird sich kaum dazu entschließen, denn die Staatskassen dürften durch den Verkauf solcher Erzeugnisse schwerlich gefüllt worden sein. Dann bleibt aber m. E. nichts übrig, als unter *maurya* die Untertanen oder Zeitgenossen dieses Herrscherhauses zu begreifen und sich die Sache so zurechtzulegen, daß, als infolge der Begünstigung des Buddhismus durch jenes Herrscherhaus eine Menge brahmanischer Bettler brotlos wurden, dieselben sich durch Verkauf von Götterbildern an die dem alten Glauben treugebliebenen einen Lebensunterhalt zu verschaffen suchten. Patañjali fährt dann fort: *bhavet tāsu na syāt. yās tvetaḥ saṁpratipūjārthās tāsu bhaviṣyati*. „Gut, bei diesen soll (die Regel) nicht gelten, wohl aber bei solchen, die jetzt zur Verehrung dienen“. Mit andern Worten: eine unter den Mauryas hergestellte Statue von Śiva nannte man *śivaka*, weil sie nicht zur unmittelbaren Verehrung bestimmt war, während eine zu Patañjalis Zeit angebetete *śiva* hieß.

Patañjali berichtet uns nun aber auch von wirklichen Gemälden, nämlich unter dem Vārttika 15<sup>1)</sup> zu P. III, 1, 26, eine Stelle, die ebenfalls schon von Weber (Ind. Stud. XIII, 354, 489) besprochen wurde. Und zwar handelt es sich da um veritable Schlachtenbilder, auf denen der Kampf zwischen den Anhängern des Kamsa und des Kṛṣṇa dargestellt war. Vielleicht dürfen wir solche Bilder auch schon für die Zeit Pāṇini's annehmen, wenn nämlich die in der Kāśikā zu P. V, 3, 100 stehende *kārikā* in so hohe Zeit zurückgehen könnte. Sie lautet:

*arcāsu pūjanārthāsu citrakarmadhvaṣeṣu ca  
ive pratikṛtau lopaḥ kano devapathāḍisu*

„Bei Götterstatuen, die zur Verehrung dienen, bei Gemälden und Fahnen, bei *devapatha* usw. tritt an das (Wort für) Abbild im Sinne der Ähnlichkeit das Suffix *kan* nicht an.“ Man benannte also eine Statue Śivas mit dem Originalworte, ebenso ein Porträt Arjunas und sagte „Affe“ nicht „Äffchen“, wenn ein solches Tier auf eine Fahne gemalt oder gezeichnet war.

Was den Titel *citralakṣaṇa* betrifft, so findet sich ein Werk dieses Namens weder in Aufrecht's Catalogus Catalogorum, noch in den mir zugänglichen später erschienenen Verzeichnissen von Handschriften. Wohl aber bemerkt Aufrecht (Bd. I, 187), daß ein

1) Die von Kielhorn aufgenommene Lesart *kainsakarsaṇyaś ca* verstehe ich nicht.

*citrasūtra* in Dāmodaraguptas *kuttanīmata* § 123 erwähnt wird, von Meyer in seiner Übersetzung (Lehren einer Kupplerin, Leipzig [ohne Jahr]) mit „Malerei“ wiedergegeben. Warum dieser Gelehrte aber das im *daśakumāracarita* in der lustigen Szene von dem entlaufenen Freudenmädchen im Kapitel Apahārarman vorkommende *citrā* durch „Vertrautheit mit Gemälden“ übersetzt (Daṇḍin's Daśakumāracaritam, Leipzig [ohne Jahr], S. 206) ist mir nicht recht verständlich. Einer indischen Aspasia ist doch wohl eher etwas Stümpern im Malen, als kritisches Kunstverständnis zuzutrauen.

In Laufer's Buch (S. 162, Z. 13) ist *utkūlanikūla* zu lesen.

## Bemerkungen zu den Psalmen der Benē Qōrah.

Von

Franz Praetorius.

42. 43. Das Gedicht besteht aus drei Strophen, deren jede zunächst acht Fünffüßer enthält; diesen folgt ein Kehrvers, oder vielmehr zwei in Doppeldreiefern gehende Kehrverse.

V. 2, der den ersten Fünffüßer enthält, verstößt in der überlieferten Gestalt durchaus gegen die metrische Form. Klar ist, daß das erste תִּעְרַגּ zu streichen ist; zweifeln aber kann man, ob auch das zweite תִּעְרַגּ zu streichen sei, oder die ihm folgenden beiden Worte אֲנִי־יְהוָה אֱלֹהִים. Ich möchte mich für die erstere Möglichkeit entscheiden und als ursprüngliche Gestalt des Verses etwa

10 אֲנִי־יְהוָה אֱלֹהִים כִּי־נִפְשִׁי אֶל־יְהוָה

ansetzen. Es ist ja begreiflich, daß die in dieser ursprünglichen Gestalt des Verses nur kurz durch Präpositionen angedeuteten Beziehungen von einem Glossator verbal verdeutlicht worden sind, obwohl diese Beziehungen an sich deutlich genug waren und außerdem noch durch v. 3 sofort hell beleuchtet wurden. An Joel 1, 20 denkend, schrieb ein Leser תִּעְרַגּ an den Rand, und dieses תִּעְרַגּ drang dann an zwei Stellen in den Text ein.

V. 3 enthält den zweiten und dritten Fünffüßer. אֲנִי־יְהוָה ist metrisch unmöglich. Dafür entweder das bereits von Anderen vorgeschlagene תִּי־אֲנִי, wie der Glossator von v. 9 vielleicht gelesen hat; oder אֲנִי־יְהוָה (nicht אֲנִי־יְהוָה), wie im Kehrverse.

Der vierte und fünfte Fünffüßer sind in v. 4 enthalten. In v. 5 stecken die letzten drei Fünffüßer der Strophe. Auch abgesehen von אֲנִי־יְהוָה אֱלֹהִים bietet dieser masoretische Vers in der überlieferten Gestalt noch manchen Anstoß. אֲנִי־יְהוָה, vermute ich, ist ein aus יהוה verändertes, nicht fertig ausgeschriebenes אֱלֹהִים: „An Jahwe will ich (bei all dem Unerfreulichen der Gegenwart) denken“; also ganz entsprechend dem אֲנִי־יְהוָה v. 7 „Und ich will meine Seele auf ihn

(יִשְׁפָּר) ausschütten, daß ich dereinst usw.<sup>4</sup>; denn der mit יִשְׁפָּר־בְּ (Sept. *ὄτι διελεύσομαι*).

Was יִשְׁפָּר־בְּ betrifft, so vermute auch ich, daß die erstere Buchstabengruppe in בְּסִדּוּ umzugestalten sei, aber nicht in בְּסִדּוּ, 5 wie man jetzt gewöhnlich annimmt. בְּ mag Korrektur zu dem unverständlich gewordenen zweiten Worte sein. Ich vermute, daß ursprünglich im Texte stand בְּסִדּוּ־בְּ. Dieses Wort wurde verschrieben, oder einige Buchstaben verblaßten; und deshalb wurden die beiden Buchstaben בְּ über das undeutlich gewordene Wort 10 zunächst „aufgehängt“ und später irrthümlich von demselben abgetrennt. 43. 1 klagt der Dichter über das יִשְׁפָּר־בְּ.

In dem Kehrverse v. 6 ist notwendig יִשְׁפָּר־בְּ zu lesen, wie v. 12 und 43, 5. Auch Sept. hat in v. 6 בְּ gelesen. Der Fuß יִשְׁפָּר־בְּ enthält nur auf dem Papier eine dreisilbige Senkung. 15 denn בְּ kann im Gedicht zu bloßem *k* werden. Und wenn im Urtext יִשְׁפָּר־בְּ gestanden hat, statt des überlieferten יִשְׁפָּר־בְּ, wie allgemein angenommen wird, so konnte sich dieses *k* noch ganz besonders eng an יִשְׁפָּר־בְּ anschließen.

V. 7 enthält von יִשְׁפָּר an die ersten beiden Fünffüßer der zweiten 20 Strophe. Die letzten drei Worte dieses Verses haben Schwierigkeiten gemacht. Sie scheinen einst irgendwo am Ende der Zeile eng in- und übereinander gedrängt worden zu sein. Aus diesem Gedränge heraus wurde dann später die Endung יִשְׁפָּר fälschlich an יִשְׁפָּר־בְּ gehängt, während sie in Wirklichkeit zu יִשְׁפָּר־בְּ gehörte. 25 Das יִשְׁפָּר von יִשְׁפָּר־בְּ fiel als יִשְׁפָּר mitten in (יִשְׁפָּר־בְּ) hinein; und das von יִשְׁפָּר übrig gebliebene יִשְׁפָּר gestaltete sich zu יִשְׁפָּר<sup>1</sup>). Ich lese den Schluß des Verses: יִשְׁפָּר־בְּ יִשְׁפָּר־בְּ יִשְׁפָּר־בְּ.

Übrigens scheint auch das viertletzte Wort nicht unversehrt aus dem Gedränge herausgekommen zu sein; denn für יִשְׁפָּר־בְּ 30 liegt es nah zu lesen: יִשְׁפָּר־בְּ יִשְׁפָּר־בְּ. Der Dichter will doch wohl sagen: „ich will an dich denken, wo immer ich sein mag“. Mit den geographischen Angaben, Midian (?), Hermon, Ägypten bezeichnet er die Grenzen der jüdischen Welt.

Dieselbe Vorstellung findet man in v. 8, der den dritten und 35 vierten Fünffüßer der zweiten Strophe enthält. „Ein Meer ruft dem

1) Umgekehrt scheint v. 5 das יִשְׁפָּר von ursprünglichem יִשְׁפָּר־בְּ in יִשְׁפָּר als יִשְׁפָּר vorzuliegen.

ändern<sup>e</sup>. Der Dichter denkt dabei an die Meere, zwischen denen die jüdische Welt liegt, also an das Mittelländische, das Rote und das Tote Meer. Das genaue Verständnis von v. 8<sup>a</sup> ist verschlossen, weil wir nicht wissen, was  $\text{הַיָּםִּים}$  bedeutet, oder was vielleicht  
 5 an seiner Stelle ursprünglich gestanden hat. Ein Glossator las dafür  $\text{הַיָּםִּים}$ ; er glossierte (v. 9<sup>a</sup>) „den Meeren (יםים) befiehlt Jahwe“. Er verstand den Vers also: Ein Meer ruft dem anderen wegen der Stimme deines Befehls. Wohl möglich, daß  $\text{הַיָּםִּים}$  die ursprüngliche Lesart war für das uns überlieferte  $\text{הַיָּםִּים}$ .

10 Aber wie  $\text{הַיָּםִּים}$  (הַיָּםִּים?) hierhergekommen ist, lasse ich dahingestellt. Möglich, daß auch in der Mitte von v. 9 noch Bruchstücke von Glossen zu v. 8<sup>b</sup> stecken.  $\text{הַיָּםִּים}$  scheint auf  $\text{הַיָּםִּים}$  bezug zu haben. Und das an Stelle von  $\text{הַיָּםִּים}$  in Sept. stehende  $\delta\eta\lambda\acute{o}\sigma\epsilon\iota$  deutet auf  $\text{הַיָּםִּים}$ , oder vielmehr auf die ähnlich lautende  
 15 Wurzel  $\text{הַיָּםִּים}$ ,  $\text{הַיָּםִּים}$ , durch die der Glossator  $\text{הַיָּםִּים}$  zu erklären scheint.  $\text{הַיָּםִּים}$  mag entstanden sein, oder sich entwickelt haben, nachdem sich  $\text{הַיָּםִּים}$  zu  $\text{הַיָּםִּים}$  entwickelt hatte. Den Schluß des Verses halte ich für Glosse zu  $\text{הַיָּםִּים}$  in v. 10. Jedenfalls ist v. 9 in seinem ganzen Umfange aus dem ursprünglichen  
 20 Texte zu entfernen.

v. 10 enthält den fünften und sechsten Fünffüßer, v. 11 den siebenten und achten. Alle vier scheinen gut überliefert zu sein, wenn man auch an  $\text{הַיָּםִּים}$  Anstoß nehmen kann.

43, 1 enthält die ersten beiden Fünffüßer der dritten Strophe.  
 25 Streicht man  $\text{הַיָּםִּים}$ , so ist alles in Ordnung. Mit Budde (ZATW. 1915, 186)  $\text{הַיָּםִּים}$  als  $\text{הַיָּםִּים}$  ans Ende des masoretischen Verses zu setzen, ist m. E. nicht nötig, immerhin möglich.

Hinter v. 2, der den dritten und vierten Fünffüßer enthält, ist 42, 4<sup>b</sup>. 11<sup>b</sup> m. E. nicht einzuschieben. Denn die dritte Strophe  
 30 würde dann neun Fünffüßer zählen; während es doch wahrscheinlich ist, daß sie gleich den beiden anderen deren nur acht enthält.

V. 3 enthält den fünften und sechsten Fünffüßer, v. 4 ( $\text{הַיָּםִּים}$   $\text{הַיָּםִּים}$ ) den siebenten und achten.  $\text{הַיָּםִּים}$  wie 132, 5. 7.

In der zweiten und dritten Strophe treten immer je zwei von  
 35 den acht Fünffüßern inhaltlich näher zusammen und werden auch von der jüdischen Überlieferung in je einen masoretischen Vers zusammengefaßt. In der ersten Strophe dagegen gehören die ersten drei Fünffüßer (v. 2 + 3) näher zusammen, dann die folgenden zwei (v. 4), endlich die letzten drei (v. 5).

44. Das Gedicht geht in typischen Doppeldreibern. Fast immer enthält die zweite Vershälfte sogar einen vollständigen Satz; nur v. 14, 15, 17 und wenn man  $\text{הַיָּצִיף}$  liest, auch v. 5 enthalten unvollständige Sätze in der zweiten Vershälfte. Eine Ausnahme macht nur v. 4<sup>b</sup>  $\text{הַיָּצִיף הַיָּצִיף}$ . Dieser Sechsfüßer ist kein typischer Doppeldreier, aber auch kein Sechsfüßer (Hexameter) nach dem häufigen Schema 2 + 2 + 2; vielmehr liegt der stärkste Sinneseinschnitt hier hinter dem fünften Fuße ( $\text{הַיָּצִיף}$ ). Die Echtheit dieses Sechsfüßers ist mir daher nicht ganz sicher. Den in Sept. fehlenden v. 8 würde ich auch im hebräischen Text gern entbehren. Aber entscheidende Gründe lassen sich gegen beide Verse m. E. nicht beibringen. Und einen festen Strophenbau, der uns zur Entscheidung helfen könnte, vermag ich nicht zu erkennen, trotz WZKM. 21, 187 ff.

In v. 2 bis  $\text{הַיָּצִיף}$  ist der erste Doppeldreier dieses Gedichtes unversehrt enthalten. Aber der Schluß des masoretischen Verses von  $\text{הַיָּצִיף}$  an ist spätere Ergänzung; das Versmaß sondert diese fünf Worte aus.

Erst in v. 3 liegt der zweite Doppeldreier vor. Dieser Vers bildet logisch das direkte Objekt zu v. 2, welches der Interpolator durch  $\text{הַיָּצִיף}$  vorweggenommen hat.  $\text{הַיָּצִיף}$  ist zu streichen; das Wort ist zu  $\text{הַיָּצִיף}$  zugefügt worden im Einklang mit den v. 4 folgenden Redewendungen. Auch hier hilft uns die Beobachtung des Versmaßes zu dieser Erkenntnis. Im hebräischen Texte der Sept. hatte das sekundäre  $\text{הַיָּצִיף}$  das ursprüngliche  $\text{הַיָּצִיף}$  verdrängt und das folgende Verbum sich angepaßt. — Das Versmaß lehrt uns weiter, daß  $\text{הַיָּצִיף}$  zu streichen ist. Daß  $\text{הַיָּצִיף}$  richtige Überlieferung, ist mir nicht zweifelhaft. Wenn man dafür jetzt  $\text{הַיָּצִיף}$  lesen will, und wenn man in dem Verse noch andere Veränderungen vorgeschlagen hat, denen das Bild der Pflanze zugrunde liegt, so steht man dabei unter dem Einflusse der Bedeutung des nicht als Glosse erkannten  $\text{הַיָּצִיף}$ .

Der dritte Doppeldreier liegt in v. 4 vor bis  $\text{הַיָּצִיף}$  und scheint unversehrt zu sein. Der Schluß des masoretischen Verses enthält den oben besprochenen, abweichend gebauten Sechsfüßer.

Der vierte Doppeldreier liegt in v. 5 vor. Ob  $\text{הַיָּצִיף}$ , oder ob  $\text{הַיָּצִיף}$  die ursprüngliche Lesart ist, lasse ich unentschieden.

V. 6 enthält den fünften Doppeldreier. Das beginnende  $\text{הַיָּצִיף}$  kann zugunsten der vollbetonten Aussprache *beká* angeführt werden, im Gegensatz zu dem mehr enklitischen *bak*. Vgl. Sievers, metr.

Studien I, S. 328. Bei Annahme von *bāk* würde hier der erste Fuß ohne Eingangssenkung sein, was nach meinen bisherigen Erfahrungen unerhört wäre.

In v. 9 streiche ich die beginnende Präposition ב, lasse im  
5 übrigen aber den überlieferten Text unverändert. Es scheint mir wahrscheinlich, daß jemand, der das häufige, überdies in v. 6 vorgehende  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$  im Kopfe hatte, gedankenlos auch in v. 9  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$  lesen wollte an Stelle des überlieferten  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$ . Das von ihm in dieser Absicht an den Rand geschriebene ב wurde in Sept. sowohl  
10 vor  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$  (*ἐν τῷ θείῳ*), wie vor  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$  (*καὶ ἐν τῷ ὀνόματι σου*) eingesetzt, im hebr. Texte nur vor  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$ . Die passivische Auffassung von  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$  in Sept. ist Folge des irrthümlichen ב.

In v. 10 hat Budde  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$  einsetzen wollen für die suffixlose Form. Ich möchte ihm darin nicht folgen. Die ersten drei Silben  
15 von  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$  אה enthalten einen einwandfreien Fuß mit zweisilbiger Senkung; bei Budde's Lesung müßte man die ersten vier Silben zu einem Fuße zusammenfassen. Das wäre im vorliegenden Falle zwar nicht ganz unmöglich (*afznahtón*), aber doch nicht schön. Ich denke, der Dichter wird mit Bedacht das Suffix weggelassen haben.

Sollte für  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$  v. 13 nicht vielmehr zu lesen sein  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$   
20 oder  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$ , „und nicht bist du wohlhabend geworden (Qal) durch die Verkauten von ihnen“? Mich befremdet im überlieferten hebräischen Text der Plural des Nomens, auch Sept. *ἐλ[α]λάγματος*; ich würde den Singular  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$  erwarten, den übrigens Syr. und  
25 Hieron. haben.

Wenn v. 18 richtig überliefert ist, — und es scheint, daß dem so ist, — so spricht das Versmaß dafür, daß silbenanlautendes א in weiterem Umfange aufgegeben werden konnte, als dieser Vorgang in der Schrift dargestellt ist. *Kol zōt bā'atnu* scheint mir  
30 unmöglich, dagegen ist *kol zōt bātnu* metrisch durchaus passend.

In v. 19 ist  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$  bedenklich, da eine dreisilbige Senkung entstehen würde. Die gewöhnliche Form  $\text{בְּשֵׁשׁ־יָמִים}$  wird einzusetzen sein.

Der Anfang von v. 20 ist unsicher aus verschiedenen Gründen. Zunächst wegen der dreisilbigen Senkung. Mag immerhin פּ im  
35 Gedichte bis zu bloßem k verkürzt werden können, so wäre bei der hier vorliegenden Lautfolge diese Verkürzung doch unschön und unwahrscheinlich. Dazu kommt, daß dem beginnenden פּ dieselbe Buchstabengruppe in  $\text{פּוֹתֵי־פָתִים}$  unmittelbar folgt, so daß man den Eindruck irgend welcher Verschreibung oder Korrektur empfängt.

Und Sept. hat ὅτι ἐταπείνωσας ἡμᾶς, was eher auf וַיִּזְרַח אֱלֹהִים deutet. Weiter hat Sept. für וַיִּזְרַח wahrscheinlich וַיִּזְרַח in ihrem Texte gelesen. Ich wage wenigstens nicht, κατώσεως mit וַיִּזְרַח zu vereinigen (Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 70). Ich halte es für möglich, daß das im vorliegenden Zusammenhange doch immerhin auffallende 5 und gern weggedeutete וַיִּזְרַח lediglich verschriebene Dublette zu וַיִּזְרַח sein könnte, die dann das ursprüngliche וַיִּזְרַח verdrängt hätte. Und nimmt man וַיִּזְרַח als das ursprüngliche an, so liegt es weiter nah, für וַיִּזְרַח zu lesen וַיִּזְרַח. Aus allen diesen Möglichkeiten heraus kann ich zu einigermaßen sicherer Vermutung nicht gelangen. 10

V. 23 würde וַיִּזְרַח sachlich und metrisch passender sein.

In v. 24 wird וַיִּזְרַח vom Versmaß ausgesondert.

45. וַיִּזְרַח in v. 1 war schon für die Alten einer Erläuterung bedürftig<sup>1)</sup>; deshalb fügte jemand die Erläuterung hinzu, die sich jetzt in die Mitte des Verses eingedrängt hat, beide Hälften des 15 Doppeldreiers trennend: „ich will reden mit meiner Seele über den König“. Für das unverständliche וַיִּזְרַח der Glosse vermute ich וַיִּזְרַח, wodurch וַיִּזְרַח des zu erläuternden Textes wiedergegeben werden sollte.

In v. 3 ist bis וַיִּזְרַח וַיִּזְרַח der zweite Doppeldreier des Ge- 20 dichtes enthalten. Ich nehme an, daß der Plural וַיִּזְרַח וַיִּזְרַח statt des erwarteten Duals des Versmaßes wegen gewählt worden ist: *hūsaq hūn besiftōāk*. Oder ist der Text nicht in Ordnung? Von וַיִּזְרַח וַיִּזְרַח streiche ich das erste וַיִּזְרַח, denn bei den vorgeschlagenen Veränderungen in וַיִּזְרַח oder וַיִּזְרַח würde eine dreisilbige Senkung ent- 25 stehen. — Der mit וַיִּזְרַח beginnende Schluß des masoretischen Verses wird vom Versmaß ausgesondert; aber auch der Sinn erträgt diese Worte an dieser Stelle nicht. Sie sind eine an falscher Stelle in den Text eingedrungene Randbemerkung, die sich in Wirklichkeit auf v. 5<sup>a</sup> bezog. 30

In v. 4 ist וַיִּזְרַח bedenklich; Sept. (*δυνατέ*) hat freilich auch schon so gelesen und hat das Wort auch noch weiter in v. 6 eingeschleppt. Aber was soll man bei dieser Lesung mit וַיִּזְרַח וַיִּזְרַח anfangen? Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß וַיִּזְרַח verschrieben ist aus einem nochmaligen וַיִּזְרַח „gürte dich mit deiner 35 Pracht und Herrlichkeit!“ Dann ist der erwähnte Anstoß beseitigt, und wir haben außerdem einen einwandfreien, regelmäßig ablaufen-

1) Herr Pastor Lic. Aust-Breslau vermutet וַיִּזְרַח für וַיִּזְרַח.

den Doppeldreier. Das ה von הגור war ausgelassen und dann später in vielleicht nicht grade senkrechter Stellung über גור nachgetragen; daraus konnte ein späterer Abschreiber leicht גבור machen.

Ich halte es aber weiter für wahrscheinlich, daß beidemale gar nicht der Imperativ הַגֹּר zu lesen ist, sondern das Partizip pass. „umgürtet mit deinem Schwerte, umgürtet mit deiner Pracht!“ Vokativisch. Auch vorher geht ein Passivum, und wahrscheinlich sind in v. 5 im ursprünglichen Texte auch Passiva gefolgt.

Der vierte Doppeldreier beginnt v. 5 mit רָבָב, oder was an dessen Stelle einst gestanden haben mag. Für dieses im hebräischen Text überlieferte רָבָב hat Sept. βασιλευ. Ich sehe keine sichere Brücke, die zwischen רָבָב und βασιλευ vermitteln könnte: Nur die Sinnlosigkeit von רָבָב im vorliegenden Zusammenhange mag Sept. veranlaßt haben, nach einer etwas weniger unmöglichen Bedeutung zu suchen. Ich denke, im ursprünglichen Texte wird gestanden haben בָּרָבָב „gesegnet wegen der Treue!“ Und so hat auch noch der Glossator gelesen, dem wir den Schluß von v. 3 verdanken, בְּלִבְיָן וְגו'. Mit אֲמָתָה schließt die erste Hälfte dieses Doppeldreiers. Ein Interpolator hat an אֲמָתָה noch zwei andere löbliche Eigenschaften angehängt.

Dem echten Texte gehen die beiden unechten Worte הַדְּרָרָה וְהַזֶּלְזָה vorauf. Das erstere, offenbar nur Doppelschreibung des Schlußwortes von v. 4, hat Sept. imperativisch הַדְּרָרָה aufgefaßt; das andere (הַזֶּלְזָה) mag erklärende Glosse zu dem bereits verderbten und unverständlichen רָבָב sein.

Die zweite Hälfte dieses Doppeldreiers steckt in den drei letzten Worten des masoretischen Verses, die Sept. (καὶ ὀδηγήσει σε θαυμαστῶς ἢ δεξιὰ σου) bereits ungefähr ebenso vorgefunden hat. Nur daß θαυμαστῶς eher auf מְפֹלְאוֹת deutet, als auf נִדְרָאוֹת. Und wie ich den Vers zu verstehen glaube, scheint mir מְפֹלְאוֹת passender zu sein, oder vielmehr מְפֹלְאוֹת. An Stelle des kaum verständlichen תִּדְרָה (dessen letzte Erklärung: MVAG. 22, 130) vermute ich als ursprünglichen Text ebenfalls בְּרִוּיָהּ, wie zu Anfang der ersten Vershälfte: „gesegnet wegen der Treue, (und) gesegnet in bezug auf die Wunder deiner Rechten“. Unter diesen Wundern, oder Schrecken, ist vorzugsweise natürlich das zu verstehen, was v. 6 angegeben ist.

Nach Streichung von תִּדְרָה וְהַזֶּלְזָה erscheint in v. 6 der erwartete fünfte Doppeldreier, in dem nur בְּלִבְיָן falsch sein dürfte. Ich vermute dafür בְּלִבְיָן oder בְּלִבְיָן. Wodurch der Zusatz וְהַזֶּלְזָה

veranlaßt worden ist, ist schwer zu sagen. Dachte jemand bei יהוה יגד an יהוה יגד schießen? Oder sollten diese Worte zu 'גָּבַב יגד gezogen werden?

In v. 7 ist das längst beanstandete אֶל־הַיָּם zu streichen; dann erscheint der ursprüngliche Doppeldreier. אֶל־הַיָּם ist aber nicht etwa aus הַיָּם auf dem Umwege über יהוה entstanden, sondern es ist Zusatz eines frommen, unverständigen Mannes.

Der in v. 8 steckende Doppeldreier ist mit אֶל־הַיָּם (יהוה) zu Ende. Nicht ganz ohne Grund nahm ein Interpolator Anstoß an dem in dem ursprünglichen Verse ausgesprochenen Gedanken; denn schließlich sind auch ungerechte und gottlose Könige gesalbt worden. Deshalb fügte er den Schluß des Verses hinzu von אֶל־הַיָּם an: Mehr als alle anderen Könige hat Jahwe ihn mit Freudenöl gesalbt.

In v. 9 befremdet der weibliche Plural von בָּנָיִךְ. Es befremdet ferner die prädikative Gleichsetzung der drei Wohlgerüche mit אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים; deshalb hat schon ein alter Leser בָּנָיִךְ in בָּנָיִךְ verändert (Sept. *ἔπι τῶν ἑλισίων σου*). Weiter mag als immerhin auffallend erwähnt werden das fehlende וְ vor אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים. Endlich aber widerspricht die überlieferte Form des masoretischen Verses dem Versmaß. Ieh lese אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים „alle deine Burgen“ und sehe in אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים auf Grund der sonstigen Ableitungen von קָצַע irgend welchen bautechnischen Ausdruck, vielleicht „mit Ecken, Erkern versehen sind alle deine Burgen“. אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים wage ich nicht vorzuschlagen. Nachdem אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים in אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים verschrieben worden war, mußte für אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים eine andere Bedeutung gesucht werden: und diesem Zwecke diente die jetzt zu Beginn des masoretischen Verses stehende Glosse אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים. Sobald wir diese Glosse entfernt haben, erscheint die erste Hälfte des Doppeldreiers.

Und nun die zweite Hälfte: „mehr als Paläste von Elfenbein haben sie dich erfreut“. אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים ist zu streichen. Es mag von der oben erwähnten Verbesserung des uns überlieferten אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים herrühren. — Vielleicht will der Dichter sagen, daß der besungene König in den mit Erkern oder dergleichen versehenen Burgen mit seinen Frauen gehaust habe. Darauf deutet wenigstens die Fortsetzung des Gedichtes.

Der in v. 10 enthaltene Doppeldreier ist mit אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים zu Ende. Durch die folgende Glosse אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים sollte אֶל־בְּנֵי־הָאֱלֹהִים erklärt werden, über dessen Sinn man schon früh nicht ganz im Klaren war, und das aller Wahrscheinlichkeit nach eine frühe Verschreibung

ist. Verbesserungsvorschläge sind genug gemacht worden; ich füge denselben hinzu: קָרַבְוֹתָהּ. Der Schreiber mag schon bei dem ersten ׀ an die Pluralendung gedacht haben (קָרַבְוֹתָהּ); das ausgelassene בַּי (בַּי) wurde dann „aufgehängt“ und später an falscher Stelle, nämlich am Wortanfang eingefügt.

In v. 11 wird וְאֵי durch das Versmaß ausgesondert; dann erscheint in dem masoretischen Verse ein guter Doppeldreier. Ich halte וְאֵי für eine Korrektur zu v. 13, die zunächst am Rande stehend, dann an falscher Stelle in den Text eingezogen worden ist.

Auch in v. 12 liegt ein guter Doppeldreier vor; den Beginn des zweiten Halbverses verstehe ich: *k'hū 'dōnāi*.

Aber v. 13 ist schon früh verunstaltet worden. Ich lese den ersten Halbvers: וְאֵי בְּתוֹתָהּ, „und, Mädchen, blicke auf die Geschenke!“ Das in בְּ- verschriebene וְאֵי wurde am Rande zwar richtig wieder hergestellt, aber diese Verbesserung geriet später irrümlich und das Versmaß störend in v. 11 hinein. Und so blieb die „Tochter Tyrus“ im hebräischen Text stehen; und im Texte der Sept. entstanden daraus durch falschen Anschluß an das unmittelbar Vorhergehende sogar *θυγατέρες Τύρου*. Der zweite Halbvers dürfte ursprünglich gelautet haben: וְאֵי בְּתוֹתָהּ, Versmaß und Gedanken gleich gut weiterführend. Aber aus וְאֵי entwickelte sich ein metrisch unmögliches וְאֵי; und in Sept. ging die Wucherung noch weiter: *τοῦ λαοῦ τῆς γῆς*.

Sehr schlimm steht es mit v. 14, zu dem auch noch das erste Wort von v. 15 zu ziehen ist. Mir ist es wahrscheinlich, daß wir in diesem masoretischen Vers ein Gemisch von Glossen und von Bruchstücken alten Textes haben.

Echter und verständlicher Text liegt erst wieder in וְאֵי vor. Freilich fasse ich diesen Vers anders auf, als er jetzt aufgefaßt wird. Den Sinneseinschnitt lege ich hinter וְאֵי, das m. E. falsch in וְאֵי ergänzt worden ist, statt in וְאֵי. „Zum König geführt wird eine Jungfrau, hinter der ihre Freundinnen geleitet werden.“ Dann haben wir in v. 15 den erwarteten Doppeldreier. וְאֵי am Ende des masoretischen Verses ist auf alle Fälle zu streichen, d. h. auch dann, wenn man den Vers als Sechsfüßer nach dem Schema 2 + 2 + 2 auffaßt, was man nach der heute üblichen Auffassung tun müßte. Dieses וְאֵי erklärt sich aus Korrektur des überlieferten וְאֵי. Über das ׀ wurde ׀ gesetzt, um das Wort in וְאֵי zu verwandeln. Aus diesem ׀ ist dann וְאֵי erwachsen.

V. 16: *tūbāln' bismaḥōt wagil*; vgl. meinen Hosea S. 102, 4. Zu  $\text{בְּהַיְבֵל מְנֻקֵּי}$ , womit dieser mit dem masoretischen Verse zusammenfallende Doppeldreier schließt, sind vielleicht Glosse die in v. 14 stehenden Worte  $\text{בְּ(י)רַחֵם הַמֶּלֶךְ הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ}$  „in das Haus des Königs, inwendig“.

In v. 18 ist am Schluß  $\text{לְעוֹלָם הָאֵדָר}$  sicher zu streichen, wahrscheinlich aber auch das  $\text{לְפָנַי}$  von  $\text{בְּפָנַי}$  im ersten Halbverse. Wir wissen ja, daß  $\text{לְפָנַי}$  vor Pluralen später oft zugefügt worden ist; und  $\text{הָאֵדָר הָאֵדָר}$  ist begrifflich einem Plural gleich. Sonst verändere ich nichts an der hebräischen Überlieferung; die Bedenken Duhm's 10 scheinen mir nicht begründet.

46. Dieser Psalm besteht aus drei Strophen von je vier Versen; und der vierte Vers jeder Strophe ist ein Kehrvers. Da dieser Kehrvers sicher ein typischer Doppeldreier ist,<sup>6</sup> so liegt von vornherein die Mutmaßung nah, daß das ganze Gedicht in diesem Vers- 15 maß gedichtet worden sei. Und diese Mutmaßung ist auch wohl zutreffend, wengleich eine Anzahl von Versen durch Zusätze dergestalt verändert worden ist, daß man bald dieses, bald jenes Versmaß in ihnen zu erkennen glaubt.

In v. 2 ist  $\text{זָמַר}$  zu streichen. Auch in den folgenden Psalmen 20 werden wir  $\text{זָמַר}$  zweimal als späteren Zusatz erkennen, s. 47, 6; 48, 2. Dann erscheint der ursprüngliche Doppeldreier. Ob wir das überlieferte  $\text{זָמַרְנוּ}$  beibehalten, oder  $\text{זָמַרְנוּ}$  lesen wollen (wie Sept. gelesen zu haben scheint), ist für das Versmaß gleichgültig.

V. 3 möchte man zunächst als Doppelvierer verstehen. Lesen 25 wir aber  $\text{בְּהַיְבֵל מְנֻקֵּי}$  ohne metrische Hebung, was durchaus möglich, und setzen wir für  $\text{זָמַרְנוּ}$  den Singular  $\text{זָמַר}$  ein, wozu wir durch die in v. 4 und 5 folgenden singularischen Suffixe einigermaßen berechtigt sind, so liegt in dem Verse wieder ein Doppeldreier vor. — Der eigentümliche Ausdruck  $\text{זָמַרְנוּ}$  (s. auch ZDMG. 66, 401) 30 mag gewählt sein zur Assonanz an  $\text{זָמַרְנוּ}$  (man findet Assonanzen auch in v. 2, 4, 7, 9).

In v. 4 liegt schon in der überlieferten Gestalt ein typischer Doppeldreier vor. Hier, hinter v. 4, wird der Kehrvers einzuschieben sein, den wir in v. 8 und v. 12 lesen. 35

Der Anfang der zweiten, mit v. 5 beginnenden Strophe ist offenbar stark beschädigt. Für  $\text{זָמַרְנוּ}$  vermute ich  $\text{זָמַרְנוּ}$  „seine Wogen“, und ich sah nachträglich, daß auch Rothstein, Grundzüge des hebr. Rhythmus S. 91 so vermutet hat.  $\text{זָמַרְנוּ}$  ist zu streichen. Es ist

Dublette zu  $\text{לִּנְיָרִי}$  und sollte diese (falsche) Lesart  $\text{לִּנְיָרִי}$  festlegen. Auch  $\text{וַיִּשְׁחַתְּהוּ}$  wird schwerlich richtige Überlieferung sein; ein Verbum von weniger freundlicher Bedeutung dürfte hier einst gestanden haben, vielleicht  $\text{וַיִּשְׁמַחְהוּ}$  „sie setzen in Schrecken“.

5 In v. 6 ist das überlieferte  $\text{בְּקֶרֶב עֲנִיִּים}$  nicht nur an sich verdächtig, sondern auch deshalb, weil Sept. dafür nur  $\tau\phi\ \pi\rho\sigma\omega\pi\omega$  hat. In der hebräischen Vorlage der Sept. stand wahrscheinlich nur  $\text{לַעֲנִיִּים}$ , womit  $\text{בְּקֶרֶב עֲנִיִּים}$  gemeint war: „Gott hilft ihr, vor ihr (stehend)“. Diese Ortsbestimmung mißfiel einem pedantischen Leser,  
10 weil ja kurz vorher  $\text{בְּקֶרֶב עֲנִיִּים}$  stand; er wollte deshalb an Stelle von  $\text{בְּקֶרֶב עֲנִיִּים}$  wieder jenes  $\text{בְּקֶרֶב עֲנִיִּים}$  einsetzen. Aus dem abgekürzt geschriebenen  $\text{לַעֲנִיִּים}$  und dem abgekürzt geschriebenen  $\text{בְּקֶרֶב}$  entstand die uns überlieferte Lesart des hebräischen Textes:  $\text{בְּקֶרֶב עֲנִיִּים}$ . — Daß v. 6 ein typischer Doppeldreier ist, wird nicht bezweifelt werden.

15 In v. 7 streiche ich  $\text{וַיִּנְיָרִי}$ ; dann erscheint der ursprüngliche Doppeldreier. Ein Leser glaubte, daß zu den zwei voranstehenden Verben auch zwei Subjekte gehören müßten und schaltete daher eigenmächtig  $\text{וַיִּנְיָרִי}$  ein.

Nachdem in v. 9 die dritte Strophe mit einem anscheinend  
20 unversehrt überlieferten Doppeldreier begonnen, folgt in v. 10<sup>a</sup> der zweite Doppeldreier, dessen ursprüngliche Gestalt sich nicht mehr ganz sicher erkennen läßt.  $\text{מִלְחָמָה}$  gehört dem ursprünglichen Texte schwerlich an. Zweifelhaft aber ist es, ob  $\text{מִשְׁפָּרָה}$  ursprünglich objektslos im Verse gebraucht war, oder ob  $\text{וַיִּשְׁחַתְּהוּ}$  einst an der Stelle  
25 stand, wo jetzt die Glosse  $\text{מִלְחָמָה}$  sich eingedrängt hat.  $\text{מִשְׁפָּרָה}$  würde eine gute Assonanz zu  $\text{וַיִּשְׁחַתְּהוּ}$  und  $\text{וַיִּצְוָה}$  bieten und wäre metrisch ebenso erträglich wie ein objektsloses  $\text{מִשְׁפָּרָה}$ . An der Stelle, wo  $\text{וַיִּשְׁחַתְּהוּ}$  jetzt steht, ist  $\text{וַיִּשְׁחַתְּהוּ}$  unmöglich und ist daselbst notwendig zu streichen. — V. 10<sup>b</sup> ist spätere Erweiterung des Themas  
30 und zu streichen.

In v. 11 ist aller Wahrscheinlichkeit nach  $\text{וַיִּדְעִי}$  zu streichen. Sicher aber ist aus dem zweiten Halbvers ein Wort zu entfernen, ich vermute  $\text{וַיִּצְוָה}$ . Zu dem emphatisch wiederholten  $\text{וַיִּצְוָה}$  wird ein Leser geglaubt haben, noch eine nähere Bestimmung zufügen  
35 zu müssen.

47. Dieser Psalm besteht aus acht Doppeldreieren, die sich vielleicht in zwei Strophen zu je vier Versen zerteilen lassen. Am Schluß der ersten Strophe:  $\text{וַיִּשְׁחַתְּהוּ}$  v. 5.

Die drei ersten Doppeldreier (v. 2—4) scheinen unversehrt

überliefert zu sein. In v. 5 möchte ich mit Sept.  $\text{וְיִבְרַחַתְּ$  lesen: Für uns wählt er sein eigenes Erbe aus, nämlich Jakob selbst, den er liebt.

Das auch uns in seinem Zusammenhange nicht ganz verständliche  $\text{וְיִבְרַחַתְּ}$  zu Beginn von v. 6, ist schon alten Lesern einer Erläuterung bedürftig gewesen. Denn die an das Ende des Gedichtes geratene Glosse  $\text{וְיִבְרַחַתְּ מִיָּדָה}$  hat offenbar ursprünglich zu  $\text{וְיִבְרַחַתְּ}$  gehört.

Vielleicht meinte der Glossator  $\text{וְיִבְרַחַתְּ מִיָּדָה}$  eigene Zutat des Glossators; vgl. 46, 2; 48, 2. Meinem Gefühle nach wäre hier am ehesten ein Imperativ zu erwarten, wie im folgenden Verse und 10 wie zu Beginn der ersten Strophe.

Die vier in v. 7 enthaltenen, emphatisch wiederholten objektslosen  $\text{וְיִבְרַחַתְּ}$  haben einen Glossator veranlaßt, das vermißte direkte Objekt zuzufügen: Die beiden Worte  $\text{וְיִבְרַחַתְּ מִיָּדָה}$ , die jetzt den Schluß des 8. masoretischen Verses ausmachen, erweisen sich als 15 Glosse zu v. 7.

Aber auch der Anfang von v. 8 ist Glosse. Der ganze v. 8 ist mithin zu streichen. In v. 9 heißt es nämlich „König ist Gott über die *gōyim*“. Das kränkte einen späteren Leser, und dieser entschuldigte und erklärte dann den ärgerlichen Sinn durch „denn 20 König der ganzen Erde ist Gott (mithin auch der *gōyim*)“. Er brauchte nach dieser Entschuldigung nicht weit zu suchen: sein Satz stand ja ungefähr ebenso schon in v. 3<sup>b</sup>. Betrachtet man v. 8 unter metrischem Gesichtspunkte, so erkennt man sofort, daß ein Fuß fehlen würde. Und wenn man mit Kittel aus metrischen 25 Gründen  $\text{עַל}$  vor  $\text{וְיִבְרַחַתְּ מִיָּדָה}$  einschieben wollte, so würde die Zäsur des typischen Doppeldreiers verdeckt werden.

In v. 9 ist das zweite  $\text{וְיִבְרַחַתְּ}$  zu streichen, dann erscheint der ursprüngliche Doppeldreier.

In v. 10 ist außer dem bereits als Glosse erkannten  $\text{וְיִבְרַחַתְּ מִיָּדָה}$  30 noch zu streichen  $\text{עַל מַלְכֵי הָעַמִּים}$ . „Die Vornehmen der Völker sind versammelt (vor Gottes Thron)“. Vielleicht derselbe Mann, der an v. 9<sup>a</sup> Anstoß genommen, nahm auch daran Anstoß, daß hier die Vornehmen der Völker sich (vor Gottes Thron) versammeln sollten; er schränkte diesen Plural dahin ein, daß nur „das Volk 35 des Gottes Abrahams“ in Betracht komme.

Für das unverständliche  $\text{וְיִבְרַחַתְּ}$  wird  $\text{וְיִבְרַחַתְּ}$  im ursprünglichen Texte gestanden haben. Die Verschreibung ist unschwer begreiflich ( $\text{ב} > \text{ב}$ ,  $\text{ב} > \text{ב}$  s. zu 45, 9). Die an den Schluß des Psalmes

geratene Glosse מְנַחֵם נְאֻם ה' wurde nun von manchem auf die מְנַחֵם נְאֻם ה' bezogen und dementsprechend in den Plural gesetzt: Sept. σφόδρα ἐπίρρησιν.

48. Dieser Psalm besteht aus fünfzehn, recht kurzgebauten 5 Fünffüßern.

In v. 2 ist nicht nur מְנַחֵם נְאֻם ה' zu streichen, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach auch הַגְּבוּרָה. „Das Größte in der Stadt unseres Gottes ist sein heiliger Berg“. Erst ein Späterer glaubte den Psalm mit dem Preise Jahwes selbst beginnen lassen zu müssen. 10 Übergeht man, was mir durchaus möglich erscheint, das נְאֻם von מְנַחֵם נְאֻם ה', so haben wir hier einen rein jambischen Fünffüßer.

Von v. 3 ist הַגְּבוּרָה וְהַיָּמִינִי zu streichen; dann erscheint der zweite Fünffüßer. Ich denke, in irgend einer Handschrift war מְנַחֵם in מְנַחֵם verschrieben worden: dadurch wurde ein 15 Leser angeregt, an den Rand das bekannte מְנַחֵם נְאֻם ה' zu schreiben. הַיָּמִינִי sieht ebenfalls wie ein in falsche Richtung geratenes מְנַחֵם (נְאֻם) aus. הַיָּמִינִי mag erweiternde Glosse zu מְנַחֵם נְאֻם ה' gewesen sein. Wahrscheinlicher aber ist es mir im Hinblick auf die Formgleichheit von י' und ה', daß wir auch in הַיָּמִינִי durcheinander geratene Bruchstücke 20 von [מְנַחֵם] הַיָּמִינִי zu sehen haben. Hätten wir Sicherheit, daß das so oft zugefügte מְנַחֵם auch hier späterer Zusatz ist, so wäre auch dieser Fünffüßer fast rein jambisch.

In v. 4 weicht Sept. am Schlusse einigermaßen vom hebräischen Text ab: vgl. ZATW. 1912, 93. Es wird Zufall sein, daß dieser 25 Fünffüßer mit dem vorhergehenden und dem nachfolgenden durch einen Reim zusammengehalten wird (מְנַחֵם, מְנַחֵם). Übergeht man was man übergehen darf, so ist auch dieser Fünffüßer fast rein jambisch.

Darf man in v. 5 vielleicht das ה' des Artikels hinter הַיָּמִינִי 30 streichen? Dann ließe sich dieser Fünffüßer rein jambisch auffassen.

In v. 9 ist מְנַחֵם נְאֻם ה' zu streichen: dann erscheinen in diesem masoretischen Verse zwei Fünffüßer, deren erster mit הַיָּמִינִי schließt.

In v. 11 ist der Pentameter mit מְנַחֵם נְאֻם ה' zu Ende; מְנַחֵם נְאֻם ה' zu streichen. Was in dem masoretischen Verse auf מְנַחֵם נְאֻם ה' noch folgt, 35 ist erklärende Glosse zum Inhalt von v. 10—12: am einfachsten vielleicht als Parallelglosse zu der Glosse מְנַחֵם נְאֻם ה' am Schlusse von v. 12 aufzufassen. Eine metrische Auffassung und Abteilung der vv. 11 und 12, wie sie Buhl in Kittel's Biblia hebr. vornimmt, halte ich für ausgeschlossen.

Auch in v. 12 ist der ursprüngliche Text mit יהיה־ךָ zu Ende. Die beiden im masoretischen Verse noch folgenden Worte sind von einem späteren hinzugefügt worden, um eine im ursprünglichen Text anscheinend vorhandene Sinneslücke auszufüllen. Auch hier in der Glosse wieder das beliebte זָנִי־פָּנָי; vgl. ZDMG. 71, 391 oben. 5

In v. 14 sieht das verdächtige ἀπ. λεγ. אֶת־פָּנָי aus, als sei es verschrieben für בְּפָנָי. Und die mit לְמַעַן beginnende Glosse am Schlusse des masoretischen Verses deutet wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß der Glossator auch noch so gelesen habe. Durch diese Glosse wird der Anschluß von v. 15 an 10 das Vorhergehende erleichtert.

Der ursprüngliche Text des 15. Verses ist mit נָדָךְ zu Ende. Die im masoretischen Texte noch folgenden drei Worte halte ich für eine alte Dublette zum ursprünglichen Versschluß: הַיַּיִן mag ein Rest des ursprünglichen יהיה־ךָ sein, für das später hier bekanntlich 15 אֶל־הַיַּיִן eingesetzt worden ist. In אֶל־הַיַּיִן erkenne ich אֶל־הַיַּיִן wieder. Und עַל־מַוֵּת dürfte aus לְמַעַן entstanden sein.

Über Ps. 49 habe ich bereits WZKM. 30, 331 ff. gehandelt. Auf diesen Aufsatz verweisend, gebe ich hier nur einige Zusätze. — Ich möchte v. 7 (הַבְּטָחָיִם וְגֵרִי) nicht mehr mit Sicherheit als Glosse 20 ansehen; der metrischen Form tut der Vers Genüge. — Da die in v. 10 enthaltene Glosse deutlich nach dem Muster von v. 20<sup>b</sup> gebildet ist, so liegt es nah, עַד für עֵד zu lesen, und dieses עַד als Dublette zu dem ל von לְנַצְחָה anzusehn. — In der Glosse v. 12<sup>b</sup> mag auch קָרַא aus 'קָבַר entstanden sein. — Die bereits a. a. O. 25 S. 334 ausgesprochene Vermutung, daß v. 13 = v. 21, den man als Kehrvers hat ansehen wollen, bloß späterer Zusatz sei, wird mir immer wahrscheinlicher. Und zwar halte ich den Vers jetzt für eine Glosse zu dem den 15. Vers beginnenden זָנִי־פָּנָי. Dieser Vergleich sollte erläutert werden. — Es scheint, daß für לְשִׁאוֹלֵךְ zu 30 Beginn von v. 15 gelesen werden soll לְשִׁאוֹלֵךְ. Darauf scheint mir zunächst das in לְבַקֵּר verderbte לְשִׁאוֹלֵךְ der Glosse in v. 15<sup>b</sup> zu deuten: sodann aber auch das in v. 13 = v. 21 aus בִּיקַר verderbte בִּיקַר. מִקְרָא scheint Erklärung des unklaren וְשִׁאוֹלֵךְ zu sein. — v. 16 kann metrisch auch verstanden werden: — *miyyód š'ól kiyyahén*. 35

## Zum islamischen Bilderverbot.

Von

I. Goldziher.

Unter den auf ein Bilderverbot bezogenen Ḥadīten wird von den Muslimen das größte Gewicht gelegt auf die bei einer gegebenen Gelegenheit ausgesprochene Sentenz des Muhammed, daß die Verfertiger von Bildnissen (lebender Wesen) am Gerichtstage bestraft werden. Es wird ihnen gesagt: „Hauchet diesen eueren Schöpfungen Leben ein!“, was ihnen natürlich nicht möglich ist. So verfallen sie denn den Höllestrafen (Musnad Aḥmed I, 241, Buchārī, Libās nr. 89; Ta'bir nr. 45; andere Stellen bei C. H. Becker, ZA. XXVII, 193; das Zitat aus Zurkāni ist zu Muwaṭṭa' IV, 191).

Dieser Spruch ist nur im Zusammenhang mit Koran 5, 110 zu verstehen, wo in einer Anrede Gottes an Jesus unter den diesem verliehenen Gnaden (dem apokryphen Kindheitsevangelium entlehnt) erwähnt wird, daß „du mit meiner (Gottes) Erlaubnis aus dem Ton ein Wesen in Gestalt eines Vogels erschaffen habest und in dasselbe hauchtest, so daß es ein (lebendiger) Vogel wurde, mit meiner Erlaubnis“.

Das Ḥadīt ist demnach so zu verstehen: Ihr hättet nur in dem Falle Lebewesen nachbilden dürfen, wenn ihr wie Jesus die Kraft besüßet dem von euch gebildeten Werke Leben einzuhauchen. Für diesen Zusammenhang kann auch in Betracht kommen, daß in einigen Versionen des Ḥadīt die geforderte Belebung des Bildwerkes mit dem Wort تَنْفِثَ فِيهَا ausgedrückt ist, also demselben, dessen sich die Koranstelle bedient (فَتَنْفِثَ فِيهَا). Freilich hatte auch der Sāmīrī dem durch ihn verfertigten goldenen Kalbe Attribute des Lebens verliehen (Sure 20, 90. 96).

## Nešrī's Notiz über die Eroberung von Vodena-Edessa und Ćitroz-Kitros-Pydna durch Bājezīd I. Jildirim 1389.

Von

**C. F. Seybold.**

Der Nestor — et facile princeps — der heutigen Orientalisten, unser verehrter Altmeister Nöldeke hat vor sechs Jahrzehnten in ZDMG. 13, 176—218 und 15, 333—380 wichtige „Auszüge aus Nešrī's Geschichte des osmanischen Hauses“ türkisch und deutsch herausgegeben. Leider ist es m. W. die einzige türkische Publikation des Meisters geblieben, während er in Kollegien gern zur Verbreitung der Kenntnis des Osmanischen wirkte.

Dort 15, 334, 1 findet sich nun zwischen andern kurzen Nachrichten aus der ersten Regierungszeit von Sultan Bājezīd I. Jildirim (Blitz) die bündige, wichtige Linie über die türkische Besetzung 10 von **وَدِينَه** Vodena, welches der altmazedonischen Königsstadt Aegae-

Edessa entspricht und den Schlüssel zu den Seen- und Gebirgspässen der westlichen alten Via Egnatia bildet, wie es heute an der Eisenbahn Saloniki-Monastir liegt, und von Ćitroz = Kitros, das dem alten Pydna entspricht, dem Schlüssel zum Tempepaß von 15 Norden her zwischen Olymp und Ossa nach Thessalien. Da eirige Linien vorher vom albulgarischen Widdin (Vidin) **وَدِين** die Rede war **وَدِينَه** und nach Widdin sandte er den **فِرُوز بَكِي** Firūz Bei\* und die nächste Linie 334, 2 wiederum **وَدِين** kommt

**فِرُوز بَكِي دَخِي وَدِينَه**, **فِرُوز بَكِي دَخِي وَدِينَه** Firūz Bei 20 streifte sodann von Widdin aus nach der Walachei hinüber . . . , so entging selbst dem kritisch geschärften Auge des jungen Nöldeke

Sinn und Bedeutung der kurzen Notiz über die wichtige Besitznahme von Vodena und Kitros! **اوردن بَكِي يَنَه سِيرَزده قَوِيْب اول**

**Den Evrenoz Bei** ließ 25 er wieder zu Seres und zog weiter, wobei er Widdin [wäre **وَدِينِي**

Akkusativ, nicht **وَدِينَه يِي**!] und Ćitroz(?) nahm“. Auch Schlechta-

Wssehrd in ZDMG. 15, 811 hat daran keinen Anstoß genommen, so wenig wie O. Blau, ZDMG. 16, 269, welcher nur für چتروزی unbedenklich Čibru, Dschibra چبروی vorschlägt, welches Spruner-Menke<sup>3</sup>. Geschichts-Atlas (1880), S. 47<sup>b</sup> mit Recht abweist. Des  
 5 gelehrten Juristen Löwenklau (Lewenklau) = Leunclavius Dolmetscher wagte sich auch nicht an ودینهیی heran: Historiae musulmanaе Turcorum de monumentis ipsorum exscriptae, Libri XVIII. Francofurti 1591, col. 315 Mitte: Eurenosem begum Baiasites ad opidum Seres sive Serras reliquerat, qui dum illis in locis degeret,  
 10 opida duo, quorum alterum Murati Dragomano Tzetriuer [liest چتروور] nominatur, occupavit. Citros fuisse priscis videtur, dicta velut Citrivar, sive Citri civitas, et in Thessalia versus Thessalonicam sita, quae hoc tempore necdum Turcici iuris erat, uti de sequentibus adparebit. Leunclavius operiert also mit ungarisch  
 15 vár „Festung, Burg, Schloß“, wie Temesvár; hat aber mit Citros schon das richtige getroffen. In seinen Annales Sultanorum Othmanidarum a Turcis sua lingua scripti, Francofurti 1596, hat dann sein Dolmetscher Gaudier, genannt Spiegel, ganz phantastisch das ودینهیی als *Tanabit* gelesen, indem er 318 = Migne: Patrologia Graeca,  
 20 tom. 159, col. 591 gibt: Bajazites autem rursus [Eurenosi] bego expeditionem injunxit, qua *Tanabit* et Citros fuere domitae, das aber nicht weiter weder in der Pandecte Historiae Turcicae, noch in den Indices erwähnt wird, mit Recht, da es ja gar nicht existiert hat.

Das 1332 = 1914 als I der Serie تواریح آل عثمان in Stambul  
 25 flüchtig gedruckte عاشق پاشازاده تاریخی hat den Passus nur verkürzt: S. 64, Mitte اوره نوزی کیمرو سیمروزه قودیلر „den Ewrenoz ließ man in Seres zurück“, wobei der für uns interessanteste Bericht über Wodena-Kitros unter den Tisch fällt. Dagegen hat der erste offizielle türkische Reichsannalist Sa'deddin im تاج التواریح I, 126 Mitte  
 30 die Stelle etwas erweitert: واورنوس بکی قدیمدن حکومتکای اولان سیمروزه ارسال ایدوب وودنه وچتروز حصارلرینی فتح ایتمهکه نامرد Den Ewrenos Bei sandte man nach seinem alten Gouverneurposten Seres mit dem Auftrag diese festen Städte Wodena und Čitroz einzunehmen“. Dieser Wortlaut färbt auch noch auf die  
 35 یکی وغازی حاجی اورنوس بکی ماموریت سابقهسی اولان سیمروزه über: عثمانلی تاریخی von Mehmed Šakir 1330 = 1911, S. 403 (unten) über: تعیین ایتمشدر.

Ob die italienische Übersetzung Sa'deddīn's vom Ragusanischen Dolmetscher Bratutti: *Chronica dell' origine e progressione della Casa Ottomana I*, Wien 1649 (II Madrid 1652) ودينه يبي richtig wiedergegeben hat, kann ich nicht sagen, da sie mir unzugänglich ist, höchstens scheint er auch Widdin verstanden zu haben; dagegen hat er Citros, wie Spruner-Menke<sup>3</sup> 47<sup>b</sup> (s. oben) bezeugt.

Mostras, *Dictionnaire géographique de l'Empire Ottoman*, p. 177 hat ودنه Wodéna (Edesse) . . . sur le Kara-Asmak. 'Ali Gewād, *Ğoğrafiā Luğātı* 836 hat ودينه; Sāmī Bei: *Qāmūs ü'l a'lām* 4699 hat وودينه.

Weder Hammer noch Zinkeisen noch Jorga haben unsere Stelle verwertet; sie hat auch noch eine kleine Zweideutigkeit, indem das اول دخي zunächst auf das Subjekt des قويب, den Sultan Bājezīd I. Jildirim (bei Leunclavius Gilderun, -is, -i, -em dekliniert !!, während doch Gilderun aus Gilderim entstanden ist!) zu beziehen ist, so daß also der energische raschhandelnde (daher „Blitz“) Sultan selbst die Eingangspässe nach Albanien und Thessalien hin, Wodena-Edessa und Kitros-Pydna, noch 1389 bald nach seiner Thronbesteigung 4. Ramađān 791 = 27. August 1389 in glücklichem Vorstoß von Seres (alt Serrhae, Sirrhae) aus besetzt hätte; doch könnte اول دخي freier auch auf den ebenfalls bewährten, schon früheren Paša von Seres (schon 1374 genommen) Ewrenos Bei gehen, wie es auch Sa'deddīn gefaßt hat.

Der ungenaue Jorga, der Nešrī (schreibt zwischen 1485 und 1495) und Sa'deddīn († 1599) einfach zusammenwirft, behauptet I, 275, Bājezīd habe gleich nach der Schlacht bei Kossovo Europa verlassen, um die verworrenen asiatischen Verhältnisse neu zu ordnen usf. Dies steht in direktem Widerspruch mit Nešrī, ZDMG. 15, 333 f., wonach Bājezīd zunächst in Rumelien blieb und den Winter 1389 auf 1390 in Adrianopel verbrachte, um erst im Frühjahr zunächst nur nach Brussa zu gehen.

Jorga I, 282 nimmt die zeitweilige Besetzung von Saloniki 1391 für die definitive, während diese doch erst 1430 erfolgte.

Die zahllosen Fehler Jorga's in Turcieis kann ich jetzt nicht weiter verfolgen.

Zur Quetschung *K—Ā* führe ich für Türkologen Beispiele an: Kjängri کنغری, Tschängri, das alte Gangra-Germanicopolis (welch letzteres von Jorga I, 101 fälschlich mit dem „neuen“ Kastamuni (alt Castamōn!) zusammengeworfen wird!!; ebenda Philadelphia richtig Alaschehr, dagegen 305 Alischehr); Kitria-Āitria کیتريا-آيتريا; Mostras S1. 148; Kilindir-Āilindrin; Kerynia Tzerina; Kaliakra-Āeligma Burnu: پورا دين Paraćin (Serbien). Tus Tschöllü, Salzsteppe für Gölü, Salzsee u. a.

Das bislang so mißverständene *ودينديي* (als Widdin *ودين*, statt Wodena), in Tanabit!! phantastisch verlesene, zeigt uns deutlich, mit welch peinlicher Sorgfalt auch die kürzesten, oft etwas versprengten und lose aneinandergereihten Notizen der alten Chroniken (auch der türkischen) scharfer sprachlicher und sachlicher Kritik zu unterwerfen sind; deshalb wäre es sehr erwünscht, wenn der *تاریخ عثمانی اجمعی* die Absicht von den alten Chronisten zuerst den Nešrī herauszugeben (s. 'Āšikpāšāzāde ta'rīhī I) bald ausführte: 'Ālī Emīrī bewacht die Stambuler Handschrift eifersüchtig. Dazu wünschte man freilich, daß auch zugleich das bisherige Wiener Unikum Nr. 986 (II, S. 209) dabei mitverwertet würde, welchem Nöldeke seine wertvollen Auszüge entnahm.

## Zum Namen Dadichi.

Von C. F. Seybold.

Zum Namen Dadichi (ZDMG. 64, 601) bemerke ich noch: Ahlwardt gibt zum Berliner Codex der *Ahbār alzemān* von alMas'ūdī Nr. 9426 (Pm 708), Bd. IX, 40<sup>a</sup> die Notiz: „Die Abschrift ist gemacht auf Verlangen des *عبد الله چلبی بن فتحی افندی دادیخی زاده* im J. 1150 *Dū'lhīǧǧe* (1738)<sup>a</sup>. Ebenso steht im Register X, 232<sup>b</sup>. Ob dieser *دادیخی زاده* Beziehungen zu Carolus Dadichi hat, läßt sich kaum ausmachen; aber daß *دادیخی* = Dadichi ist, scheint mir festzustehen: *-chi* ist also italienisch *-ki* oder deutsch *-chi* zu lesen, nicht französisch, wie ich bei meinen Vermutungen a. a. O. annahm (vgl. das berüchtigte *Aguifagia Dadichi's*, das italienisch zu lesen ist, ZA. XXVII, 16—21). Vgl. jetzt auch Dr. W. Suchier, C. R. Dadichi oder wie sich deutsche Orientalisten von einem Schwindler düpieren ließen. Halle 1919, 24 S.

## Zu Aśvaghōsha's Saundarananda.

Nr. III.

Von

E. Hultsch.

Als ich die früher veröffentlichten Bemerkungen über den Text des *Saundarananda* niederschrieb (Bd. 72, S. 111 ff. und Bd. 73, S. 229 ff.), war mir unbekannt, daß Professor Speyer schon vorher denselben Gegenstand behandelt hatte (*Verlagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde, 4. Reeks, 12. Deel, Amsterdam. 1914, S. 125 ff.). Im Folgenden gestatte ich mir, die Ergebnisse der Untersuchungen dieses verdienstvollen Gelehrten, dessen Tod einen schweren Verlust für das Studium des Sanskrit bedeutet, kurz zusammenzufassen, und gebe zunächst eine Liste seiner Verbesserungen in von mir nicht besprochenen Versen des *Saundarananda*.

II, 23, a. नाक्रूत्त् (Aorist von क्रुश्) für नाक्रूत्त्.

II, 31, d. काले सस्यमसूषवत्. Da das Kausativ, wie in Pāda b. ein doppeltes Objekt verlangt, würde ich vorziehen, कालं zu lesen: „er bewirkte, daß die Jahreszeit Getreide hervorbrachte“.

III, 5, d. वरान्न°, „vorzügliche Speise“, für नरान्न°.

III, 40, a. विषयेषु für विषमेषु.

VI, 34, b. दध्नी für दध्नी.

VII, 46, c. सन् für स.

IX, 8, d. व्रजन् für व्रजेत्. In Pāda b vermute ich °रूपी-  
उते für °रूपनीयते.

IX, 12, b. विरुद्धा für निरुद्धा.

IX, 16, c. असारमखान्त° für असारमखन्त°.

IX, 32, a. करपत्रमीरितं für करपत्रपीडितम्.

IX, 34, *c*. बलवान् für करवान्. Diese Änderung ist nicht notwendig, da *karavat* = *hastavat* die Bedeutung „geschickt“ haben kann.

IX, 35, *b*. तव यः für भवजः.

5 X, 62, *b*. कदाचिद्धि लभेत für कदाचिद् विलभेत.

XII, 27, *b*. द्रष्टुरावृतिः für द्रष्टुराधृतिः.

XIV, 35, *a b*. अथासनगतस्थानप्रेक्षितव्याहृतादिषु ।.

XV, 22, *b*. वायस्त्वमर्हसि für वा वस्तु<sup>०</sup>; aber die Wurzel *śvas* ist *śt*.

10 XVI, 63, *b*. मैत्राशुभा für मैत्रा शुभा.

XVI, 95, *c*. ततो für तमो.

XVII, 4, *a*. ऋजुं für राजन्.

XVIII, 2, *a*. ज्ञानसमाप्तिकाले für °समाधिकाले.

XVIII, 16, *a*. सान्तं für सत्तां.

15 XVIII, 28, *b*. रणशीर्षशूरः für °शास्त्रशूरः.

XVIII, 43, *c*. नाश्रयं für नाश्रमं.

XVIII, 53, *b*. प्रसादाधिगमेन für प्रसादोधिगमेन.

Viele andere Verbesserungen Speyers sind mit den meinigen identisch. In VII, 37, *d* und XI, 15, *b* vermutet er, wie Jacobi (Bd. 73, S. 232), दृढं und मन्तव्य<sup>०</sup>. Dagegen enthält Speyers Änderung von VII, 1, *a* einen Verstoß gegen die Sandhiregeln und gegen das Metrum, und die richtige Lesart ist dort nach Jacobi ततः शास्त्रविधिप्रदिष्टं. In folgenden Fällen weichen Speyers Vorschläge von den meinigen ab.

25 In III, 2, *a* verbindet er °स्तपसितांश्च, während ich तपसि von तान् trennte.

In IV, 14, *a* ersetzt er mit Recht die überlieferte Lesart निरूप्यमाणा durch die epische Form निरूपयाणा, während ich निरूपयन्ती vermutete.

30 In VI, 21, *d* liest Speyer त्वमन्यथायस्यसि कातरास्मिन्. Hultzsch तमन्यथा पश्यसि कातरासि.

X, 48, *b*. यथातथं त्वम् Speyer, यथार्थतत्त्वम् Hultzsch.

XIII, 31, *b*. Speyer ersetzt नाखे: durch नामे:; Hultzsch durch नाखो:.

XVI, 77, *a*. रोषतोपि Speyer, लेशतोपि Hultzsch.

XVIII, 56, *a* und *c*. स उत्तमो und सुगत: Speyer, स भूतले und स्वगतं Hultzsch. 5

Zum Schluß einige Nachträge.

Bd. 72, S. 115, Z. 35. Zu *yaśō-gandha* vgl. *Śīsūpālavadhā*, XIX, 20.

Ebenda, S. 117, Z. 20. Zu *kathamkathā*, „Zweifel“ zitiert Speyer (S. 139) den Index zum *Dīvyāvadāna*. S. auch Childers. 10 s. v. und JRAS, 1918, p. 575 f.

Ebenda, S. 131, Z. 15. Sollte mit dem Namen Śōkajit der berühmte König Aśōka gemeint sein?

Ebenda, S. 139, Z. 25. Vgl. *Daśarūpa*, I, Vers 6.

Bd. 73, S. 232, Z. 20. Vgl. Blau in Bd. 62, S. 337 ff. 15

Halle, 4. Mai 1920.

Zu M. Heepe's Aufsatz  
über Probleme der Bantusprachforschung  
(ZDMG., Bd. 74, S. 1 ff.).

Von

**Carl Meinhof.**

In seinem diesen Band der ZDMG. eröffnenden Aufsätze über Probleme der Bantusprachforschung hat M. Heepe meine Konstruktion des Urbantu einer eingehenden Kritik unterzogen und an ihrer Stelle eine neue und, wie er glaubt, klarere und besser begründete Auf-  
5 fassung des Urbantu zu geben versucht. Ich kann seinen Darlegungen nicht beistimmen, da die von ihm aufgestellten Behauptungen zumeist dem Tatbestand widersprechen, so weit er mir bekannt ist.

Besonders habe ich zu den von ihm als Ergebnissen seiner  
10 Untersuchung bezeichneten Sätzen folgendes zu bemerken:

1. Da in allen bekannten Bantusprachen  $nd$  aus  $l$  oder einem ähnlichen Laut entsteht, ist für das Urbantu das Lautgesetz  $n + l > nd$  und nicht wie Heepe will,  $n + d > nd$  anzusetzen.  $d$  als Entsprechung für den hier in Betracht kommenden Grundlaut ist  
15 nirgend nachzuweisen. Die rein oralen Mediä sind im Bantu handgreiflich spätere Bildungen und manchen Bantusprachen heute noch fremd.

2. Daß die ursprünglichen Frikativlaute durch vortretenden Nasal explosiv werden, ist allgemeines Lautgesetz des Bantu und  
20 hat Analogien auch in andern Sprachen. Es erklärt sich aus der Verschlußbildung beim Nasal, die sich auf den folgenden Laut überträgt.

3. Die von H. gegebene Erklärung der „schweren“ Vokale ist falsch.  $i + i$  gibt niemals „schweres“  $i$ , sondern stets langes  $i$ ,  
25  $u + u$  gibt niemals „schweres“  $u$ , sondern stets langes  $u$ . Ein Beispiel für das von ihm behauptete Gesetz hat er nicht erbracht und kann er nicht erbringen.

4. Es ist nicht richtig, daß nur  $i$  die vorhergehenden Laute beeinflusst. Auch  $u$  verändert z. B. im Suaheli davorstehende Laute,  
30 wie jedem Anfänger im Suaheli bekannt sein muß und H. natürlich auch bekannt ist. Auch in andern Sprachen ist die Verände-

zung der Konsonanten durch silbisches und unsilbisches *u* einwandfrei nachzuweisen.

Ich würde meiner sonstigen Gewohnheit entsprechend auf diese Kritik nicht erwidert haben, wenn Herr Privatdozent Dr. Heepe sich nicht als meinen Schüler bezeichnete und an dem mir unterstellten Seminar für Afrikanische und Südseesprachen beschäftigt wäre. Es könnte also der Irrtum entstehen, als wäre ich mit seinen Darlegungen oder auch der von ihm befolgten Methode irgendwie einverstanden. Dies ist nicht der Fall. Da der Umfang dieser Zeitschrift mir eine vollständige Entgegnung, die ich im Interesse der ungestörten Weiterarbeit für notwendig halte, nicht gestattet, werde ich mich in der „Zeitschrift für Eingeborensprachen“ ausführlicher zur Sache äußern und bitte die Leser dieser Zeitschrift, so weit es sie angeht, das Weitere dort nachzulesen.

Hamburg, im Januar 1920.

## Anzeigen.

*E. Laoust, Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc. Ouvrage illustré de 112 gravures ou croquis et 4 planches hors texte.* Paris, 1920. Großoktav, XX, 531 S.

5 E. Laoust veröffentlichte 1912: „Etude sur le dialecte berbère du Chenoua, comparé avec ceux des Beni-Menacer et des Beni-Salah“ (199 S.). 1913 als Lehrer des Berberischen an die höhere Schule von Rabat berufen, widmete er sich mit besonderem Eifer dem Studium der berberischen Mundarten des südlichen und mitt-  
 10 leren Marokko; als Frucht davon erschien 1918: „Étude sur le dialecte berbère des Ntifa“ (446 S.). Ihr ist nun das vorliegende noch umfangreichere Werk gefolgt, das einen Markstein in der Geschichte der berberischen Sprach- und Volkskunde bilden wird. Sein Hauptwert liegt in der Darbietung einer ungemein großen  
 15 Menge neuen Stoffes. Der Grundriß ist, wie es unsern heutigen wissenschaftlichen Bedürfnissen entspricht, der eines Sachwörterbuchs. In zehn Kapiteln werden Wohnung, Hausrat, Nahrung usw. behandelt; an die Wortverzeichnisse, die zuerst die Substantive, dann die Verben bringen, schließen sich beschreibende Texte (mit  
 20 und ohne Übersetzung) an, denen vielfach bildliche Erläuterungen beigegeben sind: unter den Wortverzeichnissen stehen Anmerkungen, die — leider in zu engem Druck — den größten Teil der Seite einnehmen. Sie enthalten das Wichtigste für den Sprachforscher. Laoust hat zu den von ihm ermittelten Wortformen des marok-  
 25 kanischen Berberisch die schon bekannten des gesamten berberischen Gebietes verglichen. Dazu bemerkt er selbst in der Vorrede: „je me suis attaché à suivre le mot moins dans les déformations phonétiques qu'il subit à travers les parlers que dans l'évolution de ses différentes acceptions. En cela réside, je crois, l'originalité de mon  
 30 travail.“ Ich glaube, das ist etwas anders zu verstehen als es ausgedrückt ist. Die Lautgeschichte muß natürlich im Hintergrund stehen so lange nicht die Wörter miteinander in Übereinstimmung gebracht sind; auch um die Bedeutungsgeschichte handelt es sich nicht in erster Linie, sondern um die Bezeichnungsgeschichte —  
 35 mit andern Worten: es kommt Laoust vor allem auf die Zusammenstellung von Synonymen an und die ist ja eben die eigent-

liche Aufgabe eines Sachenwörterbuchs. Auch benutzt Laoust die Synonymen zur Begründung von Bedeutungsentwicklungen. Aber die Wucht des Stoffes hemmt; es gelingt nicht ihn vollständig zu bewältigen, gleichmäßig zu gestalten, und so fehlt es auch an einer Einführung, an einer gründlichen Darlegung des Planes. Wir fühlen uns plötzlich in eine riesige Steinmetzenwerkstätte versetzt. Wir vermissen manches im Großen — z. B. die Gruppe der Tiernamen, manches im Einzelnen. Besonders eines ist mir aufgefallen, nämlich daß Laoust, wie doch alle seine Vorgänger getan haben, die arabischen Lehnwörter in keinerlei Weise gekennzeichnet hat. Manche Fälle sind ja auch zweifelhaft, so ist z. B. der von Laoust angenommene berberische Ursprung von *imekli* „Mahlzeit“ (75) wahrscheinlich, und doch ist die bisher herrschende Herleitung vom arabischen *اكل* nicht völlig ausgeschlossen. Eines und das andere ist für die Arabisten selbst von Wichtigkeit; so *sbakija* „Honigkuchen“ (78), von dem sich doch wohl feststellen lassen wird, daß er wie unsere Waffeln gitterförmig ist; vgl. *شباتي* (Plur.) „Art Gebäck“ bei Dozy, Suppl. I, 723. Die innerberberischen Wortzusammenhänge, die L. annimmt, würden zu mannigfachen Erörterungen Anlaß geben — einiges möchte ich schon jetzt ablehnen (so das Präfix *aq-* usw. in *aqemmu* usw. „Gesicht“ 110, wofür ich auf meine Formensammlung in Berb. Hiatusst. 55 ff. verweise): ich begnüge mich aus der Hülle und Fülle einiges herauszunehmen, was meiner Arbeit über die romanischen Lehnwörter im Berberischen (1918) in irgend einem Sinne zu gute kommen könnte. Ich führe die Fälle in der alphabetischen Folge der romanischen bzw. lateinischen Grundformen an (die eckigen Klammern gelten für die Seitenzahlen meiner Schrift).

*ager* [50]; L. 258 läßt zweifelhaft, ob berb. *iger* daher oder von *ger* „donner un fruit“ komme; letzteres hat an sich wenig Wahrscheinlichkeit.

*Aprilis* [8]; Stumme's Herleitung von *abrūri* wird durch *abrivo* (189) gestützt.

*aratrum* [51]; vgl. den Abschnitt bei L. (275—301): Le nom de la charrue et de ses accessoires chez les Berbères.

\**cabera* [63]; meine sehr schüchterne Vermutung, daß *cabanna* und *camera* zusammengeschmolzen seien, wird dadurch entkräftet, daß in vielen berb. und auch arab. Dialekten Marokkos *akber*, *takbert* usw. (124 f.) ein Kleidungsstück bezeichnet.

*cerrus* [18 f.]; L. 506 denkt an *quercus*.

*coca* südromanisch „Kuchen“, besonders in gewundener Gestalt (Rom. Etym. II, 23 ff.); daran dachte ich bei *taqqqt* [55], aber *tahkukt* ist wohl das allein Richtige, bzw. *tahokukt*, wie L. 77 bietet und wozu er *Ṭaká kī* † stellt. Das gehört offenbar zu arab. *دَعَى* „Kringel“, das Dozy, Suppl. II, 474 unter *دعى* „zu Ringen auf-

rollen\* stellt, aber von ägypt. *κακῆϊς* „Art Brot“ ableitet, indem er die gewöhnliche Annahme persischen Ursprungs (*kāk*) zurückweist. Ich erwähne diese Wortformen nur um des allgemeinen Interesses willen: sie machen die weite Verbreitung eines germanischen Wortes (5 *Kuchen*) unwahrscheinlich, legen vielmehr teilweise elementare Verwandtschaft der ähnlichen Wörter nahe.

*cuscolium* [20]; dazu *iqesqušen* (Plur.) „Reisholz“ L. 468 (also in ganz demselben Sinn wie z. B. sard. *cuscuzā*).

*cucū* [20]; dazu *rquqaiθ* „Pimienapfel“, *θquqaiθ* „Frucht der 10 *Thuja articulata*“ u. a. L. 469 f.

*flos* [27]; *flūlu* „Klatschrose“ kann kaum dazu gehören, da es *flūlo*, *flūlu*, *flūllu* L. 483 neben sich hat.

\**focone* [54]; auch L. 51 fühlt sich geneigt *θafkwut* auf *focus* zurückzuführen; es würde ihm *lfgirt* „Kohlenbecken“ entsprechen, 15 das marokk.-arab. *fgira* berberisiert, das auf *fovarium* (span *hoguera*) bezogen werden müsse. Dasselbe finden wir auch in *lfgert*, *tifegert* „Freudenfeuer des ‘Ašūrāfestes“; hierbei war auf Simonet zu verweisen. Wie sich dazu die gleichbedeutenden *tafegayjut*, *tane-gaffut* u. a. verhalten, ist schwer zu bestimmen; sie erinnern von 20 weitem an ital. *ferragosto*.

*furnus* [54]; L. 31 f. verzeichnet neben *afārno* mit Metathese *afanro*, wovon *tafānrot* „in einem solchen Ofen gebackenes Brot“. *Afan* „Brotpfanne“ ist nicht sowohl aus \**afarno* entstanden, sondern hat dieses in seiner Form beeinflusst. Die Möglichkeit des Bedeutungswechsels von „Backofen“ zu „Brotpfanne“ und sogar zu 25 „Brot“ leugne ich nicht; L. beruft sich darauf, daß in gewissen arab. Dialekten Marokkos *kūša* „Backofen“ und „Brot“ bedeutet, und hätte vielleicht auch das franz. *petits fours* anführen können. Aber der Wandel von *m* zu *n* müßte anderweitig belegt werden.

30 *gallinarium* [65]; dazu *agènar* L. 363, der weiter anführt: *agnir* „chambre au premier étage de la *tijremt*“ où jadis l'on entreposait les récoltes. Mit *agrainu*, *agranio* [bei mir 52] kann es kaum zusammenfallen.

*lens* [24]; ich habe *tlintit*, *tiltīt* bei Stumme übersehen, wozu 35 L. 269 weitere Belege gibt, so daß ich meine Vermutung, es handle sich um eine ganz junge Entlehnung, zurückziehen muß.

\**mattonē* [53. 55]; hierher *amtul* „Grundstück, Garten“ L. 259?

*mica* [81; statt *imūy* lies *imūq*]; hierzu *imīš* „Bissen Brot“ L. 78 oder, wie L. meint, Dem. von *imī* „Mund“?

40 *nebula* [55]; weitere Formen bei L. 77: *aneqyul*, *tanunt*, *anwur*. *regula* [57]; dazu würde *ergel* „verschließen“ L. 5 gehören. Aber diese Zusammenstellung flößt mir einiges Bedenken ein (das Wort ist vornehmlich im Tuareg üblich).

*riqa* [50]; unter den von L. 411 angeführten Formen bemerke 45 man: *toruqwa* und die Plurale *θirəqūn*, *θiluggūn*, *θiluggwīn*.

*soca* [59]; hierzu noch *tasūqa*, *asqen* L. 37, der das Wort von *qqu* „anbinden“ ableitet, wozu allerdings *iyān* „Strick“ passen würde.

Aber das *-s-* ist hinderlich; man vergleiche übrigens noch kab. *asekken*, *asekku* (šawi *asekkum*?) „Strick“.

*solea* [51]; weitere Formen bei L. 284.

*τῆγανov* [57]; vgl. L. 36, der auch *dagra*, *ḡaira* gibt, sowie männl. Formen *augra*, *aujla*, *aokra*, deren *u* mir unerklärlich ist. 5

Eine Reihe von Herleitungen L.'s aus dem Lateinischen muß ich ablehnen; so unter den 11 Pflanzennamen S. 506 neben 5 auch bei mir verzeichneten rom. Lehnwörtern 4 (*sarmentum*, *acerbus*, *tannum*, *quercus*); *gernuṣ* „Kresse“ geht nicht auf *crissonus* zurück, sondern auf ein roman. \**acriones* (Sing. port. *aprião*, vom griech. 10 *ἀγρίον* = *ἀγριοκόραμον*) und zunächst auf ein *apriuneṣ* des span. und afrik. Arabisch; wenn *abellaluz* „Asphodeloswurzel“ wirklich einem lat. *bulbus* entsprechen sollte, so würde auch hier das Arabische vermittelt haben. Auch *hizzu* „Mohrrübe“ von *ḡiṣa*, L. 420, scheint mir unhaltbar. 15

Neue Funde auf diesem Gebiete der romanisch-berberischen Forschung habe ich nur wenige gemacht. So *ikurtsen* „Würste“, wozu L. 79 als mundartliche Formen noch verzeichnet: *tikurdellasin*, *ikurdellasen*, *ḡikurdasin*, *takunderist*, *takurdast*, *ṣurdest*, *ḡiṣur-ḡas*. Ich hatte mir schon aus Boulifa's Darstellung der Mundart von 20 Demnat (*akurdellas* 273, *takurdellast* 373 „Wurst“, *skurdelles*, anderswo *skurdes* „Würste machen“ 369) das Wort als romanisches angemerkt, aber dann vergessen es einzutragen. Es ist auf *corda*, *cordella* (vgl. G. Meyer, Neugr. St. III, 32) zurückzuführen. — *Fenarium* scheint in *afinär*, *afeniür* „Strohschober“ zu stecken: es 25 ist das eine Vermutung von L. 363 f., die ich annehme. — Von *ifullan* (pl.) „Schmiedeblasebalg“ sagt L. 35: „le rapport avec l'espagnol *fuelle* „soufflet“ est sans doute tout fortuit“. Hier ist er wieder zu vorsichtig, ich erinnere an *ayulki* von *bulga* [59]. — *Ligo*, span. *legón* „Hacke“ lebt fort im gleichbedeutenden *aldzun*, *ürzun*, 30 *ḡalgunt* L. 274.

Ein besonderes Interesse beanspruchen die lateinischen oder romanischen Namen, die mit gewissen Riten und Festen verknüpft sind, wie die von mir [68 f.] besprochenen *Babianu* (*Epiphania*), *Tenunbia* (span. *novia*), *bunan*. Die Texte L.'s liefern dazu ver- 35 schiedene Varianten, wie (Mutter) *Tenbu*, *Tango*, *Tangi*, auch neue rätselhafte Formen, wie *u-mäter*, *māta*, worin man lat. *mater* wiederfinden möchte. Eine gründliche Durchforschung der Sachen auch auf andern Völkergebieten würde wohl Licht bringen.

Möge nun Laoust, der auf so weitem Gebiete völlig bewandert 40 ist, demnächst uns zu einer Vogelperspektive emporheben, aus der wir dieses Ganze überschauen; mit andern Worten, möge er uns mit einem einleitenden übersichtlichen Werk beschenken, dem eine Sprachkarte beigegeben ist. Eine solche brauchen wir, die dem Lande fern sind, vor allem; denn wir kennen uns in der Menge 15 der geographischen Namen nicht aus.

Graz, Anfang Febr. 1920.

H. Schuchardt.

*Friedrich Kirmis, Die Lage der alten Davidstadt und die Mauern des alten Jerusalem. Eine exegetisch-topographische Studie.* Breslau. Franz Goerlich 1919. 8°. XXIII, 224 S., Plan. Mk. 15,—.

- 5 Mit anerkanntem Fleiße, großem Scharfsinn und ausgedehnter Belesenheit sucht der Verfasser noch einmal die längst allseitig aufgegebene Meinung zu verteidigen, daß der Zion, d. h. die alte Davidstadt auf dem Südwesthügel Jerusalems gelegen habe. Was sich dafür sagen läßt, hat er mit Sorgfalt zusammengestellt.
- 10 Darüber hinaus sucht er seine Ansicht noch durch allerlei neue Entdeckungen und Deutungen zu beweisen. So findet er auf Grund von 2. Chron. 33, 14 einen zweiten Gihon und sucht ihn (Quelle und Bach, letzteren sogar mit Wogenrauschen!) nordwestlich der Stadt. Unter ihm sei 2. Sam. 5, 8 das rätselhafte Wort גִּיחֹן zu verstehen.
- 15 Aus dieser Feststellung ergeben sich allerlei weitere Folgerungen, so: daß die Marienquelle gar keine Quelle, sondern ein Wasserbehälter (der alte Teich Jes. 22, 11) sei; daß die Agrippamauer in beträchtlicher Entfernung von der heutigen Nordmauer anzusetzen sei, das Prätorium des Pilatus in der Nähe der Nordwestecke des Tempel-
- 20 platzes gelegen habe; daß die Wasserleitung des Pilatus im Norden der Stadt gesucht werden müsse und ihre Reste in dem alten Kanal von *el bîre* her erhalten sei. Alle diese Irrtümer erklären sich daraus, daß der Verfasser niemals an Ort und Stelle war und zwar die ältere, namentlich die katholische Literatur fleißig benützt, aber
- 25 die neueren Untersuchungen (besonders Dalman's Aufsätze in den letzten Jahrgängen des Palästina-Jahrbuches) nicht herangezogen hat. Eine Widerlegung aller Fehler, wie solche auch in sprachlicher Hinsicht (גִּיחֹן wird von einem hebräischen Stamme erklärt, Gotha und Golgotha sollen eins sein) und bezüglich der Textbehandlung
- 30 und -übersetzung vorliegen, würde ein vollständiges Buch erfordern. So kann man nur bedauern, daß Fleiß und Mühe, wie die für unsere Zeit sehr erfreuliche Ausstattung des Buches auf eine von vornherein verlorene Sache verwendet worden sind.

Dresden.

Peter Thomsen.

### Kleine Mitteilungen.

Zur althebräischen Inschrift von Gezer. — Auf Zl. 3 macht das Wort  $\text{רצו}$  Schwierigkeit. Ich vermute, daß auch hierfür  $\text{רצו}$  zu lesen sei. Die Schäfte des  $\text{ר}$  und  $\text{ו}$  sind entweder verschwunden, oder — wahrscheinlicher — vom Schreiber übergangen worden, nachdem er mit dem  $\text{ר}$  verunglückt war, dessen Kopf er zu eng und zu klein in den Winkel des  $\text{ו}$  gedrängt hatte. 5

F. Praetorius.

Zu E. Ebeling's Aufsatz S. 175 dieses Bandes. — Zu seinem l. c. veröffentlichten Aufsätze „Religiöse Texte aus Assur“ hat E. Ebeling in der Orientalischen Literaturzeitung, 1920, Nr. 3 4, <sup>10</sup> Sp. 56, eine größere Anzahl Ergänzungen und Besserungen publiziert, worauf an dieser Stelle aufmerksam gemacht werden möge.

H. Stumme.

# Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1919.

## Ägyptologie (1919).

Von **Günther Roeder.**

Das wesentliche Kennzeichen, für das Berichtsjahr ist die erfreuliche Tatsache, daß wir in der Ägyptologie langsam wieder in Berührung mit der Arbeit unserer ausländischen Fachgenossen kommen. Das Bild, das sich uns jetzt darbietet, ist ein anderes als vor der Trennung, abgesehen von der Form der Beziehungen, die im Allgemeinen zurückhaltender sind, im Einzelnen aber oft von wohlthuender Wärme und von dem in sachlichen Fragen unparteiischen Standpunkt, der dem Gelehrten ziemt. Das Schauspiel, an dem uns der wenigstens vor einigen Ländern nun hochgehende Vorhang teilnehmen läßt, soll uns hier auch nur in sachlicher Hinsicht beschäftigen, obwohl das Verhalten und die Seitenbemerkenngen so mancher ausländischer Gelehrter Anlaß zur Erwiderung des Hiebes gäbe.

Jetzt ist zu erkennen, daß unsere Kenntnis der ausländischen Zeitschriften recht im Rückstande ist: wird dieser Zustand nicht besser, so hinken wir gegenüber der internationalen ägyptologischen Arbeit nach<sup>1)</sup>. Von dem altbewährten englischen Jahresbericht über Ägyptologie liegt mir nur derjenige über 1916/17 vor<sup>2)</sup>; bis zum gleichen Jahr reicht der italienische<sup>3)</sup>. Die Italiener haben eine neue ägyptologische Zeitschrift „Aegyptus“<sup>4)</sup> gegründet, in der die

1) Ich habe folgende Zeitschriften gesehen: a) Orientalistische Literaturzeitung 18 (1919); b) *Journal of Egyptian Archaeology* 4 (1917), 211—93; c) *Ancient Egypt* 4 (1917), 145—80 nebst Index (28 S.) zu Band 1—4; d) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 40 (1918). — Von den *Annales Serv. Antiqu. Égypte* soll 19 (1920), vom *Rec. trav. égypt. assyr.* 39 (1920) bereits im Druck vom *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 16 (1919) ausgegeben sein. Die englische Zeitschrift *Ancient Egypt* ist eingegangen.

2) Griffith in *Journ. eg. arch.* 4 (1917), 261—79.

3) Farina in *Rivista degli studi orientali* 8 (1919), 01—011; *Antico Egiziano* 1915—1917.

4) *Aegyptus*, *Rivista italiana di Egittologia e di Papirologia* 1 (Milano 1920).

Papyruswissenschaft einen verhältnismäßig breiten Raum einnimmt. Der ägyptologische Professor an der südrussischen Universität Charkow schildert die Geschichte der Ägyptologie seit Champollion, in der die Deutschen wenigstens im wissenschaftlichen Teil des Buches unparteiisch gewürdigt werden<sup>1)</sup>.

*Grabungen.* Wir erfahren jetzt zuverlässig, welche Ausgrabungen in den letzten Jahren stattgefunden haben. Die Altertümerverwaltung des Ägyptischen Staates hat bei Wiederherstellungsarbeiten am Tempel von Dendera Reliefs, Statuen und Kleinfunde aufgedeckt<sup>2)</sup>. Das ihm nahestehende Französische Institut in Kairo legte 1916 einige Gräber bei Der el-Medine auf der Westseite von Theben frei unter Leitung seines neuen Direktors Foucart<sup>3)</sup>.

Den wesentlichsten Anteil an den Grabungen hatten die Amerikaner. Für New York setzte Lythgoe die Untersuchungen der Gräber auf der Westseite von Theben fort, diesmal bei Der el-Bahri für das Mittlere Reich und die ptolemäische Zeit; während N. de G. Davies das Grab des Puamré aus der 18. Dynastie herstellte, von dem er zunächst 40 Bilder nach seinen schönen Reliefs mitteilen wird<sup>4)</sup>. Reisner hat für die Universität Harvard und das Museum in Boston bis zum Januar 1916 allwinterlich die Freilegung der Mastabas neben den Pyramiden von Gize fortgesetzt, so daß nur noch ein kleines Stück im Nordwesten des Konzessionsgebietes übrig blieb. Ferner grub er seit Februar 1913 in jedem Winter in Nubien, und zwar zuerst in Kerma (Prov. Dongola), dann in Napata am Gebel Barkal (zuerst Januar 1916) und an den Pyramiden von Nuri (zuerst Oktober 1916), endlich an den Pyramiden von el-Kurruw (zuerst im Januar 1919)<sup>5)</sup>. Über die Grabungen in Napata liegen einige Berichte vor<sup>6)</sup>, nach denen an dem großen Amon-Tempel von der 18. Dynastie bis in die römische Zeit gebaut ist, besonders von den berühmten nubischen Königen, die z. T. auch Ägypten beherrscht haben; zahlreiche Grundsteinbeigaben sind gefunden. Die Pyramiden der nubischen Könige, deren Eingänge außerhalb der Totentempel lagen, ergaben nur ein goldenes Armband; antike Ausplünderungen hatten dafür gesorgt, daß Schätze wie der Berliner Goldschmuck einer Königin dort nicht mehr zu holen waren.

*Denkmäler und Texte.* Die Veröffentlichung der österreichischen Grabung von 1910/11 in einem Friedhof nördlich von Assuan ver-

1) E. Kagarow, Vergangenheit und Gegenwart der Ägyptologie (russisch), Charkow 1915. 105 S. 80 Kop.

2) Breccia in Aegyptus 1 (1920), 91—93.

3) Ders. ebd. 90—91.

4) Bulletin of the Metropolitan Museum, New York, Mai 1917.

5) Reisner in Aegyptus 1 (1920), 87—90.

6) Reisner in Boston Museum of Fine Arts, Bulletin 15 (Juni 1917), 25; Reisner in Journ. eg. arch. 4 (1917), 213—27, mit pl. XLI—XLIX (wird fortgesetzt); American Journal of Archaeology, Juli-Sept. 1918.

- zeichnet auf das Sorgfältigste die ganze Unternehmung und ihre Funde. Der größte Teil der Gräber stammt aus der Frühzeit und hatte nubischen Charakter, der von den gleichzeitigen ägyptischen Anlagen deutlich abweicht; ein kleinerer Teil aus dem Mittleren Reich steht unter dem bestimmenden Einfluß der ägyptischen Kultur, die damals im 1. Katarakt das Übergewicht erlangt hatte. Das Wesentliche an dem Buche ist die peinliche Gewissenhaftigkeit der Bearbeitung der Fundumstände und der Fundstücke, stets unter Heranziehung der übrigen Grabungen der gleichen Zeit oder Gegend<sup>1)</sup>.
- 10 Für unsere wissenschaftliche Arbeit war es ganz gut, daß der Hochbetrieb der Ausgrabungen einmal für einige Jahre eingeschränkt wurde; man kam etwas zur Ruhe gegenüber dem allzu stark eingeströmten Material. Der segensreiche Einfluß zeigt sich bei den Unternehmungen von Petrie darin, daß dieser eine auf 20 Bände berechnete Veröffentlichung der Kleinfunde aus seinen Grabungen im University College in London in Angriff genommen hat; derartige Verarbeitungen brauchen wir, wenn wir Ergebnisse zeigen wollen. Zunächst ist ein Band mit Skarabäen, Siegelsteinen und Zylindern erschienen, der in der systematischen Gliederung alle Vorzüge der Petrie'schen Arbeitsweise enthält; die Kritik fehlt allerdings an vielen Stellen, sowohl auf dem archäologischen Gebiet (z. B. bei der Datierung, wo die Skarabäen des Alten Reichs nicht als spätere Arbeiten erkannt sind) wie auf dem philologischen (z. B. bei der Übersetzung der Zylinder aus der Frühzeit<sup>2)</sup>). Ein anderer Band 25 behandelt die Amulette, von denen alle Formen gesammelt sind<sup>3)</sup>; ein dritter Werkzeug und Waffen<sup>4)</sup>. Aus den Petrie'schen Grabungen von 1894 in Koptos stammen die Reliefs Ptolemäus I. im Ashmolean Museum in Oxford, die jetzt herausgegeben werden; es sind Teile einer Wand zwischen Säulen aus Sandstein<sup>5)</sup>.
- 30 Nun zu den Veröffentlichungen aus Museen, unter denen das junge Pelizaeus-Museum in Hildesheim seine Entstehung und Aufgaben geschildert hat; es ist dies ein für Deutschland einzigartiges Institut, das nach Art amerikanischer Sammlungen Stiftung eines Bürgers ist und als solches eine sowohl wissenschaftliche wie volks-

1) Hermann Junker, Bericht über die Grabungen der Akademie der Wissenschaften in Wien auf den Friedhöfen von El-Kubanieh-Süd, Winter 1910—1911 (Denkschriften der Akad. Wiss., phil.-hist. Kl. 62, 3). Wien 1919. 4<sup>o</sup>. X, 227 S. 56 Taf. 1 Plan. 100 Abbild.

2) W. M. Flinders Petrie, Scarabs and cylinders with names, illustrated by the Egyptian Collection in University College, London (British School of Archaeology in Egypt, and Egyptian Research Account, 21. Year, 1915). London 1917. 4<sup>o</sup>. VIII, 46 S. 5, LXXIII pl. 32 Sh.

3) Ders. Amulets illustrated by the Eg. Coll. in Univ. Coll., London 1914. 4<sup>o</sup>. 58 S. LIV pl.

4) W. M. Flinders Petrie, Tools and Weapons, illustrated by the Egypt. Coll. in Un. Coll., London, and 2000 outlines from other sources (Brit. Sch. of arch. in Eg. and Eg. Res. Acc., 22. year, 1916). London 1917. 4<sup>o</sup>. 71 S. 79 Taf. 35 sh.

5) Murray in Ancient Egypt 4 (1917), 167—69. mit Phot.

tümliche Anstalt darstellt<sup>1)</sup>. Die Veröffentlichungen von einzelnen Denkmälern aus Museen behandeln meist nur diejenige Seite der Probleme, die den Herausgeber interessierte oder der er sich gewachsen fühlte, aber leider oft genug bei weitem nicht das, was die Benutzer in der Arbeit suchen werden. Man veröffentliche lieber weniger, aber dann gründlich. Aus dem Bankfield Museum in Halifax lernen wir einen Grabstein der Frühzeit kennen, der neben dem Bilde des schmausenden Mannes unbeholfene Hieroglyphen trägt<sup>2)</sup>. Basel besitzt einen wertvollen Grabstein des Mittleren Reichs, mit eingearbeiteter Statue, von dem uns die Inschriften leider nur in Photographie und Übersetzung vorgeführt werden; der hieroglyphische Text hätte in Typendruck oder Autographie gegeben werden müssen<sup>3)</sup>. Neun große Statuen und Reliefs im Museo Nazionale in Rom werden in einem einsichtsvollen Aufsatz mit gründlicher Kenntnis behandelt<sup>4)</sup>; dabei ist der als „Büste Ludovisi“ bekannte vollbärtige Kopf. Ein schöner Kopf Amenemhet III. mit den durch die Sphinx von Tanis berühmt gewordenen Zügen befindet sich in englischem Privatbesitz<sup>5)</sup>. Dort auch aus saitischer Zeit die Statue eines stehenden Mannes mit faltigem Gesicht, der einen Naos des Atum hält, mit interessanter Inschrift<sup>6)</sup>. Erwähnt sei hier auch, daß ein englischer Ägyptologe die historischen Inschriften Seti I. im Tempel von Wadi Abbād übersetzt hat<sup>7)</sup>; die Texte stammen von Lepsius und Golenischeff.

*Schrift und Sprache.* Sethe's Beobachtungen über die Ableitung der semitischen Schrift aus den ägyptischen Hieroglyphen werden in theologischen<sup>8)</sup> und semitistischen Zeitschriften<sup>9)</sup> weiter besprochen und ausgestaltet. Eine mit großer Gelehrsamkeit ausgeführte Untersuchung trägt alles zusammen, was für die neuentzifferten Sinai-Inschriften von Bedeutung sein könnte; in zahlreichen Exkursen werden die verschiedensten Probleme der Semitistik, des Alten Testaments und auch der Ägyptologie, in der der Verfasser allerdings nicht überall auf der Höhe steht, abgehandelt<sup>10)</sup>. Die beiden Buchschriften der alten Ägypter, Hieratisch und Demotisch,

1) Roeder in *Alt-Hildesheim* 1 (1919), 46—55, mit 6 Abbild.

2) Gardiner in *Journ. eg. arch.* 4 (1917), 256—60, mit pl. LV.

3) Naville in *Archives suisses d'anthropol. génér.* 3 (1919), 200—205, mit Abbild.

4) Farina in *Ausonia* 9 (1914), 1—9, mit 5 Abbild. und 1 Taf.

5) Ricketts in *Journ. eg. arch.* 4 (1917), 211—12, mit pl. XXXIX—XL.

6) Murray in *Ancient Egypt* 4 (1917), 146—48, mit 3 Taf.

7) Gunn and Gardiner in *Journ. eg. arch.* 4 (1917), 241—51, mit pl. LIII.

8) Hermann in *Theolog. Lit. Blatt* 1918, Nr. 18.

9) Lehmann-Haupt in *ZDMG.* 73 (1919), 51—79.

10) Robert Eisler, *Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbaugebiet der Sinaihalbinsel und einige andere unerkannte Alphabetdenkmäler aus der Zeit der XII.—XVIII. Dynastie. Eine schrift- und kulturgeschichtliche Untersuchung.* 8°. 179 S. 1 Taf. 13 Abbild. Freiburg 1919. — Mit Keniten, d. h. Söhnen des Kain, sind semitische Beduinen gemeint.

sind für die ganze Zeit ihrer Anwendung von einem gründlichen Kenner dargestellt und mit zahlreichen Abbildungen aller Art belegt; dabei sei erwähnt, daß wir schon aus der 1. Dynastie (um 4500 c. Chr. nach Möller) Schrift mit Binse und Tinte auf 5 Krügen kennen<sup>1)</sup>.

Für den Unterricht in der ägyptischen Sprache haben wir einen kurzen Abriß erhalten, der Grammatik und 11 Seiten Lese-  
stücke mit Hilfsmitteln enthält, wie der Anfänger sie für die ersten  
Monate braucht; die Gabe unseres deutschen Altmeisters ist um so  
10 wertvoller, als die Herausgabe seiner größeren Unterrichtsbücher  
sich aus äußeren Gründen verzögert<sup>2)</sup>. Am Wörterbuch der ägyptischen  
Sprache hat in der Berliner Akademie nicht so gearbeitet  
werden können, wie man es wünschen möchte, weil uns nicht mehr  
viele Hilfskräfte geblieben sind und jüngere sich nicht schnell  
15 heranbilden lassen; die Herstellung des Manuskripts steht jetzt bei  
s, so daß sich das Ende nach einigen Jahren doch schon absehen  
läßt<sup>3)</sup>. An grammatischen Aufsätzen sei einer über die beiden  
einzigsten im Demotischen noch erhaltenen Partizipien der Verben  
„sein“ und „tun“ erwähnt<sup>4)</sup>, sowie ein anderer über das einmal im  
20 Koptischen belegte Kausativ von *tī* „geben“<sup>5)</sup>, endlich der Nachweis  
eines Adverbiums *nj* im Alten Reich<sup>6)</sup>.

Wir nehmen lebhaften Anteil an der Bearbeitung des keilschriftlichen Archivs von Boghazköi, der Hauptstadt der Hethiter,  
aus dem man acht verschiedene Sprachen nachgewiesen hat<sup>7)</sup>; aller-  
25 dings interessieren uns mehr die historischen Ergebnisse, weil mit  
einer Verwandtschaft oder auch nur Vermischung jener Sprachen  
mit dem Ägyptischen nicht zu rechnen ist. Hoffentlich einigen  
sich alle Beteiligten bald auf gleiche Benennungen der Sprachen,  
damit Fernstehende überhaupt folgen können und nicht ganz ver-  
30 wirrt werden. — Ein Semitist hat unabhängig von anderen ähnlichen  
Arbeiten der letzten Jahre wurzelverwandte ägyptische und  
semitische Stämme zusammengestellt; daraus ergeben sich eine Reihe  
von Lautverschiebungen — eine der interessantesten Fragen, für  
die man gewiß noch viel Material wird sammeln können<sup>8)</sup>.

1) Möller in Z. Deutsch. Ver. f. Buchwesen, Juli-Aug. 1919, 73—79, mit Abbild. 1—20.

2) Adolf Eрман, Kurzer Abriß der ägyptischen Grammatik zum Gebrauche in Vorlesungen, mit Schrifttafel, Lesestücken und Wörterverzeichnis. Berlin 1919. 4<sup>o</sup>. 64 S. autogr.

3) Eрман in Sitzber. Berl. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., 1919, 55—56 und 1920, 117—18.

4) Kurt Sethe, Die relativischen Partizipialumschreibungen des Demotischen und ihre Überreste im Koptischen in zwei Ausdrücken der hellenistischen Mysteriensprache, in Nachr. Ges. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. 1919, 145—58.

5) Sethe, ebd. 139—44.

6) Gardiner in Proc. SBA. 40 (1918), 5—7.

7) Förster in Sitzber. Berl. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., 1919, 1029—41.

8) Harri Holma in Zeitschr. f. Assyr. 32 (1918/19), 34—47.

*Geschichte.* In einem Sammelwerk ist eine knappe und höchst reizvolle Darstellung der ägyptischen Geschichte mit Heranziehung des geistigen Lebens erschienen, nicht überall auf eigenen Forschungen beruhend, aber geschickt gruppiert und im Einzelnen inhaltreich<sup>1</sup>). Das große französische Königsbuch mit Zusammenstellung der hieroglyphischen Namen der Pharaonen ist vollständig erschienen, und wenn wir es erst auch in Deutschland werden benützen können, wird es uns eine wertvolle Quelle sein, die man allerdings nachzuprüfen gut tun wird<sup>2</sup>). Die Borchardt'sche Ansetzung der älteren ägyptischen Geschichte mit König Menes (Dyn. 1) auf 4186 v. Chr. hat die Zustimmung eines Historikers gefunden<sup>3</sup>

In der immer noch unsicheren Folge der Regierungen am Ende des Mittleren Reichs sucht ein französischer Aufsatz Ordnung zu schaffen<sup>4</sup>); er enthält vermutlich eine Zusammenfassung der hier 72 (1918), 298 mitgeteilten Artikel. Die früher erwähnte amerikanische Sammlung von Berichten über syrische Reisen in Übersetzung bringt jetzt die Thutmosis-Annalen, Jahr 22—42 mit Kommentar und Bibliographie zu allen Einzelheiten des Inhalts, dazu Exkurse über die Zeder ꜥs. Schiffe, kostbare Steine u. a.; alles mit einer Breite auch in sprachlicher Hinsicht, die dem Anfänger genügen soll<sup>5</sup>). Der Name des aus den Annalen Sargons keilschriftlich bekannten *Sib'u* und des in 2 Kön. 17, 4 als König Ägyptens genannte *סרס* ist ägyptisch nachgewiesen<sup>6</sup>).

*Beziehungen zum Ausland.* Die erschöpfende Veröffentlichung der Bronzegußwerke und anderer Arbeiten des Kunsthandwerks der Neger von Benin ist erschienen und läßt uns nun die mannigfachen Rätsel im ganzen Umfang erkennen; vor allem, ob die Gußtechnik mit verlorener Wachsforn, wie der Herausgeber glaubt, aber nicht nachweisen zu können erklärt, wirklich aus Ägypten nach Innerafrika gewandert ist<sup>7</sup>).

Die Verhältnisse in Syrien werden in mehreren Bänden einer neuen Serie der amerikanischen Columbia-Universität untersucht, denen wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen<sup>8</sup>). Ein an-

1) Klauber, Geschichte des Alten Orients, in Ludo Moritz Hartmann, Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung 1 (Gotha 1919), 28—105.

2) Henri Gauthier, Livre des rois d'Égypte, vol. 1—5 (Mém. Inst. Franç. Caire 17—21), 1908—1919.

3) Lehmann-Haupt in Klio 16 (1919), 200—202.

4) Weill in Revue Archéol. 1918, Mai-Juni.

5) David Paton, The Annals of Thutmosis III. (Early Egyptian Records of Travel, vol. III), Princeton 1918. 2 vol. § 15,—.

6) Möller in OLZ. 22 (1919), 145—47.

7) Felix v. Luschan, Die Altertümer von Benin. Berlin-Leipzig 1919. 3 Bde. XII, 522 S. 889 Abbild. 129 Taf. 250 M.

8) Columbia University Oriental Studies, von denen 1919 bereits 10 Bände (in 8<sup>o</sup>, je § 1,50) erschienen waren, darunter Frederick Carl Eiselen, Sidon. A Study in Oriental History. VII, 172 S. — Martin A. Meyer, History of the City of Gaza from the earliest times to the present day. XIII, 182 S. — Wallace B. Fleming, The History of Tyre. XIV, 165 S.

gesehener amerikanischer Semitist hat seine jahrelangen Forschungen über die Amoriter zusammengefaßt; er sieht in ihnen die ersten semitischen Besiedler Babyloniens und die Habiri der Amarnabriefe, und weist ihnen den nordsemitischen Sonnendienst zu, der dem 5 ägyptischen wurzelverwandt ist<sup>1</sup>). Ein kleiner Aufsatz zur Datierung der Amarna-Tafeln skizziert die politische Geschichte zur Zeit ihrer Entstehung<sup>2</sup>). Eine allgemein-verständliche Darstellung, der zu günstiger Zeit eine wissenschaftliche Untersuchung des gesamten Materials folgen soll, führt die ägyptischen Bilder und Texte vor, 10 in denen sich das Reich der Hethiter spiegelt; zum ersten Male sind dabei die Ergebnisse der auf Anregung von Eduard Meyer von der Kaiser Wilhelm-Gesellschaft unternommenen „Fremdvölker-Expedition nach Ägypten“ verwertet und veröffentlicht, im wesentlichen Reliefs und Malereien in Tempeln und Gräbern der 18.— 15 19. Dynastie<sup>3</sup>). Der Besitzer eines Grabes der 18. Dynastie war vielleicht ein ägyptisierter Vorderasiat, wie sein und seiner Eltern Namen durch den Anklang an Mitanni-Fürstennamen vermuten lassen<sup>4</sup>).

Unser von theologischer Seite so lebhaft erwidertes Interesse für das Alte Testament hat einen erfreulichen Niederschlag in einer 20 umfassenden Darstellung aller Zweige der israelitischen Kultur gefunden, in der das Ägyptische vielfach zur Geltung kommt<sup>5</sup>). Einer amerikanischen Bibliographie entnimmt man den gleichen verständnisvollen Standpunkt für das ägyptische Material<sup>6</sup>). Ebenso spielt es in einen neuen umfangreichen Kommentar zur Genesis hinein<sup>7</sup>) und 25 wirkt entscheidend mit in einer Wiedergabe der volkstümlichen Erzählungen des Alten Testaments<sup>8</sup>). Die Besprechung der Bestattung des Jakob nach ägyptischem Ritus auf Befehl des Joseph gibt Anlaß zur ausführlichen Heranziehung ägyptischer Texte und Bilder für diese Fragen<sup>9</sup>). Eine Darstellung der Entstehung des 30 Neuen Testaments und der ältesten christlichen Kirche nützt die literarischen Quellen und Denkmäler aus, die sich durch Grabungen und andere Funde aus dem ausgehenden Altertum ergeben haben<sup>10</sup>).

1) Albert T. Clay, *The Empire of the Amorites* (Yale Oriental Series, Researches, vol. 6), New Haven 1919. 192 S.

2) Hollingworth in *Proc. SBA.* 40 (1918), 100—103.

3) Günther Roeder, *Ägypter und Hethiter* (*Der Alte Orient* 20), Leipzig 1919. 64 S. 30 Abbild. 3.20 M.

4) Spiegelberg in *Zeitschr. f. Assyr.* 32 (1918/19), 205—206; Bork in *OLZ.* 23 (1920), 94 erklärt die Namen für indisch.

5) A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, Göttingen 1919.

6) Mercer, *An Old Testament Archaeological Bibliography für 1914—1917* incl. (mit Inhaltsangaben von Büchern und Aufsätzen), in *Journ. Soc. Oriental Research* 3 (Chicago 1919), 19—35.

7) Eduard König, *Die Genesis*, Gütersloh 1919. 784 S. 25 M.

8) Hermann Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament* (*Religionsgeschichtliche Volksbücher* II, 23—26), Tübingen 1917. 178 S.

9) Slabý in *Theolog. Quartalschrift* 100 (1919), 225—50.

10) Camden A. Coburn, *The new archaeological discoveries and their bearing upon the New Testament and upon the life and Times of the primitive*

Ein französischer Techniker hat 1912—13 Kreta und Ägypten bereist, um die Tongefäße der beiden Länder mit einander zu vergleichen, und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß jedes der beiden Völker bei der ihm eigenen Technik geblieben ist und sich in ihrer Anwendung nicht hat beirren lassen, sodaß trotz gelegentlicher gegenseitiger Beeinflussungen in der Form doch keine technischen Zusammenhänge in der Herstellung vorhanden sind; der Verfasser hat auch die ägyptischen Tongefäße von der Frühzeit bis zur römischen untersucht und hat ein System für ihre Formen und Herstellungsarten aufgestellt<sup>1)</sup>. Eine knappe Darstellung der ägyptischen Bodenfunde, soweit sie für den Prähistoriker von Wichtigkeit sind, ist durch seine weitblickenden Kombinationen auch für uns lehrreich: die Beobachtungen über die Beziehungen zwischen der ägyptischen und europäischen Stein- und Bronzezeit beruhen auf umfassender Kenntnis<sup>2)</sup>. 15

*Verwaltung und Kultur.* Für das ganze Gebiet, von dem eine kleine lebendige Darstellung neu aufgelegt worden ist<sup>3)</sup>, möge man die Quellen aus griechischer Zeit nicht vergessen, die ein hübscher Führer durch eine Papyrus-Ausstellung vorführt<sup>4)</sup>. Die berühmte Inschrift über die Funktionen des Wesirs aus der 18. Dynastie in drei Exemplaren hat ein italienischer Fachgenosse von gründlicher Schulung auf Grund der Vorarbeiten ausgezeichnet behandelt; der wichtige Text ist sprachlich und sachlich eingehend erklärt<sup>5)</sup>. Einen überraschenden Einblick in die Handhabung der römischen Verwaltung tun wir durch die Grundsätze des „Idios Logos“, einer Behörde, die dem Staat auf jede Weise Einnahmen zuführen soll und deshalb in alle Instanzen eingreifen darf<sup>6)</sup>. 20

Die umfangreichen Zusammenstellungen von Petrie<sup>7)</sup> haben die Formen von Werkzeug und Waffen mit Parallelen aus der europäischen Vorgeschichte gesammelt: Axt, Hacke, Meisel, Messer, Dolch, Speer, Bogen, Harpune, Keule, Handwerkzeug des Maurers und Steinarbeiters, Säge, Feile, Steinbohrer, Sichel, Schere, Pinzette, 25

Church, with introduction by Edouard Naville. New York 1917. XXXIV, 698 S. 113 Abbild.

1) L. Franchet, Recherches techniques appliqués à la chronologie, nach der Anzeige von Naville in Arch. suisses d'anthropol. génér. 2 (1919), 140—46.

2) Carl Schuchhardt, Alteuropa in seiner Kultur- und Stilentwicklung (Straßburg-Berlin 1919), 185—89: Ägypten.

3) Friedr. Wilh. v. Bissing, Die Kultur des alten Ägyptens (Wissenschaft und Bildung 121). 2. Aufl. Leipzig 1919. 88 S. 58 Abb. M. 1,50.

4) Das alte Ägypten und seine Papyrus. Eine Einführung in die Papyrusausstellung der Staatl. Museen. Berlin 1918. 8<sup>o</sup>. 32 S. 75 Pf. (Geschrieben von W. Schubart.)

5) Farina, Le Funzioni del Visir Faraonico, in Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di science mor. stor. filol., 26 (Luglio-Ott. 1916, Roma 1917), 923—74, mit 2 Taf.

6) Schubart in Berliner Museen 41 (1919/20), 72—90.

7) Vgl. S. 306 Anm. 4.

Rasiermesser, Nadel, Web- und Spinngerät, Schlösser, Riegel, Schlüssel usw. Für das antike Handwerk ist diese Kleinarbeit ungemein wertvoll. Zwei Aufsätze eines Musikhistorikers stellen die im alten Ägypten üblichen Musikinstrumente nebst ihren antiken 5 Bezeichnungen fest<sup>1)</sup> und suchen den Charakter der ägyptischen Musik zu ermitteln; sie soll nach Messungen an Flöten in der älteren Zeit, die ruhigere Klänge liebte, großstufig gewesen sein und starke Tonabstände gehabt haben, während die rauschende, bewegte, gelegentlich sogar schrille Musik des Neuen Reichs kleinstufig war 10 und geringere Intervalle hatte<sup>2)</sup>.

Mehrere Arbeiten beschäftigen sich mit der Schifffahrt der alten Ägypter. Zunächst hat ein erfahrener Schiffbauer auf Grund der Denkmäler die antiken Fahrzeuge nicht nur zeichnerisch rekonstruiert, sondern auch in Modellen wiedererstehen lassen, vor allem das 15 prächtige Seeschiff des Königs Sahurê (Dyn. 5) und ein anderes der Expedition nach Punt (Dyn. 18)<sup>3)</sup>; beide Modelle sind leider nur ein einziges Mal für das Deutsche Museum in München ausgeführt. Die Ägypter haben die Kunst des Segelns von dem Einsetzen eines belaubten Zweiges in der Frühzeit bis zu großen Leinwandflächen 20 entwickelt<sup>4)</sup>. Alles was Fischerei, Schiffe und Netze betrifft, hat ein amerikanischer Archäologe gesammelt, leider, wie sein englischer Beurteiler sagt, ohne Heranziehung des inschriftlichen Materials<sup>5)</sup>. Ein französischer Ingenieur hat die alte Hafenanlage von Alexandria untersucht<sup>6)</sup>.

25 *Archäologie und Kunstgeschichte.* Einige amerikanische Aufsätze, die ich noch nicht habe einsehen können, sind nach ihrem Thema eingestellt auf die empirische Untersuchung von archäologischen Fundstücken, die dort beliebt und durch ihre klare Systematik auch meist brauchbare Ergebnisse zu zeitigen pflegt. Der 30 erste behandelt die von G. W. Murray gemachten paläolithischen Steinfunde an der Straße Keneh-Kossér<sup>7)</sup>, ein zweiter eine Bronze-Axt aus dem Delta<sup>8)</sup>, ein dritter gibt eine Monographie der Wagen und Gewichte, von denen einige Tierform haben, mit Beispielen besonders aus dem Museum in New York<sup>9)</sup>. Ein hübscher und gut 35 unterrichteter Aufsatz über ägyptische Königsgräber von der Frühzeit bis zum Neuen Reich führt Architekten vor, was wir in den

1) Sachs in Z. f. Musikwiss. 1 (1919), 265—68.

2) Sachs in Archiv f. Musikwiss. 2 (1920), 9—17.

3) C. Busley, Die Schiffe des Altertums, in Jahrb. schiffbautechn. Ges. 1919, 78—79, mit Abbild. 1—73.

4) Assmann in Der Segelsport 1918, Heft 2—3. S.-A., 7 S.

5) Bates in Harvard African Studies 1, 199.

6) Gaston Jondet, Les ports submergés de l'ancienne île de Pharos (Mém. prés. à l'Inst. Égyptien 9). Caire 1917.

7) Harvard African Studies ed. Oric Bates 1 (1917), 48.

8) ebd. 1, 286.

9) B. M. C. in Bull. Metrop. Museum New York 12 (1917), 85.

letzten Jahrzehnten für dieses Gebiet gelernt haben<sup>1)</sup>; derartige Mitteilungen an Kreise, die der ägyptologischen Facharbeit fernstehen, helfen in erfreulicher Weise mit, unser Publikum mit richtigen Vorstellungen an die ägyptischen Denkmäler herantreten zu lassen. Das große Interesse unserer Zeit für ägyptische Kunst spricht sich in der Tatsache aus, daß eine durch gute Bilder bekannte Einführung in die ägyptische Plastik nunmehr, wesentlich bereichert, in 4. Auflage erschienen ist<sup>2)</sup>. Mit einer Darstellung der ägyptischen Zeichenkunst stehen wir vor der wertvollsten Arbeit aus unserem Berichtsjahr<sup>3)</sup>. Der Leiter der größten ägyptischen Sammlung in Deutschland spricht auf Grund jahrzehntelanger Beobachtungen und Erfahrungen, die ihn immer in Fühlung mit der Kunst anderer Völker gebracht haben, zu allen Freunden ägyptischer Kunst und führt sie von Zeichnungen der Kinder und Wilden in das innere Verständnis der ägyptischen Darstellungsweise hinein, die dem modernen Menschen die Einfühlung in die Malereien und Reliefs der Ägypter so schwer macht. Hier lernt man an Beispielen aus der Gegenwart, bei denen auch die expressionistische Malerei nicht fehlt, daß die Anwendung der Perspektive auch nur eine Kunstform ist, durchaus nicht die einzig mögliche künstlerische Anschauungsart von der Wirklichkeitswelt. Das Buch hält, was sein Titel verspricht, und man kann Kunstfreunden kein besseres in die Hand geben, wenn sie ägyptische Arbeiten in sich aufnehmen wollen; viele gute Abbildungen mit Wiedergaben von Einzelheiten und Feinheiten der antiken Zeichnung verraten einen gründlichen Kenner und feinsinnigen Beurteiler. Demselben Verfasser verdanken wir zwei Aufsätze über Reliefs mit sorgfältiger kunstgeschichtlicher Würdigung; das eine ist die Darstellung eines ägyptischen Feldlagers in einem Grabe der 18. Dynastie im Berliner Museum<sup>4)</sup>; das andere aus einem Tempel Amenhotep's IV. schildert sein Regierungsjubiläum und ist von Bedeutung für die Entstehung des eigenartigen Kunststils unter diesem König<sup>5)</sup>. Zu einem früheren Aufsatz des gleichen Gelehrten endlich hat ein englischer Fachgenosse einen Nachtrag geliefert, einige Kalkstein-Ostraka mit Zeichnungen enthaltend<sup>6)</sup>. In geschickter Weise werden uns die antiken

1) Georg Möller, *Ägyptische Königsgräber*, in Wasmuths Monatshefte für Baukunst IV, 3—4 (Berlin 1919), 89—102, mit Abbild. 1—17.

2) Hedwig Fechheimer, *Die Plastik der Ägypter*, 4. Aufl. Berlin 1919. 59 S., 168 Taf. geh. 17 M.

3) Heinrich Schäfer, *Von ägyptischer Kunst, besonders der Zeichenkunst. Eine Einführung in die Betrachtung ägyptischer Kunstwerke*. 2 Bde. Leipzig 1919. 8<sup>o</sup>. XII, 203 + 251 S. 54 Taf. M. 18.

4) Schäfer in *Amtl. Ber. Preuß. Kunstsamml.* 40 (Berlin 1919), 153—63, mit Abbild. 77—87.

5) Schäfer, *Die Anfänge der Reformation Amenophis IV.*, in *Sitzber. Berl. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1919, 477—84. — Vgl. auch Borchardt und Schäfer, *Nochmals die frühesten Bildnisse König Amenophis IV.*, in *Amtl. Berichte Preuß. Kunstsammlungen Berlin* 40 (Sept. 1919), 283—86.

6) N. de G. Davies in *Journ. eg. arch.* 4 (1917), 234—40.

Darstellungen des Vogelfangs und die kärglichen Reste von Fallen verständlich gemacht, nämlich durch engen Anschluß an die heute in Ägypten benützten Geräte, deren Kenntnis wir Herrn Davidsen aus Kopenhagen verdanken; hätte man auch sonst sich so entsagungsvoll in abgelegenen Dörfern von Oberägypten in die Landes-  
 sitten vertieft, würden wir für das Verständnis so manches anderen  
 Zweiges der ägyptischen Kultur der Gegenwart und Vergangenheit  
 bessere Grundlagen haben<sup>1)</sup>. Bildhauerskizzen, angeblich aus dem  
 Delta, sollen aus dem Alten Reich stammen<sup>2)</sup> — ob es nicht archai-  
 sierende Arbeiten saitischer Zeit sind? Die auf Holz gemalten  
 Mumienporträts frühromischer Zeit, haben eine Zusammenfassung  
 in einem ansprechenden Heft erfahren, das weitere Kreise mit Freude  
 begrüßen werden<sup>3)</sup>. Ein Prachtband, den wir der Sieglin-Expedi-  
 tion verdanken, führt uns in die Grabmäler und die Wandmalerei  
 griechisch-ägyptischen Stils in Alexandria; ausführlich sind hier die  
 Grabformen und der Malstil dieser Mischkunst behandelt<sup>4)</sup>. Im  
 Wesentlichen für die Kunst von Interesse ist eine Skizze des Lebens  
 Amenophis IV., die auch seine religiösen Ideen darstellt; neben all-  
 gemeinen Schilderungen stehen einige gut beobachtete Einzelheiten<sup>5)</sup>.

*Religion.* Nachdem andere ägyptologische Biographien ausgefallen sind oder nur stark verspätet erscheinen, freuen wir uns die neue für Religionsgeschichte schnell nachrücken zu sehen<sup>6)</sup>. Ein amerikanischer Ägyptologe, der von der Semitistik und Theologie her kommt, hat in Chicago eine neue Gesellschaft für Orient-  
 25 Forschung mit eigener Zeitschrift gegründet. Dort behandelt er die Tugenden und Laster nach ägyptischen Quellen, um daraus die moralischen Vorstellungen und Ideale zu ermitteln; er hat diese Untersuchungen zuerst für das Alte<sup>7)</sup>, dann für das Mittlere Reich<sup>8)</sup> durchgeführt und kommt zu dem Ergebnis, daß die Ägypter in  
 30 ihren moralischen Grundsätzen verhältnismäßig hoch standen und daß im Mittleren Reich eine Entwicklung auf sozialem Gebiete durch eine stärkere Anerkennung von Recht und Gerechtigkeit festzustellen ist. Der Verfasser hat die ägyptischen Vorstellungen von Gott,

1) Schäfer, Ägyptischer Vogelfang, in Amtl. Berichte Preuß. Kunstsammlungen 40 (Mai 1919), 163—84, mit Abbild. 88—108.

2) Winlock in Bull. Metrop. Museum New York, März 1917.

3) Georg Möller, Ägyptische Mumienporträts (Wasmuth's Kunsthäfte 1) Berlin 1919. 4<sup>o</sup>. 4 S., 13 Taf. M. 4.50.

4) R. Pagenstecher, Necropolis. Untersuchungen über Gestalt und Entwicklung der alexandrinischen Grabanlagen und ihrer Malereien. Leipzig 1919. fol. X, 216 S., 2 Taf. 128 Abbild. 45 M.

5) Wilhelm R. Valentiner, Zeiten der Kunst und Religion (Berlin 1919), 1—49, mit Abbild. 1—9.

6) Carl Clemen, Religionsgeschichtliche Bibliographie, im Anschluß an das Archiv f. Rel.-Wiss. hrsg., Jahrgang 3—4 für 1916/17. Leipzig 1919. M. 4.

7) Mercer in Journal of the Society of Oriental Research 2 (Chicago 1918), 3—27.

8) Mercer ebd. 3 (1919), 1—13.

Mensch, Vermittlung, Zukunft und Moral auch in einem volkstümlichen Buch zusammengefaßt, das den Standpunkt des Theologen und vergleichenden Kenners anderer Völker in den Vordergrund rückt<sup>1)</sup>.

Auf dem Gebiet der Götterlehre hat derselbe amerikanische Gelehrte die Anbetung des Pharaos untersucht und schärfer als es bisher geschah, festgestellt, daß der Königskult in Ägypten seit der Frühzeit heimisch war und den späteren Kaiserkult vorbereitet hat<sup>2)</sup>. In einer lehrreichen Zusammenstellung der religiösen Anschauungen der Zeit Amenhotep IV. ergibt sich als Gottesglaube nicht ein Monotheismus, sondern ein Henotheismus von selbständiger Auf-<sup>10</sup>fassung und in geschickter Zusammenstellung durch einen individuellen Kopf<sup>3)</sup>. Ein englischer Fachgenosse hat die ägyptischen Vorstellungen vom Sonnengott und die Reinigung des Pharaos durch Horus, Thot und andere Götter mit Übersetzungen von Texten dargestellt<sup>4)</sup>. Einem holländischen Religionshistoriker verdanken wir eine Unter-<sup>15</sup>suchung über das Auftreten des Schiffes im ägyptischen Kultus und in den religiösen Vorstellungen, wobei am Schluß die Berührung mit den Mysterien des Dionysos und der Arche des Jahwe gestreift wird<sup>5)</sup>.

Die Welt der Toten will ein dänisches Abbildungswerk vorführen, das von den Särgen ausgeht, aber so viel Stoff heranzieht,<sup>20</sup> daß es gleichzeitig als Bilderbuch zur ägyptischen Kulturgeschichte gelten könnte; neben zahlreichen Photographien nach Denkmälern der großen Kunst und des Handwerks stehen einige Zeichnungen nach Malereien auf Särgen, wie sie nur selten veröffentlicht werden<sup>6)</sup>. Ein schwedischer Ägyptologe stellt sich uns mit einem Aufsatz über<sup>25</sup> das Totenbuch vor, dem eine gründliche Kenntnis und ein kritischer Standpunkt anzumerken ist<sup>7)</sup>; wir freuen uns des neuen Mitarbeiters, der in seiner Heimat ein schönes Feld der Tätigkeit findet. Zwei deutsche Aufsätze behandeln das Vorkommen von weiblichen Totenfiguren und die Heilighaltung von Waffen<sup>8)</sup>. So interessant und<sup>30</sup> wertvoll die italienische Untersuchung des ägyptischen Opfergebets (Formel *hṯp dj stn*) auch ist, diese Frage gehört zu den Rätseln, die auch mit aller Gelehrsamkeit nicht unbestritten zu lösen sind<sup>9)</sup>.

1) Samuel A. B. Mercer, *Growth of religious and moral ideas in Egypt* (Biblical and Oriental Series). Milwaukee-London 1919. 8°. IX, 109 S. \$ 1.50.

2) Mercer in *Journ. Soc. Or. Res.* 1 (1917), 10—18.

3) Mercer ebd. 3 (1919). 70—81.

4) Blackman in *Proc. SBA.* 40 (1918), 57—66, mit 2 Taf.

5) W. B. Kristensen, *De symboliek van de boot in den egyptischen godsdienst* (Verslagen en mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 5. Reeks, Deel IV), 254—88, mit 14 Abb. Amsterdam 1919.

6) Valdemar Schmidt, *Levende og døde i det gamle Aegypten*. Album til ordning af sarkofager, mumiekister, mumiehylstre o. lign. 1. Band: bis Dyn. 21. København 1919. 4°. 156 S., mit 871 Abb. 45 Kr. (60 Francs.) — S.-A. von S. 146—156 mit Abbild. 739—871 unter dem Titel: *Billeder maalede paa aegyptiske sarkofager*. København 1919. 12 Kr.

7) Lugin in *Nordisk Tidskrift* 1919, 49—59, mit 7 Abbild.

8) Wiedemann in *Arch. f. Rel.-Wiss.* 19 (1919), 201—209.

9) Farina in *Rivista degli studi orientali* 7 (1916), 467—84.

Die volkstümlichen über den ganzen antiken Orient verbreiteten Vorstellungen vom heiligen Auge sprechen sich im Alten Testament in den sieben Augen Gottes aus<sup>1)</sup>. Hier ist die Wanderung einer Idee glaubhaft gemacht: den schwer faßbaren Spekulationen eines Mathematikers über die ägyptisch-pythagoräische Zahlenmystik und über die Geheimzahlen des Wahrsagewesens bei den Mittelmeervölkern<sup>2)</sup> wird man weniger leicht folgen, ich habe kein Vertrauen zu den Ergebnissen gewinnen können.

*Literatur.* Nur einen einzigen Aufsatz weiß ich zu nennen. 10 der einen literarischen Text behandelt, aber er ist besonders reizvoll: eine neue Erklärung des Papyrus Leiden J 344, den Lange als Prophezeiungen, Gardiner als Ermahnungen veröffentlicht hatte. Erman sieht in ihm die Verkündigung eines Weisen, der die eben vollzogenen Ereignisse schildert. Diese spielen unter der 15 94 Jahre dauernden Regierung Pepi II., schließen in sich Verjagung der Beamten, Mangel an Staatseinkünften, fehlenden Verkehr mit dem Auslande, Einfall eines fremden Volkes, allgemeine Not, Zerstörung des Königtums und Reichwerden des Pöbels, und sie haben den Zusammenbruch des Alten Reichs herbeigeführt<sup>3)</sup>.

*Naturkunde.* Die Beziehungen zwischen den Naturwissenschaften und der Ägyptologie haben manchen wertvollen Aufsatz hervorgebracht. Für das Berichtsjahr habe ich an erster Stelle eine wichtige Untersuchung von 275 Darstellungen von Pflanzen und Pflanzenteilen in der botanischen Kammer Thutmosis III. von Karnak 25 zu nennen; nur sechs von ihnen haben sich botanisch genau bestimmen lassen. Bei ihnen hat der Zeichner aus dem Gedächtnis nur ungefähr ihren Charakter skizziert, und zwar handelt es sich z. T. um Pflanzen, die in Syrien gar nicht vorkommen<sup>4)</sup>. Dankbar müssen wir einem Kairiner Arzt sein, der den dortigen Bazar der 30 Drogen und Wohlgerüche durchsucht hat und nun seine Waren und seinen Geschäftsbetrieb darstellt<sup>5)</sup>; hier ist der Weg beschritten, der uns hoffentlich später einmal die Bestimmung der Arzneiteile der medizinischen Papyrus des Altertums bringen wird. Ein Zoologe hat das heutige Vorkommen der Sperrschnäbler (Ziegenmelker und 35 Schwalben) in Ägypten festgestellt<sup>6)</sup>. Amenhotep IV. hat nach der Untersuchung eines inzwischen verstorbenen Braunschweiger Arztes einen Wasserkopf gehabt; die Verbildung des Schädels in seiner Familie geht auf eine Einzwängung des kindlichen Schädels in

1) Gressmann in *Protestantenblatt* 52 (1919).

2) Konrad Weichberger in *Die Braunschweiger GNC.-Monatsschrift, Kriegsheft* 1918, 7—41 und Heft 2 (Febr. 1919), 81—94.

3) Erman, *Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten*, in *Sitzungsber. Berl. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1919, 804—15.

4) Schweinfurth in *Botan. Jahrb. f. Systematik, Pflanzengeschichte und Pflanzengeographie* 55, 464—80, mit 5 Abbild.

5) Meyerhof in *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient* 1918, 185—218.

6) König in *Journal für Ornithologie*, Okt. 1919, 431—85.

Schienen zurück<sup>1)</sup>. Die Leichenfunde aus der oben (S. 306 Anm. 1) erwähnten österreichischen Grabung sind von einem Anatomen untersucht; die Ergebnisse beanspruchen besonderes Interesse, weil wir uns bei Assuan auf dem Grenzgebiet zwischen der ägyptischen und der nubischen Rasse befinden<sup>2)</sup>. Ein amerikanischer Chemiker ermittelte die Bestandteile der Farben auf Mastaba-Reliefs; es waren im Wesentlichen Metalle, auch Holzkohle, und als Bindemittel Leim<sup>3)</sup>. Ein Geograph endlich hat Natur und Kunst unter dem Einfluß des ägyptischen Klimas betrachtet<sup>4)</sup>.

---

1) Berkhan in Archiv f. Anthropol. 1919, 155—61, mit 6 Abbild.

2) C. Toldt, Anthropologische Untersuchung der menschlichen Überreste aus den altägyptischen Gräberfeldern von El-Kubanieh (Anz. Akad. Wiss. Wien, math.-phys. Kl. 1919, Heft 1).

3) Toch in Journ. of Ind. and Engin. Chem. 10, 118—19 (nach Chem. Zentralblatt 1918, II, 691).

4) Meinardus in Mitteil. Geograph. Ges. Hamburg 31 (1918), 210.

## Verzeichnis der seit dem 1. Dez. 1919 bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke<sup>1</sup>). Die Schriftleitung behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z 4 ff. — nur dann Anzeigen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit \* bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Beiträge zur Sprach- und Völkerkunde. Festschrift für Alfred Hillebrandt zu seinem 60. Geburtstage (15. März 1913) von seinen Breslauer Schülern dargebracht. Halle a. d. S., Buchhandlung des Waisenhauses, 1913. V + 188 S. M. 5.—.

L. *Wiener*. — Africa and the Discovery of America. Volume I. By Leo Wiener. Junes & Sons, Philadelphia, Pa., 1920. XIX + 290 S. 20 Illustrationen.

W. *Björkman*. — Ofen zur Türkenzeit von Walther Björkman. Mit 1 Orientierungsplan. (= Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiete der Auslandskunde. Band 3 — Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen. Band 2.) Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1920. XVII + 78 S. 4<sup>o</sup>. M. 9.60.

J. L. *Palache*. — Het Heiligdom in de Voorstelling der semitische Volken. Door Dr. J. L. Palache. Voorh. E. J. Brill, Leiden, 1920. XII + 183 S. (In 2 Exemplaren eingesandt.)

*Prinz Max, Herzog von Sachsen*. — Nereses von Lampron, Erzbischof von Tarsus. Erklärung der Sprichwörter Salomo's. Hrsg. u. übersetzt von Prinz Max, Herzog zu Sachsen. D. Theol. et Dr. utr. jur. Erster Teil. Mit 3 Tafeln. Leipzig, Otto Harrassowitz. 160 S. Folio. Subskriptionspreis auf die drei Teile, die erscheinen sollen, M. 140.—.

A. *Grohmann*. — Äthiopische Marienhymnen hrsg., übers. u. erläutert von Dr. Adolf Grohmann, Privatdozent a. d. Univ. Wien. (Des XXXIII. Bandes der Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Sächs. Akademie der Wissenschaften Nr. IV.) Leipzig, B. G. Teubner, 1919. XII + 507 S. 4<sup>o</sup>. M. 19 50.

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

- Nöldeke-Schwally.* — Geschichte des Qurāns von Theodor Nöldeke. Zweite Auflage, völlig ungearbeitet von Friedrich Schwally. Zweiter Teil: Die Sammlung des Qurāns, mit einem literarhistorischen Anhang über die muhamedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung. Leipzig. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung. 1919. VII + 224 S. M. 16.—.
- H. S. Nyberg.* — Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī nach Handschriften in Upsala und Berlin zum ersten Male hrsg. und mit Einleitung und Kommentar versehen von Dr. H. S. Nyberg. E. J. Brill, Leiden 1919. XX + 203 + 34. S.
- E. Griffini.* — (Ministero delle Colonie:) "Corpus iuris" di Zaid Ibn 'Alī. Testo arabo pubblicato con introduzione storica, apparato critico e indici analitici da Eugenio Griffini. Ulrico Hoepli, Milano 1919. CXCVIII + 420 S. Lire 48.—.
- Guidi-Santillana.* — (Ministero delle Colonie:) Il "Muftaşar" o Sommario del diritto malechita di Halil ibn Ishāq. Vol. I: Giurisprudenza religiosa ("Ibādāt"). Versione del Prof. Ignazio Guidi. Vol. II: Diritto civile, penale e giudiziario. Versione del Prof. David Santillana. Ulrico Hoepli, Milano 1919. XL + 447 bezw. 871 S. Lire 30.—.
- M. Winternitz.* — Die Frau in den indischen Religionen. Von Dr. M. Winternitz. I Teil: Die Frau im Brahmanismus. Sonderdruck aus dem Archiv für Frauenkunde und Eugenetik, Bd. II u. III. Leipzig, Curt Kabitzsch III + 121 S. M. 5.—.
- A. Venkatasubbiah.* — Some Saka dates in inscriptions. A contribution to Indian chronology by A. Venkatasubbiah. Mysore 1918. XVI + 165 S. 2 Rupien. (In 2 Exemplaren eingesandt.)
- Rāmānujācārya-Schrader.* — Ahirbuddhaya Samhitā of the Pāncarātra Āgama. Edited by M. D. Rāmānujācārya under the supervision of F. Otto Schrader. Vol. I u. II. Madras 1916. 750 S.
- C. Clemen.* — Fontes historiae religionis persicae collegit Carolus Clemen. (= Fontes Historiae Religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos subsidiis Societatis Rhenanae promovendis litteris edidit Carolus Clemen. Fasciculus I.) Bonnae, in aedibus A. Marci et E. Weberi. 1920. 116 S. M. 7.—.
- W. Litten.* — Persien. Von der „pénétration pacifique“ zum „Protectorat“. Urkunden und Tatsachen zur Geschichte der europäischen „pénétration pacifique“ in Persien 1860—1919. Von Wilhelm Litten. Mit 12 Tafeln. (Veröffentlichung der Deutsch-Persischen Gesellschaft e. V.) Berlin und Leipzig 1920. Verein wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung; J. Guttentag; Verlagsbuchhandlung Georg Reimer; Karl J. Trübner; Veit & Co. XII + 397 S. M. 40.—.
- Th. Kluge.* — Georgisch-deutsches Wörterbuch von Theodor Kluge. 1. Lieferung. Leipzig 1919, Otto Harrassowitz. I — 40 S. Soll etwa 60 Bogen umfassen; Preis pro Bogen M. 1.—.
- R. Bleichsteiner.* — Kaukasische Forschungen von Robert Bleichsteiner. I. Teil: Georgische und Mingrelische Texte. (= Osten und Orient. I. Reihe: Forschungen. I. Band.) Wien 1919. Verlag des Forschungsinstitutes für Osten und Orient. CLX + 398 S. M. 30.—.
- P. Klappstein.* — Vier turkestanische Heilige. Ein Beitrag zum Verständnis der islamischen Mystik von Dr. Paul Klappstein. (= Türkische Bibliothek, hrsg. von Georg Jacob u. Rudolf Tschudi. 20. Band.) Berlin. Mayer & Müller. XXVIII + 68 S. M. 9.—.

- R. Eisler.* — Die kenitischen Weibinschriften der Hyksoszeit im Bergbauggebiet der Sinaihalbinsel und einige andre unerkannte Alphabetdenkmäler aus der Zeit der 12. bis 18. Dynastie. Eine schrift- und kulturgeschichtliche Untersuchung von Robert Eisler. Mit 1 Tafel u. 13 Abbild. im Text. 8°. VIII + 180 S.; 1 Tafel. Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlags-handlung. M. 36.— (dazu die im Buchhandel üblichen Zuschläge).
- M. Heepe.* — Jaunde-Texte von Karl Atangana und Paul Messi. Herausgegeben und bearbeitet von M. Heepe. (Aus: Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. XXIV.) Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1919. XVI + 325 S. 4°. M. 27.50.
- P. W. Schmidt.* — Die Gliederung der Australischen Sprachen. Geographische, bibliographische, linguistische Grundzüge der Erforschung der australischen Sprachen. Von P. W. Schmidt, S. V. D. Mit einer farbigen Sprachkarte. Wien 1919, Druck und Verlag der Mechitaristen-Buchdruckerei, Wien VII. XVI + 299 S. 4°. M. 25.— (Kronen 30.— etc.).
- F. W. Schmidt.* — Die Personalpronomina in den australischen Sprachen. Mit einem Anhang: Die Interrogativpronomina in den australischen Sprachen. Von P. W. Schmidt, S. V. D. Mit einer Kartenbeilage. (= Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosoph.-histor. Klasse. Denkschriften, 64. Band, 1. Abhandlung.) 111 S. Wien 1919. Alfred Hölder.

Abgeschlossen am 12. Juni 1920.

# Das erste Buch des Kauṭīliya Arthaśāstra.

Von

**Julius Jolly.**

Obwohl von dem einleitenden ersten Buch des K. A. schon eine von dem indischen Herausgeber des Textes herrührende grundlegende englische Übersetzung, und von M. Vallauri eine auch mit wertvollen Anmerkungen ausgestattete italienische Wiedergabe vorliegt<sup>1)</sup>, auch eine Reihe besonders wichtiger Stellen und Abschnitte daraus schon eine deutsche Bearbeitung erfahren hat durch Gelehrte wie Hillebrandt, Jacobi, Hertel, Zachariae, Charpentier, Lüders, Hultsch u. a., so hoffe ich doch, daß der nachstehende Versuch einer deutschen Übersetzung des ganzen ersten Buchs nicht unwillkommen sein wird. Der zu grunde gelegte Text ist der gedruckte von Shama Sastri, nur sind an den in meinen Textkritischen Bemerkungen zum K. A. (ZDMG. 70—72) mit einem Stern (\*) bezeichneten Textstellen in der Regel die besseren Lesarten der Hs. B und der Zitate bevorzugt.

## I. Buch. Auf Zucht Bezügliches.

15

### I. Kapitel. Das Leben des Königs.

1. Als eine Zusammenfassung fast<sup>2)</sup> aller derjenigen Arthaśāstras (Lehrbücher der Politik), die von alten Lehrern zum Zweck der Gewinnung und Behauptung der Erde verkündet worden sind, ist dieses eine (oder in seiner Art einzige) Arthaśāstra verfaßt worden. Sein Inhalt, nach Prakaraṇas (Abschnitten) und Büchern geordnet, ist folgender.

2. I. Buch. Auf Zucht Bezügliches. — Aufzeigung der Wissenschaften. Verkehr mit Greisen. Bezähmung der Sinne. Benehmen eines königlichen Weisen. Einsetzung von Ministern. Einsetzung der Räte und des Hauspriesters. Prüfung der Rechtschaffenheit oder Unredlichkeit des Ministers durch Verlockungen. Anstellung von Geheimagenten. Aufgaben der Geheimagenten. Überwachung der freundlichen und feindlichen Parteien im eigenen Reiche. Ge-

1) Rivista di Studi Orientali, Vol. VI, 1915. (S.-A.)

2) Eine andere Auffassung von *prāyasa*s bei Jacobi, Sitzber. 1912. 838, ich bin Sh. S. gefolgt.

winnung der freundlichen und feindlichen Parteien im Reich des Gegners. Abhaltung von Beratungen. Aufgaben der Gesandten. Überwachung der Prinzen. Verhalten eines verbannten Prinzen und Behandlung eines verbannten Prinzen. Aufgaben des Königs. Fürsorge für den Harem. Sicherung der Person (des Königs).

3. II. Buch. Pflichten der Aufseher (Beamten). — Besiedelung des Landes. Bestimmungen über das zum Anbau ungeeignete Land. Anlegung einer befestigten Stadt. Besiedelung einer befestigten Stadt. Sammlung von Einkünften durch den Kämmerer. Einziehung der Steuern durch den Steuereinnehmer. Führung der Rechnungen in dem Rechnungshof. Wiedererlangung der von den Beamten unterschlagenen Staatsgelder. Erprobung der Staatsbeamten. Ausfertigung der königlichen Erlasse. Prüfung der Juwelen, die in den königlichen Schatz kommen sollen. Bearbeitung der Bergwerke und der Werkstätten. Der Goldaufseher im Rechnungshof. Die Pflichten des Goldschmieds auf der Straße. Der Aufseher (Vorstand) des Vorratshauses. Der Warenaufseher. Der Aufseher der Waldprodukte. Der Aufseher des Zeughauses. Wage, Maß und Gewicht. Ort- und Zeitmaß. Der Zollaufseher. Der Tuchaufseher. Der Ackerbauaufseher. Der Aufseher über die geistigen Getränke. Der Schlachthausaufseher. Der Aufseher über die Buhlerinnen. Der Schiffsaufseher. Der Kuhaufseher. Der Pferdeaufseher. Der Elefantenaufseher. Der Wagenaufseher. Der Aufseher über das Fußvolk. Die Pflichten des Heerführers. Der Aufseher über das Paßwesen. Der Aufseher über die Weideplätze. Pflichten des Steuereinnehmers. Spione in der Verkleidung als Haushälter, Händler oder Büßer. Die Aufgaben des Bürgermeisters.

4. III. Buch. Gerichtswesen. — Gültigkeit der Verträge. Entscheidung der Prozesse. Auf Heirat Bezügliches. Erbteilung. Gebäulichkeiten. Bruch eines Übereinkommens. Eintreibung einer Schuld. Hinterlegungen. Bestimmungen über Sklaven und freie Arbeiter. Unternehmungen einer Genossenschaft. Auflösung von Verkauf und Kauf. Rücknahme einer Schenkung. Verkauf durch einen andern als den Eigentümer. Verhältnis des Eigentums zum Eigentümer. Gewalttätigkeit. Beleidigung. Tätlicher Angriff. Spiel und Wetten. Verschiedenes.

5. IV. Buch. Ausrottung der Übeltäter. — Überwachung der Handwerker. Überwachung der Händler. Abwehr das ganze Volk betreffender Unglücksfälle. Überwachung der geheimen Verbrecher. Überführung der Schuldigen durch als Zauberer verkleidete Spione. Festnahme (von Dieben und Räubern) nach Verdacht, auf frischer Tat und nach Indizienbeweis. Untersuchung der eines plötzlichen (gewaltsamen) Todes Verstorbenen. Verhör und Tortur. Überwachung aller Beamtenstellen. Lösegeld für (gerichtlich verhängte) Verstümmelungen. Reine und durch Torturen verschärfte Leibesstrafen. Schändung einer Jungfrau. Strafen für Übertretungen.

6. V. Buch. Handlungsweise der Beamten. — Strafmaßregeln. Wiederauffüllung des Schatzes. Besoldungen der königlichen Diener und Beamten. Benehmen der Hofleute. Anpassung an die Zeitverhältnisse. Befestigung des Königtums. Uneingeschränkte Herrschaft.

7. VI. Buch. Grundlagen eines Staatenkreises. — Vollkommenheit der Elemente des Staates. Ruhe und Anstrengung.

8. VII. Buch. Die sechsfache Politik. — Aufzeigung der sechs Methoden der Politik. Definition der Abnahme, des Stillstandes und der Zunahme (der Macht eines Königs). Die Stellung eines Schutzstaats. Prüfung der Eigenschaften eines gleich starken, schwächeren und stärkeren (Königs). Verträge, die ein Schwächerer abschließt. Untätigkeit nach Abschluß eines Friedens. Vorrücken nach Erklärung des Kriegs. Vorrücken nach Abschluß eines Friedens. Vorrücken nach Abschluß eines Bündnisses. Erwägungen über einen Angriff auf einen angreifbaren Feind und auf einen Feind (im allgemeinen). Ursachen des Hinschwindens, der Habgier und der Abneigung der Grundelemente des Staates (des Volkes). Betrachtungen über Bundesgenossen. Vorrücken der verbündeten Truppen. Friedensverträge mit oder ohne bestimmte Bedingungen und mit Abtrünnigen. Friede und Krieg nach der doppelten Methode (des Friedens mit dem einen und Kriegs mit dem andern Feinde). Verhalten eines angreifbaren Feindes. Welche Bundesgenossen Unterstützung verdienen. Verträge zur Gewinnung eines Bundesgenossen, oder von Gold oder Land, oder zum Zweck einer gemeinsamen Unternehmung. Erwägungen über einen Feind im Rücken. Wiederherstellung der geschwächten Kräfte. Gründe für Einstellung (der kriegerischen Unternehmungen) nach Kriegführung mit einem übermächtigen Feinde. Verhalten eines durch das Heer besiegten Feindes. Verhalten eines durch das Heer besiegbaren Feindes. Friedensschluß. Bruch des Friedens. Verhalten eines in der Mitte wohnenden Königs. Verhalten eines neutralen Königs. Verhalten eines Kreises von Staaten.

9. VIII. Buch. Auf Laster und Unglücksfälle Bezügliches. — Zusammenfassung der Unglücksfälle bei den Grundelementen des Staates. Betrachtungen über die Laster und Unglücksfälle des Königs und seines Reiches. Zusammenfassung der Laster der Menschen. Zusammenfassung der Bedrängungen. Zusammenfassung der Störungen. Zusammenfassung der Schwierigkeiten des Schatzes. Zusammenfassung der Unglücksfälle des Heeres. Zusammenfassung der Fehler und Unglücksfälle eines Verbündeten.

10. IX. Buch. Unternehmungen des Angreifers. — Erkennung der Macht, des Ortes, der Zeit, der Stärke und Schwäche. Geeignete Zeiten für einen Feldzug. Geeignete Zeiten für Rekrutierung des Heeres. Vorteile in Bezug auf die Ausrüstung des Heeres. Unternehmungen des Gegenheeres. Betrachtungen über Empörungen im Rücken des Heeres. Abwehr äußerer und innerer Störungen der Grundelemente des Staates. Erwägungen über Verlust, Aus-

gaben und Gewinn. Äußere und innere Unfälle. Unfälle durch Verräter und Feinde. Unfälle in Verbindung mit Zweifeln über Nutzen oder Schaden. Erfolge, die aus der Abwehr der Unfälle durch abwechselnde Anwendung der verschiedenen Verfahrensarten entstehen.

- 5 11. X. Buch. Auf den Krieg Bezügliches. — Aufschlagung eines Lagers. Vorrücken des Lagers. Schutz des Heeres im Fall der Not oder eines Angriffs. Verschiedene Arten verräterischer Kampfweise. Ermutigung des eigenen Heeres. Kriegerische Taten des eigenen Heeres und des feindlichen Heeres. Schlachtfelder.
- 10 Aufgaben des Fußvolks, der Reiterei, der Wagen und der Elefanten. Verschiedene Aufstellungen der Truppen an den Flügeln, in der Nachhut und der Front gegenüber dem (feindlichen) Heer. Verteilung der starken und schwachen Truppen. Kämpfe des Fußvolks, der Reiterei, der Wagen und der Elefanten. Aufstellung des
- 15 Heeres in der Gestalt eines Stocks, einer Schlange, eines Kreises, oder in aufgelöster Form. Gegenaufstellung des Feindes.

12. XI. Buch. Verhalten einer Genossenschaft. — Ursachen eines Zwiespalts. Heimliche Bestrafung.

13. XII. Buch. Ein übermächtiger Feind. — Die Aufgaben
- 20 eines Gesandten. Kampf durch Intrigen. Tötung des Heerführers. Aufwiegelung eines Staatenkreises. Spione mit Waffen, Feuer und Gift. Zerstörung der Vorräte, des Proviants und der Speicher (des Feindes). Überwältigung durch List. Überwältigung durch Truppen. Vollständiger Sieg.

- 25 14. XIII. Buch. Mittel zur Eroberung einer befestigten Stadt. — Einflüsterungen. Beseitigung (des fremden Herrschers) durch Hinterlist. Aufgaben der Spione. Unternehmen einer Belagerung. Erstürmung. Befriedung des eroberten Gebiets.

15. XIV. Buch. Geheimmittel. — Mittel, um den Feind
- 30 niederzuschlagen. Anwendung von Ränken. Abwehrmittel gegen Angriffe auf das eigene Heer.

16. XV. Buch. Methode der Darstellung in diesem Werk. — Methodische Kunstgriffe.

17. So die Inhaltsangabe dieses Lehrbuchs, das 15 Bücher in
- 35 150 Kapiteln, 180 Prakaraṇas und 6000 Ślokas enthält.

18. Leicht zu erfassen und zu ergründen, fest bestimmt in Ausdrücken von klarer Bedeutung, frei von unnötigen Umschweifen, so ist dieses Lehrbuch von Kauṭīliya abgefaßt.

I. Prakaraṇa. Aufzeigung der Wissenschaften.

- 40 II. Kapitel. Begriffsbestimmung der Philosophie<sup>1)</sup>.

1. Philosophie (*Ānvikṣakī*), die Dreiheit (der Vedas), die Wirtschaftslehre (Ackerbau, Viehzucht und Handel umfassend) und die

1) Vgl. über dieses Kapitel Jacobi, Zur Frühgeschichte der ind. Philos. Sitzber. 1911, 733 und denselben in Garbe, Die Sāṃkhyaphilos. GGA. 1919, 22. Das 2.—5. Kapitel ist übersetzt von Hertel, Das Pañcatantra 1—5.

Lehre von der Staatsverwaltung (eigentl. Zepterführung) sind die Wissenschaften.

2. Den Schülern Manus zufolge<sup>1)</sup> (gibt es nur drei Wissenschaften, nämlich) die Dreiheit, die Wirtschaftslehre und die Lehre von der Staatsverwaltung, da die Philosophie einen Teil der Dreiheit (der Vedas) bildet. 5

3. Nach den Schülern des Bṛhaspati (gibt es nur zwei Wissenschaften, nämlich) die Wirtschaftslehre und die Lehre von der Staatsverwaltung, da die Dreiheit nur eine Vorspiegelung ist für den Kenner des Weltlaufs<sup>2)</sup>. 10

4. Nach den Schülern des Uśanas bildet die Lehre von der Staatsverwaltung die einzige Wissenschaft, weil in derselben alle wissenschaftlichen Bestrebungen beschlossen sind.

5. Nach Kauṭilya gibt es vier Wissenschaften, nicht mehr und nicht weniger. Weil man durch sie das Wissen von Recht und Nutzen erlangt, deshalb heißen sie Wissenschaften. 15

6. Die Philosophie besteht aus Sāṃkhya, Yoga und Lokāyata<sup>3)</sup>.

7. Dadurch daß sie Recht und Unrecht in der Dreiheit (der Vedas), Nutzen und Schaden in der Wirtschaftslehre, gute und schlechte Politik in der Lehre von der Staatsverwaltung, sowie das größere oder geringere Gewicht dieser (Wissenschaften) mit Gründen (*hetu*) untersucht, bringt sie der Welt Segen, macht den Geist stark in Glück und Unglück, und verleiht Gewandtheit im Denken, Reden und Handeln. 20

8. Die Philosophie ist von jeher anerkannt als eine Leuchte für alle Wissenschaften, als ein Mittel für die Erreichung aller Zwecke und als die Grundlage aller Tugenden. 25

III. Kapitel. Begriffsbestimmung der Dreiheit (der Vedas).

1. Sāma-, Rg- und Yajurveda bilden die Dreiheit (der Vedas). Der Atharvaveda und der Itihāsaveda sind auch Vedas. Lautlehre, Ritual, Grammatik, Etymologie, Metrik und Astronomie sind die Hilfswissenschaften. 30

1) Die hier zum ersten Male in Anwendung gebrachte Methode der Erörterung der verschiedenen möglichen, oder auch wirklich aufgestellten Ansichten, über einen Gegenstand gehört zu den im XV. Buch beschriebenen methodischen Kunstgriffen (*tantrayukti*) des Verfassers. Gewöhnlich wird zuerst der *pūrvapakṣa*, die nächstliegende aber falsche Ansicht, in einer oder mehreren Variationen aufgeführt. Dann folgt der *uttarapakṣa*, d. h. die richtige Lehre, die dem Kauṭilya als der maßgebenden Autorität in den Mund gelegt wird. Vgl. 428, 3 ff., wo Beispiele für den *pūrvapakṣa* und *uttarapakṣa* aus dem VIII. Buch angeführt werden. Die Hinweise auf fremde Ansichten fallen zugleich unter den Begriff des Zitats (*apadeśa*). Vgl. 426, 3, wo Zitate des ersten Buchs aus den Lehren der Mānavas, der Bārhaspatyas, der Auśanasas und des Kauṭilya angeführt werden.

2) Man beachte die Hervorhebung dieses materialistischen Systems, das den realistischen Tendenzen des Arthaśāstra entspricht, wie auch im Kāmasūtra die *laukīyatikāḥ* vorkommen. Vgl. auch Hillebrandt, Zur Kenntnis der ind. Materialisten, Kuhn-Festschr. 14—25.

2. Die Pflichtenlehre dieser Dreiheit (der Vedas) ist segensreich, weil sie für die vier Stände und die vier Lebensstufen ihre besonderen Pflichten festsetzt.

2. Die besonderen Pflichten des Brahmanen bestehen in Studieren, Lehren, Opfern für sich und für andere, in Spenden und Empfang von Almosen.

4. Diejenigen des Kṣatriya bestehen in Studieren, Opfern, Almosenspenden, Betreibung des Waffenhandwerks und Beschützung der lebenden Wesen.

5. Diejenigen des Vaiśya bestehen in Studieren, Opfern, Almosenspenden, Ackerbau, Viehzucht und Handel.

6. Diejenigen des Śūdra bestehen in Bedienung der Zweimalgeborenen (d. h. der drei höheren Stände), in wirtschaftlicher Betätigung und in der Ausübung eines Handwerks oder der Schauspielkunst.

7. Diejenigen des Haushälters bestehen in dem Verdienen seines Unterhalts durch seinen besonderen Beruf, Verheiratung mit einer Frau aus gleichem Stande, aber von verschiedenem Geschlecht, Geschlechtsverkehr mit derselben in der geeigneten Zeit, in Spenden an Götter, Abnen, Gäste und Diener, und Verzehrung des übriggebliebenen.

8. Diejenigen des Brahmanenschülers bestehen in Studieren, Feuerdienst, Abwaschung, Leben von Almosen, Hingebung an den Lehrer bis zum Tode (oder auf Kosten seines eigenen Lebens), und nach dessen Ableben in gleichem Verhalten gegen einen Sohn des Lehrers oder gegen einen Mitschüler.

9. Diejenigen des Waldeinsiedlers bestehen in Keuschheit, Schlafen auf dem bloßen Erdboden, Tragen einer Haarflechte, Bekleidung mit einem Hirschfell, Feuerdienst, Abwaschung, Verehrung der Götter, Abnen und Gäste, und Ernährung durch das was der Wald bietet.

10. Diejenigen des wandernden BÜßers bestehen in Bezähmung der Sinne, Enthaltung von Arbeit, gänzlicher Besitzlosigkeit, Vermeidung geselligen Verkehrs (oder weltlicher Bestrebungen), Almosenspenden an wechselnden Plätzen<sup>1)</sup>, Wohnen im Walde, äußerlicher und innerlicher Reinheit.

11. Gemeinsame Pflichten für alle sind: Vermeidung jeder Verletzung (eines lebenden Wesens), Wahrhaftigkeit, Reinheit, Niedrigkeit, Milde und Langmut.

12. Die Beobachtung der einem jeden zukommenden Pflichten führt in den Himmel und zur ewigen Seligkeit. Bei Übertretung derselben würde die Welt durch allgemeine Verwirrung zu grunde gehen.

13. Darum darf der König nicht zulassen, daß die Menschen

1) Vgl. das Verbot, im gleichen Dorf zwei Nächte zu verweilen, Gaut. 3, 21 Valhauri I. c. 17.

ihren Pflichtenkreis überschreiten. Denn wer seine Pflichten erfüllt, der wird im Jenseits und schon in dieser Welt Freude erleben.

14. Wenn die Welt nach den Gesetzen der Arier geordnet und der Bestand der vier Stände und der vier Lebensstufen gesichert ist, lebt sie zufrieden unter dem Schutz der Dreiheit (der Vedas) und geht nicht zu grunde<sup>1)</sup>.

#### IV. Kapitel. Begriffsbestimmung der Wirtschaft und der Staatsverwaltung.

1. Ackerbau, Viehzucht und Handel bilden die Wirtschaft (das Gewerbe), welche Segen bringt durch die Lieferung von Getreide, Vieh, Gold, Waldprodukten<sup>2)</sup> und Fronarbeit. Durch dieselbe unterwirft sich (der König) mittelst des Schatzes und der Armee die eigene und die feindliche Partei.

2. Die Sicherheit und Wohlfahrt der Philosophie, der Dreiheit (der Vedas) und der Wirtschaft wird bewirkt durch das Zepter (*daṇḍa*). Dessen Führung heißt die Zepterführung (*daṇḍanīti*, d. h. Staatsverwaltung), welche besteht in der Erlangung des noch nicht Erlangten, in der Bewahrung des Erlangten, in der Vermehrung des Bewahrten und in der Versenkung des Vermehrten an würdige Persönlichkeiten.

3. Von der Zepterführung hängt der Gang (oder Fortschritt) der Welt ab. Deshalb soll (ein König), der den Gang der Welt zu sichern bestrebt ist, stets das Zepter (d. h. die Strafgerechtigkeit) hochhalten. Denn die Lehrer sagen, daß es nirgend ein so sicheres Mittel gibt, um die Menschen im Gehorsam zu halten, als das Zepter.

4. Nein, sagt Kauṭilya. Denn ein König, der ein strenges Zepter führt, wird für die Menschen ein Gegenstand des Schreckens, während einer, der ein mildes Zepter führt, verachtet wird. Wer nach Verdienst das Zepter führt (d. h. Strafen verbängt), ist zu verehren. Denn wenn die Strafe mit richtigem Verständnis verbängt wird, so bringt sie den Menschen religiöses Verdienst, Gewinn und Genuß. Wenn sie ungerecht verbängt wird, unter dem Einfluß von Liebe, Zorn oder mangelnder Einsicht, erzeugt sie Zorn selbst bei den Waldeinsiedlern und wandernden Büßern, um wie viel mehr also bei den Hausvätern. Wenn die Strafe ganz unterbleibt, so bewirkt das einen Zustand wie im Reich der Fische, indem aus Mangel eines (Zepterträgers oder) Strafrichters der Stärkere den Schwachen verseißt. Wenn er dagegen von jenem (dem Strafrichter) geschützt wird, so wird (auch der Schwache) mächtig.

5. Wenn das Volk mit seinen vier Ständen und seinen vier Lebensstufen von dem König durch das Zepter (die Strafe) regiert

1) Vgl. über die in diesem Kapitel erwähnte Literatur Jacobi, Kultur-, Sprach- und Literaturhistor. aus dem K., Sitzber. 1911; Hertel, Literarisches. WZKM. 24, 417.

2) Zu der Bedeutung von *kupya* vgl. 99f.

wird, bleibt es den Pflichten seines Berufs treu und wandelt auf den ihm zukommenden Pfaden.

## II. Prakaraṇa. V. Kapitel. Verkehr mit Greisen.

1. Darum wurzeln die drei (ersten) Wissenschaften (d. h. die  
5 Philosophie, die Dreiheit und die Wirtschaftslehre) im Zepter (in der Strafe).

2. Das Zepter (oder die Strafe), welches den Geschöpfen Sicherheit und Wohlfahrt bringt, wurzelt seinerseits in der Zucht.

3. Die Zucht ist teils natürlich, teils künstlich, denn Unter-  
10 weisung kann nur einen Gelehrigen erziehen, keinen Ungelehrigen. Die Wissenschaft erzieht einen, dessen Sinn auf Gehorsam, Zuhören, Begreifen, Behalten, Unterscheidung, logisches Schließen und Beseitigung von Zweifeln gerichtet ist, keinen von entgegengesetzter Beschaffenheit.

4. Die Ausbildung und Unterweisung geschieht in jeder be-  
15 sonders, nach den Bestimmungen des Lehrers.

5. Wenn der Brauch des ersten Haarschneidens vollzogen ist, lerne (der Knabe) schreiben und rechnen.

6. Wenn der Brauch der Einführung bei seinem geistlichen  
20 Lehrer vollzogen ist, studiere er die Dreiheit (der Vedas) und die Philosophie bei ausgezeichneten Gelehrten, die Wirtschaftslehre bei den Aufsehern (Beamten), und die Lehre von der Staatsverwaltung bei theoretischen und praktischen Politikern.

7. Kenschheit übe er bis zu seinem 16. Lebensjahre, dann folgt  
25 für ihn der Brauch der Haarschur und die Verheiratung.

8. Stets verkehre er mit in der Wissenschaft ergrauten Männern, um seine Erziehung zu vollenden, weil in ihnen die Erziehung wurzelt.

9. Den Vormittag verwende er auf seine Ausbildung in (kriege-  
30 rischen) Künsten in Bezug auf den Gebrauch von Elefanten, Pferden, Wagen und Waffen, den Nachmittag auf das Anhören von Erzählungen. Unter Erzählungen (Itihāsa) sind zu verstehen die Purāṇa, Itivṛtta, Ākhyāyika, Udāharaṇa, Dharmaśāstra und Arthaśāstra<sup>1)</sup>.

10. Den übrigen Teil des Tages und der Nacht über beschäftige  
35 er sich mit dem Lernen von Neuem und der Wiederholung von früher Gelerntem, auch höre er das noch nicht Begriffene nochmals an.

11. Denn durch das Hören entsteht Einsicht, durch die Ein-  
sicht Konzentration, durch die Konzentration Klugheit. Dies ist der Segen der Wissenschaften.

40 12. Ein König, der in den Wissenschaften ausgebildet ist und über die Zucht seiner Untertanen wacht, besitzt die Erde ohne Rivalen und macht alle Wesen glücklich.

1) Vgl. über diese Ausdrücke Jacobi, l. c. 968 f. und Hertel, l. c. 420.

### III. Prakaraṇa. Bezähmung der Sinne. VI. Kapitel. Verjagung der sechs Feinde.

1. Die Bezähmung der Sinne, welche die Grundlage der Wissenschaft und Zucht (oder der durch wissenschaftliches Studium bewirkten Zucht) ist, muß erreicht werden durch Aufgeben der Wollust, des Zorns, der Habsucht, des Stolzes, der Anmaßung und des Übermuts. 5

2. Widerspruchslosigkeit (Fehlerlosigkeit) in den Wahrnehmungen der Sinnesorgane: Ohren, Haut, Augen, Zunge und Nase in Bezug auf Laut, Gefühl, Gestalt, Geschmack und Geruch ist Bezähmung der Sinne. Beobachtung der Lehren der Wissenschaft läuft auch auf das Gleiche hinaus, denn das einzige Ziel der Wissenschaften besteht in Bezähmung der Sinne. 10

3. Wenn ein König in entgegengesetzter Weise verfährt und seine Sinne nicht beherrscht, so geht er alsbald zu grunde, auch wenn er die ganze Erde besäße. 15

4. So ging der König aus dem Bhojastamme mit Namen Dāṇḍakya durch Wollust samt seinen Verwandten und seinem Reich zu grunde, da er einem brahmanischen Mädchen nachstellte, ebenso Karāla aus Videha<sup>1)</sup>.

5. Durch Zorn Janamejaya, weil er die Brahmanen beleidigte, 20 ebenso Tālajaṅgha, der gegen die Familie der Bhrgus auftrat.

6. Durch Habsucht Aila, der die vier Stände brandschatzte, ebenso Ajabindu aus Sauvīra.

7. Durch Stolz Rāvaṇa, der die Ehefrau eines anderen nicht herausgeben wollte, ebenso Duryodhana, der sich weigerte, einen 25 Teil seines Reichs abzutreten.

8. Durch Anmaßung Dambhodbhava, der die ganze Welt verachtete, ebenso Arjuna aus dem Geschlecht der Haihaya.

9. Durch Übermut Vātāpi, der den Agastya angriff, ebenso die Genossenschaft der Vṛṣṇis, die den Dvaipāyana (angriff). 30

10. Diese und viele andere Könige, die sich der Schar der (obigen) sechs Feinde (d. h. Wollust, Zorn, Habsucht, Stolz, Anmaßung und Übermut) zu eigen gaben und ihre Sinne nicht im Zaum hielten, gingen nebst ihren Verwandten und ihrem Reich zu grunde. 35

11. Dagegen haben, nach Vertreibung jener sechsfachen Schar, Jāmadagnya, der seine Sinne zu zügeln wußte, und Ambarīṣa Nabhāga lange die Erde besessen.

### VII. Kapitel. Benehmen eines königlichen Weisen.

1. Daher soll er durch Überwindung der Schar jener sechs 40 Feinde den Sieg über seine Sinne erreichen, durch den Verkehr

1) Vgl. über diese und die folgenden Anführungen Jacobi, l. c. 962, 970 f.; Zachariae, Die Weisheitssprüche des Śānāq, WZKM. 28, 195—201; Charpentier, Sagensgeschichtliches aus dem A. d. K., WZKM. 28, 222 ff.; Lüders, ZDMG. 58, 691; Vallauri, l. c. 22; Hultzsch, ZDMG. 73. 2.

mit Greisen Einsicht, durch seine Spione Sachkenntnis, durch Anstrengung die Bewirkung von Wohlfahrt und Sicherheit, durch Einschärfung ihrer Obliegenheiten die Erfüllung der besonderen Pflichten aller Berufe, Zucht durch Unterweisung in den Wissenschaften, 5 Beliebtheit bei den Leuten durch die Spendung von Schätzen, durch Erweisung von Wohltaten Lebensunterhalt.

2. So soll er mit bezähmten Sinnen Übergriffe auf die Frauen und das Eigentum anderer vermeiden, ferner die Schläfrigkeit, die Wollust (oder die Wollust im Schläfe), die Falschheit, Überhebung, 10 schädliche Neigungen und pflichtwidrige oder nachteilige Unternehmungen.

3. Ohne Recht und Nutzen zu vernachlässigen, gebe er sich der Liebe hin; es soll ihm an Vergnügen nicht fehlen. Oder er huldige gleichmäßig den drei Zielen des Menschen (Recht, Nutzen 15 und Liebe), die eng mit einander verbunden sind; denn wenn eines von diesen dreien: Recht, Nutzen und Liebe im Übermaß betrieben wird, so schädigt es sich selbst und die beiden andern. Der Nutzen allein hat den Vorrang, sagt Kauṭīlya; denn im Nutzen wurzeln sowohl Recht als Liebe<sup>1)</sup>.

20 4. Zur Richtschnur seines Verhaltens mache er die (Ratschläge seiner) geistlichen Lehrer und Minister, die ihn vor gefährlichen Abwegen behüten und ihn durch den am Schatten bemessenen Stunden-schlag warnen, wenn er sich insgeheim vergeht.

5. Die Gewalt des Herrschers kann nur im Verein mit Ge- 25 nossen ausgeübt werden, ein einzelnes Rad dreht sich nicht. Daher verschaffe er sich Gehilfen und folge ihrem Rate.

#### IV. Prakaraṇa. VIII. Kapitel. Einsetzung von Ministern.

1. Nach Bhāradvāja soll der König seine Mitschüler zu Ministern machen, da er ihre Redlichkeit und Fähigkeit erprobt hat, so daß 30 er ihnen Vertrauen schenken kann.

2. Nein, sagt Viśālākṣa: als seine früheren Spielgenossen würden sie ihn verachten. Er mache diejenigen zu Ministern, welche mit ihm ihre Geheimnisse gemein haben, weil sie die gleichen Tugenden und Laster haben wie er und daher ihn aus Angst, er könne ihre 35 Schwächen durchschauen, nicht verraten würden.

3. Dieser Nachteil ist (dem König und seinen Ministern) gemeinsam, sagt Parāśara: er würde seinerseits im Handeln wie im Unterlassen ihnen nachfolgen, aus Furcht vor ihrer Kenntnis seiner Schwächen.

40 4. So vielen Leuten der Herrscher sein Geheimnis anvertraut, von ebenso vielen wird er durch diese Handlungsweise gegen seinen Willen abhängig.

1) Die Hervorhebung des *artha* entspricht dem Standpunkt des Arthaśāstra, sowie des schon im 2. Kapitel genannten Lokāyata. Vgl. über letzteres Hillebrandt in Kuhn-Festschrift 24 (*arthakāmanu puruṣārthau*), und über die Parallelstellen im Kāmasūtra ZDMG. 68, 351.

5. Er mache diejenigen zu Ministern, die ihn in einer Gefahr, die sein Leben bedroht, beschützen, weil dadurch ihre Anhänglichkeit sichtbar wird.

6. Nein, sagt Piśuna. Dies ist ein Beweis von Treue, aber kein Beweis von Einsicht. Er muß diejenigen zu Ministern ernennen, welche als Beamte für die (Erhebung und) Verrechnung von Staatseinnahmen die festgesetzten Steuern oder sogar noch größere Beträge eintreiben, weil dadurch ihre Vorzüglichkeit sichtbar wird.

7. Nein, sagt Kauṇapadanta; denn sie ermangeln der sonstigen Eigenschaften, die zu einem Minister gehören. Er mache solche zu Ministern, deren Väter und Großväter es schon vor ihm waren, da die Lauterkeit ihres Charakters (dadurch) bewiesen wird. Sie würden ihn, auch wenn er fehlt, nicht im Stich lassen, wegen ihrer alten Beziehungen zu ihm. Das kann man auch bei Tieren beobachten; denn die Kühe gehen an einer fremden Kuhherde vorbei und wollen nur bei ihren Verwandten bleiben.

8. Nein, sagt Vātavyādhi; denn solche Leute würden sich des Königs vollständig bemächtigen und selbst den Herrscher spielen. Daher soll er neue Männer, die mit der Politik vertraut sind, zu Ministern machen; denn neue Männer würden den König als einen Zeppterträger wie den Gott Yama betrachten und würden es nicht wagen, ihn zu beleidigen.

9. Nein, sagt der Sohn der Bāhudantī. Ein bloßer Kenner der Lehrbücher, der nicht zugleich mit den Geschäften vertraut ist, würde bei den Geschäften Schiffbruch leiden. Er mache diejenigen zu Ministern, welche durch vornehme Abkunft, Klugheit, Redlichkeit, Tapferkeit und Treue ausgezeichnet sind, wegen ihrer vorzüglichen Eigenschaften (oder je nach ihren besonderen Vorzügen).

10. So ist alles in Ordnung, sagt Kauṭilya: denn die Fähigkeit eines Mannes ergibt sich aus seiner Geschicklichkeit in Geschäften. Und je nach der Fähigkeit

11. Die Vollmachten der Minister, sowie Ort, Zeit und Beschäftigung verteilend, sind alle solchen Männer als Minister, nicht als bloße Räte anzustellen.

#### V. Prakaraṇa. IX. Kapitel. Einsetzung der Räte und des Hauspriesters.

1. Einheimisch, aus guter Familie, einflußreich (oder leicht zu beeinflussen), erfahren in Künsten, vertraut mit den Wissenschaften, verständig, mit gutem Gedächtnis begabt, geschickt, beredt, schlagfertig, von rascher Auffassung, mit Energie und Kraft begabt, unempfindlich gegen Schmerz, redlich, freundlich, treu in Hingebung, ausgezeichnet durch Tugend, Kraft, Gesundheit und Festigkeit, frei von Steifheit wie von Leichtsinn, anhänglich, feindseligen Handlungen abgeneigt — dies sind die Vorzüge eines tüchtigen Ministers. Ein mittelmäßiger und ein schlechter Minister haben um ein Viertel und die Hälfte weniger von diesen Vorzügen.

2. Von denselben soll man die Herkunft und den Einfluß durch einen zuverlässigen Freund feststellen, die Kunstfertigkeit und die wissenschaftlichen Kenntnisse durch Kenner der gleichen (Künste und) Wissenschaften, den Verstand, das gute Gedächtnis und die  
 5 Geschicklichkeit an den unternommenen Arbeiten, die Beredsamkeit, Schlagfertigkeit und rasche Auffassungsgabe (an der Gewandtheit) im Erzählen von Geschichten (oder in der Unterhaltung), die Energie und Kraft sowie Unempfindlichkeit gegen Schmerz in der Not, die Redlichkeit, Freundlichkeit und treue Hingebung im persönlichen  
 10 Verkehr, die Tugend, Kraft, Gesundheit, Festigkeit und Freiheit von Steifheit und Leichtsinne durch die Nachbarn, die Anhänglichkeit und Enthaltung von feindseligen Handlungen durch den Augenschein.

3. Die Handlungsweise des Königs ist teils sichtbar, teils un-  
 15 sichtbar, teils erschließbar. Was einer selbst sieht, ist sichtbar; was er von anderen erfährt, ist unsichtbar; Rückschlüsse bei Handlungen von Geschehenem auf Ungeschehenes sind das Erschließbare.

4. Da die Handlungen nicht gleichzeitig stattfinden, auch nicht einfach und am gleichen Platz, so lasse er, um eine Überschreitung  
 20 von Ort und Zeit zu verhindern, das Unsichtbare von seinen Ministern ausführen, dies ist die Aufgabe der Minister.

5. Als Hauspriester stelle er einen Mann von anerkannt gutem Geschlecht und Charakter an, der gründlich ausgebildet ist in den Vedas nebst ihren sechs Hilfswissenschaften, in dem Studium der  
 25 göttlichen Schickungen und der Vorzeichen, sowie in der Lehre von der Staatsverwaltung, und der göttlichen und menschlichen Anfechtungen durch Zaubersprüche und Abwehrgebräuche zu begegnen weiß. Diesem folge er, wie ein Schüler seinem Lehrer, ein Sohn seinem Vater, ein Diener seinem Herrn.

6. Wenn der Herrscherstand von dem Brahmanenstand gefördert  
 30 und durch den Rat der Minister geleitet wird, so bleibt er in alle Ewigkeit siegreich, mit Waffen versehen, die der Lehre gemäß gehandhabt werden<sup>1)</sup>.

VI. Prakaraṇa. X. Kapitel. Prüfung der Rechtschaffenheit  
 35 oder Unredlichkeit der Minister durch Verlockungen.

1. Unterstützt durch seine Minister und seinen Hauspriester, soll der König die Minister, nachdem er sie in ihre gewöhnlichen Ämter eingesetzt hat, durch Verlockungen prüfen.

2. Der König entlasse (scheinbar) seinen Hauspriester wegen  
 40 einer (angeblichen) Weigerung, nach erhaltener Aufforderung für eine unwürdige Persönlichkeit zu opfern oder derselben den Veda zu lehren. Der Hauspriester lasse durch Spione einen Minister nach den andern aufwiegeln, indem (die Spione) unter Eid ver-

1) So nach Hs. B, dagegen nach dem gedruckten Text: der Lehre (*śāstram*) folgend, auch ohne Waffen (*śāstram*) zu besitzen.

sichern: „Dieser König ist ein Bösewicht, an seiner Stelle wollen wir einen anderen tüchtigen und tugendhaften König einsetzen, ein Mitglied seiner Familie, oder einen verbannten Prinzen, oder einen Mann von vornehmer Abkunft, einen der in seinen Gunstbezeugungen standhaft ist, einen Vasallen (oder Nachbarfürsten), einen Häuptling wilder Stämme, oder einen Emporkömmling. Dieser Vorschlag ist allen recht, wie denkst du darüber?“ Wenn (der angesprochene Minister) hierauf nicht eingeht, so ist er rechtschaffen. Dies ist eine Verlockung durch Gerechtigkeit (*dharmā*).

3. Der Heerführer wird (scheinbar) wegen Bestechlichkeit aus dem Dienst entlassen. Durch Spione suche er einen Minister nach dem anderen zur Ermordung des Königs zu verleiten, indem er ihnen eine verführerische Belohnung in Aussicht stellt, mit den Worten: „Dieser Vorschlag ist allen recht, wie denkst du darüber?“ Wenn (der angesprochene Minister) hierauf nicht eingeht, so ist er rechtschaffen. Dies ist eine Verlockung durch Gewinn (*artha*).

4. Eine Büßerin, die Vertrauen genießt und im Harem geehrt wird, soll einen Großwürdenträger nach dem anderen aufreizen, indem sie zu ihm sagt: „Die Königin hat sich in dich verliebt und hat zu einer Zusammenkunft mit dir Mittel und Wege geschafft. Auch stehen dir große Schätze in Aussicht.“ Wenn (der angesprochene Minister) hierauf nicht eingeht, so ist er rechtschaffen. Dies ist eine Verlockung durch Liebe (*kāma*).

5. Ein einzelner Minister soll alle übrigen Minister veranlassen, mit ihm ein Schiff<sup>1)</sup> zu besteigen. Wegen der dadurch (auf dem Wasser) entstehenden Gefahr lasse der König sie festnehmen. Ein als Schüler verkleideter Spion, der schon früher (zu diesem Zweck) eingesperrt wurde, soll der Reihe nach jeden von diesen ihres Vermögens und ihrer Stellung beraubten Ministern aufwiegeln, indem er sagt: „Dieser König hat üble Wege eingeschlagen, laßt uns ihn sofort umbringen und einen andern an seine Stelle setzen. Dieser Vorschlag ist allen recht, wie denkst du darüber?“ Wenn (der angesprochene Minister) hierauf nicht eingeht, so ist er rechtschaffen. Dies ist eine Verlockung durch Gefahr (*bhaya*).

6. Von den dergestalt erprobten (Ministern) soll der König die bei der Verlockung durch Gerechtigkeit als rechtschaffen erkannten mit der Leitung der bürgerlichen und Strafgerichte<sup>2)</sup> beauftragen.

7. Die bei der Verlockung durch Gewinn erprobten soll er mit den Geschäften der Sammlung von Einkünften beauftragen, die dem Steuereinnehmer und Kämmerer obliegen.

8. Die bei der Verlockung durch Liebe erprobten mit der Bewachung der äußeren und inneren Vergnügungsorte.

1) Mit *pravahaya* kann auch eine Hochzeitsfeier gemeint sein, wie anscheinend 45, 7. Vgl. Vallauri, I. c. 29. Die Einkerkung der Minister hätte dann wohl den Zweck, sie wegen der durch Teilnahme an der Feier verursachten Vernachlässigung ihrer Geschäfte zu bestrafen.

2) Näheres über diese Gerichte bringt das III. und IV. Buch.

9. Die bei der Verlockung durch Gefahr erprobten mit dem unmittelbaren Dienst bei dem König.

10. Die bei allen Arten von Verlockung erprobten mache er zu Ministern. Die bei allen Arten als unredlich befundenen beauftrage er mit der Beaufsichtigung der Bergwerke, der Wälder für Bauholz und Elefanten und der Werkstätten.

11. Die in den Verlockungen durch die drei Lebensziele (Gerechtigkeit, Gewinn und Liebe) und durch Gefahr erprobten Minister soll der König mit den entsprechenden Aufgaben betrauen, ihrer (erprobten) Rechtschaffenheit gemäß, so haben die Lehrer entschieden.

12. Doch darf der Herrscher nie sich selbst oder die Königin zur Zielscheibe machen, um die Rechtschaffenheit der Minister auf die Probe zu stellen. So urteilt Kauṭilya.

13. Auch darf er unschuldige Leute nicht verderben, wie Wasser mit Gift verdorben wird; denn manchmal ist für den Verdorbenen (oder für das Verdorbene) keine Medizin zu finden.

14. Der Verstand, verfinstert durch die vier Arten der Verlockung und untergegangen, kehrt nicht wieder, so tief er in dem Geist tüchtiger Männer verankert ist.

15. Deshalb soll der König durch Spione die Rechtschaffenheit oder Unredlichkeit seiner Minister erforschen, nachdem er ein äußeres Ziel für die vier Arten der Verlockung aufgestellt hat.

VII. Prakaraṇa. XI. Kapitel. Die Anstellung von Geheimagenten: Einsetzung von Spionen.

1. Umgeben von einer Schar von Ministern, die durch (die obigen) Verlockungen geprüft sind, stelle er Geheimagenten an, und zwar solche, die sich als Schüler, frühere Bűßer, Haushalter, Händler oder Asketen verstellen, Spione, Banditen, Giftmischer und Bettlerinnen.

2. Einer, der die Schwächen anderer durchschaut und rasch entschlossen ist, ist ein verstellter Schüler. Einen solchen soll ein Minister mit Geschenken und Ehrenbezeugungen reizen und zu ihm sprechen: „Dem König und mir getreu, sollst du uns sofort von allem Unrechten in Kenntnis setzen, das du bei irgend jemand wahrnimmst“.

3. Ein dem Stande des Bűßers abtrűnnig Gewordener, der Verstand und Rechtschaffenheit besitzt, ist ein früherer Bűßer. Ein solcher, reich mit Gold und mit Schülern ausgestattet, lasse auf dem ihm für seine Wirtschaft (d. h. für Ackerbau, Viehzucht und Handel) anvertrauten Grundstück arbeiten. Aus dem Ertrag dieser Arbeiten verschaffe er allen Bűßern Nahrung, Kleidung und Wohnung: Diejenigen, welche sich ihren Lebensunterhalt verdienen (oder besondere Einnahmen erlangen) möchten, treibe er zum Spionieren an, mit der Aufforderung, in der und der Tracht die Geschäfte des Königs zu besorgen und zur Zeit der Verköstigung und Ablohnung sich einzustellen. Alle diese Bűßer sollen jeder seinerseits ihre Kameraden in gleicher Weise antreiben.

4. Ein Landmann, der seinen Lebensunterhalt eingeübt hat, aber Verstand und Rechtschaffenheit besitzt, ist ein verstellter Haushälter. Derselbe soll auf dem ihm zum Ackerbau anvertrauten Grundstück usw. — das Übrige wie früher.

5. Ein Kaufmann, der seinen Lebensunterhalt eingeübt hat, aber Verstand und Rechtschaffenheit besitzt, ist ein verstellter Händler. Derselbe soll auf dem ihm zur Betreibung von Handelsgeschäften anvertrauten Grundstück usw. — das Übrige wie früher.

6. Ein Mann mit geschorenem Haupthaar oder mit einer Haarflechte, der seinen Lebensunterhalt verdienen möchte, ist ein verstellter Asket. Ein solcher soll sich, begleitet von vielen geschorenen oder eine Haarflechte tragenden Schülern in der Nähe einer Stadt (niederlassen und) in Zwischenräumen von 1—2 Monaten in der Öffentlichkeit nichts als etwas Gemüse und eine Hand voll Gras genießen, heimlich aber sich nach Wunsch nähren. Händler, als seine Schüler verkleidet, sollen ihm Verehrung erweisen, als einem mit überirdischen Kräften ausgestatteten Mann. Seine (eigentlichen) Schüler sollen verkünden, er sei ein Heiliger im Besitz von Zauber-  
macht. Denen, welche sich im Vertrauen auf die Gerüchte über seine Zauber-  
macht zu ihm begeben, soll er durch (Chiromantie und andere) Prophezeiungen aus Körpermerkmalen, sowie nach den ihm von seinen Schülern gegebenen Zeichen Ereignisse, die in ihrer Familie (oder in vornehmen Familien) eintreten, aufzeigen: geringen Gewinn, eine Feuersbrunst, Diebesgefahr, Hinrichtung von Auf-  
rührern, Schenkungen an getreue Untertanen, Kenntnis der Vorfälle im Ausland, indem er sagt: „Dies wird heute oder morgen geschehen“, oder „Das wird der König tun“. Die Geheimagenten und Spione sollen diese (Prophezeiungen) ihm bestätigen. Den mit Energie, Einsicht, Beredsamkeit und Fähigkeit Begabten verheißt er künftige Belohnungen seitens des Königs und ihre Ernennung zu Ministern. Der Minister (des Königs) verfare gemäß den von ihnen (vorhergesagten) Ereignissen und Handlungen. Die mit Grund Erzürnten beruhige (der König) durch Geschenke und Ehrenbezeigungen, die ohne Grund Erzürnten oder gegen den König Verschworenen schlage er heimlich mit Gewalt zu Boden.

7. Geehrt von dem König durch Verleihung von Schätzen und Ämtern, sollen sie die Rechtschaffenheit der Angestellten des Königs erforschen. So sind diese fünf Stationen (von Spionen) erklärt.

VIII. Prakaraṇa. XII. Kapitel. Anstellung von Geheimagenten: Aussendung von umherziehenden Spionen und Aufgaben der Geheimagenten.

1. Solche, die verwaist sind und notwendig (von dem Staat) erhalten werden müssen, welche die (32 glückverheißenden) Zeichen (am menschlichen Körper), die (Chiromantie und andere) Vorhersagungen auf Grund der Körpermerkmale, Zaubersegen, Zauberkünste, die Pflichten der (vier) Lebensstufen, die (Lehre von den) Vor-

zeichen, das was zu den 32 Zwischenräumen der Windrose gehört und ähnliche Dinge studieren, sind Spione<sup>1)</sup>; auch solche, die sich auf den Umgang mit Menschen verstehen.

2. Diejenigen, welche in ihrer Heimat tapfer und mit Preisgabe ihres Lebens gegen einen Elefanten oder Tiger kämpfen, heißen Banditen.

3. Diejenigen, welche gegen ihre Verwandten keine Zuneigung zeigen, grausam und untätig sind, (eignen sich als) Giftmischer.

4. Eine Büberin, die ihren Lebensunterhalt verdienen möchte, eine arme aber energische Witwe aus dem Brahmanenstande, die im Harem Ansehen genießt, soll die Häuser der Großwürdenträger aufsuchen.

5. Die gleichen Bestimmungen gelten für kahl geschorene Frauen und Südrafrauen.

6. Soviel über die umherziehenden Spione.

7. Diese soll der König, wenn sie in Bezug auf ihre Heimat, ihre Tracht, ihr Handwerk, ihre Sprache, Familie und Verkleidung Vertrauen einflößen (oder wenn sie sich in Bezug auf ihre Heimat usw. in vertrauenerweckender Weise verstellen können), je nach ihrer Zuverlässigkeit und Fähigkeit dazu verwenden, um in seinem Reich angesehene Leute auszuforschen (wie) die Minister, den Hauspriester, den Heerführer, den Kronprinzen, den Türhüter, den Haremsvorsteher, den Befehlshaber (der Arbeiter), den Steuereinnahmer, den Kämmerer, den Oberrichter, den Anführer (der Truppen), den Bürgermeister, den Handelsminister, den Fabrikaufseher, den Ministerrat, die Beamten und die über die Strafgerichte, die befestigten Städte und die Grenzgebiete gesetzten Männer, sowie die Häuptlinge der Waldstämme<sup>1)</sup>.

8. Ihr öffentliches Auftreten sollen Banditen erforschen, die (verkleidet sind als) Träger des königlichen Schirms, Krugs, Fächers oder der Schuhe des Königs, oder die bei seinem Thron, seinem Wagen oder seinen Pferden stehen.

9. Darüber sollen (andere) Spione an die Stationen (der Spione) berichten.

10. Ihr Privatleben sollen Köche, Speisemischer, Bademeister, Abreiber, Bettmacher, Barbieri, Kammerdiener, Badediener, Giftmischer, (oder Giftmischer verkleidet als Köche usw.), oder (Spione) in Verkleidung von Buckligen, Zwergen, Waldmenschen, Stummen, Tauben, Blödsinnigen oder Blinden, oder (angebliche) Schauspieler, Tänzer, Sänger, Musikanten, Spaßmacher, fahrendes Volk, oder Frauen erforschen. Bettlerinnen sollen darüber an die Stationen berichten.

11. Die Novizen der Stationen sollen durch Zeichen oder Schriften die Übermittlung der (Erkundigungen der) Spione besorgen.

<sup>1)</sup> Dies sind die 18 *vr̥tha* oder hauptsächlichsten Beamten, vgl. Hillebrandt, *Üb. d. K.* 18 und Vallauri, I. c. 34. In XII, 17 wird anscheinend auf diese Aufzählung zurückgewiesen.

Die Stationen sowohl als die einzelnen Spione sollen nichts von einander wissen.

12. Wenn die (als Botinnen verwendeten) Bettlerinnen (an der Türe) zurückgewiesen werden, so soll die Reihenfolge der Türhüter, Spione in der Verkleidung von Müttern oder Vätern, Arbeiterinnen, 5 die irgend ein Handwerk betreiben, fahrendes Volk, oder Buhlerinnen durch Lieder, Vorträge, Musikinstrumente, Geheimschriften oder Zeichen die (Erkundigungen der) Spione übermitteln. Oder die Geheimagenten sollen sich entfernen, unter dem Vorwand eines alten Leidens oder der Verrücktheit, oder indem sie einen Brand legen, 10 oder jemand vergiften.

13. Wenn drei verschiedene Aussagen (von Spionen) untereinander übereinstimmen, so kann man sich darauf verlassen. Wenn sie wiederholt voneinander abweichen, soll man (die Spione) heimlich beseitigen oder sie entlassen. 15

14. Die in dem Buch über die Ausrottung der Übeltäter (IV. Buch, vgl. 208 ff.) erwähnten Spione sollen sich beim Feinde aufhalten und von demselben dafür Lohn beziehen.

15. Wenn eine Verabredung (zwischen zwei Reichen) zur Festnahme von Dieben getroffen ist, sollen sie von den zwei Reichen 20 Lohn beziehen.

16. Nachdem man ihre Söhne und Ehefrauen als Geiseln festgenommen hat, stelle man solche beiderseits bezahlten Spione an. Man betrachte sie als Sendlinge des Feindes und erforsche ihre Rechtschaffenheit durch ihresgleichen. 25

17. So sende man Spione aus zu einem freundlichen, feindlichen, in der Mitte wohnenden, oder neutralen König, sowie zu deren 18 (o. 7 erwähnten) Würdenträgern.

18. Im Innern ihrer Häuser sollen Bucklige, Zwerge, Betrüger (oder Eunnuchen), kunstfertige Frauen, Stumme und verschiedene 30 Arten von Barbarenkasten (als Spione) weilen.

19. In den befestigten Städten Stationen von Kaufleuten, in der Umgebung der befestigten Städte heilige Männer und Bäußer, Landleute und ehemalige Asketen auf dem Lande, an den Grenzen des Landes auf den Triften wohnende (Hirten). 35

20. In den Wäldern stelle man Waldbewohner an, wie Bettelmönche, Häuptlinge von Waldstämmen u. a., mit dem Auftrag das Verhalten des Feindes zu erspähen, rasch arbeitende Reihen von Spionen.

21. Die Spione des Feindes sollen von ebensolchen Spionen 40 ausfindig gemacht werden. Die Stationen (der Spione) und die geheimen (Diener), die Geheimagenten heißen, treiben die Spione an.

22. Diejenigen Führer, welche auf Grund von Tatsachen von Mitgliefern der Partei des Königs als Feinde nachgewiesen sind, lasse er an den Grenzen seines Reichs wohnen, um (durch sie) die 15 Spione des Feindes zu entdecken.

IX. Prakaraṇa. XIII. Kapitel. Überwachung der freundlichen und feindlichen Parteien im eigenen Reiche.

1. Nachdem er über die Großwürdenträger Spione aufgestellt hat, lasse er die Städte und Landbewohner ausspionieren.

5 2. Spione, die sich (scheinbar) gegenseitig bekämpfen, sollen an heiligen Badeplätzen, in Gesellschaften, öffentlichen Gebäuden, Genossenschaften und Volksversammlungen eine Disputation anfangen. „Von diesem König sagt man, er besitze alle Tugenden, jedoch wird keinerlei Tugend an ihm sichtbar, der die Städte und  
10 Landbewohner mit Bußen und Steuern bedrückt“. So (soll der eine sprechen).

3. Wenn ihm die Leute zustimmen, so soll ein anderer sie und den Redner widerlegen. „Die Menschen haben einst, da sie nach dem Brauch der Fische (bestehend in der Übermacht des  
15 Stärkeren, s. o. IV, 4) unterdrückt wurden, Manu, den Sohn des Vivasvat, als König erwählt. Vom Korn den sechsten Teil, von den Waren und dem Gold den zehnten Teil haben sie ihm als seinen Anteil zugebilligt. Davon lebend, sorgen die Könige für die Wohlfahrt und Sicherheit ihrer Untertanen und werden für ihre  
20 Sünden verantwortlich, wenn sie ihnen keine (gerechten) Bußen und Steuern auferlegen, und sie sorgen für die Wohlfahrt und Sicherheit ihrer Untertanen<sup>1)</sup>. Daher übergeben selbst die Einsiedler im Walde den sechsten Teil der von ihnen gesammelten Körner (dem König), in dem Gedanken, daß es der ihrem Beschützer ge-  
25 bührende Anteil sei. So sind in den Königen die Aufgaben der (beiden Gottheiten) Indra und Yama vereinigt, da sie die sichtbaren Spender von Strafe und Gnade sind. Wer sie geringschätzt, den trifft auch vom Himmel Strafe. Daher darf man die Könige nicht geringschätzen“. Mit solchen Reden soll er die Verräter zum  
30 Schweigen bringen.

4. Auch die im Volk umgehenden Gerüchte sollen (die Spione) kennen lernen. Spione mit geschorenem oder gefaltetem Haar sollen sich über die Zufriedenheit oder Unzufriedenheit derjenigen unterrichten, die vom Korn, Vieh oder Gold des Königs leben oder ihn  
35 damit versorgen, in Notzeiten wie in Zeiten des Überflusses, und solcher die einen unzufriedenen Verwandten (des Königs) oder eine ebensolche Provinz zur Unterwerfung bringen, oder einen Feind oder einen Häuptling der Waldstämme abwehren.

5. Die Zufriedenen soll er mit Ehren überhäufen. Die Un-  
40 zufriedenen suche er sich, um sie zufrieden zu stellen, durch Freigebigkeit und Freundlichkeit geneigt zu machen. Oder er entzweie sie untereinander, oder mit einem Nachbarfürsten, einem Häuptling des Waldes, einem Prinzen von Geblüt, oder einem verbannten Prinzen. Sind sie auf diese Weise nicht zu beruhigen, so mache

1) Hier scheint eine wohl auf Versehen eines Abschreibers beruhende Wiederholung vorzuliegen.

er sie beim Volke verhaßt, indem er ihnen den Auftrag gibt, Bußen und Steuern einzuziehen. Wenn sie verhaßt sind, erledige er sie durch geheimen Mord oder durch einen Volksaufstand. Oder nach Festnehmung ihrer Söhne und Frauen (als Geiseln) verbanne er sie in die Bergwerke oder Werkstätten, damit sie nicht den Feinden 5  
Unterschlupf gewähren.

6. Erzürnte, Habsüchtige, Ängstliche und Übermütige können zu Werkzeugen des Feindes werden. Ihre Beziehungen zueinander und ihr Verhältnis zum Feinde sollen Spione, die als Astrologen, Zeichendeuter oder Wahrsager verkleidet sind, erforschen. 10

7. Zufriedene zeichne er aus durch Verleihung von Geld und Gut und durch Ehrenbezeugungen; Unzufriedene überwinde er durch Freundlichkeit, Bestechung, Entzweiung oder Gewalt.

8. So soll ein einsichtiger König in seinem Reiche die freundlichen wie die feindlichen Parteien vor feindlichen Einflüsterungen 15  
bewahren, gleichviel ob sie mächtig oder schwach sind.

#### X. Prakaraṇa. XIV. Kapitel. Gewinnung freundlicher und feindlicher Parteien in dem Reiche des Gegners.

1. Die Gewinnung freundlicher und feindlicher Parteien im eigenen Reiche ist beschrieben worden, im fremden Reiche soll sie 20  
nun beschrieben werden.

2. Die Gruppe der Erzürnten<sup>1)</sup> (oder Gereizten) umfaßt folgende: ein in den ihm gemachten Versprechungen großer Schätze Getäuschter; einer von zwei in Kunstfertigkeit oder Erweisung von Wohltaten gleich tüchtigen Männern, der hinter seinem Rivalen 25  
zurückgesetzt wurde; ein von einem Höfling Verfolgter; einer, der erst eingeladen und dann fortgejagt<sup>2)</sup> (oder gekränkt) wurde; ein durch seine Verbannung Bedrückter; einer, der sich in Ausgaben gestürzt hat, ohne damit seinen Zweck zu erreichen; einer, der an der Ausübung seiner Rechte oder an dem Empfang einer Erbschaft 30  
gehindert wurde; einer, der seinen Rang oder sein Amt verloren hat; einer, der von seinesgleichen zurückgesetzt (oder von seinen Verwandten verborgen gehalten) wird; einer, dessen Frauen vergewaltigt sind; ein in den Kerker oder sonstigen Gewahrsam Geworfener; ein heimlich Bestrafter; ein in einem schändlichen Vor- 35  
haben (oder in verbotenen Praktiken) Gehinderter: einer, dessen ganzes Vermögen beschlagnahmt wurde; ein durch Gefängnishaft Erschöpfter; einer, dessen Verwandte verbannt sind.

3. Die Gruppe der sich Fürchtenden umfaßt folgende: ein durch eigene Schuld in Unglück Geratener; ein Beleidigter; ein 40  
verbrecherischer Handlungen Überführter: ein durch die Bestrafung eines ebenso Schuldigen wie er selbst Erschreckter; einer, dessen Grundbesitz beschlagnahmt ist; ein durch Anwendung von Gewalt

1) Vgl. Hertel, *Literarisches*. WZKM. 24, 417; Vallauri, l. c. 40.

2) Vgl. Hertel, *Indolog.* *Analekta*, ZDMG. 67, 623.

Bezwungener: ein in allerlei Regierungsämtern Angestellter, der durch Freveltaten (oder rasch) Schätze angehäuft hat; ein Verwandter und künftiger Erbe eines solchen; ein bei dem König Mißliebiger: ein Feind des Königs.

5 4. Die Gruppe der Habsüchtigen umfaßt folgende: ein Verarmter; einer, der sein ganzes Vermögen verloren hat; ein Geizhals; ein in Laster Versunkener; einer, der sich auf gewagte Unternehmungen einläßt.

10 5. Die Gruppe der Stolzen umfaßt folgende: ein von sich selbst Überzeugter; ein Ehrsuchtiger; einer, der es nicht erträgt, wenn seinem Gegner Ehre erwiesen wird; ein gering Geachteter; ein Bandit; ein Gewalttätiger; einer, der mit seinem Besitz unzufrieden ist.

15 6. Von diesen soll man einen, der zu einer bestimmten Partei gehört, durch einen dem er zugetan ist mittelst kahl geschorener oder eine Haarflechte tragender Spione aufwiegeln lassen, und zwar soll man die Gruppe der Erzürrten mit folgenden Reden aufreizen: „Wie ein von Brunst blind gewordener Elefant, auf dem ein Betrunkener reitet, alles zu Boden trampelt, was ihm in den Weg  
20 kommt, so hat sich dieser blinde König, dem das Auge der Wissenschaft fehlt, aufgemacht, um Städter und Landbewohner zu vernichten. Man kann ihn bändigen, indem man einen Gegenelefanten gegen ihn aufstellt. Man muß sich gegen ihn empören“.

25 7. Die Gruppe der sich Fürchtenden kann man folgendermaßen aufwiegeln: „Wie eine erschreckte (oder versteckte) Schlange nach der Seite hin, von der sie Gefahr wittert, ihr Gift ausspritzt, so wird dieser König, der von dir Nachstellungen befürchtet, ehestens das Gift seines Zornes gegen dich ausspritzen. Daher muß du dich fortbegeben“.

30 8. Die Gruppe der Habsüchtigen kann man in folgender Weise aufwiegeln: „Wie bei Hundezüchtern eine Milchkuh nur den Hunden Milch gibt, nicht den Brahmanen, so gibt dieser König nur denen Milch (d. h. Belohnungen), die keine Tüchtigkeit, Einsicht, Beredsamkeit besitzen, nicht solchen, die Charakter und Tugenden besitzen.  
35 Jener (andere) König kennt die Verschiedenheiten unter den Menschen, ihm muß man sich zuwenden“.

9. Die Gruppe der Stolzen ist folgendermaßen aufzuwiegeln: „Wie eine Zisterne, die Caṇḍālas gehört, nur von Caṇḍālas benutzt werden darf, nicht von anderen Leuten, so ist dieser geringe König  
40 nur für Leute von geringer Art zugänglich, nicht für vornehme Charaktere, wie du einer bist. Jener (andere) König kennt die Verschiedenheiten unter den Menschen, ihm muß man sich zuwenden“.

10. Alle solche Leute vereinige (der König), wenn sie (dem  
45 Sprecher) zustimmen, nach Möglichkeit durch einen feierlichen Vertrag mit den Spionen zur gemeinsamen Verfolgung ihrer Zwecke.

11. Auch gewinne er durch Freundlichkeit oder Bestechung

die ihm günstig gesinnten Elemente im Lande des Feindes, die feindlichen Elemente überwinde er durch Entzweigung, oder durch Gewalt, oder indem er ihnen die Fehler des Feindes vorhält.

XI. Prakaraṇa. XV. Kapitel. Die Abhaltung von Beratungen.

5

1. Nach Gewinnung der Parteien im eigenen und feindlichen Lande denke (der König) an die Ausführung seiner Unternehmungen.

2. Allen Unternehmungen pflegt eine Beratung vorauszugehen. Der Gegenstand derselben muß geheim bleiben, darf nicht durch Reden verbreitet werden, und (die Örtlichkeit) muß selbst für Vögel 10 unsichtbar sein. Denn man sagt, daß selbst von Papageien, Predigerkrähen, Hunden und anderen Tieren geheime Ratschläge verraten worden sind. Daher soll (der König) in keine Beratung eintreten, ohne sich vorher (gegen Verrat) gesichert zu haben.

3. Wer einen Ratschluß verrät, soll in Stücke gehauen werden. 15 Verrat eines Ratschlusses kann geschehen durch Geberden und das Minenspiel der Gesandten, Minister und des Herrschers. Geberden sind Veränderungen des Benehmens, Beobachtung des Gesichtsausdrucks ist Minenspiel. Geheimhaltung des Ratschlusses besteht in der Überwachung der (an der Beratung) beteiligten Persönlichkeiten, bis die Zeit des Handelns gekommen ist. Denn sie könnten (den gefaßten Beschluß) verraten aus Nachlässigkeit, im Rausch, beim Plaudern im Schlafe, oder in der Verliebtheit. Auch einer der sich versteckt hat (oder ein Mann von versteckter Gemütsart) oder geringgeschätzt wird, könnte den Ratschluß verraten. Des- 25 halb soll man die Beratung geheim halten.

4. Der Verrat eines Ratschlusses bringt anderen als dem König und den in seinem Dienst angestellten Beamten Wohlfahrt und Sicherheit.

5. Deshalb sagt Bhāradvāja, er solle geheime Angelegenheiten 30 allein überlegen, weil auch die Räte wieder ihre Ratgeber haben, und diese Ratgeber auch ihrerseits andere Räte. Diese lange Reihe von Räten könnte die gefaßten Beschlüsse verraten.

6. Daher sollen Fremde nichts von den Unternehmungen erfahren, die der König plant. Nur die an der Ausführung derselben 35 Beteiligten sollen davon erfahren, wenn sie begonnen oder schon vollendet sind.

7. Die Überlegungen eines Einzelnen führen zu keinem Erfolg, sagt Viśālākṣa. Die Handlungsweise des Königs ist teils sichtbar, teils unsichtbar, teils erschließbar. (Vgl. oben IX, 3.) Die Erkenntnis 40 des nicht Wahrgenommenen, die Bestimmung des Wahrgenommenen, die Durchführung des Bestimmten, die Schlichtung von Zweifeln in Bezug auf das verschiedene Auslegung Fähige, endlich die Erschließung des Übrigen bei einer nur teilweise bekannten Sache: dies alles läßt sich nur durch (Beratung mit den) Ministern er- 45

reichen. Deshalb soll der König mit Männern von reifem Verstand Beratung pflegen.

8. Er soll Niemand geringschätzen, vielmehr die Meinungen aller anhören. Ein weiser Mann soll sogar der Rede eines Kindes folgen, wenn sie verständlich ist.

9. Dies ist Kennenlernen des Rates (Anderer), aber nicht Befolgung ihres Rates, sagen die Schüler des Parāśara. Er befrage seine Minister über ein ähnliches Unternehmen, wie das von ihm beabsichtigte, indem er sagt: „Darin besteht die Aufgabe. So ging es. Wenn das und das geschähe, wie müßte man dann verfahren?“ Wie sie sich äußern, so muß er handeln. Auf diese Weise können sowohl die Meinungen (der Räte) eingeholt, als die Geheimnisse gewahrt werden.

10. Nein, sagt Piśura. Denn die Minister würden sich, wenn man sie über eine fernliegende Sache, einerlei ob sie geschehen oder nicht geschehen ist, befragt, ohne (die nötige) Aufmerksamkeit äußern und sie (nicht gehörig) ins Licht setzen. Dies ist ein Übel. Daher beratschlage er mit denjenigen, welche über die in Frage kommenden Angelegenheiten gut unterrichtet sind. Wenn er mit solchen sich berät, erlangt er trefflichen Rat und sichert die Geheimhaltung desselben.

11. Nein, sagt Kauṭīlyya. Denn dies gäbe eine endlose Reihe (von Befragungen). Er berate sich mit drei oder vier Ministern. Denn wenn er sich nur mit einem beriete, würde er in schwierigen Fragen zu keiner Entscheidung gelangen. Ein einziger Minister würde eigensinnig und zügellos verfahren. Wenn er sich mit zwei Ministern beriete, so würde er von den beiden, wenn sie zusammenhalten, überstimmt, oder wenn sie verschiedener Meinung sind, in Gefahr gebracht werden.

12. Wenn er mit drei oder vier (Ministern) berät, kann er nicht leicht in ernste Schwierigkeiten geraten, sondern das Ergebnis wird ein günstiges sein. Wenn er mit mehr (als vier Ministern) berät, wird schwer eine Entscheidung der Sache erreicht und das Geheimnis der Beratung gewahrt werden.

13. Wenn Zeit, Ort und Gegenstand es erfordern, kann er auch nur mit einem oder zwei Ministern oder auch allein nach bestem Wissen Rat pflegen.

14. Die Überlegung besteht aus fünf Teilen: Mittel zur Ausführung eines Unternehmens, reichliche Verfügung über Männer und Sachen, Bestimmung von Ort und Zeit, Abwehr von Unfällen, Erfolg der Unternehmung.

15. Der König soll seine Minister einzeln oder insgesamt um ihre Ansicht befragen und jeder einzelnen Meinungsäußerung umsichtig auf den Grund gehen (oder aus den von ihnen vorgebrachten Gründen den Grad ihrer Geistesschärfe erkennen<sup>1)</sup>).

1) So nach der Lesart des gedruckten Textes.

16. Wenn die Gelegenheit gekommen ist, lasse er (mit der Ausführung seiner Beschlüsse) keine Zeit vergehen. Er beratschlage auch nicht mit solchen, deren Partei er zu schaden beabsichtigt (oder: nicht zu lange, oder mit solchen, deren Partei er zu schaden beabsichtigt<sup>1)</sup>).

5

17. Er bilde eine Ratsversammlung von zwölf Ministern, sagen die Schüler Manus; von sechzehn, sagen die Schüler des Bṛhaspati; von zwanzig, sagen die Schüler des Uśanas; je nach Bedürfnis, sagt Kauṭīlya.

18. Dieselben müssen seine eigene sowohl als die feindliche Partei in Betracht ziehen und müssen bei allen Untersuchungen Ungeschehenes beginnen, Begonnenes ausführen, Ausgeführtes verbessern und die Aufträge (des Königs) vollständig ausführen. Mit seiner nächsten Umgebung soll er die Geschäfte persönlich erledigen, mit den auswärts Wohnenden durch Zusendung von Schreiben an dieselben sich beraten.

19. Die Ratsversammlung Indras besteht aus tausend Sehern, die seine Augen bilden. Daher nennt man ihn den Tausendäugigen, obwohl er nur zwei Augen hat.

20. In einem dringenden Fall rufe er seine Minister und die Ratsversammlung zusammen und trage ihr den Fall vor. Was dann die Mehrzahl empfiehlt, oder was sie Erfolgversprechendes anraten, das führe er aus. Und während er es ausführt,

21. Dürfen die Feinde sein Geheimnis nicht erfahren, wohl aber muß er die Schwächen des Feindes kennen. Wie die Schildkröte ihre Glieder einzieht, so verhülle er, was von ihm offen daliegt.

22. Wie ein ungelehrter Brahmane von einem Totenmahl frommer Leute nichts genießen darf, so darf ein mit dem Wesen der Wissenschaft nicht Vertrauter keine Beratung anhören.

## XII. Prakaraṇa. XVI. Kapitel. Pflichten der Gesandten. 30

1. Wenn die Beratung abgeschlossen ist, bekümmere er sich um die Gesandten<sup>2)</sup>.

2. Wer die vollen Eigenschaften eines Ministers besitzt, ist ein Geschäftsträger. Wer von diesen Eigenschaften um ein Viertel weniger besitzt, ist ein Beauftragter in besonderer Mission. Wer 35 von diesen Eigenschaften um die Hälfte weniger besitzt, ist ein Überbringer eines königlichen Befehls.

3. Der Gesandte soll sich auf Reisen begeben, nachdem er für Wagen, Pferde, Dienerschaft und Proviant gut gesorgt hat. Er

1) So nach der Lesart des gedruckten Textes.

2) Vgl. K. N. XIII, 1 *kytamantraḥ . . . prahīṇyād dūtaṃ*. Nach der Übersetzung von Sh. S.: „Whoever has succeeded as a councillor is an envoy“ wäre der *dūta* eine besondere, und zwar die höchste Art von Gesandten. Doch sind die in 2 aufgezählten Gesandten nur Unterarten des *dūta*, wie auch die Zitate zeigen. Über den Übergang dieser Klassifikation auf die Liebesboten im *Kāmasūtra* vgl. ZDMG. 68, 351. 353.

reise mit dem Auftrag: „Folgende Botschaft ist (dem Feind) mitzuteilen. Der Feind wird sich so und so äußern. Ihm ist so und so zu erwidern. So ist er hinter das Licht zu führen.“

4. Zu den (feindlichen) Wald- und Grenzhauptlingen, städtischen und ländlichen Oberbeamten soll er in Beziehungen treten. Er untersuche die festen Plätze und die für Schlachten, Rückhalte und als Zuflucht geeigneten Örtlichkeiten, sowohl im eigenen als im feindlichen Lande. Er mache sich mit dem Umfang der befestigten Städte und des ganzen Reichs (des Feindes) bekannt, sowie mit dem Schutz und den angreifbaren Stellen seiner Kostbarkeiten und seines Lebensunterhaltes.

5. Nach erhaltener Erlaubnis betrete er die Hauptstadt des Feindes und richte seinen Auftrag aus, so wie er ihm mitgeteilt wurde, selbst mit eigener Lebensgefahr.

6. Auf eine gnädige Stimmung des Feindes ist zu schließen aus Heiterkeit desselben in der Stimme, im Gesichtsausdruck und im Blick, aus achtungsvollem Eingehen auf die Worte (des Gesandten), Erkundigung nach dem Befinden von Freunden (des Gesandten), Zustimmung zu einem von ihm ausgesprochenen Lob, Einräumung eines Sitzes nahe (bei dem Throne), Ehrenbezeugungen, Gedenken an Freunde, Zutraulichkeit. Die entgegengesetzten Symptome lassen auf Ungnade des Feindes schließen.

7. Zu einem solchen (ungnädigen Feind) soll er sprechen: „Die Könige reden durch den Mund ihrer Gesandten, du sowohl als die übrigen. Daher dürfen Gesandte, die auch wenn Waffen gegen sie gezückt sind ihrem Auftrag gemäß sprechen, nicht getötet werden, selbst wenn sie von der niedrigsten Herkunft sind, geschweige denn wenn sie Brahmanen sind. Diese Rede ist die Rede eines anderen (nicht des Gesandten selbst). Dieses (Ausrichten einer Botschaft) ist Gesandtenpflicht.“

8. Er bleibe bis man ihn entläßt (an dem Hof des Königs), ohne (durch die ihm erwiesenen Ehren) übermütig zu werden. Durch die Macht des Feindes lasse er sich nicht blenden. Eine unfreundliche Rede nehme er hin. Frauen und geistige Getränke meide er. Er schlafe allein. Denn es hat sich gezeigt, daß im Schlaf oder in der Trunkenheit die geheimen Absichten der Leute erkannt werden können.

9. Durch als Büber oder Händler verkleidete Spione soll er (den Stand der) Aufwiegelung der seinem König freundlich gesinnten Parteien und der Überwachung der feindlichen Parteien durch Geheimagenten, die Zu- oder Abneigung gegen den (feindlichen) Herrscher, sowie Schwächen in den Grundelementen des (feindlichen) Staates erforschen; oder auch durch Schüler der beiden (obigen Arten von Spionen), oder durch verstellte Ärzte oder Ketzler, oder durch von den zwei sich bekämpfenden Staaten bezahlte Spione.

10. Wenn es keine Gelegenheit zu Besprechungen mit den Leuten gibt, suche er sich durch das Geplauder von Bettlern, Be-

trunkenen, Verrückten, oder Schlafenden, oder durch die Entzifferung von Malereien oder Zeichen in Heiligtümern und Gotteshäusern Auskunft zu verschaffen. Was er auf diese Weise erfahren hat, unterziehe er einer Prüfung durch Anwendung von Einflüsterungen.

11. Wenn der Feind ihn anspricht (um ihn auszufragen), hüte er sich, die Stärke der Grundelemente seines Vaterlandes zu verraten und sage nur: „Der Herr weiß alles.“ Auch die (von seinem König) zur Erreichung seiner Zwecke gebrauchten Mittel (darf er nicht verraten).

12. Wenn er zurückgehalten wird, ohne das Ziel seiner Sendung erreicht zu haben, stelle er Überlegungen an: „Warum hält mich der König zurück? Etwa weil er ein nahes Unglück meines Herrn voraussieht, oder weil er eine ihm selbst drohende Gefahr vermeiden möchte? Oder um einen Feind im Rücken oder einen entfernten Nachbar (gegen meinen Herrn) aufzuwiegeln, oder um eine Empörung gegen ihn hervorzurufen, oder einen Häuptling der Waldstämme aufzuwiegeln? Oder um einen Verbündeten (meines Herrn) durch zwei jenseits wohnende Herrscher zu vernichten? Oder um einen ihm vom Feinde drohenden Krieg oder eine Empörung oder einen Häuptling der Waldstämme abzuwehren? Oder um den gerade herangekommenen Zeitpunkt für einen von meinem Herrn geplanten Feldzug verstreichen zu lassen? Oder um für die Sammlung von Getreide, Rohstoffen und Waren, die Erbauung (oder Wiederherstellung) einer Festung oder die Aufstellung eines Heeres zu sorgen? Oder um eine passende Örtlichkeit und Zeit für die Ausbildung seiner Truppen abzuwarten? Oder aus Geringschätzung oder Nachlässigkeit? Oder in dem Wunsch, die Verhandlungen über ein Bündnis fortzusetzen?“

13. Hat er (den wahren Grund) erkannt, so bleibe oder entweiche er; oder er dringe (oder warte) auf eine günstige Entscheidung (seines Anliegens). Wenn er eine unwillkommene Botschaft überliefert hat, so mache er sich auch ohne beurlaubt zu sein aus dem Staube, in der Befürchtung eingekerkert oder sogar hingerichtet zu werden. Andernfalls würde er eingesperrt (oder bestraft) werden.

14. Übermittlung von Aufträgen, Beobachtung der Verträge, energisches Auftreten, Gewinnung von Freunden, Aufwiegelung, Entzweiung von Bundesgenossen, heimliche Herbeiführung von Truppen,

15. Raub von Verwandten und Kleinodien (des Feindes), Erkundigungen durch die (oder über die Nachrichten der) Spione, Tapferkeit, Auflösung von Friedensverträgen — in diesen Aufgaben ist der Pflichtenkreis eines Gesandten beschlossen.

16. Durch seine eigenen Gesandten lasse er diese Dinge besorgen und schütze sich gegen die (Intrigen der) Gesandten des Feindes durch Gegengesandte und Spione, sowie durch sichtbare und unsichtbare Wächter.

## XIII. Prakaraṇa. XVII. Kapitel. Überwachung der Prinzen.

1. Wenn er selbst geschützt ist, schützt der König auch sein Reich gegen nahe und entfernte (Feinde). Vor allem (schütze er sich) gegen seine Frauen und Söhne.

5 2. Die Bewachung der Frauen werden wir in dem Kapitel über die Fürsorge für den Harem (I, 20) besprechen.

3. Behütung der Söhne: Von Geburt an überwache er die Königssöhne; denn die Königssöhne gleichen den Krebsen, die ihre Erzeuger auffressen. Wenn sie gar keine Anhänglichkeit gegen ihren Vater zeigen, ist es besser sie heimlich zu beseitigen. So sagt  
10 Bhāradvāja.

4. Heimlicher Mord, sagt Viśālākṣa, ist eine Grausamkeit<sup>1)</sup> und würde den Samen des Herrscherstandes vernichten. Deshalb ist es besser, wenn man sie an einem bestimmten Ort in Gewähr-  
15 sam hält.

5. Dies gäbe eine Schlangengefahr, sagen die Schüler des Parāśara; denn der Prinz könnte in der Erkenntnis, daß sein Vater ihn aus Furcht vor einem Angriff eingesperrt habe, denselben auf seinen Schoß setzen (sich seiner bemächtigen). Daher ist es besser, wenn  
20 der Prinz in dem befestigten Platz eines Markgrafen untergebracht wird.

6. Dies gäbe eine Schafsgefahr (d. h. Bedrohung einer Schafherde durch einen Wolf), sagt Piśuna; denn nach Entdeckung der Ursache seiner Verbannung könnte er mit dem Markgrafen ein Bündnis (gegen seinen eigenen Vater) schließen. Daher ist es besser,  
25 wenn er in einer von seinem Heimatland weit entfernten Feste eines Nachbarfürsten untergebracht wird.

7. Dies wäre Kälbersitte, sagt Kauṇapadanta; denn der Nachbarfürst könnte den Vater des Prinzen melken (d. h. ausbeuten), gerade wie man eine Milchkuh durch ihr Kalb melkt. Deshalb ist es besser,  
30 wenn man ihn bei den Verwandten seiner Mutter wohnen läßt.

8. Dies wäre Fahnenart, sagt Vātavyādhi; denn unter dieser Fahne (d. h. unter diesem Vorwand) könnten die Verwandten seiner Mutter sich auf das Betteln verlegen, wie es bei Aditi und Kauśika ging. Deshalb soll man ihn zu geschlechtlichen Ausschweifungen  
35 verleiten; denn wenn die Söhne im Wohlleben ersticken, unterlassen sie es, ihrem Vater nachzustellen.

9. Dies wäre der Tod bei lebendigem Leibe, sagt Kauṭīliya; denn wie ein von Würmern zerfressenes Stück Holz, so würde ein Königsgeschlecht mit schlecht erzogenen Söhnen beim ersten Angriff  
40 in sich zusammenbrechen. Deshalb sollen, wenn die Königin in die zur Empfängnis geeignete Periode eingetreten ist, die Opferpriester einen für Indra und Bṛhaspati bestimmten Opferkuchen darbringen. Wenn sie schwanger ist, soll ein Frauenarzt sich um die gehörige Austragung ihrer Leibesfrucht und um ihre Entbindung bemühen.  
45 Wenn sie geboren hat, soll der königliche Hauspriester die bei der

1) oder: Dies ist Grausamkeit und Zerstörung der Zukunft (*adṛṣṭa*).

Weihung eines Sohnes üblichen Gebräuche vollziehen. Wenn derselbe die nötige Reife erlangt hat, sollen tüchtige Lehren ihn erziehen.

10. Einer der Spione soll ihn zur Jagd, zum Spiel, zum Trunk und zum Verkehr mit Frauen verleiten und ihm zureden, seinen Vater gewaltsam der Herrschaft zu berauben. Davon soll dann ein anderer Spion ihn abhalten. So sagen die Āmbhīyas. 5

11. Eine große Sünde ist es, einen Unschuldigen aufzuklären, sagt Kauṭilya; denn ein neues Gefäß saugt jeden Stoff ein, mit dem es bestrichen wird, und so nimmt auch dieser (Prinz) mit seinem frischen Geist alles was man ihm vorsagt wie eine wissenschaftliche 10 Belehrung willig an. Deshalb soll man ihm beibringen was rechtschaffen und nützlich ist, nicht was nichtsnutzig und schädlich ist.

12. Spione sollen ihn behüten, indem sie ihn ihrer Ergebenheit versichern. Wenn er in überschäumender Jugendlust seinen Sinn auf die Ehefrauen Anderer richtet, sollen sie ihn durch unreine 15 Frauen, die als vornehme Damen verkleidet sind, in verlassenem Häusern Nachts erschrecken. Wenn ihn nach geistigen Getränken gelüftet, sollen sie ihn durch einen gefälschten Rauschtrank erschrecken. Wenn ihn nach Spiel gelüftet, sollen sie ihn durch verstellte Falschspieler erschrecken. Wenn ihn nach der Jagd gelüftet, sollen sie 20 ihn durch verkleidete Räuber in Angst versetzen. Wenn er seinen Vater anzugreifen gesonnen ist, sollen sie ihn nach scheinbarer Zustimmung zu seinen Absichten davon abbringen, indem sie ihm vormalten, er dürfe nicht nach der Königswürde streben, weil im Fall des Mißlingens ein gewaltsamer Tod die Folge wäre, im Fall des Gelingens aber der Sturz in die Hölle, Klagen (der Untertanen) 25 und Tötung (des Schuldigen) durch einen einzigen Steinwurf<sup>1)</sup>.

13. Wenn er einen (gegen die Weltlust) gleichgiltigen, oder einen lieben aber einzigen Sohn hat, soll er ihn in Fesseln legen. Wenn er viele Söhne hat, schicke er sie an die Grenze, oder in ein fremdes Reich, wo es (als Thronfolger) weder einen Embryo, noch einen Knaben (oder einen Impotenten)<sup>2)</sup>, noch ein neugeborenes Kind gibt. Wenn er einen Sohn von hervorragender Tüchtigkeit besitzt, betraue er ihn mit der Stellung eines Heerführers oder eines Kronprinzen. 35

14. Die Söhne sind von dreierlei Beschaffenheit, einsichtig, von beschränktem Verstand, oder übelgesinnt. Der Einsichtige faßt die ihm gelehrten Regeln über Pflicht und Nutzen richtig auf und handelt danach. Der nur mit beschränktem Verstand Begabte faßt richtig auf, handelt aber nicht entsprechend. Der Übelgesinnte 10 gerät stets auf Abwege und ist der Pflicht und dem Nutzen abhold.

15. Wenn ein solcher ein einziger Sohn ist, soll (der König) sich bemühen, ihm (durch Niyoga) einen Sohn zu erzeugen. Oder er soll ihm Tochttersöhne erzeugen lassen.

1) Vgl. zu dieser Stelle Hillebrandt in ÖM. 42, 128 (1916).

2) Vgl. Vallauri, l. c. 52; ZDMG. 70, 553.

16. Wenn der König alt oder krank ist, soll er einen aus dem Kreis seiner mütterlichen Verwandten, seiner Geschlechtsgenossen oder tüchtigen Nachbarfürsten beauftragen, mit seiner Ehefrau einen Sohn zu erzeugen, nie aber einen einzigen Sohn, der entartet ist, 5 in die Herrschaft einsetzen.

17. Als der einzige Halt für viele (Söhne), sei ein (königlicher) Vater gütig gegen seine Söhne. Außer in Notfällen, wird die Herrschaft als ein Vorrecht des ältesten Sohnes anerkannt.

18. Oder das Reich soll der Gesamtfamilie gehören, denn eine 10 Familienvereinigung<sup>1)</sup> ist schwer zu besiegen, und frei von den Übeln der Anarchie besteht sie dauernd auf der Erde<sup>2)</sup>.

#### XIV. und XV. Prakaraṇa. XVIII. Kapitel. Verhalten eines verbannten Prinzen und Behandlung eines verbannten Prinzen.

15 1. Ein Königssohn, der nur kärglichen Unterhalt empfängt und mit seinem Rang nicht geziemenden Aufgaben beschäftigt wird, soll doch seinem Vater Gehorsam leisten, außer wenn seine Beschäftigung lebensgefährlich ist, das Volk aufreizt, oder zum Untergang (oder zur Sünde) führt.

20 2. Ist ihm eine segensreiche Tätigkeit zugewiesen, so lasse er sich einen Beamten als Leiter begeben. Von diesem Beamten geleitet, bringe er seine Aufgabe zu einem vorteilhaften Abschluß. Seinem Vater übergebe er den entsprechenden Nutzen aus seinem Unternehmen und darüber hinaus den durch seine Geschicklichkeit 25 erzielten Gewinn.

3. Wenn sein Vater damit auch noch nicht zufrieden ist und einen anderen Sohn oder eine seiner Frauen bevorzugt, bitte er um die Erlaubnis, sich in den Wald zurückzuziehen. Oder wenn er Einkerkерung oder Hinrichtung befürchtet, so suche er Schutz bei 30 einem Nachbarfürsten, der einen rechtschaffenen Wandel führt, barmherzig und wahrhaftig ist, frei von Hinterlist, und Flüchtlinge gut aufnimmt und ihnen Ehre erweist.

4. Während er sich dort aufhält, knüpfe er, nachdem er sich mit Geld und Truppen versehen hat, Heiratsverbindungen mit her- 35 vorragenden Persönlichkeiten an, oder Verbindungen mit Waldstämmen, oder er suche die ihm günstig gesinnte Partei (im Reich seines Vaters) zu gewinnen.

5. Wenn er für sich lebt, ernähre er sich durch Goldkochen<sup>3)</sup> und durch Arbeiten in Rubinwerken, oder in Werkstätten für die

1) Näheres über die *saṅgha* im XI. Buch (*saṅghavyttam*). Vgl. über die indischen Oligarchien und Republiken Thomas in JRAS. 1914, 413; Jayaswal in Modern Review, Calcutta 1913; Vallauri, I. c. 53.

2) Vgl. zu 13—18 Hillebrandt, ZDMG. 70, 41.

3) Auf welchen chemischen Prozeß hier angespielt wird, ist nicht klar, vielleicht handelt es sich um Goldmachen, also Alchimie, von der auch im II. Buch, 12. Kapitel die Rede ist.

Verfertigung von Gold- und Silberschmuck. Oder er bemächte sich, nach heimlicher Annäherung, durch hinterlistige Anwendung eines giftigen Rauschtranks des Vermögens einer Genossenschaft von Ketzern, des Eigentums einer Gottheit, soweit es nicht im Besitz gelehrter Brahmanen ist, einer reichen Witwe, oder der Wagen und Schiffe einer Kaufmannsgesellschaft<sup>1)</sup>. Oder er wende das bei der Eroberung feindlicher Dörfer gebräuchliche Verfahren<sup>2)</sup> an. Oder er verschaffe sich Beistand seitens der Dienerschaft seiner Mutter.

6. Oder nachdem er sich unkenntlich gemacht hat durch eine Verkleidung als Handwerker, Künstler, Hofsänger, Arzt, Spaßmacher oder Ketzler, und begleitet von ähnlich verkleideten Genossen, dringe er bei passender Gelegenheit (in die Residenz) ein, bedrohe den König mit Waffen und Gift und rede ihn folgendermaßen an: „Ich bin der Kronprinz in Person. Dieses Reich soll kein Einzelner besitzen, da es gemeinsamer Besitz ist. Es fehlt nicht an solchen, die es beherrschen möchten. Ich werde nicht darauf verzichten, auch wenn mir das Doppelte an Unterhalt und Lohn geboten werden sollte.“

7. So soll ein verbannter Prinz verfahren.

8. Einen verbannten Prinzen, der der älteste Sohn (und Thronerbe) ist, sollen Spione versöhnen und ihn (an den Hof) bringen; oder seine leibliche oder Adoptivmutter (soll dies bewirken).

9. Ist der Prinz (von seinen Anhängern) verlassen, so sollen ihn Geheimagenten mit Waffen oder Gift umbringen. Ist er nicht verlassen, so soll man durch Frauen von entsprechendem Charakter oder durch einen Rauschtrank oder auf der Jagd sich seiner versichern und ihn Nachts ergreifen und herbeibringen.

10. Ist er (an den Hof) zurückgekehrt, so soll der König ihn besänftigen, indem er ihm nach seinem Ableben die Herrschaft verheißt, und ihn dann in Einzelhaft festhalten. Oder wenn er noch andere Söhne hat, mag er ihn verbannen.

#### XVI. Prakaraṇa. XIX. Kapitel. Aufgaben des Königs.

1. Wenn der König sich anstrengt, werden auch seine Untertanen ihm nacheifern. Ist er nachlässig, so werden sie ebenso nachlässig und zerstören seine Werke; auch wird er von seinen Feinden überwältigt. Deshalb darf er keine Anstrengung scheuen.

2. Er teile den Tag wie die Nacht in je 8 Teile (zu je 90 Minuten) auf Grund der Nālikās<sup>3)</sup>, oder nach der Länge des Schattens (den ein Sonnenuhrzeiger in der Sonne wirft). 3 *puruṣa* (= 36 *āṅgula*), 1 *puruṣa* (= 12 *āṅgula*), oder 4 *āṅgula* lang, der Mittag ohne Schatten, so sind die vier Achtel des Vormittags, damit sind auch diejenigen des Nachmittags erklärt.

1) Mit *pātra* könnten auch die Vorsteher der Gilde gemeint sein, deren er sich bemächtigen soll, *sārthayāna* wäre dann die Karavane.

2) Vgl. Kap. 1 des XIII. Buchs.

3) Vgl. oben VII, 4.

3. Von diesen soll er das erste Achtel des Tages dazu verwenden, um die Aufstellung der Wachen und die Einnahmen und Ausgaben zu bedenken. Im zweiten Achtel soll er die Anliegen der Städter und der Landbewohner prüfen. Im dritten soll er ein  
 5 Bad nehmen und speisen und dann dem Vedastudium obliegen. Im vierten soll er (Steuern in) Gold erheben und Aufseher (Beamte) anstellen. Im fünften soll er mit seinem Ministerrat durch Zusage von Briefen korrespondieren und die von seinen Spionen gesammelten geheimen Nachrichten in Empfang nehmen. Im sechsten  
 10 soll er sich nach Belieben vergnügen oder Rat pflegen. Im siebenten soll er die Elefanten, Pferde, Wagen und Fußsoldaten besichtigen. Im achten soll er zusammen mit seinem Heerführer kriegerische Unternehmungen bedenken. Wenn der Tag zu Ende geht, soll er die Dämmerungsandacht vollziehen.

15 4. Im ersten Achtel der Nacht soll er seine Geheimagenten verhören. Im zweiten soll er baden, speisen und studieren. Im dritten soll er sich unter dem Spiel von Musikinstrumenten schlafen legen und während des vierten und fünften Achtels schlafen. Im  
 20 sechsten soll er, aufgeweckt durch das Spiel von Musikinstrumenten, über die Wissenschaften und über die Pflichten des Tages nachdenken. Im siebenten soll er eine Sitzung seines Ministerrats abhalten und Geheimagenten aussenden. Im achten soll er, begleitet von einem Opferpriester, geistlichen Rat und Hauspriester, deren Segenswünsche in Empfang nehmen, seinen Arzt, Oberkoch und  
 25 Zeichendeuter empfangen, eine Milchkuh mit ihrem Kalb und einen Stier (als Zeichen der Verehrung) nach rechts hin umwandeln und sich dann in seinen Hof begeben. Oder er soll die Abschnitte des Tages und der Nacht je nach seiner Leistungskraft bestimmen und so die Geschäfte erledigen.

30 5. Wenn er sich in seinem Hof befindet, soll er die Leute, die ein Anliegen haben, nicht vor der Tür warten lassen. Denn wenn ein König schwer zugänglich ist, so wird er durch seine nähere Umgebung dazu veranlaßt, das was geschehen muß und was nicht geschehen muß mit einander zu verwechseln. Dadurch macht  
 35 er sich unbeliebt bei seinen Untertanen und gibt sich in die Gewalt seiner Feinde. Daher soll er die Angelegenheiten der Gottheiten, der heiligen Einsiedeleien (oder der vier Lebensstufen), der Ketzer, der gelehrten Brahmanen, des Viehs, der Heiligtümer, der Unmündigen, Greise, Kranken, Unglücklichen, Schutzlosen und Frauen in  
 40 dieser Reihenfolge prüfen. Oder (die Reihenfolge soll abhängen) von der Wichtigkeit einer Sache, oder von ihrer Dringlichkeit.

6. Jedes dringende Anliegen soll er anhören und nicht verschieben. Wenn man es übergeht (hinausschiebt), wird es schwer oder unmöglich zu erledigen.

45 7. In dem Raum für das heilige Feuer weiland, und nach vorherigem Aufstehen und Begrüßen, soll er die Anliegen der Veda-

gelehrten und Bűßer prüfen, unterstützt von seinem Hauspriester und geistlichen Rat.

8. Die Anliegen der Bűßer, der Zauberer und wunderbarer Kräfte kundigen soll er in Gemeinschaft mit Kennern der drei Vedas entscheiden, nicht allein, um sie nicht zu erzűren. 5

9. Des Königs frommes Gelűbde besteht in Bereitschaft zum Handeln, sein Opter in der Erledigung der Geschäfte, und gleiches (unparteiisches) Verfahren gegen alle ist bei ihm der Opferlohn und die Benetzung des Gesichtes mit Wasser.

10. In dem Glück der Untertanen liegt auch das Glück des Königs beschlossen, in der Wohlfahrt der Untertanen seine eigene Wohlfahrt. Nicht das was ihm gefällt ist auch heilsam für den König; heilsam ist das für ihn was den Untertanen gefällt. 10

11. Deshalb soll der König stets angestrengt auf die Erledigung der Geschäfte bedacht sein. Die Wurzel des Reichtums ist die Anstrengung, die Wurzel des Verlustes das Gegenteil derselben. 15

12. Wo es an Anstrengung fehlt, da tritt sicherer Verlust ein, sowohl des schon Erworbenen als des noch zu Erwerbenden. Durch Anstrengung erreicht man seine Zwecke und erlangt reichen Gewinn.

#### XVII. Prakaraṇa. XX. Kapitel. Fürsorge für den Harem. 20

1. An einem für Gebäude<sup>1)</sup> geeigneten (oder nach den Lehren der Baukunst<sup>1)</sup> ausgewählten) Platz soll der König seinen Harem erbauen lassen, umgeben mit einem Wall und Graben, eine Tür enthaltend und mit vielen Kammern ausgestattet.

2. In derselben Weise wie sein Schatzhaus soll er darin sein Schlafgemach einrichten. Oder ein Vexierzimmer mit geheimen Gängen durch die Mauer und mitten darin das Schlafgemach. Oder einen unterirdischen Raum, versehen mit Türen, die daran (auf dem Türrahmen) angebrachte Holzschnitzereien von Caityas (Altären) und Götterfiguren enthalten, und in den verschiedene nach außen führende unterirdische Gänge münden. Oder ein Turmzimmer mit einer geheimen Treppe in der Mauer. Oder ein Schlafgemach mit einer hohlen Säule zum Hinein- und Herauskommen, mit einer Maschinerie zum Einsturz des ganzen Gebäudes. 30

3. Solche Einrichtungen lasse er zur Abwehr von (künftigen) Gefahren oder in Zeiten der Gefahr anbringen. Andernfalls (d. h. wenn solche Einrichtungen fehlen) treffe er andere Einrichtungen (oder wechsele beständig seine Wohnung), aus Furcht vor seinen Jugendgespielen (die ihn verraten könnten) 35

4. Kein anderes Feuer kann denjenigen Harem verbrennen, der dreimal von rechts nach links mit von Menschen angezündetem Feuer umschritten wurde; auch brennt dort kein anderes Feuer. Auch 40

1) Unter *vāstuka* kann sowohl „Gebäude“ verstanden werden, als die „Baukunst“, die im Kāmasūtra *vāstuvidyā* heißt. Vgl. *grhavāstukam* 166. 1 und ZDMG. 68, 352; Müller Hess in Kuhn-Festschrift 162.

(kann kein Feuer den Harem zerstören), dessen Mauern aus Asche, herrührend von einem Blitzschlag, vermischt mit Lehm (erbaut und) mit Goldwasser (oder Hagelwasser) befeuchtet wurden.

5. Schlangen oder Gifte können (in den Harem) nicht eindringen, der geschützt ist durch einen Zweig von *Aśvattha*, der emporwächst bei *Akṣīva* nebst *Jīvantī*, *Śvetāmuṣka*, *Muṣkapuṣpa* und *Vandākā*.

6. Das Freilassen<sup>1)</sup> von Katzen, Pfauen, Ichneumons und Antilopen tötet die Schlangen.

8. Der Papagei, die Predigerkrähe und der Malabarovogel schreien, wenn sie Schlangengift (seines Geruchs wegen) nahe glauben. Der Kranich wird wie trunken, wenn Gift in der Nähe ist. Der Fasan fühlt sich unbehaglich. Der brünstige Kuckuck stirbt. Die Augen des Rebhuhns röten sich.

8. So soll man gegen Feuer, Gift und Schlangen Vorkehrungen treffen.

9. Auf der Rückseite (des Harems) sollen die einzelnen Kammern angebracht werden, die den Frauen als Wohnung dienen, ferner eine Station für Ärzte (oder Hebammen), die sich auf die Behandlung von Krankheiten der Schwangeren verstehen, und ein Platz für Bäume und Wasser.

10. Außerhalb die Gemächer der Prinzessinnen und der Prinzen, auf der Vorderseite das Toilettenzimmer, das Beratungszimmer, die Audienzhalle und die Gemächer des Kronprinzen und der Oberbeamten.

11. In den Zwischenräumen zwischen den einzelnen Gemächern sollen sich die Wachen des Haremsvorstehers aufhalten.

11. Wenn der König sich im Harem befindet, soll er die Königin nur besuchen, nachdem sie vorher durch alte Frauen untersucht worden ist (ob sie keinen Anschlag auf sein Leben vorhat). Auch keine andere Frau soll er (ohne solche Untersuchung) berühren.

12. Denn in dem Gemach der Königin versteckt, hat (den König) *Bhadrasena* sein eigener Bruder getötet. Unter dem Bett seiner Mutter verborgen, hat den *Kārūsa* sein eigener Sohn umgebracht. Durch geröstete Reiskörner, die sie mit Gift mischte, als ob es Honig wäre, hat den *Kāśīrāja* seine königliche Gemahlin getötet. Mit einer Fußspange, die sie mit Gift bestrich, hat die Königin den *Vairantya*, mit einem (vergifteten) Edelstein aus ihrem Gürtel den *Sauvira*, mit einem (vergifteten) Spiegel den *Jālūtha*, mit einer in ihrem Zopf versteckten Waffe den *Vīḍuratha* umgebracht<sup>2)</sup>.

14. Deshalb soll er solche Gefahren vermeiden. Auch soll er

1) Nach Dutt zu K. N. VII, 14 wäre mit *utsarga* der Unrat der obigen Tiere gemeint, doch folgt auf *utsarga* das Verbum *utsrjet*, das auf Freilassen geht. Vgl. auch Charpentier in Kuhn-Festschrift 283.

2) Vgl. über das sonstige Vorkommen dieser Namen Zachariae, Die Weisheitsprüche des *Sānāq* 206 ff.; Vallauri, l. c. 59; ZDMG. 67, 359.

(seinen Frauen) den Umgang mit Bäuern mit geschorenem oder geflochtenem Haar, mit Gauklern und außerhalb des Harems lebenden Sklavinnen (Buhlerinnen) verbieten.

15. Auch vornehme Damen dürfen mit den Haremsfrauen nicht verkehren, außer wenn sie zu der (oben 9 erwähnten) Station für 5 Krankheiten der Schwangeren gehören. Buhlerinnen dürfen sie besuchen, nachdem sie durch ein Bad und Salben ihren Körper gereinigt und frische Kleider und Schmucksachen angelegt haben.

16. Achtzigjährige Männer und fünfzigjährige Frauen, die sich als Väter oder Mütter (der Haremsfrauen) ausgeben, sowie (andere) 10 alte Leute, Eunuchen und Haremsdiener sollen die Rechtschaffenheit oder Nichtsnutzigkeit der Bewohnerinnen des Harems feststellen und alles zum Besten des Herrschers einrichten.

17. Jedermann (im Harem) soll auf seinem Posten bleiben und nicht nach einem fremden Posten streben. Auch soll Niemand, der 15 dem Harem angehört, mit einem Außenstehenden Umgang pflegen.

18. Alle Waren sollen nur nach Prüfung ausgeführt oder eingeführt werden, mit fester Begrenzung des Imports und Exports, und mit Bezeichnung ihres Bestimmungsortes durch ein Siegel.

#### XVIII. Prakaraṇa. XXI. Kapitel. Sicherung der Person 20 (des Königs).

1. Sobald er von seinem Lager aufgestanden ist, soll der König von Scharen von Bogenschützinnen empfangen werden; in dem zweiten Gemach von dem Kammerdiener, Turbanträger, von den Eunuchen und Haremsdienern; im dritten von den Buckligen, Zwergen 25 und Waldmensen; im vierten von Ministern, Verwandten und von mit Wurfspießen bewaffneten Türhütern.

2. Als seine nächste Umgebung wähle er solche aus, die schon von ihrem Vater und Großvater her in königlichen Diensten stehen, die seit Generationen mit vornehmen Familien verwachsen sind, 30 wohl ausgebildet, zuverlässig und im Dienst erprobt.

3. Ausländer, ferner solche, welche bis dahin weder Belohnungen noch Auszeichnungen aufzuweisen haben, oder Inländer, die bei (dem König) nachteiligen Unternehmungen ertappt worden sind, können nicht als Truppe des Haremsvorstehers zur Bewachung des 35 Königs und des Harems dienen.

4. An einem bewachten Platz soll der Oberkoch unter häufigem Kosten (oder in sehr schmackhafter Form) alle Speisen bereiten lassen. Der König soll dieselben auf der Stelle genießen, nachdem er zuvor dem Feuer und den Vögeln eine Spende davon dar- 40 gebracht hat.

5. Die Kennzeichen vergifteter Speisen sind folgende<sup>1)</sup>: wenn die Flamme und der Rauch des Feuers durch die vergiftete Speise

1) Über den Übergang der Stelle über Vergiftungen in die arabische Literatur vgl. ZDMG. 68, 345—348.

eine schwärzliche Färbung annimmt und lautes Zischen hörbar wird; wenn die Vögel (die von der Spende genossen haben) sterben; wenn der von dem gekochten Reis aufsteigende Dampf (blau) wie ein Pfauenhals gefärbt erscheint und der Reis (rasch) kalt wird, seine  
 5 Farbe verändert, wie plötzlich verdorben, wässerig und nicht gar wird; wenn Gemüse (Curry) schnell trocken wird, sich beim Kochen mit einzelnen Streifen von schwarzem Schaum bedeckt und seinen natürlichen Geruch, sein Gefühl und seinen Geschmack einbüßt; wenn die Schüsseln weniger oder mehr als gewöhnlich glänzen und  
 10 sich an den Rändern oder an der Oberfläche mit einer Schicht von Schaum bedecken; wenn Saft (Melasse) in der Mitte einen dunklen Strich bekommt, Milch einen rötlichen Strich, Spirituosen und Wasser einen schwarzen, Buttermilch einen dunkelbraunen, Honig einen weißen; wenn wässrige Stoffe rasch verderben, wie überkocht aus-  
 15 sehen und vom Kochen dunkelfarbig oder schwarz werden; wenn trockene Stoffe zusammenschrumpfen und ihre Farbe verändern; wenn harte Stoffe weich und weiche Stoffe hart werden; wenn kleine Tiere (Insekten), die dem Gift nahe kommen, zu grunde gehen; wenn in Decken und Teppichen schwarze runde Flecken entstehen und  
 20 die Fäden, Haare und Fasern ausfallen; wenn Gefäße aus Metall oder kostbarem Gestein sich mit Schlamm und Schmutz überziehen und ihre Glätte, Farbe, ihr Gewicht, ihren Glanz, ihre Schönheit und ihre Ebenmäßigkeit verlieren.

6. Was aber den Giftmischer betrifft, so bestehen seine Kenn-  
 25 zeichen in Trockenheit und schwarzer Färbung des Mundes<sup>1)</sup>, stockendem Sprechen, Schwitzen, Gähnen, auffallendem Zittern, Stolpern, unstemem Blick, Versunkenheit, Abgehen von der (ihm angewiesenen) Tätigkeit oder von seinem Platze. Daher sollen Giftkenner und Ärzte sich in der Nähe des Königs aufhalten.

30 7. Der Arzt soll, nachdem er aus der Arzneikammer eine durch Schmecken erprobte Medizin herausgenommen hat, sie von dem Verfertiger und Erzeuger probieren lassen und selbst probieren und dann dem König anbieten. Wie mit den Arzneien (Heilkräutern), so ist auch mit den Getränken und sonstigen Flüssigkeiten zu ver-  
 35 fahren.

8. Barbieri (oder Garderobiers) und Kammerdiener sollen, nachdem sie ihre Kleider und Hände mit Wasser gewaschen haben, die mit einem Siegel versehenen Kleidungsstücke (des Königs) aus der Hand des Haremsaufsehers in Empfang nehmen und dem König  
 40 damit aufwarten.

9. Dienerinnen sollen die Pflichten der Badediener, Masseure, Bettmacher, Wäscher und Kranzflechter übernehmen, oder von den Dienerinnen dazu angeleitete kunstfertige Diener. Sie sollen die Kleider und Kränze zuerst an ihre Augen führen und dann über-

1) „Schwarzwerden gilt als Zeichen der Furcht“, bemerkt Lüders zu dieser Stelle. Sitzungsber. 1916, 728.

reichen. Ebenso sollen sie Badewannen, Salben, Wohlgerüche, Kleider und Badegerätschaften (vor ihrer Überreichung an den König) an ihre Brust und Arme führen. Damit ist auch das Verfahren bei den von einem Freunde erhaltenen Gegenständen erklärt.

10. Die Hofchauspieler sollen (den König) mit ihren Vorstellungen unterhalten, ohne Waffen, Feuer oder Gift dabei zu gebrauchen. Ihre Musikinstrumente sollen innen (im Harem) aufbewahrt werden, ebenso der Schmuck der Pferde, Wagen und Elefanten.

11. Der König soll nur solche Wagen und Pferde besteigen, die schon vor ihm von einem seiner ererbten Diener gebraucht worden sind. Auch soll er nur in ein von zuverlässigen Schiffern geführtes Schiff steigen, nicht in ein mit einem anderen Schiff verbundenen oder von den Winden getriebenes. Sein Heer soll am Ufer zurückbleiben.

12. Er soll nur in solchem Wasser untertauchen, das frei von Raubfischen und Krokodilen ist, und nur solche Gartenanlagen betreten, die frei von Schlangen und Krokodilen sind.

13. In einen Tierpark soll er, zum Zweck der Übung im Schießen auf ein bewegliches Ziel, nur dann eintreten, wenn derselbe durch Jäger und Hundezüchter von den von Räubern, Schlangen und Feinden drohenden Gefahren befreit ist.

14. Von zuverlässigen Bewaffneten umgeben, soll er einen Heiligen oder Büsser empfangen, von seinem Ministerrat umgeben, den Gesandten eines Nachbarfürsten. Gerüstet und auf einem Pferd oder Elefanten reitend, oder in einem Wagen sitzend, begeben er sich zu seinem zur Schlacht gerüsteten Heer.

15. Beim Auszug und Einzug (in seine Hauptstadt) soll er durch die Königsstraße ziehen, die auf beiden Seiten von Stabträgern bewacht sein soll, und von der Bewaffnete, Büsser und Krüppel ferngehalten werden sollen. In ein Gedränge von Menschen soll er sich nicht begeben.

16. Öffentliche Prozessionen, Versammlungen (oder Schaustellungen), Feste und Hochzeiten<sup>1)</sup> soll er nur besuchen, wenn sie von Männern der zehn Abteilungen (d. h. Schutzleuten) bewacht sind.

17. Wie der König andere Leute durch seine verkappten Diener (gegen Angriffe) bewachen läßt, so soll er umsichtig darauf bedacht sein, sich selbst vor fremden Nachstellungen zu schützen.

1) Vgl. Vallauri, l. c. 63 und oben X, 5, Anm. Sh. S. bezieht *prava-haya* auf „sacrificial performances“.

## Eine staatsrechtliche Formel des Altsabäischen.

(Zu Zeitschr. Bd. 74, S. 220.)

Von

N. Rhodokanakis.

Sie lautet in Gl. 904 = Hal. 51+650+638, Z. 2 f.:<sup>1)</sup>

| 𐤔𐤔𐤓𐤌 (3) 𐤐𐤕𐤆𐤏 | 11𐤃𐤐 | 𐤕)𐤉𐤃𐤕𐤌 | 1𐤕𐤓𐤐𐤐 |

und in Gl. 1571, Z. 1:

| 𐤔𐤔𐤓𐤌 | 𐤐𐤕𐤆𐤏 | 1[1𐤃𐤐 | 𐤕]𐤉𐤃𐤕𐤌 | 1𐤕𐤓𐤐𐤐 |

- 5 Diesen Text wird man also hinnehmen und versuchen müssen, ihn, wie er dasteht, zu deuten. In „Der Grundsatz etc.“ S. 18 f. und 19, Note 7 habe ich übersetzt und erklärt: „und zu dem, was verkündet und im einzelnen bestimmt worden ist, sind sie gelangt für immerwährende Zeiten“. In Gesetzestexten, wie es Gl. 904 und  
10 1571 sind<sup>2)</sup>, kann das unschwer auf die dort genannten, mit dem König beratenden und beschließenden Faktoren bezogen werden und würde besagen: der Entschluß (Grundsatz, S. 19), welcher in der Inschrift kundgemacht wird, ist unabänderlich.

- Zur Schreibung: ""𐤌 | 1𐤕𐤓𐤐𐤐 | bzw. ""𐤌 | 1𐤕𐤓𐤐𐤐 | vgl.  
15 | 𐤃𐤕𐤓𐤐𐤐 | Gl. 485 (CIH. 374), Gl. 1413, 3; | 𐤕𐤓𐤐𐤐 | Gl. 1396 pass. (Präposition + Pronomen); 𐤌 | 1𐤕 ist pron. relativum = مَّا; so auch ohne 𐤌; vgl. | 𐤐1𐤕𐤕 | 1𐤕 | 𐤌𐤕𐤕 | Gl. 1571, 2<sup>3)</sup>; desgleichen

1) Die Kopien Halévy's und Glaser's gleichlautend.

2) Das Verhältnis beider Inschriften zueinander und zur Bodengesetzgebung wird in „Katabäische Texte zur Bodenvirtschaft“ (SBWA., 194. Band, 2. Abh. 1919, die zur Zeit in Druck ist.) ausführlicher besprochen.

3) „Betreff dessen, was anfordern die . . .“ vgl. Hal. 51 (Gl. 904), Z. 4 f.: | 𐤔𐤔𐤓𐤌 | 𐤔1𐤃𐤃𐤕𐤕 | mit einem Nomen anstatt des Relativsatzes. Hingegen möchte ich jetzt die in Studien I, S. 68 (SBWA., 178. Bd., 4. Abh.) geäußerte Auffassung der Verbindung ""𐤌 | 1𐤕 in Gl. 509 und ähnlichen Stellen zurücknehmen und, statt des Umweges über eine Ellipse des Nachsatzes, 𐤌 | 1𐤕 unmittelbar als Negation, auch vor einem Nomen, oder vor substantiviertem Satze (negativer Ausruf نُنْفَى الْجَنَسِ) ansehen. (Dort ist auch das Zitat Marseille X. zu streichen.)

im Mehr̄: *hel yáumer* „was er auch sagt“ neben *hel d' áymel* „was immer er tut“<sup>1)</sup>.

Ich kann jetzt den Sinn dieser staatsrechtlichen Formel vielleicht genauer bestimmen. In Gl. 1606 (katabānisch, s. „Der Grundsatz etc.“ S. 33 ff.) heißt es Z. 4, 6, 9:

2) | 1) 43 | 3 4 4 | 4 4 4 | 4 X 1 1 0 . | 4 4 4 X 0 | 1 1 4 4 4 1 4

„aufrichtig ergeben und gefügig<sup>3)</sup> und folgsam<sup>4)</sup> dem Befehle ihres Herrn SHR (d. i. des Königs)“. Diese Aussage bezieht sich an allen drei Stellen auf die beratenden und beschließenden Körperschaften des katabānischen Staates und die von ihnen gefaßten Be- 10 schlüsse. Sie bedeuten nicht etwa bloß, daß die Abgeordneten vom König zu den Versammlungen einberufen worden sind (Z. 8, 9), die erst dadurch zu legalen Zusammenkünften wurden<sup>5)</sup>: sondern auch, daß die gesetzgebende Versammlung sich als solche der Initiative und der Sanktion des Königs fügt (Z. 4, 6)<sup>6)</sup>. 15 Es liegt nahe in der aus Hal. 51 und Gl. 1571 mitgeteilten Formel eine Parallele zur katabānischen in Gl. 1606 zu vermuten.

Die Stellung der mit (*x*) bezeichneten altsabäischen Formel ist in den genannten Texten diese: Hal. 51: So hat entschieden N. N., der König von Saba, . . . (*x*) und die beratenden 20 Körperschaften. In Gl. 1571 steht sie mitten unter diesen: . . . N. N., der König von Saba, und *Saba: mshun*<sup>7)</sup> (*x*) und die beratenden Körperschaften<sup>8)</sup>. Bezieht man also, was mit der Stellung des *x* als Parenthese durchaus vereinbar ist, die Verba im Singular: | 1 1 4 0 | 4 4 X 4 4 auf den König<sup>9)</sup>. 25 den Plural 0 4 4 4 auf die beratenden Körperschaften, so ergibt

1) M. Bittner, Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache III. 68.

2) Bzw. | 0 3 4 3 . . . . | 4 4 4 X 0 | 1 1 4 4 4 1 4.

3) Entgegenkommend:  $\text{سبح}$ .

4) Glaser „sich ganz widmend“, Altjemen. Nachr. 169. 181. — Das Wort dürfte eine Verpflichtung gegenüber dem Könige bezeichnen.

5) Die Formel folgt hier (nach dem Datum) den Worten „sich wieder versammelnd und wendend nach TMN“, der katabānischen Hauptstadt, wo in einem Tempel des Hauptgottes die Versammlung tagte (Z. 4. 6).

6) Die in der vorangehenden Note mitgeteilten Worte fehlen hier; es ist von der Tagung und gesetzgebenden Tätigkeit des Parlaments die Rede. — Über Verfassung und Verwaltung der altsüdarabischen Staaten habe ich zusammenhängende Mitteilungen in einer für die Grazer soziologische Gesellschaft bestimmten Schrift niedergelegt, die leider immer noch des Druckes harret.

7) Die Hauptschicht (Erbpächter, Besitzer) des führenden Stammes Saba (wie es scheint einschließlich der *msad*), also ungefähr gleichbedeutend dem katabānischen *bun*, das sich aber auf alle Katabānstämme beziehen kann.

8) Diese sind denen von Hal. 51 bis auf die je letzten gleich.

9) In „Der Grundsatz etc.“ S. 18 hatte ich sie passivisch aufgefaßt.

das folgende Auffassung: „und zu dem, was er (sc. der König) auszurufen verlangt und was er bestimmt hat, haben sie (die beratenden Körper) sich bekannt (oder sich ihm gefügt)<sup>1)</sup> für immer“; d. h. die Zustimmung ist unwiderruflich. So würde dem Sinne nach die altsabäische Formel der katabäischen sehr nahe kommen; in beiden Fällen fügen sich die beratenden Gruppen der Initiative des Königs und binden sich (nach dem sabäischen Text) damit auch für die Zukunft. Die Auffassung **כֹּהֵן** „immer“ statt „dauernd, für immer“ ist sprachlich möglich, wäre aber in einem Gesetze (selbst die größte Unterwürftigkeit vor dem König vorausgesetzt) lächerlich. Diese Formeln besagen auch nur, daß nach der Theorie der König allein die gesetzgebende Gewalt hat. In Wirklichkeit werden wohl verschiedene Umstände dahin gewirkt haben, daß die beratenden Körper nicht lediglich „Stimmvieh“ waren. Ich erinnere nebenbei noch daran, daß im alten Österreich die Gesetzeseinleitung lautete: „Mit Zustimmung beider Häuser des Reichsrates finde Ich anzuordnen wie folgt“. Also auch hier bloß die Zustimmung neben der Anordnung des Herrschers.

1) Vgl. **כֹּהֵן**: **כֹּהֵן** „jemandes Recht (die eigene Verpflichtung) anerkennen“.

## Arabische Metrik.

Von

Gustav Hölscher.

I.

### Das Versmaß *ragaz*.

§ 1. Die Entstehung des *ragaz* aus dem *sag'*. Die älteste uns bekannte Form der Dichtung bei den Arabern war die Reimrede (*sag'*), eine Folge kurzer gereimter Sätze ohne Regelung der Silbenzahl oder der Silbenquantität. Den Späteren galt diese Reimrede nicht mehr als „Dichtung“, aber sie verwandten sie mit Vorliebe als rednerischen Schmuck des gehobenen Prosastils. Schon im zweiten Jahrhundert der Hedschra nahm die Reimrede im Kanzleistil überhand; seit Mitte des dritten Jahrhunderts ist sie mit der fortschreitenden Entwicklung des berufsmäßigen Predigeramtes in die öffentliche Ansprache eingedrungen, und seitdem wurde sie immer mehr das Kennzeichen für jede Form der Beredsamkeit bis auf den heutigen Tag (vgl. I. Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie I, S. 59—76).

Ehe sie aber zum Element der Rhetorik wurde, war die Reimrede ein Merkmal des arabischen Zauberspruchs. Wie noch heute die sog. *raque*, die gegen den bösen Blick u. a. gesprochen wird, in unregelmäßigen rhythmischen Reimsprüchen verläuft, wie auch sonst im Islam Heilsprüche und besondere, dem Propheten zugeschriebene wirksame Schutzgebete in diese Form gekleidet sind, wie in der Legende Beschwörungssprüche und in der Literatur selbst Bettel-sprüche sich der Reimrede bedienen, so war schon zur Zeit der *gähiliia* die Reimrede das Merkmal aller inspirierten Rede, wie sie der *kähin* und seine Genossen vorzutragen pflegten. Alle über-natürliche Rede geschah im *sag'*, — ein Ausdruck, der ursprüng-lich das geheimnisvolle Murmeln der Wahrsprüche bezeichnete. Noch Muhammed und seine Nebenbuhler hielten sich an diese Form des alten Wahrspruchs, was die islamische Theologie vergebens zu be-streiten versucht hat (I. Goldziher, a. a. O., S. 68 ff.).

Die Ansicht der arabischen Gelehrten, welche den *sag'* als Prosa betrachten, war nicht die Auffassung der altarabischen

Zeit. Wenn der im *sag'* redende Muhammed von seinen Gegnern als *šā'ir* bezeichnet wurde, so muß jene Zeit auch den *sag'* als Dichtung (*šā'ir*) betrachtet haben. Diese *sag'*-Dichtung war nicht gesungene Liederdichtung, sondern Sprechdichtung. Freilich besteht  
 5 auf einfacheren Kulturstufen oft noch nicht die uns selbstverständliche scharfe Abgrenzung dieser beiden Vortragsarten. Auch bei den ältesten Arabern wird man keine ganz scharfe Grenze zwischen Singen und Sagen machen dürfen, sondern wird sich die Rezitation der *sag'*-Sprüche als ein stark rhythmisches und melodisches Sprechen  
 10 vorzustellen haben.

Über den Rhythmus der alten *sag'*-Sprüche Genaueres zu sagen, ist deshalb schwierig, weil wir an echten *sag'*-Sprüchen aus alter Zeit sehr wenig, vielleicht gar nichts besitzen. Was die literarische Überlieferung bietet, sind sicher zu allermeist Erfindungen. Gleich-  
 15 wohl werden auch diese erfundenen Sprüche die Form der alten *sag'*-Sprüche insofern richtig wiedergeben, als sie doch jedenfalls nach dem Vorbilde echter Muster gemacht sind; denn die Form des *sag'* lebte ja auch weiterhin im volkstümlichen Zauberspruche fort. Es ist nun jedenfalls unleugbar, daß die *sag'*-Sprüche rhythmische  
 20 Gebilde sind und als solche vorgetragen sein wollen. Ihr Charakter kommt erst voll zur Geltung, wenn sie mit starker Emphase und lebhaften Gesten vorgetragen werden: die Fluchsprüche etwa mit gepreßter Stimme, Knirschen der Zähne und geballter Faust, die Wahrsprüche mit hohler, entrückter Stimme und starren Augen.  
 25 Zugleich tritt eine für alle rhythmische Rede charakteristische Veränderung der natürlichen Wortbetonung ein.

Ich gebe im Folgenden einige Beispiele, die ich versuchsweise rhythmisiere.

Eine Beschwörung des Gottes Hubal durch 'Abū Sufjān in  
 30 der Schlacht von 'Uḥūd (Ibn Hišām 582, 18) lautet:

'an'anta fa'al     ^  
 'inna -ḥarba sigāl     ^  
 iaumun bi'āmi badrin     ^  
 'alu hubal     ^

35 Im Feldzuge von Dū qarad spricht Salama b. 'Amr b. Al'akua', den Pfeil abschießend, folgenden Beschwörungsspruch (Ibn Hišām 720, 2 f.):

ḥuḥā ya'ana -bnu -l'akua'  
 yal'āumu iaumu -rruḍā'

40 Die Frauen von 'Usajjid sprechen folgenden Fluch gegen die Feinde des Stammes (Ḥamāsa 270 schol.):

ta'isat jubar  
 ualā laqi'ati -zzafar  
 ualā suqi'ati -lmaḡar  
 uā'adimati -nmaḡar

Ehe man ihn hinrichtete, schleuderte Ḥubaiḇ b. 'Adī folgenden 5  
Fluch gegen seine Widersacher (Ibn Hišām 641, 12 f.):

allāhumma -ḥṣihum 'adadan  
 uagṭulhum badadan  
 ualā tujādir minhum 'aḡadan

Schließlich noch einige *kāhīn*-Sprüche. Zu einer *kāhīna* namens 10  
Alḡaiṭala spricht der sie nachts besuchende ḡinn (Ibn Hišām 132,  
14, 16):

'adri mā 'adri  
 i'awna 'aqrīn uanaḡri

und weiter:

ša'ūbu mā ša'ūb  
 tuṣra'u fihi ka'bun lijunūb

Einer *kāhīna* von Ḥadas werden die Worte in den Mund ge-  
legt (Ibn Hišām 797, 14 f.):

'undirukum qauman huzran  
 ianzurūna šazran  
 uai'iqūbūna -lḡaibūna natran  
 uaiḡharīqūna damam 'akran

In der Geschichte des Imru'ulqais spricht der *kāhīn* zu den  
Asaditen (Aḡānī VIII, 66):

mani -lmaliku -l'aṣṣab  
 aljallābu ḡairu -lmuḡlab  
 fi -l'ibīli ka'annaha -rrabrab  
 lā iū'allīqu ra'sahu -ṣṣaḡab

$\overset{|}{h} \overset{|}{a} \overset{|}{d} \overset{|}{i}$   $\overset{|}{d} \overset{|}{a} \overset{|}{m} \overset{|}{u} \overset{|}{h} \overset{|}{u}$   $\overset{|}{i} \overset{|}{a} \overset{|}{t} \overset{|}{a} \overset{|}{\ddot{s}} \overset{|}{a} \overset{|}{\ddot{a}} \overset{|}{b}$   
 $\overset{|}{y} \overset{|}{a} \overset{|}{h} \overset{|}{a} \overset{|}{d} \overset{|}{a}$   $\overset{|}{j} \overset{|}{u} \overset{|}{d} \overset{|}{a} \overset{|}{n}$   $\overset{|}{\ddot{a}} \overset{|}{y} \overset{|}{y} \overset{|}{a} \overset{|}{l} \overset{|}{u}$   $\overset{|}{m} \overset{|}{a} \overset{|}{n}$   $\overset{|}{j} \overset{|}{u} \overset{|}{s} \overset{|}{l} \overset{|}{a} \overset{|}{b}$

Alle diese *sag'*-Sprüche bestehen, wie man sieht, aus Vierhebern: aber erst die Doppelung des Vierhebers gab den Dichtern  
 5 den Eindruck des abgeschlossenen rhythmischen Gebildes. Die *sag'*-  
 Sprüche sind also im allgemeinen Vierheberpaare; gelegentlich  
 kann ein einzelner Vierheber den Abschluß bilden. Bei der Aus-  
 prägung des Rhythmus spielt die Quantität der Silben noch keine  
 Rolle, auch ist die Phasierung der rhythmischen Takte (die Silben-  
 10 zahl der Füße) sehr frei: dagegen haben Wort- und Satzaccent eine  
 wesentliche Bedeutung, wenn auch unter Einwirkung der starken  
 Erregung, in der die Sprüche gesprochen werden, vielfache Ab-  
 weichungen von der gewöhnlichen Betonung, leidenschaftliche Zer-  
 dehnungen der Wörter und heftige Akzentuierungen einzelner Silben,  
 15 vorkommen.

Aus diesem *sag'* hat sich das älteste Schema der geregelten  
 arabischen Dichtung, *rayaz*, entwickelt. Dieses ist, wie sich Gold-  
 zihher (a. a. O., I, 76) ausdrückt, im Grunde nichts anderes, als  
 ein „rhythmisch diszipliniertes *sag'*“. Wir finden denn auch schon  
 20 gelegentlich *sag'*-Sprüche von regelmäßigerer Bildung, wie die  
 folgenden, allerdings erfundenen, durchweg siebensilbigen Verse, die  
 ein Dämon an den Recken 'Alqama b. Saḡūān richtet (Almas'ūdī,  
 Murūḡ *addāhab* III, 325 f.):

$\overset{|}{\ddot{a}} \overset{|}{l} \overset{|}{q} \overset{|}{a} \overset{|}{m} \overset{|}{a}$   $\overset{|}{\ddot{a}} \overset{|}{i} \overset{|}{n} \overset{|}{n} \overset{|}{i}$   $\overset{|}{m} \overset{|}{a} \overset{|}{q} \overset{|}{t} \overset{|}{u} \overset{|}{l}$   
 25  $\overset{|}{y} \overset{|}{a} \overset{|}{\ddot{a}} \overset{|}{i} \overset{|}{n} \overset{|}{n} \overset{|}{a}$   $\overset{|}{l} \overset{|}{a} \overset{|}{h} \overset{|}{m} \overset{|}{i}$   $\overset{|}{m} \overset{|}{a} \overset{|}{k} \overset{|}{u} \overset{|}{l}$   
 $\overset{|}{\ddot{a}} \overset{|}{d} \overset{|}{b} \overset{|}{u} \overset{|}{r} \overset{|}{u} \overset{|}{h} \overset{|}{u} \overset{|}{m}$   $\overset{|}{b} \overset{|}{i} \overset{|}{l} \overset{|}{m} \overset{|}{a} \overset{|}{s} \overset{|}{l} \overset{|}{u} \overset{|}{l}$   
 $\overset{|}{d} \overset{|}{a} \overset{|}{r} \overset{|}{b} \overset{|}{a}$   $\overset{|}{j} \overset{|}{u} \overset{|}{l} \overset{|}{a} \overset{|}{m} \overset{|}{i} \overset{|}{n}$   $\overset{|}{m} \overset{|}{a} \overset{|}{s} \overset{|}{m} \overset{|}{u} \overset{|}{l}$   
 $\overset{|}{r} \overset{|}{a} \overset{|}{h} \overset{|}{b} \overset{|}{i}$   $\overset{|}{-} \overset{|}{d} \overset{|}{i} \overset{|}{r} \overset{|}{\ddot{a}} \overset{|}{i}$   $\overset{|}{b} \overset{|}{a} \overset{|}{h} \overset{|}{l} \overset{|}{u} \overset{|}{l}$

Mit geringfügigen Akzentverschiebungen stellt sich hier bereits  
 30 ein streng alternierender Rhythmus ein. Noch regelmäßiger gebaut  
 ist folgendes alte Trauerlied, welches ein Gurhumite auf den Tod  
 des Ḥarīt b. Zālim gedichtet haben soll (Aḡ. X, 29, 9, zitiert bei  
 Goldzihher, a. a. O., I, 77):

$\overset{|}{i} \overset{|}{\ddot{a}}$   $\overset{|}{h} \overset{|}{\ddot{a}} \overset{|}{r} \overset{|}{i}$   $\overset{|}{g} \overset{|}{i} \overset{|}{n} \overset{|}{n} \overset{|}{i} \overset{|}{\ddot{a}}$   
 35  $\overset{|}{h} \overset{|}{u} \overset{|}{r} \overset{|}{r} \overset{|}{a} \overset{|}{n}$   $\overset{|}{q} \overset{|}{u} \overset{|}{t} \overset{|}{a} \overset{|}{m} \overset{|}{i} \overset{|}{\ddot{a}}$   
 $\overset{|}{m} \overset{|}{\ddot{a}}$   $\overset{|}{k} \overset{|}{u} \overset{|}{n} \overset{|}{t} \overset{|}{a}$   $\overset{|}{t} \overset{|}{a} \overset{|}{r} \overset{|}{\ddot{a}} \overset{|}{i} \overset{|}{\ddot{a}}$   
 $\overset{|}{f} \overset{|}{i}$   $\overset{|}{-} \overset{|}{l} \overset{|}{b} \overset{|}{a} \overset{|}{i} \overset{|}{t} \overset{|}{i}$   $\overset{|}{d} \overset{|}{h} \overset{|}{u} \overset{|}{g} \overset{|}{i} \overset{|}{\ddot{a}}$

|            | | |  
 'adnā lubāhīiā  
 |            | | |  
 mumalla'an 'iīiā

Man kann diese Verse, deren Quantitäten genau geregelt erscheinen, als stark katalektisches *ragaz* auffassen. Jedenfalls ist hier der Übergang zur klassischen *ragaz*-Form, bezw. zu *sari'*, der 5 synkopierten Variation des *ragaz*, ganz nahe gerückt.

Die Überlieferung hat gelegentlich noch *ragaz*-Verse, in denen die Quantitätsregeln der Metriker und selbst die Einsilbigkeit der Zählzeit nicht beobachtet ist (vgl. den in § 4 zitierten Spruch aus Ibn Hišām 47, 7f.). Auch das sind Übergangsformen zum klassi- 10 schen *ragaz*.

Ihren Ursprung aus dem *saj'* verrät die ältere *ragaz*-Dichtung vor allem darin, daß in ihr jede einzelne Reihe selbständig ist und den Reim trägt, während bei den späteren Metren der Kunstdichtung die Reihen fast immer zu zweigliedrigen Perioden verbunden werden, 15 in denen nur das zweite Glied den Reim hat.

§ 2. Die Faktoren des Rhythmus. Die arabische Überlieferung weiß noch, daß *ragaz* das älteste der arabischen Metren ist. Auch über den diambischen Rhythmus läßt sie nicht im Unklaren. Bei G. W. Freytag (Darstellung der arabischen Vers- 20 kunst 1830, S. 17 ff.) und M. Hartmann (Metrum und Rhythmus 1896, S. 12—20) kann man die Anekdoten der arabischen Gelehrten über die Erfindung der Metrik und des Kunstgesangs nachlesen, die jedesmal auf die Entdeckung des *ragaz*-Rhythmus hinauslaufen. Die Anregung dazu gab den Entdeckern, wie es heißt, der regelmäßige 25

Schlag des Kupferschmiedehammers (*daqaq daqaq*) bezw. der taktmäßige Gang des Kamels, also ein regelmäßiger Wechsel von Leicht und Schwer.

Schon in diesen Anekdoten sind die wesentlichen Elemente des Rhythmus angedeutet: Zeitaufteilung nach festen Proportionen und 30 Abstufung der Gewichtsverhältnisse. Der Rhythmus entsteht durch Bildung rhythmischer Gruppen, deren einfachste der Takt oder, metrisch gesprochen, der Fuß ist. Jeder Fuß zerfällt rhythmisch, d. h. zeitlich und dynamisch, in Arsis und Thesis oder — wie wir heute mit Vertauschung dieser griechischen Ausdrücke zu sagen 35 pflegen — in Senkung und Hebung, also in den leichten und schweren Taktteil. Dabei geht, wie für die Musik bereits J. J. de Momigny (Cours complet d'harmonie et de composition, 3 Bde., 1806) ausgesprochen und neuerdings M. Lussy, R. Westphal und H. Riemann bestätigt haben, der leichtere Taktteil natur- 40 gemäß dem schwereren voran. So besteht schon die einfachste rhythmische Gruppe, der Takt (Fuß), aus zwei dynamisch abgestuften Teilen, von denen der zweite, der antwortende, der gewichtigere ist. Dasselbe ist der Fall bei den Gruppen höherer Ordnung, die über

den Takten (Füßen) stehen: die letzteren verbinden sich zum Abschnitt, die Abschnitte zur Reihe, die Reihen zur Periode usw. Bei all diesen Gruppen liegt das schwerere Gewicht im antwortenden Gliede. Wie der zweite Taktschwerpunkt gewichtiger erscheint, als  
 5 der erste, so der vierte gewichtiger als der zweite, der achte gewichtiger als der vierte. Der Musiker kennt dies Anwachsen des Gewichtes unter dem Begriff der vermehrten Schlußkraft (vgl. Hugo Riemann, Musik-Lexikon, 9. Aufl. von Alfr. Einstein 1919, S. 755).

10 Auf der Ausprägung dieser rhythmischen Gruppen oder Symmetrien beruht das, was wir in allen musischen Künsten, Tanz, Musik und Dichtung, als Rhythmus empfinden. Jede dieser Künste verlangt aber ein sinnliches Substrat, an welchem der Rhythmus zur Darstellung kommt; dies sinnliche Substrat, welches die Griechen  
 15 das Rhythmizomenon nannten, sind beim Tanz die Bewegungen des Körpers, bei der Musik die Töne, bei der Dichtung die Silben der Sprache. Die Ausprägung des Rhythmus in der Dichtung geschieht sowohl durch die Abstufung der Tonstärke und Tonhöhe als durch die verschiedene Zeitdauer, die den einzelnen Sprachsilben gegeben  
 20 wird. Indem so der Sprache ein bestimmtes Schema aufgedrückt wird, entsteht eine eigentümliche Veränderung der Rede, durch die sich die rhythmische Rede von der alltäglichen unterscheidet. Trotz dieser Abweichung von der gewöhnlichen Rede wirkt jedoch die rhythmische Rede keineswegs unnatürlich; vielmehr ist sie der  
 25 durchaus natürliche Ausfluß des dichterischen Pathos und der angemessene Ausdruck jener seelischen Ergriffenheit, aus der alle echte Dichtung hervorquillt. Freilich darf die durch den Rhythmus bewirkte Veränderung der Rede die Abstufungen der gewöhnlichen Rede nicht völlig ertönen; ein gefälliger Rhythmus entsteht nur,  
 30 wenn ein gewisser Parallelismus zwischen den Abstufungen des rhythmischen Schemas und denen der gewöhnlichen Rede erzielt wird. Dabei verhalten sich die verschiedenen Sprachen verschieden, je nachdem in ihnen das Gefühl für die natürlichen Zeitwerte der Silben (Quantität, d. h. Dehnbarkeit der Silben) oder für den dynamischen Faktor der Sprache (Sprachakzent) besonders lebendig ist.  
 35 Es entwickeln sich so die Gegensätze der sog. quantifizierenden und der akzentuierenden Dichtung, aber diese Gegensätze sind wohl immer nur relative; denn es wird kaum vorkommen, daß einer jener beiden Faktoren, Silbenquantität oder Sprachakzent, in einem  
 40 Dichtungsgebiete gänzlich ignoriert wird. Jedenfalls gibt es zwischen jenen Gegensätzen der quantifizierenden und der akzentuierenden Dichtung auch Dichtungsgebiete, in denen Silbenquantität und Sprachakzent gleichermaßen von Bedeutung sind.

Alle die hier angedeuteten Faktoren des Rhythmus sind bei  
 45 einer Untersuchung der arabischen Metren ins Auge zu fassen.

### § 3. Musikalischer und poetischer Rhythmus.

Eine Dichtung kann gesungen oder gesprochen werden. Beide Vor-



Selbst die allereinfachste Wiedergabe des *ragaz*-Taktes durch das Notenbild  ist natürlich ebensowenig korrekt, wie irgend eine andere musikalische Darstellung des Sprechrhythmus. Man tut gut, bei metrischen Untersuchungen jede derartige Darstellung in Notenschrift möglichst zu vermeiden.

§ 4. Silbenquantität. Die rhythmischen Zeitwerte der einzelnen Silben sind im Prinzip unabhängig von den sog. natürlichen Zeitwerten, die den Silben in der gewöhnlichen menschlichen Rede eigen sind. Die letzteren hängen vor allem ab von der Anzahl und Dauer der in der Silbe vereinigten Sprachlaute und daneben von der Einwirkung des Akzents und ähnlicher Faktoren (vgl. Ed. Sievers, *Metrische Studien I*, § 20 in *Abh. der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss.*, Bd. XXI, 1901). Das Gefühl für diese natürlichen Zeitwerte ist in den einzelnen Sprachen und ihren Dichtungen sehr verschieden. Manche Sprachen, wie z. B. das Neuhochdeutsche, sind in diesem Punkte sehr indifferent und nehmen deshalb auf die sog. Quantität der Silben im Verse nur sehr geringe Rücksicht, während andere Sprachen, wie die griechische, lateinische oder neupersische, für Silbenquantität sehr empfindlich sind und dieselbe daher in ihren Dichtungen genauer beachten. Das letztere gilt auch von der klassischen Dichtung der Araber. Sie berücksichtigt sehr peinlich den verschiedenen Zeitwert von Silben mit kurzem und langem Vokal, von offenen oder gedeckten Silben und unterscheidet darnach, ebenso wie die neupersische Dichtung, drei Grade der Quantität: kurze Silben (*ba*), lange Silben (*bā*, *baū*) und überlange Silben (*bād*).

Nun ist es eine auch sonst zu beobachtende Erscheinung, daß in einer rhythmischen Symmetrie der schwerere (antwortende) Teil gegenüber dem Sprachakzent empfindlicher ist, als der erste Teil. Hieraus erklärt es sich, daß — ganz ähnlich, wie etwa in den iambischen und trochäischen Versen der Griechen — der Doppelfuß des klassisch-arabischen *ragaz* in seinem ersten Fuße gegen die Silbenquantität unempfindlich ist, während in seinem zweiten Fuße die iambische Form unbedingt vorgeschrieben ist. Die Metriker geben als Normalform des *ragaz*-Doppelfußes — — — an, erlauben aber daneben auch die Formen — — — —, — — — — und sogar — — — —. Bezüglich der Silbenquantität ist also das Schema des *ragaz*-Doppelfußes × × — —. Dabei bleibt natürlich die Stellung der Ikten auf der zweiten und vierten Silbe durchweg gewahrt, einerlei welche Quantität die zwei ersten Silben haben, also:

$$\begin{array}{cccc} & | & & | \\ \times & \times & - & - \end{array}$$

Ganz irrig ist es, wenn z. B. G. H. A. Ewald (*De metris carminum arabicorum*, 1825, S. 33) neben den Diamben — — — — auch Choriamben — — — — lesen will.

Während das *ragaz* in der klassischen Literatur diese strengere Regelung der Silbenquantität aufweist, ist das heutige vulgäre *ragaz* gegen dieselbe viel weniger empfindlich, ja es erlaubt in dieser Hinsicht fast unbegrenzte Freiheiten. Lehrreich sind dafür z. B. die Proben von mesopotamischen Volksliedern, die Ed. Sachau 5 (Arabische Volkslieder aus Mesopotamien, in Abh. der Kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin 1889, S. 25 f.) mitgeteilt hat und in denen noch nicht einmal ein Viertel aller Doppelfüße den klassischen Regeln entspricht. Weitans die meisten derselben haben die Form ~ - - - oder - - - -, gelegentlich auch ~ ~ - - und ~ - - -. Die 10 daneben vereinzelt vorkommenden - - - - und - - - - ficht Sachau an den betreffenden Stellen vielleicht mit Recht an, doch scheinen auch solche Formen an und für sich nicht ausgeschlossen zu sein. Wenigstens finde ich Beispiele dafür z. B. bei G. Dalman (Palästinischer Diwan 1901), wie in folgenden Versen (S. 139), in denen 15 die metrisch notwendigen Mummellaute von mir hinzugesetzt sind:

- - - -	- - - -	- - - -	- - - -	- - - -	- - - -
- - - -	- - - -	- - - -	- - - -	- - - -	- - - -

iā	mēm <sup>e</sup> ti	lā	tōh <sup>e</sup> di	-j	jammāli
iōmēn <sup>e</sup>	an	dik	yarb <sup>a</sup> a	biššāmi	

20

Allerdings sind die unbetonten Endvokale für diese vulgären Dichter aneps. Ich füge ein Beispiel aus Sachau's mesopotamischen Proben (S. 25) hinzu: -

i	alū	ci	fu		
dir	ak	lā	inūs	ennā	ru
iā	fāris	rū	hu	lilmahbū	bi
sellūnā	gillā	ba'd	bihum	reja	bā

25

Sachau betrachtet diese vulgäre Behandlung des *ragaz*, wie es üblich ist, als eine Verwilderung und Entartung des alten klassischen Prinzips, nimmt allerdings gelegentlich diesen Ausdruck 30 wieder zurück, indem er lieber von einer freieren Behandlung des *ragaz* sprechen will (S. 5. 19). Aber es ist kaum anzunehmen, daß das volkstümliche *ragaz* in älterer Zeit die strengeren Quantitätsregeln der Kunstdichtung befolgt habe und erst in moderner Zeit verwildert sei; vielmehr wird das vulgäre *ragaz* von jeher diese 35 freie Behandlung der Quantitäten gehabt haben und wird also entwicklungsgeschichtlich das ursprünglichere sein gegenüber dem strenger geregelten *ragaz* der Kunstdichtung.

Schon Goldziher (a. a. O., S. 76) hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich auch in der klassischen Dichtung noch gelegentlich *ragaz*-Verse finden, welche die sonst geltenden Quantitätsregeln nicht befolgen, und Goldziher versteht sie mit Recht als Nachwirkungen aus der Zeit eines quantitativ noch nicht geregelten *ragaz*-Metrum. Ich zitiere ein Beispiel, auf das Goldziher verweist, aus Ibn Hišām 47, 7 f.:

	līman	mulku		dīmārī		
		līhīmiara	-	l'ahjārī	-	-
10						
	līman	mulku		dīmārī		
		līljabāšati	-	l'ašrārī	-	-
	līman	mulku		dīmārī		
		līfārīsi	-	l'ah'rārī	-	-
	līman	mulku		dīmārī		
15						
		līqurāišī	-	t'tayyārī	-	-

§ 5. Überlange Silben. In der klassischen Sprache der Araber können sog. überlange Silben (wie *bād*) bekanntlich nur am Ende des Verses auftreten. Für den längeren „natürlichen“ Zeitwert dieser Art von Silben gegenüber gewöhnlichen langen Silben (wie *bā* oder *bad*) haben die arabischen Metriker ein feines Gefühl; sie nennen Verse mit derartigen Reimsilben *mulajjal* (mit Schwanz, Schleppe versehen) und betrachten sie sogar als besondere, den Hyperkatakten (*muraffal*) nahestehende rhythmische Formen. Aber diese Theorie der Metriker ist sehr bedenklich.

25 Auch die persische Kunstdichtung beachtet bekanntlich sehr sorgfältig den Unterschied von langen und überlangen Silben, und es wird verlangt, daß hinter einer überlangen Silbe ein Murmel-  
laut nachklinge, der den rhythmischen Wert einer kurzen offenen  
Silbe haben soll. Auch die hebräischen Grammatiker des Mittel-  
alters vertreten diese Anschauung bei ihrer Unterscheidung des  
30 Š<sup>c</sup>qā quiescens und des Š<sup>c</sup>qā mobile, welches letzteres hinter über-  
langen Silben als Murmellaut nachklingen soll.

Anders die vulgäre Dichtung sowohl der Perser wie der Araber, welche diese feineren Unterschiede der Zeitwerte nicht berücksichtigt.  
35 In der heutigen volkstümlichen Dichtung der Perser kann es z. B.  
anstandslos heißen, wie in folgenden Versen (Zukovski, Materialy  
dlja izučenija persidskich narčëij I, St. Petersburg 1888, S. 39, Nr. 25):

duta		iārim		ki		mārj

$\begin{array}{cccccccc} | & | & | & | & | & | & | & | \\ \text{gulhā} & \text{ḥirmān} & \text{kunīm} & \text{sāiā} & \text{nādārād} & & & \\ | & | & | & | & | & | & | & | \\ \text{ki} & \text{dārdi} & \text{'asiqī} & \text{ḥārū} & \text{nādārād} & & & \end{array}$

Das Vulgärarabische behandelt diese überlangen Silben je nach metrischem Bedürfnis bald wie gewöhnliche Längen, bald läßt es hinter ihnen einen Murrellaut nachklingen, der als Silbe im Metrum gerechnet wird. Für den letzteren Fall vergleiche man die in § 4 zitierte Probe aus Dalman's Palästinischem Diwan; für den ersteren Fall beachte man z. B. die Wörter *ḥalāḥil*, *ṣij* und *garāmīl* aus den mesopotamischen Proben Sachau's (S. 25):

$\begin{array}{cccccccc} | & | & | & | & | & | & | & | \\ \text{ḥalā} & \text{li} & \text{daggu} & \text{dir'ānā} & \text{ḥalāḥil} & & & \\ | & | & | & | & | & | & | & | \\ \text{ḥayāhum} & \text{ḥalḥal} & \text{'iḥāmī} & \text{ḥalāḥil} & & & & \\ | & | & | & | & | & | & | & | \\ \text{ia-ṣṣā'iju} & \text{ṣij} & \text{izzēnā} & \text{ḥalāḥil} & & & & \\ | & | & | & | & | & | & | & | \\ \text{garāmīl} & \text{bilḥayā} & \text{ḥatta} & \text{-lji'ābā} & & & & \end{array}$

Es ist bemerkenswert, daß Reime mit überlangen Silben in der klassischen Dichtung der Araber häufiger nur bei *ragaz* und seiner synkopierten Variation, dem *sari'*, vorkommen. Ich verweise auf folgende Beispiele:

*ragaz*-Trimeter: akatalektisch (Ru'ba fr. 119), brachykatalektisch (Ru'ba fr. 5. 13. 14. 23. 83. 94. 116);

*sari'*-Dimeter (Ibn Hišām 562);

*sari'*-Trimeter (Ḥamāsa 798; 'Abu-l'alā bei Freytag 249);

*sari'*-Doppeltrimeter (Ṭar. fr. 3; 'Abū firās 181).

Hierzu ist noch zu bemerken, daß die Tradition bei gewissen Trimetern uneins ist, ob sie sie zu *sari'* (so z. B. das Scholion zu Ḥam. 798) oder zu *ragaz* rechnen soll; letzteres ist die gewöhnliche Auffassung, wie denn auch Trimeter dieser Art sich gerade bei den Dichtern der 'arāyīz finden (Al'aggāg 38; Ru'ba 2. 16. 24. 49. fr. 24. 77. 123; Garīr 26. 27. 34; Šammāḥ 47; Gu'ail 53 bei R. Geyer, Altarabische Diamben); man vergleiche auch Imr. 61. Der Versschluß dieser Trimeter ist rhythmisch derjenige der *sari'*-

Verse, d. h.  $\begin{array}{c} | \\ \times - - \\ | \end{array}$  (nicht  $\begin{array}{c} | \\ \text{—} - \\ | \end{array}$ ). Es ist also sehr bemerkenswert, daß die Dichter der 'arāyīz diese *sari'*-artigen Verse einfach als *ragaz*-Verse mit besonderer Schlußbildung betrachten, nicht anders als die in der Katalexe differenzierten sonstigen *ragaz*-Verse. Daraus erklärt es sich auch, daß sogar *ragaz*-Form und *sari'*-Form in einer Periode mit einander verbunden sein können, wie in einem Verse des Ṭarafa (fr. 4):

$\begin{array}{cccccccc} | & | & | & | & | & | & | & | \\ \text{biḥasbi} & \text{mān} & \text{ḥayālanā} & \text{bi'annanā} & & & & \\ | & | & | & | & | & | & | & | \\ \text{ḥimī'aru} & \text{mīn} & \text{ṣaubī} & \text{-ddu'ā} & \text{uattannūḥ} & & & \end{array}$

Während die Reime mit überlangen Silben bei *ragaz* und *sarī'*, wie man sieht, ganz gewöhnlich sind, finden sie sich bei den übrigen Versmaßen nur ganz selten. Die meisten der dafür angeführten Beispiele scheinen von den Metrikern als Schulbeispiele nachgedichtet zu sein. In all den von Ahlwardt herausgegebenen Gedichtsammlungen finde ich kein Beispiel dafür (außer in zwei Gedichten in brachykatalektischen Doppeltrimetern des Versmaßes *kāmīl*: 'Aṣm. 28. 69), ebensowenig in der Ḥamāsa des 'Abū Tammām oder der des Buḥturī. Außerdem ist zu beachten, daß jene von Metrikern angeführten Beispiele fast alles Brachykatalektiker sind, d. h. Verse, bei denen die Überlänge am Schluß dadurch erträglich wird, daß sie in die Pause hineinragt. Anders läge die Sache nur bei Akatalektikern; aber solche Fälle sind so verschwindende Ausnahmen, daß sie nur die Regel bestätigen: Freytag zitiert in dieser Art einige akatalektische Doppeltrimeter der Metriker im Versmaße *basīt* (S. 192. 199 f.), mehrere akatalektische Doppeldimeter im Versmaße *kāmīl* (S. 215. 217. 222) und einen akatalektischen Doppeltrimeter im *kāmīl* aus den Scholien zum Ḥarīrī (S. 222). Die Beispiele in den Versmaßen *uāfir* (S. 205 f.) und *ḥayūl* (S. 165) bezweifelt Freytag selbst, und ein akatalektischer Doppeldimeter im *ramal* mit überlanger Schlußsilbe (S. 239) ist wohl nur in komischer Absicht so sonderbar gebildet.

Man muß also urteilen, daß die klassischen Dichter solche überlangen Schlußsilben im allgemeinen, und ganz besonders bei Akatalektikern, als rhythmisch störend empfunden und deshalb vermieden haben; nur in dem altvolkstümlichen *ragaz*-Verse und seiner nächstverwandten Abart, dem *sarī'*-Verse, haben sie sich erhalten, und zwar offenbar als Nachwirkung einer für die feineren Quantitätsunterschiede noch unempfindlicheren Dichtungsweise.

Daraus folgt aber, daß, wo solche Überlängen vorkommen, sie keinen andern rhythmischen Zeitwert haben als andere einzeitige Silben. Besonders deutlich zeigt sich dies an folgendem Beispiele im Versmaße *sarī'* (Ḥamāsa 780), in welchem die Schlußsilben der Wörter *badi'*, *nizāl* und *qarā* ihrem rhythmischen Zeitwerte nach ganz gleich sind:

'in tas'ali falmagdu jai'ra -lbadi'  
 qad ḥalla fi taimin uamah zumi  
 qaumnun 'ila suu'uta jau ma -nnizāl  
 qamū 'ila -lgurdi -llahā mimi  
 min kulli maḥbūkīn ḥayūli -lqarā  
 mitli sināni -rrumḥi maš hūmi

Dies, wenn auch recht singuläre Beispiel beweist aufs schlagendste, daß die Ansicht der Metriker, nach der die *mudajjal*-Verse rhythmische Sonderformen sein sollen, eine ungerechtfertigte Schultheorie ist.

§ 6. Wortakzent. Jeder Vers stellt eine eigentümliche 5 Veränderung der gewöhnlichen menschlichen Rede dar, sowohl in bezug auf den Zeitwert der einzelnen Silben als in bezug auf Druck und Ton. Was das letztere angeht, so zeigen auch hier die verschiedenen Dichtungsgebiete einen sehr verschiedenen Grad von Empfindlichkeit gegenüber Störungen des Sprachakzentes. Es gibt 10 Dichtungen, wie die altgermanische Sprechdichtung oder die neuhochdeutsche Dichtung seit Opitz, in denen die dynamischen Abstufungen des Sprachakzentes mit denen des rhythmischen Schemas in der Regel ganz parallel gehen; man pflegt dann von „akzentuierendem“ Versbau zu reden. Umgekehrt gibt es Dichtungen, wie 15 die vedische oder die altgriechische, die gegen Störungen des Sprachakzents ganz unempfindlich sind. Das letztere erklärt sich offenbar daraus, daß in den betreffenden Sprachen die dynamischen Abstufungen der Rede schon an und für sich verhältnismäßig geringer und die Empfindung für sie daher schwächer ist: dies wird besonders dann 20 der Fall sein, wenn ein lebhaftes Gefühl für die natürlichen Zeitwerte der Sprachsilben vorhanden ist, wie man es bei streng quantitierender Dichtung voraussetzen hat. Es gibt jedoch auch Dichtungen, die zwischen diesen Extremen in der Mitte stehen. Dahin gehört z. B. die ältere, im wesentlichen ja auch schon quantifizierende, 25 volkstäbliche Dichtung der römischen Szeniker, wie Plautus, bei dem trotz zahlreicher Abweichungen von der Prosabetonung doch der Gesamtcharakter des Versbaus ein akzentuierender ist; ähnlich steht es bei dem Hexameter in der klassischen Dichtung der Römer, dessen zweite Hälfte dem Sprachakzent eine durchaus beherrschende Stellung 30 einräumt (vgl. zu alledem Ed. Sievers, a. a. O., § 44).

Auch der arabische Vers gehört zu diesen Übergangsformen, welche sowohl die Silbenquantität als auch den Sprachakzent gleichmäßig berücksichtigen. Nun ist bereits gezeigt worden, daß beim *ragaz* die Regelung der Silbenquantität erst eine sekundäre Er- 35 scheinung des Verses ist, die auch in der Kunstdichtung nur auf bestimmte Stellen im Verse beschränkt bleibt. Anders steht es mit dem Sprachakzente, welcher von Anfang an in der arabischen Dichtung eine zwar nicht immer berücksichtigte, aber doch sehr dominierende Rolle spielt. Schon Guyard hat, wenn auch mit allerlei 40 Irrtümern im Einzelnen, versucht, die metrischen Schemata der arabischen Dichtung direkt aus der natürlichen Wortbetonung begreiflich zu machen, und R. Geyer (Altarabische Diamben, Vorwort S. IV) will den metrischen Akzent ganz aus der Betrachtung ausschalten und beim Sprechvortrag des Verses nur den Sprach- 45 akzent gelten lassen. Aber das hieße auf ein rhythmisches Lesen ganz verzichten.

Untersucht man die *ragaz*-Dichtung auf diese Frage hin, so ergibt sich, daß ihr Gesamtcharakter ein akzentuierender ist: Verstöße gegen den Sprachakzent kommen zwar oft vor, aber weit überwiegend ist doch das Zusammentreffen von Sprachakzent und 5 rhythmischem Iktus. Ich wähle als beliebige Beispiele die zwei ersten Gedichte von Al'aggäg (bei R. Geyer, a. a. O., S. 1 ff. und 11 ff.), von denen das erste in katalektischen, das zweite in akatalektischen *ragaz*-Trimetern verfaßt ist: im ersten Gedicht finden sich in 79 Versen (= 237 Dipodien) 45 Akzentverschiebungen, 10 von denen 22 auf den ersten, 23 auf den dritten Fuß fallen; im zweiten Gedicht finden sich in 117 Versen (= 351 Dipodien) 87 Akzentverschiebungen, von denen 31 auf den ersten, 1 auf den zweiten, 51 auf den dritten, 4 auf den fünften Fuß fallen. Dabei habe ich vorausgesetzt, daß Wörter der Form ~ - normalerweise auf 15 der Ultima betont sind, wie dies auch z. B. von Burckhardt für die heutige Sprache der Mekkaner und der Beduinen ausdrücklich bezeugt ist (vgl. Guyard, a. a. O., VII, 8, S. 288). Das Ergebnis ist also einfach und klar: die zweite Hälfte des Trimeters ist gegen Akzentverschiebungen sehr empfindlich, die erste nicht; 20 ferner fallen die Akzentverschiebungen (mit Ausnahme der auch sonst abnormen Dipodie - - - II, 26) durchweg auf den ersten Fuß der Dipodie.

Die durch die Akzentverschiebung eintretende Störung des rhythmischen Schemas wird im Vortrage ausgeglichen durch das, 25 was K. Lachmann „schwebende Betonung“ genannt hat. Dabei wird die Haupttonsilbe nicht etwa zu völliger Unbetontheit herabgedrückt, sondern die in Frage stehenden Silben werden unter Verlangsamung des Tempos mit annähernd gleicher Stärke und einer Art Staccatovortrag gesprochen, auch werden die Tonhöhen in bestimmter Weise reguliert und so eine rhythmisch indifferente oder 30 doch nur wenig differenzierte Phasenreihe erzeugt (Ed. Sievers, a. a. O., § 46). Der Effekt ist eine Hervorhebung der aus dem strengeren Rhythmus herausfallenden Wörter, die sinnvoll angewendet anregend und schön wirkt und die Einförmigkeit des Versvortrages 35 belebt.

Es wäre nämlich sehr irrig, diese „schwebende Betonung“ ohne Weiteres als einen ästhetischen Mangel zu beurteilen. Ich gebe dazu die ausgezeichneten Ausführungen von Franz Saran (Der Rhythmus des französischen Verses, 1904, S. 445 f). Er unterscheidet beim Sprachakzente zwei Bestandteile, die er als den 40 grammatischen und den ethischen Akzent unterscheidet. Der letztere steht in engster Verbindung mit der Gemütslage, in der die Worte gesprochen werden. Man kann sprechen, ohne daß man mit dem Gemüte merklichen Anteil an den Worten nimmt, kann also den 45 grammatischen Bestandteil — zwar nicht völlig, aber doch in ziemlichem Maße — isolieren. Dagegen ist das Ethische des Akzents ohne den grammatischen Bestandteil überhaupt nicht existenzfähig;

es beseitigt diesen nicht, modifiziert ihn jedoch in bedeutsamer Weise. Eine solche Modifizierung der Sprechweise findet aber gerade in der gehobenen Sprache des Dichters statt, die sich von der Sprache des Alltags eben durch ihren besonderen ethischen Akzent unterscheidet. Es ist deshalb grundsätzlich falsch, den Maßstab der Alltagsrede an die vom Rhythmus beherrschte Verssprache zu legen; die Verssprache hat ihren eigenen, ihrem Wesen entsprechenden und ihr natürlichen Rhythmus. Kein Dichter, in welcher Sprache er auch dichte, darf die Sprache vergewaltigen. Beim guten Verse gibt es in Wahrheit keinen Widerspruch zwischen Metrum und Sprachakzent; ein solcher entsteht nur, wenn man das Metrum ausschließlich mit dem grammatischen Akzente vergleicht und den ethischen Akzent der Dichterrede unbeachtet läßt.

Die „schwebende Betonung“ ist also nicht ein gelegentlicher, bloß geduldeter Verstoß gegen die Schönheit des Verses oder gar nur rohe Willkür, sondern — wenigstens bei den besseren Dichtern — ein Stilmittel, das aus gutem und richtigem Gefühle für rhythmische Charakterisierung hervorgeht. Das läßt sich auch in der arabischen Dichtung leicht beobachten. Gerade im *ragaz*-Verse wirken die gelegentlichen Verschiebungen des grammatischen Akzentes außerordentlich erfreulich, da dieser sonst mit seinem gleichmäßigen Wechsel von einsilbigen Senkungen und Hebungen leicht monoton klingen würde.

§ 7. „Auftakt“. Durch jene beiden Mittel, durch die Abstufungen des Sprachakzents und diejenigen der Silbenquantität, erfolgt im arabischen Verse die Ausprägung des Rhythmus, d. h. die Gliederung der Rede in rhythmische Gruppen: Füße (Takte), Abschnitte, Reihen, Perioden. In all diesen rhythmischen Symmetrien liegt, wie schon gesagt, der Schwerpunkt natürlicherweise im zweiten, antwortenden Teile. Überall steht deshalb, am Anfang der dichterischen Entwicklung nicht der fallende, sondern der steigende Versfuß, in welchem der leichtere Taktteil dem schwereren vorangeht. Das ist auch bei *ragaz*, dem ältesten der arabischen Versmaße, der Fall, während das ihm entsprechende fallende Versmaß *ramal* offenbar jüngeren Ursprungs ist. Manche neuere Forscher, wie z. B. M. Hartmann (a. a. O., S. 21), haben freilich, verführt durch die Taktstrichsetzung unserer Notenschrift, den Unterschied steigender und fallender Versmaße ganz bestreiten wollen. Sie betrachteten dann die Eingangssetzung des *ragaz* und anderer arabischer Versmaße als „Auftakt“. Nun braucht man zwar das Vorkommen eigentlicher rhythmischer Auftakte nicht grundsätzlich zu leugnen; aber soviel läßt sich schon rein experimentell, z. B. mit Hilfe von Phonograph und Kymographion, nachweisen, daß die Unterscheidung von steigenden und fallenden Rhythmen nicht bloß Sache subjektiver Empfindung ist, sondern auf bestimmten objektiven Gründen, teils dynamischer, teils agogischer Natur beruht: letzteres bedeutet, daß die Dauer der Zählzeiten sich je nach der

verschiedenen Gruppierung leicht gegen einander verschiebt. Die antike Theorie, welche den Iambus vom Trochäus, den Anapäst und Amphibrachys vom Daktylus unterscheidet, ist darum ganz im Rechte, und auch der Musik ist ja der Unterschied steigender und fallender Taktarten keineswegs fremd; unsere Notenschrift hilft sich, um solche den Taktstrich überschneidenden rhythmischen Takte anzuzeigen, durch Bogenbindungen. Hierzu vergleiche man die Ausführungen von Ed. Sievers (a. a. O., §§ 32 ff.).

Eine Senkung im Verseingang ist demnach durchaus nicht ohne weiteres als „Auftakt“ im rhythmischen Sinne zu verstehen. Sie ist es nur dann, wenn der Vers im weiteren Verlaufe einen deutlich fallenden Rhythmus aufweist. Das ist aber beim *ragaz* sicher nicht der Fall; dieses ist ein Versmaß echt steigenden Charakters.

§ 8. Dipodische Bindung. Die Zählzeiten im Einzeltakte des *ragaz* und der von ihm abgeleiteten Versmaße sind im allgemeinen die einzelnen Silben, — eine Spaltung der Zählzeit (des *χρόνος πρώτος*) kann nur bei *kāmīl* und *uāfir*, sowie bei dem jungen Versmaße *mutadārik* stattfinden. Aber auch die Schwerpunkte der Einzeltakte, d. h. die Hebungen, können ihrerseits wieder Zählzeiten höherer Ordnung darstellen und werden dann, ähnlich wie die Einzelsilben, zu höheren Einheiten zusammengefaßt. So entsteht eine Taktgruppe von zwei Takten oder Füßen, die Dipodie, in welcher der eine Fuß den leichteren, der andere den schwereren Takt darstellt. Die arabischen Metriker zerlegen den *ragaz*-Vers in solche dipodische Gruppen, also in „Diiamben“, und daß diese Auffassung nicht willkürliche Theorie ist, beweist schon die verschiedene Behandlung der Silbenquantität in den beiden Füßen der Dipodie.

Die dipodische Taktbindung unterscheidet sich, wie Sievers (a. a. O., §§ 38—41) ausführt, von der einfachen podischen Bindung dadurch, daß die eine Hebung in bezug auf Tonstärke und Tonhöhe die beherrschende ist. In dipodischen Reihen entstehen daher nicht nur zwei, sondern mindestens drei Stufen der Tonstärke: die stärkere Hebung, die schwächere Hebung und die beiden Senkungen, die auch ihrerseits noch abgestuft zu sein pflegen. Ebenso liegt in bezug auf die Tonhöhe die eine Hebung der Dipodie stets höher als die andere, während in einfach podischen Reihen die Tonhöhen der Hebungen völlig frei sind. Je nachdem der Akzent der ersten oder der zweiten Hebung dominiert, kann man von fallenden oder steigenden Dipodien reden. Nun entstehen echte Dipodien wohl nur dann, wenn alle Dipodien der Reihe entweder steigend oder fallend sind (gleichlaufender Rhythmus). Ein Kennzeichen dieser echten Dipodien gegenüber den podischen Reihen ist dann stets das schnellere Vortragstempo: ein podischer Vers kann fast beliebig langsam gesprochen werden, während echte Dipodien keine erhebliche Verlangsamung des Tempos vertragen.

Untersucht man nach diesen Gesichtspunkten den *ragaz*-Vers,

so zeigt sich sofort, daß hier keine echten Dipodien vorliegen. Ich gebe ein Beispiel aus Ibn Hišām 76:

'inni ga'altu rabbi min bani'iah  
 rabitan bimakkata -l'ali'iah  
 fabārikan na li bihā 'ali'iah  
 uag'alhu li min šālihi -l'bari'iah

5

Es ergäbe baren Unsinn, wollte man diese Verse in gleichlaufendem, fallend- oder gar steigend-dipodischem Rhythmus lesen. Bei sinnvollem Vortrage erhält vielmehr bald die erste, bald die zweite Hebung den stärkeren Akzent, und dasselbe gilt von der Tonhöhe; 10 auch ist das Tempo ein langsameres als bei echten Dipodien. Man kann mit diesen langsameren Dipodien vielleicht vergleichen, was Sievers als schwere oder melodische Dipodien bezeichnet. Man hat es auch schon längst ausgesprochen, daß die altarabische Metrik auf melodischen, nicht auf expiratorischen Akzent hinweise. Genauer 15 läßt sich vielleicht sagen, daß unter den Faktoren, welche die Gruppenbildung im arabischen Verse bestimmen, die Quantität (d. h. die Dehnbarkeit) der Silben, und im Zusammenhang damit der Tonhöhenwechsel die dominierende Rolle spielen, während der dynamische Faktor der Tonstärke daneben zwar nicht bedeutungslos ist. 20 aber im Vergleich zu den Sprachen mit sog. akzentuierender Dichtung zurücktritt.

Es ist also nicht richtig, wenn man, wie üblich, in der *ragaz*-Dipodie dem stärkeren und dem schwächeren Akzente eine feste Stelle zuweist. Die Forscher schwanken denn auch bezeichnender- 25 weise, ob sie den Hauptakzent in der *ragaz*-Dipodie regelmäßig auf die erste (so Ewald, a. a. O., S. 53 und Guyard, a. a. O., VII, 8, S. 178) oder auf die zweite (so M. Hartmann, a. a. O., S. 22) Hebung legen sollen. In Wirklichkeit ist der Rhythmus im *ragaz* kein gleichlaufend-dipodischer, sondern es wechseln steigende 30 und fallende Dipodien. Infolge dieser Regellosigkeit läßt sich in der schematischen Darstellung des Metrums keine Unterscheidung des stärkeren und des schwächeren Akzentes geben.

§ 9. Reihen und Perioden. Über die Dipodie, die als *μέτρον* im Sinne der griechischen Prosodie zu gelten hat, steht als 35 höhere Einheit die Gruppe mehrerer *μέτρα*, die Reihe, und über dieser wieder die Verbindung der Reihen zur Periode. Auch bei diesen rhythmischen Symmetrien liegt der Schwerpunkt wiederum im zweiten Gliede, welches darum in verschiedener Weise, durch den Reim und gern auch durch Katalexen, Schlußdehnungen u. a. 40 ausgezeichnet ist.

Der Monometer, d. h. eine einzelne Dipodie, ist noch keine Reihe. Im 2. und 3. Jahrhundert der Hedschra sind von einzelnen



Solche Unregelmäßigkeit ist echt volkstümlich. Genau dasselbe findet sich z. B. bei Aristophanes (Frösche 416) in einer jedenfalls aus dem Volksmunde entnommenen Spottliedstrophe (vgl. Otto Schroeder, Vorarbeiten zur griechischen Versgeschichte 1908, S. 7):

βούλεσθε δῆτα κοινῇ  
 σκώψωμεν Ἀρχέδημοι  
 ὅς ἐρπετῆς ὄν οὐκ ἔφουσε φρατέρας

5

Im allgemeinen dagegen ist die regelmäßig symmetrische Form die herrschende, und dabei ist gerade im gesungenen Liede der katalektische Vers besonders beliebt. So sang Hind mit den mekka-  
 nischen Frauen während der Schlacht von 'Uhud (Ibn Hišām 562):

'in tuqbilū nu'āniq  
 uanafruṣū -nnaṃārīq  
 'in tudbirū nufārīq  
 firāqa ġairi ḡāmīq

15

Ein ähnliches Lied wird der zweiten Tochter des genannten Alfind als Kampflied in den Mund gelegt (Ḥamāsa 254 schol.):

naḥnu banātu fārīq  
 namṣi 'ala -nnaṃārīq  
 'in tuqbilū nu'āniq  
 'au tudbirū nufārīq

20

Es ist dies die einfachste Liedstrophe, die in genau derselben Form auch bei andern Völkern beliebt ist. So singt Anakreon z. B.:

ὁ μὲν θέλων μάχεσθαι.  
 πάρεστι γάρ, μαχέσθω

25

Bei den Griechen und Römern der Kaiserzeit wurde diese Versform so beliebt, daß Prudentius, Gregor von Nazianz und die Dichter der sog. Anacreontea fast ausschließlich in ihr dichteten. Verwandt ist die im deutschen Volksliede beliebte Form mit männlichem Schluß im zweiten Gliede, z. B.:

30

In einem kühlen Grunde,  
 da geht ein Mühlenrad

Eine diesem männlichen Schlusse ähnliche Brachykatalexe findet sich vereinzelt auch im Arabischen, z. B. in folgendem Trauerliede der Weiber von 'Taqīf (Ṭabarī ed. de Goeje I, 1692, 5):

35



entsteht im letzten μέτρον eine Silbe von der Dauer zweier Zählzeiten. Ich bezeichne solche zweizeitige (zweimorige) Silben durch das Zeichen —. (Ich verwende dies Zeichen also in anderer Bedeutung, als die griechische Musiklehre es tut, vgl. § 3.) Die einfache Katalexe hat bei *ragaz* demnach die Form  $\times \overset{|}{-} \overset{|}{-}$ .

Daneben findet sich die sog. Brachykatalexe, welche durch Wegfall eines ganzen Fußes am Schluß dipodischer Reihen entsteht. Das letzte μέτρον in einer *ragaz*-Reihe hat dann die verkürzte Form  $\times \overset{|}{-}$ ; an Stelle des weggefallenen Fußes ist die Pause getreten, d. h.  $\times \overset{|}{-} \overset{|}{-}$ . Man könnte diese Brachykatalexe auch als  $\times \overset{|}{-} \overset{|}{-}$  auffassen.

§ 11. Schlußdehnungen. Der Versschluß kann jedoch noch in anderer Weise ausgezeichnet werden. Es können im letzten μέτρον anstelle des einen leichten Taktes bzw. Taktteiles zwei leichte treten und dadurch die Schlußwirkung um die Länge eines Taktes bzw. Taktteiles weiter hinausgeschoben werden. Besonders das Volkslied ist ja reich an solchen Erscheinungen. Ich verweise auf die Sammlung der „Deutschen Volkslieder mit ihren Singweisen“ von L. Erck und W. Irmer (2. Ausg. 1843), wo sich eine Anzahl guter Beispiele dafür findet (z. B. I, 34. II, 38. 42. 69. III, 6. 44. VI, 61). Man vergleiche die folgende Melodie (II, 42):

Der Jä - ger in dem grü - nen Wald wollt' su - chen sei - nen  
 Au - fent - halt; er ging in Wald wohl hin und her, er  
 ging in Wald wohl hin und her, ob auch nichts, ob  
 auch nichts, ob auch nichts an - zu - tref - fen wär.

Hier ist in beiden Teilen des Liedes der Schluß um die Länge eines Taktes hinausgeschoben. In dem nächsten Beispiel (I, Nr. 34) erfolgt die Hinausschiebung in der Mitte des Liedes und zwar um die Länge eines halben Taktes:

Be-kränzt mit Laub den lie-ben vol-len Be-cher, und  
trinkt ihn fröh-lich leer, und trinkt ihn fröh-lich leer! In  
ganz Eu-ro-pi-a, ihr Her-ren Ze-cher, ist  
solch ein Wein nicht mehr, ist solch ein Wein nicht mehr, ist solch ein  
Wein nicht mehr, ist solch ein Wein nicht mehr!

Auch in der Dichtung kann das Analoge vorkommen. In dem bekannten Gedichte von Kopisch „Die Heinzelmännchen“ schließen die Strophen wie folgt:

5 Und eh' ein Faulpelz noch erwacht,  
War all sein Tagewerk bereits gemacht.

Auch hier ist die Schlußwirkung um die Länge eines Fußes hinausgeschoben.

Genau dasselbe ist der Fall bei denjenigen arabischen Versen, die man als „Hyperkatalektiker“ zu bezeichnen pflegt und die die arabischen Metriker *muraffal* (mit Schleppe versehen) nennen. Die 10 Erscheinung des *tarfil* beschränkt sich auf das Versmaß *rayaz* und seinen unmittelbaren Abkömmling *kāmil*. Die arabischen Metriker reden zwar auch bei dem ganz jungen Versmaße *mutādarik* von *tarfil*, aber dort liegen die Dinge anders (s. u. § 20); dagegen 15 scheint das eigentümliche Versmaß *munsariḥ* rhythmisch als „Hyperkatalektiker“ verstanden werden zu müssen (s. u. § 13).

Unter den Gedichten des Imru'ulqais finden sich zwei Beispiele für Hyperkatalektiker im *rayaz*, Nr. 53 und Nr. 54; das eine beginnt:

'abliḡ ṣihāban bal fa'abliḡ 'āsiman  
hal qad 'atāka -lḡubru māli

der andere beginnt:

lan tasbinā | ḥailukumū | fi mā maḏā |  
 ḥatta -stafā'na | -lḥaija min | 'ahlīn uamāli |

Im letzteren Beispiele handelt es sich um einen Doppeltrimeter, dessen erstes Glied aus drei Dipodien und dessen zweites Glied aus zwei Dipodien und einer Tripodie besteht. Im ersteren Beispiele liegt ein sonst nur noch bei *kāmīl* ganz vereinzelt vorkommender Pentameter — richtiger eine Verbindung von Trimeter und Dimeter (mit Synaphie) —, vor, wobei der Dimeter aus Dipodie und Tripodie besteht. Die beidemal abschließende Tripodie hat die Form  $\sim \sim \sim$ . 10

Rhythmisch ähnlich liegen die Dinge bei einem andern Versschlusse, der zwar im *ragaz* nicht vorkommt, wohl aber bei einigen vom *ragaz* abgeleiteten Versmaßen, *hazaj*, *uāfir*, *ṭayīl* und *mutaqārib*. Es empfiehlt sich, sie gleich in diesem Zusammenhange zu behandeln. *hazaj* besteht im allgemeinen, ähnlich wie *ragaz*, aus „jambischen“ Dipodien, nur mit anderer Verteilung der Quantitäten: am Schlusse des üblichen *hazaj*-Verses liegt jedoch der Schwerpunkt, wie der Reim zeigt, nicht auf der letzten, sondern auf der vorletzten Silbe. Ich zitiere den Anfang des bekannten schönen Gedichtes aus Ḥamāsa, S. 9: 20

ṣafāḥnā 'an banī duḥlīn |  
 uaqulna -lyau mu 'ihyānū |

Das Schema dieses Doppel-Dimeters ist also:

— | — | — | — |  
 — . . . — . . . ×  
 — | — | — | — |  
 — . . . — | — |

25

Auch hier sind also die Dipodien durch eine Tripodie abgeschlossen. Der Versschluß ist derselbe wie beim sog. Hinkiambus der Griechen, dem *versus Hipponacteus*. Ich will diese Art der Versschlüsse als „hinkende“ bezeichnen.

Derselbe hinkende Schluß findet sich bei einer gewissen Form 30 des Doppeldimeters im *uāfir*, z. B. 'Abū nuḡās 54:

sa'altu 'ahī | 'abā 'isā |  
 uaqabrilun | lahū 'aqlū |  
 — | — | — | — |  
 — . . . — | — | — |

55

Ebenso bei einer gewissen Form des Doppeltetrameters im *fauil*, z. B. Hamāsa 160:

$$\begin{array}{cccc} \text{u} & \text{a} & \text{g} & \text{a} \\ \text{a} & \text{d} & \text{n} & \text{ā} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{'a} & \text{b} & \text{ā} & \text{n} \\ \text{ā} & & \text{k} & \text{ā} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{k} & \text{ā} & \text{n} & \text{a} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{h} & \text{a} & \text{l} & \text{l} \\ \text{a} & & \text{b} & \text{i} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{b} & \text{i} & \text{b} & \text{a} \\ \text{l} & \text{d} & \text{a} & \text{t} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{b} & \text{i} & \text{b} & \text{a} \\ \text{l} & \text{d} & \text{a} & \text{t} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{i} & \text{n} \\ \text{a} & \text{t} \end{array}$$

$$\begin{array}{cccc} \text{s} & \text{i} & \text{u} & \text{a} \\ \text{n} & & \text{b} & \text{a} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{q} & \text{a} & \text{i} & \text{s} \\ \text{i} & \text{n} & & \text{q} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{q} & \text{a} & \text{i} & \text{s} \\ \text{i} & & \text{'a} & \text{i} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{'a} & \text{i} & \text{l} & \text{ā} \\ \text{n} & & \text{u} & \text{a} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{u} & \text{a} & \text{l} & \text{f} \\ \text{i} & \text{z} & \text{r} & \text{i} \end{array}$$

5

$$\begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \times & \text{—} & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \times & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \times & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \end{array}$$

$$\begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \times & \text{—} & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \times & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \times & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \end{array}$$

Auch bei *mutaqārib* scheint dieser hinkende Schluß gelegentlich vorzukommen, wie in folgenden satirischen Versen des Buḥṭrī (bei Freytag 287):

$$\begin{array}{cccc} \text{f} & \text{a} & \text{k} & \text{a} \\ \text{a} & \text{i} & \text{f} & \text{a} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{i} & \text{r} & \text{a} & \text{g} \\ \text{g} & \text{i} & \text{k} & \text{a} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{m} & \text{a} & \text{n} & \text{q} \\ \text{a} & \text{d} & & \text{r} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{r} & \text{a}' & \text{ā} \\ & & & \end{array}$$

$$\begin{array}{cccc} \text{m} & \text{a} & \text{k} & \text{ā} \\ \text{s} & \text{a} & \text{k} & \text{a} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{f} & \text{i} & \text{-} & \text{l} \\ \text{f} & \text{a} & \text{s} & \text{i} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{u} & \text{a} & \text{l} & \text{h} \\ \text{a} & \text{b} & \text{b} & \text{a} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{u} & \text{a}' & \text{a} & \text{k} \\ \text{l} & \text{u} & \text{k} & \text{a} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{m} & \text{i} & \text{n} & \text{q} \\ \text{ū} & \text{t} & \text{i} & \text{'a} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{'a} & \text{h} & \text{l} & \text{i} \\ \text{-} & \text{l} & \text{h} & \text{u} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{u} & \text{a} & \text{l} & \text{a} \\ \text{b} & \text{s} & \text{u} & \text{k} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{m} & \text{i} & \text{n} & \text{s} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{s} & \text{a} & \text{l} & \text{a} \\ \text{b} & \text{i} & \text{-} & \text{l} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{k} & \text{a} & \text{'a} & \text{b} \\ \text{a} & \text{h} & \end{array}$$

10

$$\begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \times & \text{—} & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \times & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \times & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \end{array}$$

$$\begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \times & \text{—} & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \times & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \times & \text{—} \end{array} \quad \begin{array}{cccc} \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \\ \text{—} & \text{—} & \text{—} & \text{—} \end{array}$$

15

§ 12. Der Gedichtanfang. Im Anschluß an diese Untersuchungen mag noch einer Erscheinung gedacht werden, für die zwar auch bei *rayaz* kein Beispiel vorliegt, sondern nur bei dem von ihm abgeleiteten Versmaße *kāmīl*, die aber gerade bei der

20 Behandlung der „hyperkatalektischen“ Versbildungen nicht übergangen werden kann. Bekanntlich ist es in der arabischen Dichtung vielfach üblich, im Eingang eines Gedichtes nicht wie sonst nur dem zweiten Gliede der Periode, sondern beiden Gliedern den Reim zu geben. Nun ist an und für sich jede Periode eines Gedichtes ein in sich geschlossenes rhythmisches Kontinuum, und zwar

25 dermaßen, daß sogar anstelle der Zäsur zwischen den beiden Gliedern sehr häufig auch Synaphie eintritt. Von einer Pause, auch einer „Halbpause“ zwischen den beiden Gliedern, wie Ahlwardt (*Über Poesie und Poetik der Araber*, 1856, S. 65) dies annimmt, kann

30 deshalb im allgemeinen schwerlich die Rede sein. Die Eingangsperiode eines Gedichtes aber macht allerdings hierin eine Ausnahme. Hier läßt der Sänger, um den Reim seinen Hörern gleich deutlich zu Gehör zu bringen, wirklich eine irrationale Pause im Vortrage eintreten, die man etwa den irrationalen Pausen und Fermaten in

35 unserm kirchlichen Choralgesang vergleichen kann. Daß diese Annahme notwendig ist, zeigen gerade die „Hyperkatalektiker“ deutlich.

Ich zitiere zum Beleg ein Gedicht in hyperkatalektischen Doppeldimetern des Versmaßes *kāmīl* aus 'Abū firās (S. 174):

$\begin{array}{l}
\text{unzur } \text{'ilā} \quad \text{zahrī} \text{-rrabi'} \\
\text{uālmā'i} \text{ fi } \text{birakī} \text{-lbadi'} \\
\text{uā'idā} \text{-rriḡā} \text{ hu } \text{garat} \text{'alāi} \\
\text{-hī} \text{ fi } \text{-ddahā} \text{bi} \text{ uafi} \text{-rrugū'} \\
\text{natarat} \text{'alā} \text{ bīdī} \text{-ššafā} \\
\text{'iḡi} \text{ bāimanā} \quad \text{ḡalaqa} \text{-ddurū'}
\end{array}$

5

## II.

Die vom *ragaz* abgeleiteten älteren Versmaße.

10

§ 13. Die Entstehung dieser Versmaße aus dem *ragaz*. Aus dem *ragaz*-Takte haben sich die älteren arabischen Versmaße entwickelt. Die drei ältesten Abwandlungen des *ragaz* sind *sarī'*, *kāmīl* und *hazag*. Als besonders altertümlich erweisen sich diese drei schon dadurch, daß nur bei ihnen noch einfache, 15 meist paarweise gruppierte Dimeterreihen gebildet werden, während von den übrigen Versmaßen nur doppelmetrische Perioden vorkommen. Diese einfachen Dimeterreihen von *sarī'*, *kāmīl* und *hazag* sind die unmittelbaren Abkömmlinge oder Variationen jener gepaarten *ragaz*-Reihen, wie sie die ältesten Liedverse der Araber 20 aufweisen (§ 9). Als die einzigen mir bekannten Beispiele führe ich folgende alten Gedichte an:

im Versmaße *sarī'* ein Lied, welches Hind bint 'Utba in der Schlacht von 'Uḡud zur Anfeuerung der Kämpfer singt (Ibn Hišām 562):

$\begin{array}{l}
\text{uāihan} \text{ banī} \quad \text{'abdi} \text{-ddār} \\
\text{uāihan} \text{ ḡumā} \text{ ta} \text{-'adbar} \\
\text{ḡarban} \text{ bikul} \text{ li} \text{ battār}
\end{array}$

25

im Versmaße *kāmīl* ein Gedicht des Imru'ulqais (28):

$\begin{array}{l}
\text{rub} \text{ ta'natin} \quad \text{mut'angirah} \\
\text{uāḡafnatīn} \quad \text{mutaḡai'irah} \\
\text{uāḡaḡidatīn} \quad \text{mutaḡai'irah} \\
\text{tabḡā} \text{ ḡadan} \quad \text{fi} \text{'angirah}
\end{array}$

30



$\begin{array}{cccc}
\text{māla} & \text{'ilāi} & \text{hā} & \text{qalbu} & \text{hū} & \text{kulla} & \text{-l} & \text{mail} \\
\text{iajnā} & \text{bihā} & \text{ṣāhibu} & \text{hā} & \text{'ani} & \text{-l} & \text{qail} \\
\text{kalla} & \text{fanī} & \text{'ibrāzahā} & \text{ḥubbu} & \text{-m} & \text{ail} \\
\text{u'anna} & \text{zā} & \text{dī} & \text{iustabā} & \text{hu} & \text{bil} & \text{hail}
\end{array}$

Auch *kāmīl* ist unmittelbar aus dem *rayaz* hervorgegangen. Es unterscheidet sich von jenem nur durch die fakultative Zweisilbigkeit der ersten Senkung jeder Dipodie ( $\sim - -$ ) und die damit zusammenhängende völlige Regelung der Silbenquantitäten. Hier findet also eine Spaltung der Zählzeit ( $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$   $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ ) statt. Schon im unregelmäßigen *rayaz* fand sich diese Erscheinung als Auflösung der Hebungssilbe in zwei kurze Silben (Ibn Hišām 47, 7 f.), während es sich hier um Auflösung der langen Senkungssilbe in zwei kurze Silben handelt. Diese Vertretung der Länge durch zwei Kürzen, die aus dem epischen Hexameter der Griechen allbekannt ist, kommt im Arabischen nur bei *kāmīl*, *uḡfir* und *mutadārīk* vor; daraus ist aber nicht etwa zu schließen, es gäbe auch im Arabischen ein Gesetz, ähnlich dem der griechischen Musiklehre, wonach die kurze Silbe zur langen Silbe immer im Verhältnisse von 1 : 2 stünde. Das Gegenteil beweist ja schon die *kāmīl*-Dipodie  $\sim - - -$ , in der die kurze Silbe der zweiten Senkung den vollen Wert einer Zählzeit hat.

Eine Variation des *rayaz* ist auch *hazay*. Bezüglich der Quantitäten ist es einfach eine Umkehrung der beiden Füße des *rayaz*: *rayaz*  $\times \sim - -$ , *hazay*  $- - \times \sim$  (und zwar gewöhnlich  $- - - -$ , seltener  $- - - -$  und  $- - - -$ , nicht  $- - - -$ , da eine Folge von drei Kürzen unerträglich wäre). Im vulgären *rayaz* ist gerade die Form  $- - - -$  sehr beliebt (s. o. § 4). *hazay* ist also auch nur eine besondere Stilisierung des altvolkstümlichen Diambentaktes. Durch die Bevorzugung der Länge in der zweiten Senkung neben der Kürze in der ersten Senkung bekommen diese Diamben einen schwerfälligeren Gang als die des *rayaz*.

Die üblichen Verstypen im *sarīʿ*, *kāmīl* und *hazay* sind doppelmetrische und doppeltrimetrische Perioden, und zwar im *sarīʿ* Doppeltrimeter, im *kāmīl* Doppeldimeter und Doppeltrimeter (vereinzelt auch ein hyperkatalektischer Pentameter), im *hazay* Doppeldimeter — also lauter Formen, die sich unmittelbar aus den entsprechenden *rayaz*-Reihen ableiten lassen.

Durch weitere Abwandlung entsteht *uḡfir*, dessen Dipodie die Gestalt  $- - - -$  hat, also ein Gegenstück zu *kāmīl*, wie *hazay* das

Gegenstück zu *ragaz* ist. Man bildet im *uāfir* Doppeldimeter und Doppeltrimeter.

Als Gegenstück zum Doppeltrimeter im *sari'*, welcher die erste Senkung der dritten Dipodie in beiden Gliedern synkopiert, entsteht 5 der Doppeltrimeter im Versmaße *basīf* mit Synkope der ersten Senkung der zweiten Dipodie in beiden Gliedern:

*sari'* (Tarafa 2):

<sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> |  
 'aslamānī | qaumīn ualam | iājdabū |  
<sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> |  
 lisau'atīn | hallat bihīm | fādīhah

10 *basīf* (Freitag 193):

<sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> |  
 mā dā yuqūfī 'alā | rab'in halā |  
<sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> | <sup>1</sup> |  
 mahlūlāqīm | dārisīn | musta'gīmī

Neben diesem Doppeltrimeter entsteht ein Doppeltetrameter im *basīf*, der die zwei ersten Dipodien des Trimeters viermal wieder- 15 holt. Dieser Doppeltetrameter ist der eine Stern in dem schönen Viergestirn doppeltetrametrischer Perioden: *basīf*, *ṭayīl*, *mutaqārib* und *ḥafīf*. Der Doppeltetrameter im *ṭayīl* ist der beliebteste Vers der gesamten klassischen Dichtung. Er ist das genaue Gegenstück zum Doppeltetrameter im *basīf*: dort Synkope der ersten Senkung 20 in der zweiten, vierten, sechsten und achten Dipodie, hier Synkope der zweiten Senkung in der ersten, dritten, fünften und siebenten Dipodie. Ihm reiht sich dann der Doppeltetrameter des *mutaqārib* an mit Synkope der zweiten Senkung in allen acht Dipodien. Der

*mutaqārib*-Takt ist  $\sim \text{—} \cdot$ ; er fällt besonders leicht ins Ohr, da 25 die zweizeitige Dehnung der mittleren Silbe nur eine stärkere Dehnung der schon in der gewöhnlichen Rede sowieso von selbst entstehenden leisen Dehnung der Akzentsilbe ist. Der Charakter dieses *mutaqārib*-Verses ist darum schmiegsam und behaglich-ruhig, und man begreift, daß er im Persischen der Vers der epischen 30 Erzählung werden konnte. Ihm gegenüber haben *basīf* und *ṭayīl* mehr Bewegung, *basīf* sogar etwas Aufgeregt-Vorwärtsdrängendes, während *ṭayīl* durch seine wundervolle Ausgleichung von Ruhe und Bewegung, Monumentalität und Pathos die Perle unter den arabischen Versmaßen ist. Von *basīf* und *mutaqārib* aus versteht man endlich 35 auch das Versmaß *ḥafīf*. Die zweite Hälfte beider tetrametrischen Glieder wird hier von zwei *mutaqārib*-Takten gebildet, die den steigenden Charakter auch dieses Rhythmus festlegen, während die erste Hälfte der beiden Glieder etwa als ein akephaler *basīf*-Anfang beschrieben werden kann. Dieser akephale Verseingang erweckt 40 den Schein, — aber auch nur den Schein, — eines fallenden Rhythmus. Dieser Doppeltetrameter im *ḥafīf* hat etwas Leichtbewegtes, oft Kapriziöses.

Als Beispiele der vier Doppeltetrameter gebe ich folgende Proben:

*basīf* (Ibn Hišām 632 f.):

sā'il qurai san jadā ta -ssafhi min 'uḥudūn  
mā dā laqī nā yamā lūqau mina -lharabi

*ṭayīl* (Zuhair 15):

ṣaḥa -lqalbu 'an salmā ya'aqsa ra bāṭiluh  
ya'urri ia 'afrāsu -ṣ ṣibā ya rayāḥiluh

*mutaqārib* (Alḥansā ed. Beirut, S. 22 f.):

'a'ainai ia gūdā yalū taj mudā  
'alā tab ki'āni liṣaḥri -n nadā  
'alā tab ki'āni -l gari'a -l yami'a  
'alā tab ki'āni -l fata -ssai iūdā

*ḥafīf* (Alḥansā S. 16—18):

lā taḥal 'ammani laqitu rayāḥā  
ba'da ṣaḥ rin ḥattā 'ubina nauāḥā

Fremdartiger als diese Versformen mutet uns das Versmaß *munsariḥ* an. Sein Anfang zeigt sofort, daß es gleichfalls ein Ableger vom *rayaz*-Stamme ist: die ersten beiden Dipodien entsprechen der Hälfte eines *basīf*-Tetrameters, aber daran schließt sich ein fünfsilbiges Gebilde, welches nicht mehr dipodisch verstanden werden kann, da die gerade hier bei *munsariḥ* besonders beliebte Synaphie eine dreizeitige Dehnung der Versschlußsilbe oder gar eine Pause hinter derselben nicht gestattet. *munsariḥ* muß also ein siebenfüßiges Gebilde sein, d. h. ein Doppeltrimeter von je zwei Dipodien und je einer Tripodie. Damit reiht sich *munsariḥ* an die Hyperkatalektiker an. Als Beispiel gebe ich ein Gedicht aus Ḥamāsa 358:

'a'daltu bai dā'a lil ḥurūbi yamaṣ:  
-yūla -l jirā raini iaf simu -l ḥalaqā  
yafāriyan nab'aton yami'l'a gaf:  
-rin min niṣā lin taḥā luḥā urayā  
ya'ariḥi'ū in 'aḥban yaḥā ḥaṣalīn  
muḥlauliqa -l matni sō biyan ta'iqa

$\begin{array}{cccccccc} | & | & | & | & | & | & | & | \\ \text{ia} & \text{mla'u} & \text{'ai} & \text{naika} & \text{bil} & \text{finā'i} & \text{uai} & \text{ur=} \\ \text{'dika} & \text{'iqā} & \text{ban} & \text{'in} & \text{si'ta} & \text{'au} & \text{na} & \text{zaqā} \end{array}$

Noch eine ganz andere Wandlung des *ragaz*-Taktes konnte erfolgen, indem aus dem steigenden ein fallendes Versmaß wurde. Aus den *ragaz*-Ditamben entstanden so die Ditrochäen des *ramal*:

$\begin{array}{ccc} | & | & \\ \times & - & - \\ | & | & \\ \times & - & \times \end{array} \begin{array}{l} \text{ragaz} \\ \text{ramal} \end{array}$

Die Entstehung dieses Versmaßes ist, wie die aller fallenden Rhythmen, jünger. In der älteren klassischen Dichtung wird *ramal* noch ziemlich selten angewendet, während es später immer beliebter geworden ist. Man bildet im *ramal* Doppeldimeter und Doppeltrimeter:

Doppeldimeter ('Abū nuḡās 22):

$\begin{array}{cccc} | & | & | & | \\ \text{'asq} & \text{imihā} & \text{'bis} & \text{auādi} \\ | & | & | & | \\ \text{qabla} & \text{tajrī} & \text{di} & \text{-lmunādi} \end{array}$

15 Doppeltrimeter (bei Freytag 241f.):

$\begin{array}{ccccccc} | & | & | & | & | & | & | \\ \text{'inna} & \text{laili} & \text{tāla} & \text{uallai} & \text{lu} & \text{qasirun} & \\ | & | & | & | & | & | & | \\ \text{tāla} & \text{hattā} & \text{kāda} & \text{ṣubḥun} & \text{lā} & \text{iunirū} & \end{array}$

Aus dem Doppeltrimeter des *ramal* entsteht durch Synkope der zweiten Senkung der zweiten Dipodie beider Glieder der Doppeltrimeter des verhältnismäßig seltenen Versmaßes *madid*, z. B. Ḥamāsa 382:

$\begin{array}{cccc} | & | & | & | \\ \text{'inna} & \text{biṣṣi} & \text{bi} & \text{-lladi} & \text{dūna} & \text{saḥin} \\ | & | & | & | & | & | \\ \text{laqatim} & \text{damuhū} & \text{mā} & \text{iṭallū} & & \end{array}$

§ 14. Auseinandersetzung mit anderen Auffas-  
25 sungen. Obwohl eigentlich nur die praktische Leseprobe eine positive Rechtfertigung für die Richtigkeit der oben vorgetragenen Auffassung vom Rhythmus der vom *ragaz* abgeleiteten Versmaße geben kann, ist es gewiß nicht überflüssig, die abweichenden Ansichten früherer Forscher in Kürze zu prüfen.

30 Die ersten europäischen Gelehrten, die sich mit der Frage befaßt haben, wie z. B. Samuel Clarke (Clericus, *Scientia metrica et rhythmica seu tractatus de prosodia arabica*, Oxonii 1661), haben sich begnügt die Theorien der arabischen Metriker darzustellen. Auch G. W. Freytag (Darstellung der arabischen Verskunst, Bonn  
3.5 1830) wollte in seiner an sich vorzüglichen Arbeit nichts weiter geben. Andere ältere Gelehrte, wie W. Jones (*Poeseos Asiaticae*

commentar., curant. J. G. Eichhorn, Lipsiae 1777, S. 24—60), E. J. Greve (Ultima capita libri Iobi, Deventer 1791, II, S. 94—131) oder H. Ewald (De metris carminum arabicorum, Braunschweig 1825), glaubten die Begriffe der griechischen Prosodie einfach auf die arabischen Versmaße anwenden zu können. Am tiefsten drang offenbar Ewald ein, aber sein Verhängnis war, daß er, wie die Älteren durchweg, die Akzente und Zeitwerte im allgemeinen nach den Theorien der griechischen Musiklehre bestimmte und infolgedessen gerade bei den schwierigeren Versmaßen zu keiner befriedigenden Lösung kam. Ähnlich wie er urteilte in den meisten Fällen Friedrich Rückert, dessen Auffassungen vom Rhythmus man am deutlichsten aus den deutschen Nachahmungen arabischer Versmaße in seiner *Ḥamāsa*-Übersetzung (*Ḥamāsa* oder die ältesten arabischen Volkslieder, Stuttgart 1846) erkennen kann. Rückert als vorzüglicher Kenner auch der persischen Metrik (vgl. Friedrich Rückert, Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, neu herausgegeben von W. Pertsch, Gotha 1874), scheint in seiner Auffassung öfters durch den Rhythmus der gleichnamigen persischen *Metra* beeinflußt zu sein. Aber diese letzteren können, obwohl sie die Namen arabischer *Metra* führen, für das Arabische durchaus nicht maßgebend sein. Die Perser haben in ihrer Verehrung für arabische Tradition jene Namen übernommen zur Bezeichnung bestimmter Folgen von Längen und Kürzen in ihrer eigenen Dichtung, ohne den Rhythmus der arabischen Verse wirklich zu kennen. Es war ja bei dem Reichtum der arabischen *Metra* an Anceps-Silben nicht gar schwer, so mannigfache Permutationen von Lang und Kurz aufzustellen, daß man fast alle persischen Schemata, rein äußerlich betrachtet, mit irgend einem arabischen Namen belegen konnte; das einzige persische *Metrum*, welches sich in kein arabisches Schema pressen ließ, ist die übliche Form des *rubāʿi*-Verses.

Auf eine neue Grundlage wurde die Frage gestellt durch St. Guyard (Théorie nouvelle de la métrique arabe in: Journal asiatique VII, 7, 1876, S. 413—592; VII, 8, 1876, S. 101—252. 285—315). Ein feines Gefühl für die natürlichen Zeitwerte der Sprachsilben und für den rhythmischen Takt hat Guyard in vielen Fällen der richtigen Erkenntnis sehr nahe gebracht. Er irrt vor allem darin, daß er poetischen und musikalischen Rhythmus nicht deutlich unterscheidet, und läßt sich manchmal auch zu stark durch die Ansichten der arabischen Metriker beeinflussen.

Ganz andere Wege versucht M. Hartmann (*Metrum und Rhythmus, die Entstehung der arabischen Versmaße*, Gießen 1896) einzuschlagen. Er wendet sich scharf gegen Guyard's „musikalisches Theoretisieren“, verfällt dann aber im Grunde selber in den gerügten Fehler, indem er die Phasierungen der von ihm durchweg als  $\frac{2}{4}$ -Takte aufgefaßter Sprechakte musikalisch-rational veran-

schaulicht durch die Notenbilder  und ; die letztere Phasie-

rung soll die Silbenfolgen  $\overset{|}{-} - -$  im *kāmīl* und *uāfir* und  $\overset{|}{-} \times -$  im *mutaqārib* und *taqīl* darstellen. Aber gerade mit den schwierigeren Versmaßen, die er überhaupt nur ganz obenhin, auf knapp andert-halb Seiten behandelt, weiß er, wie er in gewissem Grade selber  
 5 zugibt (S. 32 f.), nichts Rechtes anzufangen. Vor allem bleibt unklar, wie er sich den Takt  $\overset{|}{-} - -$ , der nach seiner Auffassung in den Versmaßen *basīf*, *sarīf*, *muǧtatt*, *munsarīf*, *hafīf* und *madīd*

vorkommen soll, denkt: ob auch als Triole  $\overset{|}{\bullet} \overset{|}{\bullet} \overset{|}{\bullet}$  im  $\frac{2}{4}$ -Takt (aber dann wäre der Nebeniktus sinnlos) oder wie sonst? Er redet wohl  
 10 gelegentlich von allerlei exotischen Takten, wie  $\frac{5}{4}$ - und  $\frac{7}{4}$ -Takten, macht aber praktisch keinen Gebrauch davon. Von seiner falschen Annahme des „Auftaktes“ war schon in § 7 die Rede.

Zu den einzelnen Versmaßen bemerke ich noch folgendes:

a) Die normale Form des *hazaj-métrou* ist nach den arabischen  
 15 Metrikern  $- - - -$ , d. h. nach Jones der Epitritus I. Ewald dagegen betrachtet als Normalform  $- - - -$ , d. h. den Antispastus, den er als sechszzeitig, also offenbar als  auffaßt. Dies letztere erweist sich aber im Vortrage als ganz unnatürlich. Greve betrachtet *hazaj* als ein iambisches Maß, und meint damit vielleicht  
 20 das Richtige. Das Persische hilft nicht weiter; denn im Persischen ist das dort so genannte *hazaj* allerdings eines der allerbeliebtesten Maße, aber der Name bezeichnet rhythmisch ganz verschiedene Größen, nämlich teils Diamben ( $- - - -$  bzw.  $- - - -$ ), teils Choriamben ( $- - - -$ ), und letztere sind die nächsten Verwandten des  
 25 beliebten persischen *rubāʿi*, dessen seltenere, um eine Schlußsilbe reichere Spielart von den Metrikern sogar direkt als *hazaj* bezeichnet wird. Mit Recht sind Guyard und Hartmann darin einig, daß das arabische *hazaj* ein vierzeitiger Takt mit steigendem Rhythmus ist. Die beiden im Arabischen vorkommenden Formen  
 30 des *hazaj*-Verses unterscheiden sich in der Gestaltung des letzten *métrou*, welches gewöhnlich die Quantitäten  $- - - -$ , vereinzelt die Quantitäten  $- - -$  hat. Letzteres ist natürlich als einfache Katalexe  $\overset{|}{-} \overset{|}{-}$  aufzufassen. Ersteres pflegt  $- - - -$  betont zu werden; aber dem widerspricht der Reim, der eine dynamische Hervorhebung der  
 35 vorletzten Silbe verlangt, d. h. der Versschluß ist als tripodische Schlußdehnung  $\overset{|}{-} \overset{|}{-} \overset{|}{-}$ , also als hinkend zu verstehen.

b) Bei *kāmīl* und *uāfir* sind sich die Forscher über die Lage der Ikten im allgemeinen alle einig. Schon Jones beschreibt *kāmīl* als anapästisch-iambisch, *uāfir* als iambisch-anapästisch. Der Streit  
 40 dreht sich nur darum, wo in der Dipodie der stärkere, wo der schwächere Iktus liege. Guyard setzt den stärkeren Iktus in





Gruppierung  ist der längste Schlag am Anfang, der kürzeste in der Mitte, derjenige von mittlerer Dauer am Ende: bei einer Gruppierung  dagegen ist der kürzeste Schlag am Anfang, der längste in der Mitte und derjenige von mittlerer Dauer am Ende (vgl. Ed. Sievers, a. a. O., § 33 Anm. 1). Daraus folgt, daß ein Takt , wie ihn Hartmann voraussetzt, nur die Quantitäten --x, aber niemals -x- haben könnte. Greve's Taktteilung ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil sie einen hypermetrischen Vers ergeben würde: - - x - - x - - x - - x. Ewald's Taktteilung ist richtig, aber er läßt unberücksichtigt, daß die Quantitäten des *mutaqārib*-Fußes nicht - - -, sondern - - x sind. Diese

Quantitäten entsprechen der oben besprochenen Gruppierung . Aus der natürlichen Dehnung aber, die in einem solchen Tripeltakte der mittlere Schlag erfährt, entwickelt sich durch weitere Dehnung der vierzeitige Takt , oder metrisch ausgedrückt der Baccheus. Schon Jones hat den baccheischen Charakter des *mutaqārib* erkannt, dessen Fuß also im Schema durch - — x darzustellen ist. Dieser vierzeitige Fuß hat dann naturgemäß zwei Ikten, also - — | x.

g) Über *hafif* sind sehr bunte Ansichten aufgestellt worden. Nach den arabischen Metrikern ist die Normalform dieses Versmaßes - - - - - - - - - - . Jones beschreibt dies als ein asynartisches, trochäo-iambisches Versmaß, also: - - - - - | - - - - - | - - - - - | - - - - - | - - - - - , womit rhythmisch nichts anzufangen ist. Ewald und Rückert fassen es also ionisch-diiambisch auf, wobei die beiden Ioniker und der zwischen ihnen stehende Diiambus nach der griechischen Musiktheorie sechszeitige Takte wären. Rückert hat diesen Rhythmus in seiner *Hamāsa*-Übersetzung auch im Deutschen nachzuahmen versucht (vgl. Nr. 856 und 859) und gibt dort als Betonungsschema: - - - - - | - - - - - | - - - - - | - - - - - , aber das ist rhythmisch ganz unklar.

Greve emanzipiert sich von der arabischen Taktteilung: - - - - - | - - - - - | - - - - - | - - - - - ; er versteht diese Füße, abgesehen vom zweiten, als Anapäste bzw. Cretici. Das erinnert einigermaßen an einen Vers, den die Perser als katalektisches *hafif* auffassen und dessen Rhythmus anapästisch-iambisch ist, wie folgendes Beispiel (aus Rückert-Pertsch, S. 45) zeigt:

x - - - - - | - - - - - | - - - - - | - - - - - |





Eine schwierige Frage jedoch ist die Abteilung der Takte. Die rhythmische Schwierigkeit, die hier vorliegt, wird erst deutlich, wo Synaphie zwischen den Gliedern der Periode besteht. Und das ist gerade bei *munsarīh* ungeheuer oft der Fall. Ich zitiere ein Gedicht aus Ibn Hišām 45:

- mā ba'da šan 'ā'a kā na iā'murukā  
 qulātu mulkīn gazlīn maḡāhibuhā  
 raffa'uhā man banā ladai qaza'i -l-  
 muzni uatm dā miskan maḡāribuhā  
 10 maḡfūfatun biḡyibā li dūna 'ura -l-  
 kā'idi mā turtaqā jaḡāribuhā  
 iā'nasu fi hā šautu -n nuḡāmi 'ihā  
 gāyabahā bil'asū' i qāṣibuhā  
 sāqat 'ilai hu -l'asbā bu gūnda banī -l-  
 15 'aḡrāri fur sāmuhā maḡāribuhā  
 ḡafuḡḡizat bilbiḡā li tūsaqu bil-  
 ḡatfi uatas 'ā bihā taḡālibuhā  
 ḡattā ra'ā hu -l'ayḡā lu min furāfi -l-  
 maḡqali muḡḡarratan katā'ibuhā  
 20 ianma iūnā dūna 'ā la barbaru ḡal-  
 iaksūma lō iusliḡan na hāribuhā  
 fukāna ian mun bāḡi -l'ḡadī'i ḡazā-  
 lat 'ummatun tābitun marātibuhā  
 ḡabuddīla -l'faiḡu biz zarāfati ḡal-  
 25 'ai'āmn ḡi nun ḡammat 'ayā'ibuhā  
 ba'du banī tabba'in naḡāyiratin  
 ḡad 'atma'an nat bihā marāzibūha

In den meisten dieser Perioden besteht, wie man sieht, Synaphie, und wo nicht, doch ein so enges Enjambement zwischen beiden Gliedern, daß eine Pause in der Mitte der Periode gänzlich unstatthaft sein würde. Nun beginnt die *munsariḥ*-Reihe ohne Zweifel mit einer gewöhnlichen *ragaz*-Dipodie  $\times \times \sim \sim$ ; der Rest der Reihe 5 dagegen spottet einer einfach dipodischen Messung. Es geht nicht an, die Reihe als brachykatalektischen Tetrameter zu lesen:  $\times \times \sim \sim \sim \sim \sim \sim \sim \sim$ ; denn dadurch würde entweder eine völlig sinnwidrige Pause zwischen den Gliedern oder bei Synaphie eine rhythmisch ebenso unerträgliche dreizeitige Zerdehnung der 10 Schlußsilbe ( $\sim \sim$ ) entstehen. Man wird darum die Gliederung der Reihe so verstehen müssen, daß zwei Dipodien durch eine Tripodie abgeschlossen werden, d. h. die *munsariḥ*-Reihe wäre ein hyperkatalektischer Trimeter:  $\times \times \sim \sim \sim \sim \sim \sim \sim \sim$ . Der Bau dieser Reihe wäre also derselbe, wie bei den entsprechenden Hyper- 15 katalektikern im *ragaz* (s. o. S. 381).

i) *ramal* ist schon von Jones und Greve als trochäisches Versmaß erkannt worden. Eine andere Auffassung hat Ewald eingeführt, dem sich z. B. W. Wright in seiner arabischen Grammatik angeschlossen hat: sie betrachten den *ramal*-Takt als sechs- 20 zeitigen Ionicus a minori. Diese Auffassung könnte sich auf das Persische berufen, wo in der Tat *ramal* ionisch gemessen wird und wo deshalb der Ionicus, wie im Griechischen, mit dem Molossus vertauscht werden kann, also deutlich drei Ikten hat. Ich gebe als Beispiel folgende Schlußverse aus einem Gedicht des Āsādī von 25 Ṭūs (bei Rückert-Pertsch, S. 59 ff.):

gūr zi māhī tu sināsīn dē māh ū sālē ‘arūb  
 zāfṭābī mīn dāwīn dē māh ū sālē ‘ajām  
 gūrēi zūrī ā ḫūd ḥoršī dē hām ū bīh zi māh āst  
 gūrēi zūrī ā ḫūd dīnārē hām ū bīh zi dīrām 30  
 māhī tū āz zayī ḥoršī dī mīn āfzā ḫūd nūr  
 āz pūī ḫīd mūtī ḥoršī dē kunūd pūš tē bāḫām  
 āz fūrīzū sī nāmāzīs tē bārūs ū dū bāsāb  
 zān nāmāzī tū kām āmūd kī zi mīn hūs tī kām  
 gūr būqaulī nābūī rā zi ḫāhī būdān 35  
 dūr mīḫān ḫuk mē kun ī ‘ad lē ḫudāwīn dī ḫīkām

- In den meisten persischen *ramal*-Gedichten wird, wie es dem ionischen Rhythmus entspricht, als Grundfuß die Form  $\sim\sim\sim$  verwendet. Von dieser persischen Auffassung des *ramal* ist aber die Frage nach dem Rhythmus des arabischen *ramal* gänzlich zu trennen.
- 5 Wäre das arabische *ramal* ionisch zu lesen, so wäre schon gar nicht einzusehen, warum im Arabischen niemals der Molossus als Stellvertreter eintreten kann, während doch auch im Arabischen, wie bei *kāmil*, *uāfir* und *mutadārik*, zwei in der Senkung stehende Kürzen durch eine Länge vertreten werden können. Daß ein
- 10 ionischer Rhythmus des *ramal* im Arabischen unmöglich ist, zeigt aber vor allem der Vortrag selbst; bei einer ionischen Lesung würde eine ganz sinnwidrige Betonung entstehen: der Hauptiktus würde vielfach einen Nachdruck auf Silben legen, die ihn ihrem Sinne nach gar nicht vertragen, und umgekehrt würden Silben, die
- 15 eine sinngemäße Hervorhebung verlangen, dynamisch viel zu stark entwertet werden. Schon Rückert hat sich deshalb in diesem Falle mit richtigem Gefühle der Ewald'schen Auffassung nicht angeschlossen und die ditrochäische Auffassung vertreten (vgl. *Ḥamāsa*-Übersetzung S. 426. 428). Dieselbe Ansicht vertreten Guyard
- 20 und Hartmann.

Als Probe zitiere ich ein kurzes Gedicht des 'Alqama (fr. 4 = *Ḥamāsa* S. 495):

- fārisun mā . jādarūhū mulḥaman  
 jūira zummai līn ualā nik sīn uakal  
 25 lau jašā tā ra bihī dū mai'atīn  
 lāḥiqū -l'ā fāli nahdun . dū luṣal  
 jūira 'anna -lba'sa minhū šimatun  
 uasurūfu -d lahri tayrī bil'ayal

Oder ein anderes Beispiel (Abū nuḡās 14):

- 'asqīni ual lailu dūjī  
 30 qabla 'ašūā tī -ddayājī  
 'asqīni šah bā'a širfan  
 lam tudannas binizāyī  
 nahlubu -rrā ḥa šurāḥan  
 35 fī 'abārī qī -zzugājī



Durch völlige Regelung der Quantitäten und fakultative Auflösung der langen Senkungssilbe ergibt sich aus dem *ragaz*-Takte  
 $\times \begin{array}{c} | \\ \times \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$  der *kāmīl*-Takt  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$ .

b) Während die *ragaz*-Dipodie in ihrem ersten Fuße gegen  
 5 die Quantität der Silben unempfindlich, im zweiten Fuße festgeregelt  
 ist, kehrt sich dies Verhältnis bei *hazag*  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ \times \end{array} \begin{array}{c} | \\ \times \end{array}$  um, jedoch so, daß  
 hier die zweite Senkung in der Regel lang ist; die gewöhnliche  
 Form der *hazag*-Dipodie ist  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$ , neben welcher  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$  und  
 $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$  vorkommen, während  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$  vermieden wird, um nicht drei  
 10 Kürzen aufeinander folgen zu lassen.

Der *hazag*-Takt hat etwas Hartes und Eckiges gegenüber dem  
 glatteren Fluß des *ragaz*. Das mildert sich, wenn durch völlige  
 Quantitätsregelung und fakultative Auflösung der langen Senkungssilbe  
 aus dem *hazag*-Takte  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$  der *qāfir*-Takt  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$  hervor-  
 15 geht. Jegliche Härte schwindet bei Synkope der zweiten Senkung,  
 wodurch

c) der *mutaqārib*-Takt  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ \times \end{array}$  entsteht. Die Senkung vor der  
 zweizeitigen Länge ist in diesem Takte stets kurz (anders nur in  
 der *ragaz*-Katalexe  $\times \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$ ). Dieser Takt  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ \times \end{array}$  findet sich außer  
 20 bei *mutaqārib* auch bei *ṭayīl* und *ḥafif*. Analog liegen die Quan-  
 titäten in der Schlußtripodie des *munsariḥ*  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ \times \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$ .

d) Wenn vor den dreisilbigen *mutaqārib*-Doppelfuß  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ \times \end{array}$   
 ein viersilbiger oder ein akephaler dreisilbiger Doppelfuß tritt, so  
 ist die zweite Senkung des letzteren anceps: so im zweiten *ṭayīl*-  
 25 Takte  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ \times \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$  und im zweiten Takte von *munsariḥ* und *ḥafif*  $\begin{array}{c} | \\ \times \end{array} \begin{array}{c} | \\ \times \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$ .  
 Dagegen ist die Eingangssenkung der Dipodie im *ṭayīl* durchweg  
 kurz, und die letzte Dipodie im *ṭayīl* stets stilisiert als  $\begin{array}{c} | \\ - \end{array} \begin{array}{c} | \\ - \end{array}$ .

§ 16. Dipodische Bindung und Sprachakzent. Auch  
 bei diesen Versmaßen findet, wie schon die Regeln über die Silben-  
 30 quantitäten zeigen, eine dipodische Bindung statt, aber es handelt  
 sich auch hier, ebenso wie bei *ragaz*, nicht um echte rhythmische  
 Dipodien. Das gilt auch von *mutaqārib*, bei dessen Vortrag man  
 wohl leicht in die Gefahr anapästischer und damit dipodischer  
 Lesung geraten könnte. Daß eine solche falsch wäre, mag ein  
 35 Beispiel (Ḥamāsa 277) zeigen:

uahailin talāfai tu rai'ā nahā  
 bi'igli zatin ga maza -lmud dahur  
 gamūmi -l gīrā'i idā 'ū qibat  
 qa'in nū ziqat bar razat bil huḍur  
 sabūhin 'ida -ta raḍat fi -l'ināni 5  
 marūhin mulamla matin kal ḥagar  
 dufi'na 'alā na 'amin bil birā-  
 -qi min ḥai tu 'afdā bihi dū samir  
 falam tā ra dū ḥā firin qab lahā  
 laṭarat ualākin nahū lam iaṭir 10  
 famā sau daniqun 'alā mar ba'in  
 ḥafifu -l fu'adi ḥadidu -n nazar  
 ra'ā 'ar naban sa naḥat bil faḍā'i  
 fabāda rahā uā lagāti -l ḥamar  
 bi'asra 'a minhā ualā min za'un 15  
 juqammi ṣuhū rak duḥū bil uatar

Der Sprachakzent spielt auch bei all diesen vom *ragaz* abgeleiteten Versmaßen eine dominierende Rolle. Verstöße gegen den Sprachakzent können, infolge der Quantitätsverhältnisse, bei *kāmīl*, *sari'*, *baṣiṭ* und *munsariḥ* nur in der ersten Senkung der Dipodien, 20 bei *hazag*, *uāfir*, *ṭaḡīl* und *ḥafif* sowie bei *ramal* und *maḥid* nur in der zweiten Senkung der Dipodien auftreten, und zwar um so seltener, je mehr Senkungen synkopiert sind. Bei *mutaqārib*, welches in jeder Dipodie eine Senkung synkopiert, kann infolgedessen gar keine eigentliche Akzentstörung vorkommen, wodurch gerade dieser 25 Rhythmus etwas besonders Glattes und Schmiegsames bekommt.

§ 17. Überblick über die Versformen. Die Reihenformen, die in den besprochenen Versmaßen vorkommen, sind Dimeter, Trimeter und Tetrameter. Gedichte in gereimten Einzelreihen finden sich, wie bereits erwähnt (§ 9 und 13), außer im *ragaz* und *sari'*, 30 nur in der ältesten volkstümlichen Liederdichtung und vereinzelt bei einem der ältesten Dichter (Imru'ulqais). Im Übrigen werden

die Reihen paarweise zu Perioden verbunden, d. h. zu Doppeldimetern, Doppeltrimetern und Doppeltetrametern.

Im Versmaße *hazag*, das ziemlich selten vorkommt, ist die übliche Form der hinkende Doppeldimeter (Ḥam. 9. 270; Ṭar. fr. 15; 5 'Ašm. 6. 40 und Anhang 1. 2; 'Abū firās 127. 172. 177. 178; in 'Ağ. 115 Beispiele). Daneben findet sich vereinzelt der katalektische Doppeldimeter (Freytag 227. 229).

Im Versmaße *kāmīl* sind die Doppeldimeter selten akatalektisch (in 'Ağ. 49 Beispiele, z. B. XXI, 177 f. 179 f.; 'Abū firās 160) oder 10 katalektisch ('Ağ. VI, 37. XI, 49. 50), dagegen häufig hyperkatalektisch ('Ašm. 32; Ḥam. 248; 'Abū firās 174. 182. 194; in 'Ağ. 145 Beispiele), z. B. Ḥam. 248:

iā būsā līl ḥarbi -llati  
 uada'at 'arā liḥa fastarāḥū  
 15 ualḥarbu lā iabqā liḡā-  
 ḥimiha -ttaḥai iulu ualmirāḥū usw.

Selten ist Hyperkatalexe nur im ersten Glied der Periode (Freytag 226). Sehr beliebt sind die Doppeltrimeter, die mit sehr mannigfaltigen Schlußbildungen vorkommen: akatalektisch (z. B. Ḥam. 420; 20 'Ağ. IV, 54), katalektisch (z. B. Ḥam. 358; 'Abū firās 141), brachykatalektisch ('Ašm. 28. 69) und barykatalektisch (Ḥam. 703). Mit dem letzteren, hier neugeprägten Ausdruck bezeichne ich einen Versschluß, in welchem beide Senkungen der letzten Dipodie synkopiert sind, z. B. Ḥam. 703):

25 'inna -lbuḡū ta ma'adinun fanigārūḥū  
 dahabun uakullu buḡūtiḥi daḥmū

Vereinzelt kommt auch der hyperkatalektische Doppeltrimeter vor (Freytag 223), und ferner eine eigentümliche Verbindung von brachykatalektischem Trimeter und hyperkatalektischem Dimeter 30 (Freytag 225). Diese Schlußbildungen können auch bei beiden Gliedern der Periode auftreten (sog. Dikatalexe): katalektisch (Freytag 219), brachykatalektisch (Ṭar. 8. 18. fr. 7. 21. 25; 'Abū nuqās 19) und auch so, daß das erste Glied brachykatalektisch, das zweite barykatalektisch ist (Ḥarīrī 256 schol.; 'Abū nuqās 44; 'Ant. 22. 35 fr. 10; Ṭar. 17. fr. 23. 24; Zuh. 4. fr. 7; Imr. 46); in 'Ašm. 7 und Imr. 45 finden sich sogar ein paar Akatalektiker zwischen die Brachy- und Barykatalektiker gemischt.

Im Versmaße *uāfir* sind die Doppeldimeter seltener: dieselben kommen akatalektisch (Ḥam. 407; Ibn Hišām 43 f.) und hinkend 40 ('Abū nuqās 54) vor; in dikatalektischer Form sind sie junge Singularitäten (Freytag 205). Die übliche *uāfir*-Periode ist der dikata-

lektische Doppeltrimeter (Ḥarīrī, Ḍurra 41 f.; 'Alḥansā S. 5; 'Abū firās S. 141 f.); die im ersten Gliede katalektische, im zweiten Gliede brachykatalektische Form bezweifelt Freytag (205 f.).

Im Versmaße *sarī'* ist am gebräuchlichsten der akatalektische Doppeltrimeter ('Aṣm. 25. 29; Nāb. fr. 45. 51; Ṭar. 2. fr. 3; 'Alq. 3; Imr. 51. fr. 27; 'Abū nuqās 2; 'Abū firās 125. 129. 181); neben ihm findet sich der katalektische Doppeltrimeter (Ibn Hišām 88; 'Abū firās 194. 196) und gelegentlich auch eine Mischung beider Formen (Imr. 42; Ṭar. fr. 9); singular ist Brachykatalexe (Freytag 253). 10

Im Versmaße *basīf* sind Doppeltrimeter selten (in 'Ağ. nur 23 Beispiele); dieselben sind meist dikatalektisch, und zwar gewöhnlich mit einfacher Katalexe (Imr. 55; 'Abū nuqās 31; 'Abū firās 166 f.; Ibn Al'arabī, maqāqī' annugūm, Kairo 1907 1325, S. 8—11), gelegentlich brachykatalektisch im ersten, katalektisch 15 im zweiten Gliede (Ḥam. 506); vereinzelt findet sich auch der akatalektische und der einfach katalektische Doppeltrimeter (Freytag 193). Die gewöhnliche *basīf*-Periode ist der akatalektische Doppeltetrameter (Zuh. 17; Ḥam. 333 f.; 'Abū firās 165 f.), neben dem selten auch der katalektische Doppeltetrameter vorkommt ('Abū firās 157 f. 162. 171). Eine brachykatalektische, aber vom *basīf*-Schema abweichende Form liegt vor in einem bei Freytag, S. 191 zitierten Gedichte von 'Aṭā Muḥammad b. Fataḥ-Allāb:

mā <sup>|</sup> dā <sup>|</sup> ta'im <sup>|</sup> tu <sup>|</sup> bikum <sup>|</sup> fī <sup>|</sup> ḥubbikum <sup>|</sup> qad <sup>|</sup> sāj  
 mimma <sup>|</sup> badā <sup>|</sup> liya <sup>|</sup> min <sup>|</sup> balqā <sup>|</sup> uamā <sup>|</sup> qad <sup>|</sup> zāj <sup>|</sup> 25  
 qad <sup>|</sup> ṭaba <sup>|</sup> kullu <sup>|</sup> -ftiḍā <sup>|</sup> ḥi <sup>|</sup> fi <sup>|</sup> -lḥauā <sup>|</sup> qalaḥun  
 uamā <sup>|</sup> qadai <sup>|</sup> tu <sup>|</sup> -nnauā <sup>|</sup> min <sup>|</sup> fartati <sup>|</sup> -l'ifšaj  
 lū <sup>|</sup> tunkirū <sup>|</sup> šajafi <sup>|</sup> min <sup>|</sup> gaurikum <sup>|</sup> uayafā  
 faluaydu <sup>|</sup> min <sup>|</sup> nī <sup>|</sup> šuhū <sup>|</sup> dun <sup>|</sup> fihi <sup>|</sup> ual'ihbaj

Im Versmaße *ṭauil* sind der akatalektische (z. B. Ḥam. 24) und so der katalektische (z. B. Ḥam. 169) Doppeltetrameter gleich beliebt. Daneben finden sich solche mit hinkendem Schlusse (Ḥam. 160; Ṭar. 15; Zuh. 14; 'Alq. 8; Nāb. fr. 23; 'Abū nuqās 5. 29. 32. 34. 36; Imr. 52. 66).

Das Versmaß *munsariḥ* ist in seiner üblichen Form ein Hyper- 35 katalektiker (Imr. 27. 47. 56; Ṭar. fr. 12; Zuh. fr. 2; Ibn Hišām 49; 'Aṣm. 49; 'Abū firās 216). Vereinzelt findet sich ein Hyperkatalektiker mit Katalexe in der Schlußtripodie — — — ('Abū nuqās 3; Mutanabbī bei Freytag 261).

Im Versmaße *mutaḡarīb* sind der akatalektische (Ḥam. 352) 40 und der brachykatalektische ('Ant. 3; Zuh. 11; Imr. 3. 11. 14. 19.

23. 32. 43. fr. 5. 6. 20. 33. 38; Tar. fr. 17; 'Aṣm. 29. 39; Ḥam. 206) Doppeltetrameter gleich gebräuchlich. Das erste Glied des Doppeltetrameters darf beliebig akatalektisch oder brachykatalektisch sein. Der Brachykatalektiker ist der epische Vers der Perser im Šāhnāmā 5 des Firdausī. Vereinzelt findet sich eine *mutaqārib*-Periode, deren Glieder ein Tetrameter und ein hinkender Trimeter sind (s. o. § 11). Erst in der jungen Dichtung findet sich im Versmaße *mutaqārib* auch ein in beiden Gliedern brachykatalektischer Doppeltrimeter, z. B. 'Ağ. XX, 92 oder 'Abū firās (195 f.):

10           li 'aīi kumū 'ad kurū  
               uafi 'ai iikum 'af kirū  
               uakam li 'alā bal dati  
               bukā'un uanusta'barū  
               fafi ḥa labīn 'ud dati  
 15           ua'izzi ia ualmah farū  
               uafi man bigīn man ridā-  
               -hu 'anfa su mā 'ul ḥarū        usw.

Im Versmaße *hafif* ist die übliche Periode der akatalektische Doppeltetrameter (Ḥam. 254 schol.; 'Abū firās 161); dabei ist ge- 20 stattet, in der Schlußdipodie die Eingangssenkung beliebig zu synkopieren (vgl. 'Abū nuqās 47. 53. 56. 68. 70), z. B. 'Abū nuqās 47:

              'ādili fi -lmudā mi lā 'ur dīkā  
               'inna gah lan malā mu man iā' šikā  
               lā tusam mi -lmudā ma 'in lum ta fiḥā  
 25           futaši na -smaha -l malīḥa bifikā  
               uasqiā nā iā sā qiāinā 'uqāran  
               binta 'aš rin taḥā lu fiḥa -s sabikā  
               fa'rida -lmā'u šag gahā ḥil ta fiḥā  
               lu'lu'an fauqa lu' lu'in mas likā

30 Neben dem Akatalektiker kommt auch der Brachykatalektiker vor (Buḥturī 102 f. 106. 127. 284; auch Freytag 262); Freytag (263) zitiert einen Metrikervers mit Brachykatalexe in beiden Gliedern.

Im Versmaße *ramal* findet sich vom Doppeldimeter am häufigsten die akatalektische Form (Ḥam. 422 schol.: 'Abū nuqās 14. 22: 'Abū firās 169), vereinzelt die katalektische (Freitag 240) und dikatalektische (Ḥam. 414). Vom Doppeltrimeter ist die dikatalektische Form gebräuchlich (Ibn Hišām 68: Imr. 18; Ṭar. 3. 5: 'Aḡ. I, 59. 75. V, 23), vereinzelt die akatalektische (Freitag 241 f.) und prokatalektische (Freitag 237).

Im Versmaße *madid* kommt der akatalektische (Ḥam. 382; 'Abū nuqās 64: Ibn Al'arabī. maḡāqī' annuḡūm, S. 45) und der dikatalektische (Ṭar. 19; Imr. 29: Ḥam. 413: 'Abū nuqās 21) Doppeltrimeter vor; im letzteren Falle ist auch Synkope in der Schlußdipodie gestattet, wie in folgendem von Greve (S. 120) zitierten Beispiele:

$\begin{array}{cccccccc} | & & | & & | & & | & | & | \\ 'innama & - & zzar & qā'u & iā & qūtatu & n \\ | & & | & & | & & | & | & | \\ 'uhrijat & min & kisi & dih & qāni \end{array}$

15

Anhangsweise sei noch bemerkt, daß bei vielen dieser Versmaße akephaler Eingang der Periode erlaubt ist, und zwar immer dann, wenn die Periode mit einer einsilbigen Senkung beginnt, die obligatorisch kurz ist. Das ist der Fall bei *hazag*, *uḡfir*, *ṭayil*, *mutaqārib* und außerdem bei dem in § 18 zu besprechenden *muḡārī'*. 20

### III.

#### Die jüngeren Versmaße der klassischen Dichtung.

§ 18. Iambische und trochäische Pentapodien. Die meisten der bisher besprochenen Versmaße werden auch von den jüngeren Dichtern weiter verwendet, aber daneben treten bei ihnen einige neue Versmaße auf, die der älteren Zeit noch unbekannt sind. 25

Unter diesen jüngeren Versmaßen bilden die Versmaße *muḡattā'*, *muḡārī'* und *muḡtaḏab* eine Gruppe für sich, und zu dieser Gruppe gehört außerdem noch das von den Metrikern so genannte *ḡafīf* *magzū'*, welches gleichfalls erst bei jüngeren Dichtern vorkommt. All diese Versmaße sind monopodische Fünffüßler (Pentapodien), die zu Paaren verbunden werden. Bei allen kommt Synaphie vor.

*muḡattā'* besteht nach den Metrikern aus den zwei Gruppen  $\times - \sim \times$  und  $\times - \sim - \times$ : dabei gilt jedoch die von den Metrikern als *mu'āqaba* bezeichnete Regel, nach welcher die vierte und die fünfte Silbe nicht gleichzeitig kurz sein dürfen, da sonst die unerträgliche Silbenfolge  $\sim \sim \sim$  entstehen würde. Darnach würden sich für *muḡattā'*, wenn man von der Anfangs- und Schlußsilbe abieht, drei Möglichkeiten der Silbenquantität ergeben: 1.  $\times - \sim - \sim - \times$ , 2.  $\sim - \sim - \sim - \times$ , 3.  $\times - \sim - \sim - \sim - \times$ . Für die dritte dieser Möglichkeiten finde ich jedoch bisher kein Beispiel, und sie wird auch von all denen, die sich sonst mit der Frage beschäftigt haben, tatsächlich ignoriert. 30 40

Jones beschreibt *mugtatt*, entsprechend der diesem von den Metrikern zugeschriebenen Normalform, als Epitritus III. + Epitritus II., und bezeichnet seinen Rhythmus als ionisch. Greve erklärt es als hypermetrische Tripodie mit zwei Wechselformen, 5 entweder Iambus + Iambus + Anapäst (Creticus) oder Iambus + Anapäst (Creticus) + Iambus. Ewald faßt es als Diiambus + Ionicus, und zwar mit vier Ikten:  $\times - - - \times - - -$ . Hartmann gibt das Notenbild  und dazu das metrische Schema  $\times - - - - -$ . Guyard's Auffassung endlich ist ersicht- 10 lich aus dem Notenbild . Alle diese Versuche verkennen die Fünfhebigkeit der *mugtatt*-Reihe. Das Schema ist:  $\times - - - \times - - - \vee$ .

Ich gebe einige Beispiele. Zuerst eins aus Fahr ed-dīn Ra'sī (bei Freytag 278):

15 *qul liḥalifati mahlan*  
       `atāka mā lā tuḥibbū  
       mā qad dahatka futūnun  
       mina -lmaṣā'ibi jurbū  
       fanhad bi'azmin u'a'llā  
 20 *jošāka uailun uaharbū*  
       kasrun uahatkun u'a'srun  
       ḡarbun uanahbun uasalbū

Ferner zwei Beispiele aus `Abū firās (131 und 172):

25 *mā zilla tas'ā biyiddin*  
       birajmi šānika muqbil  
       tarā linafsika 'amran  
       uamā jara -llahu 'afdal

und

30 *jā ma'sura -nnōsi hal li*  
       minnū laqitu muḡirū  
       'ašāba ḡirrata ḡalbi  
       ḡaka -ljazālu -ljarirū

fa'umru laīlī faḡīlun  
 qa'umru naumi qaṣīrū

Ferner ein Beispiel aus Coupry (Traité de versification arabe 1875. S. 109):

uālhasru minhā naḡīlun 5  
 ualḡīdu miṡlu -ljazāli  
 qad raqqa gismi 'alaihā  
 ḡattā ḡadā kalḡalāli  
 fattānātu -lqaddi ḡuṣnā  
 lainan uālḡusna -'tidāli 10  
 'akrīm bihā min fatātīn  
 sallat lirāḡi uamāli

Besonderheiten der Form, Synkope einer der beiden Kürzen und Synaphie, zeigt das folgende Gedicht des Mutanabbī (Freitag 278 f.):

mā 'anṣafū -lqaumu ḡabbah 15  
 qa'ummuhu -ṡṡurṡabbah  
 ramau bira'si 'abiḡi  
 uanāku -lamma ḡalbah  
 falā biman māta faḡrīn 20  
 ualā biman nika rajbah  
 qa'innamā ḡiltu mā ḡul-  
 -tu raḡmatan lū maḡabbah

Ähnlich das folgende Gedicht des Ibn 'Abī Ḥaḡala (Greve S. 110):

'i ḡarrabi'i -nnaḡīri 25  
 uazahrīḡi -lmustanīri  
 min nargizīn qa'ūḡā'in  
 ka'a'ūnīn uatu'ūri  
 qa'āsamīna kalaunī -l- 30  
 -mutaḡḡamī -lmaghūrī

$\begin{array}{cccc} | & | & | & | \\ \underline{u}a\dot{m}\dot{i}n & \dot{s}a\dot{q}\dot{i}q\dot{i}n & ka\dot{h}\dot{s}u\dot{n}\dot{a} & \\ | & | & | & | \\ qad & 'a\dot{q}ba\dot{l}at & fi & \dot{h}ar\dot{i}r\dot{i} \end{array}$

Am nächsten mit *mugtatt* verwandt ist *muḍārī'* („das ähnliche“), das wohl eben daher seinen Namen hat. Die Metriker geben 5 zwei Formen des *muḍārī'* an, bei denen außerdem der Wegfall der Eingangssilbe erlaubt ist (vgl. § 17): 1. (-) - - - - - ×, 2. (-) - - - - - ×. Jones beschreibt das zweite dieser Schemata als Antispastus + Epitritus II., und nennt den Rhythmus antispastisch. Greve betrachtet es als hypermetrische Tripodie von Iambus + Creticus + 10 Iambus. Ebenso setzt Ewald in diesem Schema drei Ikten, nämlich: (-) - - - - - ×. Guyard verlangt für das erste Schema vier Ikten, also etwa: (-) - - - - - ×, während er mit dem zweiten Schema nichts Rechtes anzufangen weiß.

Die Dinge liegen, wenn man *mugtatt* richtig verstanden hat, 15 ganz einfach. Auch die *muḍārī'*-Reihe hat fünf Ikten, nämlich: 1. (-) - - - - - ×, 2. (-) - - - - - ×. Das erste Schema ist also nichts anderes als *mugtatt*, während das zweite Schema die eigentlich charakteristische *muḍārī'*-Form ist. Der Tatbestand ist also einfach der, daß *mugtatt*-Form und *muḍārī'*-Form mit einander 20 wechseln können. So zitiert S. Clarke als Beispiele für *muḍārī'* folgende beiden Verse:

$\begin{array}{cccc} | & | & | & | \\ \underline{u}a\dot{q}\dot{u}d & ra'\dot{a}itu & rri\dot{g}\dot{a}la & \\ | & | & | & | \\ fan\dot{a} & 'ar\dot{a} & mi\dot{l}la & zaid\dot{i} \end{array}$

und:

$\begin{array}{cccc} | & | & | & | \\ da'\dot{a}ni & 'il\dot{a} & su'\dot{a}din & \\ | & | & | & | \\ dau\dot{a}'i & ha\dot{u}\dot{a} & su'\dot{a}di & \end{array}$

25

Das Versmaß *muḍārī'* gehört zu den allerseltensten. In allen alten Gedichtsammlungen finde ich kein Beispiel, und in den 21 Bänden des Kitāb al'aḡānī nur ein einziges (XXI, 104), dessen 30 Metrum dem zweiten Schema entspricht:

$\begin{array}{cccc} | & | & | & | \\ la\dot{q}ad & qultu & \dot{h}ina & qurri- \\ | & | & | & | \\ -ba\dot{t}\dot{i} & -\dot{t}isu & \dot{i}\dot{a} & nau\dot{a}r\dot{u} \\ | & | & | & | \\ qif\dot{u} & farba'\dot{u} & qal\dot{i}lan & \\ | & | & | & | \\ fa\dot{l}am & \dot{i}arba'\dot{u} & \dot{u}as\dot{a}r\dot{u} & \\ | & | & | & | \\ fan\dot{a}fsi & lah\dot{a} & \dot{h}aninun & \\ | & | & | & | \\ \underline{u}a\dot{q}alb\dot{i} & lahu & -nkis\dot{a}r\dot{u} & \end{array}$

35



'aḡbalat fulāḡa lahā  
 'āriḡāni kassabaḡi  
 'adbarat faḡultu lahā  
 ḡalfu'ādu fi ḡahaḡi  
 5 hal 'alāiḡa ḡaiḡakumā  
 'in lahautu min ḡaraḡi

Jene selteneren Formen der Silbenquantität finden sich in folgenden Versen (Freitag 276):

ṡaramatka ḡāriiatun  
 10 tarakatka fi ḡaṡabi

und (Ewald 80):

'atīnā mubaṡṡirunā  
 bilbaṡāni ḡannuchwi

Katalektisch ist folgendes Beispiel (Aḡ. VI, 191):

15 'ālimun biḡubbihī  
 muṡriḡun mina -ttiḡi  
 iūsufu -lḡamāli ḡaḡir-  
 -'aumu fi ta'addihī  
 lā ḡahaḡḡi mā 'ana fi-  
 20 -ḡi min 'aḡfin 'urḡihī  
 ma -ḡaiiatu nāfi'atun  
 li 'alā ta'abbihī  
 anna'imu iaṡḡaluhū  
 ḡalḡamālu intḡihī  
 25 faḡuḡa ḡairu muktariṡin  
 lilladi 'ulaḡihī  
 tā'ilun tuzahhiduhū  
 fiḡa rajbatī fiḡi

Von *muḡtaḡab* unterscheidet sich *ḡaḡif' magzū'* rhythmisch  
 30 dadurch, daß in ihm die Synkopierung nicht im dritten, sondern

im zweiten Fuße stattfindet. Die Quantität der Silben und die Lage der Ikten ist die gleiche, wie sonst bei *ḥafīf*. Das akatalektische Schema ist also:  $\times - \underline{\quad} - \underline{\quad} - \underline{\quad} - \underline{\quad}$ , das katalektische:  $\times - \underline{\quad} - \underline{\quad} - \underline{\quad} - \underline{\quad}$ . Als Beispiel für Akatalektiker zitiere ich ein Gedicht des 'Abū Tammām Ḥabīb (Freitag 268):

$\begin{array}{l}
\text{lā} \quad \text{u} \text{a} \text{y} \text{a} \text{r} \text{d} \text{ī} \text{n} \quad \text{b} \text{i} \text{ḥ} \text{a} \text{d} \text{d} \text{i} \text{h} \text{i} \\
\text{u} \text{a} \text{'} \text{t} \text{i} \text{d} \text{ā} \text{l} \text{i} \text{n} \quad \text{b} \text{i} \text{q} \text{a} \text{d} \text{d} \text{i} \text{h} \text{i} \\
\text{lā} \quad \text{t} \text{a} \text{'a} \text{s} \text{s} \text{a} \text{q} \text{t} \text{u} \quad \text{g} \text{a} \text{i} \text{r} \text{a} \text{h} \text{ū} \\
\text{l} \text{a} \text{u} \quad \text{j} \text{a} \text{r} \text{ā} \text{n} \text{i} \quad \text{b} \text{i} \text{s} \text{a} \text{d} \text{d} \text{i} \text{h} \text{i} \\
\text{'i} \text{n} \quad \text{i} \text{a} \text{k} \text{u} \text{n} \quad \text{'a} \text{g} \text{s} \text{a} \text{m} \text{a} \quad \text{-l} \text{h} \text{a} \text{y} \text{ā} \\
\text{b} \text{a} \text{'d} \text{a} \quad \text{t} \text{a} \text{s} \text{ḥ} \text{i} \text{ḥ} \text{i} \quad \text{u} \text{d} \text{d} \text{i} \text{h} \text{i} \\
\text{f} \text{a} \text{'a} \text{s} \text{ā} \text{h} \text{ū} \quad \text{b} \text{a} \text{'d} \text{a} \quad \text{-n} \text{n} \text{a} \text{m} \text{a} \text{n} \text{:} \\
\text{-n} \text{u} \text{'i} \quad \text{j} \text{a} \text{r} \text{t} \text{i} \quad \text{l} \text{i} \text{'a} \text{b} \text{d} \text{i} \text{h} \text{i}
\end{array}$

Katalektischen Periodenschluß hat das folgende Gedicht des 'Abū 'alā (Freitag 268 f.):

$\begin{array}{l}
\text{i} \text{ā} \quad \text{l} \text{a} \text{m} \text{i} \text{s} \text{u} \quad \text{-b} \text{n} \text{a} \text{t} \text{a} \quad \text{-l} \text{m} \text{u} \text{ḍ} \text{ā} \text{l} \text{:} \\
\text{-l} \text{a} \text{l} \text{i} \quad \text{m} \text{u} \text{n} \text{n} \text{i} \quad \text{b} \text{i} \text{z} \text{ā} \text{d} \text{i} \\
\text{l} \text{a} \text{i} \text{s} \text{a} \quad \text{u} \text{ā} \text{d} \text{i} \text{k} \text{i} \quad \text{f} \text{a} \text{'l} \text{u} \text{m} \text{i} \text{:} \\
\text{-ḥ} \text{i} \quad \text{l} \text{i} \text{q} \text{a} \text{u} \text{m} \text{i} \quad \text{b} \text{i} \text{z} \text{ā} \text{d} \text{i} \\
\text{'i} \text{n} \quad \text{t} \text{a} \text{y} \text{a} \text{l} \text{l} \text{a} \text{i} \text{t} \text{u} \quad \text{g} \text{ā} \text{d} \text{i} \text{ā} \\
\text{f} \text{a} \text{b} \text{a} \text{f} \text{i} \text{'u} \text{n} \quad \text{'a} \text{y} \text{ā} \text{d} \text{i} \\
\text{ḥ} \text{ā} \text{n} \text{a} \text{n} \text{i} \quad \text{m} \text{a} \text{l} \text{b} \text{a} \text{s} \text{i} \quad \text{'a} \text{b} \text{ū} \text{:} \\
\text{-k} \text{i} \quad \text{f} \text{a} \text{ḥ} \text{l} \text{l} \text{i} \quad \text{s} \text{a} \text{f} \text{ā} \text{d} \text{i} \\
\text{b} \text{i} \text{d} \text{i} \text{l} \text{a} \text{s} \text{i} \text{n} \quad \text{k} \text{a} \text{'a} \text{n} \text{n} \text{a} \text{h} \text{ā} \\
\text{b} \text{a} \text{'d} \text{u} \quad \text{m} \text{ā} \text{'i} \quad \text{-t} \text{i} \text{m} \text{ā} \text{d} \text{i} \\
\text{ḥ} \text{u} \text{l} \text{l} \text{a} \text{t} \text{u} \quad \text{-l} \text{a} \text{i} \text{m} \text{i} \quad \text{ḥ} \text{u} \text{j} \text{i} \text{i} \text{ḥ} \text{a} \text{t} \\
\text{b} \text{i} \text{'a} \text{i} \text{u} \text{m} \text{i} \quad \text{-l} \text{y} \text{a} \text{r} \text{ā} \text{d} \text{i} \\
\text{ḥ} \text{i} \text{l} \text{t} \text{u} \text{h} \text{ā} \quad \text{u} \text{a} \text{n} \text{n} \text{i} \text{b} \text{ā} \text{l} \text{u} \quad \text{t} \text{a} \text{h} \text{:} \\
\text{-u} \text{i} \quad \text{k} \text{a} \text{r} \text{a} \text{g} \text{l} \text{i} \quad \text{-l} \text{'a} \text{r} \text{ā} \text{d} \text{i}
\end{array}$



$\begin{array}{cccc} | & | & | & | \\ \text{in} & \text{'adathum} & \text{fa'arisi} & \\ | & | & | & | \\ \text{fa'adatni} & \text{'a'adi} & & \end{array}$

Das *ħafīf magzū'* ist bei den jüngeren Dichtern ziemlich beliebt, besonders in seiner akatalektischen Form. Im Kitāb al'agānī finde ich mindestens 65 Beispiele, z. B. I. 29. 71. 75. 105; III, 67. 5 121. 147. 168. 182 f.; IV, 117 usw.; ferner z. B. 'Abū nuqās 58. 69; Buḥturī 364.

§ 19. Anapäst. Das jüngste unter den sechzehn klassischen Versmaßen der Araber ist *mutadārik*. Ḥalīl b. 'Aḥmad, der Vater der arabischen Metrik, hatte es noch nicht in den Kreis der Metren aufgenommen; erst Al'ahfaṣ fügte es hinzu. In der älteren Dichtung fehlt es noch gänzlich; auch im Kitāb al'agānī, in welchem sonst alle Metren vertreten sind, findet sich kein Beispiel dafür. Doch kommt es seit dem 3. Jahrhundert der Hedschra vor.

*mutadārik* besteht nach den Metrikern fortlaufend aus Füßen der Form  $\sim \sim \sim$ . Jones faßte diesen Fuß als Creticus; Greve redet von Anapäst, Spondeus, Daktylus (!) oder Creticus. Guyard mißverstand den Rhythmus völlig, wenn er ihn für fallend ansah:

$\dot{\sim} \sim$ . Hartmann hat wenigstens den steigenden Rhythmus erkannt, nur schreibt er den drei Silben, wie auch bei *mutaqārib* durchweg den gleichen Zeitwert zu, indem er folgendes Notenbild gibt:  $\bullet \bullet \bullet \mid \bullet \bullet \bullet \mid \bullet \bullet \bullet \mid \bullet \bullet \bullet \mid \bullet \bullet \bullet \mid$ ; vermutlich soll das eine Art von anapästischem Rhythmus darstellen. Schon Ewald hat gesehen, daß *mutadārik* echte Anapäste sind. Wie alle Anapäste ist es deshalb dipodisch zu messen. Dem anapästischen Charakter entspricht es auch, daß die Dichter im allgemeinen die Form  $\sim \sim \sim$  als die wohlklingendere vorgezogen haben: diese Form kann durch den Spondeus  $\sim \sim \sim$  vertreten werden. Daneben finden sich, aber seltener, Gedichte in Füßen der Form  $\sim \sim \sim$ .

Die im Versmaße *mutadārik* vorkommenden Perioden sind durchweg Doppeldimeter. Als Beispiel für die akatalektische Form gebe ich folgende Verse des Dichters 'Alī b. 'Abd Alganī (bei 'Abulfadā, Annales III, S. 306 ff: ed. Adler, Hafniae 1791):

$\begin{array}{l} m\bar{a} \text{ l}\bar{a}i\bar{l}a \text{ -} \dot{\text{ṣ}}\dot{\text{ṣ}}\dot{\text{ā}}\dot{\text{b}} \text{ b}i \text{ m}\bar{a}t\bar{a} \text{ } \dot{\text{j}}\dot{\text{a}}\dot{\text{d}}\dot{\text{u}}\dot{\text{h}}\bar{u} \\ \text{'a}q\bar{i}\bar{a}n\bar{m}u \text{ -} \dot{\text{s}}\dot{\text{s}}\dot{\text{ā}} \text{ 'a}t\bar{i} \text{ m}\bar{a}'\dot{\text{i}}\dot{\text{d}}\dot{\text{u}}\dot{\text{h}}\bar{u} \\ \text{r}\bar{a}q\bar{a}d\bar{a} \text{ -} \dot{\text{s}}\dot{\text{s}}\dot{\text{a}}\dot{\text{m}}\dot{\text{m}}\bar{a} \text{ r}\bar{u} \text{ f}\bar{a}'\dot{\text{a}}\dot{\text{r}}\dot{\text{r}}\dot{\text{a}}\dot{\text{q}}\dot{\text{a}}\dot{\text{h}}\bar{u} \\ \text{'a}f\bar{a}'\dot{\text{u}}\dot{\text{m}} \text{ l}\bar{i}l\bar{b}\bar{a}i \text{ n}\bar{i} \text{ } \dot{\text{i}}\dot{\text{w}}\dot{\text{a}}\dot{\text{d}}\dot{\text{i}}\dot{\text{d}}\dot{\text{u}}\dot{\text{h}}\bar{u} \end{array}$





ḥaqqan ḥaqqan ḥaqqan ḥaqqan  
 ṣidyan ṣidyan ṣidyan ṣidyan  
 'inna -dduniā qad jarratnā  
 ḡastahūtā ḡastahātā  
 5 lasnā nūlri mā qaddamnā  
 'illā 'annā qad farratnā  
 ia -bna -dduniā mahlan mahlan  
 zin mā iā'ti ḡaznan ḡaznan.

## Das Personalpronomen der dritten Person in der hethitischen Satzverbindung.

Von

Arthur Ungnad.

Von Personalpronomen der dritten Person finden sich im Hethitischen, wenn wir von eigentlichen Demonstrativpronomen absehen, hauptsächlich die Formen *naš* (selbständig), *-aš* (enklitisch) und *-waraš* (enklitisch in direkter Rede)<sup>1)</sup>. Wie sich diese Formen zu einander verhalten, ist bisher nicht untersucht worden; indes läßt sich ohne Schwierigkeiten beweisen, daß ein Pronomen *naš*, streng genommen, garnicht existiert, daß dieses vielmehr eine Zusammensetzung aus der verbindenden Partikel *nu* und dem enklitischen Pronomen *-aš* darstellt. Mit *-waraš* dürfte die Sache sich ähnlich verhalten; doch läßt sich das, wie die Verhältnisse bisher liegen, nicht so klar beweisen: es ist aber doch wohl entstanden aus einer Partikel *war* und dem enklitischen Pronomen *-aš*.

Bei der Erklärung des Pronomens *naš* müssen wir von der Satzverbindung im Hethitischen ausgehen. Betrachten wir nämlich einfache Texte, wie es die historischen Inschriften in besonderem Maße sind, so ergibt sich die Tatsache, daß das Hethitische Sätze, mögen sie nun nach unserm Empfinden Haupt- oder Nebensätze darstellen, fast ausnahmslos durch gewisse Partikeln verknüpft, nämlich das anreihende *nu* (präpositiv), das fortführende *namma* (präpositiv), und das mehr adversative *-ma* (enklitisch), zu denen noch das enklitische *-a* „auch, und“ hinzukommt, das wohl mit dem gelegentlich auftretenden *-ja* identisch ist<sup>2)</sup>. Wir wollen diese vier Partikeln (*nu*, *namma*, *-ma*, *-a*) als konjunktionale Partikeln bezeichnen. Zu ihnen gesellen sich noch mehrere modifizierende Partikeln, unter denen *-za*, *-kan* und *-šan* (sämtlich enklitisch)

1) So bereits Hrozný, *Die Sprache der Hethiter* (Leipzig 1917, abgek. SH.), S. 134 f., 141 ff., 143 f.

2) Der Unterschied zwischen *-a* und *-ja* scheint lediglich in den Auslautsverhältnissen des vorhergehenden Wortes begründet zu sein; doch soll auf diese Frage hier nicht näher eingegangen werden.

die wichtigsten sind. Die Partikel der angeführten direkten Rede *-wa* nimmt eine Mittelstellung zwischen beiden ein. Sie ist ihrer Stellung nach den konjunkionalen Partikeln ähnlich, ihrer Bedeutung nach aber modifizierend<sup>1)</sup>.

5 Um Bedeutung und Funktion dieser Partikeln leichter erkennen zu können, haben wir hier einen fast vollständig erklärbaren Text<sup>2)</sup> nach Partikeln exzerpiert. Wir haben dabei enklitische Pronomina nur dann angeführt und gleichzeitig in runde Klammern gesetzt, wenn sie entweder zwischen Partikeln eingekleilt oder wenn sie mit dem konjunkionalen *nu* verschmolzen sind. Direkte Rede ist durch starke eckige Klammern kenntlich gemacht. Gleichzeitig heben wir 10 die Stellen hervor, wo eine Partikel fehlt, obwohl ein neuer Satz<sup>3)</sup> beginnt.

I. 3. .-za-kán . . . . nu . . .<sup>1)</sup>. nu-za . . .<sup>5)</sup>. -ma-za-kán . . . . -ma . . .<sup>6)</sup>.  
 15 -ma . . .<sup>7)</sup>. nu . . .<sup>8)</sup>. -ma-za . . . . nu . . . .<sup>9)</sup> nu . . . . nu . . .<sup>10)</sup>. [ . . -wa . .  
 . . nu-wa-r(a-áš) . . . .<sup>11)</sup> nu-wa-za . . . . nu-wa-r(a-áš)-za . . . . -ma-wa(-áš-  
 ši)-za-kán . . .<sup>12)</sup>. nu-wa . . . .<sup>13)</sup> nu-wa-r(a-an)<sup>4)</sup> . . . . nu-wa-za . . .<sup>14)</sup>.  
 -ma-wa-za-kán . . . . nu-wa-r(a-áš) . . . .<sup>15)</sup> nu-wa . . . . ]<sup>16)</sup>. -ma-kán . . . .  
 17 n(a-áš)-kán . . . . -ma-kán . . .<sup>19)</sup>. -ma-za-kán . . . . nu . . . .<sup>20)</sup> nu . . . .  
 20<sup>21)</sup>. nu . . . .<sup>22)</sup> n(a-áš)-za<sup>5)</sup> . . . . nu . . . .<sup>23)</sup> nu . . . . [ . . . -wa(-mu)-za . .  
<sup>24)</sup>. nu-wa(-mu)-za . . . . nu-wa . . .<sup>25)</sup>. nu-wa . . .<sup>26)</sup>. nu-wa(-mu)-kán . . . ]  
<sup>27)</sup> nu . . . . n(a-áš) . . . .<sup>28)</sup> nu-za-kán . . . . nu-za . . .<sup>29)</sup>. n(a-at)-kán . . . .<sup>6)</sup>  
<sup>31)</sup> nam-ma . . . . nu . . . .<sup>32)</sup> nu . . . . nu . . .<sup>33)</sup>. n(a-áš) . . . . n(a-áš) . .  
 34 . . n(a-áš) . . .<sup>35)</sup>. -ma . . .<sup>36)</sup>. -ma . . .<sup>37)</sup>. nu . . . .<sup>38)</sup> [nu] . . . . n(a-an)  
 25 . . . . nu . . . .<sup>10)</sup> [nu(?)] . . . . n(a-an)-kán . . . .<sup>41)</sup> [nu(?)] . . . .<sup>42)</sup> [nu(?)]<sup>7)</sup> . .  
<sup>43)</sup>. nu . . .<sup>44)</sup>. nu . . . . nu . . .<sup>45)</sup>. n(a-an) . . .<sup>46)</sup>. n(a-an) . . . . -ma<sup>8)</sup> . . .  
 48 . . nu . . .<sup>49)</sup>. nu . . .<sup>53)</sup>. nu . . .<sup>54)</sup>. nu-kán . . .<sup>56)</sup>. n(a-áš)-kán

1) Der Gebrauch dieses *-wa* ist ähnlich dem akkadischen *-mi*, das in zierter direkter Rede Satzteile hervorhebt, oder dem äthiopischen *a*, das in ähnlicher Weise den einzelnen Wörtern der direkten Rede angefügt wird.

2) Keilschr. aus Bogh. III, Nr. 4, die Annalen der zehn ersten Regierungsjahre des Muršiliš; bearbeitet bereits von Hrozny, *Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköj* (Leipzig 1919), S. 156 ff. — Selbstverständlich ist die Erklärung noch nicht so weit gediehen, daß alle feineren Unterschiede gewisser Begriffgruppen klar sind (vgl. die zahlreichen Verba der Bewegung); aber über den allgemeinen Sinn der einzelnen Sätze kann nur in wenigen Fällen Zweifel oder gar völlige Unsicherheit bestehen.

3) Auch sog. Nachsätze haben der Regel nach eine konjunktionale Partikel.

4) Wohl Fehler für *nu-wa-ra-áš*; cf. I, 5 f.

5) *na* nicht ganz erhalten, aber völlig sicher.

6) Hierauf beginnt der I. Abschnitt der eigentlichen Annalen ohne anfügende Partikel.

7) Der Text ist bis zum Anfang der Kol. II lückenhaft; wir führen nur die erhaltenen Partikeln an und bemerken dabei, daß nirgends das Fehlen einer solchen festzustellen ist.

8) Eine Partikel ist hier durchaus notwendig; Hrozny (S. 176<sup>2)</sup>) glaubt nach der Photographie *ma* erkennen zu können, was sicher richtig ist.

II. <sup>1</sup>nam-ma . . . nu . . . <sup>2</sup>. nu(-mu-uš)-ša-an<sup>1)</sup> . . . <sup>3</sup>. na-an<sup>2)</sup> . . .  
 nu . . . <sup>5</sup>nu-kán . . . <sup>6</sup>nam-ma . . . <sup>7</sup>nam-ma . . . <sup>8</sup>nu-za . . . nam-  
 ma . . . <sup>9</sup>. -ma . . . <sup>10</sup>nu . . . [ . . . -wa(-at-ták)-kán<sup>3)</sup> . . . <sup>11</sup>nu-wa-r(a-  
 aš) . . . nu-wa-r(a-aš) . . . <sup>12</sup>. nu-wa(-mu)-za . . . <sup>13</sup>nu-wa(-mu)-za . . .  
 -a-wa<sup>4)</sup> . . . nu-wa . . . <sup>14</sup>nu-wa . . . ] <sup>15</sup>. -ma . . . nu . . . <sup>16</sup>nu-za . . . <sup>5</sup>  
<sup>17</sup>nu . . . nu . . . <sup>18</sup>. -ja(-an) . . . nu . . . <sup>19</sup>nu . . . -ja . . . <sup>20</sup>. -a<sup>5)</sup> . . .  
 n(a-aš) . . . <sup>21</sup>nu . . . n(a-aš) . . . <sup>22</sup>. nu(-mu)-kán . . . <sup>24</sup>n(a-aš) . . .  
<sup>25</sup>n(a-an) . . . nu . . . <sup>27</sup>nu-za . . . <sup>28</sup>n(a-an)-kán . . . nam-ma . . . nu-  
 kán . . . <sup>29</sup>. nu . . . <sup>30</sup>. nu . . . <sup>31</sup>n(a-aš-mu)-kán . . . n(a-aš)-kán . . . <sup>32</sup>.  
 n(a-aš)-kán . . . <sup>33</sup>. -ma-kán . . . nu . . . <sup>34</sup>. nu-za-kán . . . -ma . . . <sup>35</sup>. <sup>10</sup>  
 nu-za-kán<sup>6)</sup> . . . <sup>36</sup>. -ma-kán . . . <sup>37</sup>nu . . . <sup>38</sup>nu . . . nu . . . <sup>40</sup>. nu-za . . .  
<sup>41</sup>nu-za . . . <sup>42</sup>n(a-aš) . . . -ma-za . . . <sup>43</sup>. nu-uš-ša-an<sup>7)</sup> . . . <sup>44</sup>. nam-ma-  
 kán . . . <sup>45</sup>. n(a-an) . . . <sup>16</sup>nu-za . . . <sup>47</sup>nam-ma . . . nu-za . . . <sup>48</sup>. nu-  
 za . . . <sup>49</sup>nu . . . <sup>50</sup>. -ma . . . nu . . . <sup>51</sup>n(a-aš-ká)u) . . . -ja . . . <sup>52</sup>nu-  
 kán . . . -ma-za . . . <sup>53</sup>. nu-kán . . . -ma-kán <sup>54</sup>. . . nu-kán . . . <sup>56</sup>nu<sup>8)</sup> . . . <sup>15</sup>  
<sup>57</sup>. nu . . . <sup>59</sup>. n(a-aš-mu)-kán . . . <sup>60</sup>. n(a-an) . . . <sup>62</sup>. nu-za . . . <sup>63</sup>. n(a-  
 an)-kán . . . <sup>64</sup>. nu . . . <sup>9)</sup> . . . <sup>65</sup>. nu(-uš-ši)-kán . . . <sup>68</sup>. n(a-aš)-kán . . .  
<sup>71</sup>[ . . . -wa-kán . . . <sup>72</sup>. [ . . . ]-wa-za . . . <sup>73</sup>. nu-wa-r(a-an)-kán . . . ] <sup>76</sup>. n(a-an)<sup>9)</sup> . . .  
<sup>83</sup>. n(a-aš) . . .

III. <sup>1</sup>. nu . . . <sup>2</sup>. n(a-aš)-kán . . . <sup>5</sup>. n(a-an)-kán . . . <sup>9</sup>. n(a-an) . . . <sup>20</sup>  
<sup>10</sup>. nu-kán . . . <sup>11</sup>. <sup>10)</sup> . . . nu . . . <sup>12</sup>[ . . . -wa . . . ] <sup>13</sup>. n(a-aš) . . . <sup>14</sup>. [nu(-  
 mu)u)-kán . . . <sup>15</sup>. n(a-at) . . . <sup>16</sup>. nu . . . <sup>17</sup>. nu . . . <sup>18</sup>. nu-kán . . . <sup>19</sup>. n(a-  
 an) . . . nu . . . <sup>20</sup>. n(a-aš) . . . n(a-an)-kán . . . <sup>21</sup>. n(a-an) . . . -ma-za . . .  
<sup>23</sup>nam-ma . . . nu . . . <sup>24</sup>. -ma . . . -ma . . . <sup>25</sup>. nu-za-kán . . . <sup>26</sup>nu(-uš-  
 ma-aš)-kán<sup>11)</sup> . . . nu . . . <sup>27</sup>nu-kán . . . -ma . . . <sup>29</sup>. nu-za . . . <sup>30</sup>nu-<sup>25</sup>  
 za . . . -ma-za-kán . . . <sup>31</sup>. nu(-uš-ma-aš)-kán . . . nu . . . <sup>32</sup>. nu-za . . .  
 nu-za . . . <sup>33</sup>. n(a-aš) . . . <sup>34</sup>. -ma-za . . . <sup>35</sup>. nu-uš-ša-an . . . <sup>36</sup>nu-za . . .  
<sup>37</sup>nam-ma . . . nu-kán . . . <sup>38</sup>. nu . . . <sup>39</sup>. -ma . . . nu-za . . . <sup>40</sup>. nu . . .  
<sup>41</sup>nu . . . nu . . . <sup>43</sup>. nu-za . . . <sup>44</sup>n(a-an)-za-an<sup>12)</sup> . . . n(a-an)-kán . . .  
 -ma . . . <sup>45</sup>nam-ma . . . nu . . . <sup>46</sup>n[u] . . . <sup>47</sup>nu . . . nu . . . <sup>48</sup>. n(a-<sup>30</sup>  
 at) . . . <sup>49</sup>. nu . . . nu . . . <sup>50</sup>. nu . . . <sup>51</sup>. nu-za . . . <sup>52</sup>nu-za . . . <sup>53</sup>n(a-  
 aš) . . . -ma-za . . . <sup>54</sup>. nu-kán . . . <sup>55</sup>nu-za . . . nam-ma . . . <sup>56</sup>. nu . . .  
<sup>57</sup>. -ma . . . nu-za . . . <sup>59</sup>nam-ma(-aš)-za<sup>13)</sup> . . . nu . . . <sup>14)</sup> . . . <sup>60</sup>n(a-

1) = nu-mu-šan.

2) So mit Hrozny statt des unerklärlichen na-ši zu lesen; vgl. I. 38; II. 25 u. ö.

3) = -wa-ta-kán.

4) In ki-nu-na-wa ist a wohl das verbindende -a „und“; vgl. ki-nu-nu-ma-wa-za-kán I. 14, statt dessen mit dem adversativen -ma.

5) Das auslautende -a ist wohl wiederum „und“.

6) Irrtümlich wiederholt.

7) = nu-šan.

8) Im Folgenden wieder Lücken.

9) Hier fehlt eine Partikel!

10) Bei ma-a-na-an „als ihn“ fehlt augenscheinlich ebenfalls eine Partikel.

11) Wohl = nu-šmaš-kán.

12) = n-an-za mit einem noch unklaren u; die Stelle ist übrigens beschädigt; lies -kán statt des am Schlusse stehenden -an?

13) D. i. „hernach er nun“.

14) Hier vermißt man eine Partikel

- an) . . . . nu . . . . nu-za . . . . <sup>61</sup>. n(a-an) . . . . nu . . . . <sup>63</sup>. nu-za . . . . <sup>64</sup>. n(a-an)-  
 kán . . . . -ma <sup>65</sup>. . . . ja . . . . <sup>66</sup>nam-ma . . . . nu . . . . <sup>67</sup>. -ma . . . . nu . . . .  
<sup>68</sup>. -ma . . . . <sup>69</sup>nu . . . . n(a-áš) . . . . <sup>70</sup>. nu . . . . n(a-at)-kán . . . . <sup>71</sup>. -ma-  
 za . . . . <sup>72</sup>n(a-at)-za . . . . <sup>73</sup>nam-ma . . . . <sup>74</sup>bu-u-da-a-ak<sup>1)</sup>. . . . <sup>75</sup>. -ma . . . .  
 5 <sup>76</sup>. nu . . . . nu . . . . <sup>77</sup>nu . . . . [ . . . -wa-za . . . . nu-wa-r(a-áš)-kán . . . . <sup>78</sup>. nu-  
 wa-r(a-áš) . . . . ] <sup>79</sup>. -ma . . . . <sup>80</sup>[ . . . -wa . . . . -a-wa . . . . <sup>81</sup>. nu-wa . . . . <sup>82</sup>. -wa . . . .  
<sup>83</sup>nu-wa-(at-ták)-kán . . . . ] . . . . nu . . . . <sup>84</sup>. nu . . . . <sup>85</sup>. nu . . . . nu . . . . <sup>86</sup>. nu . . . .  
<sup>87</sup>. nu-za . . . . <sup>88</sup>. n(a-at) . . . . <sup>89</sup>. -a . . . . n(a-an) . . . . <sup>90</sup>nam-ma . . . . nu-za . . . .  
<sup>91</sup>. n(a-at) . . . . <sup>92</sup>n(a-at) . . . . <sup>93</sup>nam-ma-za . . . . nu . . . . <sup>94</sup>. nu . . . . [ . . . -wa . . . .  
 10 <sup>95</sup>. nu-wa-(ták)-kán . . . . ]  
 IV. <sup>2)</sup>. . . . <sup>17</sup>. n(a-áš) . . . . <sup>18</sup>. nu . . . . <sup>19</sup>. nu-za . . . . <sup>22</sup>. nu . . . . <sup>23</sup>. nu . . . .  
<sup>24</sup>. nu . . . . <sup>25</sup>. nu . . . . <sup>26</sup>. nu . . . . <sup>27</sup>. nu-za . . . . <sup>3)</sup>. -ma <sup>29</sup>. . . . nu . . . .  
<sup>30</sup>. n(a-an)-za-kán . . . . -ma <sup>31</sup>. . . . -ma . . . . <sup>32</sup>[n(a)-at) . . . . nu-za . . . .  
<sup>33</sup>. nam-ma . . . . <sup>34</sup>[nu] . . . . <sup>35</sup>. -ma . . . . nu . . . . <sup>36</sup>. nu . . . . <sup>37</sup>. nu . . . .  
 15 <sup>38</sup>. nu . . . . <sup>39</sup>. nu-kán . . . . <sup>40</sup>. nu-za . . . . <sup>41</sup>. n(a-áš) . . . . <sup>42</sup>. -ma-za . . . .  
<sup>43</sup>n(a-áš)-ša-an . . . . <sup>44</sup>nu-za-kán . . . . nu . . . . <sup>45</sup>. nu-za . . . . <sup>46</sup>. -ma-za . . . .  
<sup>47</sup>n(a-at)-ša-an . . . . -ma . . . . <sup>48</sup>. n(a-at) . . . . n(a-at) . . . .

Wenn wir zunächst einmal an der bisherigen Ansicht festhalten, daß *naš* und seine Kasus einheitliche Wörter seien, so ergibt sich  
 20 aus der hier gebotenen Übersicht folgendes Resultat:

Konjunktionale Partikeln fehlen:

1. Am Anfang zusammengehöriger Abschnitte, die mit dem vorhergehenden Abschnitt nicht in engster Berührung stehen. So steht I, 3 bloßes *ku-it-ma-an-za-kán* ohne verbindende Partikel, da hier  
 25 ein neuer Abschnitt beginnt. Sodann aber folgt Partikel auf Partikel bis I, 29, stets nur unterbrochen durch Formen des Pronomens *naš*. Die Einleitung der Inschrift endet I, 29. Deshalb beginnt I, 30 ohne verbindende Partikel, und nun wird die Folge der Partikeln in der ganzen Inschrift nur noch wenige Male (vielleicht fehlerhaft)  
 30 unterbrochen.

2. Auch die direkte Rede bildet ein Ganzes für sich und verbindet sich deshalb nicht mit dem Vorhergehenden. Die in unserer Inschrift begegnenden Fälle von oratio directa beginnen deshalb mit *-wa* (I, 10); *-wa-za* (I, 23<sup>4)</sup>); *-wa-kán* (II, 10); *-wa-kán*  
 35 (II, 71); *-wa* (III, 12); *-wa-za* (III, 77); *-wa* (III, 80; III, 94).

3. Bei allen Formen des Pronomens *naš* fehlt eine verbindende Partikel. Da nun einerseits dieses Pronomen stets am Anfang steht, andererseits neben *naš*, *nan* usw. die bekannten enklitischen Formen *-aš*, *-an* existieren, so lösen sich alle Schwierigkeiten, sobald wir

1) Dieses Adverb scheint eine Partikel zu vertreten.

2) Anfang sehr lückenhaft.

3) Vor [*h*]áman (Z. 28) fehlt eine Partikel; die Ergänzung ist schon deshalb nicht sehr sicher.

4) Der Vokativ rechnet nicht mit!

*naš* usw. in *n-aš* auflösen und dieses für eine Kontraktion aus *nu-aš* ansehen. Dann fällt das auffällige Nebeneinander von *naš* und *-aš* fort und zugleich auch die asyndetische Satzverbindung in einer Unzahl von Fällen.

4. Es bleiben allerdings einige Stellen übrig, in denen keine verbindende Partikel steht, obwohl man sie erwartet. Es sind dieses die Stellen:

a) II, 64 „da zog ich los; die Stadt Purandaš schloß ich ein“. Einen Grund für das Fehlen eines *nu* kann ich nicht finden.

b) III, 11 „[...] war er; als ich ihn bekämpfte“: liegt ein 10 Versehen des Schreibers vor, etwa statt *ma-a-an-ma-an*?

c) III, 59 „da gingen sie: die Stadt Hattušaš griffen sie an“. Wiederum ist das Fehlen einer Partikel unerklärlich.

d) III, 74 scheint *hu-u-da-a-ak* die Verbindung herzustellen. Die Stelle ist im einzelnen noch dunkel. 15

e) IV, 28 scheint auf das Verbum *[tar]-ah-hu-u* ohne Verbindung *[hu]-u-ma-an* zu folgen. Ob aber nicht doch anders zu lesen ist?

Es stehen also 3 sichere (a, b, c) und 2 fragliche Stellen (d, e), d. h. höchstens 5 Stellen, an denen ohne Grund die verbindende Partikel fehlt, über 300 Stellen gegenüber, an denen sie steht. Da darf man ohne Bedenken von einer festen Regel reden.

Zur Stellung der einzelnen Partikeln sei noch folgendes bemerkt:

In zitierter direkter Rede tritt *-wa* stets unmittelbar an die konjunktionale Partikel an. Es ergeben sich so die Fälle:

<i>nu-wa</i>	I, 24. 25. 26 u. ö.
<i>namma-wa</i>	Beispiele fehlen.
<i>-ma-wa</i>	I, 11. 14 u. ö.
<i>-a-wa</i>	II, 13; III, 80.

30

Sind enklitische Pronomina vorhanden, so folgen diese auf die einfachen oder (in direkter Rede) mit *wa* verbundenen konjunktionalen Partikeln. Dabei erhält *-wa* vor vokalischen Endungen die Form *-war*, z. B. *nu-wa-ra-aš* I, 10 aus *nu-war-aš* „da er“; *nu-wa-ra-an* II, 73 „da ihm“. Ich möchte annehmen, daß die Form *war* die ältere war, die sich vor vokalischen Endungen erhielt, aber bei Konsonantenhäufungen im Wortinnern ihr *r* verlor, etwa in Fällen wie *\*nu-war-šmāš* > *nu-wa šmāš*. So konnte *war* auch in andre Formen eindringen, indem es sich nur vor vokalischen Enclitischen erhielt. Mit rein lautgesetzlichen Vorgängen kommen wir jedenfalls bei der Erklärung nicht zum Ziel, da auslautendes *r* in Fällen wie *nu-wa(r)* nicht hätte abfallen können.

Auf die enklitischen Pronomina folgen alsdann die modifizierenden Partikeln wie *-za*, *-kan*, *-šan*. Häufig findet sich *-za* mit *-kan* verbunden, in diesem Falle stets in der Folge *-za-kan*.

45

Bezeichnen wir einmal das enklitische Pronomen mit *xy*, so ergeben sich folgende Schemata:

I. nu-wa-xy-	eventuell verbunden mit	-za(-kan) -kan -šan
II. namma-wa-xy-		
III. -ma-wa-xy-		
IV. -a-wa-xy-		

Theoretisch ließen sich also z. B. folgende Möglichkeiten für Reihe I aufstellen: A) ohne Verbindung <sup>1</sup>za, <sup>2</sup>kan, <sup>3</sup>šan; <sup>4</sup>za-kan; B) mit Verbindung; a) in gewöhnlicher Rede <sup>5</sup>nu, <sup>6</sup>nu-za, <sup>7</sup>nu-kan, <sup>8</sup>nu-šan, <sup>9</sup>nu-za-kan; mit Pronomen <sup>10</sup>nu-xy, <sup>11</sup>nu-xy-za, <sup>12</sup>nu-xy-kan, <sup>13</sup>nu-xy-šan, <sup>14</sup>nu-xy-za-kan; b) in zitierter direkter Rede <sup>15</sup>nu-wa, <sup>16</sup>nu-wa-za, <sup>17</sup>nu-wa-kan, <sup>18</sup>nu-wa-šan, <sup>19</sup>nu-wa-za-kan; mit Pronomen <sup>20</sup>nu-wa-xy, <sup>21</sup>nu-wa-xy-za, <sup>22</sup>nu-wa-xy-kan, <sup>23</sup>nu-wa-xy-šan, <sup>24</sup>nu-wa-xy-za-kan. Die Reichhaltigkeit der Ausdrucksformen ist also geradezu erstaunlich.

Beispiele:

I. nu oft: nu-wa I, 15 u. o.; nu-war-aš I, 14; nu-war-aš-za I, 11; und ohne wa: nu-za-kan II, 34.

II. namma II, 8; namma-kan II, 44; namma-aš-za III, 59.

III. -ma I, 6 u. o.; -ma-wa ša-za-kan I, 11; -ma-za-kan I, 5.

IV. -a III, 89; -a-wa II, 13.

Die Bedeutung der modifizierenden Partikeln -za, -kan, -šan werden wir vorläufig noch lange nicht feststellen können. Geben doch solche Partikeln (vgl. griech. γε, μεν) der Rede gerade die feinsten Schattierungen, die wir erst dann erkennen können, wenn wir das Wesen einer Sprache im großen und ganzen durchschauen. Dazu ist aber für das Hethitische die Zeit noch nicht gekommen. Nur das sei vorläufig bemerkt, daß die modifizierenden Partikeln auch am Anfang eines Redeganzes (dann natürlich ohne konjunktionale Partikeln) stehen können; vgl. -za-kan I, 3; -wa-mu-za I, 23; -wa-ta-kan II, 10; -wa-kan II, 71; -wa-za III, 77.

## Die Dynastien von Isin, Larsa und Babylon.

Von

## A. Ungnad.

Quellen: A = YBC 2142 (Clay, *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection*, New Haven 1915, Nr. 32). Auf Vs. und Rs. gleicher Text.

21	mu na-ap-la-nu-um	2	mu ilusin-i-ri-ba-am	
28	mu e-mi-súm	5 <sup>1)</sup>	mu ilušin-i-ki-ša-am	5
35	mu sa-mu-um	1	mu šillili-iluadad	
9	mu za-ba-a-a	12	mu eri-daku <sup>2)</sup>	
27	mu gu-un-gu-nu-um	61	mu iluri-im-ilušin	
11	mu a-bi-sa-ri-e	14 <sup>1)</sup>	mu iluša-am-mu-ra-pi	
29	mu su-mu-ilu	12	mu sa-am-su-i-lu-na	lugal 10
16 <sup>1)</sup>	mu nu-úr-iluadad		289	mu-bi
6 <sup>1)</sup>	mu ilusin-i-din-nam			

B = YBC 2140 (Clay, a. a. O., Nr. 33). Datenliste vom Jahr Ha<sup>3)</sup> 30 [*mu ugnim nim-ma-ki*] bis Si 7 [*mu gištukul šú-nir*].

C = AO 7025 (TDC, S. 52—56), vierseitiges Prisma [S. II 15 zerstört], enthaltend Jahre und Jahresnamen der Larsa-Dynastie.

Auszug:	I	1 <sup>1)</sup>	[ ]	mu na-ap-la-nu-u[m]	
		2 <sup>1)</sup>	[ ]	mu e-mi-súm <sup>1)</sup>	
		3 <sup>1)</sup>	[ ]	mu sa-mu-ú-um	
		4 <sup>1)</sup>	[ ]	mu za-ba-a-a	20
	33	27	mu	g[u-u]n-gu-nu-um	
	45	11	mu	a-bi-sa-r[i]-e	

1) Dieses sind die wahrscheinlichsten Lesungen der nicht ganz deutlichen Zahlen; vgl. TDC (= Thureau-Dangin, *La Chronologie des Dynasties de Sumer et d'Accad*, Paris 1918), S. III. Weniger wahrscheinlich sind die Lesungen 15 für Nür-Adad, 7 für Sin-idinnam, 6 für Sin-išišam und 12 für Hammurapi. Für die Zahl 14 spricht vor allem Text B, der doch wohl deshalb mit Ha 30 beginnt, weil dieses Jahr das erste des Herrschers im Reiche von Larsa war; B führt demnach 14 Jahre Hammurapis auf.

2) Oder *warad-ilušin*. 3) Ha = Hammurapi, Si = Samsuiluna.

4) Aus *emid-šum* „lege auf ihn (, den Gott, deine Sorge)“.

Es folgen 25 Jahresnamen der Regierung des [s]u-mu-*ilu*, von denen der 23. lautet [*mu*] en *dnan[na...]*<sup>1)</sup>. Nach Johns<sup>2)</sup> gibt es Urkunden, die vom 8. Jahr der hiervon ausgehenden Ära datiert sind; das wäre = Sumu-*ilu* 30. Ist John's Angabe richtig, so läge in C ein Widerspruch zu B [29 Jahre] vor. Man darf aber wohl die Richtigkeit der Angabe bezweifeln; die Zahl 8 ist wohl für 7 verlesen (oder verschrieben).

II ist zerstört.

III beginnt mit Jahresnamen Rim-Sins,  
die bis in IV hineinreichen.

10

IV <sup>53</sup>mu ki 31 i-si-in<sup>ki</sup> in-dib-ba  
<sup>54</sup> 60 mu dri-im-ilu<sup>sin</sup>

Folgt Abfassungsdatum der Urkunde (14. X. Ha 39), wodurch ein terminus ante quem für die angeführten Jahre Rim-Sins gegeben ist.

Ein Widerspruch zwischen A und C bedarf zuerst der Erörterung. Rim-Sin regierte nach A (Z. 14) 61 Jahre, nach C (IV, 54) nur 60. TDC, S. 4 hält die erstere Angabe für richtiger, „da es leichter sei, die Auslassung einer Einheit zu erklären als die Zufügung einer solchen“. Dieser Grund ist nicht sehr stichhaltig. Eine Liste von Jahresnamen wie C wird sich schwerlich irren; die schwankende Angabe muß also auf andere Weise erklärt werden.

Da es wahrscheinlich ist, daß die Jahresnamen ein Ereignis des vorhergehenden Jahres wiedergeben<sup>3)</sup> und die Besiegung Rim-Sins dem Jahre Ha 31 den Namen gab, fiel das Faktum selbst ins Jahr Ha 30<sup>4)</sup>. Mit Recht beginnt daher B mit dem Jahre Ha 30, das das erste Jahr war, in dem Urkunden nach Hammurapi datiert werden konnten. Die Liste C bildet also gewissermaßen die vorhergehende Datensammlung, sodaß das Jahr *mu ki 31 i-si-in ki ba-dib-ba* mit Ha 29 identisch sein dürfte. Rim-Sin hat aber noch teilweise im Jahre Ha 30 regiert. Wenn dieses sein 61. Jahr war, konnte in einer Zusammenfassung, wie A sie gibt, die Gesamtzahl der Jahre leicht als 61 angegeben werden, während tatsächlich nur 60 volle Jahre vorhanden waren. Ich möchte deshalb C für zuverlässiger halten als A<sup>5)</sup>.

35

Als ziemlich sicher darf also die Gleichung gelten:

$$\text{Rim-Sin 60} = \text{Ha 29,}$$

1) Demgemäß der 24. [*mu uš-sa*] en *dnan[na...]* und der 25. [*mu uš-sa-bi*] en *d[na]nna...]*.

2) PSBA 1910. S. 274.

3) Siehe RA XI, S. 91.

4) So auch TDC, S. 42.

5) In den 61 Jahren Rim-Sins und den 14(?) Hammurapis von A wäre demnach 1 Jahr zweimal enthalten. Da nicht alle Zahlen von A völlig sicher sind, läßt es sich nicht sagen, ob die Summierung [289] dies berücksichtigt hat oder nicht.

oder wenn wir die Larsa-Dynastie und die Dynastie von Babylon von 1 an durchzählen:

Larsa 262 = Babylon 131.

Wie steht es nun mit dem Verhältnis zwischen Larsa- und Isin-Dynastie? Mit TDC 45 f. möchte ich annehmen, daß das Ende der Isin-Dynastie durch den Jahresnamen wiedergegeben wird: *mu... uruki dam-ki-i-lí-šú á-dam zag-šú-dib-bi í-si-ínki-ka sib zi d[ri-i]m-úsín in-dib-ba [...] ra lù [.....] arar-ki-ma-šù bí-ín-tu-ri [û] ul-a-ta ù-ma-a-ni mu-un-gub-ba* (C III, 47 ff.) „Jahr: die Stadt des Damki-ilišu und die Bevölkerung . . . . von Isin nahm 10 der wahre Hirt Rim-Sin, . . . . brachte er nach Larsa und richtete für immer seinen Triumph (*írüttu*) auf“. Die 5 Jahre später genannte Eroberung von Isin erfolgte, als die Hegemonie der Dynastie bereits gebrochen war. Die Isin-Dynastie regiert nach der Philadelphäer Königsliste 225 Jahre 6 Monate. Der oben angeführte 15 Jahresname ist nach TDC das Jahr Rim-Sin 26, nach unserer Annahme Rim-Sin 25. Demnach erfolgte die Eroberung der „Stadt des Damki-ilišu“ im Jahre Rim-Sin 24, und man kann am besten annehmen, daß dieses Jahr Rim Sin 24 das 226. der Isin-Dynastie war, in dessen Verlauf die Katastrophe eintrat. So ergibt sich 20

Rim-Sin 24 = Isin 226,

und da Rim-Sin 24 = Larsa 226 ist, folgt, daß beide Dynastien zu gleicher Zeit nach dem Sturze des Reiches von Ur begannen<sup>1)</sup>. Das Verhältnis der 3 Dynastien Isin, Larsa und Babylon läßt sich also am besten durch die Formel ausdrücken: 25

Babylon 1 = Isin oder Larsa 132.

Die Reduzierung auf unsere Zeitrechnung wäre sehr einfach, wenn Kugler's Annahme richtig ist, daß das 1. Jahr Ammisadugas 1977/6 v. Chr. wäre<sup>2)</sup>. Diese Annahme setzt aber einen sehr späten Termin für den 1. Nisan voraus<sup>3)</sup>, gegen den gewisse Bedenken 30 nicht unterdrückt werden können<sup>4)</sup>.

Nehmen wir Kugler's These als gesichert, so wäre 1977 v. Chr. = Ammisaduga 1 = Babylon 249, also Babylon 1 = 1977 + 248 = 2225 v. Chr., oder Isin 1 = 2225 + 131 = 2356<sup>5)</sup> v. Chr. Die von mir in ZDMG. 71, S. 166 gegebenen Daten, die lediglich 35 Annäherungswerte sein sollten, weichen hiervon nur um 2 Jahre ab, was bei den Unsicherheiten der einzelnen Posten nichts besagen

1) Zu diesem Resultat kommt auch TDC, S. 46, indem er das Ende der Isin-Dynastie in das 225. Jahr setzt, was indes bedenklich sein dürfte. Jedenfalls wird auf diese Weise die Differenz zwischen seiner Annahme von 61 Jahren für Rim-Sin und unserer von 60 Jahren wieder ausgeglichen.

2) *Sternkunde* II, S. 286.

3) Ebd. S. 301 ff.

4) Vgl. u. a. VS XIII, 18, wo die Dattelerte erst am 1. Kislimu abgeliefert wird, also mindestens so spät wie in neubabylonischer Zeit, wo der 1. Nisan etwa zwischen Mitte März und Mitte April fiel.

5) TDC, S. 47 : 2357.

will. Dazu kommt noch, daß die Regierungsdauer der Ur-Dynastie nicht sicher feststeht: die Philadelphischer Liste gibt bekanntlich 117 Jahre, darunter 7 für Gimil-Sin, der nach den zeitgenössischen Urkunden 9 Jahre regierte<sup>1)</sup>. Ist also die Zahl 117 in 119 zu ändern oder ist ein anderer Posten, etwa Šulgi (Dungi) um 2 zu reduzieren? Hierauf läßt sich keine befriedigende Antwort geben. Bleiben wir vorläufig bei 117, so ergibt sich für Ur die Zeit 2473—2357 v. Chr. Die für die frühere Zeit von mir gegebenen Daten können unverändert bleiben; auch die TDC, S. 67 annäherungsweise gegebenen weichen nur um 2 Jahre von den meinigen ab. Der Übersicht halber gebe ich hier nochmals die wichtigsten Daten, die natürlich nur unter dem Vorbehalt ungefähr stimmen dürften, daß Kugler mit seiner Ansetzung der 1. Dynastie im Recht ist.

	Dynastie	Akšak II	3077—2979 <sup>2)</sup>
15	"	Kiš IV	2978—2873
	"	Lugalzaggesi	2872—2848
	"	Akkad	2847—2651 <sup>3)</sup>
	"	Uruk IV	2650—2625
	"	Gutium	2624—2500
20	"	Utu-ḫegal	2499—2474
	"	Ur	2473—2357
	"	Isin	2356—2132
	"	Larsa	2356—2095
	"	Babylon	2225—1926

1) Kugler, *Sternkunde* II, 152.

2) Wenn die Könige Al[.] von Kiš und Zuzu von Akšad nicht genannt sind, so könnte das auch daran liegen, daß Kiš bzw. Akšak zur Zeit des Kampfes mit Lagaš nicht die Hegemonie über ganz Babylonien hatten. Dann wären die Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Dynastien Akšak II und Kiš IV, die TDC S. 66 äußert, hinfällig.

3) Für Narām-Sin ergibt sich dann 2757—2714, falls er 44. oder 2767—2714, falls er 54 Jahre regierte, was der von Poebel (UM V, 3) edierte Text (Kol. VIII, 1) nicht mit Sicherheit entscheiden läßt. Lehmann-Haupt's Ansetzung von Narām-Sin 2200 (statt 3200) Jahre vor Nahonid (*Hauptprobleme*, S. 186 ff.) wird dadurch als richtig erwiesen; nur dürfte nicht ein Schreibfehler bei Nahonid anzunehmen sein, zumal alle Duplikate 3200 bieten, sondern ein auf irgendeine andre, jetzt nicht mehr im einzelnen feststellbare Weise entstandener Irrtum. — Was die Ordnung der ersten Könige der Dynastie anbetrifft, so setzt sie TDC S. 65 folgendermaßen an: Šarru-kin, Man-ištusu, Šarrum-... (*Dec. en Chald.*, pl. 5<sup>ter</sup>, No. 1), Irimuš, Narām-Sin, Šar káli-šarri, indem er die Hypothese benutzt, daß Namen wie Šarru-kin-ili (*Obel. Man.* XII, 8) und Ili-Irimuš (*Inscr. Tell.* I, No. 1096) nur zur Zeit des unmittelbaren Nachfolgers eines Königs möglich wären. Das ist aber nicht richtig; vgl. den Namen *za-bi-am-é-é* (CT VIII, 48 a: 26 = Ia 11; CT IV, 45 c: 22 = IIa), aus dem man schließen müßte, daß *za-bi-am* (wohl = *šibām* „Schankwirt“) der unmittelbare Vorgänger Hammurapi's war. Außerdem braucht Man-ištusu, auch wenn er ein Sohn Šarru-kin's war, nicht sein unmittelbarer Nachfolger gewesen zu sein. Die Ordnung der Nachfolger Šarru-kin's muß also nach wie vor als unsicher gelten.

Im folgenden sei noch eine auf derselben Grundlage beruhende parallele Übersicht der Herrscher der Dynastien von Isin, Larsa und Babylon gegeben, in der vor jedem Herrscher das Jahr seines Regierungsantritts nach unserer Zeitrechnung steht und hinter ihm in Klammern das entsprechende Jahr der betreffenden Dynastie. 5

Isin	Larsa	Babylon
2356. Išbi-Irra (1)	2356. Naplānum (1)	—
—	2335. Emisum (22)	—
2324. Gīmil-ilišu (33)	—	—
2314. Idin-Dagan (43)	—	—
—	2307. Samūm (50)	—
2293. Išme-Dagan (64)	—	—
2273. Lipit-Ištar (84)	—	—
—	2272. Zabāja (85)	—
—	2263. Gungunum (94)	—
2262. Ur-Nimurta (95)	—	—
—	2236. Abi-sarē (121)	—
2234. Pūr-Sin (123)	—	—
—	2225. Sumu-īlu (132)	2225. Sumu-abum (1)
2213. Itēr-piša (144)	—	—
—	—	2211. Samu-la-ēl (15)
2208. Irra-imitti (149)	—	—
2201. NN. (156)	—	—
2200. Enlil-bāni (156 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> )	—	—
—	2196. Nūr-Adad (161)	—
—	2180. Sin-idinnam (177)	—
2176. Zanbija (180 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> )	—	—
—	—	2175. Šābium (51)
—	2174. Sin-iribam (183)	—
2173. PP. (183 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> )	—	—
—	2172. Sin-iḫišam (185)	—
2168. Ur-Daazagga <sup>1</sup> ) (?) (188 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> )	—	—
—	2167. Šilli-Adad (190)	—
—	2166. Eri-Aku (191)	—
2164. Sin-magir (192 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> )	—	—
—	—	2161. Apil-Sin (65)
—	2154. Rim-Sin (203)	—
2153. Damiḫ-ilišu (203 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> )	—	—
—	—	2143. Sin-muballit (83)
2131. Letztes Jahr (225 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> )	—	—
—	—	2123. Hammurapi (103)
—	2095. Letztes Jahr (262)	—
—	—	2080. Samsuiluna (146)
—	—	2042. Abiḫūb (184)
—	—	2014. Ammiditana (212)
—	—	1977. Annisaduga (249)
—	—	1956. Samsuditana (270)
—	—	1926. Letztes Jahr (300)

Wenn unter Samsuiluna nochmals ein Rim-Sin als König von Larsa auftaucht<sup>2)</sup>, so mag dieser mit TDC ein Schwindler gewesen

1) Vgl. Chiera, UM VIII, I, S. 70<sup>1</sup>.

2) ZA 23, S. 73 ff.

sein, der dem Volk weiszumachen verstand, daß der alte Rim-Sin noch nicht vom Schauplatz verschwunden war. Es wäre aber auch nicht unmöglich, daß der alte Rim-Sin doch noch lebte und als schwacher Greis einer politischen Bewegung als Aushängeschild  
5 dienen mußte. Wenn er beim Tode seines Bruders Eri-Aku als etwa zehnjähriger Knabe den Thron bestieg, so war er, als Hammurapi ihn besiegte, etwa 70 Jahre alt und im 10 Jahre Samsuilunas allerdings schon über 90 Jahre. Aber hat nicht Pepi II von Ägypten  
10 zusammengerechnet nur etwa 85 Regierungsjahre, was nicht außerhalb jeder Möglichkeit liegen dürfte.

## Nazoräer (Nazarener).

Von

**H. Zimmern.**

Im Anschluß an die im Einzelnen sachlich und sprachlich allerdings sehr anfechtbaren Aufstellungen des amerikanischen Mathematikprofessors W. B. Smith<sup>1)</sup> wurde in den letzten Jahren vor dem Krieg vielfach mit großer Schärfe und nicht immer rein sachlich die Frage nach dem Verhältnis von  $\text{Ναζωγαῖος}$  ( $\text{Ναζαρηνός}$ ) zu  $\text{Ναζαρέθ}$  ( $\text{Ναζαρά}$ ) erörtert. Soweit ich als der Sache etwas ferner Stehender beurteilen kann, haben diese Erörterungen doch dahin geführt, daß man mehrfach in der hergebrachten Auffassung schwankend geworden ist, wonach der Ortsname Nazareth den eigentlichen Ausgangspunkt für die Bezeichnung von Jesus als Nazoräer oder Nazarener und darnach auch der Christen als Nazoräer oder Nazarener gebildet hätte. So hat sich auch ein so nüchterner und streng methodisch vorgehender Forscher wie Lidzbarski neuerdings<sup>2)</sup> zu der Ansicht bekannt, daß die Bezeichnung Jesu als  $\text{Ναζωγαῖος}$  sich nicht von Nazareth aus begreifen lasse, sondern daß man eher umgekehrt in der urchristlichen Legende die Eltern Jesu in einem Nazareth oder Nazara genannten Orte habe wohnen lassen, um damit den vorgefundenen Namen  $\text{Ναζωγαῖος}$  ( $\text{Ναζαρηνός}$ ) als Bezeichnung für Jesus und  $\text{Ναζωγαῖοι}$ ,  $\text{Ναζαραῖοι}$ ,  $\text{Νασαραῖοι}$  als Bezeichnung der Judenchristen und bereits einer vorchristlichen Richtung im Judentum (so namentlich durch Epiphanius bezeugt) zu erklären. Dabei läßt Lidzbarski die Frage anscheinend unentschieden, ob ein Ort Nazareth (Nazara) bereits in vorchristlicher Zeit existiert habe, oder ob er, wie das W. B. Smith und andere im Zusammenhang mit den Aufstellungen über  $\text{Ναζωγαῖος}$  gleichfalls behaupten, überhaupt erst der urchristlichen Sage, aus der Bezeichnung Jesu als  $\text{Ναζωγαῖος}$ ,  $\text{Ναζαραῖος}$ , aram.  $\text{ܢܫܘܪܝܐ}$ ,  $\text{ܢܫܘܪܝܘܬܐ}$  herausgesponnen, seinen Ursprung verdanke.

1) Der vorchristliche Jesus (1905), S. 42 ff. Vgl. auch denselben in The Monist XV (1905), 25 ff., in Encyclopaedia Americana, Artikel New Testament Criticism (1906), in seinem Buche Ecce Deus 1911, S. 285 ff. und im Anhang zu A. Drews, Die Christusmythe II (1911), S. 427 ff.

2) Mandäische Liturgien (1920), S. XVI ff. (Abb. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, N. F. XVIII, 1).

Lidzbarski nimmt nun — hierbei natürlich scharf abweichend von der sprachlich ganz unmöglichen Auffassung W. B. Smith's des syrischen (von Smith in *Nāṣarjā* verlesenen)  $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$  — als Grundform die sich im Talmud auch tatsächlich findende hebräische Bezeichnung Jesu als  $\text{נוֹצְרִי}$ , d. i.  $\text{נוֹצְרִי}$  mit  $\bar{i}$  relativum, an, als eines Zugehörigen der religiösen Gemeinschaft der  $\text{נוֹצְרִיִּם}$ , der „Beobachter, Observanten“<sup>1)</sup>. Und zwar vermutet er als das, was die  $\text{נוֹצְרִיִּם}$  beobachteten oder beobachten wollten, besonders Reinheitsgebräuche, vielleicht in erster Linie Baptismen. Bestimmend für Lidzbarski, die Bezeichnung *Ναζωραῖος* in der vorstehenden Weise zu erklären, ist, abgesehen von der sprachlichen Schwierigkeit, *Ναζωραῖος* aus *Ναζαρέθ* (*Ναζαρά*) abzuleiten, insbesondere auch der Umstand, daß auch die Mandäer sich neben  $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$  als  $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$  bezeichnen, wobei Lidzbarski, entgegen Nöldeke und anderen, nicht annehmen zu können glaubt, daß diese Selbstbenennung der Mandäer den Christen entlehnt sei, vielmehr dafür eintritt, daß sie den unabhängig von Jesus und den Christen in jüdischen Gemeinschaften erhaltenen Namen  $\text{נוֹצְרִי}$  in der aramäischen Umformung (aber mit Beibehaltung des unaramäischen  $\text{צ}$  statt  $\text{ז}$ )  $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$  bezw. (worauf die Form des Abstraktums weist) auch  $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$  (wie im syrischen  $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$ ) aufgenommen hätten.

Während ich nun im Großen und Ganzen durchaus diesen Darlegungen Lidzbarski's glaube zustimmen zu sollen, möchte ich doch im Einzelnen noch dieses und jenes dabei lieber etwas anders erklären. Zunächst ist es mir, trotz der von Lidzbarski in diesem seinem neuesten Werke über die Mandäer S. XIX ff. und bereits früher im Johannesbuch S. XVII ff. vorgebrachten Beweise für einen ursprünglich westlicheren<sup>2)</sup> Sitz (etwa in der Haurān-Ebene) der Mandäer, und trotz des scheinbar bestimmt jüdischen Ursprung beweisenden  $\text{צ}$  (anstatt  $\text{ז}$ ) in  $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$ , noch nicht ausgemacht, ob ein jüdisches  $\text{נוֹצְרִי}$ ,  $\text{נוֹצְרִי}$  wirklich den eigentlichen Ausgangspunkt auch für mand.  $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$  abgegeben hat. Ich könnte mir vielmehr sehr wohl denken, daß beides, sowohl das jüdische  $\text{נוֹצְרִי}$ ,  $\text{נוֹצְרִי}$ , aramaisiert  $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$  und *Ναζωραῖος* d. i.  $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$ , als auch das mandäische  $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$  ( $\text{ܢܘܨܪܝܐ}$ ) von einer gemeinsamen, den Juden wie den Mandäern naheliegenden Stelle ausgegangen wäre, an der man gleichfalls  $\text{צ}$  mit  $\text{צ}$ , nicht mit  $\text{ז}$ , sprach, und wo überdies *nāṣir* technische Bezeichnung für den Angehörigen einer speziellen religiösen Gemeinschaft war. Beides trifft aber, wie wir unten noch näher sehen werden, gerade für das Babylonische zu.

1) Hierbei denkt Lidzbarski wohl auch an die analoge Bezeichnung eines Teiles der Franziskanerkongregation als „Observanten“ im Gegensatz zu den „Konventualen“.

2) Dafür spricht sich, gegen Brandt, mit Entschiedenheit auch Nöldeke aus Zeitschr. f. Ass. XXX (1915/16), S. 143 f.

Ein zweiter Punkt, wo ich von der Lidzbarski'schen Auffassung etwas abweiche, ist der, daß ich für das nicht genannte Objekt, auf das sich das  $\text{רִצְוֵי}$  bezieht, auch etwas anderes, als gerade nur „Reinheitsgebräuche, vielleicht in erster Linie Baptismen“ in Betracht ziehen möchte. Ich halte es vielmehr, speziell für das mandäische  $\text{רִצְוֵי רִצְוֵי}$ , für sehr wohl möglich, daß darunter eine Gemeinschaft von solchen zu verstehen ist, die nicht sowohl etwas „beobachten“, als vielmehr etwas „bewahren, wahren, hüten“ und zwar die Geheimnisse ihrer Religion, in erster Linie etwa „das große Geheimnis des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit“ ( $\text{רִצְוֵי רִצְוֵי רִצְוֵי}$ ), von dem wiederholt die Rede ist.  $\text{רִצְוֵי רִצְוֵי}$  enthielte darnach ungefähr einen ähnlichen Sinn wie die gewöhnliche Bezeichnung der Mandäer als  $\text{רִצְוֵי רִצְוֵי}$  „die Gnosisanhänger“<sup>1)</sup>, die *γροσσιζοί*, Gnostiker. Und auch für das Jüdische halte ich es für sehr wohl möglich, daß unter den  $\text{רִצְוֵי רִצְוֵי}$  nicht sowohl eine Gemeinschaft von solchen zu verstehen ist, die gewisse Gebräuche besonders beobachteten, als vielmehr ebenfalls von solchen, die ein Geheimwissen<sup>2)</sup> „bewahren, wahren, hüten“. Ebenso würde meines Erachtens im Hinblick auf das Betonen des Geheimwissens in den spätjüdischen und urchristlichen Apokalypsen, auf die Rolle, die der Begriff *μυστήριον* im Neuen Testament, insbesondere bei Paulus spielt, wie überhaupt auf die „gnostischen Elemente bei Paulus“ eine Bezeichnung wie „Hüter (der himmlischen Geheimnisse)“ für die urchristliche Gemeinschaft der *Ναζωραῖοι* nicht schlecht passen<sup>3)</sup>.

Wenn sich nun weiter nachweisen läßt, daß die gleiche babylonische Stelle, von der oben vermutet wurde, daß sie den Ausgangspunkt für die gemeinsame Bezeichnung  $\text{רִצְוֵי רִצְוֵי}$ , *Ναζωραῖοι*,  $\text{רִצְוֵי רִצְוֵי}$  für bestimmte vorchristliche, jüdische Sekten, für die urchristliche Gemeinde, wie andererseits für die Mandäer gebildet habe, mit ihrem technischen Begriffe *nāširū* „der Bewahrende, Hütende“ genauer auch noch den Begriff „der Bewahrer, Hüter. Wahrer eines göttlichen Geheimnisses“ verbunden hat, so ist, wie mir scheint, der Ring für die Beweisführung nahezu geschlossen.

1) S. zu dieser Fassung von *Mandäer* Brandt, *Mand. Rel.* 187 f. im Gegensatz zu der früheren Auffassung von Petermann und Nöldeke als „Anhänger des *Mandäer* *de* *Hašē*“.

2) Beachte dazu, daß offenbar eine Verwandtschaft besteht zwischen den Nazoräern bzw. Nazariern oder Nasariern bei Epiphanius (s. über diese Bousset, *Hauptprobl. d. Gnosis* 155, 285 und neuerdings desselben kritische Ausführungen in *Kyrios Christos* 26 zu Schmidtke, *Neue Fragm. u. Unters. z. d. judenchristl. Evang.* 108 ff.) und den Essäern, daß diese letzteren aber Geheimschriften besaßen, deren Geheimnis zu wahren der Neueintretende sich feierlich verpflichten mußte (Josephus B. II, 142, vgl. Bousset, *Rel. d. Judent.* 532).

3) Ganz abzuweisen ist der Einfall von Erb, *Orient Lit. Ztg.* 1918, 135, daß *Ναζωραῖοι* als ältester Christenname eigentlich *οἱ γρηγοροῦντες* bedeute, und daß darauf eine Anspielung in Mark. 13, 33 ff. vorläge.  $\text{רִצְוֵי}$  heißt wohl „bewachen“ im Sinne von *φρουράσσειν* oder *φρουρεῖν*, aber doch nicht „wachen“ im Sinne von *γρηγορεῖν*.

daß eben von dieser babylonischen Stelle und nur von dieser aus die Bezeichnung Nazoräer letzten Endes sprachlich sowohl, als auch sachlich zu erklären ist<sup>1</sup>). Dafür im Folgenden nun der Einzelnachweis.

Nach babylonischer Anschauung gilt alles durch die Tafel-  
 5 schreiben auf den Tontafeln schriftlich aufgezeichnete Wissen schon an und für sich als „Weisheit“ (*nīmequ*) des Gottes Nebo. Außerdem gibt es aber noch besondere Gebiete des priesterlichen Wissens, die als „Geheimwissen“<sup>2</sup>) gelten, die darum auch nur den dazu Berechtigten, den Eingeweihten, „Wissenden“ (*mūdū*) zugänglich sein  
 10 sollen, während die Uneingeweihten, „Nicht-Wissenden“ (*lā mūdū*) keinen Einblick darein erhalten dürfen<sup>3</sup>). Das gilt namentlich von dem Wissensbereiche der angesehensten Klasse innerhalb der babylonischen Priesterschaft, der Wahrsager, Omendeter, Beschauer (*bārū*). So findet sich gerade am Schlusse von Texten oder Textabschnitten,  
 15 in denen von Dingen die Rede ist, die zum Bereich des *bārū*-Priesters gehören, wie vor allem der Eingeweihteschau, gelegentlich aber auch in Ritualien für andere Priestergattungen, so für den *kalū*-Priester, und auch in sonstigen Texten, die etwas als „Geheimwissen“ Geltendes enthalten, wiederholt die Bemerkung: „Der Wissende  
 20 möge (das Vorstehende) dem Wissenden zeigen, der Nicht-Wissende

1) Die hier vorgenommene Zurückführung auf eine speziell technische babylonische Bezeichnung *nāšīru* bedeutet natürlich etwas ganz anderes, als wenn W. B. Smith, Der vorchristl. Jesus, S. 47, ganz allgemein das babyl. *našāru* für seine Erklärung von מַשְׁרָיָה, מַשְׁרָיָה heranzieht. Übrigens hat ja Smith auf den Einspruch von Weinel, Ist das „liberale“ Jesusbild widerlegt? 97, im Anhang zu Drews, Christusmythe II, 442 gerade diesen Punkt wieder so gut wie preisgegeben.

2) Ich gebrauche mit Absicht den Ausdruck „Geheimwissen“ nicht etwa „Mysterien“, da bei den letzteren, wenigstens im engeren Sinne des Worts, stets die Teilnahme an einem sakramentalen Akt, der den Mysten mit der Gottheit vereinigt, wesentlich ist. S. dazu, im Anschluß an A. Dieterich, z. B. A. Körte in Arch. Rel. Wiss. XVIII, 118 f. betreffs der eleusinischen Mysterien. Vgl. über babylonisches Geheimwissen bezw. Mysterien auch A. Jeremias, Handb. d. altorient. Geisteskultur 10 ff., wo freilich im Einzelnen mancherlei richtig zu stellen wäre, sowie Langdon, Artikel Mysteries (Babylonian) in Hastings Encycl. of Relig. and Ethics, Vol. IX (1917), p. 70 ff., ferner Boissier, Les mystères babyloniens in Archives suisses d'Anthropol. génér. I (1914), 89 ff., endlich auch meine Ausführungen in Babyl. Neujahrsfest II, 45 ff., (BSGW. 1918, Nr. 5), wenn der betreffende Text, wie ich nachträglich dort bereits angedeutet habe, in Wirklichkeit auch etwas anders anzufassen ist, als ich zuerst annehmen wollte, sowie auch bereits KAT<sup>3</sup> 533. 537 f.; Schrank, Bab. Sühnriten 78.

3) Für die Frage nach den Anfängen und Ausgangspunkten der „Gnosis“ erscheint es mir sehr wichtig, dem etwaigen historischen Zusammenhang zwischen dem Geheimwissen der Babylonier und dem Geheimwissen innerhalb der gnostischen Systeme nachzugehen. Denn es scheint doch immer mehr die Kessler-Brandt-Anz-Gruppe'sche Auffassung von dem rein orientalischen, z. T. im letzten Grunde geradezu babylonischen Ursprung der gnostischen Systeme Boden zu gewinnen gegenüber der Baur-Lipsius-Harnack'schen von ihrer starken Beeinflussung durch die griechische Philosophie. Vgl. dazu Bousset in der Einleitung zu seinen Hauptproblemen der Gnosis und dazu auch Reitzenstein in seinem Nekrolog auf Bousset, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., Gesch. Mitt. 1920, Heft 1, S. 91 f.

soll (es) nicht sehen“ (*mūdū mūdā likallim, lā mūdū lā inmar*)<sup>1)</sup>. Dahinter dann gewöhnlich noch der Zusatz „Verbot o. ä. (*ikkib*) der und der Götter“, und davor noch öfter die Bemerkung „Geheimnis des Wahrsagepriestertums“ (*niširtu bārūti*), „Geheimnis des Weisen“ (*niširti apkalli*)<sup>2)</sup> oder einfach „Geheimnis“ (*piristu*). D. h. also, 5 bei dem in der vorliegenden Tafel Enthaltene handelt es sich um ein Geheimwissen, das nur innerhalb der dazu berechtigten Priesterschaft bzw. Gelehrtenzunft fortgepflanzt werden soll, nicht aber für die Augen und Ohren der großen Menge taugt. Darnach führt nun auch in dem Texte, der von der Begründung des *bārū* Priester- 10 tums durch den sagenhaften Urkönig Enmeduranki (*Evedōavχος*) handelt<sup>3)</sup>, der *bārū*-Priester ausdrücklich die Bezeichnung „der Weise, der Wissende, der da wahrhaft das Geheimnis der großen Götter“ (*ummānu mūdū nāšir piristi ilāni rabūti*). Ebenda wird im Gegensatz dazu von demjenigen, der als untauglich zum *bārū*-Dienste 15 gilt, gesagt: „nicht darf er wahrhaft die Kultriten des Šamaš und Adad“ (*lā nāšir paršē ša Šamaš u Adad*). Ebenso werden in einer Bauinschrift Asarhaddon's<sup>4)</sup> eine Mehrzahl von daselbst aufgeführten Priestern, darunter zuletzt die *bārū*-Priester, als solche, die da wahrhaft das Geheimnis“ (*nāšir piriste*) bezeichnet. Und ent- 20 sprechend heißt es in einer Nabonid-Inschrift<sup>5)</sup> von den zur Auf- findung von alten Gründungsurkunden beigezogenen weisen Mathematikern (*dupšar mināti*), die in der Gelehrtenschule wohnen (*āšib bit mummū*): „die da wahrhaft das Geheimnis der großen Götter“ (*nāšir piristi ilāni rabūti*). „Wahrhaft des Geheimnisses“ (eines 25 Gottes) (*nāšir piristi*) ist auch eine sonst übliche Bezeichnungsweise, so z. B. gebraucht vom Feuergotte Gibil als „Wahrhaft des

1) Solche Tafeln sind z. B. die Sternlisten V R 46, Nr. 1; III R 53, Nr. 2 (mit der Überschrift *ina piristi ilāni*) nebst Dupl. Sm. 777 (CT XXVI, 49); die Kopie einer Inschrift des Kossäer-Königs Agumkakrime aus der Assurbanipal-Bibliothek (V R 33 = Keilinschr. Bibl. III, 1, 134 ff.), die u. a. von der Befragung des Gottes Šamaš durch einen *bārū*-Priester handelt; das Ritual für einen *katū*-Priester bei einer Enmešara-Feier (Brüss. O. 175, s. meine Besprechung des Textes in Zeitschr. f. Ass. XXXII, 63 ff. und die Veröffentlichung und Behandlung durch Thureau-Dangin in Rev. d'Ass. XVI (1919), 144 ff.), sowie der verwandte, wohl noch unveröffentlichte Text K. 8111; die sog. Esagil-Tafel (Scheil, Esagil 1913) mit den Maßen des Esagil-Tempels; die Tafel mit Götterzahlen K. 170 (CT XXV, 50); die Tafel mit einer Welterschöpfungsgeschichte und geheimen Schriftzeichen davor KAR Nr. 4 = Ebeling, ZDMG. 70, 532 ff.; die Leberschautafeln K. 3837 (Boissier, Doc. ass. 45 f.), KAR Nr. 151; der einer Vogelliste vorangehende Abschnitt mit Beschreibung von schlängengestaltigen Dämonentypen in CT XIV, 6 und dessen Duplikat Pl. 7 (wo Obv. und Rev. verwechselt!); das Beschwörungsritual KAR Nr. 230. Vgl. auch die Aufschrift auf dem „slightly curved unknown object“ K. 9736 bei Bezold, Catalogue, S. 1035.

2) Dieser Ausdruck auch in den Tafelunterchriften der Assurbanipal-Bibliothek des Typus *o* bei Streck, Assurbanipal II, 364, vgl. I, S. LXXIX f.

3) K. 2486, s. meine Beitr. z. Kenntn. d. Bab. Rel., Ritualtat. Nr. 24, auch KAT<sup>2</sup> 533.

4) Siehe Meißner und Rost in Beitr. z. Ass. III, 251, Kol. VI, 22.

5) V R 65, Kol. I, 33 = Langdon, Neubab. Königsinschr., Nabonid Nr. 6.

Geheimnisses des Gottes Enlil<sup>1</sup> (IV R 21, Nr. 1 B, Rev. 16). Vgl. auch in einem assyrischen Ritual<sup>1</sup>) den Ausdruck: „das Geheimnis der Ištar wahr!“ (*pirilla ša Ištar ušur*). Entsprechend wie *nāšir pīristi* „Wahrer des Geheimnisses“ begegnet auch die Bezeichnung <sup>5</sup> *mūdū pīristi* „Kenner des Geheimnisses“<sup>2</sup>) und *lāmid pīristi* „Er-  
lerner des Geheimnisses“<sup>3</sup>).

*pīristu*<sup>4</sup>) „(göttliches) Geheimnis“ findet sich auch sonst vielfach

1) KAR I, Nr. 139 (= Ebeling, Quellen z. Kenntn. d. bab. Rel. II, 47 f.).

2) Asarb. Bauinschr. K. 2801, Rs. 29 (Beitr. z. Ass. III, 236); Exalt. d'Ištar (Thureau-Dangin, Rev. d'Ass. XI, 141 ff.) Z. 21 (hier als Bezeichnung des Iliabrat, des Wesirs Anus).

3) Sarg., Khors. 158.

4) So, *pīristu*, mit *s*, wird das Wort fürs Assyrische (wo, soviel ich sehe, immer nur die Schreibung *pī-ris/š-tu* vorliegt, daneben auch *pīrillu*, s. oben) und auch etymologisch anzusetzen sein, nämlich von *parāsu* „scheiden, abtrennen, absperrern“; s. auch Jensen, Keilinschr. Bibl. VI, I, 506. Im Altbabylonischen dafür *pī-rī-š-tum* (darnach archaisierend so auch V R 52, 63, mit *š* statt *s* im vokallosen Silbenschluß, genau wie im Altbabylonischen in der Regel *puruš*, *līpruš*, *īpparāš* usw. statt *purus*, *līprus*, *īpparas* gesprochen und geschrieben wird. Von einem solchen (hinsichtlich seines *š* sekundären) altbabylonischen *īpruš* mit der technischen Bedeutung „(richterlich) entscheiden, klarstellen“.

scheint mir aram. ܫܦܫܐ, ܫܦܫܐ (daraus spät-hebr. שפשפ) in der Bedeutung „bestimmen, erklären“, desgleichen ܫܦܫܐ, ܫܦܫܐ „deutlich, klar“, ܫܦܫܐ „einsichtig, klug“ beeinflußt zu sein (vgl. auch bereits Akk. Fremdw. 24). Die ganze Wurzel ܫܦܫܐ „trennen“ usw. des Aramäischen als babylonische Entlehnung aufzufassen, wie dies Perles, Or. Lit. Ztg. 1905, 180 wollte, erscheint mir dagegen zu weitgehend. So liegt auch bei ܫܦܫܐ, ܫܦܫܐ „Wunder“ im Vergleich mit *pīristu* (*pīristu*) „Geheimnis“ wohl nicht, wie ich früher (Beitr. z. Kenntn. d. bab. Rel. 89, Anm. 5) anzunehmen geneigt war, Wortentlehnung oder Bedeutungsbeeinflussung vor, sondern unabhängige selbständige Entwicklung im Aramäischen aus der Bedeutung „abgesondert, hervorragend“ heraus. — Und so wird auch, woran man vielleicht gern denken könnte, kein näherer Zusammenhang bestehen zwischen babyl. *pīristu* (*pīristu*) „Geheimnis“ und *Φαρισαῖος*, welches letzteres mit Lidzbarski, Johannesbuch S. XVIII auf ein jüdisches \**פרישאי* „abgesondert“ zurückgehen wird, entsprechend dem mand. ܫܦܫܐ „(abgesondert), hervorragend, vornehm“. (Das spät-hebr. שפשפ, שפשפ für die Pharisäer ist ja wohl seinerseits erst wieder einem aram. ܫܦܫܐ nachgebildet). Es müßte denn sein, daß dieses jüdische \**פרישאי*, dem die *Φαρισαῖοι* ihren Namen verdanken, nur formell mit dem mand. ܫܦܫܐ übereinstimmte, und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, „abgesondert“ bedeutete, sondern vielmehr — beeinflußt von dem technischen babyl. *parāsu* (*īpruš*) oder gar von *pīristu* (*pīristu*) und dadurch vielleicht auch in seiner Form *qṯil* bzw. *qṯilūi* bestimmt — den „Einsichtigen“, oder gar „den mit Geheimnissen Vertrauten“. [Wie ich nachträglich sehe, will Leszynsky, Die Sadduzäer (1912), S. 25 ff., den Namen der Pharisäer, wie auch schon Andere früher, vielmehr von שפשפ „erklären“ als „Erklärer“ (des Gesetzes) fassen, sich dabei auch auf eine Bemerkung des Josephus über die Pharisäer (οἱ μὲν ἀκριβείως δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμια) stützend. Es berührt sich dies bis zu einem gewissen Grade mit der zuletzt von mir ins Auge gefaßten Möglichkeit, wenn allerdings auch wieder charakteristische Abweichungen zwischen unsern beiden Auffassungen bestehen.]

in der babylonischen Literatur. So bei der Bezeichnung der Sintflut als „Geheimnis (*piristu*) der großen Götter“. So insbesondere gern im Zusammenhang mit dem *bārū*-Priestertum gebraucht. Vgl. dazu bereits die Angaben in meinen Beitr. z. Kemtn. d. babyl. Rel. S. 89 und z. B. auch die Tafelunterschriften des Typus *l* in der Assurbanipal-Bibliothek<sup>1)</sup>, die speziell für Eingeweideschauömina und sonstige auf die Eingeweideschau bezügliche Texte des *bārū*-Rituals verwendet werden. Hier wird die *bārātu*, das *bārū*-Priestertum, als das „Geheimwissen von Himmel und Erde“ (*piristi šamū u ersitū*) bezeichnet.

Entsprechend wie *piristu* wird ebenso auch *niširtu*, eigentlich „Verborgenes, Gehütetes“ im Sinne von „Geheimnis“, „Geheimwissen“ gebraucht. Siehe dafür Beispiele bereits im Vorstehenden; ferner wieder den Eingang der Sintflutgeschichte, wo *anāt niširti* parallel mit *pirista ša ilāni* gebraucht wird; sodann die in meinen Beitr. 15 z. babyl. Rel. 89 aus den *bārū*-Ritualen angeführten Stellen<sup>2)</sup>.

Aus dem Vorstehenden dürfte sich jedenfalls soviel ergeben, daß *našāru*, *nāširu* im Babylonischen der technische Ausdruck für das Hüten göttlichen Geheimwissens durch die dafür Berufenen ist. Der Gedanke liegt darum nahe, daß, wie so zahlreiche technische Bezeichnungen, auch diese aus dem Babylonischen nach dem Westen gedrungen ist und dort zur Benennung religiöser Gemeinschaften Verwendung gefunden hat, für die das Hüten gewisser religiöser Geheimlehren als charakteristisch galt. Hierbei würde dann, wenn man annehmen will, daß diese Entlehnung aus dem Babylonischen ins Aramäische unmittelbar erfolgt wäre, das Wort *nāšir* bzw. der ganze Wortstamm *našāru* mechanisch, unter Beibehaltung des akkad. *š*, ins Aramäische übernommen worden sein<sup>3)</sup>. Sollte aber die Entlehnung doch durch ein jüdisches  $\text{נִשְׂרָה}$ ,  $\text{נִשְׂרָר}$  hindurchgegangen sein, so könnte es sich in diesem Falle auch um eine bloße Bedeutungsentlehnung handeln, und es würde dann die mechanische Beibehaltung des *š* erst beim Übergang aus dem Jüdischen ins

1) Bei Streck. Assurbanipal II, 362 f., vgl. I, S. LXXIX.

2) Vielleicht ist auch (vgl. Akk. Fremdw. 68) bereits  $\text{נִשְׂרָר}$  Jes. 48, 6 von diesem babyl. *niširtu* „Geheimnis“ beeinflusst. Siehe Haupt in Isaiah p. 143 (SBOT). Ob auch  $\text{נִשְׂרָר}$  Jes. 65, 4, ist noch weit fraglicher.

3) Zugleich dann allerdings bei  $\text{נִשְׂרָר}$  (*Nāšōrōcōg*),  $\text{נִשְׂרָר}$  mit Überführung in eine spezifisch aramäische Form für inhärierende Eigenschaften, wie bei  $\text{נִשְׂרָר}$  gegenüber babyl. *asīpa*, Akk. Fremdw. 67, oder bei  $\text{נִשְׂרָר}$  gegenüber babyl. *māšilu*, ebenda, 26 (während das Arabische seinerseits dann wieder  $\text{نَشْرَر}$  in die Form  $\text{نَشْرَر}$  überführt hat, ähnlich wie  $\text{نَشْرَر}$  in  $\text{نَشْرَر}$ , ebenda 16). Die einheimisch-aramäische Vertretung der *qāṭōl*-Form von  $\text{נִשְׂרָר}$  liegt vor in  $\text{נִשְׂרָר}$ ,  $\text{نִשְׂרָر}$  „Feldaufseher“ (woraus entlehnt arab.  $\text{نَشْرَر}$ , Fraenkel 138).

Aramäische erfolgt sein. Wie dem im Einzelnen auch sei, daß der Name *Ναζωραῖος* (*Ναζωρηός*) für Jesus und von *Ναζωραῖοι*, *Ναζαραῖοι*, *Νασιραῖοι* für die Judenchristen, sowie die Bezeichnung der Mandäer als *ܢܨܪܝܐܢܝܐ* im letzten Grunde auf das babyl. *nāšîr* 5 (*piristi*) „Hüter (des göttlichen Geheimnisses)“ als technische Bezeichnung für die mit Geheimwissen Begabten im Babylonischen zurückgeht, dürfte durch die vorstehenden Ausführungen als ziemlich erwiesen gelten — vorausgesetzt, daß die Eingangsthese wirklich zu Recht besteht, daß nämlich *Ναζωραῖος*, *Ναζαραῖοι* gegenüber 10 dem Ortsnamen Nazareth primär und nicht sekundär ist.

Lidzbarski, dem ich im Anschluß an seine Ausführungen über *Ναζωραῖος* von meiner Vermutung über den Zusammenhang mit babyl. *nāšîr* Mitteilung machte, schrieb mir darauf u. a.: „Der Ursprung der religiösen Terminologie der Mandäer ist noch ganz dunkel; 15 es wäre sehr dankenswert, wenn Sie einen etwaigen Zusammenhang mit der religiösen Sprache der Babylonier untersuchen würden. Natürlich ist wohl denkbar, daß die *ܢܨܪܝܐܢܝܐ* sich als Hüter von Mysterien ansahen. Aber in welchem Zusammenhange *ܢܨܪܝܐܢܝܐ* in den mandäischen Schriften gebraucht wird, ist für die Frage ohne 20 Belang<sup>1)</sup>, da die ursprüngliche Bedeutung des Wortes den Mandäern nicht mehr bekannt war. Bemerkenswert ist die Rolle von *ܢܨܪܐ* sonst in den semitischen Religionen. Mohammed hatte seine *أنصار*, dann die *Nošairier* im nördlichen Syrien, die anscheinend schon Plinius (Hist. nat. V, 81) als *Nazerini* kennt. Auch hier mit *z*, 25 doch vielleicht erst in der handschriftlichen Überlieferung durch *Nazarenus* beeinflusst.“

Betreffs der *'Anšār* Mohammeds stellte mir A. Fischer, den ich um seine Meinung darüber befragte, freundlichst folgendes zur Veröffentlichung zur Verfügung:

30 *أنصار* „Helfer“, „Schützer“ ist schon vorislamisch; es erscheint bereits bei *Nābiğa*, ed. Ahlwardt, Nr. 1., Vers 21 und bei *Ṭarafa*, ed. Ahlwardt, Nr. 3., Vers 7. Auch der Sgl. *ناصر* „Helfer“ ist schon vorislamisch; s. *Nābiğa* Nr. 39, Vers 9; Nr. 4., Vers 20. (Daneben schon früh die Sgg. *نَصِير* und *نَصُور*) — Im Koran 35 bezeichnet *الأنصار* zweimal die Medinenser, im Gegensatz zu den *المُهَاجِرِينَ*, nämlich Sure 9, 101. 118. Sonst aber erscheint hier *أنصار* einfach als „Helfer“, ganz gleichwertig mit dem ungefähr

1) Dies bezieht sich auf einen Hinweis von mir, daß in *Qolastā* und sonst die Bezeichnung *ܢܨܪܝܐܢܝܐ* gerade öfter in einem Zusammenhange vorkomme, wo vom „großen Mysterium des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit“ die Rede ist.

ebenso oft gebrauchten ناصرون. Interessant sind nun aber zwei Stellen, wo أنصار eine auffallende Beziehung zu Jesus und seinen Jüngern hat, nämlich Sure 61, 14: „O ihr Gläubigen, seid die أنصار الله, wie Jesus zu seinen Jüngern gesagt hat: „Wer sind meine Helfer in der Sache Gottes — مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ —“, und die Jünger antworteten: „Wir sind die أنصار الله“; und ganz ähnlich Sure 3, 45. An der ersten Stelle sollen also die Gläubigen أنصار sein, wie die Jünger Jesu, d. h. die Christen, es waren! Das könnte den Schluß nahe legen, daß Muhammed die Christen als أنصار gekannt hat<sup>1)</sup>, welchen Ausdruck er als „Helfer“ deutete, und daß die Medinenser 10 im Anschluß an dieses christliche أنصار ihren Namen الأنصار erhalten haben. Die zwei medinischen Stämme الأوس und النخزرج als Christen annehmen zu wollen, geht nicht an.“

Letzteres ist ja nun sicher richtig. Aber ich möchte, obwohl der Sache ferner stehend, doch die Frage aufwerfen, ob nicht die Aus und die Hazrag wegen ihrer nahen Beziehungen zu den zwar von ihnen aus dem Innern von Jathrib verdrängten, aber doch noch immer nahe genug bei ihnen hausenden und sie darum doch auch in manchen religiösen Ideen beeinflussenden Juden allerdings nicht als „Christen“, wohl aber als „Judengenossen“ (wie ja Mohammed 20 selbst die zu ihm nach Mekka gekommenen Hazrag-Leute nannte) die Bezeichnung 'Anṣār<sup>2)</sup> geführt haben könnten, also als eine in diesem Falle arabische, aber jüdisch angesteckte religiöse Gemeinschaft im Sinne der oben genannten jüdischen נְצֻרָאִים, der vorchristlichen Ναζοραῖοι und der mandäischen ܢܙܘܪܝܝܢܝܘܬܝܢ, und daß dann Mohammed seinerseits diese von ihm nicht mehr verstandene Bezeichnung 'Anṣār erst sekundär als „Christen“ und schließlich tertiär als „Helfer“ gedeutet hätte.

Was schließlich die Nōsairier betrifft, so könnte dieses „pseudo-islamische Völkchen“, dessen „Religion die islamische Akkomodation 30 alten syrischen Heidentums darstellt“ (Goldziher, Arch. Rel. Wiss. IV, 85 in seiner Besprechung von Dussaud, Hist. et Rel. des Nōsairis) seinen Namen meines Erachtens sehr wohl gleichfalls einer ent-

1) Tatsächlich zitieren die alten arab. Wörterbb. einen (anonymen) Vers, in dem أنصار die „Christen“ bedeuten soll: s. Lane unt. نَصْرَانِي.

2) Wobei das s dann gleichfalls auf Entlehnung aus dem Jüdischen, oder im letzten Grunde aus dem Babylonischen, beruhen müßte.

sprechenden Bezeichnung wie die der  $\text{נֹצְרֵי־יִשְׂרָאֵל}$ , *Nazōraioi*,  $\text{נֹצְרֵי־יִשְׂרָאֵל}$ : verdanken<sup>1)</sup>. Auch hier würde die Bedeutung „Hüter“ (von Geheimnissen)<sup>2)</sup> nicht schlecht passen im Hinblick auf die mancherlei gnostischen Elemente, die dieser Sekte von Alters her geeignet zu haben scheinen. Natürlich wäre dann auch hier das  $\text{נ}$  des Namens nicht aus dem Arabischen zu erklären, sondern ginge zunächst wohl auf ein entsprechendes aramäisches Vorbild, im letzten Grunde aber wieder auf ein jüdisches bzw. babylonisches  $\text{נֹצְר}$ , *našāru* zurück. Indem so die Benennung der Nošairier vielleicht ursprünglich gleicher Art ist wie die der *ʿAnšār* Mohammeds, bekäme dadurch die von Dussaud a. a. O. S. 13 aus *Bibl. Nat.*, Fonds arabe, ms. 1685 angeführte, von ihm mit Recht als absurd bezeichnete, Zurückführung der Nošairier auf die *ʿAnšār* des Propheten doch einen, natürlich nur äußerlichen, Schein des Rechts.<sup>2)</sup>

1) Auch Goldziher, indem er mit Dussaud (und Lidzbarski oben) der Zusammenstellung mit den Nazerini des Plinius zuneigt, weist die Ableitung des Namens als einer spöttischen Deminutivform von *Našrānī* „Christ“ ab, ebenso die einheimische Zurückführung auf einen angeblichen Begründer der Sekte mit Namen Muhammed b. Nušair. Einen positiven Vorschlag betreffs des Ursprungs des Namens der Nošairier gibt Goldziher ebensowenig wie Dussaud.

2) [Korrekturnachträge: Lidzbarski schreibt mir neuerdings: „Für Ihre Annahme, daß  $\text{נֹצְרֵי־יִשְׂרָאֵל}$  Hüter von Mysterien sei, können Sie Oden Salomos 8, 11 heranziehen. Die Stelle ist überhaupt wegen des starken Hervorhebens der Wahrheit (=  $\text{נֹצְרֵי־יִשְׂרָאֵל}$ ) und des Wissens (=  $\text{נֹצְרֵי־יִשְׂרָאֵל}$ ) interessant.“

Durch Leipoldt, *Hat Jesus gelebt?* (1920), S. 38 f. werde ich erst wieder daran erinnert, daß Bousset, *Theol. Rundschau* XIV (1911), S. 373 ff. in seinen Bemerkungen zur zweiten Auflage von W. B. Smith, *Der vorchristliche Jesus* (1911), ausführlich über die Nazaräer (Nasaräer) bei Epiphanius gehandelt hat und in Fortführung von Schmidtke (s. oben S. 431 Anm. 2) es sehr einleuchtend gemacht hat, daß die „vorchristlichen Nasaräer“ des Epiphanius überhaupt nur einem Mißverständnis desselben oder auch schon seines Gewährsmanns ihren Ursprung verdanken. Dadurch würde auch viel von dem der Boden entzogen, was M. Friedländer, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen* (1908), S. 99 ff. und S. 124 ff. über die Nazaräer ausführt. Übrigens bleibt auch für Bousset a. a. O. S. 381 „das Problem der Herkunft der Bezeichnungen Nazaräer resp. Nazoräer und Nazarener für Jesus und seine Anhänger nach wie vor nicht gelöst.“

Endlich sei hier auch noch ausdrücklich der Auffassung über Nazarener (auch über Nošairier) gedacht, die Winckler, *Ex Oriente lux* II, 2. S. 59; *Alt-orient*, *Forsch* III, S. 412 f. und A. Jeremias, *Babyl. im Neuen Test.*, S. 46 f.; *Alt. Test. im Lichte d. Alt. Oriens*, 3. Aufl., S. 274. 599. 656 vertreten — sich dabei übrigens z. T. mit W. B. Smith und M. Friedländer berührend —, daß nämlich das messianische „*našr*-Motiv“, teils im Sinne von „grünen, sprossen“, teils in dem von „helfen, retten“ bei diesen Benennungen maßgebend gewesen sei. Indessen ist es doch weitaus das Wahrscheinlichste, daß, wenn allerdings wohl auch in *Matth.* 2, 23 eine Bezugnahme auf  $\text{נֹצְרֵי־יִשְׂרָאֵל}$  „Sproß“ *Jes.* 11, 1 vorliegt, es sich dabei eben nur um eine Volksetymologie handelt, die nichts für die ursprüngliche Bedeutung von *Nazōraioi* besagt. Auf jeden Fall muß — was namentlich bei Winckler a. a. O. nicht genügend gesehen ist — die etymologische Verschiedenheit von 1. akkad. *našāru*, hebr.  $\text{נֹצְר}$ , aram.  $\text{נֹצְר}$ , arab.  $\text{نَظَر}$  „beobachten, hüten, bewahren“, 2. arab.  $\text{نَصَرَ}$  „helfen, schützen“ und 3. hebr.  $\text{נֹצְר}$  „Schoß, Sprößling“ (zu  $\text{נָצַר}$  „glänzen, grünen“) doch streng im Auge behalten werden.]

## Zu den Übersetzungen Ebeling's ZDMG. 74, 175 ff.

Von

**B. Landsberger.**

Den Berichtigungen, die Ebeling selbst OLZ. 1920, 56 gegeben hat, sei hier eine Reihe weiterer hinzugefügt, durch welche der nicht allzugroße Nutzen, den diese Übersetzungen für Fachgenossen und Außenstehende haben, hoffentlich etwas erhöht wird. Ebeling hat nämlich hier gerade für eine Übersetzung recht undankbare 5 Stücke gewählt. Die Texte sind zwar an sich nicht schwierig, aber nicht nur lückenhaft, sondern auch äußerst stark verderbt. Sind ja die Nummern 71, 54, 74, 73 und 56 sicher rasch ad hoc hergestellte Abschriften und nur Nr. 76 wahrscheinlich Bibliotheksstück<sup>1)</sup>. Zudem wird das Eindringen von Textverderbnissen durch 10 den vielfach aus unlogischem Formelkram bestehenden Inhalt begünstigt. Hier wäre es geraten, das Auftauchen von Duplikaten abzuwarten.

Nr. 71 enthält fünf rituelle Anweisungen (a—e), mit deren Hilfe man den Mächtigen unter seinen Einfluß zwingen kann. Dies 15 geschieht in b mittels Fadenzauber, bei den übrigen durch Anlegen von Amuletten. Auf dieses einfache Ritual, das ohne Hinzuziehung des Beschwörungspriesters ausgeführt wird<sup>2)</sup>, spielen jedesmal die Zaubersprüche an.

Z. 1 f. Neben dem von Ebeling als Subjekt ergänzten „man“ 20 welches eine (nach dem Original gestattete?) Ergänzung *-n|i-in-ni* voraussetzt, wäre es auch möglich, daß bereits hier, wie Z. 5 f., die Göttin Gula angerufen ist. *dababu* natürlich || *dinu*, wie häufig. Entsprechend dann *rapās* || *šup-šū*-. . .] Infinitiv. Unter „breit sein“ (vom Prozeß ausgesagt) kann ich mir freilich nichts vorstellen. Da 25 *rapās* auch aus metrischen Gründen unmöglich ist, möchte ich hier Textfehler vermuten.

Z. 3. *bāb challi*, das hier || *ummōni* steht, als Bezeichnung

1) Auf diesen Text hier einzugehen, verzichte ich, da es sich um ein aus dem Zusammenhang gerissenes Stück einer größeren Tafel handelt.

2) Wie stets in so einfachen Ritualien, bezieht sich die 2. Person auf den ausführenden Privatmann. Die daneben gelegentlich vorkommenden 3. Personen (*kisādīšu* Z. 13 und Rs. 17, doch beachte 18) sind wohl als Textfehler anzusehen.

für Hofbeamte noch IV R 55. Nr. 2, 4: *ilu šarru kabtu rubā tiru nanzazu u bāb ekalli*; ebenso ebd. 6 f. und 22.

Z. 5. *mīrānikī* natürlich Plural.

Z. 6. *ina pi kalbē-ki dan-nu-te i-di-i ḥar-gul-lu* vergleiche 5 Maqlū I. 54.

Z. 9 f. enthält die Anspielung auf das Ritual: *a-na-ku as-ḥar na-ša-ku abanas-ḥar pa-ni-[ia . . . . .]*, vergleiche Z. 12: *ina muḫḫi [aban as-]ḥar šipta tamannu* (vergleiche damit Rs. 10 und 17). Der *ašhar* (oder *ašhur*?)-Stein wird CT XIV, 15, 17 b in der 10 Schreibung *aban aš-ḥar* dem *abanalgamišu* gleichgesetzt<sup>1)</sup>. Damit wahrscheinlich identisch *as-ḥar* CT XIV, 8, 13 b, eine Abart der *amamū* und *egū* genannten Schminke (vgl. Meissner, OLZ. 1914, 53), wohl aus dem *ašhar*-Steine hergestellt. Dessen den Feind zur 15 Flucht zwingende Wirkung wird nun aus seinem Namen (Wurzel כהר) hergeleitet. Z. 10: *li-saḥ-ra bēl dabābi-ia [li-ru-ba(?) a-pi]l ku-mu-u-a*. Der locus classicus für die Ableitung der Zauberkraft eines Gegenstandes aus seinem Namen ist Maqlū V, 30 ff.

Z. 1—10 wären sonach zu übersetzen:

- 1 [ . . . . . ]e mich zum . . . . . des Prozesses,  
2 zum . . . . des Rechtsstreites,  
3 zu der Vereinigung der Hofbeamten,  
4 der Versammlung der Gelehrten!  
5 Ninkarrag, halt' deine jungen Hunde fest,  
6 in das Maul deiner starken Hunde leg' ein Schloß!  
7 Großer, schweig', Kleiner, rede nicht,  
8 keiner antworte mit [ . . . . . ] Munde!  
9 Ich trage den *ašhar*,  
der *ašhar*-Stein ist vor mir . . . . .],  
10 es wende sich mein Prozeßgegner (zur Flucht),  
11 [es trete ein(?)] mein Verteidiger!

Zu Z. 13 vgl. S. 439, Anm. 2. Da das Objekt zu *pašašu* fehlt, ist notwendig, wie zahllose Male in der Beschwörungsliteratur, *tappaššaš* (bezw. *ippaššaš*) „du (er) sollst (soll) sich salben“ zu lesen. Weiterhin kann am Schlusse nicht *isallim* (so Ebeling, jedoch Druckfehler *išallim*) gelesen werden, denn *salāmu* ist Korrelat zu *zenū* und *šabāsu*, nicht aber zu *ezēzu*; lies vielmehr, wie häufig in den Amulettbeschwörungen, *tašallim* „du wirst heil bleiben“.

Z. 19, 20 und 24: *šiq za-gīn-na = uknātu* (scil. *šipātu*) HWB. 58 a. Dann Z. 19 *du-gul*, Z. 20 *a-d[a-gal]*.

Z. 24. Die Beschwörungsgattung *egal-turra* „beim Gang zu Hofe“ wird CT XXII, No. 1, 22 erwähnt. Asurbanipal bestellt hier Exemplare davon für seine Bibliothek, aus der mir freilich nichts von dieser Serie bekannt ist.

Z. 26. [ . . . . ] *ša uknāti teṭemmi*(!).

<sup>1)</sup> Jetzt auch KAR Nr. 185, Rs. II, 2; 197, 21; 213, IV, 16.]

Rs. 1. Aus der von Ebeling für *qālu* aus einem Berliner Vokabular nachgewiesenen Bedeutung „schweigen“ entwickelt sich die spezielle: „aufmerken“, „achten“ (*qālu II*, HWB. 582).

Rs. 8. Wie ich an anderer Stelle zeigen will, bedeutet das am Ende von Beschwörungen häufige *tú é n* (= *tâ šipti*) oder *én* (= *šiptu*), daß hier die eigentliche, für die einzelnen Beschwörungsklassen stereotyp lautende und daher nur selten in extenso gegebene Beschwörungsformel einzusetzen ist.

Rs. 12 lies natürlich: (*KAL<sup>an</sup>* =) *dān erū dān siparru*. Gerade diese Schreibung findet sich häufig in dem Königsnamen *Aššur-dān* (Tallqvist, Ass. Pers. Names 38, auch *-da-a-an* geschrieben). *dānu*, *dān* < *da'nu* (dieses Harper 312, 10 belegt) wie *mādu*, *mād* < *ma'du*. Danach ist die bisherige Annahme *dan* < *danin* aufzugeben. Das häufige Bildungselement assyrischer Personennamen *da'in* (nicht *danin*) ist natürlich Imperativ II, 1 („mach stark“) dieses spezifisch assyrischen *da'anu*, welches wahrscheinlich durch Dissimilation aus *danānu* entstanden ist. Also: „Stark ist die Bronze, stark ist das Kupfer“ usf.

Z. 20. *abanni-ba kam(?) -sa-ku abansāmāte ma-la-a(?) qablā-a-a*. Diese Lesung durch das Original bestätigt. „Auf *nibu*-Stein rot-knee ich (Text in Ordnung? *raksāku* zu emendieren?), mit Rotsteinen sind voll (besetzt) meine Lenden“. Der *nibu* (oder *nibu*?)-Stein wäre nach CT XIV, 15, 11 = grüner *šubā*-Stein. Doch bieten hier die Duplikatstellen (SAI. 9021) wohl richtiger anstelle von *abanni-bu* vielmehr *abana-a-ni-bu*, bzw. *abanīá* (so lies für *za* nach KAR Nr. 77, 28) *-ni-bu*. In der folgenden Zeile dieses Vokabulars (SAI. 9024) wird der bunte *nibu*-Stein (*ni-bu bur-ru-m[u]*, vgl. CT XIV, 17, K. 13697, 6) einer weiteren Abart des *šubā* gleichgesetzt. Vgl. noch BE XXXI, Pl. 51, II, 10 und 16.

Z. 20. Da in Z. 21 offenbar von Wachdienst am Tore die Rede ist, möchte ich unbedingt *našāru*, nicht *nazāru* lesen. Eine etwa aus der Eidformel entwickelte Bedeutung „fürwahr nicht“ wird sich (trotz Holma, ZA. 28, 102) für *kī* doch nicht nachweisen lassen, wie ja auch Ebeling neuerdings in MVAG. 1918, 2. Heft, 62 die entgegengesetzte, nämlich „fürwahr“, dafür ansetzt. Nach meiner Meinung kommt man jedoch an allen Stellen teils mit der Fragepartikel „wie“ (insbesondere bei der rhetorischen Frage, wobei oft doppelt gesetzt: *kī kī* oder *kē kē*)<sup>1)</sup> teils mit der Konjunktion „als“ aus. An unserer Stelle möchte ich, schon wegen der Subjunktivform des Verbs, bei der letzteren stehen bleiben.

Z. 27. *arkišu* in der Stichzeile ist hier wohl wie RA VIII, 53, 45 zu verstehen, nämlich: „[Beschwörung:] Sie sind versammelt, reden über mich“ folgt darauf“. [Ebenso KAR Nr. 202.]

1) Mit Prät.: „wie konnte ich . . .!“ KB VI, 1, 238, 121; mit Præk. oder Präsens: „wie sollte ich . . .!“ KB VI, 1, 200, 35; 300, 14; KAR Nr. 96, 37; Amarna Kn. Nr. 254, 33/40.

Nr. 74 ist eine sogenannte „Universalbeschwörung“, die gegen jederlei Unglück helfen soll.

Z. 1 lies wohl: *amēlu GI(!).NI a-dir* „(wenn) ein Mensch immer trauert“, denn || *urra u mūša ina[ziq]* „Tag und Nacht sich 5 är[gert]“.

Z. 3. Für *in-sá-nu-tu* ist, da dies unmöglich eine Verbalform ergibt, *in-da-nu-tu* zu lesen, I, 3 von *mātu* (HWB. 395 b). Danach ist am Anfang der Zeile anstatt *KA* etwa *TUR* zu vermuten: „seine Kinder(?), ob groß, ob klein, dahinsterven“.

10 Z. 4. *šitu* ist Lesung für das häufige *ZI.GA* „Abgang“, „Verlust“, wie ich ZDMG. 69, 506 wahrscheinlich gemacht habe. Eine weitere Stütze erfährt diese Lesung durch folgendes: King, Magic, Nr. 6, 59 *ši-i-ti hu-l[u-ug-q]u-u bašûb ina bitī-ia*, verglichen mit Böllenrücher, Nergal Nr. 1, 14: *ZI.GA u hu-lu-ug-qu-u bašûb* 15 *ina bitī-ia*; *šitu* neben *hulqu* HWB. 565 b, vgl. Jensen, KB VI. 1, 542; neben *hibiltu* Zimmern, Ritt. Nr. 45, 12. Auch das in Omennachsätzen häufige *ZI.GA* ist meist *šitu* zu lesen. Man vergleiche die folgenden, teils ideographisch, teils phonetisch geschriebenen Stellen: K. 196 (Pinches, Texts), Kol. IV, 18 f.: *ir-bu* 20 *irrub-šu* opp. *ZI.GA UD.DU-šu*; ferner ebd. Z. 5; Boissier, Doc. 90, 11; 103, 26; Hunger, Becherwahrsagung, A 44 und 54; K. 196, IV, 1 (vgl. KAR Nr. 42, 12 und Nr. 177, Kol. VI, 2); V R 48 und Parallelstellen beim 5. IV. und 27. V.; Boissier, Doc. 27, 15; Choix 172, 18; 173, 25 usf. Zu unserer Stelle insbesondere KAR Nr. 178, 25 Kol. VI, 56: *ZI.GA ardi(!)* heranzuziehen. Sonach: „Verlust von Hausgesinde ihm (ständig) zu teil wird (*irtanašši*)“. — *summa* „wenn“ in diesem Zusammenhang ausgeschlossen, doch wie zu lesen? — *sadāru* „ununterbrochen eintreten“ häufig in Omennachsätzen.

Z. 7 f. [*ana . . . . .*] *arrat u māmīt pašārim-ma* [. . . . .] 30 *u šēp limuttim ana bitī-šu parā[siš]i* „um . . . . . Fluch und Eid zu lösen . . . . . und „bösen Fuß“ von seinem Hause fernzuhalten“ folgt das Ritual).

Z. 9 f. . . . *šalam mamūti ša tiṭi [teppušma . . . . . šu-d]i-e* 35 *tu-ša-da(!)-ma* „ein Bild der Eid(dämonin) aus Ton sollst du herstellen . . . . . mit Reiseproviand ausrüsten“. Zu *nam-erim* (Zeichen *KIL*) = *mamūtu* vgl. King, Magic Nr. 22, 12 und KAR Nr. 147, Rs. 13 (*NAM.NE.RU*), verglichen mit der Duplikatstelle KAR Nr. 177, Rs., 2. Kol. von links, 27 (*NAM.KIL*). Die *mamūtu* wird hier sonach auf Reisen geschickt wie der *etimmu* bei King, Magic 10 Nr. 53 oder die Labartu in Tf. I, Kol. IV, 4, bzw. Tf. III, Rs. 30 der nach ihr benannten Serie.

Rs. 5 ff. ist wie folgt aus dem verderbten Text herzustellen: 5 *ilSin na-din ištatti(!) a-na kali-šu-nu šarri(!)* 6 *ilSin na-din apli (TUR. UŠ!) u šum[i]* 7 *ilSin i(!)-di(!)-šu(!)-u šá(!) bu-ul(!)-lu-ṭu(!) i-ra(!)-mu* 8 *ilSin iḫu-rim-nu-u(!) [ša] na(!)-aš(!)-ḫur(!)-šu ṭabu* 9 *ilSin na-din hegalli* [. . . u] *maš-ri-e*. „5 Sin, Verleiher des Zepters an alle Könige, 6 der Erben und Namen schenkt, 7 neu-

strahlender, der es liebt, ins Leben zu erwecken, <sup>8</sup> barmherziger Gott, dessen Verzeihen schön ist, <sup>9</sup> Spender von Überfluß, [... und] Reichtum.\*

Rs. 15. Gewiß auch hier, wie unzählige Male, *idūte ittāte* (!) *limnēti lā tābāti*.

17 f. enthält die Bitte: *usuḥ murša ša ina zumri-ja ibaššāu* (?) <sup>5</sup>  
*uSin usuḥ murša balāta qišam*.

Der Schluß ist gänzlich verworren<sup>1)</sup>. Er fügt anscheinend zusammenhanglos weitere verwandte Formeln dem mit Z. 19 endenden Gebete hinzu. Jedenfalls ist Z. 22—24 Dublette zu Z. 17 f.

Nr. 73. Z. 1. Da ein Krankheitsname verlangt wird, ist der <sup>10</sup>  
Zeilenanfang wahrscheinlich zu ergänzen: { [ NA lu-u d] i-me-ti. — Die zweite Krankheit hat, wenn die Reste in Z. 18 korrekt sind, *pār* (bezw. *pār*)-*dan-nu*, gelautet. Obgleich ich dies sonst nicht belegen kann, als Bildung der Wurzel 7-2, wovon auch der Krankheitsname *parittu*, wohl möglich. — Zu *šahḫihu* ist heranzuziehen: <sup>15</sup>  
*šihḫat širi* KB III. 1, 192, 44; Küchler, Med. K. 61 etc., III. 7, dazu Meissner, GGA. 1904, 756; *šahāhu*, von *zumru* oder *šuru*: HWB. 649 b; SAI. 246 und 11492; Serie *Lugal-e-ud-melambī* Tf. 1, Rs. 41 (dazu Geller 323); von Kopf- und Barthaar: CT XXIII, 34, 22: 35, 48; [KAR Nr. 202, II, 27]; [von Steinen: K. 1834 <sup>20</sup>  
(OLZ. 1, 160); *šihḫat eprī* (HWB. l. c.)]. Jedenfalls zu syr.  = „locker“, „mürb“, „morsch“, der Krankheitsname also „Zermürbung“ oder ähnlich.

Z. 2. Für *mūšu* (*ša libbi urulāti*) s. schon Jensen, KB. VI. 1, 374; Holma, Ktn. 97. Die Krankheit *hinūqtu* (auch CT XIV, 36, <sup>25</sup>  
79—7—8, 22, Z. 7) wegen der Nachbarschaft von Penis und Anus wohl kaum im Rachen zu lokalisieren, sondern als „Verengung“ in einem der erstgenannten Körperteile.

Z. 5. Lies unter Beachtung von Z. 21 und Rs. 20: *mur-ša*  
*ša man-ma la-a idūu*. <sup>30</sup>

Z. 6. Nur die in der Anm. zur Wahl gestellte Lesung *qayqara*  
*tašabbīt* (oder *tarakkas*?) kommt in Frage.

Z. 7. Der aus Rohr hergestellte Opferaltar heißt *gubšū* (Meissner, OLZ. 1916. 243).

Z. 11. *šam HAR.HAR* ist zwar nach CT XIV, 20, 8 eines <sup>35</sup>  
der Äquivalente von *ḫalt(d)appanu*. Nach der ganzen Anlage dieser Listen bezweifle ich jedoch, daß hier die eigentliche Aussprache des Ideogramms gegeben ist. Vielmehr führt m. E. die Stelle Maqlū V, 53 mit voller Sicherheit auf eine Lesung *ḫašū* (= Thymian). Dafür spricht noch, daß *HAR* Ideogramm für den Körperteil *ḫašū* <sup>40</sup>  
ist. — Ein Pfln. *matqu* sonst nicht zu belegen. Sollte in das häufige *šam* *KUR.RA* (!) = *nīnū* „Ammi“ zu verbessern sein? — *šam* *AS*

1) Im einzelnen: Z. 19 *quruḫka* (Plural) nicht „Gewalt“, sondern kriegerische Taten, bezw. Eigenschaften. *lu-ši* zweifellos Textfehler (für *lušūpi*?: Z. 20 *la amūt*: Z. 21 *la ḫa-bil* jedenfalls schlecht für *la aḫ-ḫa-bil*).

auch sonst häufig: SAI 10 und 9776; Küchler 32, 49 und 53; 36, 22; 44, 20; BE XXXI, pl. 50, II, 8; K. 249, I, 18; II, 12; Rs. 19; KAR Nr. 91, Rs. 10; Nr. 155, 31. Lies *ēdu* (HWB. 20b)? — *šam šumun-dar* SAI. 890. Zu dieser Verbindung vgl. OLZ. 5 1916, 33<sup>1</sup>). — Für *kīt-ni-e* lies vielmehr *saḫ-lī-e* und vgl. Hrozný, Geogr. 179: Meek, BA X, 43.

Z. 14. Da von der Herstellung eines Bildes weder im Vorhergehenden noch im Folgenden die Rede ist, möchte ich diese Zeile lieber lesen: *te-ri-gam-[ma] kurunnu [ša oder ašar] kunnuwu* (oder *tukinnu*) *maršu šū ina qāti-[šu ina]šši-ma kiām iqabbi*. Dazu stimmt dann Z. 17: [*šam*]-*mu an-na-a ša-u ina pānī-ki našākukū. šammu* hat natürlich in diesem Gebete die auch sonst häufige Bedeutung „Arznei“ (Küchler 66).

Z. 15 jedenfalls *a-ta-mar [paṇīki]*.

Z. 16 wohl *šū-rah-tū*, schlecht für *šaruḫtu* oder *šurruḫtu*.

Z. 21 abhängig: „die du kennst, ich nicht kenne“.

Z. 25 f. enthält, wie z. B. KB VI, 2, 134, 103—105, die Worte des Lobpreises, mit denen der Betende der Göttin danken und in welche alle Weltenräume mit einstimmen werden.

Z. 26 wohl: *mu-bal-li-ṭa-at uGula pa-līḫ-ša* (!) „Lebenspendend ist Gula ihrem Anbeter“.

Nr. 56. Z. 4. *ašar mākalīšu taltappat* „seinen Speiseplatz sollst du (damit) besprengen“.

Z. 5 lies *ū-ra-an-na* und vergleiche zu diesem Pfln. HWB. 672 25 sub *šamrānu*. Obgleich ein Synonym von *šimuru* und *šimrānu*, muß doch *urānu* gelesen werden, denn CT XIV, 19, Kol. II, Z. 6 ff. von unten folgt auf *šamū-ra-nu* (Z. 7 f. von unten: *išūl šam*  $\overline{II}$   $\overline{U}$  + *SI* (d. i. *ū-ra-ni*), wobei es sich doch zweifellos um die gleiche Pflanze handelt. Auch die (kaum richtige) Gleichung *urānu* = 30 *arantu* in dem Omenkommentar Rm. 122 (HWB. I. c.) läßt sich für diese Lesung anführen. *uran(n)u* noch BE XXXI pl. 47, 8; 48, 25. [KAR Nr. 186, Rs. 18, 23 und 32].

Z. 6. Zur Doppelgeschlechtigkeit der noch nicht identifizierten Parfümpflanze<sup>2</sup>) *nikiptu* vgl. BE XXXI, pl. 50, 7.

Z. 10. *ēru, ēru* (Meissner, Stud. VI, 36), ein für Stäbe und Waffenschäfte verwendetes Holz, ist (mit Langdon, BE XXXI, 72<sup>2</sup>) wahrscheinlich Kornelle oder Esche.

Z. 19. [*t*]*a-di-rat* = „Leid“.

Rs. 1. Das mit *ittu* „Dornstrauch“ hergestellte Feuer (auch 40 CT XXIII, 26, 19; KAR Nr. 201, 24) steht im Gegensatz zu *išāti urbati* „Schilfffeuer“ (CT XXIII, 34, 34).

Rs. 9 Schluß: *ana lā lapāti-šu* „daß (der *etimmu* auch in Zukunft ihn nicht berühre“.

1) Neben *šamAš* auch KAR Nr. 186, 43; Rs. 24.]

2) Trotz Langdon, BE XXXI, 72<sup>1</sup> und 58<sup>1</sup>. Denn der Lotos (arab. *nabq*) ist weder Gewürz- noch Ölpflanze.

Rs. 11. *KI. MIN* besagt, daß hier ein weiteres Rezept gegen den „Stich des Gespenstes“ gegeben wird. — *šamŠI.MAN* nach Zimmern, ZA. 28, 69 phonetisch *šamim-hur-[MAN]* geschrieben, wozu Kūchler, K. 71 b, I, 53: *šamim-hur-MAN*: [ebenso KAR Nr. 194, I, 37]. Vgl. noch *šamim-hur-āš-ri*. CT XIV, 27. 5  
K. 8827, 13 (und Kūchler K. 191, IV, 52?).

Rs. 15. Für *ina maški* (bzw. *ina ŠU.KAK.KAK*), womit wohl ein Lederbeutel gemeint ist, vgl. K. 249, I, 13; 16; 18 (Rev. Sem. 1894): [KAR Nr. 182, Rs. 21 und 25; Nr. 184, 22; Nr. 186 passim, ba. Rs. 5].

## Eine vulgärarabische Erzählung über den Ursprung des Namens der Stadt Altyn Köprü.

Von

**Ernst Bannerth.**

Als ich im Jahre 1916 mit unsern Truppen im Irâq stand, diktirte mir ein Mann namens Jahja ibn esSejjid Šehâb aus Mōsul die folgende Erzählung über den Ursprung des Namens der Stadt Altyn Köprü (an dem in den Tigris fließenden Kleinen Zab im Wilâjet Kerkük gelegen) in seiner arabischen Muttersprache; seinen Dialekt hatte er freilich durch den Verkehr mit Arabern aus andern Gegenden außerordentlich stark modifiziert, was zu zeigen ja auch sein Interessantes hat. Diese und einige andre kleinere oder größere Texte in arabischer oder türkischer Sprache konnte ich, nachdem ich von Anfang 1917 bis Anfang 1920 in englischer Gefangenschaft in Indien gewilt hatte, mit in meine deutsche Heimat bringen. Ich biete gerade diese Erzählung der Schriftleitung dieser Zeitschrift an, weil mir der Artikel „Qyzyl elma“ (S. 170 dieses Bandes dieser Zeitschrift) von A. Fischer durch den Herausgeber dieser Zeitschrift zu Gesichte kam: dort wie hier spielt Gold eine Rolle bei einer Namengebung. Vgl. im Übrigen Enzyklopädie des Islâm, Bd. I, S. 338 b (Altin-Köprü).

Zur Umschrift der arabischen Laute ist Nichts hinzuzufügen als das Folgende: *q* liegt zwischen *k* und *g*, *ḍ* ist spirantisches emphatisches *d*, *ğ* natürlich *dsch*: *ç* liegt zwischen geschlossenem *e* und *i*, *y* ist fast das türkische dumpfe *i*.

### Text:

*Mîn zemân kân bikerkük ferd tayer u hua ktir zeigîn. u binçkân elwiltaje, ellêli šiftha elbârha, mâ kân hādâk ezzemân walâ šc. bêss mâbar, e'aberân el'châtî minnu bilçemâl, hâtr-iwâhûn ilâ kerkük lâ 'al-'âgem. u kân el'obâr muhâtre u ktir hâf 'allhawawîn min s'ebeb eššel eššedid. u hadâk ettayer — mâ adri šismu — kân irûl ibni qânçara min hâtr-ennâs welhawawîn ulajrâd, u şaraf flâs wâjîd min sân hâda. emma hâlma kân alküprü tamâm u bâqa bêss ferd döre ibnâha, çu-ššetân billêl u demmercha, u mâ kân imfâ küll eššâjil welflâs. u şâr ettayer*

ktir mutkédđir u rāh bilfikr k'and fērd fettāh fāl u s'el minnu  
 's isā'wi, hātr-ihālliṣu binā elkúpri. u kán elfettāh fāl hōs-  
 ādmī, já'raf kúll-šē: qāl: „lāzim tsā'wi ġūhdek bihaššūjl. quł  
 lilmimārīn isā'wūn kúll-šē hādīr ū ba'dēn túq'ud hynāk qyrīb  
 mnelkúpri, u āuwal men iġi lahynāk min el-arōādem, tāhedū, 5  
 tsā'wīnu qurbān!“ ukān ettāġer ktir memnūn min kelām elfettāh  
 fāl u 'antānu ktir flūs u rāh, bāna elqāntara, u sā'wu kúllū  
 mliħ kāma lāzem, hem āhyr eddōret elkēbīre. u ba'dēn qā'ad  
 ettāġer ġem rās elkúpri, ištābar, hātr-isāf mēn iġi āuwal min  
 kúllħym 'aillkúpri. u ištābar, ištābar, ubā'd swēġet el'ah ēġa bīnt 10  
 ettāġer, isābbah 'ālā wālidā u ḥīla'et 'ālā fōq eddōret el'āliġe.  
 u lēmma ra'āha wālidā, ahādā. u hīja kānet hōš bīnt u gālet:  
 „mā ihālif! inkān lāzem, ōni asā'wi kúllma trūd.“ u ba'dēn  
 hūa hālla isā'wūn qūbba zuġāġare bibātn elkúpri u ġābu ktir  
 mnedd'heh uljewāhir min sān hādūk elbīnt, u sā'wu šubbāk, 15  
 janḥōha el'akl ulmār, u hīje dāmet 'ala hādūk elhād, u mā inhāreb  
 elqāntara ēbeden, hiē. u min s'beeb eddēheb ellēdi ġābānu ilha,  
 isimmūn elqāntara u h'm elwilāje bi-'altīn kúpri“. u hādū  
 kúllīš b'ess.

## Übersetzung:

20

Es lebte einst in der Stadt Kerkük ein sehr reicher Kaufmann.  
 An der Stelle der Stadt (Altyn Köprü), die du gestern sahst, stand  
 damals überhaupt Nichts, — bloß eine Furt war da, wo die Leute  
 mit den Kamelen übersetzten, um nach Kerkük oder Persien zu  
 reisen. Der Übergang war gefährlich und schwierig für die Tiere. 25  
 da die Strömung sehr stark war. Jener Kaufmann — seinen Namen  
 kenne ich nicht — wollte dort eine Brücke bauen für die Menschen,  
 Tiere und Waren und gab viel Geld dafür aus. Aber als die Brücke  
 (fast) fertig war und bloß noch ein Bogen zu bauen übrig blieb,  
 kam der Teufel zur Nachtzeit und zerstörte sie, und alles Geld 30  
 und alle Arbeit hatte nichts genützt. Der Kaufmann wurde sehr  
 bekümmert; er begab sich zu einem Wahrsager und fragte ihn,  
 was er tun solle, damit man die Brücke zu Ende bauen könne.  
 Der Wahrsager war ein trefflicher Mann und wußte alle Dinge:  
 er sprach: „Du mußt in dieser Sache Dein Äußerstes tun! Sage 35  
 den Bauleuten, daß sie Alles zu Ende führen, und du setzt dich  
 dabei dort neben die Brücke hin, und den ersten Menschen, der  
 dorthin kommt, den greifst du und opferst ihn!“ Der Kaufmann  
 war mit der Rede des Wahrsagers sehr zufrieden, gab ihm viel Geld  
 und ging hin und baute die Brücke weiter: man führte alles aufs 40  
 Beste aus, auch zuletzt den großen Bogen. Dann setzte sich der  
 Kaufmann an den Anfang der Brücke hin und wartete, um zu sehen,  
 wer als erster von allen über die Brücke gehen werde. Er wartete

und wartete, und nach einiger Zeit kam schließlich seine Tochter; die bot ihrem Vater den Morgengruß und stieg über den hohen Bogen, — und als sie ihr Vater erblickte, ergriff er sie. Sie war eine gute Tochter und begann: „Es ist weiter nichts! Wenn es sein  
5 muß, so tue ich alles, was du willst!“ Darauf ließ er ein kleines Kuppelgemach inmitten der Brücke erbauen, und man brachte viel Gold und Edelsteine herbei für jenes Mädchen; man brachte ferner ein Fenster an, um ihr Speise und Wasser geben zu können, und sie verblieb dort auf jene Weise (eingeschlossen). Die Brücke aber  
10 ging nie mehr in Trümmer. Wegen des Goldes, das man dem Mädchen brachte, nennt man die Brücke sowie die Stadt „Altyn Köprü“. Und das ist Alles.

## Zu C. Meinhof's Ausführungen ZDMG., Bd. 74, S. 296 f.

Von

**M. Heepe.**

In Anschluß an die Besprechung meiner Jaunde- und Komorenarbeiten durch Herrn Prof. Meinhof, S. 67—78 der Zeitschrift für Eingeborensprachen (1920), auf die S. 297 dieses Bandes der ZDMG. verwiesen ist, hebe ich einige sachliche Punkte, die mir durch diese Besprechung nicht geklärt scheinen, noch einmal heraus<sup>1)</sup>. 5

Vorausschicken will ich, daß vollkommene Übereinstimmung in bezug auf das zu beurteilende Material zwischen uns besteht. Nur darum habe ich mich lediglich auf das von M. Gr.<sup>2</sup> zur Beweisführung herangezogene Material beschränkt, weil ich es für das Sicherste halte, was wir überhaupt für das Bantu besitzen. 10

1. Von M. weiche ich insofern ab, als ich<sup>1)</sup> anstelle der ursprünglichen Frikativlaute  $\gamma$ ,  $l$ ,  $\epsilon$  von ursprünglichen stimmhaften Explosivlauten ausgehe (wobei noch gar keine Feststellung darüber erfolgt, ob diese Laute als in Verbindung mit Kehlverschluß oder Kehlöffnung gebildet anzunehmen sind), 15

2. die Verschiedenartigkeit der Nasalverbindungen aus der silbischen bzw. unsilbischen Natur des Nasals erkläre,

3. die Konsonantenveränderungen vor den „schweren“ Vokalen  $\hat{i}$  und  $\hat{u}$  einheitlich aus der Mitwirkung eines  $i$  zu begreifen suche.

4. in einer Reihe von Fällen Einfluß eines „leichten“  $i$  vorliegend finde, wo die bisherige Deutung Einfluß eines „leichten“  $u$  annahm. 20

Ich stütze meine Annahmen a) auf die Tatsache, daß es Bantusprachen gibt, in denen heute den ursprünglichen stimmhaften Frikativlauten Meinhof's Explosivlaute entsprechen, ohne daß wir die Entstehung der Explosivlaute aus den Frikativlauten einwandfrei phonetisch erklären könnten, während die Entstehung von Frikativlauten aus Explosivlauten der Erklärung keine Schwierigkeiten bereitet;

1) Ich benutze im Folgenden die auch von Meinhof gebrauchten Abkürzungen K. für die Komorenarbeit, Z. für den Aufsatz in dieser Zeitschrift, und zitiere Meinhof mit M.

b) darauf, daß sich die ursprünglichen stimmhaften Frikativlaute M.'s nur nach einem silbischen (d. h. sonantischen oder vokalischen) Nasal finden;

c) auf die Tatsache, daß die Annahme von ursprünglich stimmhaften Frikativlauten nach M. dazu führt, eine Gegensätzlichkeit der Erscheinungen zu behaupten, für die in der Natur der „schweren“ Vokale kein Anhalt gegeben ist; nämlich eine affrizierende Wirkung der „schweren“ Vokale bei den Explosivlauten und eine explosivmachende Wirkung bei den Frikativlauten;

d) auf die Tatsache, daß bei der Palatalisation der Labiallaute in den Südostsprachen (Z. S. 38) für die Deminutivendung *-ana* ein velarar Anlaut  $\gamma$ , und für die Lokativ- und Passivendung je ein palataler Vokal etymologisch nachweisbar sind, die bei der bisherigen Erklärung der Formen keine Berücksichtigung gefunden haben.

Um den erwähnten Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, bin ich von der bisherigen Aufstellung abgewichen.

Im Einzelnen sind nun folgende Punkte in der Darstellung M.'s (S. 68 ff. der Zeitschrift für Eingeborenen Sprachen) der Sache nach einer Berichtigung bedürftig.

1. Zu S. 69. Von einer „assimilierten Grundform“ habe ich nirgend gesprochen, sondern selbst K. S. 46 darauf hingewiesen, „daß eine Assimilation, wie schon der Name sagt, einen vorher anders gearteten Zustand voraussetzt.“ Die Erklärung der assimilierten Formen aus einer „imperfektischen“ Endung *-i* läßt die Formen mit perfektischer Bedeutung unerklärt. Da nun die perfektische Endung *-i* < *-\*ile* im Duala (vgl. Gr.<sup>2</sup> S. 153, 155) zwar auch assimilierte Formen erzeugt, diese sich jedoch durch wechselseitige Beeinflussung von Stammvokal und Endung beträchtlich von den von mir in den Komorendialekten gefundenen Formen unterscheiden<sup>1)</sup>, so ist der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, daß es sich hier um Formen ohne bestimmte Endung handelt, und diese könnte man, da wir den ursprünglichen Endvokal der Verba nicht kennen, auch als „vorläufige Grundformen“ (K. S. 47) bezeichnen, da für sie eine bestimmte Endung mit bestimmter Funktion bisher nicht nachzuweisen ist.

2. Zu S. 70 oben. Ich habe nirgend die Absicht ausgesprochen, den Ausdruck „Vokalharmonie“ wieder einführen zu wollen, sondern K. S. 45 nur darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Ausdruck von Bleek im Sinne einer unvollständigen Vokalassimilation, von Büttner und Meinhof als gleichbedeutend mit vollständiger Vokalassimilation gebraucht ist, was unzweckmäßig ist.

3. Auf die S. 70 angeführten Beispiele aus dem Nyandja und und Makua habe ich K. S. 31 selbst verwiesen; aber in den aus

<sup>1)</sup> Vgl. auch die Bankon-Beispiele ZfK. IX, S. 119 Anm. 1.

beiden Sprachen angeführten Formen zeigen Singular und Plural eine explosive Form des Stammlautes, während in den Komorendialekten die Pluralform regelmäßig frikativem Stammlaut aufweist. Insofern hier eine neue Beobachtung vorliegt, glaube ich mich und glaube mich noch heute zu der Formulierung berechtigt, daß es sich hier um eine „bisher noch in keiner Bantusprache in gleicher Weise nachgewiesene Erscheinung“ handelt (K. S. 30).

Die von mir angeführten Beispiele Hildebrandt's aus dem Jahre 1875 zeigen, daß es mir nicht darauf ankam, irgendwelche Prioritätsansprüche zu stellen, sondern auf die Bedeutsamkeit und Einzigartigkeit dieses Lautwechsels hinzuweisen. Ich habe mit Dank die drei Beispiele, die ich der mir überlassenen Wortsammlung M.'s entnahm, ebenso wie das Hildebrandtsche Material als Stütze für die gelegentlich meiner Aufnahmen gewonnene Ansicht benutzt.

4. Weder im Nyandja, noch im Makua, noch im Komoro besitzen wir einen Hinweis darauf, daß das *-i* des Präfixes *li-* in den Stamm eingedrungen ist; wenn man damit rechnet, so geschieht es rein hypothetisch (vgl. Gr.<sup>2</sup> S. 36).

5. In einer Lautveränderung  $h > k$  (*h*),  $r > t$  (*h*).  $c > p$  (*h*),  $l > d$ ,  $w > b$  vermag ich keine Palatalisationserscheinung zu erblicken. Wir finden den gleichen Lautwechsel nicht nur nach ausgefallenem *li-*Präfix im Komoro, sondern auch nach Nasalen. Da *h*, *r*, *c* im Komoro den allgemein angenommenen \**k*, \**t*, \**p* entsprechen, so ist das Lautgesetz dahin zu formulieren, daß nach ausgefallenem *li-* im Komoro anstelle der nach der Lautverschiebung zu erwartenden Frikativlaute *h*, *r*, *c* die ursprünglichen Explosivlaute \**k*, \**t*, \**p*, jedoch mit Aspiration versehen, als Entsprechung auftreten. Es wäre also ein ganz analoger Vorgang, wenn man die Laute *l* und *w* als aus ursprünglichen Explosivlauten \**d* und \**b* entstanden betrachten dürfte, statt aus ursprünglichem *l* und *r*.

6. S. 71. Das Lautgesetz  $n + l > nd$  und S. 72 die Kontaktstellung des Nasals als Ursache der Veränderung halte ich sehr wohl für eine mögliche, aber nicht für die einzig mögliche Erklärung der zu beobachtenden Lautvorgänge; vgl. z. B. Z. S. 59 „Bei den Nasalverbindungen ist die Erklärung aus dem Festhalten des Verschlusses zur Bildung des Nasals an und für sich möglich.“ Z. S. 53 „... ich nicht bestreiten will, daß eine solche Erklärung an und für sich möglich wäre“.

M.'s Behauptung, daß *nd* im Bantu nirgends ursprünglich ist, ist nur unter der von mir in Frage gezogenen Annahme richtig, daß *l* den ursprünglichen Bantulaut darstellt. Das angeführte Beispiele dafür, daß  $n + s > nts$  wird, ist insofern nicht beweiskräftig, als man analog auch  $n + l > nll$  erwarten müßte, wofür wir aber *nd* haben.

7. S. 72, Anm. 2 meint M., daß im Makua, „das *i* und nicht das *n* die Ursache der Veränderung ist“: dagegen sagt er Gr.<sup>2</sup>

S. 36, „daß  $u > ni$  wurde, und das so entstandene  $n \dots$  die Konsonanten veränderte“.

8. S. 72, Anm. 5. Die Erhaltung des silbischen Nasals von *ntha* beruht auf den Akzentgesetzen des Suaheli (vgl. Gr.<sup>2</sup> S. 31 oben), nicht auf einer Verschiedenheit des „einfachen“ und „i-haltigen“ Nasals. Übrigens hat M. selbst Gr.<sup>2</sup> S. 45 und 46 den Stamm -*ntu* „Mensch“ als „aus einer volleren Form verkürzt“ angesehen. Woran sollte wohl dabei gedacht sein, wenn nicht an einen Vokal-  
 10 Präfix *mu-* erklärt, nicht aus dem einfachen Nasal: „Der Grund liegt natürlich in dem davortretenden *m-*, das nach 15 aus *mu-* entstanden ist“.

9. Zu S. 72 unten. Es ist nicht zu bestreiten, daß im Komoro nach ausgefallenem *li-* anstatt der zu erwartenden Frikativlaute *h*,  
 15 *v*,  $v < *k$ ,  $*t$ ,  $*p$  die Aspiraten *kh*, *th*, *ph* erscheinen; hier ist also die explosive Gestalt der Grundlaute erhalten, wenn auch mit Aspiration versehen (vgl. oben Nr. 3a).

Laute, die „in der Regel Frikativen, zuweilen auf der Grenze zu den Explosiven sind“, kenne ich wohl aus der Beobachtung einer  
 20 Einzelsprache, aber zur Ansetzung als Grundlaute scheinen sie mir nicht geeignet; hier ist man genötigt, entweder von Explosiv- oder Frikativlauten auszugehen.

10. S. 73 oben. „Die jüngere Entstehung der Mediae“ ist z. B. aus den Beobachtungen von Dempwolff in den dem Urbantu Meinhof's  
 25 sehr nahestehenden Sprachen nicht immer ersichtlich, vgl. z. B. Kulia (ZfK. V, S. 32—34)  $\gamma > g$  17 mal,  $\gamma > y$  ( $\gamma?$ ) 5 mal,  $\gamma > -$  14 mal,  $v > b$  20 mal. Ilamba  $\gamma > g$  12 mal,  $\gamma > y$  1 mal,  $\gamma > -$  13 mal. (ZfK. V, 232.)

11. S. 73, Anm. 1 (vgl. Gr.<sup>2</sup> S. 28, Anm. 2) weist M. darauf  
 30 hin, daß der von ihm für das Urbantu seinerzeit ohne einzelsprachliche Belege angenommene hypothetische Laut  $\gamma$  sich inzwischen in verschiedenen Bantusprachen gefunden habe, und glaubt darin eine Bestätigung für die Richtigkeit seiner Aufstellung erblicken zu können. Gr.<sup>2</sup> S. 28, Anm. 2. „In der Tatsache, daß der von  
 35 mir vermutete Laut tatsächlich noch (von mir gesperrt, H.) vorkommt, liegt doch wohl schon eine Bestätigung dafür, daß meine Vermutung richtig war“. Man wird ohne weiteres zugeben, daß es sehr erfreulich ist, wenn ein postulierter Laut später in den Einzelsprachen vorgefunden wird. Man kann darin auch einen Be-  
 40 weis dafür erblicken, wie sehr sich die Schlußfolgerungen dessen, der diesen Laut hypothetisch ansetzte, vorahnend im Rahmen des durch die Einzelsprachen zur Beurteilung an die Hand gegebenen sprachlichen Materials bewegten.

Aber keineswegs folgt aus der empirischen Nachweisbarkeit  
 45 dieses Lautes in einer oder mehreren Einzelsprachen die Notwendigkeit, ihn als den „Urlaut“ und den Ausgangspunkt der „Entwicklung“ zu betrachten, von dem aus sich die verschiedenartigen Laute der

Einzelnsprachen „herausgebildet“ haben und als zusammengehörig begriffen werden können. Fehlt aber der Beweis der Notwendigkeit, so kann es sich immer nur um eine wahrscheinliche Konstruktion, die auch anderen Möglichkeiten Raum läßt, niemals um etwas Bewiesenes handeln.

12. S. 73. Warum ich auf die schon von Bleek gebrauchte und von Meinhof wieder aufgenommenen Unterscheidung der Nasalverbindungen als „alt“ und „jung“ nicht so großes Gewicht zu legen vermag, habe ich Z. S. 50 f. ausgeführt und bitte es dort nachzulesen. Ich sehe den wesentlichen Unterschied der Nasalverbindungen in der im einen Falle (bei *ni-*) unsilbischen, im andern Falle (bei *mu-*) aber silbischen Natur des Nasals. Daran wird nichts geändert, wenn aus besonderen Gründen (vgl. Gr.<sup>2</sup> S. 63) regelmäßig in den beiden Fällen, die ich Z. S. 52, Zeile 12 angeführt habe, auch ein aus *ni-* entstandener Nasal silbisch bleibt.

Auch darin, daß man es einzelnen Wörtern nicht ansehen kann, ob der anlautende Nasal silbisch ist oder nicht, vermag ich kein Kriterium für die Silbigkeit oder Unsilbigkeit des Nasals zu erblicken, sondern würde daraus folgern, daß es dann notwendig ist, diesen Unterschied, wie in andern Sprachgebieten üblich, in der Schrift durch ein dem Nasal beigefügtes Zeichen zum Ausdruck zu bringen, wie es u. a. Nekes im Jaunde getan hat (s. Lehrbuch, S. 276 *nyá* neben *ngá*, vgl. Endemann, Grammatik des Sotho, 1876, S. 4, 15, 20, Erste Übungen in Nyakyusa, 1915, S. 4 u. 64). Z. B. heißt im Jaunde: *ngá* „die Gattin“, *ngá* „das Gewehr“, aber: *n' gá áá* „diese Gattin“, *é nyá á* „dieses Gewehr“ (vgl. Jaunde-Texte S. 174). Es kann also im einen Falle der Nasal silbisch vor einem folgenden Explosivlaut stehen, während er im andern unsilbisch untrennbar mit dem folgenden Laut verbunden ist.

13. Zu S. 73, Anm. 2. In dem von M. angeführten Beispiel „*ngo-djo-n-la*“ ist der Nasal vor dem *l* silbisch und trägt den dynamischen Akzent; der Nasal vor dem *g* dagegen ist unsilbisch.

14. Zu S. 73, Anm. 3. Die Frage der Silbigkeit des aus *mu-* entstandenen Nasals ist m. W. noch nicht untersucht worden. Da M. die Unterscheidung des silbischen vom unsilbischen Nasal im Bantu nicht berücksichtigt hat — er meint (Gr.<sup>2</sup> S. 9), daß „jedes *l, r, m, n*, das im Anlaut vokalloos vor einem andern Konsonanten steht, als silbenbildend aufzufassen ist“ — (vgl. Gr.<sup>2</sup> S. 9 mit S. 30), kann man allerdings nicht wissen, ob in dem Dualwort *mbia* die sog. „*i*-haltige“ oder „*u*-haltige“ Nasalverbindung vorliegt. Es muß aber daran erinnert werden, daß auch im Duala folgende Unterscheidung gemacht wird: *\*mu'b* > *m'b*, aber *\*ní'b* > *mb*; nur, wenn auf das *b* ein *i* oder *u* folgt, wird auch *\*mú'bi* > *mbi* und *\*mú'bu* > *mbu*, vgl. Gr.<sup>2</sup> S. 145, 149.

Auch im Duala ist das Präfix *\*mu* i. A. als *mo-* erhalten, nur vor Labialen fällt der Vokal aus; daraus kann man unmöglich folgern, daß nun auch der Nasal unsilbisch geworden sei. Ent-

gegen M.'s Behauptung führt doch auch für das Kunde Endemann. Erste Übungen im Nyakyusa, Hamburg 1915, S. 64 folgende Beispiele an: *mbu* „gib mir“: *mbula* „sag mir“: aber: *m̄pe* „gib ihm“: *m̄bule* „sage ihm“.

5 15. Zu S. 73, Anm. 4. Bei den angeführten Beispielen aus dem Suaheli handelt es sich ausnahmslos um einsilbige Stämme. bei denen in der Tonsilbe, wie von mir Z. S. 52, Zeile 12 erwähnt, der Nasal erhalten bleibt. Diese Beispiele beweisen also nichts gegen die Regel.

10 16. Zu S. 73 unten. Ich habe nur von den ursprünglichen Frikativlauten in Übereinstimmung mit M. behauptet, daß sie stets explosiv werden. Über nicht ursprüngliche Frikativlaute habe ich gar nichts ausgesagt. Bei den von M. herangezogenen Beispielen *nzi* und *mvua* handelt es sich aber um die Bantustämme  
15 \**-ɣi*, bzw. *ngi* und *-ɾala* bzw. *mbala*, bei denen die Frikativa nach dem Nasal durch den folgenden „schweren“ Vokal bedingt ist. Diese Beispiele beweisen also auch nichts. Im übrigen findet sich die gleiche Ausdrucksweise, die M. bei mir tadelt, Gr.<sup>2</sup> S. 32 oben, „so wird schon im B. die Frikativa stets explosiv“.

20 Auch darauf, daß auch nach *mu-* eine Frikativa explosiv werden kann, habe ich selbst im Komoro S. 32 f. hingewiesen.

Ich vermag in allen diesen Formulierungen von Tatsachen keine Abweichungen von M. zu erblicken.

17. S. 74 gibt M. meine Erklärung der schweren Vokale so  
25 wieder: „schweres“ *î* aus *i + i*, „schweres“ *û* aus *u + u* entstanden. M. hat mich hier völlig mißverstanden, da ich Z. S. 46 und K. 41 behauptet habe: „schweres“ *î* < *i + i* und „schweres“ *û* < *u + i* oder *i + u*.

M. bestreitet auf S. 74, zwei verschiedene Theorien über die  
30 „schweren“ Vokale gehabt zu haben und will nur eine phonetische und etymologische Darlegung geschieden wissen. S. 75 unten sagt er nun, daß die Entstehung von Labialen durch „schweres“ *û* sicher nicht auf ein *i* zurückgeht. Gr.<sup>2</sup> S. 21 unten schreibt er jedoch:  
„Für die Entstehung des *û* ist es lehrreich, daß im Venda der bekannte Wortstamm *-kumi* ‚zehn‘ zu *fumi* wird, was B. *kâmi* entspricht. Das *i* des *li-*Präfixes, das vor *-kumi* stand, ist in den  
35 Stamm eingedrungen“. Mag man diese Darlegungen nun etymologisch oder phonetisch nennen, jedenfalls wird in dem ersten Zitat die Mitwirkung eines *i* bestritten, im zweiten angenommen.  
40 Das nenne ich zwei Theorien und habe mich bemüht, die Berechtigung beider Auffassungen zu verfolgen, wobei ich zu dem Ergebnis kam, daß die uns zur Beurteilung vorliegenden Beispiele für „schweres“ *î* und *û* einheitlich durch Mitwirkung eines *i* erklärt werden können. Daher also auch meine Formel: *î* < *i + i*,  
45 *û* < *u + i* (oder *i + u*).

18. Zu S. 74. Meinen Aufsatz mit dem Titel „Probleme der Bantusprachforschung in geschichtlichem Überblick“ faßt M. auf als

einen „Überblick über die Bantusprachforschung“. Ich habe aber nur einige Ausschnitte aus der Gesamtheit der im Bantu vorliegenden Probleme behandeln wollen. Und darum kann ich auch die Arbeit, obwohl sie bereits 1913 geschrieben wurde, nicht als bereits bei der Drucklegung veraltet betrachten.

19. S. 74 unten vermißt M. die „klare Herausstellung des Fortschritts von einzelnen Beobachtungen zum Lautgesetz“. Hierzu bitte ich Z. S. 20 f. zu vergleichen, wo ich die auf Feststellung von Lautgesetzen abzielenden Bemühungen Bleek's eingehend gewürdigt habe, vgl. insbesondere Z. S. 20, Anm. 5. Ferner folgen den Satz in dem Abschnitt über M.: „Der beträchtliche Fortschritt gegenüber Bleek auch in seinem Aufsatz ‚Grimm's Law in South Africa‘ ist sofort ersichtlich“. Z. S. 25, Zeile 3. S. 69/70 nimmt M. für sich die Feststellung eines Lautgesetzes im Komoro in Anspruch auf Grund von drei Beispielen, die sich verstreut in seiner mir zur Benutzung überlassenen Wörterliste finden, während die von mir K. S. 30 gleichfalls angeführten Beispiele von Hildebrandt erheblich zahlreicher sind, und sich auf *d* und *b* erstrecken; wie ich S. 21 ausdrücklich gesagt habe, war mir die Wortsammlung M.'s eine sehr wertvolle Bestätigung, aber ich erhielt sie erst, nachdem ich die betreffenden Beobachtungen in der Sprache gemacht hatte und ohne daß mir M. von dem auch von ihm beobachteten Gesetze vorher Mitteilung gemacht hätte.

20. Zu M.'s Bemerkung S. 75, Anm. 1: „Heepe meint, Finck gegen mich verteidigen zu müssen“, verweise ich auf K. S. 19 und Z. S. 36, wo ich meine Ausführungen dahin zusammenfasse, daß „M.'s Urbantu . . . . . auch gegenüber den Einwendungen Finck's durchaus Bestand behalten hat“.

21. Zu S. 75. Eine Behauptung „daß alle Lautgesetze allein auf das *i* zurückzuführen sind“, habe ich niemals aufgestellt.

Über die Frage der Kontaktstellung des Nasals als Ursache der danach eintretenden Explosiva, sowie über die Erhaltung eines auf ein ausgefallenes *i* folgenden Konsonanten, s. oben S. 4, Nr. 5, 6: zu den „schweren“ Vokalen vgl. oben S. 8, Nr. 17.

22. Zu S. 76 oben. Ich habe eine Reihe von Lautvorgängen, die man bisher auf Einwirkung eines „leichten“ *u* zurückführte, auf andere Weise zu erklären versucht. Damit bestreite ich keineswegs *u*-Wirkungen überhaupt. Vielmehr schreibe ich Z. S. 45: „Unbedingt notwendig ist es aber, bei allen Neuaufnahmen von Bantusprachen auf die in der Nachbarschaft eines *u*- entstehenden Lautveränderungen nach wie vor sorgfältigst zu achten“. Übrigens schwindet im Suaheli \**l* nicht nur vor *u*, sondern auch vor anderen Vokalen (vgl. z. B. Gr.<sup>2</sup> S. 234 \**laya* „Abschied nehmen“ > S. *aya*, S. 235 \**laka* „werfen“ > S. *atza*, \**lwa* „erziehen“ > S. *lea*, \**lila* „weinen“ > S. *lia*). Man kann also daraus keine besondere *u*-Wirkung ableiten. Ebenso wird man bei einem Ausfall eines \**c*

vor *u* im Suaheli und Herero zwar an *u*-Wirkungen denken können, aber für das Herero sagt M. Gr.<sup>2</sup> S. 130 selbst ganz allgemein: „Die ursprünglichen Frikativlaute *j*, *r*, *c* fallen zwischen Vokalen häufig aus“, und im Suaheli verschwindet \**e* gelegentlich auch vor *i* (Gr.<sup>2</sup> S. 94). Auf das von M. angeführte Sangobeispiel habe ich selbst verwiesen, Z. S. 45, Anm. 2.

Die Entsprechungen für „Hund“, „ebben“, „Strauß“ sind nach meiner Auffassung als Analogiebildungen zu erklären. Im übrigen habe ich die Möglichkeit der bisherigen Erklärung nicht bestritten, sondern ausdrücklich zugegeben; jedoch wahrscheinlich erscheint sie mir nicht.

24. Entgegen M.'s Auffassung hat schon Bleek § 281 darauf hingewiesen, daß Palatalisierung auch von Nichtlabialen im Setschuana in Passivformen üblich sei.

25. Zu S. 77. Es ist ein mir schwer begreifliches Mißverständnis, wenn M. sagt, daß ich einen allgemeinen Satz als Universalrezept aufstelle, etwa „daß nur das *i* die Konsonanten verändert“, und damit an die Betrachtung der Einzelsprachen herangehe. Vielmehr habe ich mich bemüht, die in Einzelsprachen beobachteten Erscheinungen daraufhin zu prüfen, ob sie auch sonst im Bantu Parallelen haben; und lediglich auf diesem empirischen Wege bin ich dazu fortgeschritten, diesen Beobachtungen in den Einzelsprachen allgemeinere Bedeutung beizumessen. Richtig ist, daß mein Bestreben sich darauf richtet, die verschiedenartigen Vorgänge der Einzelsprachen nach Möglichkeit unter einheitlichen Gesichtspunkten zu verstehen; auch die Aufstellung eines ursprachlichen Lautschemas, wie sie M. in seinem Urbantu vornimmt, hat nur dann einen Sinn, wenn man glaubt, die vielgestaltige Entwicklung der Einzelsprachen, sei es auch nur hypothetisch, auf einheitliche Grundelemente zurückführen zu können. Ich sehe die Aufgabe der Sprachforschung nicht nur darin, die verschiedenen Vorgänge in den verschiedenen Sprachen sorgsam zu trennen und jeden für sich festzustellen, sondern sie auch unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen und zu ordnen. Daher schrieb ich (Z. S. 60): „Auch in Zukunft wird es also wie bisher unsere Aufgabe sein, sorgfältig alles, was zu unterscheiden ist, zu beobachten und auf seine Entstehungsursache zu prüfen“.

26. Ich stimme mit M. darin durchaus überein, daß es auch in der Sprachwissenschaft zunächst das Wichtigste ist, einen sicheren Tatbestand zur Verfügung zu haben. Nur aus diesem Grunde habe ich mich auch für die mir nicht durch eigene Aufnahmen bekannten Sprachen im Wesentlichen auf die Angaben in M.'s Grundriß gestützt. Wie sehr wir hier im Bantu unter der Unsicherheit unserer Quellen zu leiden haben, zeigt ja auch das Beispiel des Konde, auf das M. S. 73, Anm. 1 aufmerksam macht. Wenn selbst über eine von M. schon in 2. Aufl. bearbeitete, und daher als gut erforscht geltende Sprache solche tatsächlich unrichtigen Angaben noch mög-

lich sind, so wird man es verstehen, wie notwendig es ist, gerade bei allgemeinen Betrachtungen ein möglichst sicheres Material, wie es M.'s Gr. doch immerhin bietet, zu verwenden.

Ich habe versucht, die Beobachtungen, die sich mir beim Studium der Komorendialekte ergaben, in das System der Bantulautgesetze einzuordnen, und wo ich dabei auf Schwierigkeiten stieß, mich bemüht, es zu erweitern und umzugestalten. 5

Die Vorteile, die ich mir von einer solchen Erweiterung des M.'schen Systems verspreche, habe ich Z 37, Z. 12 angedeutet. Es sind die Vorteile einer einheitlicheren und phonetischen Erklärung der Lautveränderungen. 10

Ob die empirischen Tatsachen „uns phonetisch verständlich sind, ist nicht das Wichtigste“, schreibt demgegenüber M. (S. 77): aber gerade um das Verständnis der Vorgänge dreht sich doch jedes wissenschaftliche Bemühen. 15

## Die betrogenen Betrüger.

Von

**Johannes Hertel.**

Wer mit der indischen Erzählungsliteratur und insbesondere mit der der Śvētāmbara vertraut ist, der wird nicht zweifeln, daß der Roman von den sieben weisen Meistern im großen und ganzen die Übersetzung eines indischen Romans ist, obwohl sich eine genau  
 5 entsprechende Quelle bislang noch nicht gefunden hat. Eine der charakteristisch indischsten Erzählungen desselben ist die in der Überschrift genannte: *Syntipas* ed. Eberhard S. 99, 21 und S. 165, 25; Übers. von Sengelmann S. 159 und S. 69; Chauvin, *Bibl. des ouvrages arabes VIII*, S. 60 f., Nr. 26.

10 Diese Erzählung bildet den Rahmen zweier indischer Dichtungen, welche jetzt durch den Druck zugänglich sind. Die erste ist eine von dem Jaina-Lehrer Jñānasāgara in gutem Sanskrit abgefaßte metrische Dichtung von 548 Strophen, die zweite ein in Altgujarātī von dem Gaṇin Kanaknidhān gedichteter, aus  
 15 24 Gesängen bestehender Rās. Die erste ist in der Jain Granth Mālā (Bhāvnagar) unter dem Titel *Ratnacūḍakathā* („Erzählung von Ratnacūḍa), *Vīra* S. 2444, *Vikrama* S. 1974 (= 1919 n. Chr.) erschienen, die zweite, *Ratnacūḍ vyavahārīno rās* („Liederzyklus vom Kaufmann Ratnacūḍ“) von dem Jaina-Laien Bhīmsingh  
 20 Māṅek in Ahmedabad 1907 veröffentlicht worden. Beide Werkchen verdanke ich der Güte Munirāj Shrī Indravijayjī.

Der Druck des Sanskrittextes enthält zwar keine ausführliche Praśasti; doch nennt sich der Verfasser in der letzten Strophe einen  
 25 Schüler Ratnasimha's aus dem Tapōgaccha, und in der Unterschrift gibt er seinen Namen Jñānasāgara. Er ist somit identisch mit dem Schüler Ratnasimha's und dem Lehrer desjenigen Labdhisāgara, der ein Werk im Jahre 1557 Vikr. = 1500/1 n. Chr. schrieb, und wird als Empfänger geschenkter Manuskripte im Jahre  
 1515 Vikr. = 1458/9 n. Chr. erwähnt, gehört also der Mitte  
 30 des 15. nachchristlichen Jahrhunderts an; vgl. Peterson, 4<sup>th</sup> Report S. xlvii und 5<sup>th</sup> Report S. xxvi. Daß er ein Gūjarāte war, ergibt die Färbung seines Sanskrit.

Der Dichter des Rās, dem Kharataragaccha angehörig, gibt in seiner Praśasti die Reihe seiner Lehrer und das Abfassungsdatum

*śrāvaṇ vadi daśamī dīneṇ . . . śukravāro*, Vikr. 1724 (= 1667/8 n. Chr.). Seine Bearbeitung ist also etwa 200 Jahre jünger, als der Sanskrittext. Doch scheint der Gūjarātī-Text nicht unmittelbar auf dem Sanskrittext zu beruhen. Abgesehen von Abweichungen in Einzelheiten stimmen die Schalterzählungen nur teilweise überein. Die Erzählung von den betrogenen Betrügern, die in den „Sieben weisen Meistern“ als Schalterzählung erscheint, bildet in unseren beiden Dichtungen den Rahmen.

Da ich hoffen darf, diesen wie andere Märchenromane später in vollständigen Übersetzungen vorzulegen, so begnüge ich mich damit, hier in möglichster Kürze den Inhalt der Sanskritfassung zu geben.

Ratnacūḍa, S. des Kaufmanns Ratnākara in Tāmalinī, wird von Hetāre Saubhāgyamañjarī seines Hochmuts wegen getadelt, da Stolz nur auf selbsterworbenes Vermögen berechtigt sei. Er erwirkt vom Vater Erlaubnis zu Handelsreise. Ratschläge des Vaters und Warnung vor der Gaunerinsel Citrakūṭa („allerlei Trug bergend“), Hauptstadt Anītipura („Stadt der mangelnden Staatskunst“). Kg. Anyāya („Ungerecht“, „schlechte Politik treibend“), Kanzler Avicāraka („Unbedacht“), Polizeimeister Sarvagrāhya („von allen zu fangen“), oberster Kaufherr Gṛhītabhākṣaka („Verzehrer des Empfangenen“), dessen Sohn Mūlanāśaka („Kapitalsvernichter“), Hetārenmutter Yamaghāṇṭā („Glocke des Todes“), Hetāre Raṇaghāṇṭā („Kampfglocke“).

Abreise mit reicher Ladung, günstige Omina, Ankunft in Citrakūṭa. Vier Kaufleute übernehmen die ganze Ladung gegen Ladung, die R. selbst bestimmen soll. — Auf Gang zum König trifft er Schuster, der ihm eine Sandale verkauft unter der Bedingung, daß R. ihn dafür zufrieden stelle. — Einäugiger Spieler sagt R., er habe sein anderes Auge bei R.'s Vater hinterlegt gegen 1000 Dīnare Spielschulden, die jener ihm vorgestreckt: er übergibt R. 1000 Dīnare und fordert sein Auge. — Vier Kaufleute streiten sich, ob es schwerer sei, die Weiberlisten zu erkennen, als den Sand der Gangā zu zählen oder das Wasser des Meeres zu messen. R. zum Schiedsrichter angerufen, unternimmt letzteres: Wette um die beiderseitigen Vermögen.

R. geht zu Hetāre Raṇaghāṇṭā, gibt ihr die 1000 Dīnare, erfährt, daß sich in das den Fremden abgeschwindelte Gut Kg., Kanzler, Stadtkaufmann, Polizeimeister, Oberhofpriester und ihre Mutter Yamaghāṇṭā teilen, welche die Gauner berät. Raṇaghāṇṭā nimmt R. als Freundin verkleidet, am Abend mit zu Yamaghāṇṭā.

Die ersten vier Kaufleute kommen und erzählen. Yamagh.: „Wenn er Ladung von Mückenknöcheln verlangt, habt ihr verloren“. Auf Einwand, daß R. sehr jung, erzählt sie die erste Schalterzählung: Rōhaka (s. Vf., Das Pañcatantra S. 194).

Dem Schuster sagt Y.: „Du wirst alles verlieren wie der Vater des Sōmaśarma“ und erzählt diese zweite Schalt-

erzählung (Tantrākhyāyika V, 1 usw.). „Dem König ist ein Sohn geboren worden. Fragt dich R. in Gegenwart des Kgs., ob dich das zufriedenstellt, so mußt du bejahen“.

Dem einäugigen Spieler sagt sie: „Dein Geld ist hin, wie Subuddhi sogar dem Schicksal seinen Reichtum genommen: dritte Schalterzählung (= Campaka III, insbes. Variante des Dharmakalpadruma: ZDMG. 65, 441 ff.). Du wirst zweites Auge verlieren, wenn Fremdling sagt: „Ich habe noch andere Augen in Verwahrung. Gib mir das, das du noch hast, damit ich es mitnehme und nach seinem Gewicht dein erstes, bei uns deponiertes bestimme“.

Den letzten vier Kaufleuten sagt Y.: „Ihr habt alles verloren, wenn-er euch sagt, er habe sich verpflichtet, das Wasser des Meeres, nicht aber das der Ströme zu messen und euch auffordert, sie abzdämmen. Es wird euch gehen wie der Sōḍhī“: vierte Schalterzählung (= Hēmavijaya, Kathāratnākara 17)<sup>1</sup>).

Vor Kg. verklagt, befreit sich R. in der von Y. angegebenen Weise. Kg. verspricht, hinfort die Gaunerei zu verbieten und schenkt R. die Raṇaghaṇṭā, die dieser heiratet. Heimgekehrt heiratet R. auch die Saubhāgyamañjarī.

Allwissender Mönch erklärt R. seine Schicksale aus Vorgängen in früherem Dasein. — Allegorische Erklärung: Ratnacūḍa's Schicksale = Schicksale der Seele im Kreislauf der Geburten. —

In der Gujarātī-Fassung fehlt die 2. Schalterzählung (Vater des Sōmaśarman) des Sanskrittextes; dagegen hat sie als 3. Schalterzählung die Geschichte vom Löwen und Häslein (= Tantrākhyāyika I, 6 usw.) und als 5. Schalterzählung die von den vier Toren (= Hēmavijaya, Kathār. 226—230 = Amitagati, Dharmaparīkṣā VIII, 73—IX, 89 usw.).

Der indische Ursprung der Erzählung von Ratnacūḍa ist nicht nur durch die Rolle gesichert, welche die Mutter der Hetäre spielt, die ja in Indien als das verschlagenste Geschöpf gilt, sondern auch durch den Gaunerstaat, einen im *nītiśāstra* ausgebildeten Stoff, dem wir nicht nur im Campaka (Prosa-Fassung § 74 ff.), sondern auch im Dhūrtasamāgama („Gaunerzusammenkunft“), im Hāsyārṇava („Meer des Lachens“) und in anderen indischen Farcen (Prabasana) begegnen.

1) = Meisterwerke orient. Literaturen 4.—6. Band. München, G Müller 1920 (Band 6 ist noch nicht erschienen).

## Weitere Bemerkungen zu den Upaniṣads<sup>1)</sup>.

Von

**Alfred Hillebrandt.**

### 1.

Zu Bṛhadāraṇyaka Up. IV, 1, 4 ff.

Benützer meiner Auswahl „Aus Brähmaṇas und Upaniṣads“ werden vielleicht daran Anstoß nehmen, daß ich S. 50 ff. die Worte *hastīṣabhaṃ sahasraṃ dadāmi* anders als bisher übersetzt habe. Böhtlingk gibt es mit „tausend Kühe mit einem elefanten-<sup>5</sup>artigen Stiere“ wieder, ähnlich Deussen (60 Upaniṣad, S. 459) „ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant“, ebenso Oldenberg (die Lehre der Upanishaden, S. 164) und der Kommentar (ed. Ānandāśrama, S. 197: *hastitulya ṣabho yasmin gosahasre*). Ich habe lange geschwankt, ob ich mich nicht dem Vorgange der in-<sup>10</sup>dischen und deutschen Autoritäten anschließen soll, habe aber doch am Ende die Übersetzung „Tausend Elefanten und Stiere gebe ich dir“ vorgezogen; ich habe formal und sachlich an jener Wiedergabe Anstoß genommen; sachlich, weil der Elefant nicht an Zeugungs-<sup>15</sup>kraft, sondern nur an äußerer Größe den Stier übertrifft und mit dem Vergleich an dieser Stelle hier nichts gesagt wäre, formal, weil ein Hinweis auf „Kühe“ hier nicht gegeben ist und nur aus anderen Fällen, in denen das Zahlwort allein ohne besondere Erwähnung von Rindern auf Geschenke von Kühen bezogen werden muß, erschlossen ist. Die Hinzufügung von *hastīṣabhaṃ* zeigt, daß in diesen<sup>20</sup>Fällen Kühe nicht gemeint sind. Gegen meine Deutung kann man auf den Akzent verweisen, der nicht auf der Endsilbe ruht, sondern auf dem Vordergliede, eine Erscheinung, die zwar nicht häufig ist, aber doch vorkommt (Wackernagel II, § 67, bβ, unter besonderen Hinweis auf den Akzent des neutralen Dvandva *strikumāram*, § 69<sup>a</sup>).<sup>25</sup> Es folgt, daß man an der Akzentuation von *hastīṣabhaṃ* hier, wenn sie überhaupt richtig ist, Anstoß nicht zu nehmen braucht. Verwunderlich wird die Art des Geschenkes selber sein. Janaka, der König, war aber wegen seiner Freigebigkeit berühmt und mag

1) Siehe diese Zeitschrift Bd. 68 (1914), S. 579; Bd. 69 (1915), S. 104; Bd. 71 (1917), S. 313.

auch als Spender eines so kostbaren Honorars gelten. Daß Elefanten geschenkt wurden, wissen wir aus anderen Quellen: Kāt. 14, 2, 31: *hastivahyakamahānasānām (saptadaśakam dadyāt)*: 22, 2, 24 *prācyesu hastino (dadyāt)*. Eine Dakṣiṇā von tausend Stieren oder 5 112 wird bei einer der Daśarātrafeiern von demselben Sūtra erwähnt (22, 11, 5: *dakṣiṇā' ṛṣabhasahasraṃ dvādaśaṃ vā satam*). Ich sehe also keinen Grund gegen die Annahme, daß der ungewöhnlich freigebige Janaka der Tradition nach, der wir die Übertreibung zugute halten dürfen, wiederholt ein so großes Geschenk von Elefanten 10 und Stieren, zusammen von tausend Stück gemacht haben soll.

## 2.

Zu Śvetāśvatara Up. I, 1.

Böhtlingk hat SBKSGW. vom 23. April 1891 in einem Verse

15 *kṛṅkṛāṇaṃ brahma kutaḥ sma (sma) jātāḥ  
jivāma(h) kena kva ca sanpratiṣṭhāḥ,*

die Änderung vorgeschlagen *kva ca pratiṣṭhāmaḥ*, weil er ein Verbum finitum erwartet und zwar eine 1. Plur. Ich glaube, wir können auf einfachere Weise zum Ziele kommen, indem wir statt *sanpratiṣṭhāḥ* ohne Anusvāra *sapraṭiṣṭhāḥ* lesen, das als Bahuvrihi = 20 *labdhapraṭiṣṭhāḥ* zu verstehen ist. Der Wunsch nach einer *pratiṣṭhā* wird oft genug geäußert.

## 3.

Die Tilgung des Anusvāra empfiehlt sich noch an einer andern, bedeutungsvolleren Stelle:

25 Śvetāśvatara Up. V, 2

*ṛṣiṇ prasūtaṃ kapilaṃ yas tan agre  
jñāmair bibharti jāyamānaṃ ca paśyjet |*

Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß hier *kapila* Eigenname ist<sup>1)</sup> und den berühmten Weisen bedeutet, der später in der indischen 30 Philosophie eine so große Rolle spielt, mag auch keines der vorhandenen Werke auf ihn zurückgehen. Zweifelhaft aber ist, ob er an dieser Stelle schon ein Ṛṣi genannt wird. Zu diesem Bedenken führt der formelle Grund: die Schwierigkeit zu dem allein stehenden *prasūtam* ein Agens zu finden, da alle Übersetzungen ohne einen 35 solchen ergänzenden Instrumental oder Ablativ das Gefühl einer Lücke hinterlassen<sup>2)</sup>. Oldenberg, der m. W. zuletzt den Vers besprochen hat (Lehre der Upanishaden, S. 209), gibt ihn mit den

1. Deussen's Meinung scheint mir durch Böhtlingk, SBKSGW. 1897, 131 und Garbe, Sāṅkhyaphilosophie<sup>2</sup> 46 ff. hinreichend wiederlegt.

2. Die textkritisch sehr anfechtbare Stelle Kauś. Up. I, 2 kann zur Widerlegung meiner Ansicht nicht angeführt werden.

Worten wieder, daß Brahman „in seinem Geist den urerzeugten Weisen K. trug und den Geborenen schaute“. Unsicher erscheint, ob *agre* zu *prasūtam* gehört und der Wunsch des Verfassers des Verses gewesen sein mag, den Namen in die fernste Zeit der Schöpfung zurückzuverlegen. Man kann auch nicht, wie M. Müller wollte, 5 ohne dem Wort Gewalt anzutun, es ohne weitere Ergänzung mit „Sohn“ übersetzen. Mir scheint, die spätere Vorstellung von dem Ṛṣi Kapila, sofern sie nicht überhaupt erst aus dieser Stelle geflossen ist, war die Ursache, hier einen Anusvāra zu setzen und aus einem ursprünglichen *ṛṣiprasūtam*, wie ich konjiziere, ein *ṛṣiṃ* 10 *prasūtam* zu machen, womit der Übersetzer nicht viel anfangen kann. Stimmt man dieser Konjektur bei, dann wäre zu übersetzen: „welcher den ṛṣientstammten K. zuerst mit seinem Wissen trägt und bei der Geburt schaut“. Auch so wäre Kapila eine sehr hohe Stelle zugeschrieben, alle formellen Schwierigkeiten würden überwunden. 15 Aber auch das reicht noch nicht. Klar wird die Stelle erst, wenn wir noch für *bībharti* schreiben *pīparti* (durch Hörfehler verändert): man „trägt“ nicht, sondern „füllt“ mit Wissen.

## Kleine Mitteilungen.

Nochmals „*Carolus Raali Dadichi*“. — Aus Anlaß von ZDMG., Bd. 74, 292 „Zum Namen Dadichi“ schickt mir Kollege Nallino aus Rom zur Klärung folgende willkommene wichtige Notiz, die ich wörtlich zitiere: „Ho ricevuto in questi giorni l'ultimo fascicolo della ZDMG. e la Sua noticina di p. 292 mi ha fatto rammentare che già da qualche anno avrei dovuto mandarle qualche piccolo appunto intorno al nome Dadichi. Nel secolo XVIII e nella prima metà del XIX i cristiani di Siria e Palestina avevano l'uso di scrivere i loro nomi in caratteri europei secondo l'ortografia italiana; quindi già a priori era da ritenere che il *ch* di Dadichi fosse da pronunciare all' italiana. La forma araba دادیخی da Lei ora trovata è senza dubbio esatta: nel *Silk addwar* [fī 'a'jān al-kārn al-tānī'ašar] d'al-Murādī II, 209—214 è appunto la biografia di un letterato e poeta (1) صالح بن ابراهيم المعروف بالدادیخی الحلبي. La Nisba si riferisce ad un villaggio di nome *Dādih*, il quale figura come esistente nella nāḥiya di Sarmīn (Aleppo) nell' elenco pubblicato dal Rousseau, Description du Pachalik de Haleb (Mines de l'Orient IV, 1814, 12). — Riguardo al nome *Carolus Raali* (*Rali*) viene il sospetto che si trattasse originariamente del nome قرآلی Qarā'alī, che è portato ancora oggi da una famiglia cristiana di Aleppo; cfr. Mašriq, 10, 1907, 626, n. 4, ed 11, 1908, 641—642. Non ci sarebbe da meravigliarsi, che Qarā'alī fosse stato europeizzato in *Carolus*, *Carlo*; ho conosciuto qui a Roma un cristiano di Beirut, il quale scrive il suo nome Carmo Orbi (in arabo Karam Qurba, in pronuncia beirutina 'urbi), dandogli un aspetto completamente italiano. — Mi pare da escludere l'eguaglianza Rali = غالی, poiche non sembra che gli Arabi cristiani di Siria nei secoli passati usassero trascrivere غ con r“.

Ich habe schon früher vergebens das Grundwort zur Nisba Dadichi gesucht; nun hat es Nallino gefunden, wie auch die

1) Außer Gedichtzitate (mit Parallelen) weiß Murādī nichts näheres über diesen صالح اندادیخی, vgl. p. 214 Schluss: *وله غير ذلك، وله تصلنى* ووفاته في اى سنة كانت رحمه الله تعالى.

Lösung des Rätsels des Carolus Raali, der ich gerne zustimme, indem ich näher Carolus als freiere Europäisierung von *Ḳarā'ali* betrachte und daneben Raali als dessen für uns am Anfang verstümmelte Transkription (aus *'arū'ali*).

C. F. Seybold.

Zum Wechsel von *th* (*t*) und *f* im Arabischen. — W. Wright gibt in seinen *Lectures on the comparative grammar* (S. 66) als Parallele zum Wechsel von *ث* und *ت* im Arabischen das Verhältnis von griechisch *Theodor* zu russisch *Fedor*. Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, einen Hinweis auf das Buch von H. G. Wells, „*Kipps*“ (Tauchnitz Edition 3857/8) zu geben, wo in Bd. II der Autor seinen Helden folgendes sprechen läßt (p. 236): I dont feel as if I could swaller a *moufful*<sup>1</sup>): (p. 237) Any'ow 'e's 'umbugging again. *Somefing* about the strand: (p. 242) we 'ave been 'appy, ann . . . some'ow . . . *togever*: (p. 243) Over a *fousand* pounds; (ibd.) pretty near certain, said Kipps, holding her. A *fousand* pounds; (ibd.) there's five or six 'undred pounds p'r'aps—*ax worf free* 'undred for safety; (p. 266) not if I 'ad fifty *fousand* pounds; (I, 183) I been left 26 *fousand* pounds usw. Freilich ist der Autor auch nicht so konsequent, denn Kipps sagt (I, 184) umgekehrt wieder: Ist's all right-reely! Twenny-six *thousan* pounds: (I, 191) twenty-six *thousand* pounds, he whispered: usw. usw. Immerhin wollte ich nicht verfehlen, diese Übergänge *f* und *th*, die mir sonst allerdings aus dem Englischen auch nicht weiter bekannt sind, zur Sprache zu bringen: vielleicht daß ein Linguist von Fach noch weiteres hinzuzufügen weiß.

O. Rescher. 25

Zu meinem Aufsatz *Zeitschr.* 74, S. 208. — Herr Prof. P. Haupt weist mich freundlich darauf hin, daß er schon in „*Johns Hopkins Univ. Circulars* XIII, No. 114, S. 109<sup>a</sup> (Juli 1894) bemerkt, das mit dem hebr. *ס:* identische assyr. emphatische *-ma* sei ursprünglich Fragepronomen, und daß er auch deutsche Parallelen auführt wie „Ist das nicht ein hübsches Mädchen, was!“ In demselben Aufsatz habe er auch *la* „wahrlich“ als Verkürzung von *lā*, dem „Akkusativ“ von *lā* erklärt (vgl. GK.<sup>28</sup> § 143, e; GB.<sup>16</sup> 374<sup>a</sup>). — Ferner bemerkt er, daß er auf S. 386 von Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch*, die Notiz eingetragen habe: In der zu Milwaukee erscheinenden Wochenschrift „*Die deutsche Hausfrau*“ vom 24. 6. 17 (S. 13<sup>a</sup>) wird bemerkt: „Hanseaten haben die Angewohnheit, jedem Satz ein nicht oder nicht wahr anzuhängen.“ Folgen verschiedene Beispiele.

H. Bauer.

<sup>1</sup> Es dürfte wohl nicht nötig sein, die aus dem Dialektenglisch genommenen Beispiele besonders zu erklären.

## Verzeichnis der seit dem 12. Juni 1920 bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke<sup>1</sup>). Die Schriftleitung behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Anzeigen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchsthalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit \* bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

- A. *Ungnad*. — Altbabylonische Briefe aus dem Museum zu Philadelphia. Umschrieben und übersetzt von Arthur Ungnad. (Sep.-Abdr. aus Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. 36. Bd.) Stuttgart. Ferdinand Enke, 1920. 144 S. M. 10.—.
- A. *E. Cowley*. — The British Academy: The Hittites by A. E. Cowley, M. A., D. Litt. The Schweich Lectures for 1898. London, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1920. VI + 94 S. Karte; viele Illustrationen und Schrifttafeln. Geb. Shillings 6/—.
- D. *G. Hogarth*. — Hittite Seals with particular reference to the Ashmolean Collection. By D. G. Hogarth, Keeper of Ashmole's Museum. Oxford, At the Clarendon Press, 1920. 4<sup>o</sup> X + 108 S. Mit 115 Figuren im Text und 335 auf Tafeln. Geb. £ 3/13/6.
- C. *Autran*. — C. Autran: "Phéniciens". Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée. Paris, Paul Geuthner, 1920. XV + 146 S. 4<sup>o</sup>. Fres. 30.
- E. *Müller*. — Der Sohar und seine Lehre. Einleitung in die Gedankenwelt der Kabbalah. Von Ernst Müller. 1920. R. Löwit, Wien-Berlin. M. 12.— (geb. M. 15.—).
- J. *Mieses*. — Dr. Josef Mieses: Neuhebräisches Wörterbuch. Ein Supplement, enthaltend Berichtigungen und Ergänzungen zu J. Levy's Neuhebräischem Wörterbuche. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr Samuel Krauss. 1. Lieferung. 2—8. Wien 1919, M. Hickl. IX + 35 S.
- S. *Birnbaum*. — Praktische Grammatik der Jiddischen Sprache für den Selbstunterricht. Mit Lesestücken und einem Wörterbuch. Von Salomo Birnbaum. (= Die Kunst der Polyglottie. 128. Teil.) Wien u. Leipzig, A. Hartleben. 188 S. Geb. M. 2.—.

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

- L. Cheikho.* - Le Christianisme et la littérature chrétienne en arabe avant l'Islam par le P. L. Cheikho. 2<sup>e</sup> partie, 1<sup>er</sup> fascicule: La littérature chrétienne dans l'Arabie préislamique. Beyrouth 1919. 2 S. français. Text, ١٢٠—١٥١ arab. Text.
- \**E. Littmann.* - Zigeuner-Arabisch. Wortschatz und Grammatik der arabischen Bestandteile in den morgenländischen Zigeunersprachen nebst einer Einleitung über das arabische Rotwelsch und die Namen der morgenländischen Zigeuner von Enno Littmann. Bonn-Leipzig 1920, Kurt Schroeder. 147 S. M. 16.—. + 20<sup>0</sup>/<sub>10</sub> Sortiments-Zuschlag.
- \**C. J. Browne.* - Catalogue of Coins in the Provincial Museum, Lucknow, by C. J. Browne. Coins of the Mughal Emperors, in two volumes. Oxford, Clarendon Press, 1920. Vol. I: XI — 89 pp., 22 plates; Vol. II: 468 pp. Gebunden 50 Shillings.
- L. Sarup.* - The Nighaṭṭu and the Nirukta, the oldest Indian treatise on etymology, philology, and semantics critically edited from original manuscripts and translated for the first time into English (etc.) by Lakshman Sarup, M. A. (Panj). D. Phil. (Oxon.). Introduction. Oxford University Press, 80 S. 6 Shillings.
- \**M. Bloomfield.* - Rig-Veda Repetitions. The repeated verses and distichs and stanzas of the Rig-Veda in systematic presentation and with critical discussion by Maurice Bloomfield. Part 1: The repeated passages of the Rig-Veda, systematically presented in the order of the Rig-Veda, with critical comments and notes. (= Volume 20 der Harvard Oriental Series); Part 2: Explanatory and analytic comments and classifications from metrical and lexical and grammatical and other points of view und Part 3: Lists and Indexes (= Volume 24 des H. O. S.). XX + 487 bzw. 488—691 S. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1916.
- Boyer-Rapson-Senart.* - Kharoṣṭhi Inscriptions discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. Part I: Text of Inscriptions discovered at the Niya Site 1901. Transcribed and edited by A. M. Boyer, E. J. Rapson, and E. Senart. Published under the Authority of His Majesty's Secretary of State for India in Council. Oxford, Clarendon Press, 1920. IV + 153 S. + 6 Tafeln. Folio. Shillings 30/— (In 2 Exemplaren eingesandt.)
- J. N. Farquhar.* - The religious quest of India. An outline of the religious quest literature of India by J. N. Farquhar, M. A., D. Litt. Oxon. London, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1920. XXVIII + 451 S. Shillings 18/— (In zwei Exemplaren eingesandt.)
- P. Slepčević.* - Buddhismus in der deutschen Literatur. (Dissertation, Freibrgr i. Schw.) Von Pero Slepčević. Wien 1920. Karl Gerold's Sohn. V + 127 S. 48 österr. Kronen bzw. 16 Mark (dazu Zuschläge).
- \**A. Fischer.* - Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen von A. Fischer. (= Morgenländische Texte und Forschungen hrsg. von A. Fischer. Gedruckt auf Kosten des Legatum Fluegelianum bei der Universität Leipzig. I. Band, Heft 2.) B. G. Teubner in Leipzig, 1920. 26 S. 4 Mark + 100<sup>0</sup>/<sub>10</sub> Zuschlag.
- M. Heepe.* - Die Komorendialekte Ngazidja, Nzwani und Mwali von M. Heepe. (= Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Band XXIII.) Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1920. XVI + 166 S., 1 Karte.

Abgeschlossen am 10. November 1920.

## Verfasserverzeichnis.

(\* vor einer Zahl bedeutet, daß an jener Stelle ein Werk des betr. Verfassers oder Herausgebers angezeigt oder auf einen von ihm geschriebenen Artikel repliziert wird.)

Bannerth . . . . .	446	Laoust . . . . .	*298
Bauer . . . . .	208 210 465	Leander . . . . .	61
Brockelmann . . . . .	212	Meinhof . . . . .	296 *449
Canaan . . . . .	*264	Mielck . . . . .	264
Ebeling . . . . .	175 *303 *439	Praetorius . . . . .	220 274 303
Ehelolf . . . . .	216	Rescher . . . . .	465
Fischer . . . . .	170	Rhodokanakis . . . . .	356
Goldziher . . . . .	288	Roeder . . . . .	221 304
Heepe . . . . .	1 *296 449	Scheftelowitz . . . . .	192 204
Hertel . . . . .	95 458	Schuchardt . . . . .	298
Hillebrandt . . . . .	461	Schwarz . . . . .	238
Hölscher . . . . .	359	Seybold . . . . .	289 292 464
Hultsch . . . . .	145 293	Stumme . . . . .	303
Jacobi . . . . .	247	Thomsen . . . . .	302
Jolly . . . . .	321	Ungnad . . . . .	417 423
Kirmis . . . . .	*302	Vandenhoff . . . . .	77
Kirste . . . . .	270	Fr. Weller . . . . .	225
Kuhn . . . . .	220	Winternitz . . . . .	118
Landsberger . . . . .	216 439	Zimmern . . . . .	429

# Zeitschrift

der

## Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben vom Vorstande der Gesellschaft.

Redakteur des wissenschaftlichen Teils

**Hans Stumme.**

75. Band.

Mit ~~1~~ Tafel und 3 Figuren im Text.

**Leipzig 1921.**

In Kommission bei F. A. Brockhaus.



# Inhalt

## des fünfundsiebzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

	Seite
Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und Deutscher Orientalistentag 1921. . . . .	I
Bericht des Vorstandes . . . . .	V
Satzungen des Vereins „Deutsche Morgenländische Gesellschaft“, Eingetragener Verein . . . . .	VII
Vorstand und Arbeitsausschuß der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft . . . . .	XIII
Mitgliedernachrichten . . . . .	XV
Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1920 . . . . .	XX

### Aufsätze.

Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran. Von <i>Hans Bauer</i> . . . . .	1
Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten. Von <i>Enno Littmann</i> . . . . .	21
Srīśūkta. Von <i>I. Scheftelowitz</i> (Cöln) . . . . .	37
Psalm 84 in drei Strophen. Von <i>Wilhelm Caspari</i> . . . . .	51
Ibn abi-ʿAkāb. Von <i>I. Goldziher</i> . . . . .	57
Zu den Inschriften von 'Arāq il-Emīr. Von <i>Enno Littmann</i> . . . . .	60
Neue indische Dramen. Von <i>E. Hultsch</i> . . . . .	61
Die Geschichten des toten No-rub-can. Eine tibetische Form der Vetālapañcaviṃśatikā aus Purig. Von <i>A. H. Francke</i> . . . . .	72
Beiträge zur indischen Verskunde. Von <i>Walther Schubring</i> . . . . .	97
Astrologisches aus syrischen Handschriften. Von <i>G. Furlani</i> . . . . .	122
Die Akhlāq-ū hindī und ihre Quellen. (Schluß.) Von <i>Johannes Hertel</i> . . . . .	129
Śivasaukalpopaniṣad. Bearbeitet von <i>I. Scheftelowitz</i> (Cöln) . . . . .	201
Ein Beitrag zur Kenntnis des Nevārī. Von <i>Hans Jörgensen</i> . . . . .	213
Studien. Von <i>O. Rescher</i> . . . . .	237
Abhandlung des al-Ḥasan ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥaitam (Alhazen) über die Bestimmung der Richtung der Qibla. (Mit 1 Tafel und 3 Figuren im Text.) Von <i>Carl Schøy</i> . . . . .	242

### Anzeigen.

W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Angezeigt von <i>W. Schubring</i> . . . . .	254
A. Fischer, Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen. Angezeigt von <i>J. Németh</i> . . . . .	275
A. E. Cowley, The Hittites. Angezeigt von <i>Fr. W. Freih. v. Bissing</i> . . . . .	278
Pero Slepčević, Buddhismus in der deutschen Literatur. Angezeigt von <i>Hans Haas</i> . . . . .	280
I. N. Farquhar, An Outline of the Religious Literature of India. Angezeigt von <i>Hans Haas</i> . . . . .	282

	Seite
C. J. Brown, Catalogue of Coins in the Provincial Museum, Lucknow. Coins of the Mughal Emperors. Angezeigt von <i>E. Hultzsch</i> . . . . .	283
W. Caland, Das Jaiminiya-Brahma in Auswahl. Angezeigt von <i>M. Winternitz</i> . . . . .	285
Gauranga Nath Banerjee, Hellenism in Ancient India. Angezeigt von <i>Johannes Hertel</i> . . . . .	286
Maurice Bloomfield, Rig-Veda Repetitions. Angezeigt von <i>Johannes Hertel</i> . . . . .	288
<hr style="width: 20%; margin: 10px auto;"/>	
<b>Kleine Mitteilungen.</b>	
Berichtigung zu Zeitschr., Bd. 70, S. 258. Von <i>E. Hultzsch</i> . . . . .	292
Zum Wechsel von <i>t</i> und <i>f</i> im Arabischen. Von <i>F. Praetorius</i> . . . . .	292
Nachtrag zum Artikel „Ibn abi-l'Akb“, S. 57 dieses Bandes. Von <i>I. Goldzäher</i> . . . . .	292
<hr style="width: 20%; margin: 10px auto;"/>	
De Goeje-Stiftung (datiert November 1920) . . . . .	293
<hr style="width: 20%; margin: 10px auto;"/>	
Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften . . . . .	294
<hr style="width: 20%; margin: 10px auto;"/>	
Verfasserverzeichnis. . . . .	297

# Der wissenschaftliche Inhalt des Bandes

nach den einzelnen Fächern geordnet.

## Hettitisch.

Seite

- A. E. Cowley, The Hittites. Angezeigt von Fr. W. Freih. v. Bissing 278

## Semitisch.

### Hebräisch und Aramäisch.

- Psalm 84 in drei Strophen. Von *Wilhelm Caspari* . . . . . 51  
 Astrologisches aus syrischen Handschriften. Von *G. Furlani* . . . . . 122  
 Zu den Inschriften von 'Arāq il-Emīr. Von *Enno Littmann* . . . . . 60

### Arabisch und Islam.

- Abhandlung des al-Hasan ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥaiṭam (Alhazen) über die Bestimmung der Richtung der Qibla. (Mit 1 Tafel und 3 Figuren im Text.) Von *Carl Schøy* . . . . . 242  
 Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran. Von *Hans Bauer* . . . . . 1  
 Ibn abi-l'Aḳb. Von *I. Goldziher* . . . . . 57  
 Nachtrag zum Artikel „Ibn abi-l'Aḳb“, S. 57 dieses Bandes. Von *I. Goldziher* . . . . . 292  
 Zum Wechsel von *t* und *f* im Arabischen. Von *F. Praetorius* . . . . . 292  
 Studien. Von *O. Rescher* . . . . . 237

### Harari.

- Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten. Von *Enno Littmann* . . . . . 21

## Indisch.

- I. N. Farquhar, An Outline of the Religious Literature of India. Angezeigt von *Hans Haas* . . . . . 282  
 Pero Slepčević, Buddhismus in der deutschen Literatur. Angezeigt von *Hans Haas* . . . . . 280  
 W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Angezeigt von *W. Schubring* . . . . . 254  
 Beiträge zur indischen Verskunde. Von *Walther Schubring* . . . . . 97  
 W. Caland, Das Jaininiya-Brahma in Auswahl. Angezeigt von *M. Winternitz* . . . . . 285  
 Śrīsūkta. Von *I. Scheftelowitz* (Cöln) . . . . . 37  
 Śivasaukalpopaniṣad. Bearbeitet von *I. Scheftelowitz* (Cöln). . . . . 201  
 Maurice Bloomfield, Rig-Veda Repetitions. Angezeigt von *Johannes Hertel* . . . . . 288  
 Neue indische Dramen. Von *E. Hultzsch* . . . . . 61  
 Berichtigung zu Zeitschr.. Bd. 70, S. 258. Von *E. Hultzsch* . . . . . 292

	Seite
Gauranga Nath Banerjee, Hellenism in Ancient India. Angezeigt von <i>Johannes Hertel</i> . . . . .	286
C. J. Brown, Catalogue of Coins in the Provincial Museum, Lucknow. Coins of the Mughal Emperors. Angezeigt von <i>E. Hultzsch</i> . . . . .	283
Die Akhlāq-e hindī und ihre Quellen. (Schluß.) Von <i>Johannes Hertel</i>	129
Ein Beitrag zur Kenntnis des Nevārī. Von <i>Hans Jörgensen</i> . . . . .	213

### Tibetisch.

Die Geschichten des toten Nö-rub-can. Eine tibetische Form der Vetāla-pañcaviṃśatikā aus Purig. Von <i>A. H. Francke</i> . . . . .	72
--	----

### Türkisch.

A. Fischer, Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen. Angezeigt von <i>J. Németh</i> . . . . .	275
---	-----

1

# **Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**

und

## **Deutscher Orientalistentag 1921.**

### **I. Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.**

Der Vorstand beruft hiermit die satzungsgemäße Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nach Leipzig ein, wo sie am Freitag, den 30. September, vormittags 9 Uhr im Osteuropa- und Islaminstitut der Universität (Universitätsstr. 15, Zwischenstock) zusammentreten wird.

#### **Tagesordnung:**

1. Bericht des Vorstandes.
2. Anträge auf Revision der Satzungen, namentlich in der formalen Fassung, Einfügung einer Bestimmung über Rechte und Pflichten von Stiftern.
3. Antrag auf Zusammenwirken mit der Wiener Morgenländischen Zeitschrift.
4. Sonstige Anträge, die spätestens sechs Wochen vorher dem Geschäftsführer eingesandt sind.

Berlin und Leipzig, den 1. Juli 1921.

**Der geschäftsführende Vorstand.**

## II. Deutscher Orientalistentag.

Die wissenschaftliche Tagung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die in Verbindung mit der Allgemeinen Versammlung stattfinden soll, ist laut Beschluß der Außerordentlichen Versammlung vom 7. Januar 1921 zu einem Deutschen Orientalistentag erweitert worden, einerseits um das 75 jährige Bestehen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft besonders würdig zu begehen, anderseits um die neue Organisation der Gesellschaft immer fester und einheitlicher auszubauen.

Es war ursprünglich der 21. Oktober 1921 für den Orientalistentag in Aussicht genommen, aber besondere Gründe sprechen dafür, ihn im Anschluß an den Deutschen Philologentag in Jena stattfinden zu lassen, weil dadurch Mitgliedern der D. M. G., die an der Tagung in Jena teilnehmen, die doppelte Reise erspart wird.

Der Orientalistentag wird also in der Zeit vom 29. Sept. bis zum 2. Oktober in Leipzig stattfinden. Das Programm ist das folgende:

*Donnerstag*, den 29. Sept., abends 7 Uhr: Begrüßung der Mitglieder und Gäste in der „Harmonie“ in Leipzig.

*Freitag*, den 30. Sept., vormittags 9 Uhr: Allgemeine Versammlung der D. M. G.

nachmittags 3 Uhr: Eröffnungssitzung des Orientalistentages durch den Vorsitzenden der D. M. G.

4 Uhr: Festvortrag zur Feier des 75 jährigen Bestehens der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

5 Uhr: Wissenschaftlicher Vortrag. Der Name des Vortragenden und das Thema werden noch näher bekannt gegeben.

6 Uhr: Gruppensitzungen.

*Sonnabend*, den 1. Okt., morgens 9—11 Uhr: Wissenschaftliche Vorträge. Nähere Angaben erfolgen noch.

12 Uhr: Führungen durch Sammlungen und Ausstellungen. (Zugleich geschäftliche Sitzung d. Deutschen Palästina-Vereins.)

*Sonnabend*, den 1. Okt., nachm. 3 Uhr: Prof. Watzinger, Tübingen: Palästina und die klassische Baukunst, durch Lichtbilder erläutert (veranstaltet v. Palästinaverein).  
nachmittags 4—7 Uhr: Gruppensitzungen.

abends 7 Uhr: Vorstellung im Theater zu ermäßigten Preisen für die Teilnehmer an der Tagung.

*Sonntag*, den 2. Okt., Ausflüge in die Umgegend von Leipzig.

Als Obmänner für die Gruppensitzungen haben folgende Herren die vorbereitenden Geschäfte übernommen:

*Ägyptologie*: Prof. Steindorff, Leipzig.

*Assyriologie*: Prof. Zimmern, Leipzig.

*Alttestamentliche Forschung*: Prof. Kittel, Leipzig.

*Indo-Iranisch*: Prof. Lüders, Berlin.

*Ostasien*: Prof. Franke, Hamburg.

*Semitistik*: Prof. Hartmann, Leipzig.

Rechtzeitige Anmeldung kurzer Mitteilungen für die Gruppensitzungen werden bei den Obmännern erbeten.

Für Nichtmitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die an dem Deutschen Orientalistentag teilnehmen, beträgt die Gebühr für eine Teilnehmerkarte M. 20.—.

Der Ortsausschuß in Leipzig, bei dessen Bildung wir uns der Mitwirkung zahlreicher angesehener Bürger der Stadt Leipzig erfreuen dürfen, wird dafür Sorge tragen, daß möglichst viele Freiquartiere für die an der Tagung teilnehmenden Mitglieder der D. M. G. und Gäste beschafft werden. — Zum Vorsitzenden des Ortsausschusses ist Herr Prof. Kittel, Leipzig, Rosentalgasse 13, gewählt worden. Die Leitung des Wohnungsamtes hat freundlichst Herr Prof. Dr. Stübe in Leipzig-Connewitz, Scheffelstr. 17, übernommen. Es sind ferner Reisestipendien, allerdings in beschränkter Anzahl, in Aussicht gestellt worden, und außerdem soll, wenn irgend möglich, eine Fahrpreisermäßigung für die Teilnehmer an der Tagung erwirkt werden. Anträge auf Erteilung von Reisestipendien bitten wir an den Geschäftsführer der Gesellschaft zu richten.

Wir bitten alle Mitglieder der Gesellschaft, die die Absicht haben, an dem Orientalistentag teilzunehmen, die beiliegende Anmeldungskarte dem Geschäftsführer der Gesellschaft zu übermitteln und die Karte zur Bestellung von Quartieren an Herrn Prof. Dr. Stübe direkt einzusenden.

**Der Vorstand der Deutschen  
Morgenländischen Gesellschaft.**

**Der Ortsausschuß  
in Leipzig.**

## Bericht des Vorstandes.

1. Der vorliegende Band der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ist der Form nach noch unverändert. Der größte Teil davon war im Januar bereits gesetzt, und so ergab sich die Notwendigkeit, die in der Außerordentlichen Versammlung vom 7. Januar beschlossene Dreiteilung der Zeitschrift erst im nächsten Jahre vorzunehmen, zumal eine so tiefgreifende Änderung der sorgfältigsten Vorbereitung bedarf. Der langjährige verdienstvolle Schriftleiter, Herr Prof. Stumme, hatte die Freundlichkeit, die Redaktion für den Band beizubehalten. Herrn Prof. Stumme spricht der Vorstand auch an dieser Stelle für seine verdienstvolle und aufopfernde Tätigkeit als Schriftleiter der Zeitschrift den aufrichtigen und dauernden Dank der Gesellschaft aus.

Allerdings mußte der Umfang des Bandes gekürzt werden. Bei dem 74. Bande ergab sich ein sehr beträchtliches Defizit, das nach der Zahl der Mitglieder der Gesellschaft berechnet mehr als doppelt so hoch war wie der tatsächlich bezahlte Jahresbeitrag. Auch bei dem verkürzten Umfange erhalten die Mitglieder mehr, als jede andere gleichartige Zeitschrift für den Preis von M. 30 bieten könnte.

2. Wie schon in dem allgemeinen Rundschreiben mitgeteilt wurde, werden die nach dem 1. Juli d. J. erscheinenden Fachzeitschriften der D. M. G. einen Aufdruck tragen, der sie als solche kennzeichnet. Ferner wird in jedem Heft einer solchen Zeitschrift angegeben, wie der Bezugspreis für die Mitglieder der D. M. G. ist. Jedes Mitglied, das sich durch die Mitgliedskarte als solches ausweist, kann von dem die Zeitschrift liefernden Buchhändler verlangen, daß ihm nur der ermäßigte Preis angerechnet wird. Die Verlage der Zeitschriften räumen dem Sortimenter für die Mitglieder der Gesellschaft ohne weiteres die ermäßigten Preise ein, resp. vergüten sie zuviel gezahlte Beträge zurück. Nach und nach wird die Spanne zwischen dem ermäßigten Preis und dem Preis für Nichtmitglieder immer größer werden.

3. Die „Zeitschrift für Semitistik“ und die „Zeitschrift für Indologie und Iranistik“ werden aus den unter 1. genannten Gründen nicht vor Ende dieses Jahres erscheinen können. Es ist dafür auch besonders wichtig, das Ergebnis unserer Eingabe an die Notgemeinschaft für die deutsche Wissenschaft abzuwarten. Herr Prof. Littmann in Bonn hat für die erste, Herr Prof. Geiger in München für die zweite Zeitschrift sich bereit erklärt, die Redaktion zu übernehmen, ferner für die allgemeine Zeitschrift der D. M. G. Herr Prof. Steindorff in Leipzig.

4. Das Protokoll über die Außerordentliche Versammlung vom 7. Januar kann in diesem Bande noch nicht veröffentlicht werden, weil über dessen Fassung in einigen Punkten keine Einigung zu erzielen war. Die lange Dauer jener Versammlung und die Mannigfaltigkeit der Debatte bedingten ein sehr ausführliches Protokoll, das die Schriftführer am Schluß der Tagung noch nicht redigiert hatten, so daß es nicht zur Verlesung und zur Genehmigung durch die Versammlung kommen konnte. Wir hoffen, daß bis zur Allgemeinen Versammlung sich noch die Schwierigkeiten beseitigen lassen.

5. Die Satzungen, wie sie in jener Versammlung festgestellt und angenommen mit dem ersten Rundschreiben den Mitgliedern zugestellt wurden, kommen hier zum Abdruck. Zwei Berichtigungen weist deren Fassung auf. Um Mißverständnissen vorzubeugen ist in § 11 Absatz 1 der Schlußsatz erweitert zur Fassung: „Die ZDMG. in ihren drei Teilen bleibt im Selbstverlag der Gesellschaft“. In Absatz 4 von § 11 muß es heißen: „alle aus den in § 2, Absatz 6 und 7 (statt 4 und 5) genannten Zwecken der Gesellschaft sich ergebenden Maßnahmen“. Wir bitten die Mitglieder in den ihnen übersandten Satzungen auch diese Änderungen vorzunehmen. Die Satzungen in ihrer Gesamtheit bedürfen noch einer genaueren Überprüfung. Das soll Aufgabe der Allgemeinen Versammlung vom 30. September sein.

6. Die Bildung von Ortsgruppen der D. M. G. ist von besonderer Wichtigkeit. Auch darüber soll die Allgemeine Versammlung eingehend beraten und bestimmte Richtlinien aufstellen.

7. Ausgestaltung der Bibliothek in Halle und deren größtmögliche Nutzbarmachung für die Mitglieder ist ferner dringend notwendig, auch wird der Allgemeinen Versammlung ein bestimmter Finanzplan vorgelegt werden.

8. Die österreichische Verlagsgesellschaft Eduard Hölzel & Co. in Wien ist bereit, Mitgliedern der D. M. G. die „Quellen zur osmanischen Geschichte“, die sie publiziert, zu ermäßigtem Preis zu liefern. Die Mitglieder, die Gebrauch davon machen wollen, werden gebeten, sich direkt an den Verlag zu wenden, der ihnen entsprechende Prospekte zugehen lassen wird.

Der Vorstand.

Nach elfjähriger Tätigkeit als Redakteur der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ und der „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes“ lege ich diese meine Ämter heute nieder. Ich hatte einen solchen Sebritt schon vor zwei Jahren, meiner stark angegriffenen Augen halber, geplant. Da die Bände der Zeitschrift letzthin nicht mehr so umfangreich gestaltet werden konnten wie früher, hielt ich mich, trotz einiger Besorgnis, für noch kräftig genug zu diesem Amte; doch heute sage ich meiner Redaktionstätigkeit mit allen guten Wünschen für das Gedeihen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Lebewohl.

Leipzig, Ende Juni 1921.

Hans Stumme.

Satzungen des Vereins  
**„Deutsche Morgenländische Gesellschaft“**,  
 Eingetragener Verein.

§ 1.

Zweck der am 2. Oktober 1845 begründeten, durch Beschluß der Außerordentlichen Allgemeinen Versammlung vom 7. Januar 1921 umgestalteten Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ist, die wissenschaftliche Erforschung des Morgenlandes zu pflegen, die daran beteiligten Gelehrten und die Freunde des Morgenlandes oder der morgenländischen Wissenschaft zu einheitlichem Wirken zusammenzufassen und zu fördern.

Der Verein ist in das Vereinsregister eingetragen.

§ 2.

Den angegebenen Zweck sucht die Gesellschaft zu erreichen durch:

1. Herausgabe von Zeitschriften und Abhandlungen;
2. Unterstützung wissenschaftlicher Veröffentlichungen und Unternehmungen, die die Kenntnis des Morgenlandes fördern;
3. Unterhaltung einer orientalistischen Fachbibliothek;
4. jährliche, mit der Allgemeinen Versammlung zu verbindende Zusammenkünfte der Mitglieder zu gegenseitigem Meinungsaustausch;
5. häufigere Zusammenkünfte der Mitglieder an ihren Wohnsitzen zur Förderung der Gesellschaftszwecke;
6. Erteilung von Anregungen, Gutachten und Ratschlägen in orientalistischen Angelegenheiten;
7. Aufklärung der öffentlichen Meinung Deutschlands über die Aufgaben und Bedürfnisse der morgenländischen Studien und Wahrnehmung ihrer Interessen im In- und Auslande.

§ 3.

Die Gesellschaft besteht aus ordentlichen und Ehrenmitgliedern.

Ordentliche Mitglieder werden auf schriftlichen Antrag durch den Vorstand aufgenommen.

Ehrenmitglieder ernennt der Vorstand durch einstimmigen Beschluß. Die Zahl der Ehrenmitglieder ist auf 30 beschränkt.

Die ordentlichen Mitglieder zahlen in die Kasse der Gesellschaft einen jährlichen Beitrag, dessen Höhe jährlich von der Allgemeinen Versammlung nach Herstellung eines Haushaltungsplanes festgesetzt wird. Dafür wird ihnen der Allgemeine Teil der Zeitschrift der D. M. G. unentgeltlich, aber nicht postfrei geliefert. Außerdem erhalten sie sämtliche Zeitschriften, die als Vereinszeitschriften gelten, sowie alle anderen, von ihr unterstützten Veröffentlichungen zu einem Vorzugspreise. Ferner steht den ordentlichen Mitgliedern die Benutzung der in der Bibliothek der Gesellschaft vereinigten wissenschaftlichen Sammlungen unter gewissen, dafür festgesetzten und regelmäßig bekanntzugebenden Bedingungen zu.

Außerordentlich erwünscht sind freiwillige höhere Beiträge und sonstige Zuwendungen der Mitglieder.

Jedes Mitglied ist verpflichtet, seinen Beitrag zu Beginn jedes Jahres an den Schatzmeister der Gesellschaft einzusenden. Säumige Mitglieder verlieren ihre aus der Mitgliedschaft erwachsenden Rechte und können, wenn sie auch der Mahnung des Schatzmeisters nicht nachkommen, aus den Listen der Gesellschaft gestrichen werden.

Man gilt als Mitglied von dem 1. Januar des Jahres an, für das man sich angemeldet hat. Der Austritt aus der Gesellschaft ist nur am Schlusse des Geschäftsjahres zulässig und dem Geschäftsführer vorher anzuzeigen.

Das Geschäftsjahr des Vereins beginnt mit dem 1. Januar und endigt mit dem 31. Dezember.

Mitglieder, die, gleichviel ob freiwillig oder unfreiwillig, ausscheiden, haben keinen Anspruch an das Vermögen der Gesellschaft.

Die bisherigen lebenslänglichen Mitglieder der D. M. G. erhalten wie bisher die Veröffentlichungen der Gesellschaft in demselben Umfange wie die ordentlichen Mitglieder.

Die Ehrenmitglieder sind von dem jährlichen Beitrag befreit. Sie erhalten den Allgemeinen Teil der Zeitschrift und haben im übrigen alle Rechte der ordentlichen Mitglieder.

§ 4.

Die Gesellschaft hält jährlich eine Allgemeine Versammlung ab, in der die anwesenden Mitglieder mit Stimmenmehrheit Beschlüsse zu fassen befugt sind. Die Beschlüsse verpflichten die Gesellschaft als solche. Diese Versammlung teilt sich in eine allgemeine Tagung und in Gruppentagungen. Die wissenschaftliche Gliederung dieser Tagungen wird von einem vom Vorstande ernannten Ausschuß vorbereitet. In jeder Allgemeinen Versammlung wird Ort und Zeit der nächstjährigen bestimmt. Die Wahl des Ortes ist unbeschränkt. Anträge für die Tagesordnung müssen spätestens 6 Wochen vorher dem Geschäftsführer schriftlich eingesandt, die Tagesordnung der Allgemeinen Versammlung spätestens 3 Wochen vorher den Mitgliedern bekannt gegeben werden.

Zu einem Beschlusse, der eine Änderung der Satzungen enthält, ist eine Mehrheit von  $\frac{3}{4}$  der erschienenen Mitglieder erforderlich.

Auf Antrag von mindestens 12 Mitgliedern der Gesellschaft ist der Vorstand verpflichtet, in kürzester Frist eine Außerordentliche Allgemeine Versammlung einzuberufen. In der Wahl des Ortes ist der Vorstand unbeschränkt. Einladung und Tagesordnung sind an sämtliche Mitglieder der Gesellschaft mindestens 14 Tage vor der Versammlung abzuschicken. Diese Außerordentliche Allgemeine Versammlung hat die gleichen Befugnisse wie die alljährlich wiederkehrende. Für Satzungsänderungen gelten die Fristen der ordentlichen Allgemeinen Versammlung (6, bzw. 3 Wochen).

Über die in der allgemeinen Versammlung geführten Verhandlungen und die gefaßten Beschlüsse ist ein Protokoll aufzunehmen, das von dem Vorsitzenden und den Schriftführern zu unterzeichnen ist.

§ 5.

Als Sitz des Vereins für die Eintragung in das Vereinsregister gilt Leipzig.

§ 6.

Die Angelegenheiten der Gesellschaft werden durch den Vorstand und den Arbeitsausschuß verwaltet.

§ 7.

Der Vorstand besteht aus:

1. dem Vorsitzenden, der kein Fachgelehrter zu sein braucht;
2. dem stellvertretenden Vorsitzenden, der ein Fachgelehrter sein muß (Vorstand im Sinne des § 26 BGB. sind der Vorsitzende und sein Stellvertreter);
3. dem Geschäftsführer;
4. dem stellvertretenden Geschäftsführer;
5. dem Schatzmeister;
6. drei weiteren Beisitzern.

Bei Stimmgleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

Die Zuziehung von Regierungskommissaren mit beratender Stimme ist zulässig.

§ 8.

Sämtliche Mitglieder des Vorstandes werden von der Allgemeinen Versammlung auf drei Jahre gewählt. Bei Stimmgleichheit entscheidet das Los. Wiederwahl ist statthaft.

Scheidet ein Vorstandsmitglied vor Ablauf der Zeit, auf die es gewählt wurde, aus, so ergänzt sich der Vorstand durch Zuwahl bis zur nächsten Allgemeinen Versammlung, die dann für den Rest der dreijährigen Wahlperiode eine Ergänzungswahl vornimmt.

§ 9.

Der Vorstand vertritt die Gesellschaft nach außen und verwaltet durch den Schatzmeister das Vermögen der Gesellschaft. Der Vorsitzende und sein Stellvertreter vertreten die Gesellschaft in allen Rechtsgeschäften bei und außer Gericht. Die Kassenangelegenheiten der Gesellschaft werden unter Aufsicht des Schatzmeisters von einem durch den Vorstand zu bestellenden Kassenbeamten verwaltet.

§ 10.

Der Arbeitsausschuß setzt sich zusammen aus:

1. dem Geschäftsführer;
2. je einem der Herausgeber der Vereinszeitschriften;

3. einer gleichen Anzahl von Gelehrten als Vertretern der in den Zeitschriften gepflegten Sondergebiete. Diese Gelehrten werden von der Allgemeinen Versammlung auf drei Jahre in derselben Weise wie die Mitglieder des Vorstandes gewählt. Unmittelbare Wiederwahl ist nicht statthaft;
4. einem von den Kommissionären oder Verlegern der Zeitschriften der Gesellschaft gewählten Vertreter.

§ 11.

Dem Arbeitsausschuß liegt ob:

1. die allgemeine Fürsorge für die Veröffentlichungen der Gesellschaft; die wissenschaftliche Leitung und der Vertrieb der Zeitschriften bleibt hingegen Sache der Herausgeber bzw. der Verleger. Die ZDMG. in ihren drei Teilen bleibt im Selbstverlag der Gesellschaft.
2. die Beratung über die Beihilfe zu wissenschaftlichen Veröffentlichungen und Unternehmungen; die Beschlüsse des Ausschusses werden dem Vorstande überwiesen und von diesem der Allgemeinen Versammlung — in dringenden Fällen nachträglich, unter Beantragung der Indemnität — zur Genehmigung vorgelegt;
3. die gegenseitige Vermittlung von Nachrichten über im Gang befindliche oder geplante wissenschaftliche Einzelarbeiten oder gemeinsame Unternehmungen auf den verschiedenen Gebieten der morgenländischen Wissenschaft;
4. alle aus den in § 2, Absatz 6 und 7 genannten Zwecken der Gesellschaft sich ergebenden Maßnahmen.

§ 12.

Der Arbeitsausschuß wählt aus seiner Mitte einen Obmann. Der Obmann führt den Vorsitz in den Ausschußsitzungen und vertritt die Angelegenheiten des Ausschusses dem Vorstande gegenüber.

Der Obmann kann den Ausschuß viermal im Jahre, muß ihn aber mindestens einmal jährlich zusammenrufen.

Der Arbeitsausschuß faßt seine Beschlüsse mit einfacher Stimmenmehrheit; schriftliche Abstimmung ist zulässig. Bei Stimmgleichheit entscheidet der Obmann.

Für bestimmte Aufgaben kann der Arbeitsausschuß Sonderausschüsse einsetzen.

§ 13.

Der Vorstand hat dafür zu sorgen, daß der Allgemeinen Versammlung jährlich über die gesamte Geschäftsführung Rechenschaft abgelegt wird. Die Berichte darüber sind mit den übrigen Verhandlungen der Allgemeinen Versammlung im Allgemeinen Teil der ZDMG. bekannt zu geben.

Die Geschäftsführer bestellen einen rechnerischen Fachmann, dem alljährlich vor der Allgemeinen Versammlung die Kassenbücher mit den Belegen zur Prüfung vorgelegt werden. Die Rechnungsführung wird durch einen vom Vorstand ernannten Ausschuß entlastet, der die Kassenbücher zu prüfen und über das Ergebnis dieser Prüfung der Allgemeinen Versammlung Bericht zu erstatten hat.

Für die Richtigkeit der am 7. Jan. 1921  
festgesetzten Fassung:

R. Kittel.

## Vorstand und Arbeitsausschuß

der

### Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

#### Vorstand :

*Vorsitzender* : Staatsminister Friedrich Rosen, Exzellenz, Berlin, Auswärtiges Amt.

*Stellvertr. Vorsitzender* : Heinrich Lüders, ord. Professor an der Universität Berlin, Berlin-Charlottenburg, Sybelstraße 19.

*Geschäftsführer* : Dr. Gerhard Lüdtke, Berlin W 10, Genthinerstr. 38.

*Stellvertr. Geschäftsführer* : Paul Kahle, ord. Professor an der Universität Gießen, Gießen, Liebigstr. 80.

*Schatzmeister* : F. A. Brockhaus, Leipzig, Querstr. 16.

*Beisitzer* : Karl Brockelmann, ord. Professor an der Universität, Halle a. S., Reilstr. 91. — August Fischer, ord. Professor an der Universität, Leipzig, Grassistr. 40. — Lucian Scherman, ord. Professor an der Universität, München, Galeriestr. 4

#### Arbeitsausschuß

(§ 10 der Satzungen):

1. Der Geschäftsführer der Gesellschaft.
2. *Zeitschrift der D. M. G.*: Prof. Dr. Steindorff, Leipzig.  
— *Delegierter*: Prof. Dr. Rhodokanakis, Graz.
3. *Semitistik*: Prof. Dr. Littmann, Bonn. — *Delegierter*: Prof. Dr. Kittel, Leipzig.
4. *Indologie und Iranistik*: Prof. Dr. Geiger, München. — *Delegierter*: Prof. Dr. Hillebrandt, Breslau.

5. *Ägyptologie*: Prof. Dr. Steindorff, Leipzig. — *Delegierter*: Prof. Dr. Spiegelberg, Heidelberg.
6. *Assyriologie*: Prof. Dr. Bezold, Heidelberg. — *Delegierter*: Prof. Dr. Zimmern, Leipzig.
7. *Islam*: Prof. Dr. Ritter, Hamburg. — *Delegierter*: Prof. Dr. Herzfeld, Berlin.
8. *Ostasien*: Direktor Dr. KümmeI, Berlin. — *Delegierter*: Prof. Dr. Franke, Hamburg.
9. *Orientalistische Literaturzeitung*: Prof. Dr. Wreszinski, Königsberg. — *Delegierter*: Prof. Dr. Brockelmann, Halle.
10. *Vertreter der Verleger der Vereinszeitschriften*: Gustav Rost i. Fa. J. C. Hinrichs'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

### **Vereinszeitschriften :**

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zeitschrift für Semitistik.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik.

Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.

Zeitschrift für Assyriologie.

Der Islam.

Ostasiatische Zeitschrift.

Orientalistische Literaturzeitung.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.

### **In enger Verbindung mit der D. M. G. stehen ferner:**

Die orientalische Bibliographie.

Die Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen in Berlin.

## Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1921 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

- 1663 Herr Dr. Liz. Hempel, Halle a/S., Mozartstr. 21 III,  
 1664 Herr Buchhändler Hans Harrassowitz, Leipzig, Querstr. 14,  
 1665 Herr Prof. Dr. Hermann Gunkel, Halle a/S., Richard Wagnerstr. 28,  
 1666 Herr Dr. Hans Mayrhofer, Ulm a/D., Wagnerstr. 65/o,  
 1667 Herr Dr. G. Lüdtke, Berlin, Genthinerstr. 38,  
 1668 Frl. Dr. Betty Heimann, Bonn a/Rh., Coblenzerstr. 45,  
 1669 Herr Studienrat Johs. Kretzschmar, Bautzen, Schilleranlagen 4,  
 1670 Herr Prof. Dr. Otto Weber, Berlin-Steglitz, Grunewaldstr. 7 II,  
 1671 Herr Dr. Theo Bauer, Leipzig, Sidonienstr. 64 III,  
 1672 Herr Dr. phil. Hermann Grapow, Berlin-Wilmersdorf, Bingerstr. 89,  
 1673 Herr Geheimrat Prof. Dr. Kurt Sethe, Göttingen, Schildweg 16,  
 1674 Herr stud. phil. Günter Stein, Berlin W 35, Genthinerstr. 22,  
 1675 Herr Privatdoz. Dr. Harri Holma, Geschäftsträger Finnlands, z. Z. Berlin  
 NW 40, Alsenstr. 1,  
 1676 Herr a. o. Prof. Dr. Erich Hänisch, Berlin SW 19, Friedrichsgracht 57,  
 1677 Herr Privatdoz. Dr. H. Kees, Rittergut Zöbiger, Bez. Leipzig,  
 1678 Herr Dr. Hans Bonnet, Leipzig, Humboldtstr. 2,  
 1679 Herr Dr. theol. et phil. A. Jeremias, Pfarrer u. Privatdoz., Leipzig,  
 Schreiberstr. 5,  
 1680 Herr Dr. S. Benzinger, Stuttgart, Breitestr. 2a,  
 1681 Herr Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Ludwig Borchardt, Berlin W 62, Keithstr. 3,  
 1682 Herr stud. phil. Günter Weibgen, Berlin NW 23, Flensburgerstr. 7,  
 1683 Herr cand. phil. Julius Lewy, Berlin W 62, Kleiststr. 35,  
 1684 Frau Gräfin Lavinia Montz, Ober-Adelsdorf, Kreis Goldberg i. Schles.,  
 1685 Herr Dr. Willy Heffening, Bonn a/Rh., Mozartstr. 46,  
 1686 Herr Dir. H. O. Rossauer, Bratislava (Preßburg, Slowakei), Venturg. 20,  
 1687 Herr Prof. Dr. Adolf Hasenclever, Halle a.S., Fasanenstr. 6,  
 1688 Herr stud. theol. et phil. Helmuth Schünemann, Bremen, Contrescarpe 53,  
 1689 Herr stud. theol. Wilhelm Kokemüller, Hannover, Roonstr. 18,  
 1690 Herr stud. phil. A. Z. Weintraub, Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstr. 116/117  
 bei J. H. Wagner,  
 1691 Herr S. Z. Hasan, M. A., L. L. B., Erlangen, Hindenburgstr. 7 II,  
 1692 Herr Prof. Dr. W. Wreszinski, Königsberg i. Pr., Julchenthal 1,  
 1693 Herr Dr. I. W. Hauer, Privatdozent, Tübingen, Mohlstr. 11,  
 1694 Herr Dr. Giacomo Devoto, Berlin W, Potsdamerstr. 45, bei Brunke,  
 1695 Herr cand. theol. Kurt Boestel, Leipzig, Bismarckstr. 9 I.

- 1696 Herr cand. phil. Ernst Waldschmidt, Berlin N 58, Lychenerstr. 115 IV,  
 1697 Herr Eino Wälikangas, Berlin. Finnische Gesandtschaft,  
 1698 Herr Dr. Franz Babinger. Privatdozent, Berlin; Würzburg, Ger-  
 brunnerstr. 5.  
 1699 Herr Dir. Dr. O. K ü m m e l, Berlin, Kunstgewerbemuseum. Prinz Albrecht-Str.,  
 1700 Herr Dr. William Cohn, Berlin. Kunstgewerbemuseum, Prinz Albrecht-Str.,  
 1701 Herr Dr. Carl Ausserer, Kustos a. d. National-Bibliothek, Wien VIII,  
 Lenaugasse 2,  
 1702 Herr Dr. Paul Wittke, Wien IV, Belvederegasse 10,  
 1703 Herr Privatdoz. Dr. Heinrich Zimmer. Greifswald i/Pomm., Karlsplatz 1,  
 1704 Herr Prof. Dr. Ludwig Heller, Greifswald i/Pomm., Karlsplatz 18,  
 1705 Herr Ing. Eduard Vosen, Köln a/Rh., Hardtstr. 32,  
 1706 Herr Rabbiner Dr. S. Jampel, Schwedt a O.,  
 1707 Herr Prof. D. Dr. Hehn, Würzburg, Sanderring,  
 1708 Herr Erich Otto Zimmermann, Leipzig-Gohlis, Poetenweg 3,  
 1709 Herr Privatdoz. Dr. Edmund Weigand, Würzburg, Friedenstr. 22,  
 1710 Herr Ch. Guttman, Klausenburg i Rumän., Kriza uteza 8,  
 1711 Herr I. Infeld, Klausenburg i Rumän., Kriza uteza 8,  
 1712 Herr stud. phil. Fritz Heichelheim, Gießen, Ostanlage 39,  
 1713 Herr stud. phil. et theol. Aage Bentzen, Gießen, Nordanlage 21,  
 1714 Herr Staatssekretär Dr. W. Solf, Tokio, Japan, Deutsche Gesandtschaft,  
 1715 Herr cand. phil. Kersten, Bonn a/Rh., Beethovenstr. 14,  
 1716 Herr cand. phil. Fuchs, Bonn a/Rh., Kaiserplatz 22,  
 1717 Herr stud. theol. Horst, Bonn a/Rh., Humboldtstr. 48,  
 1718 Herr Prof. Dr. Ščerbatzkoj, St. Petersburg,  
 1719 Herr Prof. Dr. Marr, St. Petersburg,  
 1720 Herr Prof. Dr. v. Oldenburg, St. Petersburg,  
 1721 Herr Franz Wutz, Hochschulprof., Eichstätt, Kasernenstr.,  
 1722 Herr stud. jur. Hans-Joachim v. Bassewitz, Charlottenburg, Harden-  
 bergstr. 20. bei Wisotzky,  
 1723 Herr Privatdoz. Dr. Friedrich Stummer, Würzburg, Goethestr. 10,  
 1724 Herr Dr. Jos. Berenbach, Heidelberg, Rohrbacherstr. 24,  
 1725 Herr Prof. Dr. Eduard Granville Browne, Cambridge, England, Pembroke-  
 college,  
 1726 Herr Dr. Walther Björkman, Hamburg 39, Barmbeckerstr. 169,  
 1727 Herr Prof. Dr. A. Reynold Nicholson, Cambridge, England, 12, Harvey Road,  
 1728 Herr Dr. phil. Fritz Klebe, Hamburg, Schäferkamps-Allee 30 bei Westberg,  
 1729 Herr Dr. phil. Ulrich Hellmann, Berlin W 35, Schöneberger Ufer 48,  
 1730 Herr Prof. Dr. phil. Albert v. Lecoq, Kustos im Museum für Völker-  
 kunde, Berlin-Dahlem, Humboldtstr. 25,  
 1731 Herr Apotheker Felix Scholz, Borken. Bez. Cassel,  
 1732 Herr Prof. Dr. R. Gragger, Berlin, Ungarisches Institut, Dorotheenstr. 6,  
 1733 Herr Privatdoz. Dr. theol. L. Dürr, Godesberg-Friesdorf, Schulplatz 7,  
 1734 Herr Gerhard Engelhardt, Dahlewitz. Kr. Teltow,  
 1735 Exz. Friedrich Rosen, Berlin. Auswärtiges Amt,  
 1736 Dr. Stönnner, Berlin-Zehlendorf, Berlepschstr. 72,

- 1737 Herr Dr. Wilhelm Siegling, Berlin-Friedenau, Offenbacherstr. 5,  
 1738 Herr F. W. K. Müller, Berlin-Zehlendorf, Berlinerstr. 14,  
 1739 Herr Walter Strzoda, Berlin-Wilmersdorf, Wilhelsmaue 18,  
 1740 Herr Dr. jur. Leonhard Adam, Berlin W 50, Ansbacherstr. 6,  
 1741 Herr Dr. M. v. Tseretheli, Berlin W 50, Bambergerstr. 54,  
 1742 Herr Dr. Israel Rabin, Breslau, Wallstr. 14,  
 1743 Herr Dr. Albert Herrmann, Charlottenburg, Wielandstr. 7,  
 1744 Herr Dr. Walter Gottschalk, Berlin, Preuß. Staatsbibliothek,  
 1745 Herr stud. theol. Gerhard Beyer, Beuel bei Bonn a/Rh., Rheinstr. 53,  
 1746 Herr Dr. Richard Meckelein, Berlin N 57, Wörtherstr. 47,  
 1747 Herr Dr. theol. Joh. de Groot, Vlissingen, Badhuisstrat 48,  
 1748 Herr Leutnant Hans Henn. v. d. Osten, Berlin, Blücherstr. 30,  
 1749 Herr Prof. Dr. Carl Döhning, Berlin W 30, Neue Winterfeldstr. 44,  
 1750 Frau Elisabeth Glum, Berlin-Nicolassee, Normannenstr. 7,  
 1751 Herr Landgerichtsrat Dr. E. Pritsch, Berlin-Schöneberg, Bordsenche Str. 1,  
 1752 Herr Kimm Chung Se, Berlin W 50, Kulmbacherstr. 7,  
 1753 Herr Legationsrat E. Krebs, Charlottenburg, Lindenallee 26,  
 1754 Herr Dr. phil. Alexander Scharff, Steglitz bei Berlin, Bergstr. 10,  
 1755 Herr Prof. Dr. Jean-Jacques Hess, Zürich, Frohburgstr. 130,  
 1756 Herr Privatdoz. Poul Tuxen, Copenhagen, Willemoestr. 35,  
 1757 Herr Konsul Karl Kapp, Lichterfelde, Enzianstr. 5,  
 1758 Herr Privatgelehrter Dr. Karl Roth, Berlin, Genthinerstr. 33,  
 1759 Herr Prof. Dr. G. Möller, Lichterfelde, Hobrechtstr. 18,  
 1760 Herr Dr. phil. Nicolaus Fries, Albersdorf i/Holst.,  
 1761 Frau Marie v. Bunsen, Berlin, Corneliusstr. 4a,  
 1762 Herr Lic. Dr. Heinrich Frick, Gießen, Gartenstr. 22,  
 1763 Herr Dr. Georg Hahn, Berlin W 10, Tiergartenstr. 21,  
 1764 Herr Dr. phil. Oskar v. Niedermayer, Berlin-Grünwald, Erdenerstr. 8,  
 1765 Herr Prof. Dr. Paul Koschaker, Leipzig-Stött., Naunhoferstr. 22,  
 1766 Herr Ernst Prüfer, Berlin-Schlachtensee, Friedrich Wilhelmstr. 30,  
 1767 Herr Heinrich Näf, Herrliberg am Zürichsee,  
 1768 Herr Dr. med. Henry Siegerist, Zürich, Ebelstr. 7,  
 1769 Herr Dr. Emil Forrer, München, Gabelsbergerstr. 51,  
 1770 Herr Ludwig Forrer, Winterthur, Tachlisbrunnenstr. 11,  
 1771 Herr Arthur Gaertner, Düsseldorf-Grafenberg, Deutsche Delta Metallgesellschaft,  
 1772 Herr Senatspräsident Hampe, Braunschweig, Theaterwall 7,  
 1773 Herr Dr. A. Breuer, Berlin-Grünwald, Hohenzollerndamm 54,  
 1774 Herr Werner Rüdénberg, Berlin-Westend, Kastanienallee 27,  
 1775 Herr Dr. Friedrich Nötscher, Berlin C 19, Niederwallstr. 8/9,  
 1776 Herr Dr. John Loewenthal, Berlin NW 23, Klopstockstr. 53 II,  
 1777 Herr Prof. Dr. Hans Schmidt, Tübingen, Moststr. 18,  
 1778 Herr Wilhelm Waßmuß, Berlin-Grünwald, Kanz Buntschuhstr. 4,  
 1779 Herr stud. phil. or. Hans Felix Wolff, Berlin W 50, Augsburgstr. 49 bei Delar,  
 1780 Herr Martin David, Berlin NW 23, Claudiusstr. 13,

- 1781 Herr Heinz Lafaire, Hannover, Theaterplatz 1,  
 1782 Herr Pfarrer Paul Weedermann, Nischwitz bei Mannichswalde,  
 1783 Herr Prof. Dr. M. Walliser, Heidelberg-Rohrbach, Panorama-Str. 43,  
 1784 Herr Prof. Dr. Alfred Forke, Berlin N, Johannisstr. 17,  
 1785 Herr Dr. phil. Curt Beyer, Bonn, Kaiserstr. 175,  
 1786 Herr Oberst Wolff, Berlin W 50, Passauerstr. 10,  
 1787 Herr Prof. Dr. San Nicola, Prag III, Kleinseitner Kai 3,  
 1788 Herr cand. theol. Gerhard Dressel, Berlin NW 52, Calvinstr. 3,  
 1789 Herr Dr. phil. Albrecht Götze, Heidelberg, Burgweg 4 I,  
 1790 Herr Pfarrer Dr. Schwenzner, Gimmel, Kr. Wohlau, Evang. Pfarramt,  
 1791 Herr stud. phil. Hermann Holderegger, Zürich, Rotstr. 47,  
 1792 Herr T. W. Arnold, London E. C. 2, Finsbury Circus,  
 1793 Herr Prof. Dr. Wilh. Schüler, Berlin-Friedenau, Handjerystr. 14,  
 1794 Herr stud. phil. Pleßner, Berlin, Kaiser Wilhelm Str. 3, bei Cohn,  
 1795 Herr Prof. Dr. Benno Güterbock, Nicolassee, An der Rehwiese 12,  
 1796 Herr stud. phil. Wilh. Wißmann, Wendenschloß bei Cöpenick, Rückertstr. 7,  
 1797 Herr Prof. Dr. Herm. Juncker, Wien VIII/1, Alsenstr. 17,  
 1798 Herr Dr. phil. Clemens Scharschmidt, Berlin NW 52, Flemingstr. 8.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind ab 1921 eingetreten:

- 75 Das Deutsche Institut für ägyptische Altertumskunde in Berlin,  
 76 Die Rabbiner Bibliothek, Budapest, Rösk Szilard ut. 1,  
 77 Das Seminar für Sprache und Kultur Chinas, Hamburg 36, Ed-  
 mund-Siemers-Allee,  
 78 Das Seminar für Historische Geographie, Universität Berlin, Ab-  
 teilung Altortum und Morgenland,  
 79 Das Orientalische Seminar der Volkswirtschaftlichen Uni-  
 versität, Budapest, Esterhazy-u. 3,  
 80 Das Seminar für Geschichte und Kultur Indiens, Hamburg, Univ.  
 81 Die Bibliothek der jüdischen Kultusgemeinde, Prag V, Mai-  
 slovo 250.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

- Herrn Dr. Max van Berchem, Genf,  
 Herrn Prof. Dr. Christian Friedrich Seybold, Tübingen,  
 Herrn Prof. P. Placidus Steininger, Admont.

Ihren Austritt erklärten die Herren Gies, Haffner, Hiss, Jackson,  
 Juynboll, Lorenz, Müller-Eisler und Seidel.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

- Herr Prof. D. A. Alt, Halle a/S., Bernburgerstr. 27,  
 Herr Privatdoz. Lic. Friedrich Baumgärtel, Leipzig, Blumengasse 2,  
 Herr Aage Bentzen, Gießen, Nordanlage 21,  
 Sir Belvalkar S. K. M. A. Ph. D. Prof. of Sanskrit Deccan College Bilvakuja  
 Bhamburda, Poona (India),

- Die Bibliothèque Universitaire et Régionale, Straßbourg, Place de la République,
- Herr Prof. Dr. Heffening, Bonn a/Rh., Mozartstr. 46,  
K. K. Hofbibliothek, Wien, jetzt: National-Bibliothek, Wien,
- Herr Dr. Wilhelm Jahn, Rapallo, Prov. di Genova Farmacia Bacigalupa,  
Corso Regina Elena 6,
- Herr Privatdoz. Dr. V. Lesny, Smichow-Prag, Zborovska 66,
- Herr Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg, Lodenham. Post Anzenkirchen (Niederbayern),
- Herr Oberlehrer W. Ott, Wiesbaden, ab I. IV. 21, Bismarckring 6 II,
- Herr Prof. Dr. Sarup, Lakshman M. A. University of the Panjab, Lahore (India),
- Herr Prof. Dr. A. Schaade, Blankenese. Hauptstr. 59,
- Herr Dr. Alexander Scharff, Berlin-Steglitz, Dijonstr. 9,
- Herr Dr. W. Schubring, Hamburg, Feldbrunnenstr. 43,
- Herr Prof. A. Principal Siddiqi, Osmania University College, Hyderabad. Deccan India,
- Herr Prof. Dr. Vasmer, Leipzig, Kaiser Wilhelmstr. 36 II,
- Herr Dr. Arnold Walther, Berlin N 39, Schulzendorferstr. 24 I,
- Herr stud. phil. A. Z. Weintraub, Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstr. 116/117 bei J. H. Wagner,
- Herr Legationsrat v. Wesendonk, Deutsche Allgemeine Korrespondenz G. m. b. H., Berlin SW 48, Wilhelmstr. 30/31,

*Auszug* aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1920.

Einnahmen.		Ausgaben.	
	RM		RM
Kassenbestand vom Jahre 1919	32008	Satz, Druck, Papier:	
Rückständige Mitglieder-Beiträge:		a) der Zeitschrift Bd. 74 Heft 1	6798,24
1914—19 = RM	762,50	74 " 2/3 "	8297,—
Porto RM	82,—	74 " 4 "	18773,90
	844		33869
Mitglieder-Beiträge 1920	RM 31233,43	b) Abhandlung Krenkow	3343
	31827	c) Andere Drucksachen	358
	23	Buchbinderarbeiten	1732
Vermögenszuwachs der Fleischer-Stiftung:		Honorare	497
laut Abschluß 1920 RM	12846,04	Redaktion, Gehälter, Remunerationen	2330
" " 1919 RM	12578,72	Prüfung der Jahresrechnung	60
	267	Amtsgerichtskasse	48
Vermögenszugang: Stiftung der Buchdruckerei G. Krey-		Feuerversicherung	55
sing (Dr. Fritz Fikentscher), Leipzig	12000	a) Bibliothek, Halle	37
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig	1417	b) Bücherlager, Leipzig	50
Zinsen auf Konto Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig	291	Porti, Frachten, Reisegeelder	976
Zahlung Krenkow, Quorn an do.	7360	Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig	19716
Zinsen auf Wertpapiere D. M. G.	503	Zinsen, Provision, Aufbewahrungsgebühren, Porti etc.	74
Zinsen auf Wertpapiere Fleischer-Stiftung	325	Zinsen auf Wertpapiere, Übertrag auf Fleischer-Stiftung	325
Geloste Wertpapiere Fleischer-Stiftung	294	Geloste Wertpapiere, Übertrag auf Fleischer-Stiftung	294
Auflösung des Rechnungsbuches Fleischer-Stiftung, Zinsen	2	Auflösung des Rechnungsbuches Fleischer-Stiftung, Zinsen	2
Angeschaffte Wertpapiere: Übertrag auf Fleischer-		Angeschaffte Wertpapiere für Fleischer-Stiftung	1343
Stiftung.	1343	Übertrag der Wertpapiere auf Stiftung der Buchdruckerei	12000
Aufbewahrungsspesen: Übertrag auf Fleischer-Stiftung	11	G. Kreyting, Leipzig	514
	35	Rückzahlung an Beiträger etc.	50

## Untersützungen 1920:

Preußische Regierung *ℳ* 1800,—  
 Sächsische Regierung *ℳ* 900,—  
 Württemberg, Regier. *ℳ* 350,—

3050 —  
 Absatz an Publikationen durch F. A. Brockhaus, Leipzig 65130 96  
 Von Gönnerseite . . . . . 9 —  
 Kursdifferenzen, Porto-Vergütungen etc. . . . . 191 70  
 Rückvergütungen für Korrekturen . . . . . 20 30  
 Summa der Einnahmen 168898 96

Summa der Einnahmen. . . . . *ℳ* 168898,96  
 Summa der Ausgaben . . . . . *ℳ* 89071,80  
 Bestand . . . . . *ℳ* 79827,16

Dieser setzt sich  
 zusammen aus:

Vermögen der D. M. G. in Wertpapieren *ℳ* 16600,—  
 Vermögen der Fleischstiftung in Wertp. *ℳ* 12300,—  
 Vermögen der Kreysing-Stiftung in Wertp. *ℳ* 12000,—  
 Bare Kasse . . . . . *ℳ* 38927,16  
 Summa *ℳ* 79827,16

Summa der Ausgaben || 89071 | 80

## Vermögen der D. M. G. am 31. Dezember 1919.

## Aktiva:

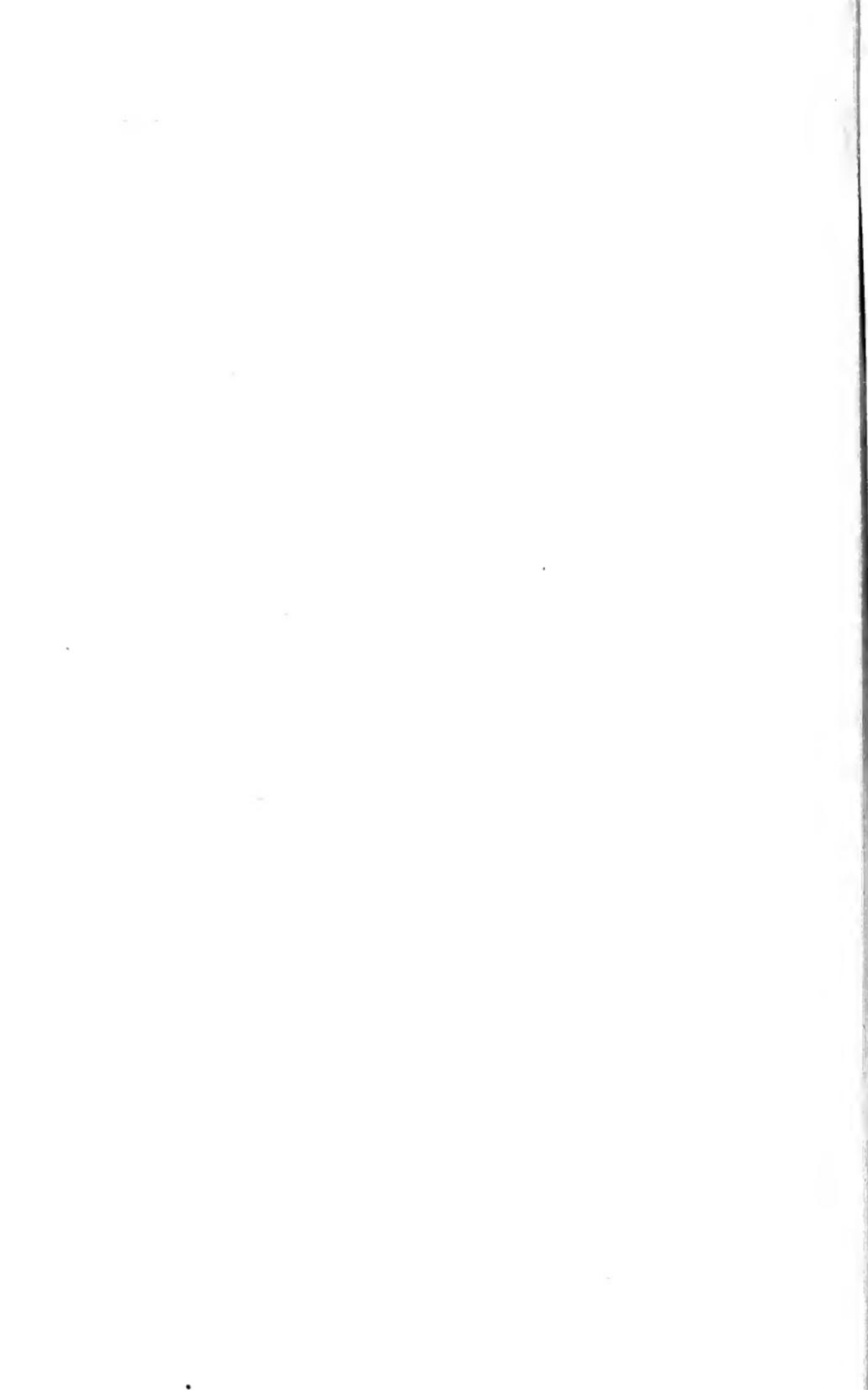
Kassenbestand . . . . . *ℳ* 79827,16  
 Allgem. Deutsche Credit-Anstalt . . . . . *ℳ* 30726,45  
*ℳ* 110553,61

## Passiva:

Vermögensbestand . . . . . *ℳ* 110553,61  
*ℳ* 110553,61

Vermögen der D. M. G. am 31. Dez. 1920 *ℳ* 110553,32  
 " " " " " 1919 *ℳ* 50091,32  
 Vermögens-Zuwachs . . . . . *ℳ* 60462,29

Für Führung der Kasse . . . . . 150  
 Provision . . . . . 9780 30  
 Porti. . . . . 1101 30  
 Insgesamt als für: Schreib- und Bibliotheksmaterial, Verpackungs- und Transportkosten, Wäsche, Reinigen und Aufwarten (Bibliothek) . . . . . 467 04



## Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran.

Von

**Haus Bauer.**

### I.

Im zweiten Teile der Neubearbeitung von Nöldeke's Geschichte des Qorans behandelt der allzufrüh dahingegangene Schwally in Kap. 6 D (S. 63—68) auch die Frage nach der Anordnung der Suren im othmanischen Qoran. In einer Tabelle (S. 65 und 66) gibt er den Rauminhalt der einzelnen Suren und die auf dieser 5 Grundlage berechnete Reihenfolge, in der die Suren stehen müßten, wenn das Anordnungsprinzip nach dem Umfang genau durchgeführt wäre. Daß dieser Weg geeignet ist, genauere Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse zu gewinnen, leuchtet ohne weiteres ein. Als ich jedoch daran ging, die Beobachtungen des Verfassers an Hand 10 der genannten Tabelle weiterzuführen, mußte ich bald erkennen, daß darin verschiedene Unstimmigkeiten vorliegen; so steht z. B. in der letzten Spalte (e) die Sure 48 zweimal, während Sure 83 fehlt. Bei dem Versuch, die Dinge richtig zu stellen, stellte sich heraus, daß sich auch in die Spalten b und c, die den Umfang 15 der einzelnen Suren angeben, allerlei größere und kleinere Fehler eingeschlichen haben<sup>1)</sup>. Es blieb mir daher, um zunächst eine zuverlässige Grundlage zu schaffen, nichts übrig, als die von Schwally geleistete Arbeit noch einmal zu machen. Das Ergebnis war, daß die Angaben über den Rauminhalt der Suren an 18 Stellen mehr 20 oder weniger ungenau sind. Damit wird aber auch die letzte Spalte, die auf Grund dieser Zahlen gearbeitet ist, so gut wie unbrauchbar. Dazu kommt noch, daß der Verfasser bei der Berechnung dieser

1) Es braucht wohl für den Sachkenner nicht ausdrücklich bemerkt zu werden, daß sich aus diesen Versehen keine nachteiligen Schlüsse auf die sonstige Arbeitsweise des Verfassers ziehen lassen. Wer selbst einmal solche Berechnungen angestellt hat, wird derartige Versehen milde beurteilen. Zum Teil mögen sie, wie auch noch manches andere, das wir im Folgenden richtig zu stellen haben, in der nicht leicht lesbaren Handschrift des Verfassers ihren Grund haben.

Spalte seltsamerweise nicht beachtet hat, daß die Fātiḥa nicht wegen ihrer Größe an der Spitze steht, daß man also von ihr ganz absehen muß, wenn man ermitteln will, inwieweit das Prinzip der Anordnung nach der Größe wirklich durchgeführt ist. So ist denn  
 5 auch die Angabe auf S. 66 unten, daß die Suren 3. 12. 21. 51. 80. 84 an ihrer richtigen Stelle stehen, ganz verkehrt. Auf Grund der vom Verfasser ermittelten Zahlen wären es vielmehr die Suren 2. 6. 65. In Wirklichkeit sind es jedoch, wie wir später sehen werden, 2. 6. 12. 70. 71.

10 Es wäre also eine völlig neue Aufstellung der von Schwally gegebenen Tabelle angebracht. Ich hielt es aber für zweckmäßig, sie etwas anders anzuordnen und nach einigen Richtungen zu vervollständigen und zu erweitern. Als Grundlage aller folgenden Erörterungen gebe ich in Tabelle I die ideale Reihenfolge der Suren,  
 15 die wir zu erwarten hätten, wenn jede Sure genau an der ihrer Größe entsprechenden Stelle stünde. Die Abweichungsziffer in Spalte 4 ergibt sich aus der Differenz zwischen der idealen (Spalte 3) und der tatsächlichen Reihenfolge (Spalte 1), und zwar besagt das positive Vorzeichen, daß die betreffende Sure um so viel Stellen  
 20 zu früh steht, das negative, daß sie zu spät steht. Tabelle II bietet die Anordnung der kanonischen Ausgabe; der Grund für die Einfügung der Siglen ergibt sich aus dem Folgenden. Tabelle III enthält eine Zusammenstellung der Suren nach den Abweichungsziffern, wobei Vorzeichen nicht berücksichtigt zu werden brauchten.

25 Die Fātiḥa ist aus dem oben angeführten Grunde außerhalb der Betrachtung geblieben, desgleichen die beiden letzten Suren, weil auch sie nicht wegen ihres Umfangs an letzter Stelle stehen —, obwohl die Differenz hier eine ganz verschwindende ist. Wir rechnen demnach überall nur mit 111 Suren. Da wir nach dem Vorgang  
 30 Schwally's die angefangene Zeile als voll zählen, so ergibt sich, wie man sieht, besonders in der zweiten Hälfte eine große Anzahl von Suren gleicher Länge, die wir einfach nach den Nummern der kanonischen Reihenfolge geordnet haben<sup>1)</sup>. Die darin liegende Ungenauigkeit ließe sich in der Weise beseitigen, daß man die Buchstaben der angefangenen Zeilen zählt und die Suren dem entsprechend  
 35 ordnet. Es wäre das aber, wie ich glaube, eine für unsere Zwecke ganz unnötige Tüftelei. Auch dürfen wir wohl mit Recht annehmen, daß die bei unserem Verfahren begangenen kleinen Fehler sich im ganzen und großen unter einander wieder aufheben.

1) Nur in 2 Fällen ist dies, wie ich nachträglich bemerke, nicht geschehen. Für das Gesamtergebnis ist diese Feststellung aber aus dem angegebenen Grunde völlig bedeutungslos.

Tabelle I.

Ideale Reihenfolge der Suren, geordnet nach ihrem Umfang.

Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Ab- weichungs- ziffer	Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Ab- weichungs- ziffer
2	22 11	2	0	55	1 15	51	-4
4	14 14	3	-1	50	1 12	52	2
3	13 11	4	1	51	1 12	53	2
7	13 3	5	-2	32	1 11	54	22
6	11 16	6	0	44	1 11	55	11
5	10 8	7	2	53	1 11	56	3
9	9 21	8	-1	54	1 11	57	3
16	7 6	9	-7	49	1 9	58	9
11	7 5	10	-1	60	1 9	59	-1
10	7 1	11	1	52	1 7	60	5
12	6 20	12	0	67	1 7	61	-6
18	6 5	13	-5	68	1 7	62	-6
17	6 1	14	-3	65	1 4	63	-2
26	5 11	15	-11	69	1 1	64	-5
28	5 11	16	-12	72	1 2	65	-7
20	5 7	17	-3	74	1 2	66	-8
33	5 7	18	-15	76	1 1	67	-9
24	5 6	19	-5	64	1	68	4
22	5	20	-2	66	1	69	3
8	4 20	21	13	70	1	70	0
21	4 19	22	-1	71	0 20	71	0
40	4 18	23	-17	61	0 20	72	11
39	4 15	24	-15	77	0 20	73	-4
27	4 11	25	-2	73	0 18	74	1
23	4 7	26	3	75	0 18	75	-3
29	4	27	-2	79	0 18	76	-3
37	4	28	-9	63	0 17	77	14
19	3 18	29	10	83	0 17	78	-5
25	3 11	30	5	75	0 16	79	4
43	3 11	31	-12	62	0 15	80	18
34	3 9	32	-2	50	0 11	81	1
14	3 7	33	19	89	0 13	82	-7
13	3 7	34	21	84	0 11	83	2
42	3 7	35	-7	55	0 11	84	-1
30	3 6	36	6	84	0 10	85	1
41	3 1	37	-4	58	0 10	86	-2
35	3 1	38	3	98	0 9	87	-11
38	3 1	39	1	82	0 8	88	6
36	3	40	4	90	0 8	89	-1
15	2 18	41	26	92	0 8	90	-2
46	2 11	42	-4	87	0 7	91	4
48	2 7	43	-5	96	0 7	92	-4
57	2 7	44	-13	86	0 6	93	7
47	2 6	45	-2	91	0 6	94	3
31	2 2	46	15	93	0 1	95	2
45	1 21	47	2	95	0 4	96	1
58	1 20	48	-10	99	0 4	97	-2
56	1 18	49	-7	100	0 1	98	-2
59	1 18	50	-9	101	0 1	99	-2

Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Abweichungsziffer	Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Abweichungsziffer
104	0 1	100	- 4	103	0 2	107	4
94	0 3	101	- 7	106	0 2	108	2
97	0 3	102	- 5	110	0 2	109	- 1
102	0 3	103	- 1	111	0 2	110	- 1
105	0 3	104	- 1	112	0 2	111	- 1
107	0 3	105	- 2	108	0 1	112	4
109	0 3	106	- 3				

Tabelle II.  
Anordnung der kanonischen Ausgabe.

Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abweichungsziffer	Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abweichungsziffer
2	ألم	22 11	0	29	ألم	4	- 2
3	ألم	13 11	1	30	ألم	3 5	6
4		14 11	- 1	31	ألم	2 2	15 (1)
5		10 18	2	32	ألم	1 11	22 (1)
6		11 16	0	33		5 7	- 15
7	المع	13 3	- 2	34		3 9	- 2
8		4 20	13 (1)	35		3 1	3
9		9 21	- 1	36	يس	3	4
10	بقر	7 1	1	37	يس	4	- 9
11	بقر	7 5	- 1	38	يس	3 1	1
12	بقر	6 20	0	39		4 15	- 15
13	بقر	3 7	21 (1)	40	ص	4 18	- 17
14	بقر	3 7	19 (1)	41	ص	3 1	- 4
15	بقر	2 18	26 (1)	42	ص	3 7	- 7
16		7 6	- 7	43	ص	3 11	- 12
17		6 1	- 3	44	ص	1 11	11
18		6 5	- 5	45	ص	1 21	2
19	نجم	3 18	10	46	ص	2 11	- 4
20	نجم	5 7	- 3	47	ص	2 6	- 2
21		4 10	1	48	ص	2 7	- 5
22		5	- 2	49		1 9	9
23		4 7	3	50		1 12	2
24		5 6	- 5	51	ق	1 12	2
25		3 11	5	52		1 7	8
26	نجم	5 11	- 11	53		1 11	3
27	نجم	4 11	- 2	54		1 11	3
28	نجم	5 11	- 12	55		1 15	- 4

Nummer der Suren	Signe	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer	Nummer der Suren	Signe	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer
56		1 18	- 7	85		0 11	- 1
57		2 7	- 13	86		0 6	7
58		1 29	- 10	87		0 7	4
59		1 18	- 9	88		0 19	- 2
60		1 9	- 1	89		0 13	- 7
61		0 20	11	90		0 8	- 1
62		0 15	18	91		0 6	3
63		0 17	14	92		0 8	- 2
64		1	4	93		0 4	2
65		1 4	- 2	94		0 3	7
66		1	3	95		0 1	1
67		1 7	- 6	96		0 7	- 4
68	( )	1 7	- 6	97		0 3	5
69		1 4	- 5	98		0 9	- 11
70		1	0	99		0 4	- 2
71		0 21	0	100		0 1	- 2
72		1 3	- 7	101		0 4	- 2
73		0 18	1	102		0 3	1
74		1 2	- 8	103		0 2	4
75		0 16	4	104		0 4	- 4
76		1 1	- 9	105		0 3	- 1
77		0 20	- 4	106		0 2	2
78		0 18	- 3	107		0 3	- 2
79		0 18	- 3	108		0 1	4
80		0 11	1	109		0 3	- 3
81		0 11	2	110		0 2	- 1
82		0 8	6	111		0 2	- 1
83		0 17	- 5	112		0 2	- 1
84		0 10	1				

Tabelle III.

Abweichungsziffern der kanonischen Ausgabe.

Abweichung 0 (5 Suren):	2. 6. 12. 70. 71.	
" 1 (18 "):	3. 4. 9. 10. 38. 60. 65. 73. 80. 84. 85. 90. 95. 102. 105. 110. 111. 112.	5
" 2 (19 "):	5. 7. 22. 27. 29. 34. 45. 47. 50. 51. 81. 88. 92. 93. 99. 100. 101. 106. 107.	5
" 3 (11 "):	17. 20. 23. 35. 53. 54. 66. 78. 79. 91. 109.	
" 4 (12 "):	36. 41. 46. 55. 64. 75. 77. 87. 96. 103. 104. 108.	
" 5 (7 "):	18. 24. 25. 48. 69. 83. 97.	10
" 6 (5 "):	11. 30. 67. 68. 82.	
" 7 (7 "):	16. 42. 56. 72. 86. 89. 94.	
" 8 (2 "):	52. 74.	
" 9 (4 "):	37. 49. 59. 76.	
" 10 (2 "):	19. 58.	15
" 11 (4 "):	26. 44. 61. 98.	
" 12 (2 "):	28. 43.	
" 13 (3 "):	8. 21. 57.	
" 14 (1 "):	63.	

	Abweichung 15 (3 Suren): 31. 33. 39.	Abweichung 21 (1 Suren): 13.
	" 16 —	" 22 (1 " ): 32.
	" 17 (1 " ): 40.	" 23 —
	" 18 (1 " ): 62.	" 24 —
5	" 19 (1 " ): 14.	" 25 —
	" 20 —	" 26 (1 " ): 15.

Beginnen wir mit der Diskussion der Tabelle III, so werden wir sagen müssen, daß die tatsächlichen Verhältnisse zu einem großen Teil mit dem übereinstimmen, was wir von vornherein zu erwarten haben. Da nämlich die Urheber unserer Sammlung wahrscheinlich für die Ermittlung des Umfangs der einzelnen Suren auf das Augenmaß angewiesen waren und ihnen keine durchweg einheitlichen Niederschriften vorlagen, so ist nicht mehr als eine annähernde Einhaltung der idealen Reihenfolge zu erwarten, auch wenn das Prinzip der Anordnung nach dem Umfang nicht, wie wir bald erkennen werden, von anderen Rücksichten durchkreuzt worden wäre. Es darf uns demnach keineswegs überraschen, wenn die ideale Reihenfolge nur in 5-Fällen (bei Sure 2, 6, 12, 70, 71) sich mit der tatsächlichen vollkommen deckt. Offenbar beruht aber auch hier, mit Ausnahme der 2. Sure, das genaue Zusammentreffen nur auf einem Zufall. Die verhältnismäßig geringe Abweichungsziffer von 1—4 findet sich bei  $18 + 19 + 11 + 12 = 60$  Suren, also bei der größeren Hälfte, eine Abweichung von 5—10 bei 25 Suren, eine Abweichung von 10—20 bei 19 Suren und eine Abweichung von über 20 bei 3 Suren. Das Maß der mittleren Abweichung beträgt:  $(0 \cdot 5 + 1 \cdot 18 + 2 \cdot 19 + 3 \cdot 11 + 4 \cdot 12 + 5 \cdot 7 + 6 \cdot 5 + 7 \cdot 7 + 8 \cdot 2 + 9 \cdot 4 + 10 \cdot 2 + 11 \cdot 4 + 12 \cdot 2 + 13 \cdot 3 + 14 + 15 \cdot 3 + 17 + 18 + 19 + 21 + 22 + 26) : 111 = (0 + 18 + 38 + 33 + 48 + 35 + 30 + 49 + 16 + 36 + 20 + 44 + 24 + 39 + 14 + 45 + 17 + 18 + 19 + 21 + 22 + 26) : 111 = 612 : 111 = 5,51$ .

Es ist von vornherein schwer anzugeben, innerhalb welcher Grenzen wir das auf Grund der Wahrscheinlichkeit erlaubte Maß der Abweichung abzustecken haben, da bei der Anordnung allerlei uns unbekanntes Zufälligkeiten mitgespielt haben können. Aber wir werden doch sagen dürfen, daß die extremsten Fälle, etwa dort, wo die Abweichung über 20 beträgt, schwerlich auf bloßem Zufall beruhen können, sondern daß es wahrscheinlich mit ihnen eine besondere Bewandnis haben wird. Sehen wir uns die verdächtigsten Suren — 15, 32, 13, wozu wir noch 14 (mit Abweichung 19) nehmen wollen — in Tabelle II genauer an, so machen wir eine merkwürdige Beobachtung: Sure 15 (Abweichung 26) schließt die Reihe der  $\text{جـ}$ -Suren ab, Sure 32 (Abweichung 22) die Reihe der  $\text{بـ}$ -Suren. Sure 13 ist die drittletzte und Sure 14 (beide von gleichem Umfang) die vorletzte der  $\text{بـ}$ -Suren. Sehen wir genauer zu, so finden wir, daß die  $\text{بـ}$ -Suren (zusammen mit  $\text{جـ}$ ) unter sich

fast genau nach der Größe geordnet sind<sup>1)</sup> und daß diese Anordnung bei den **الم**-Suren von 29—32 eine ganz ideale ist. Nun erkennen wir mit einem Male auch den Grund dafür, daß das Maß der Abweichung bei den Suren 15 und 22, auch bei 13 und 14, ferner bei 31 (sie beträgt hier 15) ein so auffallend großes ist. Die **الم**-Suren (samt **الم**), aber auch die größere Hälfte der **الم**-Suren — über Sure 2 und 3 wird noch zu reden sein — bilden je ein Corpus für sich, in welchem die einzelnen Suren ihrem Umfang nach ohne Rücksicht auf die übrigen Suren geordnet sind. Sie wurden offenbar an der Stelle eingereiht, wo die längste dieser Suren (10 bzw. 29) zu stehen hätte. Auf diese Weise sind die letzten Suren der beiden Corpora an eine Stelle geraten, wo sie ihrem Umfang nach nicht hingehören, d. h. sie stehen viel zu weit vorn, und zwar Sure 15 um 26 Stellen, Sure 32 um 22 Stellen, die Suren 13, 14, 31 um 21, 19, 15 Stellen. Nun wird auch ohne weiteres begreiflich, wie hinter Sure 15 mit dem Umfang 2<sub>18</sub> eine Sure mit dem Umfang 7<sub>6</sub> folgen kann, desgleichen hinter Sure 32 mit dem Umfang 1<sub>11</sub> eine Sure mit dem Umfang 5<sub>7</sub>.

Sehen wir uns noch die **ح**-Suren von 40—46 (also mit **ح** **عسق**) auf ihren Umfang hin an, so finden wir auch hier das Prinzip der Anordnung nach der Größe annähernd durchgeführt. Weil aber dieses Corpus verhältnismäßig zu spät eingereiht ist<sup>2)</sup> (die Abweichung bei Sure 40 beträgt -17), so kommen die kürzesten Suren darin ungefähr an die Stelle, wo sie ihrem Umfang nach hingehören, und das Maß der Abweichung ist bei ihnen normal. Ebenso zeigen sich bei der Gruppe **طسم طس طسم** (26—28) keine auffallenden Abweichungen, weil diese Suren in der Größe nicht sehr differieren.

Das Prinzip der Anordnung nach dem Umfang ist also, wie wir gefunden haben, durch die Rücksicht gestört, die nach den Siglen zusammengehörigen Suren auch beieinander zu lassen. Nur in einem Fall hat man gewagt, eine Trennung vorzunehmen, nämlich bei den **الم**-Suren, offenbar weil hier der Verstoß gegen das Hauptprinzip gar zu unerträglich gewesen wäre. Man hat also auf die Sure der „Kuh“ die Sure „Haus ‘Imrāns“ folgen lassen, die übrigen vier (29—32) aber dort eingereiht, wo Sure 29 zu stehen kam.

Die Tatsache, daß man bestrebt war, die Suren mit gleichen Siglen entgegen dem leitenden Prinzip der Anordnung nach dem

1) Der Größenunterschied von Sure 10 und 11 ist so gering (4 Zeilen bei einem Umfang von über 7 Seiten), daß er mit dem Augenmaß kaum zu bestimmen ist.

2) Zum Teil beruht das wohl darauf, daß die kleineren **الم**- und **الم**-Suren unberechtigter Weise die vorderen Plätze eingenommen haben.

Umfang möglichst ungetrennt zu lassen, ist ein evidenter Beweis für die Richtigkeit der Anschauung, daß die Siglen sehr alt sind<sup>1)</sup>. Wahrscheinlich bildeten die betreffenden Suren schon bei der Vor-  
 5 nahme der ersten Sammlung durch Zaid b. Tabit besondere Einheiten, die man respektieren zu müssen glaubte. Beachtenswert und wohl nicht ohne Bedeutung für die Frage nach dem Sinn der Siglen ist auch die Tatsache, daß Sure  $\text{سورة}$  mit den  $\text{سورة}$ -Suren eine Einheit bildet, desgleichen  $\text{سورة حم}$  mit den übrigen  $\text{سورة}$ -Suren.

Noch eine andere bedeutende Abweichung vom Hauptprinzip  
 10 der Anordnung liegt, wie Schwally S. 67 gebührend hervorhebt, bei Sure 8 vor, die eigentlich an 21. Stelle zu stehen hätte. Das Mißverhältnis ist insofern besonders auffällig, als sie mit ihrem Umfang von nur 4<sub>20</sub> zwischen 13<sub>3</sub> und 9<sub>21</sub> steht. Hier erklärt  
 15 sich indes die Abweichung einfach aus dem Umstand, daß vor Sure 9 die Basmala fehlt; angeblich, weil die Gefährten Mohammeds sich nicht darüber einigen konnten, ob sie Sure 8 und 9 zu einer Einheit zusammenfassen sollten oder nicht (Schwally, S. 80). Bei  
 der Sammlung ist man hier offenbar so verfahren, daß man die lange Sure 9 ihrem Umfang entsprechend einreichte<sup>2)</sup>, dabei aber  
 20 die in Bezug auf ihre Selbständigkeit umstrittene Sure 8 nicht von ihr abzutrennen wagte, so daß sie nun als ein Vorläufer der 9. Sure erscheint. Diese Tatsache bestätigt aber die Richtigkeit der von Schwally (S. 80) verworfenen Überlieferung, und seine eigene  
 Annahme, die Basmala sei später durch ein Schreibversehen oder  
 25 einen anderen Zufall ausgefallen, ist abzuweisen.

Für die richtige Beurteilung unserer kanonischen Anordnung wird es von Nutzen sein, auch die beiden wichtigsten außerkanonischen Qoranausgaben, die des 'Abdallāh b. Mas'ūd und des Ubai  
 b. Ka'b, zu betrachten und die von diesen befolgte Anordnung mit  
 30 der unsrigen zu vergleichen. Ich gebe in Tabelle IV ein Bild der Ausgabe des Ibn Mas'ūd, indem ich das Verzeichnis des Itqān (siehe Schwally, S. 40) zugrunde lege und die dort fehlenden Suren [50, 57, 69<sup>3)</sup>] aus dem Fihrist an entsprechender Stelle ein-  
 füge. Tabelle V enthält als Gegenstück zu Tabelle III eine Zu-  
 35 sammenstellung der Abweichungsziffern dieser Ausgabe.

1) Allerdings hätte man aus der bisherigen Voraussetzung heraus, daß das genannte Prinzip sich auf alle Suren gleichmäßig erstreckte, den Schluß ziehen müssen, daß die Siglen, weil sie größtenteils die jetzige Surenfolge voraus setzen, nicht alt sein können. Daß der so nahe liegende Schluß nicht gezogen wurde, liegt wohl nur daran, daß man sich überhaupt über den Zusammenhang dieser Dinge zu wenig Gedanken gemacht hat.

2) Nicht aber hat man Sure 8 und 9 als Einheit gefaßt. Sie müßte sonst, da sie die zweitlängste Sure wäre, gleich hinter der „Kuh“ stehen.

3) Bei Schwally, S. 40 unrichtig: 64. Ebenso ist S. 18 Z. 11 statt Sure 7 zu lesen: Sure 9. Desgleichen S. 39 Z. 12 statt: 77 zu lesen: 37. Auf derselben Seite ist Anm. 8 zu streichen und für  $\text{سورة}$  einzusetzen: 59, wie auch in Itqān steht.

Tabelle IV.

Anordnung der Ausgabe des Ibn Mas'ud.

Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abweichungsziffer	Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abweichungsziffer
2	ألم	22 11	0	43	ألم	3 11	-10
4		14 11	0	41	ألم	3 1	-5
3	ألم	13 11	0	42	ألم	3 7	-8
7	المطهر	13 3	0	46	ألم	2 11	-2
6		11 16	0	45	ألم	1 21	2
5		10 15	0	44	ألم	1 11	9
10	التر	7 1	3	48	ألم	2 7	-4
9		9 21	-1	[57]		2 7	-4
16		7 6	-1	59		1 18	1
11	التر	7 5	-1	32	ألم	1 11	4
12	التر	6 20	0	[50]		1 12	1
18		6 5	0	65		1 4	11
17		6 1	0	68		1 7	9
21		4 19	7	49		1 9	4
20	نم	5 7	1	67		1 7	6
23		4 7	9	64		1	12
26	نم	5 11	-3	63		0 17	20
37		4	9	62		0 15	22
33		5 7	-2	61		0 20	13
22		5	-1	72		1 3	5
28	نم	5 11	-6	71		0 21	10
27	نم	4 11	2	58		1 21	-14
24		5 6	-5	60		1 9	-4
8		4 20	-4	66		1	5
19	نم	3 18	3	55		1 15	-14
29		4	0	53		1 11	-10
30		3 6	8	52		1 7	-7
36		3	11	51		1 12	-15
25		3 14	0	54		1 11	-12
15		2 18	19	[69]		1 1	-6
13		3 7	2	56		1 15	-22
34		3 9	-1	79		0 18	4
35		3 1	4	70		1	3
14		3 7	-2	74		1 2	-8
38		3 1	3	73		0 15	-1
47		2 6	5	83		0 17	2
31		2 2	8	80		0 11	4
39		4 11	-15	76		1 1	-11
40	ألم	4 15	17	77		0 20	-6
				75		0 16	-1
				78		0 15	-6
				81		0 11	1
				82		0 8	5
				84		0 10	2

Nummer der Suren	Stigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abweichungsziffer	Nummer der Suren	Stigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abweichungsziffer
87		07	6	95		04	-3
92		08	4	104		04	0
89		013	-5	105		03	3
85		011	-4	106		02	6
84		010	-4	102		03	0
96		07	2	97		03	-2
90		08	-2	99		04	-8
93		04	3	103		02	1
86		06	0	110		02	2
100		04	4	108		01	4
107		03	10	109		03	-3
101		04	3	111		02	0
98		09	-10	112		02	0
91		06	-4	94		03	-11

Tabelle V.

## Abweichungsziffern der Ausgabe des Ibn Mas'ūd.

Abweichung 0 (16 Suren):		2. 3. 4. 5. 6. 7. 12. 17. 18. 25. 29. 86. 102. 104. 111. 112.
5	"	1 (12 "): 9. 11. 16. 20. 22. 34. 50. 59. 73. 75. 81. 103.
	"	2 (12 "): 13. 14. 27. 33. 45. 46. 83. 88. 90. 96. 97. 110.
	"	3 (10 "): 10. 19. 26. 38. 70. 93. 95. 101. 105. 109.
	"	4 (15 "): 8. 32. 35. 48. 49. 57. 60. 79. 80. 84. 85. 91. 92. 100. 108.
10	"	5 (6 "): 24. 41. 66. 72. 82. 89.
	"	6 (7 "): 28. 67. 69. 77. 78. 87. 106.
	"	7 (2 "): 21. 52.
	"	8 (6 "): 30. 31. 42. 47. 74. 99.
	"	9 (4 "): 23. 37. 44. 68.
15	"	10 (6 "): 15. 43. 53. 71. 98. 107.
	"	11 (4 "): 36. 65. 76. 94.
	"	12 (2 "): 54. 64.
	"	13 (1 "): 61.
	"	14 (2 "): 55. 58.
20	"	15 (2 "): 39. 51.
	"	16 —
	"	17 (1 "): 40.
		Abweichung 18 —
		19 —
		20 (1 Sure): 63.
		21 —
		22 (2 Suren): 56. 62.

Schon ein flüchtiger Blick in die letzte Spalte der Tabelle IV und eine oberflächliche Vergleichung der Tabellen III und V zeigt, daß die Reihenfolge bei Ibn Mas'ūd der idealen Anordnung nach der Größe viel näher kommt als die kanonische Reihenfolge (gegen Schwally, S. 67). Die 6 längsten Suren stehen genau an der richtigen Stelle, und im ganzen weisen sogar 16 die Abweichung 0 auf gegen 5 in der kanonischen Ausgabe. Die stärkste Abweichung beträgt hier 22, dort 26. Als Durchschnittszahl der Abweichung ergibt sich hier (bei einer Gesamtsumme von 554) fast genau 5 (554:111), gegen 5,51 (612:111) dort. Noch günstiger für Ibn

Mas'ūd wird das Verhältnis, wenn wir nur die größeren Suren berücksichtigen, die am leichtesten nach der Größe zu ordnen waren und wo der Zufall weniger mitspielen konnte. So beträgt die Gesamtzahl der Abweichungen im ersten Drittel nur 115 (also im Durchschnitt  $115 : 37 = 3,1$ ) gegen 236 (im Durchschnitt 6,4) bei der kanonischen Reihenfolge. Der Grund für dieses Verhältnis ist leicht zu erkennen. Vergleichen wir in den Tabellen II und IV die zweite Spalte, so sehen wir, daß die in der kanonischen Ausgabe beieinander stehenden  $\text{آ}$ - und  $\text{ا}$ -Suren bei Ibn Mas'ūd fast durchweg getrennt und an den gehörigen Orten eingereiht sind, so daß für die Suren 13, 14, 15, 32 bei ihm die Abweichungssumme nur 18 beträgt, bei uns 88! Um so auffälliger muß es dem gegenüber erscheinen, daß die  $\text{ح}$ -Suren auch bei Ibn Mas'ūd eine Einheit bilden. Ihre Zusammengehörigkeit wird demnach wohl älter oder stärker gewesen sein als bei den übrigen Suren mit gleichen Siglen<sup>1)</sup>. Dagegen war ihre Reihenfolge noch nicht festgelegt: sie erscheinen nämlich bei Ibn Mas'ūd in anderer und besserer, fast idealer, Anordnung. Überraschend ist es, daß den  $\text{ح}$ -Suren auch bei Ibn Mas'ūd die Sure 39 vorausgeht, wie in unserer Sammlung, und noch überraschender, daß die Suren 39 und 40 hier wie dort genau die gleiche Stellung in der ganzen Reihe einnehmen und die gleiche sehr starke Abweichung (-15 und -17) aufweisen. Da besonders der letztgenannte Umstand schwerlich auf bloßem Zufall beruhen kann, so drängt sich von selbst die Vermutung auf, daß auch Sure 39 ursprünglich zu den  $\text{ح}$ -Suren gehört habe und daß hier die beiden Buchstaben nur durch ein Versehen verschwunden seien. Diese Vermutung, die auch durch den Eingang der Sure:  $\text{تَنْزِيلٌ أَنْزَلْنَا مِنْ أَمْرٍ}$  (also wie in 40, 45, 46.  $\text{تَنْزِيلٌ}$  auch in 41) gestützt wird, erhält ihre Bestätigung aus dem Surenverzeichnis der Sammlung des Ubai im Itqān (ed. Calcutta, S. 150), wo der Gewährsmann Sujūfī's ( $\text{أَبْنُ أَشْتَمَةَ}$ ) zu Sure 39 ( $\text{الزُّمَرِ}$ ) beifügt:  $\text{أُولَئِكَ حَم}$ . Offenbar ist ihm das  $\text{ح}$  an dieser Stelle aufgefallen und er hat es darum besonders vermerkt<sup>2)</sup>. Die  $\text{ح}$ -Suren sind von Ibn Mas'ūd nicht, wie man sieht, dort eingefügt, wo die längste derselben, sondern wo etwa die drittletzte, nach unserer Zählung letzte (46) zu stehen käme: daher die starken Abweichungsziffern umgekehrt am Anfang der Gruppe, bei 39 und 40.

Noch auf eine andere merkwürdige Erscheinung sei hinge-

1) Nach einer im Itqān, S. 146 unten angeführten Ansicht des Ibn 'Atīja geht die Anordnung der Suren zum Teil auf den Propheten zurück, zum Teil blieb sie der Gemeinde überlassen. Zur ersten Klasse gehören die „sieben langen“, außerdem die  $\text{ح}$ -Suren und das *nufussal* d. h. die kleineren.

2)  $\text{أُولَئِكَ حَم}$  kann hier nur heißen: „die beginnt mit  $\text{ح}$ “, und die Bemerkung kann nur auf  $\text{الزُّمَرِ}$  gehen. Damit wird die Anm. 1 bei Schwally.

wiesen. Suchen wir bei Ibn Mas'ūd die Stellen der stärksten Abweichung von der richtigen Anordnung, so finden wir (abgesehen vom Anfang der  $\blacktriangleright$ -Suren, wie eben ausgeführt) einmal die Reihe 64, 63, 62, 61, wo die Abweichung  $12 + 20 + 22 + 13 = 67$  beträgt, und außerdem die Reihe 55, 53, 52, 51, 54, [69], 56; lassen wir hier Sure 69, die in der von uns zugrunde gelegten Liste des Itqān fehlt, beiseite, so beträgt die Summe der Abweichungen (-14, -10, -7, -15, -12, -22) 80. Im ersten Fall tragen die Zahlen alle das positive, hier das negative Vorzeichen, in beiden Fällen ist die Ähnlichkeit mit der kanonischen Reihenfolge in die Augen springend: bei den 60ern haben wir einfach die Umkehr derselben, bei den 50ern ist das Verhältnis ähnlich wie bei den  $\blacktriangleright$ -Suren. Haben wir es auch hier mit einem Zufall zu tun oder geht die Ähnlichkeit auf eine den beiden Sammlungen gemeinsame Vorlage zurück, in der die genannten Suren bereits eine Einheit bildeten?<sup>1)</sup> Was aber die ursprünglich starke Abweichung der beiden Gruppen von ihrer richtigen Stelle angeht, so scheint sie einfach auf einem unglücklichen Zufall zu beruhen. Die 60er-Gruppe steht nämlich, wie sich aus den durchweg positiven Abweichungsziffern ergibt, viel zu weit vorn, und umgekehrt steht die 50er-Gruppe, wie ihre durchweg negativen Abweichungsziffern zeigen, ungefähr um denselben Betrag zu weit hinten. Es sieht demnach so aus, als sei die Blattlage der beiden Gruppen vertauscht worden, und wir bräuchten nur die eine an die Stelle der andern zu setzen, und die hohen Abweichungsziffern würden hier wie dort mit einem Schlage verschwinden. Wir gewännen dadurch für das zweite Drittel der Sammlung ein ähnlich günstiges Verhältnis der Anordnung, wie wir es oben für das erste Drittel feststellen konnten.

Vom Quran des Ubai b. Ka'b gebe ich (in Tabelle VI) nur das erste Drittel und zwar nach der Liste des Itqān, die hier im ganzen und großen mit der des Fihrist übereinstimmt. Im folgenden weichen aber die beiden so stark voneinander ab, daß wir sie für unsere Zwecke nicht verwerten können. Bei den letzten 50 Suren herrscht wieder größere Übereinstimmung, aber dieser Teil bietet, wie das auch bei den beiden anderen Sammlungen der Fall war, nur geringes Interesse, so daß wir auf seine Verwertung verzichten können<sup>2)</sup>.

S. 32 hinfällig. Auch ist in seiner Liste „41 oder 43“ zu streichen. Daß es sonst in dem Verzeichnis nicht üblich sei, die Anfangsworte einer Sure anzuführen, ist offenbar unrichtig; mit den Anfangsworten sind angeführt: 78, 75, 81, 65, 84, 96, 90, 82, 91, 86, 98, 93, 94 und noch andere.

1) Aus der Sammlung des Ubai ist für diese Frage nichts zu entnehmen, weil gerade der mittlere Teil der Liste, auf den es hier ankäme, sehr schlecht überliefert ist (vgl. unten). Dagegen scheinen die ziemlich hohen Abweichungsziffern (11, 18, 14, 4) bei den Suren 61—64 in der kanonischen Ausgabe dafür zu sprechen, daß bei ihrer Einreihung am gleichen Orte in der Tat andere Rücksichten mitgespielt haben.

2) Bei Schwally finden sich hier zahlreiche Versehen. S. 31 Z. 14 lies

Tabelle VI.  
Anordnung der Ausgabe des Ubai b. Ka'ib.

Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abwechslungsziffer	Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abwechslungsziffer
2	أَمْ	22 11	0	20	نَا	5 7	-4
4		14 11	0	21		4 19	0
3	أَمْ	13 11	0	24		5 6	-4
6		11 16	1	23		4 7	2
7	أَمْس	13 3	-1	34		3 9	7
5		10 15	0	29	أَمْ	4	1
10		7 1	3	40	لَا	4 15	-4
8		4 20	12	13	أَمْس	3 7	6
9		9 21	-2	28	أَمْس	5 11	-13
11	أَمْ	7 5	-1	27	أَمْس	4 11	-5
19	أَمْس	3 18	17	37		4	-3
26	أَمْ	5 11	2	38	س	3 1	7
22		5	6	36	أَمْس	3	7
12	أَمْ	6 20	-3	15	أَمْس	2 18	7
18		6 5	-3	42	أَمْس	3 7	0
16		7 6	-8	30	أَمْ	3 6	0
33		5 7	0	57		2 7	7
17		6 4	-5	48		2 7	5
39		4 15	4				

Die Betrachtung des hier abgedruckten ersten Drittels genügt aber vollauf, uns von der Anlage des Ganzen ein annähernd richtiges Bild zu geben und uns über die wichtigsten Fragen, die wir zu

Sure 88 statt 80, Z. 13 v. u. lies 64, Sure statt 65. S. 32 Z. 6 v. u. lies Sure 61 statt 91, Z. 5 ist „41 oder 43“ zu streichen; die Bemerkung *أَوْ يُبَيِّنُ* bezieht sich auf die vorausgehende Sure 39 (vgl. oben S. 11 Note 2). Ebenso ist Z. 7 „41 oder 43“ zu streichen; die Worte *أَمْ* gehen auf Sure 44. Z. 8 ist am Anfang vor 69 noch einzusetzen: 68. Anm. 3 S. 32 ist am besten ganz zu streichen und an Stelle von „3“ Z. 8 zu lesen: 64; denn an der betreffenden Stelle in der von Schwally angeführten Ausgabe von Calcutta steht deutlich *أَنْتَعَابِ*, nicht *أَنْتَعَابِ*. Dagegen steht zwischen Sure 61 (so zu lesen statt 91, vgl. oben) und 98, wo Sch. noch einmal *أَنْتَعَابِ* finden will, gar nichts, es ist also auf S. 33 Z. 1 „64“ zu streichen. Der von Sch. angeführte Druckfehler *أَنْتَعَابِ* findet sich in dem von ihm nicht genannten Cairiner Druck von 1278, I, 80 Z. 3 v. u., aber auch hier steht später zwischen Sure 61 und 98 nichts. Es ist also auch in Anm. 5 auf S. 31 nach „Text *عَبَسَ*“ alles zu streichen; im Itqān steht dafür nicht *أَنْتَعَابِ*, sondern *سَمِحَ*.

stellen haben, aufzuklären. Wir erkennen, daß das leitende Prinzip der Anordnung weniger genau befolgt ist als bei Ibn Mas'ūd, aber immer noch viel besser als in der kanonischen Ausgabe. An der richtigen Stelle stehen 8 Suren (bei Ibn Mas'ūd 11, kan. Ausgabe 3),  
 5 die Summe der Abweichungszahlen beträgt 150, also im Durchschnitt  $150 : 37 = 4,05$  (Ibn Mas'ūd 115 bzw. 3,1, kan. Ausgabe 236 bzw. 6,4). Sure 8 und 9 bilden wie in der kanonischen Ausgabe eine Einheit, dagegen sind die Suren mit gleichen Siglen alle von einander getrennt, auch die  $\text{م} >$ -Suren, die bei Ibn Mas'ūd vereint  
 10 stehen. Die stärkste Abweichung (17) findet sich bei Sure 19:  $\text{لَبِيعِص$ , die mit einem Umfang von 3<sub>18</sub> zwischen 7<sub>5</sub> und 5<sub>14</sub> steht. Merkwürdigerweise steht dieselbe Sure auch in der kanonischen Ausgabe um 10 Stellen zu früh, zwischen 6<sub>5</sub> und 5<sub>7</sub>. Das sieht, wenn wir nicht einen Zufall annehmen wollen, so aus,  
 15 als sei diese Sure früher länger gewesen oder — da eine solche Annahme schwer denkbar erscheint — den Sammlern vielleicht infolge ihres Duktus länger erschienen. Bei Ibn Mas'ūd steht die Sure nur um 3 Stellen zu früh, zwischen 4<sub>20</sub> und 4.

Tabelle VII.

Abweichungszahlen für die ersten 50 Suren bei den drei Ausgaben.

Nummer der Suren	Abweichungszahlen			Nummer der Suren	Abweichungszahlen		
	kanon. Ausgabe	Ibn Mas'ūd	Ubai		kanon. Ausgabe	Ibn Mas'ūd	Ubai
2	0	0	0	27	-2	2	-5
3	1	0	0	28	-12	-6	-13
4	-1	0	0	29	-2	0	1
5	2	0	0	30	6	8	0
6	0	0	1	31	15	8	
7	-2	0	-1	32	22	4	
8	13	-4	12	33	-15	-2	0
9	-1	-1	-2	34	-2	-1	7
10	1	3	3	35	3	4	
11	-1	-1	-1	36	4	11	7
12	0	0	-3	37	-9	9	-3
13	21	2	6	38	1	3	7
14	19	-2		39	-15	-15	4
15	26	10	7	40	-17	-17	-4
16	-7	-1	-8	41	-4	-5	16
17	-3	0	-5	42	-7	-8	0
18	-5	0	-3	43	-12	-10	
19	10	3	17	44	12	9	
20	-3	1	-4	45	2	2	
21	1	7	0	46	-4	-2	
22	-2	-1	6	47	-2	8	
23	3	9	2	48	-5	-4	5
24	-5	-5	-4	49	9	4	
25	5	0		50	2	1	
26	-11	-3	2				

Das Gesamtergebnis unserer Untersuchung geht also dahin, daß die Anordnung der Suren nach ihrer Größe in allen drei Ausgaben ziemlich gut durchgeführt ist, soweit nicht dieses Prinzip von der Rücksicht durchkreuzt wurde, die zusammengehörigen Suren nach Möglichkeit beieinander zu lassen. Diese Rücksicht zeigt sich einmal bei der Einordnung der Sure 8 vor 9 (kan. Ausgabe und Ubai), außerdem bei den siglierten Suren, wo sie in der kanonischen Ausgabe fast durchweg, von Ibn Mas'ūd bei den حـ-Suren, von Ubai aber nirgends beobachtet wird. Ferner hat sich mit großer Wahrscheinlichkeit ergeben, daß zu den حـ-Suren auch 39 gehört, obwohl hier in unserer Ausgabe diese beiden Buchstaben fehlen. Es darf also mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß in der Überlieferung der Siglen auch andere Fehler sich eingeschlichen haben, falls begründete Erwägungen in diese Richtung weisen sollten. An einigen Stellen scheinen die auffallend hohen Abweichungszahlen (besonders bei der Reihe 61—64 in der kanonischen Ausgabe und nach Ibn Mas'ūd) darauf hinzudeuten, daß noch andere Gruppen anzunehmen sind, die eine Art Einheit bildeten<sup>1)</sup>. Eine unmotiviert Abweichungszahl findet sich bei Sure 19: *لَيْبِيعَس*, die sowohl in der kanonischen Ausgabe als auch bei Ubai erheblich zu früh und zwischen Suren 20 größeren Umfangs steht.

Anhangsweise sei hier noch auf die im Itqān 144 f. stehende Einteilung der Suren nach ihrer Reihenfolge Bezug genommen. Obwohl sie an sich wenig Wert hat, so dient sie doch dazu, einige merkwürdige oder zweifelhafte Angaben aufzuklären. Nach dieser Einteilung stehen an der Spitze die sieben „langen“ Suren; als deren letzte wird entweder, der *جماعة* entsprechend, die neunte angegeben, wobei 8 und 9 als eine gezählt werden, oder die zehnte. Die letztere Zählung entspricht nicht nur der Anordnung des Ibn Mas'ūd und Ubai (vgl. Tabelle IV und VI), sondern sie wird auch von Ibn 'Abbās (Itqān 159 \*) überliefert. Demgemäß wird auch die Mitteilung Ṭabari's I, 2163 a, daß noch im Jahre 35 die zehnte Sure des medinischen Qorans als die siebente bezeichnet worden sei, nicht mehr so befremden, und die von Schwally (S. 39 Anm.) vorgeschlagene Änderung von *التاسعة* in *السابعة* ist wohl unnötig.<sup>35</sup>

Auf die sieben „langen“ folgen die *mī'un*, so genannt, weil sie über 100 Verse oder annähernd 100 haben, dann die *maṭānī*, eine

1) Sehr zu beachten ist jedenfalls auch, daß die Suren 61, 62, 64 denselben Eingang haben: *سُبْحٰنَ الَّذِىْ سَبَّحْتُمْ بِحَمْدِهِ فِيْ سَمٰوٰتٍ مُّطَوَّرٰتٍ وَّوَجْهَ الْكَوْكَبِ* (62 u. 64). In Sure 63 fällt der unvermittelte Eingang auf, so daß man mit der Möglichkeit rechnen darf, daß hier einmal dieselbe Lobpreisung am Anfang gestanden hat. Sonst findet sie sich nur noch in 57 und 59, also in unmittelbarer Nähe! Die genannten Suren führen nach dem ersten Wort den Gesamtnamen *al-Musabbihāt*. Vgl. nächste Seite.

Bezeichnung, die aus Sure 15 87 stammt: „Und wir haben zu dir gebracht sieben von den *matānī* und den gewaltigen Qoran“. So unklar die Bedeutung dieses Wortes ist, so verschieden sind die Meinungen, welche Teile des Qoran damit gemeint seien; man vergleiche Lane 360, der 26 Suren als *matānī* zählt und Nöldeke-Schwally I, 114f. Der letzte Teil, etwa von Sure 50 ab, heißt *mufaṣṣal*, d. h. ein Halsband, in dem je zwei Perlen durch eine solche anderer Art (das wäre hier die *Basmala*!) getrennt sind. Im Itqān 149 findet man 12 Ansichten darüber aufgezählt, wo das *mufaṣṣal* zu beginnen sei, bei Lane 2407f. zehn.

An diese Einteilung hält sich der Itqān auch bei der Wiedergabe der Reihenfolge des Ibn Mas'ūd. Darnach folgen auf die 7 „langen“ 11 *mi'ūn*, dann 22 *matānī*, als deren letzte Sure 39 genannt wird, darauf die 7 حم-Suren, dann die *ممتحنات*. Der letztere Ausdruck fehlt in der Cairiner Ausgabe; daß aber eine Gesamtbezeichnung der folgenden Suren dagestanden hat, ergibt sich aus dem Fehlen des و vor der folgenden Sure *أنا فتحنا لكى*. Andererseits kann *والممتحنات* kaum richtig sein. Die ursprüngliche Lesung ergibt sich wohl aus dem Fihrist, wo es S. 26 14 heißt: *لحواميم المسمجات*. Da nun *المسجات* sich nicht auf *لحواميم* beziehen kann, sondern die mit *سَبَّحَ* oder *يَسْبِغُ* beginnenden Suren bezeichnen muß, so wird entweder zwischen beiden ein و ausgefallen sein oder *المسجات* ist dort zu setzen, wo im Itqān *الممتحنات* steht. Da in der Tat die *مسجات* (57, 59, 61, 62, 64) auf die *حواميم* folgen, wenn auch mit anderen untermischt, so scheint der Berichterstatter diesen Namen auf die ganze Reihe übertragen zu haben; es ist also höchst wahrscheinlich *الممتحنات*<sup>1)</sup> zu verbessern in *المسجات*. Die noch übrigen kleineren Suren, zusammen 48, bilden das *mufaṣṣal*.

## II.

Über den gegenwärtigen Stand der Frage nach der Bedeutung der geheimnisvollen Buchstaben unterrichtet zur Genüge Schwally, S. 68—78. Gegen die früher von Nöldeke vertretene, jetzt noch von Hirschfeld festgehaltene Ansicht, daß die Buchstaben Eigentumsmarken oder dergleichen darstellen, spricht m. E. die schon in der islamischen Urgemeinde herrschende Überzeugung, daß der herabgesandte Qoran ein Urbild des himmlischen sei. Es wäre demnach schwer zu begreifen, daß die ersten Sammler jene Buchstaben

1) Man versteht nicht recht, warum Schwally (S. 40 Anm. 2) in *ممتحنات* die Bezeichnung einer einzelnen Sure finden will, da doch das Wort durch Überstreichung als Gesamtbezeichnung der folgenden Suren gekennzeichnet ist.

zu einem integrierenden Bestandteil des Qorans gemacht hätten, wenn sie lediglich irdische Zufälligkeiten ausdrückten und in keinem inneren Zusammenhang mit den betreffenden Suren stünden. Daß tatsächlich solch ein innerer Zusammenhang besteht, ergibt sich mit größter Wahrscheinlichkeit daraus, daß in 4 (oder 5) Fällen die Buchstaben die sonst üblichen Überschriften vertreten: *ح*, *يس*, *ق*, *ص*, *ق*. Von diesen Fällen werden wir demnach, um der Bedeutung der Buchstaben auf die Spur zu kommen, ausgehen müssen. Da nun die Überschriften der Suren meist in mehr oder weniger auffälligen Stichwörtern bestehen, die den betreffenden Suren entnommen sind, so werden wir auch in den genannten Fällen Abkürzungen derartiger Stichwörter sehen dürfen. Die Aufgabe ist also, wie man sieht, eng begrenzt und läßt für luftige Kombinationen keinen Raum.

Beginnen wir mit der Sure *يس* (36), so dürfen wir in der Überschrift eine Beziehung auf die geheimnisvolle Persönlichkeit erwarten, die in den Kommentaren von Tabarī und Zamahšarī geradezu als *صاحب يس* bezeichnet wird<sup>1)</sup>. Sie wird mit Vers 19 eingeführt, aber nicht mit Namen genannt, sondern nur mit der *šifa يسعی* („eilend“) bedacht. Daß dies das gesuchte Stichwort ist und daß *يس* eine Abkürzung von *يسعی* darstellt, steht wohl außer Zweifel.

Für Sure 38 (*ح*) können wir nach Analogie der zahlreichen anderen weiblichen Plurale: *الصفوات* (37), *النداريات* (51), *المرسلات* (77), *الانذاريات* (79), *الاعداديات* (100) als Überschrift erwarten das im Vers 30 stehende *الصفوات ح*. *ح* wäre also eine Abkürzung davon. Daß die Sure *الصفوات* unmittelbar vorausgeht, spricht wohl auch für unsere Deutung.

In Sure 50 (*ق*) fällt besonders auf das zweimalige *قربينه* (Vers 22 u. 26), wobei mit *قربينه* nach den Kommentaren wahrscheinlich der Teufel gemeint ist. Es liegt also nahe, in *ق* eine Abkürzung von *قربينه* zu sehen.

In Sure 20 (*حذ*) begegnet uns der Name eines sonst nirgends genannten heiligen Tales *حُوي* (Vers 12). Man darf daher vielleicht *حذ* als Abkürzung von *حُوي* betrachten. Das *ح* ist möglicherweise ein alter Schreibfehler. Oder sollte damit *حروص* gemeint sein?

1) Es soll Habīb al-Nağğār gewesen sein, dessen Grab noch heute in Antiochien verehrt wird. In Wirklichkeit liegt die Legende des in der Apostelgeschichte 11, 27–30 und 21, 10 f. genannten Agabus zugrunde.

Jedenfalls kommt dessen Name in keiner anderen Sure so häufig vor (4 mal) wie gerade in dieser.

Sure 68 führt nach dem ersten Wort die Überschrift انقلم, aber daneben auch  $\text{ق}$ . Hätten wir ein Stichwort zu wählen, so könnte es nur  $\text{مجنون}$  sein, das sozusagen das Thema der Sure bildet und darin dreimal vorkommt. Ich möchte darum den Buchstaben *nūn* als eine spielerische Abkürzung von *maǧnūn* betrachten.

Fragen wir nach den Motiven, die in diesen fünf Fällen zur Abkürzung der Überschrift geführt hätten, so lassen sich naturgemäß nur Vermutungen vorbringen. Daß man das anstößige  $\text{مجنون}$  durch ein harmloses  $\text{ق}$  ersetzt hat, wäre wohl begreiflich. Bei  $\text{يسعى}$  und  $\text{قربنه}$  ließe sich denken, daß man das Rätselhafte der Persönlichkeit bzw. der Örtlichkeit durch die nur andeutenden Buchstaben zum Ausdruck bringen wollte. Bei  $\text{الصافات}$  hat vielleicht das Bestreben, eine Verwechslung mit dem vorausgehenden  $\text{الصافات}$  zu verhüten, zur Abkürzung geführt.

Sure 68 bildet gewissermaßen den Übergang zu zwei anderen Fällen, wo wir neben der Überschrift eine individuelle Buchstaben-Gruppe finden, es sind das die Suren 42:  $\text{حم عسق}$  und 19:  $\text{كيعص}$ . Im ersteren Fall ist hier nur  $\text{عس}$  zu berücksichtigen, da  $\text{حم}$  mit den übrigen  $\text{حم}$ -Suren zusammen zu besprechen wäre. Sollen aber  $\text{كيعص}$  und  $\text{عسق}$  Abkürzungen sein, so werden sie wohl nicht ein einzelnes Wort, sondern eine Gruppe von Worten andeuten. Gehen wir Sure 42 unter diesem Gesichtspunkt durch, so finden wir in Vers 16 den bedeutungsvollen Satz:  $\text{نُعل انساءة قريب}$ , als dessen Abkürzung offenbar  $\text{عسق}$  gelten kann<sup>1)</sup>. In Sure 19 finden wir in Vers 85 die eindrucksvolle Tatsache ausgesprochen, daß die Götzen ihre Anhänger am jüngsten Tage verleugnen werden:  $\text{كلا كيعص}$ . Davon scheint  $\text{كيعص}$  eine Abkürzung zu sein. Jedenfalls würde Anfang und Schluß genau stimmen,  $\text{كلا}$  würde  $\text{عص}$  bedeuten, das  $\text{ك}$  könnte Abkürzung von  $\text{حم}$  in  $\text{عبادتكم}$  sein,  $\text{ع}$  Abkürzung von

1) Darnach erklärt sich auch die Tatsache, daß Ibn Mas'ūd' nur  $\text{سق}$  liest; hier ist eben das  $\text{نُعل}$  nicht berücksichtigt. — Die oben gegebene Deutung von  $\text{عسق}$  wurde übrigens, wie ich nachträglich bei Schwally S. 73 finde, schon von O. Loth im Jahre 1881 vorgeschlagen. Sie konnte aber keinen Eindruck machen, weil seine übrigen Kombinationen, wie Schwally mit Recht bemerkt, allzu willkürlich sind.

يكونون. Möglicherweise ist der mittlere Teil der Buchstabengruppe schon frühzeitig durch Abschreiber entstellt worden. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls ist die Übereinstimmung eine so große, daß sie schwerlich auf bloßem Zufall beruhen kann.

War es uns in den bisher behandelten Fällen möglich, die Auflösung der Abkürzungen unmittelbar aus der betreffenden Sure zu entnehmen, so werden wir bei den übrigen Siglen, die durchweg mehreren Suren gemeinsam sind, einen anderen Weg einschlagen müssen. Es wird sich darum handeln, gewisse innere oder äußere Beziehungen zwischen diesen Suren zu finden, auf Grund deren ihnen die Buchstaben vorgesetzt wurden, und es liegt auf der Hand, daß die Deutung hier nicht den gleichen Grad der Sicherheit erreichen kann wie in den vorausgegangenen Fällen. Es soll hier auch nicht in eine Erörterung der verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten eingetreten, sondern nur die Richtung angedeutet werden, in der wir vielleicht mit einiger Aussicht auf Erfolg suchen dürfen. Eine innere Beziehung läßt sich, soviel ich sehe, am leichtesten bei den طواسين-Suren (26: طسم, 27: طس, 28: طسم) auffinden, und zwar besteht sie darin, daß alle drei mit der Mosesgeschichte beginnen. Da nun die dem Moses zu teil gewordene Gotteserscheinung auf dem Berg Sinai einen besonders tiefen Eindruck auf Muhammed gemacht zu haben scheint, so könnte man vermuten, daß in طس eine Abkürzung von طور سينين (Sure 95 2) stecke und in م eine solche von موسى. Die Richtigkeit dieser Deutung läßt sich natürlich nicht beweisen, aber sie schwebt wenigstens im Gegensatz zu den sonst gegebenen nicht völlig in der Luft.

Wenn wir uns an den schon oben angeführten Vers 15 87 erinnern: „Und wir haben zu dir gebracht sieben von den *matani* und den gewaltigen Qoran“, so werden wir annehmen dürfen, daß man schon sehr früh die Frage gestellt hat, was unter den sieben *al-matani* zu verstehen sei. Hat man sie — ob mit Recht oder Unrecht — als Suren gedeutet, so lag es nahe, daß man die betreffenden Suren auch äußerlich gekennzeichnet und ihnen اتم vorgesetzt hat. Es wären dies die Suren 2, 3, 29, 30, 31, 32; als siebente käme vielleicht Sure 7: اتمس in Betracht<sup>1)</sup> oder Sure 13: اتمر, falls das م hier nicht auf einem Fehler beruht, da sie mitten unter die اتمر-Suren eingereiht ist. اتمس wäre in اتم ص zu zerlegen und ähnlich wie حم عسق zu beurteilen. Aber auch hier läßt sich gar nichts beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen.

Was schließlich noch حم und اتمر anlangt, so sind die Erklärungs-möglichkeiten dafür jedenfalls durch die obigen Aus-

1) Daß Sure 7 von 3 getrennt ist, spricht natürlich wieder gegen eine solche Zusammengehörigkeit.

fürhungen enger begrenzt worden. Ich möchte mit neuen Vermutungen ganz zurückhalten, aber darauf hinweisen, daß حم auch  $\text{ح}$  oder  $\text{ح}$  darstellen kann, so daß man es als Abkürzung von  $\text{حٰمِمْ}$  oder  $\text{حٰمِمْ}$  fassen dürfte, falls innere Gründe dafür sprechen<sup>5</sup> sollten<sup>1)</sup>. Für  $\text{اٰر}$  liegt immer noch die Deutung  $\text{اٰرْحٰمِمْ}$  am nächsten; ob man es auch als  $\text{اٰر}$  fassen und dann  $\text{اٰرْحٰمِمْ}$  dahinter suchen darf, müßten die Kenner der arabischen Palaeographie entscheiden.

Nachtrag. Herr Prof. Stumme weist mich auf die Möglichkeit hin, daß Muhammed von dem bei den Juden so üblichen Wortabkürzen<sup>10</sup> irgendwie (Schreibstube? Friedhof?) Kunde erhalten und diese Praxis habe nachahmen lassen. Ich halte diese Vermutung nicht nur für ganz ansprechend, sondern es ließe sich, wie ich glaube, mit deren Hilfe auch einigermaßen begreiflich machen, warum die Buchstaben fast nur in der ersten Hälfte der Suren sich finden und warum sie bei den späteren<sup>15</sup> medinischen Suren wieder ganz fehlen. Legen wir nämlich die von Nöldeke aufgestellte Chronologie der Suren zu grunde, so ergibt sich folgendes:

1. Unter den 48 Suren der ersten mekkanischen Periode, die wegen ihres geringeren Umfangs durchweg hohe Nummern (über 50) tragen,<sup>20</sup> findet sich nur eine mit Sigle, nämlich 68 ( $\text{حٰمِمْ}$ ).

2. Von den 21 Suren der zweiten mekkanischen Periode sind es 10, also fast die Hälfte: 15 ( $\text{اٰر}$ ), 19 ( $\text{كٰتِمْ$ ), 20 ( $\text{حٰمِمْ}$ ), 26 ( $\text{طٰسِمْ}$ ), 27 ( $\text{ق}$ ), 36 ( $\text{يٰس}$ ), 38 ( $\text{ص}$ ), 43 und 44 ( $\text{حٰمِمْ}$ ), 50 ( $\text{ق}$ ).

3. Von den 21 Suren der dritten mekkanischen Periode sind es<sup>25</sup> 16, also über zwei Drittel: 7 ( $\text{المص}$ ), 10. 11. 12. 14 ( $\text{اٰر}$ ), 13 ( $\text{الم}$ ), 28 ( $\text{طٰسِمْ}$ ), 29. 30. 31. 32 ( $\text{اٰم}$ ), 40. 41. 45. 46 ( $\text{حٰمِمْ}$ ), 42 ( $\text{عسق}$ ). Dazu wäre nach oben S. 11 noch 39 zu stellen.

4. Von den 24 medinischen Suren tragen nur 2 und 3 Buchstaben:  $\text{اٰم}$ .

Wenn wir diese Verhältnisse auf grund der angegebenen Vermutung<sup>30</sup> ausdeuten wollen, so wäre anzunehmen, daß dem Propheten erst am Ende seiner eigentlich enthusiastischen Periode die jüdische Praxis der Abkürzungen bekannt geworden sei und daß er sie während seiner weiteren mekkanischen Zeit in steigendem Maße nachgeahmt habe, also um dieselbe<sup>35</sup> Zeit, da er mit Vorliebe biblische Stoffe verwertete. Nachdem er sich später in Medina mit den Juden entzweit, hätte er die Praxis wieder aufgegeben.

Es scheint mir aber nicht notwendig, in allen Fällen eine Gleichzeitigkeit zwischen der Abfassung oder Redaktion der Suren und ihrer<sup>40</sup> Siglierung anzunehmen, sondern es wäre ebensogut denkbar, daß einer Sure erst später die Buchstaben vorgesetzt oder daß eine Reihe bereits vorhandener Suren nachträglich durch gemeinsame Siglen zu einem Corpus zusammengefaßt worden seien. Zur Klärung dieser Fragen sind weitere Spezialuntersuchungen erforderlich.

1) Tatsächlich kommen die Bezeichnungen für Hölle ( $\text{حٰمِمْ}$ ,  $\text{حٰمِمْ}$ ) in den  $\text{حٰمِمْ}$ -Suren (39—46), allerdings auch in den beiden unmittelbar vorhergehenden 37 und 38, besonders häufig vor. Während diese 10 Suren nur etwa ein Zehntel des ganzen Qoran ausmachen, enthalten sie den vierten Teil der genannten Höllenbezeichnungen. Diese stehen also hier  $2\frac{1}{2}$  mal so oft als nach dem Durchschnitt zu erwarten wäre.

## Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten.

Von

**Enno Littmann.**

C. Conti Rossini hat seinen vielen Verdiensten um die Kenntnis der Geschichte, Literatur und der Sprachen Abessiniens ein neues Verdienst hinzugefügt, indem er die in den nachgelassenen Papieren von C. Mondon-Vidailhet enthaltenen Harari-Texte der Wissenschaft zugänglich machte; er hat sie unter dem Titel *Testi in lingua harari* in der *Rivista degli Studi Orientali* Vol. VIII, S. 401 ff. herausgegeben und ins Italienische übersetzt. Dies Verdienst ist um so größer, als Herr Conti Rossini durch sein Amt als direttore generale del Tesoro nur wenig Zeit für wissenschaftliche Arbeit übrig hat und das Manuskript, das ihm zur Verfügung stand, nach seiner Mitteilung malissimo scritto war. Wenn man von der Übersetzung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, das Mondon-Vidailhet in seiner Skizze *La langue harari et les dialectes éthiopiens du Gouraghê*. Paris 1902. S. 71—75 herausgab, absieht, so haben wir hier die ersten zusammenhängenden mit äthiopischen Lettern geschriebenen Harari-Texte: diese sind aber bedeutend wichtiger als jenes Gleichnis, da sie Originaltexte, keine Übersetzung aus dem Amharischen sind. Sie enthalten zwar viele Mängel, auf die Conti Rossini auch gebührend aufmerksam macht. Gerade darum, und auch, weil die Harari-Sprache noch so wenig bekannt ist, verdienen sie ein sorgfältiges Studium seitens der Fachgelehrten. Der Erleichterung und Förderung dieses Studiums sollen die folgenden Zeilen dienen.

Der erste Schritt zur wissenschaftlichen Erfassung jener eigentümlichen und in mancherlei Hinsicht recht wichtigen Sprache wurde im Jahre 1869 von Praetorius getan in seinem Aufsatz „Über die Sprache von Harar“, in dieser *Zeitschrift* Bd. 23, S. 453—472; ihm stand damals nur sehr dürftiges Material zur Verfügung, innerhalb dessen aber die Mitteilungen des mutigen Reisenden und Forschers R. Burton bis heute ihren Wert behalten.

In einem der nächsten Hefte der *Zeitschrift für Assyriologie* soll ein Aufsatz von mir über „Die Partikel *ma* im Harari“ erscheinen: auf diesen Aufsatz habe ich hier gelegentlich zu verweisen, und führe ihn unter der Sigle *Lma* an. Andere Abkürzungen sind:

CR = Conti Rossini. — MV = Mondon-Vidailhet.

Bu = Burton, *First Footsteps in East-Africa*, London 1856.

PH = Paulitschke, *Harar*, Leipzig 1888.

PB = Paulitschke, *Beiträge zur Ethnographie und Anthropologie der Somäl, Galla und Hararî*, Leipzig 1888.

RB = Robecchi Bricchetti, *Nell' Harar*, Milano 1896.

Ich zitiere die Texte Conti Rossini's nach den einzelnen Abschnitten und ihren Zeilen. Von vornherein sei auch hier darauf aufmerksam gemacht, daß die Orthographie der Texte CR sehr im Argen liegt. Das ist bei einem ersten Versuche, diese Sprache schriftlich zu fixieren, nicht verwunderlich, zumal nicht ein europäischer, phonetisch geschulter Gelehrter diese Aufzeichnung gemacht hat, sondern ein Eingeborener, der die ihm bekannte amharische Schreibweise auf seine Muttersprache übertrug und dabei, wie es auch bei den Anfängen mancher Schriftsprachen vorgekommen ist, nicht sehr konsequent verfuhr. Diese Inkonsequenz bezieht sich in unserem Falle hauptsächlich auf die Schreibung der langen und kurzen Vokale und auf die Wiedergabe der Gutturale (d. h. Laryngale ' , ' , *h* und velares *h*); das ist aus dem Amharischen ohne Weiteres verständlich. Aber während im Amharischen *u*, *ch*, *ç* gleichermaßen wie *h* gesprochen werden und auch *ñ* und *u* für einander eintreten, muß angenommen werden, daß es im Harari noch alle drei Laute *h*, *h* und *h* gibt. Das *h* ist durch Bu und durch arabische Umschriften in der Paulitschke'schen Liederhandschrift (vgl. Lma, Nr. 49) ausdrücklich bezeugt; *h* findet sich als *ñ* häufig bei CR und MV, aber auch als *kh*, *ch* in den Umschriften bei Bu, PH, PB und RB. Wahrscheinlich hat das Harari hier den Lautbestand des Tigrîna; d. h. altes *u* bleibt *h*, altes *ch* und *ç* erscheinen als *h*, dagegen tritt *ñ* neu auf als spirantisirtes *h* und in arabischen Lehnwörtern. Wenn altes *h* und *h* als *h* oder sogar als ' erscheinen (Lma, Nr. 13), so liegen amharische Lehnwörter oder amharisch gesprochene Lehnwörter aus dem Ge'ez (Kirchensprache) vor. Das ' wird auch durch Bu und die Liederhandschrift bezeugt. In den europäischen Umschriften erscheint es nur ganz gelegentlich bei Bu und PB. Bei MV und CR herrscht große Unsicherheit über *h* und *o*; manchmal wird ' nach amharischer Weise durch *o* bezeichnet.

Es würde zu weit führen, wenn ich hier jedes einzelne Wort bei CR, in dem m. E. ein Vokal oder ein Guttural besser anders zu schreiben wäre, anführen würde. Ich beschränke mich darauf, Schreibfehler oder Druckfehler der Nicht-Gutturalen anzugeben und Verbesserungs- oder Ergänzungsvorschläge zur Übersetzung und zum Verständnisse der Texte zu machen. Gelegentlich solcher Vorschläge werden dann auch die Gutturale und die Vokale in der nach meinem Dafürhalten richtigeren Gestalt gegeben. Ein großer Mangel ist das Fehlen eines Zeichens für kurzes *u* in der äthiopischen Schrift. Kurzes *i* läßt sich leicht durch den sechsten Vokal, den man wohl

am besten durch *ə* umschreibt, bezeichnen. Ob man kurzes *u* mit dem zweiten oder sechsten Vokal schreiben soll, ist schwer zu entscheiden. Vielleicht ist der sechste doch vorzuziehen, zumal wenn *u* in der Nähe eines langen *ū* steht ( $\Phi\text{†}\Delta = \textit{qutūl}$ ), weil dann eine Art Vokalharmonie eintritt.

1 1-3 አሚር : ኑር : አፍተልቤ : ዲጁመ : ጌይ : አሚር : ኑር : ደዊት : ልጁ : ዘመንቤ : ዝቺኸለ : ኻነ ። CR faßt **ቤ** hier in der Bedeutung „in, nach“ und übersetzt ዝቺኸለ : ኻነ „der es baute, war er“. Ich glaube, eine glattere Übersetzung ergibt sich, wenn man **ቤ** hier in seiner anderen Bedeutung „von“ faßt und ዝ[ተ]ቺኸለ als Passiv liest. Dann 10 vermeidet man den Wechsel im Numerus der beiden Verba und hat ጌይ als Nominativ; man hätte sonst eher ጌዮ (Akkus.) hier erwartet wie 7 3 und 8 26 oder ጌዮው wie 7 2. So wäre zu übersetzen „Emir Nūr kam von Aftal (d. i. Zaila‘), und dann geschah es, daß Harar in des Emirs Nūr, des Sohnes Davids, Zeit erbaut wurde“. 15 Daß Harar in der Zeit des Emirs Nūr (2. Hälfte des 16. Jahrh.) neuerbaut wurde, wird mehrfach überliefert. Nūr wird auch als Sohn des Muḡāhid bezeichnet; PH, S. 224. Hier ist er der Sohn David's; und zwar wird letzterem Namen die christlich-abessinische Form gegeben (ደዊት, besser ዳዊት), während in 3 2 die arabisch- 20 islamische Form ደውድ (besser ዳውድ) steht. — Die Postposition **ቤ** kann, wie im Minäo-Sabäischen, die Bedeutung „in“ (ጌ) sowohl wie die Bedeutung „von“ (ጎጌ) haben; sie steht ferner beim Komparativ und ist öfters durch „gegen“ zu übersetzen, wie das amhar. ቤ. An Umschriften finden sich *ba*, *be* und *bi* bei PB, *bay* (d. i. *bē*) 25 und *be* bei Bu; *be* bei RB. Sie kann gelegentlich auch die Richtung bedeuten, wie z. B. CR 7 4; und so wäre grammatisch gegen die Übersetzung CR's nichts einzuwenden, aber die oben gegebene Erklärung ist sachlich wahrscheinlicher. — ቺኸለ (Ge'ez ተከለ) wird vom Bauen von Häusern, Städten und Festungen gebraucht; vgl. 30 noch CR 4 9. 12. 5 4. 6, ebenso *échéli gar* „ein Haus bauen“ bei PB (d. i. ቺኸለ : ጎር „baue ein Haus“, mit *-i* im Auslaut, vgl. Lma, Nr. 35); daneben kommt auch noch die ursprüngliche Bedeutung „einpflanzen“ vor, vgl. *marekal*, d. i. መቺኸለ oder መቺኸለ, RB „costruire“ und „impiantare“. 35

1 5-6 ዘአደረቤው : አታደቤ : ሀፍ : ባዩመ : አለ : ጌይ : ግረገለ. Hier ist in አታደቤ wiederum **ቤ** = „von ... weg“, während in dem ersten Worte **ቤ** = „in“ ist. Also „von dem Orte, an dem er lagerte, erhob er sich und ging dann nach Harar zurück“. Vgl. Lma, Nr. 2. Statt አደረ (Ge'ez ጎደረ) steht sonst ሀደረ CR 1 5. 9 28; vgl. *heder*, 40 *hedero*, *hadarkhū* bei Bu. Wahrscheinlich ist im Harari ሐደረ zu schreiben, wie im Tigriña (nach genauerer Schreibweise); አደረ ist ein Amharismus. Das Relativpronomen lautet ዝ; hier ist der Vokal *-a* in ዘ durch das folgende አ hervorgerufen.

1 9-11 እተ : መቺቱው : እግናኸው : ሀጢው : ዝገደለኸ : ሰአ : ከርሲዞ ። 45 ቀደድመ : አዲጀለኝ : ባዩ : አብዳል ። Statt ቀደድመ lies ቅደድመ; vgl. Lma, Nr. 35. — CR übersetzt zweifelnd „questo *ciùt* ho piantato“:

doch ich kann in **አግናኸው** weder der Form noch der Bedeutung nach einen solchen Sinn erkennen. Hier findet eine symbolische Handlung statt, wie z. B. auch CR 9 ff.; aber ihre eigentliche Bedeutung ist mir unbekannt. In **አግናኸው** kann ich nur eine Imperfektform erkennen, und zwar die 1. Pers. Sing. des zusammengesetzten Imperfekts, dann ist **-ው** entweder gedankenlos nach dem vorhergehenden **-ው** wiederholt oder als **-ው** „und“, das öfters enklitisch an das vorhergehende Wort angehängt wird (CR 2 11. 2 13. 4 2. 5 2 u. ö.), zu erklären. **አግናኸ** möchte ich dann zu **አገኛኸ** „ich werfe“ verbessern; vgl. *ghínbi*; *ginyo* Bu „throw“. *giñ* „werfen: abschießen; stoßen“ PB, Infin. *maggña* „gittare“ RB. Der Stamm lautet demnach **ገገ** (vgl. Ge'ez **ገገዩ**). Danach wirft Abdäl wohl ein *kāt*-Blatt oder einen *kāt*-Zweig hin oder spuckt gekaute *kāt*-Blätter aus. — **አተ** wird bei Bu *ittu* umschrieben und „she“ übersetzt; MV S. 26 gibt die Form als Fem. des Demonstrativ-Pronomens „diese“; PB hat *itá* „sie“. Als Personalpronomen „sie“ 3. fem. Sing. dient sonst *ʾaz̄* oder (arab.) *hīa*; vgl. Lma, Nr. 20. Vielleicht hängt **አተ** mit dem gleichbedeutenden Somali-Worte *ta* zusammen. — Der Satz wäre zu übersetzen: „Dies (Stück) *kāt* werfe ich hin, und wenn (**ሰአ** = **ሰረሰ**) du den Kaiser (**ሀጢ** = **ሐጺ**) getötet hast, zerschneide seinen Leib und dann bring ihn mir!“ sagte Abdäl.

1 13 **አሚር፡ ኑር፡ ዘመንቤ፡ ጎሀይ፡ የሾም፡ አልናር፡** „In des Emirs Nūr Zeit machte man kein Hirsebier“. — Zu **ጎሀይ** vgl. Lma, Nr. 3. — CR setzt ein Fragezeichen hinter **የሾም**. Ich würde eher **የሹም** oder **ዮሹም** erwarten, also Imperf. 3. Pers. Plur. mit dem **ም** der Negation, das beim zusammengesetzten Impf. vor das Hilfsverb tritt. Der Vokal der 1. Silbe des Impf. von **አሾ** „machen“ (vielleicht urverwandt mit **ሰረሰ**) schwankt nach den Gewährsmännern zwischen *a*, *ā* und *ū*; auslautend *ū* und *ō* wechseln bei CR und MV oft ohne ersichtlichen Grund. Leider gehen bei MV die Formen des Indikativs Impf. und des Jussivs bei bilitteralen Verben so durcheinander, daß ich keine feste Regel aufstellen kann. Von **አሾ** gibt MV S. 53 f. **ዮሽ** für beide Modi an; aber *ḡāš* ist bei PB mehrfach und bei RB zweimal (s. v. „benefattore“ und „rivenditore“) belegt. Vielleicht unterschieden **ዮሽ** und **ዮሽ** sich ursprünglich wie Indikativ und Jussiv und sind dann gleichbedeutend geworden.

1 16 Statt **ሰችመ** lies **ሰችመ** „trink und dann . . .“; vgl. Lma, Nr. 36.

1 17 Statt **ሰችመ** lies **ሰችመ** „er trank und dann . . .“; vgl. Lma, Nr. 3.

2 2. 3 Da CR 8 2. 11. 9 2 **አፋት** und **አፋት** durch „Schoa“ übersetzt ist, steht **አፋት** hier wohl auch in der gleichen Bedeutung.

2 10 Statt **ጎዳተኸ** lies **ጎይታኸ** „dein Herr“. Bu gibt *goitá* „god“ mit langem *a*; auch in Tña hat das Wort ein langes *ā* im Auslaut. Wenn kein Suffix folgt, kann das lange *ā* des Auslauts allerdings verkürzt werden.

2 11 Statt **ዲነበጠመ** „er erschrak und dann . . .“ besser **ደ**. Vgl. Lma, Nr. 4.

2 13 ጂቲ „sie kam“ ist wohl fehlerhafte Schreibung für ጂጅቲ. Über das Verbum vgl. Lma, Nr. 5.

2 14 የደሙ wird von CR als amharisch aufgefaßt „del suo sangue“. Besser ያደሙ „jenes Blut“ (Akk.) als Harari-Form; vgl. Lma, Nr. 20.

2 16-17 ፈረዝ : አሌጢባ :: አማም : አሀመድ : ኩት : ካንቲመ : አስከራ 5  
ቸው : አገበአተዮ : አገበአተዮማ : አሚርኸ : ሞተ : ባተዮ :: „Sie ließ [Leute] mit dem Pferde gehen. Indem sie wie der Imam Aḥmad war, versammelte(?) sie seine Soldaten: nachdem sie sie versammelt hatte, sprach sie zu ihnen: „Euer Emir ist tot!“ — Die Schreibung ፈረዝ wechselt mit ፈረስ MV S. 13, 15. Die Umschriften bei Bu. 10  
PB, haben stets *faras*, wenn das Wort ohne Endung steht. Bei Antritt von vokalischen Endungen pflegt das *s* stimmhaft zu werden: vgl. MV S. 13, 15, Bu S. 519. — አሌጢባ ist in 'abī-ti-bā zu zerlegen; über -ti vgl. Lma, Nr. 19. Zur Etymologie von ሌጦ vgl. Lma, Nr. 22; zur Erklärung des folgenden Satzes s. Lma, Nr. 21. 15

3 1 Statt አሚራት lies አሚራች „die Emire“. አሚራች : ሱምዝዩ würde wörtlich heißen „der Name der Emire“; gemeint ist natürlich „die Namen der Emire“. Aber es scheint zu genügen, daß der Pluralbegriff durch አሚራች und ዝዩ (Suff. 3. Pers. Plur., wechselt mit ዝዮ) ausgedrückt wird; ähnliches kommt im Türkischen vor. 20

3 1-2 ጌዩ : ደችቤ : ዝንገሳች : ሀያች : ንተዩ „die im Gebiete von Harar herrschten, sind diese“. Auffällig ist die nominale Endung -āc am Verbum; nach allen Analogien aus anderen semitischen Sprachen würde man hier im Harari ዝንገሱ mit verbaler Plural- 25  
endung erwarten. Aber wir sind schon durch das Amharische daran gewöhnt, daß ein Relativsatz substantiviert wird, freilich nicht in dem Maße wie hier, daß statt der Verbalendung eine Nominalendung eintritt. Über die weiteren Zusammenhänge, in die diese merkwürdige sprachliche Erscheinung zu stellen ist, vergleiche man H. Jacobi, *Compositum und Nebensatz*, Bonn 1897, besonders 30  
S. 26 ff. Andere Beispiele aus dem Harari sind ምዩ : ዩመሉዘላችሌ : ... አሀድ : ረጥሊ : ቲምር : ዩሰጦዮ : ናር : ጨባ : ያሹዘላችሌ : ኮአት : ኮአት : ቀርሺ : ዩሰጦዮ : ናር CR 4 10-12 „denen, die Wasser füllten, gab er ein Pfund Datteln; denen, die Lehm zubereiteten, gab er je zwei Thaler“; *abôcâcû châin zitajâcû metuachâbi jimâch tûjuchâl* PB 35  
S. 94<sup>a</sup>, d. i. አቦቻቹ : ካዩን : ዝተያቹ : መትውኸብቤ : ዩመሉጦዮሃል „die Männer (Akk.), die betrügerisch sind (Akk.) beim Handel, die schlägt man“; *usuâc jegassizitajâc malbâk jaganâjchâl* PB 94<sup>b</sup>, d. i. አሱአት : የገሲ : ዝተያች : መልበቅ (... ከ) : የገኘዮሃል „die Leute (Nom.), die schlecht sind (Nom.), trifft Strafe“. (Zur Erklärung nur Folgendes: 10  
ታ ist Abkürzung oder Nebenform für ንታ, bezw. አንታ „er ist“; davon lautet der regelrechte Plural ተዮ, vgl. MV, S. 33, hier im substantivierten Relativsatze jedoch ተያች. — የገሲ (*jagâssi*) ist das gewöhnliche Wort für „schlecht, schlimm“: es ist aus dem Somali *yaqâysî*, Reinisch, *Wörterbuch* S. 389 „Gegenstand, 15  
welcher ekelerregend wirkt“ entlehnt. — አሱአ „Mann“ ist aus Ge'ez ሰብአ durch Vorschlag von አ, wie auch in 'urûs „Kopf“, 'usâh „Dorn“ شوك u. a. m., und durch Vokalisierung des *b* (*b*) gebildet.

— Die Wurzel *lobaka* (*labaqa*) kann ich nur noch durch *libák* „strafen“ PB s. v. belegen. Es bleibt zweifelhaft, ob **h** oder **φ** anzusetzen ist. Nach dem Arabischen wäre *k* wahrscheinlicher, nach dem Amharischen jedoch *q*). Neben diesen Relativsätzen stehen aber auch solche mit verbaler Pluralendung; vgl. CR 6 15. S 23. Und MV gibt S. 41 als negatives Relativpartizip im Plural **ጠልሰገዱ**, eine Form, die m. E. noch der Bestätigung bedarf. Jedenfalls bedarf die ganze Frage noch einer eingehenderen Untersuchung auf Grund umfangreicheren und genaueren Materials. Dabei wird sich wohl herausstellen, daß die Substantivierung nur unter bestimmten Bedingungen stattfindet und daß dieser Sprachtyp ein Herabsinken in eine primitivere Stufe der Sprachentwicklung bedeutet, da ja das ältere abessinische Semitisch bereits den vollentwickelten verbalen Relativsatz mit Relativpronomen hatte.

3 ff. Hier werden die Emire von Harar mit genauer Angabe ihrer Regierungsdauer aufgeführt. Dabei wäre einiges über die Monatsnamen zu bemerken. Die Harariner haben als Muslime selbstverständlich die islamische Zeitrechnung und das islamische Jahr; dabei haben sie aber die Monate mehrfach umbenannt. Es tut mir leid, daß ich bei meinem Artikel „Über die Ehrennamen und Neubennungen der islamischen Monate“ (*Islam* Bd. 8, S. 228 ff.) diese Harari-Namen übersehen habe. Bu S. 535 beginnt das Jahr regelrecht mit *ashûrâ*<sup>1)</sup> (*meharram*) und hat dann die islamischen Namen mit Ausnahme der vier *Maulûd*, die bei den Hararinern die Monate 3—6 darstellen, also die beiden Rabi' und die beiden Ğumâdâ. PB beginnt das Jahr mit *soumân*<sup>2)</sup>, dem Fastenmonat, und hat im Allgemeinen dieselben Monatsnamen wie Bu, nur in etwas weniger genauer Form; aber für den letzten Monat, der dem *Sa'bân* entsprechen würde, hat er den Namen *sûti warhi*, der als **ሱጢ** auch bei CR 3 s. 15 vorkommt. M. E. ist sicher *sûti* (**ሱጢ**) zu lesen, also der 8. Monat (von **ሱጢ** „acht“, das als *sût*, bzw. *sot* bei allen Gewährsmännern verschiedentlich belegt ist); gerade dadurch wird auch bewiesen, daß die Zählung bei Paulitschke, wenn sie überhaupt richtig ist, erst eine sehr späte Neuerung ist. Die vier *Maulûd* (Bu *harad maulûd* including the two Rabiâ and the two Jamâdî) müssen natürlich durch Beinamen unterschieden werden, da sonst zu große Unklarheiten entstehen würden; *maulûd* schlechthin könnte wohl nur der Geburtsmonat des Propheten sein, also Rabi' I., der bei den Türken *büyük mevlûd* „der große Geburtsmonat“ heißt, oder es müßte für beide Rabi' stehen, die dann nicht als I. und II. unterschieden würden. Letzteres scheint CR 5 9-10; 9 s. 13 der Fall zu sein. Nun hat zwar PB einmal für seinen 8. Monat (das wäre der 2. *Maulûd*) *kamîn maulût* und ein ander Mal für seinen 10. Monat (das wäre der 4. *Maulûd*) *maulût kamîn*;

1) Auch die Türken gebrauchen 'Aschûre für Muharrem; vgl. *Islam* 8, S. 234.

2) Über *Sôm* = *Ramaçân* vgl. *Islam* 8, S. 235.

aber beide Ausdrücke gehen sicher auf seinen arabisch sprechenden Dolmetscher zurück, der sagen wollte, daß der betreffende Monat ebenfalls (*kamân*) Maulüd\* heiße. Etwas weiter kommen wir durch die Bezeichnungen ነዲ : መውሉድ CR 3 5. 12 und አትሪ : መውሉድ CR 3 3, die jedoch leider nicht erklärt sind. M. E. muß ነዲ : መ<sup>u</sup> heißen „früherer M.“, und አትሪ : መ<sup>u</sup> „späterer M.“<sup>1)</sup>; vgl. *nadî* bei Bu „in early part of“, *nádigír* PB „einst“, ein Wort, das vielleicht mit Tña ነድኤ „vorwärts treiben“ (= Tē ነድኤ „schicken“) zusammenhängt, während ein Zusammenhang mit *wundah* „before“ Salt, *A Voyage to Abyssinia*, App. I, S. X unwahrscheinlich ist; አትሪ 10 erklärt sich leicht als Kontraktion von አተሃሪ CR 4 6 „darauf, danach“, *athari* RB „dopo; futuro“ (eigentlich \*አትአሳሪ Part. AT 1 oder = \*ተአሳሪ Part. T 1 von \*አሳሪ „>“). Es kommen folgende Daten in Betracht: 1. Emir ‘Alī b. Dānd (አሊ : ደውድ : ልጅ) kommt zur Regierung am Freitag, den 22. አትሪ : መውሉድ 1047; 2. Hāšim (ሃሽም) am Donnerstag, den 22. ነዲ : መውሉድ 1073; 3. Hāmīd (ሃሚድ) Sonnabend-Nacht, den 4. ነዲ : መውሉድ 1146. Nach den Angaben bei Basset, *Chronologie des rois de Harar (Journ. Asiat. 1914)* S. 250 f. erhalten wir für diese Emire folgende Daten: 1. Freitag, 25. Ġumādā I., 1047; 2. Freitag, 12. Rabī’ II. (bezw. 20 11. Rabī’ I.) 1073; 3. Sonnabend, 3. Rabī’ I., 1146. Daraus können wir vorläufig nicht mehr schließen, als daß ነዲ : መ<sup>u</sup> einer der beiden Rabī’, አትሪ : መ<sup>u</sup> einer der beiden Ġumādā ist. Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß CR 3 9. 11 der Monatsname አረፈ vorkommt: nach PB S. 76 und s. v. *arúfa* ist dies der Name des 4. Monats. 25 „in welchem ein *ūd gedir* (großes Fest [d. i. ዒድ : ግዲር]) stattfindet“, aber S. 73<sup>b</sup> sagt er, daß die Mädchen von Harar im Soumān eine ganze Woche hindurch das Fest der *arúfa* feierten. Mit አረፈ bezw. ዐረፋ (vgl. meine *Publ. Princet. Exped. to Abyssinia* I, S. 150) ist natürlich der Monat Du ḥ-Ḥigga gemeint, da an seinem 9. Tage 30 die berühmte Predigt auf dem Berge ‘Arafāt gehalten wird. Wir hätten also folgende Monatsnamen nach den vorliegenden Quellen, wobei ich das Jahr wie Bu mit dem Muḥarram beginne: 1. ዐሹራ : oder ምሐረም<sup>o</sup>; 2. ሰፈር : oder ሰፈር : ወርሒ :; 3. und 4. ነዲ : መውሉድ :; 5. und 6. አትሪ : መውሉድ :; 7. ረጅብ; 8. ሸዐባን : oder ሱቲ : 35 ወርሒ :; 9. ረመዳን : bezw. ረመዘን oder ሶግን; 10. ሹዋል : bezw. ሹዋል :; 11. ዙልቀዐዳ :; 12. ዙልሕጃ oder ዐረፋ. Von diesen Namen sind bei CR in äthiopischen Buchstaben belegt: 1. wohl in አሹራ s. u. zu 6 22; 2. ሰፈር : ወርሂ 3 11; 3.–6. ነዲ und አትሪ : መውሉድ s. o.; 8. ሱቲ : ወርሂ 3 8. 15 (s. o.); 9. ረመዳን 3 16; 10. ሹዋል : ወርሂ 30 3 6; 12. አረፈ : ወርሂ s. o.

4 1.3 Statt ዘኾነ lies ዘኻነ „was geschah“. Das Verbun für „sein, werden“ heißt sonst stets *hana*; diese durch das Arabische beeinflusste Vokalisation der Verba med. *y* findet sich sonst bisher nur noch bei *hāra* „gehen“ und *nāra* (aus ነበረ) „sein“, vgl. *Lama*, Nr. 21. 15

1) Vgl. türkisch *İlk mevlud* und *Son m.*, *İslam* 8, S. 234.

4 + Zu እራዝ : የለብሰሙ : ምዶ : ይመሉናር vgl. Lma, Nr. 34.

4 5 እርገታም : እራዝ : ዝሰጧው : ብላይ : አላይዙው : ይገድሉ : ናር ።  
 Statt ብላይ ist wohl አላይ zu lesen. Nach CR 9<sup>16</sup> bedeutet ብላይ  
 „invero“: das könnte auf arab. *بلى* zurückgehn. Sonst ist ብላይ  
 5 im Harari die gewöhnliche Postposition für „ohne, außer“, arab. *بلا*,  
 vgl. *bilāy* Bu s. v. „without reason, without hope“, *bilaj* RB s. v.  
 „senza“, *esim bilāj* PB „barfuß“ (d. i. እሸን : ብላይ „ohne Schuhe“);  
*alla bilai wakkī lumelanam nabbilai sciafimu elanam* RB in  
*Rendiconti* 1892, S. 257, d. i. አላህ : ብላይ : ወኪሉም : ኤላንም : ነቢ :  
 10 ብላይ : ሸራውም : ኤላንም „außer Allah haben wir keinen Sachwalter;  
 außer dem Propheten haben wir keinen Fürsprech“. Mit diesen  
 Bedeutungen von ብላይ läßt sich die Stelle nicht erklären. Ich  
 glaube daher አላይ : አላይዙ wörtlich „der andre seinen andern“ in  
 der Bedeutung „einander“ annehmen zu dürfen. አላይ „anderer“  
 15 ist verschiedentlich bei MV, Bu, RB und PB belegt; das reziproke  
 Verhältnis wird bei MV, S. 65 durch አዞ : አዞአችቤ ausgedrückt,  
 doch dies scheint mir nur eine mechanische Wiedergabe von amhar.  
 እርሰ : በርሳቸው zu sein. Die Stelle ist am besten zu übersetzen  
 „und die Galla, denen er Kleidung gegeben hatte, erschlugen einander  
 20 (d. h. im Streite um die Kleider). Zur Endung von ይገድሉ vgl.  
 Lma, Nr. 19, 31, 38. Zu den Dingen, um die es sich hier handelt,  
 bietet Bu hübsche Parallelen; S. 330 heißt es: „Up to the city  
 gates (d. i. von Harar) the country is peopled by the Gallas. This  
 unruly race requires to be propitiated by presents of cloth: as  
 25 many as 600 Tobes (d. i. ein in Ostafrika von Europäern und  
 Arabern gebrauchtes Wort für die abessinische „Toga“, amhar. *šammā*)  
 are annually distributed amongst them by the Amir“, und S. 455  
 heißt es, daß die Somali, die Burton's Expedition überfallen und  
 beraubt hatten, „fought over pieces of cloth, which they tore with  
 30 hand and dagger, whilst the disappointed, vociferating with rage,  
 struck at one another and brandished their spears“.

4 6 ዲሸመ „er kam und dann“ ist wohl nachlässige Sprech-  
 oder Schreibweise für ዲጀመ; vielleicht ist *dīza-ma* gemeint.

4 : Statt እርገታቸው lies እርገታቸው (Akk), vgl. እርገታቸውም  
 35 5 4-5 „und die Galla“ (Akk). Als Zeichen des determinierten, teil-  
 weise auch des indeterminierten Akkusativs dient -ū; diesem folgt  
 in den Texten bei CR meist noch ein ው.

4 s Statt ባዩመ besser ባዩመ; vgl. Lma, Nr. 6.

4 12 ቀርሻ übersetzt CR mit „piastre“. Das läge ja nach am-  
 40 harischen Sprachgebrauche (ግርሻ, bezw. ቀርሻ) und dem arab. *قرش*  
 bezw. *قرش* am nächsten. Aber 4 21 gibt CR es durch „talleri“  
 wieder und alle anderen Gewährsmänner geben dieselbe Bedeutung,  
 vgl. *karshī* Bu „dollar“, *qarsci* RB „tallero“, *qarschi* PH S. 262  
 „Maria-Theresienthaler“, *kārsī* PB „Thaler“, anch *kirshī* „dollar“  
 45 Bu S. 533, Z. 12: ebenso heißt ቀርሻ oder ቀርሻ im Tña „Thaler“.  
 Die Piaster waren zur ägyptischen Zeit in Harar gebräuchlich, und

damals ist mit der Sache auch das Wort eingeführt worden, und zwar ein türkisches in Ägypten gebrauchtes Wort; vgl. *ahüd maskinle ahássak: sádneu* PB S. 94<sup>a</sup>, d. i. አሐድ : መስኪንሌ : አሐድ : ሳቅ : ሰጥኔው : „einem Armen gaben wir einen [großen] Piaster“. ሳቅ ist das türk.-arab. صاغ, das in Ägypten oft ohne das dazugehörige Substantiv قروش gebraucht wird.

‡ 13 Statt ከርሻ lies ኸርሻ, d. i. *harši* „Garten“, zur Wurzel ሐረሰ :

‡ 17: ዘ. ማረኪውም : ማረኸመ „und nachdem er die, die er gefangen nahm, gefangen genommen hatte“; besser beide Male entweder mit 10 ኸ oder mit ከ; vgl. Lma. Nr. 7.

‡ 18 ገበአ : ጊር und ባየ : ጊር sind besser nicht mit „während“ (mentre) und dem Imperf., sondern mit „als“ und dem Plusquamperf. zu übersetzen. ጊር „Zeit“ bedeutet als postpositive Konjunktion „als, wenn“, und kann wohl auch mit dem Imperf. „während“ be- 15 deuten; doch wird letzteres eher durch ዝ mit dem Imperf. ausgedrückt, vgl. CR I 5. 27. 6 5. 8 11. MV Text 22—23. 35.

‡ 19 Statt አሌጥኩ „ich bin aufgebrochen“ besser አሌጥኸኩ : vgl. Lma. Nr. 22.

‡ 20 Statt ኡዋድ besser አዋድ : vgl. Lma. Nr. 40. 20

‡ 21 Über das መ in ባሉመ vgl. Lma. Nr. 50.

‡ 24—25 አሀድ : ኡሱአ : አሚር : ገረባችሌ : ባዴ : አስተዛከ : ስውኝ : ባየ :: CR übersetzt ባዴ : አስተዛከ durch „nel mio paese affinchè lo custodisca“. ባዴ kann „in meinem Lande“ bedeuten; aber man würde hier doch eher ባዴሌ (ባድ = ٥٤٤) erwarten, denn der bloße 25 Akkus. steht eher zur Bezeichnung der Richtung nach als der Ruhe an einem Orte. Bei dem folgenden Verbum ist in ዛኸ Relativpronomen und Hilfsverb enthalten (= Ge'ez ዛሀሎኩ); der Vokal *a* vor dem Hilfsverb ist das verkürzte Verbalsuffix der 3. Pers. masc. Sing., vgl. Lma. Nr. 18. 35. Als Hauptverbum bleibt also 30 አስት- : darin glaube ich die Wurzel ወሰደ „fortführen“ zu erkennen (vgl. Amhar.). Bu hat *ústi* „remove“, eine Imperativform, die man nach Analogie anderer Verba am ehesten zu \*አስተ stellen würde, wie z. B. አቦርዲ MV S. 48, Imperat. A 1 von ቦረደ „zu Ende sein“ : wir hätten dann etwa *'úsad* (= *'ósad*) > *'úsdí* (vgl. Lma. Nr. 38) 35 > *'ústi*, und die letzte Form könnte dann zu *'usti* verkürzt werden. Ich glaube, daß auch አስት- hier als *'ust-* zu lesen ist, möchte aber, namentlich angesichts solcher Formen wie *tuddámajt* Bu „woman (barren)“, wörtl. *tudd-ám-et* „sie gebiert nicht“ (in Ge'ez-Formen \*ትወልድመ : አሀለወት), und ዮዳል (lies ዩዳል) MV S. 13 „er liebt“, 40 (d. i. \*ዮወድድ : ሀለወት), ferner ያደኝዛል (CR 4 20 „wer mich liebt“, d. i. *yudd-añ-z-ál* (Ge'ez \*ዮወደኝ : ዘሀለወ), doch eher annehmen, daß *'ust-* hier direkt von \*ወሰተ (= ወሰደ) abzuleiten sei, nicht von \*አስተ. Von \*ወሰተ müßte aber der Imperat. \*ወሰት, nicht *ústi* lauten. Über die schwachen Verba im Harari sind wir jedoch noch 45 sehr unzureichend orientiert. Der ganze Satz würde dann in Über-

setzung lauten „einen Mann von des Emirs Verwandten, den ich in mein Land fortführe, gebt mir! sagte er“.

4 30 Die Formen des Verbs ተከተለ „folgen“ (Amh. ተከተለ) sind besser entweder alle mit ከ oder mit ኸ zu schreiben; vgl. 5 oben zu 4 17.

5 3 መለአመ : አቀፈለ : CR übersetzt አቀፈለ nicht. Das Wort bedeutet „zuschließen“, also „er füllte an und schloß dann zu“; vgl. Lma, Nr. 8.

5 4 Statt ኸኸለ lies ኸኸለ „er baute“; vgl. oben zu 1 1-3.

10 5 5 ዘከ : አዲጁ übersetzt CR „granaglie portate“. Es ist möglich, daß der Tribut in Korn bestand; ዘከ (besser ዘከ) bedeutet zunächst „Tribut, Abgabe“, vgl. zakáh Bu „tax (on land)“, und ist ein arabisches Lehnwort, سلك; bzw. لسا;.

5 6 Statt ኸረሞ lies ኸረመ „er ließ graben und dann“.

15 5 6 አረዩ „er legte“ ist mir sonst nie begegnet; auch werden die Verba tert. y und z im Harari wie im Amhar. durchgängig zu bilitteralen Themen. Ich glaube daher, daß dies Wort in አረዩ zu verbessern ist, vgl. den Infinitiv marad bei RB „macinare; mettere; posare“.

20 5 8 ጁገልውም : ዘደመሰአታዮው (!) : ኸኸለ : Das von CR mit einem Anrufungszeichen versehene Wort ist in zwei Teile zu zerlegen ዘደመሰ : አታዮው. ጁገል „Kraal“ (vgl. jugal Bu „town-wall“, çöğal PB „Mauer“) ist das amhar. ጅጉል; ደመሰ ist natürlich das äth. ደምሰሰ, amhar. ደመሰሰ; አታዮው, besser wohl አታዮው, ist Akkus. 25 von አታዩ „Ort“. Statt ዘደመሰ würde man eher ዝተደመሰ erwarten. CR hat dem Sinne nach richtig übersetzt; wörtlicher wäre „den Kraal, der zerstört ist, seinen Ort baut [wieder auf]!“

5 9 ምኸግርክ : ቁርሀ. CR läßt das 1. Wort unübersetzt und gibt das 2. richtig durch „vigilate!“ wieder. Der Sinn des ganzen 30 Ausdrucks muß etwa sein „Seid auf eurer Hut!“ Das Verbum ቁረሀ ist in der Bedeutung „wachen, behüten, pflegen“ bei CR, MV, Bu, RB und PB belegt. Für ምኸግር kann ich nur auf *mushgur* verweisen; dies bezeichnet nach Bu S. 81 die stark duftenden Blumen einer Aloe-Art, die von den Arabern in Jemen gern im Turban 35 getragen werden. Dies Wort könnte dann vielleicht auf den Turban übertragen sein, und „hütet euren Turban“ würde, da die Gefahr von den christlichen Amharern kommt, etwa bedeuten: Seid auf der Hut für eure Religion — da ja der Turban das Zeichen des Muslims ist — und auch für euch selbst!

40 5 11 Statt ዩትፊከር lies ዩትፊቀር „spielte“. Das Wort für „spielen, tändeln, singen“ hat nach CR 2 8, MV Text 36, Bu (*fakarr* „dance; song; poetry“) ein ቀ in der Mitte; ebenso steht جففت in der arabisch geschriebenen Liederhandschrift, Zeile 37.

5 12 Statt መከገቤ lies መብገ[አ]ቤ „bei seiner Rückkehr“; vgl.

45 4 10 መብገአዩ „ihre Rückkehr“. Zu ገበአ wird also mit Metathese der Infinitiv መብገአ gebildet; vgl. auch *mabqaa* (l. *mabqaa*) RB

„rientrare“. Umgekehrt neuarab. *yiqba* für *yibqa*; vgl. mein *Zigeuner-Arabisch*, Bonn 1920, S. 54.

5 13 Statt **ፈት : ናር** lies **ፆፈት : ናር** (oder **ፆፈትሕ : ናር**) „er befreite“; das **ፆ** ist ausgefallen, weil das vorhergehende Wort auf -*i* endigt. Das Verbum **ፈተሐ** kommt auch als **ፈተ** ohne *h* oder *h* im Auslaut vor. — Statt **ኩራን** lies **ቁራን** oder **ቅርአን**. Denn mag man das Wort hier durch „Koran“ oder durch „Lesen“ wiedergeben, es ist kaum denkbar, daß gerade dies Wort seinen ursprünglichen Anlaut nicht beibehalten hätte. Da nach PB *qorāngēj* „Schule“ bedeutet, also eigentlich „Ort des Lesens“ oder „Ort des Korans“ (= Koranschule), so wird hier **ቁራን : ጌይ : ልጃቹ : ኑ : ያለ** zu übersetzen sein „zu den Schulkindern sprach er: kommt!“; **ኑ** = ኑኡ (d. i. *nū‘ā*, bezw. *nū‘ā*) CR 4 7.

5 16 Statt **አለ : አዲንታ** besser **አለ : አዲንታ** „ist bis hierher“. **አለ** = **ሁላ** „bis“. **አዲ** heißt „hier“, eigentlich **ይዲ** „hierher“; 15 vgl. CR 1 18. 2 18. 4 32. 7 32. 8 30. 9 30, ferner *idday* Bu „here“, *idē* PB „hier“. Daneben kommt CR S. 407 in der Überschrift auch **አንዲ** vor.

5 19 ist **ይከታች** von CR nicht übersetzt. Es bedeutet „diese beiden“ (*yi-kōt-āč*) und ist eigentlich nur pleonastisch dem Satze hinzugefügt; es bezieht sich auf ‘Alī Riḏā und Aḥmad Rāmī, die vorher genannt sind. Die auffällige Pluralendung an dem Zahlwort (**ከት** für **ከአት** aus **ከልአት**) steht wohl, weil es hier substantivisch gebraucht ist.

6 7 Die Anführungszeichen in der Übersetzung sind etwas mißverständlich; der Sinn ist natürlich „Als sie, nachdem ich das Land eingenommen hatten, sagten: ‚Wir wollen gehn‘, sagte ich ihnen ‚Geht nicht!‘“. Ebenso auch in Z. 9, wo die Anführungszeichen hinter *partite* fehlen müssen; der Sinn ist „Ich sagte zu ihnen: ‚Geht nicht so! Ein Wort (**አስናን** wohl = **አስናን** = **ስናን** „Rede, Sprache, Worte“, häufig belegt, wohl Metathese aus **ንሳን** = **ልሳን**) sagt mir, und dann geht!“

6 10 Statt **ተቢአ** lies **ጠብፅ** oder **ጠብዒ** = **ጠብ** „Siegel“; vgl. Lma, Nr. 27, und oben zu **ሁጢ** (S. 26), sowie zu 5 11 und 5 13 (**ኩራን**).

6 12–14 **አሀድጊር : አንው : ሰደድካኝ : ዝኸኸካኩት (?) : አኸብላይ : አኩው : ምን : ተትሂብረኛኸ** :: Es sind zu trennen **አሀድ : ጊር**, ferner **ዝኸኸካ : ኩት** und **አኸካ : ላይ** (so wohl statt **አኸብላይ**, das sonst gar nicht zu erklären ist). Dann würde ich übersetzen: „Einmal hast du mich zurückgewiesen (wörtl. vertrieben); darüber, daß du, wie du gewollt hast, getan hast, was fragst (benachrichtigst) du mich?“ — **ሰደድ** heißt sonst nicht „schicken“ schlechtthin (dies ist **ለአኸ** oder **ገደረ**, vgl. Lma, Nr. 25, 26), sondern „wegjagen“; vgl. *maslad* RB „cacciare, scacciare“. — **ኸኸ** ist das Harari-Wort für „wollen“; es wird bei CR und MV mit **ኸ**, in den europäischen Umschriften 45 stets mit *kh* oder *ch* geschrieben. Also ist als Anlaut *h* gesichert.

Da es zu Ge'ez ጎዎዎ gehören wird, ist die Lautgestalt, mit *h* und *s* auffällig. Altes *h* ist soweit ich bisher urteilen kann, nur noch in *māhtāt* „Leuchter, Licht“ als solches erhalten; sonst ist es zu *h* oder vielleicht auch zu *h* geworden. Das Verhältnis von *s* zu *s̄* ist in den abessinischen Sprachen noch vielfach recht dunkel. Zu **ላዩ** „über“ vgl. MV S. 58, 70; sonst kommen auch die Formen **ለእዩ** und **ለሃዩ** vor. Als Postposition zu einem Verbalsatze ist es mir sonst nicht begegnet; man würde ein **ዝ** vor dem Verbum erwarten, aber dies kann wegen des vorübergehenden **ዝ** ausgefallen sein. Andererseits ist mir **ላዩ** bisher nur in lokaler, nicht in modaler Bedeutung begegnet. Immerhin ist die obige Übersetzung die beste, die ich für die schwierige Stelle bieten kann. **አትሂበረ** heißt nach CR 1 7. 7 22. 8 25 sowie nach Bu und PB „fragen“, nach RB auch „avvertire, informare“. Letztere Bedeutung würde hier besser passen, da es sich um eine Benachrichtigung handelt, denn nach 6 5 lautete das Schreiben des Emirs „Sechs Italiener sind in mein Land gekommen, und die habe ich getötet“. Das Verbum **አትሂበረ** ist wohl AT 2 zu **አትሂ**.

6 16–18 **ፈረንጅ : ጂንስቤ : ዚናረ : ፈረንሳዊቤ : አባ : ያእቁብ : ጊራክቤ :**  
**መኖሌ : አርሊቤ : ወለተ : ማርያም : ክያች : ናሩ :** Statt **ዚናረ** lies **ዝናረ**  
 20 kollekt. oder auch **ዝናሩ** im Plural; statt **ጊራክቤ** lies **ግሪክቤ**, vgl. amhar. **ግሪክ**: statt **ክያች** lies **ሀያች** „diese“, vgl. CR 3 2. ferner *hiyyāsh* Bu S. 523, *hijāc* PB S. 90 u. 92. Dann ist der Satz am ehesten zu übersetzen „Wer von fränkischem (d. i. europäischem)  
 25 Geschlechte war, — von den Franzosen Abbā Ya'qūb, von den Griechen Manole, von den Eingeborenen Walatta Māryām, diese waren es“. Über „Fränkisch“ vgl. meinen Artikel in der Festschrift für E. Kuhn. Mit Abbā Ya'qūb ist wohl der französische Missionar Bischof Cahagne gemeint. **አርሊ** bedeutet im Somali  
 30 „Land“ und wird von Reinisch, *Wörterbuch* s. v. zu **أرض** gestellt. Dem Namen nach ist Walatta Māryām eine „eingeborene Christin“, die sich wohl im Dienste eines der beiden eigentlichen Europäer befand; ich habe daher **አርሊቤ** (wörtlich „aus dem Lande“) durch „Eingeborene“ übersetzt, da das Wort in Parallele zu „Franzosen“ und „Griechen“ steht. Letztere werden sonst nicht zu den  
 35 „Franken“ gerechnet.

6 20 Statt **ባዮ** „disse loro“ ist besser **ባዮዮ**, wie Z. 16 u. ö., zu lesen.

6 22 **አሹረ** braucht sich nicht auf den *ʿasūrā*-Tag zu beziehen; eher bezeichnet es den Monat, s. oben S. 26.

7 8 Statt **አዳ : ቁሲ** : lies **አዩ : ቁሲ** : „welches Maß“ (**قيس**) d. i. „wieviel“ : wie CR 7 20. 21; vgl. *aygay sintā* Bu S. 533 an drei Stellen, wo es sich auf Umfang, Entfernung und Zahl bezieht, d. i. **አዩ : ቁሲ : ንታ** : Daneben kommt auch das Wort **ምስቲ** „wie viel“  
 45 vor, vgl. MV Text 14, *mistī* Bu „how much: quantity“ : *misti* PB. In diesem Worte wird **ም** aus **ምን** „was“ verkürzt sein; ob aber

-ሰቲ eine ganz starke Verkürzung aus \*ሰፍንቲ sein kann, bleibe dahingestellt.

7<sup>10</sup> **ዎ : ገገ** übersetzt CR „quella pelle“. Da mir **ዎ** im Harari in dieser Bedeutung nicht begegnet ist, lese ich **ዎ** und sehe darin das Somali Demonstrativeleum *wā*; dies liegt ja auch vor in **ዎቲ** 5 „siehe da“ CR 2<sup>13</sup>. 7<sup>11</sup>. 8<sup>22</sup>, *vate* RB „ecco“, *wāti* PB „oho!“

7<sup>12-13</sup> Statt **አሰጡመኝ** lies **አሰጡሚኝ** „ich gebe nicht“, so nach allen anderen Belegen für die negierte 1. Pers. des Imperfekts.

7<sup>16</sup> Statt **ዝግሀ : ዞቁሲን** ist besser **ዝግሃህ : ቁሲን** „das Maß seiner Breite (Ausdehnung)“ zu lesen; ebenso lies **ዝግሃህ : ቁሲ** in Z. 27. 10

7<sup>18</sup> Statt **አርባዩመ** lies **አፍ : ባዩመ**, wobei **አፍ** wie auch sonst zuweilen für **ሀፍ** steht, also „er erhob sich und dann“.

7<sup>23</sup> **ከርሲኤ : አልውደም** nach CR „il mio ventre non ama“. Die Konstruktion ist nicht ganz klar. „Mein Leib, mein Inneres“ sollte, nach Analogie von **ነፍሴ** MV S. 29 und ähnlichen Formen, **ከርሴ** 15 lauten (bezw. **ከርሼ**, vgl. MV Text 13, **ኸርሴ** vgl. PB s. v. *chúrssē*); aber PB S. 93<sup>a</sup> hat auch *charssia ustúbbe*, d. i. wohl **ኸርሴዩ : ውስጡቤ** „in meines Herzens Innerem“. Dieser letzte Ausdruck ist an der Stelle mit einer Form von **ወደደ** verbunden, und daher ist man versucht auch hier **ከርሴቤ** zu lesen und zu übersetzen „Im 20 Inneren wollte ich es nicht“; vgl. auch *qalbiba* „herzlich“ PB s. v. (= „im Herzen“), **አልውደም** wäre dann *’al-wadd-a-m* 1. Sing. Imperf. mit verkürztem Suff. der 3. Sing. masc. und mit Negation. In dieser Weise negierte Formen des Imperfekts sind selten. Eher würde man **አልወደም** *’al-wadda-m* als Perfekt lesen, und dann 25 könnte **ከርሴኤ** bezw. **ከርሴዩ** („mein Herz“) bleiben.

S 4 **እኸዮም** kann nicht „i loro cereali“ bedeuten, das wäre auf Harari **እኸዮዝዮ**; ich lese daher **እኸዮም** „und das Getreide (Akkus.)“ wie das vorhergehende **ላሙም** „und das Rindvieh (Akkus.)“.

S 10 Statt **ደችሌ** lies besser **ደችቤ** „in der Gegend“; denn **ሌ** 30 bezeichnet sonst nur die Richtung, den Zweck usw., aber kaum die Ruhe an einem Orte.

S 18 **አካኝ : ኩዛል : በቅላ : ዞው : አትብኮክ**. — **ኩዛል** könnte für **ኩት : ዛል** stehen, doch kommt auch sonst öfters **ኩ** statt **ኩት** vor. **በቅላዞው** „seine Hundert (Akkus.)“ nach sonstigen Regeln besser 35 zusammen zu schreiben. Statt **አትብኮክ** lies **አትብኮክኝ**, Imperf. 1. Sing. AT von **በክ** „weinen“ (*albak-ah* für *’utbak-ah?*). Demnach wäre zu übersetzen „wer wie du ist, hundert davon werde ich weinen lassen“, d. h. „Hundert wie dich werde ich zum Weinen bringen“.

S 19 **አንቆረኝ** übersetzt CR richtig „aspettami“. Ich würde aber 40 **አን : ቅረኝ** lesen, d. h. Personalpronomen zur Verstärkung des folgenden Suffixes und dann **ቅር** „bleibe, warte“ (*qir* Bu „remain“) mit dem Verbsuffix der 1. Pers. Sing., das hier, wie so oft in den semitischen Sprachen Abessiniens, dativisch zu fassen wäre.

S 22-25 **ዶንኩት : ባዩ : ባዮ : ግር : ዋቲ : ባዮዮ : ንጉሥ : ወረቀት : ዝገ** 45 **ፈሩው : ምን : ያላል : ባዩ : ግር : አውካ : አወል : ያጊብረኝ : ዝኖርኩት : ጌብረኝ : ባዩመ : ገፈረ : አዩኩት : ንኹናን : ባዩመ : አትህበሬዮ**. Aus der Über-

setzung bei CR geht — wenigstens nach den Anführungszeichen — der Zusammenhang nicht ganz klar hervor. Ich verstehe den Text folgendermaßen: „Als sie sagten: „So hat er gesagt?“ — „Siehe da“, sprach er zu ihnen, „des Königs Brief, den er geschickt hat!“

- 5 Als sie sagten: „Was besagt er?“, sagte er: „Mit den Worten ‚Wie dein Vater früher mir Tribut zahlte, zahle du mir Tribut‘ hat er geschickt. Wie sollen wir sein?“ so fragte er sie. — Vielleicht ist statt ዩንኩት zu lesen አይኩት „wie?“ Statt des dritten Wortes ባዮ besser ባዩ. Statt ዩረብረኝ besser ዩግብረኝ (*yəgəbbər-añ*).

- 10 S<sup>26</sup> ንትግህጥመ: አመጽቤኑ: ግር: ጌዩ: የንሳአመ: ንግብረኝ: „Wenn er, indem wir kämpfen, uns besiegt, soll er Harar nehmen, und dann werden wir ihm Tribut zahlen“. Vgl. Lma, Nr. 47.

9 3 Statt ስአስቲ lies ስድስቲ „sechs“.

- 9 3-4 አብዱላሂም: ዲጁ: ባይቲ: ስመአ übersetzt CR „Abdullahi  
15 andò, la cosa senti“. ባይቲ ist Infinitiv von ባዩ „sagen“, vgl. MV S. 56, *bañi* RB „dire“. Das Wort wird aber auch in mancherlei anderen Bedeutungen gebraucht; vgl. RB s. v. „azione; esempio“ und unten zu 9 16. Hier hat es seine ursprüngliche Bedeutung, und ich übersetze „Und Abdullāhi hörte sagen: ‚Er (d. i. der Negūs)“  
20 ist gekommen““. Dadurch wird auch der Wechsel des Numerus in ዲጁ und ስመአ vermieden.

- 9 5-6 ኑጉስም: እሱአኝ: ጨርጨር: ቦረዳ: ባዩ: CR übersetzt „E  
il re agli uomini In Cercer andate! disse“. Diese Übersetzung  
setzt zum mindesten ቦርዳ voraus; wahrscheinlich würde aber auch  
25 እሱአኝ und ባዩዩ stehen. So wie die Worte lauten, kann nur über-  
setzt werden „Und ‚des Königs Leute haben Çärçär erreicht!“ sagte  
man“. Dabei ist die Trennung des Genitivgefüges durch ም „und“  
auffällig; möglicherweise soll dadurch ausgedrückt werden, daß dies  
ም zu dem ganzen folgenden Satze und nicht nur zu der vor ባዩ  
30 stehenden direkten Rede gehören soll. — Statt ኑጉስም natürlich  
besser ንጉሥም, da das Wort für den Herrscher in althergebrachter  
Weise mit dem Buchstaben ሥ geschrieben wird, so daß dieser  
Buchstabe sogar den Namen *nəgūs sū* „das *s* von *nəgūs*“ erhalten  
hat; vgl. meine *Ge'ez-Studien*, *Nachr. K. Gesell. d. Wiss. zu*  
35 *Göttingen* 1917, S. 677 f., Guidi, *Vocabolario Amar.-Ital.* 119.  
Statt እሱአኝ besser እሱአኝ. Über die Wurzel ቦረዳ vgl. Lma, Nr. 4.

9 9 Statt ሱጉጅ lies ሱጉድ wie in Z. 11; vgl. *sugud* Bu S. 535, *sukkát* PB s. v. und S. 76<sup>a</sup>.

- 9 10 12 14 steht ዳ für das Pronomen „dieser“. Es ist nicht  
40 unmöglich, daß neuarabisches *dā* aus dem Ḥiḡāz oder aus Ägypten  
(zur Zeit der ägyptischen Herrschaft) ins Harari eingedrungen wäre,  
wie ja auch *kāa* und *hāa* aus dem Arabischen, *atta*, *wā*, *wātē* aus  
dem Somali übernommen sind. Aber ዳ findet sich bisher nur an  
diesen drei Stellen. Sonst steht in allen Quellen stets ዩ, *yī*, *jī*, *ye*.  
45 Da ferner oben 2 10 ጎዳተኸ für ጎድታኸ und 7 8 አዳ für አይ steht,  
so glaube ich, daß auch für diese drei ዳ: doch ዩ: zu lesen ist.

9 11-14 አብዱላሂም: አሀድ: ሱጉድ: ቀንዶ: ባርባር: ገፈረመ: አን:

ጸ : በርበሪኩት : እማግደካኸ : ባዩ : አብዱላሂ ። መውሉድ : አያም : አስከራች :  
 አገበራቸው : ፈጁ : ኑጉሥ ። Ich würde, indem ich das Trennungs-  
 zeichen ። hinter ፈጁ setze und ኑጉሥ (ንጉሥ) zum folgenden Satze  
 ziehe, übersetzen „Und Abdullāhi, indem er ein Maß schwarzen  
 Pfeffer sandte, — ‚Wie dieser Pfeffer, werde ich dich verbrennen‘. 5  
 ließ Abdullāhi sagen. In den Tagen des Maulūd töteten die Soldaten  
 die Hirten“. Der König hatte dem Emir ein Maß Ṭef (Poa Abessinica),  
 d. h. unendlich viele kleine Körner, geschickt, um dadurch die Menge  
 seines eigenen Heeres symbolisch anzudeuten. Darauf sendet der  
 Emir schwarzen Pfeffer, um anzudeuten, daß man sich leicht 10  
 Gaumen, Zunge und Kehle daran verbrennen kann. — Ein *sug(y)ūd*  
 beträgt nach Bu S. 535 „neun Hände voll“, nach PB S. 76<sup>a</sup> „zehn  
 gehäufte Hände voll“. — Statt ቀንዶ ist besser ቁንዶ zu lesen:  
 Guidi, *Vocab.* S. 285, gibt für ቁንዶ : በርበሪ „pepe dell' India“ :  
 Armbruster, *English-Amharic Vocabulary*, S. 216 unterscheidet 15  
 genauer den gewöhnlichen roten Bārbārī von ቁንዶ : በ „black pepper“.  
 — Das von CR nicht übersetzte እማግደካኸ (*ʿəmāyad-ah-āh*) kann  
 nur heißen „ich werde dich verbrennen“; die Wurzel ማግዶ, die aus  
 dem Amharischen bekannt ist, ist auch im Harari mehrfach belegt:  
 vgl. CR 26, *māgad* Bu „burnt“: *māyādi* Bu „burn“ (Imperat.): 20  
*māmāyad* Bu „fire-wood“; *si-māyada* RB „incendio“: *māmāyad*  
 RB „consumare“: *matmāyad* RB „scottarsi“: *magāda* PB „Holz  
 verbrennen“: *māyadchu* PB S. 94<sup>b</sup> „ihr habt verbrannt“. — አገበራቸ  
 übersetzt CR durch „contadini“. Da aber Bu *ayabārī* als „shepherd“  
 und PB *ayobārī* als „Hirt“ angibt, und da letzteres sich ohne 25  
 weiteres an አገበር „Zelt“ CR 28 (ferner *ayobar* RB „tenda“, *āyobar*  
 PB „Zelt“) anschließt, wird auch hier አገበራች zu lesen sein: man  
 würde freilich eher አገበሪያች erwarten, vgl. ፈረንጂያች CR 6 15.  
 ቱርኪያቸ CR 7 1-2. — ፈጁ wird zu amhar. ፈጅ gehören: es ist mir  
 im Harari mit dieser Bedeutung nur hier begegnet. 30

9 15-17: ኑጉሥ : ላኪን : ሕረር : አፍ : አሾዩ : ቢላዩ : አፍ : ዘላዩም : ም  
 ንሌ : ባዩቱ : አዩሰ : ዝተወለዱበ : አያም : ናር : „Der König aber, obgleich  
 der Zorn ihn aufrüttelte. — weshalb er sich nicht aufmachte, das  
 war der Tag, an dem Jesus geboren ist“. — CR übersetzt ቢላዩ  
 mit „invero“. Oben zu 6 13 ist bereits über ብላዩ „ohne“ gesprochen. 35  
 Es ist möglich, daß ቢላዩ hier arabischen *بلى* entspricht, dann aber  
 etwa in der Bedeutung „dennoch“. Möglicherweise steckt aber  
 etwas ganz anderes darin; obgleich ቢ sonst allgemein als Postposition  
 gebraucht wird, steht es doch in ቤቀድ „vor“ (MV S. 60, *jibekat*  
 RB S. 382) und ቤሂር „nach“ (MV S. 60, 61 und in ቤሂርሌ CR 40  
 1 3. 4. 2 6. 9. 12 u. a. m.) noch als Präposition, und so könnte man bei  
 ቢላዩ auch an ein altes በላዕል denken. Letzteres müßte hier dann  
 etwa postpositive Konjunktion sein „obgleich“ (ሌ ለሌ): doch ich  
 will diese Frage noch unentschieden lassen. — ዘላዩም ist \**z-al-bāyū-m*.  
 — Statt ባዩቱ lies ባዩቲ. Dies Wort wird mit vorübergehendem ሌ 15  
 zur Bezeichnung des Zweckes und Grundes gebraucht: vgl. አንሌ :

**ባይቲ** MV S. 67 „à cause de moi“: *yí le báytí* Bu „therefore“. Aber auch **ምንሌ** allein heißt „warum“, und würde hier im indirekten Fragesatze stehen; **ምንሌ** wird in der Aussprache wohl meist assimiliert (*məllə*), vgl. *millaŋ* Bu „why“: *mīle* RB „perchè“: *mīlá* 5 PB „warum“. — Statt **አደሰ** wäre zum mindesten **ዐደሰ**, besser wohl **ዒሰ** zu schreiben: denn auch im Somali wird dieser Name noch mit *ʿ* gesprochen.

**፱ 18—19 አሀድ : ግር : ባድኸው : እኸጅመ : ኡጫኸ :** „einmal werde ich dein Land sehen (d. h. in dein Land kommen) und dann dich 10 herausholen“. Über **ሐጅ** „sehen“ und **አጨ** „herausholen“ s. Lma, Nr. 33.

**፱ 28—29 ጌይ : እስቦኡ : ኩየ : አያምቤ** heißt „am zwanzigsten Tage, nachdem er in Harar eingezogen war“. Hier ist das Cardinale als Ordinale gebraucht.

## Śrīsūkta.

Von

I. Scheftelowitz (Cöln).

## 1. Verszahl des eigentlichen Śrīsūkta.

Die Verszahl des Śrīsūkta ist in den Handschriften und Ausgaben sehr schwankend. Im Kāśm. Ms. besteht es aus 19 Versen<sup>1)</sup>, im Ms. Bodl. Wilson 433/34 und Ind. Off. 1690/91 aus 25, im Ms. Brit. Mus. Add. 5351 und Ind. Off. 2131 und 1473 aus 26 und im Ms. Brit. Mus. Add. 26, 387, Fol. 181—184 aus 28 Versen. Das Pañcāmtādyabhiṣeka Sūkta (Bombay 1885), p. 22<sup>b</sup>—26 enthält 30 Verse, während die Ausgabe M. Müllers 29 Verse und die von Aufrecht 23 Verse bringt. Hingegen überliefern uns mehrere indische Śrīsūkta-Ausgaben nur 15 Sloken, so 1. *Śrīsūktam* (Telugu-Druck), 10 Madras 1885. 2. *Śrīsūktam*, Bombay 1892. 3. *Śrīsūktabhāṣyam*, Conjeeveram 1899. Ebenso überliefert uns auch *Āhnikasūtrāvalī* Bombay 1888, Abschn. 407 nur 15 Verse. Diese 15 Verse bilden den ältesten Bestandteil, was aus Ṛgvidh. 2, 18 hervorgeht: *yūḥ śūciḥ prāyato bhūteṁ juhūyād ājyam āvuham, sūktāṁ pañ-* 15 *cūdaśarcaṇi ca śrīkāmāḥ śatātāṁ jāpet.*

Diese Angabe wird auch sonst bestätigt. So heißt es in der im Ms. Brit. Mus. Add. 26, 383 zu diesem Śrīsūkta überlieferten Anukramaṇī: *Hiraṇyavarṇam iti pañcadaśarcaṣya sūktasya kardamaṇḍarīkīteṇḍīrāsutā ṛṣayaḥ, śrīr devatā, ādyās tisro nu-* 20 *ṣṭubhaḥ, tata ekā purastādbṛhatī, tato dve anuṣṭubhau, tato śtār anuṣṭubho mtyā prastārapaṅktiḥ, jape vinīyayaḥ.* Ähnlich lautet es im *Sāntīnuyūkha* (Bombay 1884) p. 55<sup>a</sup>, Z. 1 ff., *Ṛgvedīya-Brahmakarmasamuccaya* (Bombay 1896) p. 50<sup>a</sup>, Abschn. 40, *Sāntekamalākara* (Poona) p. 53<sup>b</sup>, Z. 11 und p. 60<sup>a</sup>, *Āhnikacandrika* 25 (Bombay 1903) p. 172. *Prayogaratna* p. 34<sup>a</sup>, Z. 10: p. 11<sup>a</sup>, Z. 5 ff. und *Saṃskārakaustubha* p. 72<sup>b</sup>, Z. 5 f. Der bei M. Müller zum Śrīsūkta sich vorfindende Komm., der verschieden ist von den in den indischen Ausgaben beigedruckten, erstreckt sich demgemäß nur auf die 15 ersten Verse, während das ganze Lied dort 29 Sloken hat. 30

1) Vgl. Apokryphen des RV., hrsg. von Scheftelowitz p. 72 ff. Einige Jahre vor dem Kriege habe ich die in England befindlichen Mss. verglichen.

## 2. Die Göttin Śrī.

Betrachten wir genau den Inhalt des 15 versigen Sūkta, so fällt uns auf, daß nur die Verse 3—12 von der Śrī handeln, hingegen die ersten zwei und die letzten drei Verse (13—15) an Lakṣmī gerichtet sind, wobei der letzte Vers (15) eigentlich nur eine andere Rezension des 2. Verses darstellt. Ferner wenden sich die Verse 6—8 auch an ein Unglück abwehrendes Amulett, das aus den Früchten des Bilva-Baumes besteht und der Śrī förderlich ist.

Die Göttin Śrī wird als Schutzgöttheit des Bauern geschildert, sie ist Schützerin vor Not und Leid, sie veranlaßt das Gedeihen (vyddhi). Nahrung und Vieh erleht man von ihr. Als Vegetationsgöttin, die den Acker befeuchtet, ist sie feucht (ārdra), weilt auf Wasserblumen, dem Lotus<sup>1)</sup> und ist düngerreich (karisīni). Ihre zwei Kinder heißen „Dünger“ (kardama) und „Schlamm“ (ciklita)<sup>2)</sup>. Den Charakter einer Fruchtbarkeitsgöttin hat sie zum Teil noch in späterer Zeit bewahrt. So hält sie nach MBh. 13, 11, 3 einen Fisch in der Hand und ist die Mutter des Liebesgottes (mātā makaradhvajasya)<sup>3)</sup>. Śrī wird mit ihrem lotusartigen Gefolge schon in der ältesten Periode des Buddhismus verehrt<sup>4)</sup>. In einem buddhistischen Fragment, das durch die Turfanexpedition aufgefunden worden ist, gibt die Śrī folgende Anweisung: „Wenn irgendwelche Menschen von Tag zu Tag wünschen sollten: ‚Mein Gewächs und Getreide mögen sich mehren, mein Hab und Gut möge groß werden, mein Speicher und Schatz mögen voll sein‘, dann mögen sie mit recht ehrfurchtvollem, reinem, gläubigem Gemüt ein sauberes neues Haus errichten, dessen Boden mit Kuhdünger beschmieren, in seinem Innern mein Bild mit verschiedenen Arten von Schmuckschnüren und Zierraten versehen“ . . . „So soll er reden: ‚Eilends schleunig bitte ich die Śrī, die Glücksgöttin, Glück erlehe ich,

1) Weil der Lotus im Wasser und in Sümpfen wächst (vgl. *palmākara* „ein Teich mit Lotus“, Ind. Stud. 14, 366), heißt er gewöhnlich „Wassergewächs, Sumpfgewächs“, vgl. *jala* n., *jala*janman n., *jālāhvaya* n., *jalejūta* n., *jala*jūi, *saraja* n., *sarajini*, *pañkaja* n., *pañkajini*, *pañkaruha* n. Vgl. ferner Dhammapada 401: *viri pokkharapatte va* „wie Wasser an dem Lotus“. Nach Varāhapur. 79, 1 ff. wächst der Lotus, auf dem Śrī ruht, in der Mitte des großen Sees Śrīsaras, an dessen östlichem Ufer ein sich weiterstreckender Bilva-Wald liegt, dessen Bäume ständig Blüten und Frucht tragen. Auch nach Śrīsūkta V. 6 ist der Bilva-Baum in enge Beziehung zu Śrī gesetzt. Die die Feuchtigkeit benötigende Ackerfurche (*sītā*) wird im Kauś. S. 106 gleichfalls als „lotusbekrönt“ gedacht (vgl. A. Weber, Abhandl. Berl. Ak. Wiss. 1858, 368 ff.; 1891, 818).

2) *Klīta* Gobh. Gr. 2, 1, 10 „zu Brei aufgeweicht“. Gerade im V. 12, wo *ciklita* vorkommt, ist vom Wasser die Rede.

3) Vgl. Scheftelowitz, Or. Lit. Ztg. 1918, 103 f. Bei den Azteken wurde die Göttin der Fruchtbarkeit, die Centeotl hieß, als Sinnbild der Fruchtbarkeit mit einem kleinen Kinde auf dem Arme dargestellt.

4) Vgl. F. W. K. Müller und E. Sieg, Mātrisimit und Tocharisch, Sitzber. Pr. Ak. Wiss. 1916, 414; ferner Jātaka 535. Dighanikāya 1, p. 11, H. Oldenberg, N. G. W. G. 1918, 48, Theragūthā 511.

einen Wunsch wünsche ich<sup>1)</sup>“. Die Śrī ist bei den Malaien die Göttin des Getreides<sup>2)</sup>. In den Sundalanden hat sie den Namen Nji Seri, die als Beschützerin des Ackerbaus verehrt wird. Wenn man die Reisernte beginnen will, wird im Felde ein Häuschen hoch über dem Boden auf Pfählen aufgerichtet. Dort werden die Gaben für die Göttin niedergelegt: Gargekochter roter Reis, ein Ei, ein Getränk, gemischt aus dem Wasser der jungen Kokosnuß mit Pisang. Dazu fügt man ein wenig wohlriechendes Öl, einen kleinen Spiegel und einen Kamm, welche Gaben Nji Seri besonders wohlgefällig aufnimmt, da sie der Sage nach von weiblicher Eitelkeit nicht frei ist<sup>3)</sup>. Ebenso ist im Javanischen die Göttin des Ackerbaus die Devī Śrī. Von ihr findet man auf Java viele Steinstatuen, aus der Hinduzeit herrührend. „Meistens sind diese vierarmig, sitzend oder stehend dargestellt, mit Lotuskissen, Rückenstück und Strahlenkranz und in der einen der beiden vorderen Hände als Attribut eine Lotusblume, während zuweilen von einer der hinteren eine Kornähre umschlossen wird. Auch längs der Mauern von Schwimm- oder Badebassins, aus der Hinduzeit herrührend, findet sich manchmal ein Bildnis dieser Göttin, bei der dann die Brüste durchbohrt sind, um durch diese immerwährend strömende Wasser in reichem Maße herbeizuführen“<sup>4)</sup>. Die Śrī ist also als Vegetationsgöttin wasserreich<sup>5)</sup>. In der ganzen hinduistischen Welt erfreut sich Śrī-Lakṣmī als Göttin des Saatkorns einer besonderen Verehrung<sup>6)</sup>. So ist es auch zu verstehen, daß sie im Śrīsūkta die „düngerreiche“ heißt und ihre beiden Söhne „der Dünger“ und „der Schlamm“ sind<sup>7)</sup>. Auch der Dünger (*kardama*) wird im Altindischen göttlich verehrt, mit ihm wurde nicht nur die Opferstätte<sup>8)</sup>, sondern auch das Haus ausgeschmiert (M Bh. 13, 146, 48 f.; 13, 126, 3 f.). Wer reichlichen Lebensunterhalt sich wünscht, soll abends und morgens grünlichen Kuhdung opfern (Gobh. Gr. IV, 8, 18). Wer viel Vieh zu besitzen

1) F. W. K. Müller, Uigurica, Berlin 1908, 29—31.

2) Skeat und Bladgen, Malay Magic, London 1900, 89.

3) Globus. Bd. 44, 300.

4) A. G. Vorderman, Globus 71, 29.

5) „Die später so überaus häufige Darstellung der Śrī mit den wasser gießenden Elefanten (vgl. Viṣṇu Pur. 1. 9. 102) findet sich auf einem Tore von Sāncī“ (H. Oldenberg, N. G. G. W. 1908, 48, Anm. 2; vgl. Śrīsūkta V. 3. Der Elefant ist ferner in Indien das Reittier der Könige (Viṣṇupur. c. 14. Leumann, ZDMG. 48, 65 ff.; A. Blau, Das Bharatopākhyāna des Viṣṇupur., in Beitr. z. Bücherkunde u. Philologie, A. Willmanns gewidmet. 1903, 205 ff., Dīghanikāya II, 8; III, 1, 5).

6) M. Muszkowski, Auf neuen Wegen durch Sumatra 1909, 133; J. Dowson, a classical dictionary of Hindu Mythology, London 1879, 176.

7) Über Ackergottheiten im RV. vgl. RV. IV, 57; Hillebrandt, Ved. Myth. III, 221 ff. Im Altiranischen ist *barajya* (Yasna 2) die Gottheit, die die Getreidehalme mehrt. Über die altgermanischen weiblichen Schutzgottheiten der ländlichen Fluren vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. 1911, 379 f. Auch dort heißt eine Göttin „die Düngergeberin“, eine andere „die Wasserreiche“.

8) Gobh. Gr. I, 5, 13; 1, 9; II, 1, 12; 9, 2; 10, 15; III, 7, 3; Khād. Gr. I, 2, 1; IV, 2, 2; 3, 3; Pār. Gr. I, 1, 2; II, 14, 11; 17, 8; Sāṅkh. Gr. I, 5 u. 7.

wünscht, soll 1000 aus dem Dung eines männlichen und weiblichen Kalbes hergestellte Klösse opfern (Gobh. Gr. IV, 9, 13, Khād. Gr. IV, 3, 16). Wer sich vielen Besitz wünscht, soll auf einem Kreuzwege außerhalb der Stadt Dung von Waldtieren in Brand stecken und Butter in dieses Feuer gießen (Gobh. Gr. IV, 8, 14). Mittels des Rauches von brennendem Dünger wird das Schlimme eines unglückverheißenden Tages abgewendet (Kaus. S. 50, 15 f.: AV. VI, 128). Am Dīpavali-Fest beten die Hindus die Dunghaufen an, die zum Düngen des Feldes aufgehäuft sind; sie bringen ihnen Opfergaben dar, damit der Dünger die Felder befruchte und eine reiche Ernte erzeuge<sup>1</sup>). Der Dünger ist das Symbol der Fruchtbarkeit. In manchen Gegenden Indiens pflegte man am Hochzeitstage nach der Braut, während sie heimgeführt wird, Kuhmist zu werfen (Dīghanikāya XXVII, 16). Bei den Goundans in Coimbatore (Indien) muß die Braut am Hochzeitstage den Platz, wo die Sämlinge gezogen werden, aufsuchen und dort den Kuhdung, nachdem er zu einem Gottesbildnis geformt worden ist, anbeten; ferner wird ein aus Kuhdünger geformtes Gottesbild in die Hochzeitshütte gestellt<sup>2</sup>). Der Dünger spielt in den Fruchtbarkeitsriten verschiedener Völker eine gleiche Rolle<sup>3</sup>). In der Gegend von Amberg (Deutschland) gibt man der Braut Dünger in die Schuhe. Sie wird auch, bevor sie ihr Vaterhaus verläßt, über den Misthaufen geführt. In Weidenhausen wird die neuvermählte Braut bei der Heimführung in das Haus ihres Gatten zuerst auf dem Hofe um den Düngerhaufen geführt<sup>4</sup>). Wenn man gemäß dem deutschen Volksglauben Strohhalme von dem Düngerhaufen eines Nachbarn auf den seinigen bringt, so überträgt man die Fruchtbarkeit von den Feldern jenes Bauern auf die eigenen. Zu Fastnacht soll die Bäuerin am Düngerhaufen spinnen, damit der Flachs gerät<sup>5</sup>). Eine unfruchtbare Ehegattin, die sich Kinder wünscht, sucht in Bosnien im Miste eines unbekanntes Hengstes Gerstenkörner und baut sie an. Wenn diese Körner keimen, soll sie davon drei essen<sup>6</sup>).

So kann man es begreifen, daß in Indien *Kardama* „Dünger“ als Sohn der Vegetationsgöttin Śrī aufgefaßt worden ist.

1) Dubois, Hindu Manners<sup>2</sup> 1899, 578 f.

2) E. Thurston, Ethnographic Notes 1906, 82 f.

3) Die mexikanische Erd- und Maisgöttin hat den Beinamen „Kotfresserin“ K. Th. Preuß, Globus 86, 356).

4) P. Sartori, Sitte und Brauch I, 117.

5) Sartori a. a. O. II, 26, Anm. 9.

6) H. Ploß, Das Weib I<sup>2</sup>, 693. Die drei Körner bedeuten wohl den Penis und die beiden Eier der Hoden, was aus einem ähnlichen indischen Brauch hervorgeht: Der Gatte soll seiner Frau im dritten Monat der Schwangerschaft unter dem Sternbilde Tiṣya, nachdem sie gefastet hat, in der sauren Milch von einer Kuh, die ein ihr ähnliches Kalb hat, je zwei Bohnen und ein Gerstenkorn auf eine Handvoll saurer Milch zu essen geben\* (Āśval. Gr. I, 13, 2). Dieses ist zwecks Erlangung eines männlichen Kindes. Das Gerstenkorn und die zwei Bohnen sollen den Penis und die Hoden symbolisieren. vgl. Hiranyak. Gr. II, 1. 2. 3.

Die Verse 3—12 bilden den ältesten Bestandteil des Śrīsūkta. Die alte Messung der Silben - - - - ist die gewöhnliche. Nur in 4<sup>a</sup>, 7<sup>b</sup> und 8<sup>a</sup> tritt die im RV. noch seltene, aber seit dem Yajurvedazeitalter häufig vorkommende jüngere Messung - - - - in den Silben 5—8 der Šlokazeile auf<sup>1)</sup>. Śrīsūkta 3—12 ist unbedingt 5 in der Brāhmaṇa-Periode entstanden, denn einzelne Verse davon werden bereits in der älteren Literatur zitiert, so V. 8 in T. Ār. Āndhrarez. 10. 66: V. 9 in T. Ār. 10. 1. 43. Mahān. Up. 4, 8, Mān. Gr. 2, 13, 6f.; ferner V. 3 und 7<sup>b</sup> in Mān. Gr. 2. 13. 6. Ṛgvidh. 2. 19. 3: 2, 18, 4f. zitiert die Verse 5, 7 und 11. 10

Der Wortschatz des Śrīsūkta ist demgemäß altertümlich. Ich führe die im RV. noch nicht belegten Wörter an<sup>1)</sup>: *pramodīn* (3 A. V.), *padma* (4 M. S. 2, 9, 1, T. Ār. 10. 11, 2, Mahān. Up. 4, 10), *jeclanti* (4 TS., MS.), *alaksmi* (5 A. V. Paipp. 16. 21. 10, T. Ā. 10, 1, 10), *ādityavarṇa* (6 V. S.), *bāhya* (6 A. V.), *devasakha* (7 V. S.), *prāḍus* 15 (7 A. V.), *pipāsā* (8 A. Br., Ś. Br.), *asamyddhi* (8 A. V., T. Ār. Āndhrarez. 10. 66), *abhāti* (8 V. S., A. V.), *gandhadvāra* (9 T. Ār. 10. 1, 43), *nityapuşṭa* (9 T. Ār. 10, 1, 43), *karṣin* (9 A. V.), *iśvari* (9 V. S., A. V.), *kardama* (11 Kāth. S. 25, 7; lat. *mus-cerda*). Zwei Wörter (*snigdha* und *mālīn*) sind zwar zuerst in MBh. zu belegen, 20 jedoch viel älter: *snigdha* (12) ist part. pass. von dem arischen V. \**snaigh*, RV. *sukhyati*: aw. *snaēg*, *snaēzana*<sup>2)</sup>. Ebenso ist *mālīn* (13) eine sehr alte Bildung von *māla*<sup>3)</sup> (vgl. RV. *ukthīn*, *yāthīn*, *parānī*, *rathīn*, *vājīn*). Unbelegt sind *anapagamīn* (2), *rathamadhya* (3), *kāmsin* bzw. *kāmsa* „begehrend“ (4<sup>4)</sup>), *hiraṇyama-* 25 *prāvaru* (4), *prabhāsa* (5), *padmanami* (5 vgl. RV. *hiraṇyanamī*), *ciklīta* (12) „der Schlamm eine dem Boden Feuchtigkeit bringende Gottheit“ (*klītaka* „zu Brei aufgeweicht“).

Dem Inhalte nach können die Verse 3—12 des Śrīsūkta der Brahmanaperiode angehören. Die *Śrī devī*<sup>5)</sup>, noch dem RV. unbe-

1) z. B. RV. 8. 2. 11: *indrenām somām śrīyāhi*. V. S. 12, 72, K. S. 16, 12: *indrāyāsībhyaṃ piṣṭe*. M. S. 1. 1, 8, T. S. 1. 1, 7, 2: *yānī gharne kapālānī*. A. V. VII, 114, 1: *ā te makhasya saulāsūt*. A. V. II, 27, 3: *indro ha cakre teā bāhau*. A. V. VI, 54, 2: *imām rāstrasyābhivarge*. A. V. XVIII, 3, 25: *indro mā maruteān prācyā*. T. Br. 3, 7, 4, 5: *ajasrau teā sabhāpalah*. T. Br. 2, 4, 7, 1: *āyusmantān carcasvntān*. T. Br. 2, 5, 8, 6: *yā sarasatī vaiśambhalgā*.

2) Die in den Klammern stehenden Zahlen bezeichnen den Vers der Śrīsūkta.

3) Vgl. auch das von Pāṇ. 6. 2, 88 angeführte vedische Wort *mālāprastah*.

4) Abgeleitet von *kam* und ist ebenso gebildet wie *mokṣa* von Wurzel *muk*, *jesa* von Wurzel *ji*, *neṣa* von Wurzel *ni*: vgl. auch ved. *dakṣa*, *raṃsa*. Das Kāśmir Ms. liest *kāmsin asmī*, wofür sämtliche andere Mss. *kāmsa smī* haben. Hier hat *kāmsin* bzw. *kāmsa* dieselbe Bedeutung wie RV. IV, 16, 15: *kāma Indraṃ kāmā* (nach Sāyaṇa im Sinne von *kāmapamānāḥ*) *vasuṃdāto* „den Indra gingen die Wünschenden, Güterbegehrenden an“. Ausdrücklich wird auch in einer Turfan-Handschrift angegeben, daß man Śrī anflehen solle mit den Worten: „Einen Wunsch wünsche ich“. Vgl. auch Kālidāsa, *Kumārasmabhava* III, 20: „Diese Götter sind Bittflehende“.

5) So heißt sie z. B. Baudh. Dh. 2, 5, 9, 10: *śrīyam devīm tarpayāmi*; oder auch *devī patnī* Hariv. 3419: 6092 ff.: 6615.

kannt<sup>1)</sup>, tritt zuerst in V. S. auf. *Śrīs ca te lakṣmī ca patnyāv* heißt es V. S. 31, 22 (= V. S. K. 35, 22, T. A. Āndhrarez. 10, 64). Hier wird sie in Verbindung mit der Göttin *Lakṣmī* genannt. Ferner wird sie angerufen in V. S. 39, 4 (= Ś. Br. 14, 3, 2, 19—20; 5 T. Br. 2, 4, 6, 6): *manasaḥ kāmam ākūṭiṇ vācas satyam aśimahī, paśūnām rūpam annasya mayi śrīs śrayatām yaśaḥ*. „Mögen wir unsers Herzens Wunsch und Vorsatz und die Verwirklichung des Wortes erreichen. Herrlichen Bestand an Vieh und Nahrungsmitteln und Schönheit möge mir Śrī zuteil werden lassen“. Dieser 10 Vers fand auch im Śrīsūkta als V. 10 Aufnahme. Nach Ś. Br. 11, 4, 3, 1 ff. ist sie infolge des Tapas, dem Prajāpati oblag, aus diesem Gott hervorgegangen als ein göttliches Weib. In Ś. Br. 11, 4, 4, 11 wird sie angefleht: „Mit Glanz (*tejas*), Ruhm (*kīrti*) und Brahmararasam umgeben, komm Śrī zu mir herbei“. Sie wird nach T. Ār. 15 Āndhrarez. 10, 35 mit einem Gāyatrī-Vers angerufen: *śrīyam ārahayāmi gāyatrīyā*<sup>2)</sup>. Die Śrī wird im Śrīsūkta 3—12 der ältesten Auffassung entsprechend gänzlich von der Lakṣmī geschieden. Zur Zeit, als der Jainismus entstand, waren Śrī und Lakṣmī noch zwei gesonderte Gottheiten, denn der Jainismus faßt sie als zwei Gottheiten 20 auf. So sind gemäß Trailokyadīpikānāmasaṅgrahanī, Bombay, Saṃv. 1959, Bl. 19<sup>a</sup> Śrī, Hrī und Dhṛtī die drei Göttinnen der südlichen Hälfte der Menschenwelt, hingegen Kīrti, Buddhi und Lakṣmī die drei Göttinnen der nördlichen Hälfte.

### 3. Die Göttin Lakṣmī.

25 Untersuchen wir nun die 5 übrigen an Lakṣmī gerichteten Verse. Der letzte (15) ist, wie schon oben bemerkt worden ist, eine andere, jüngere Rezension des Verses 2. Die beiden ersten Verse haben das alte Versmaß, während die beiden letzten (13—14) in den Silben 5—8 der Slokazeile durchweg die jüngere Messung 30 — — — haben. Auch dem Inhalte nach sind die beiden ersten Verse älter als die beiden letzten (13—14). In den beiden ersten Versen besteht ein deutlicher Unterschied zwischen der Lakṣmī und der Śrī. Hingegen hat Lakṣmī in den beiden letzten Versen schon einige Züge von der Śrī angenommen, indem sie V. 13 *padmamālīnī* 35 und V. 14 *ārdra* heißt. Die beiden ersten Verse sind demnach noch in der Periode entstanden, in der Śrī und Lakṣmī als zwei besondere Gottheiten galten. Sämtliche Wörter sind mit Ausnahme des unbelegten *anopajāmīn* als vedisch bekannt. Die goldstrahlende Lakṣmī ist gemäß den ersten beiden Versen die Göttin des glissenden 40 Goldes und des Reichtums (vgl. Rājat. 7, 346). Lakṣmī im Verein mit der Śrī versinnbildlicht das volle menschliche Glück.

1) *śrī* bedeutet im RV. „äußere Schönheit, Ausehnlichkeit“, vgl. H. Oldenberg, Die vedischen Worte für „schön“ und „Schönheit“ N. G. G. W. 1918, 35 ff., av. *srājan* n. „Schönheit“.

2) Nach Śākh. Gr. 2, 14 wird sie beim Vai-vadeva-Opfer angerufen.

Das Wort *lakṣmī*, das im RV. X, 71, 2 vorkommt, bedeutet dort „glückliches Zeichen“. Sie tritt zu gleicher Zeit wie die Śrī erst im Yajurveda als Göttin auf. V. S. 31, 22 erwähnt sie in Verbindung mit der Śrī<sup>1)</sup>. Jede der beiden Göttinnen wird in der ältesten Literatur für sich angebetet, vgl. T. S. 2, 1, 5, 2: *bhavati sāhasrī vā eṣā lakṣmī yūd unmatō lakṣmīyai va paśūn dva runddhe*. Sie wird z. B. angerufen in Ś. Br. 14, 9, 3, 8 (Brh. Up. 6, 3, 8): *lakṣmyai svāhā*, vgl. auch Hir. Gr. 1, 11, 1. Die beiden ersten Lakṣmī-Verse beanspruchen dasselbe Alter wie die an Śrī gerichteten Verse 3—12,

Die Gestalten der Śrī und Lakṣmī fließen seit dem Upaniṣad-Zeitalter allmählich ineinander. Als Gattinnen des Prajāpati erscheinen sie beide in Mahān. Up. 2, 82, aber in der späten Nṛsiṃha Tāp. Up. 1, 4, 2, 6 ff.; 3, 1, 9 ist bereits Lakṣmī mit Śrī identisch. An nur wenigen Stellen werden sie im MBh. als zwei besondere Gottheiten genannt<sup>2)</sup>. Beide sind aus dem Ozean hervorgegangen<sup>3)</sup>. Bald gelten sie als zwei Gattinnen des Viṣṇu, bald sind sie zu einer Gestalt verschmolzen, nur noch zwei synonyme Bezeichnungen für die eine Gattin Viṣṇu's<sup>4)</sup>. Gewöhnlich ist im MBh. Śrī mit Lakṣmī identisch, so sagt Śrī selbst: „Man nennt mich Lakṣmī“<sup>5)</sup>. Die Purāṇas fassen stets Śrī-Lakṣmī nur noch als eine einzige Gottheit auf<sup>6)</sup>. Dort wird sie als Tochter Bhṛgu's und Gattin Viṣṇu's geschildert<sup>7)</sup>. Daher bezeichnet Vaijayantī (ed. G. Oppert) p. 6 Lakṣmī als die Bhārgavī „die von Bhṛgu geborene“. Ebenso wird Śrī in den sekundären Zusätzen des Śrīsūkta als Gattin Viṣṇu's (= M ā d h a v a, vgl. MBh. 25

1) Die enge Verbindung der Lakṣmī mit der Śrī tritt im Śrīsūkta insofern zu tage, als sie beide mit Agnī (Jātavedas) in nahe Beziehung gebracht werden. Er wird angefleht, er möge Śrī bzw. Lakṣmī herbeiführen. Daß die Göttin Śrī mit Agnī eng verknüpft ist, erscheint als eine aus den RV.-Vorstellungen hervorgegangene natürliche Entwicklung. Denn gerade Agnī ist am meisten von allen Göttern Śrī eigen: vgl. I, 72, 10; II, 1, 12; 8, 3; 10, 1; III, 1, 5; IV, 5, 15; 10, 5; V, 3, 4; 28, 4; VII, 15, 5; IX, 16, 6; X, 1, 5; 45, 5, 8; 91, 5. T. S. I, 3, 10, 1. Gemäß I, 72, 10 hatten die Götter in Agnī liebliche *śrī* gelegt, als sie die beiden Augen des Himmels (= Sonne und Mond) schufen. Agnī heißt X, 45, 5: *śrīṃni udūrāḥ* „der Austeiler der Schönheiten“ (vgl. Geldner, RV. Glossar 34). Als solcher hat er nicht nur die Śrī, sondern auch Lakṣmī in seiner Gewalt, wie wir es im Śrīsūkta sehen. In diesem Sūkta werden nach V. 16 alle Glücksgöttinnen (*śrīyas śrīvās*) angefleht.

2) MBh. 3, 37, 33, Rām. 3, 46, 16.

3) MBh. I, 18, 35 ff.; 5, 110, 11; vgl. auch A. Holtzmann, Mahābh. IV, 36 ff.; M. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I, 457, 475.

4) Vgl. Hopkins, Epic Mythology 63, 208, Rām. I, 77, 30; 2, 118, 20.

5) MBh. 12, 225, 8: *lakṣmīti mam āhuḥ*, vgl. ferner 12, 59, 132.

6) Viṣṇu Pur. 59 ff. Die Vorstellung, daß Śrī-Lakṣmī aus dem der Stirn des Viṣṇu entwachsenen Lotus hervorgegangen, ist spät; vgl. A. Weber, Ind. Stud. 3, 356.

7) Viṣṇu Pur. 59 ff., Mār. Pur. 52, 15; Bhāg. Pur. 4, 1, 43. In der viṣṇuitischen Kosmologie erblickt man den im Vaiṣṇava-Himmel thronenden Viṣṇu vereint mit *Lakṣmī* (vgl. H. Stöcker, Ein brahmanisches Weltssystem, in Baessler-Arch. Beitr. z. Völkerkunde I.

6, 34, 15; 13. 149, 31; Bhāg. P. 6, 8, 19) angerufen. Auch der Verfasser der Anukramaṇī zum Śrīsūkta kennt nur die einheitliche Göttin Śrī-Lakṣmī: deshalb gibt er an, daß das Śrīsūkta an Śrī, die Tochter Bhṛgu's (*Śrīr bhārgavi*) gerichtet ist. Da nun Lakṣmī in 5 Śrīsūkta V. 13—14 der Śrī bereits angeglichen wird, aber in diesen Versen nicht im geringsten auf die in MBh. enthaltenen, ihre Person betreffenden Mythen angespielt wird, so können diese beiden Verse noch im Upaniṣadzeitalter entstanden sein. Nicht viel jünger sind die sekundären Verse 16—17, während 18—19 aus dem Veda ent- 10 nommen sind. Strophe 16<sup>a</sup> steht in keinem rechten Zusammenhang mit 16<sup>b</sup>, und der letzte Pada von 16<sup>b</sup> ist aus 12<sup>a</sup>. V. 17<sup>a</sup> ist eine Nachbildung von 11<sup>a</sup>. V. 17<sup>b</sup> steht in keinem Zusammenhang mit 17<sup>a</sup>. Die Verse 18—19 haben inhaltlich überhaupt nichts mit dem Śrīsūkta zu schaffen. Der erste Pada von 18<sup>a</sup> = RV. 9, 67, 15 27; der 2. Pada hat zur Grundlage RV. X. 122, 8: *vāyaspoṣam . . dhāraya* (vgl. V. S. 8, 51: *vāyaspoṣam asmāsu didharat*). V. 18<sup>b</sup> = V. S. 20, 14. T. S. 1, 8, 3, 5; 3, 1, 4, 3, A. V. 7, 64, 2. Dagegen ist V. 19 = RV. 6, 2, 11; 6, 14, 6. Die Abfassungszeit des sekundären Teiles 16—17 kann nicht allzuweit vom Upaniṣadzeitalter entfernt 20 sein, worauf die Einfachheit der Sprache hinweist. Inbezug auf diese sekundären Verse neige ich der Ansicht Oldenberg's (a. a. O. p. 47) zu: „Höheres Alter als der altbuddhistischen kanonischen Poesie ist danach wohl wahrscheinlich.“ Das im Kāśm. RV. Ms. enthaltene 19versige Śrīsūkta hat bereits dem Verfasser der 25 Bṛhaddevatā vorgelegen, denn Vers 14—19 beziehen sich gemäß der Khila-Anukr. auf die Söhne der Śrī, was auch Bṛhaddev. 5, 91<sup>b</sup>—92 angibt: *śrīsūktam āśīrvādas tu śrīputrāṇām parāṇi śat* „das Śrīsūkta enthält Segenssprüche; die sechs letzten Verse sind den Söhnen der Śrī geweiht“.

#### 30 4. Die zwei Rezensionen des Śrīsūkta.

Von dem Śrīsūkta besitzen wir zwei Rezensionen: 1. Das im Kāśm. Ms. überlieferte 19versige Śrīsūkta. 2. Das in den übrigen Handschriften enthaltene Śrīsūkta. Die sekundären Verse (16—19) des Kāśm. Ms. sind nur dieser Rezension eigen und stimmen nicht 35 im geringsten mit den vielen Zusätzen des Śrīsūkta der übrigen Mss. überein. V. 15 im Kāśm. Ms. ist eine Upariṣṭādbṛhatī, dagegen ist er in der anderen Rezension eine Prastārapaṅkti, indem dort ein Wort mehr enthalten ist. In V. 4 liest Kāśm. Ms. *kāṁśy asmī*, dagegen die andere Rez.: *kāṁśosmī*; ferner Kāśm. Ms.: *hiraṇya-* 40 *prācārām*, die andere Rez.: *hiraṇyapṛākārām*. V. 13 Kāśm. Ms. *pakvām*, die andere Rez.: *ārdrām*; Kāśm. Ms. *puṣṭām*, die andere Rez.: *puṣṭim* bzw. *yaṣṭim*. Im übrigen folgt das Kāśm. Ms. da, wo mehrere Lesarten überliefert sind, immer der besseren, z. B. 3<sup>a</sup> *hastinādapramodinim*, so auch Mān. Gr. und 4 Mss., dagegen alle 45 übrigen Ausgaben: *prabodhinīm*. 8<sup>a</sup> *kṣūtpipāsānatā*, dagegen die übrigen Mss.: *malām*. 8<sup>b</sup> *sarvām*, dagegen die übrigen Mss.:

*sarvā*. 14<sup>a</sup> *puṣkarīṇīm*, so auch 4 Mss., dagegen alle anderen: *yaḥkarīṇīm*, was fehlerhaft ist.

Die sekundären Bestandteile der anderen Rezension sind erst in ganz junger Zeit mit dem Śrīsūkta vereinigt worden, was deutlich aus V. 22<sup>b</sup> hervorgeht (*śrīsūktan jāpet*). Ferner ist V. 16 aus Ṛgvidhāna entnommen. Auch die langen Komposita in V. 23 und 27 (z. B. *tvatpādapadmam* „deinen Fuß, der wie ein Lotus ist“) weisen auf ein junges Alter hin. Nach den Angaben jüngerer Ritualwerke wird das Śrīsūkta verwendet beim *Śānti* (Prayogaratna p. 34 Z. 10), *Kautukabandhaprayoga* (Pray. p. 11, Z. 5), *Praravavaiḥ, taśānti* (Sansk. Kaust.: p. 55<sup>a</sup> Z. 6), *Abhiṣeka* (a. a. O. p. 137<sup>a</sup> Z. 11 und p. 140<sup>a</sup> Z. 7) und beim *Anusārīprayoga* (a. a. O. p. 72).

### 5. Varianten.

Im folgenden verzeichne ich die Varianten von 6 Mss., die in 15 meiner Ausgabe nicht benutzt worden sind: Bodl. Wilson 433/34. Ind. Off. 1690/91: 2131; 1473; Brit. Mus. Add. 5351; Add. 26387 Fol. 181—184. Von diesen Handschriften gehen die 2 Mss. 1690/91 und 433/34 auf eine gemeinsame Vorlage zurück, wobei 433/34 eine schlechte Textgestalt bietet. Ebenso gehören die 3 Mss. 5351, 2131 und 1473 eng zusammen. Die ersten 2 Mss. haben 25, die anderen 3 Mss. 26 Verse, hingegen Ms. 26387 28 Verse. Gleich nach V. 15 beginnen die jungen Zusätze, die das Kāśm. ṚV. Ms. nicht kennt und die sich in meiner Ausgabe p. 77 f. finden.

Die Reihenfolge der Verse 1—16 ist in allen 6 Mss. die gleiche. Außerdem kommt noch V. 16 als 24. V. in den 3 Mss. 5351, 2131, 1473 vor. Letztere Mss. bieten in 17—27 die besten Lesarten. Die von meiner Ausgabe (p. 77 f.) abweichende Reihenfolge der übrigen Verse:

V. 17 = 17 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 18 in Ms. 1690/91; 433; 26387; außerdem noch = V. 23 in Ms. 5351; 2131; 1473.

V. 18 = 18 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 19 in Ms. 1690/91; 433; 26387.

V. 19 = 19 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 20 in Ms. 1690/91; 433; 26387.

V. 20 = 20 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 21 in Ms. 1690/91; 433; 26387.

V. 21 = 21 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 22 in Ms. 1690/91; 433; 26387.

V. 22 = 22 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 23 in Ms. 1690/91; 433; 26387.

V. 23 = 24 in Ms. 1690/91; 433; 26387.

V. 24 = 25 in Ms. 5351; 2131; 1473; 1690/91; 433; = 28 in Ms. 26387.

V. 25 = 26 in Ms. 26387.

V. 26 = 27 in Ms. 26387.

V. 27 = 26 in Ms. 5351: 2131: 1473: = 17 in Ms. 1690/91: 433; 26387.

V. 28 fehlt.

V. 29 = 25 in Ms. 26387.

- 2<sup>a</sup>. *anapā* Ap.<sup>1)</sup> 433; 1690, *alapā* 5351; 2131: 1473; 26387.  
 3<sup>a</sup>. *pūrvām* Ap., *purvām* 1690: 433; 5351: 2131; 1473; 26387.  
*pramodinīm* alle, nur 26387: *pramoghinīm*. 3<sup>b</sup>. *mā devī* alle,  
 nur 26387: *mām devī*. 4<sup>a</sup>. *kāṃso smī* alle, nur Ap. *kāṃsyasmī*.  
*hiraṇyapṛākāram* alle, nur Ap. *prāvāram*. *typtām* alle, nur 433  
 10 *typtā*. 4<sup>b</sup>. *śrīyam* alle, nur 2131: 1473: *śrīyam*. 5<sup>a</sup>. *udārām*  
 alle, nur 433: *adārām*. 5<sup>b</sup>. *pra* alle, nur 433; 1690: 26387:  
*akaṃ pra*. 6<sup>a</sup>. *bilvaḥ* alle, nur 5351: *vilvaḥ*. 6<sup>b</sup>. *tapasā* alle,  
 nur 433: *tapaso*. *māyāntarā* alle, nur 5351: 2131: 1473: *māyā*  
*āntarā*. 7<sup>b</sup>. *smī rāstre*<sup>o</sup> alle, nur 433; 1690; 26387: *surāstre*.  
 15 *vyddhī* alle, nur 2131: *vyddhī*. 8<sup>a</sup>. *jyēsthām alakṣmī* Ap.:  
*jyēsthā alakṣmī* 1690; 5351: 2131; 1473; *jyēsthā alakṣmī* 433:  
*jyēsthālakṣmī* 26387. 8<sup>b</sup>. *sarvā nīr n<sup>o</sup>* Ap.: *sarvā nīr n<sup>o</sup>* 1690:  
 433; 26387. *sarvā nīr n<sup>o</sup>* 5351: 2131: 1473. 9<sup>a</sup>. *karīṣiṇīm*  
 alle, nur 5351: *karīṣiṇīm*. 10<sup>a</sup>. *ākūtīm* alle, nur 2131: *ākūtī*.  
 20 *vācaḥ* alle, nur 1473: *vyacaḥ*. 10<sup>b</sup>. *annasya* alle, nur 26387:  
*anyasya*. *śrīḥ* alle, nur 26387: *śrī*. *yaśaḥ* alle, nur 1473: *yaśa*.  
 11<sup>a</sup>. *bhava* Ap., *bhrama* 1690: 433; 5351: 2131: 1473; *vasu*  
 26387. 11<sup>b</sup>. *kule* Ap.; 26387; *gṛhe* 1690; 433; 5351; 2131:  
 1473. 12<sup>a</sup>. *āpa* Ap.: 1690; 433; 26387; *āpaḥ* 5351; 2131; 1473.  
 25 *sracantu* Ap.; 5351: 2131: *srajanṭu* 1690: 433; 1473: 26387.  
*ciklītā* alle, nur 433: *ciklīta*. 12<sup>b</sup>. *nī* alle, nur 433; 1690: *nī*.  
 13<sup>a</sup>. *ārdrām* alle, nur Ap.: *pakvām*. *puṣkarīṇīm* alle, nur 26387:  
*yahkarīṇīm*. *puṣṭīm* Ap., *puṣṭīm* 1690; 433; *yaṣṭīm* 5351: 2131:  
 1473; *yaṣṭīm* 26387. *suvarṇām hema<sup>o</sup>* alle, nur Ap.: *piṅgalām*  
 30 *padmām<sup>o</sup>*. 14<sup>a</sup>. *puṣkarīṇīm* Ap.; 5351; 2131; 1473; 26387; *yah-*  
*karīṇīm* 1690: 433. *yaṣṭīm* Ap., *yaṣṭīm* 1690: 433; *puṣṭīm* 5351:  
 2131; 1473; 26387. *suvarṇām hema<sup>o</sup>* Ap., *piṅgalām padmā<sup>o</sup>* die  
 übrigen. 15<sup>a</sup>. *anapagāminīm* Ap.; 1690; 433; *alapagāminīm*  
 26387: *alapagāminī* 5351; 2131; 1473. 15<sup>b</sup>. *prabhūtam* alle,  
 35 nur 26387: *prabhūtim*. *dāsyo* Ap., *dāsyo śvām* 1690: 433; 26387.  
*dāsyośco* 5351: 2131; 1473. 16<sup>a</sup>. *śuciḥ* alle nur in 24 von 5351,  
 1473; *śuci juhūyād* alle, nur V. 24 von 2131; 1473: *juhūyād*.  
*anvāham* alle, nur 26387: *anmaham*. 16<sup>b</sup>. *sūktam* 26387, *raḥ*  
 (aber V. 24 von 5351; 2131; 1473; *bhāsayaḥ*) 5351; 2131; 1473:  
 40 *śrīyaḥ* 1690: 433; *ca* 26387; 1690: 433; *nu* 5351; 2131, *tu* 1473  
 (und 5351; 2131: 1473 in 24). 17<sup>a</sup>. *padmākṣī* 1690: 433; 26387.  
*padmākṣīm* die übrigen. *padmasambhavo* 433; 1690: *saṃbhavet*  
 5357 f.: 2131; 1473; 26387. 17<sup>b</sup>. *padmākṣī* alle, nur 1690; 433:  
*padmākṣī*. *aham* alle, nur 5351: 1473; 2131: *aha*. 18<sup>a</sup>. *āyī*

1) Ap. ist die Bezeichnung meiner Ausgabe. Für Ms. 1690/91 und Ms. 433/34 schreibe ich nur 1690 und 433.

godāyī dhanadāyī alle, nur 26387: āyāi godāyāi dhanadāyāi.  
 18<sup>b</sup>. juṣatām alle, nur 26387: labhatām. devī 2131, devīm die  
 übrigen. 19<sup>a</sup>. putrapautram 26387, putrapautra die übrigen.  
 hastyaśvātarai 5351; 2131, aśvāśvatarai 1473, hastyaśvādiyave  
 1690; 433; 26387, rathaiḥ 5351; 2131; 1473. ratham 1690: 5  
 433; 26387. 19<sup>b</sup>. bhavasī alle (für bhavasi). me 1690; 433; 26387.  
 māṃ die übrigen. 20<sup>b</sup>. varuṇo 5351; 2131; 1473. varuṇam 1690:  
 433; 26387. ut srje 1690; 433. ucyate 5351; 2131; 1473, aśvinō  
 26387. 21<sup>b</sup>. mahyam 26387; 1690, mahya 433, miham (praktiti-  
 siert) 5351; 2131; 1473. 22<sup>a</sup>. mātśaryam alle, nur 5351; 2131: 10  
 1473: mātśvaryam. 23<sup>a</sup>. dhavalatarām 1690; 26387: dhavatarām  
 433. śubhagaṇḍhamālyā 26387, śubhamālyā 1690, śubhamātyā  
 433. 24<sup>a</sup>. āvidhā chubha 26387, āvidhātpra 5351; 2131; 1473:  
 1690; 433. 24<sup>b</sup>. dhānyam dhanam (dhana 1473) alle, nur 26387:  
 dhanam dhānyam. paśum bahuputra 26387; 1690; 433, paśu 15  
 putra 5351; 2131; 1473. 25<sup>b</sup>. viṣṇupriyasakhim 26387 (für  
 priyasakhim). 26<sup>b</sup>. lakṣmiḥ 26387 (für lakṣmiḥ). 27<sup>a</sup>. padmānane  
 26387, 1475. padmani 1690; 433, padmini die übrigen. padma-  
 vipadma patre padmaśrīye padmadalāyatākṣi 26387. padmapatre  
 padmapriye padmadalāyatākṣi (vapradalāyatākṣi 433); 1690, 433. 20  
 padmavipatre (5351 und 2131 schreiben patre doppelt) padmapriye  
 padmadalāyatākṣi (ih 1473) 5351; 2131; 1473. 27<sup>b</sup>. viśvapriye  
 viśvamanonakūle tvatpādapadmani mayi sam nidhasva 1690; 433:  
 26387. viśvapriyāi viśvamanonakūles tatpādapadman mahi sam  
 nidhasva 5351; 2131; 1473. 29<sup>a</sup>. kṣad 26387 (für kṣud). 25  
 29<sup>b</sup>. tāpam 26387 (für tāpā).

Im Śrīsūkta meiner Ausgaben finden sich 2 Druckfehler: p. 72  
 Vers 4b lies: padmesthitīm; p. 78 Vers 25b lies: namāmy.

## 6. Übersetzung.

1. O Jātavedas, führe mir die Lakṣmī herbei, die goldfarbige. 30  
 goldgelbe, die mit einem schönen, silbernen Kranz geschmückt ist,  
 die glänzende, goldgestaltete!

2. Führe mir, o Jātavedas, diese mir nicht dahinschwindende  
 Lakṣmī herbei, bei der ich Gold, Rind, Roß und Männer erlangen  
 will<sup>1</sup>. 35

3. Ich rufe die Göttin Śrī an, deren Rosse die vorzüglichsten  
 sind, welche die Mitte des Wagens einnimmt und sich ergötzt an  
 dem Elefantengebrüll: die Göttin Śrī möge mich erfreuen.

4. Ein Bittflehender bin ich: sie, deren Kleid aus Gold ist, die  
 feuchte, die leuchtende, erquickende und erquickte, die auf Lotus 10  
 weilende, die lotusfarbige, diese Śrī rufe ich an.

1) Vgl. hierzu Kāth. Up. 1. 23: putrapautrān vṛṣiṣva bahūn paśūn  
 hastihiraṇyam aśvān.

5. Die glänzende, strahlende, die in Herrlichkeit leuchtende Śrī, die in der Welt von den Göttern geliebt ist, die Spenderin, sie, die mit Lotus umkränzt ist, gehe ich flehend um Schutz an. Das Unglück soll mir verschwinden, dich erwähle ich mir.

6. O sonnenfarbige, aus der Kasteiung ist dein Baum entstanden, nämlich der Bilva-Baum: dessen Früchte sollen infolge meiner Kasteiung vertreiben die bösen Zauber und das Unglück, welche drinnen und draußen sind.

7. Zugleich mit dem Amulett soll zu meinem Schutz herankommen der Götterfreund und der Ruhm. Erschienen bin ich in diesem ihrem Reiche: Ruhm und Gedeihen soll sie mir geben.

8. Ich treibe hinweg Hunger, Durst und Sünde, das höchste Unglück. Jeden Niedergang und jedes Nichtgedeihen verscheuche aus meinem Gehöfte.

9. Sie, die durch ihren Duft wahrnehmbar ist, die unbesiegbare, die stets mit allem gesegnete, sie, die reich an Dünger ist, die Herrin aller Wesen, sie, die Śrī, rufe ich hier an.

10. Mögen wir unsers Herzens Wunsch und Vorsatz und die Verwirklichung des Wortes erreichen. Ansehnlichen Bestand an Vieh und Nahrungsmitteln und Herrlichkeit möge mir Śrī zuteil werden lassen.

11. Von Kardama („Dünger“) sind die Geschöpfe erzeugt; darum sei bei mir, o Kardama, laß deine Mutter, die Śrī, die lotusbekränzte, in meinem Hause weilen.

12. Die Wasser sollen im Strome zuführen Feuchtigkeiten, o Cīklīta („Schlamm“), wohne in meinem Gehöfte, auch deine göttliche Mutter, die Śrī, laß in meinem Hause weilen.

13. O Jātavedas, führe mir die vollkommene, lotusreiche, die reichgesegnete, bräunliche, lotusbekränzte, lichtfarbige, goldfarbige Lakṣmī herbei.

14. O Jātavedas, führe mir die feuchte, lotusreiche, schlanke<sup>1)</sup>, schönfarbige, sie, die mit einem goldenen Kranz geschmückt ist, die glänzende, goldfarbige Lakṣmī herbei.

15. Führe mir, o Jātavedas, diese nimmer entschwindende Lakṣmī herbei, bei der ich viel Gold, Rinder, Sklavinnen und Menschen erlangen will.

16. Wer den Ānanda anfleht, zufluchtnehmend bei dem Glanzreichen, der soll (eigentlich: du sollst) alle Glücksgottheiten verehren; Cīklīta wohne in meinem Gehöfte!

17. Wir, die Geschöpfe, von Kardama geschaffen, wollen das Wachstum herbeiführen. Er gewährte, er kam, ihm haben wir unsere Wünsche ergossen.

1) *yaśī* nach Komm. = *daṅḍarūpa* „einen schlanken Körper habend“.

18. Jātavedas! reinige mich und begründe meinen Wohlstand. Agni! befreie mich von dieser Sünde, von jeder Bedrängnis!

19. O Agni, freundereicher Gott, du mögest uns herbeirufen die Götter zum Wohlbehagen der beiden Welten. Laß kommen die Männer des Himmels zum Heil, das die Wohnstätte angenehm macht. 5  
Laß uns überwinden des Feindes Drangsale und Widerwärtigkeiten, laßt uns sie mit deiner Hilfe überwinden.

Die sekundären Verse der anderen Rezension.

16. Wer in rituell reinem Zustande und andächtiger Stimmung Tag für Tag Schmalzspenden bringt und nach Śrī Verlangen trägt, 10  
der möge fortwährend dieses fünfzehnversige Lied leise hersagen.

17. O du Lotusfarbige, deren Schenkeln der Lotus ist, die du lotusäugig bist, o du im Lotus Entstandene, du, die du lotusäugig bist, gewährst mir das, wodurch ich Wohlbehagen erlange.

18. Rosseverleihend (*aśvadāyī*), Rinderverleihend, Schätzever- 15  
leihend bist du, o Reichbegüterte! Dein Reichtum soll mich erfreuen, verleihe mir alle Wünsche,

19. Söhne und Enkel, Vermögen und Getreide samt Elefanten, Rossen, Maultieren und Wagen (*hastyaśvāśvataraiḥ rathaiḥ*). Du bist die Mutter der Nachkommenschaft; sie soll mich lebenskräftig 20  
machen.

20. Gut entsendet Agni, Gut Vāyu, Gut entsendet Sūrya, Gut Vasu. Gut entsendet Indra, Bṛhaspati; Gut entsendet Varuṇa (*varuṇo dhanam ut sṛjē*).

21. O Vainateya, trinke den Soma, den Soma soll der Vṛtra- 25  
töter trinken. Den Soma des Gutes mögen mir die Somabegeisterten geben, die Somabegeisterten.

22. Nicht Zorn, nicht Neid, nicht Habsucht, kein böser Gedanke wird den glücklichen Verehrern zuteil, man möge die Śrī- 30  
Hymne leise hersagen.

23. O die du auf der Lotusblüte wohnst, die du eine Lotusblüte in der Hand hältst, o die du sehr weiß bist, o die du schön durch die Kränze mit den anmutigen Wohlgerüchen bist, o Erhabene, goldgelbe Geliebte, Reizende, die du den drei Welten Wohlfahrt 35  
bereitest, sei mir gnädig.

24. Die Herrlichkeit der Śrī, Lebenskraft und prangende Gesundheit möge sie dem Verherrlichenden verleihen, ferner Getreide, Reichtum, Vieh, Besitz von vielen Söhnen und ein langes Leben, das 100 Jahre währt.

25. Ich knie nieder vor der Gattin des Viṣṇu, der nachsichtigen 40  
Göttin, der Mādhavī, der Geliebten des Madhava, der lieben Freundin des Viṣṇu, der Göttin, der stets bleibenden Geliebten des Viṣṇu.

26. O Mahalakṣmī<sup>1)</sup>, wir merken auf, o Gattin des Viṣṇu, wir sind andächtig, möge uns deshalb Lakṣmī fördern.

27. O Lotusfarbige, aus Lotus Bestehende, die du Lotusblätter hast, o du von Lotus Geliebte, deren Auge wie ein Lotusblatt  
5 langgestreckt ist, o die du von allen geliebt bist und die du auf alle achtest, setze deinen Fuß, der wie ein Lotus ist, auf mein Herz.

28. Ānanda, Kardama. Śrīta, Ciklīta, ebenso Viśrita sind die Rṣis und Söhne der Śrī. Die Göttin Śrī ist die Hauptgottheit.

29. Schuld, Krankheit usw., Armut, Unglück, Hunger, Durst,  
10 Tod, Furcht, ein kummervolles Gemüt und Schmerz sollen immerdar weichen.

#### Nachtrag zu S. 38, Anm. 1.

Lotus als Symbol der Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit: Auf die Tonmasse, aus der die Backsteine für den Altar geknetet werden  
15 sollen, legt der Adhvaryu mit beiden Händen ein Lotusblatt (Kāṭhy. Śr. 16, 2, 23), wohl um die Tonmasse feucht zu erhalten. Ferner Theragāthā 700: „Wie der Lotus im Wasser lebt und wächst“. Wenn bei den Śivaiten der Lotus (*padma*) die *yonī* bezeichnet (Koeppen, Religion des Buddha II, 61), so ist hier der Lotus das Symbol der  
20 Fruchtbarkeit.

---

1) Diese Bezeichnung für die Göttin Lakṣmī kommt schon in Nṛsiṅha Tāp. Up. 1, 4, 2, 9 vor.

## Psalm 84 in drei Strophen.

Von

**Wilhelm Caspari.**

Folgende Herstellung des Ps. 84 in drei Strophen zu je 6 Zeilen bedient sich üblicher (II.) und gelegentlicher (I.) Lizenzen gegenüber dem überlieferten Wortlaut.

### I. Gelegentliche:

1. V. 13: „Jahwe Zebaoth, Heil einem jeden, der auf dich 5 wagt“ — paßt zwar nach dem Vorausgegangenen, aber nicht besser als zu vielen Psalmen. Da im Vorbergehenden wahrscheinlich vom Schlaf im Heiligtum unter Gottes Schutz die Rede ist, hätte sich  $\text{יָדֶיךָ יְהוָה}$  „der sich in dir birgt“ 2. 11 enger angeschlossen. V. 13 ist also eine der gewöhnlichen andächtigen Verlängerungen 10 fertiger Lieder.

2. Psalmen beginnen gern mit einer Aussage des Vortragenden über sein eigenes, Gott zugewandtes, Selbst, welche sich auf die Teilnehmer des Vortrags anwenden läßt: Ps. 42; 45; 121. Das Entsprechende ist in 84, 3 vorhanden, dort also erst der Anfang 15 des Psalms.

3. Da der Stil der unter 2 erkannten Art von Psalm-Anfängen für den Vortrag Sprecher und Chor voraussetzt, muß der letztere irgendwie beteiligt werden. Er bedient sich des V. 2 als des Kehrverses für die einzelnen Strophen: 20

„Wie (hoch)<sup>1)</sup> ausgezeichnet<sup>2)</sup> ist deine Wohnung<sup>3)</sup> (durch deine Gegenwart), o Jahwe der Heerscharen.“

1) Maqef an  $\text{יָבִיחַ}$  will das nämliche wie Dagesch f. (in  $\text{יָבִיחַ}$ ), doch unter den Voraussetzungen eines inzwischen durchgeführten Systems, für welches  $\text{יָבִיחַ}$  als selbständiges Wort gilt und mit zwei Buchstaben dargestellt werden muß. Frühere hatten es in solchen Verwendungen als Proklitikon behandelt  $\text{יָבִיחַ}$  (wie die präf.). Davon ist dages<sup>1)</sup> geliehen.

2) Durch das zwischen Ort und Gott bestehende Verhältnis: es ist Gottes Neigung, sich zu einem irdischen Platze herabzulassen und sich dort Kult widmen zu lassen. Ihm ist der Platz „lieb“; ob auch den Menschen. — das will er von ihnen nicht einmal hören; es versteht sich von selbst.

3) plur. der Bewunderung.

In solchen, in sich selbständigen, Bestandteilen muß nicht unbedingt das Zeilenmaß der Strophenzeile herrschen, aber es verdient Beachtung:

*majedidót miskanot'k* (s. Str. 5) *jahw' ʿebaot* (s. Str. 6).

5 II. Übliche:

4. Infolge der Auflassung des dichterischen Gefüges sind in einer Anrufung Gottes die Vokative, die ja auch Kehrzeile und Schlußzeile beherrschen, rein nach dem Gefühl vermehrt worden und können deshalb nicht immer zur Herstellung des Verses berücksichtigt werden; V. 4 a. E.

5. Das suff. 2. sg., in Anrufungen Gottes häufig und wichtig, hatte nicht erst jenseits des suff.-Konsonanten seinen hauptsächlichen Vokal. Wie der jenseitige lautete, ist gleichgiltig; da er nicht den Ton trägt, darf er in der herzustellenden Niederschrift wegbleiben. 15 Der Vokal des suff. heißt im sg. *-ak*; im pl. wird er zwecks bequemer Unterscheidung der Numeri als Umlaut oder Diphthong angenommen: *-ek*; V. 2 A; 5 a. E.

6. Von der bewährten, für Entstehung der Sprachformen wie für den Ausdruck des Gedankens im Satze gleich unentbehrlichen, 20 Regel, in einer Genitiv-Verbindung nur den Genitiv zu betonen, durfte sich ein Dichter Ausnahmen gestatten:

a) der E.-N.<sup>1)</sup> als stat. constr. durfte betont werden; V. 2 B.

Da E.-N. selten Genitive mit sich führen, als stat. constr. also ungewöhnlich sind, sollte man das Gegenteil erwarten; aber viel- 25 leicht hat sich schon wegen der Seltenheit des Vorkommens die Regel über die Enttonung des stat. constr. nicht folgerichtig der E.-N. bemächtigt.

b) Wurde ein stat. constr. präfigiert, so konnte er annähernd angesehen werden wie in der Genitiv-Kette ein mittlerer stat. 30 constr., der vermöge seiner Eigenschaft, gleichzeitig Genitiv zu sein, das Anrecht auf einen eigenen Hauptton behielt. Eine Wirkung wie die der Präf. beanspruchen in Dichtungen aber auch Interjektionen vor dem stat. constr.:  $\text{יְהוָה 5}$ .

7. Die rein-vokalische Verbalendung (*-a*, *-u*, *-i*) kann des 35 Tones noch entraten. Auch in Satzmitte sind dann sog. pausale Aussprachen gestattet. Der Fall darf mit regelwidrig gewordenen

1) Das Verhältnis der Kehrzeile zur Schlußzeile hellt sich vielleicht von da aus auf; V. 13 hätte einschließlich  $\text{יְהוָה 5}$ , wenn nicht mehr, Hebungen, während oben (1, 3) für V. 2 4 Hebungen nur dann gesichert sind, wenn auch in  $\text{יְהוָה}$  eine gezählt werden darf. Läßt man V. 13  $\text{יְהוָה}$  unbetont, gelangt V. 13 zum Durchschnittsmaß. — Sachlich schwächt V. 13 den ganzen Ps. und V. 2 ab, die auf den Genuß einer gnadenreichen Gegenwart an Ort und Stelle eingestellt sind, so daß er ohne V. 13 für eine Leseandacht an beliebigem Platze unanwendbar wäre.  $\text{יְהוָה}$  aber ist für die Distanz vom Tempel als rein seelisches Verhalten indifferent.

Betonungen in der älteren neuhochdeutschen Dichtung verglichen werden:

und ist und bleiben wird jetztund und immerdar.

Noch in Schillers Jugenddichtungen sind solche Betonungen gang und gäbe. 5

8. Die anschwellende Aussprache gedehnter Vokale, welche die griechisch Geschulten immer gern die zirkumflexive nennen werden und die im lebhaften Deutschen „nu-un?“, „wie?“, „wa-as?“ durch alle Dialekte geht, ordnet sich in das Innere einer Verszeile ein; am Anfang derselben ist sie leicht zu versäumen und deshalb von Musterdichtungen vermieden. Infolgedessen können einsilbige Wörter am Versanfang nur als enttonte vorkommen. Dies ist z. B. die Erklärung des vergrößerten פ an פֶּ 4; hier beginnt, wie auch die Peseq nachahmen, eine neue Zeile.

9. Die Auflösung des Versgefüges hat ferner zur Abschaffung 15 von Asyndeta (a) beigetragen, Doppelschreibungen (b) verursacht und Plurale der Hochachtung (2 A) (c) geschaffen:

a) V. 3: פ vor פֶּ schadet der climax mehr, als es das Satzgefüge entlastet: „erlaubt, ja erschöpft ist“ usw.<sup>1)</sup>

b) V. 3: Hinter פֶּ (פֶּ) kommt vor das Verb eine Impf.- 20 Vorsilbe פֶּ, weil der Begriff positiv und als gegenwärtig erlebter verstanden wird. Aber פֶּ־ bedeutet öfters das leidenschaftliche „Rufen“ auch ohne Gemütsbefriedigung (Thr. 2, 19), und dies war der Ausfluß des in V. A. beschriebenen Zustandes, diesem also gleichzeitig. 25

פֶּ V. 11 ist zwar nicht an sich prosaisch; auch Dichter haben Anlaß, Gründe anzuführen: aber hinter פֶּ (פֶּ) lag es nahe, für eine vom Or. freigestellte, Gedankenverbindung der Sätze durch diejenige Partikel zu sorgen, die dem vorhandenen Schriftbilde am unmittelbarsten abzugewinnen war. So ist zugleich ein Asyndeton abgeschafft 30 und eine Doppelschreibung vorgefallen.

c) פֶּ־פֶּ־ 4 B, obwohl auch sachlich richtig, kann Anpassung an V. 2 פֶּ־פֶּ־ sein: Laien kümmerte hauptsächlich der eine Brandopferaltar.

10. Attribute können mit ihrem Subst. unter einem, dem 35 Attr. anhaftenden Tone stehen, wenn beide kurzen Umfangs sind und das Attr. das am Subst. Wertvolle und für den Augenblick Hervorhebenswerte angibt, so 3 a. E. פֶּ־פֶּ־. (Diese Lizenz ergänzt die 8.; vgl. die 6.)

11. Auslautvokale, darunter solche, die den wesentlichen Be- 40 standteil eines Suff. ausmachen, sind, namentlich seit Aufgabe der

1) Auch פֶּ־פֶּ־ 4 B, zumal in Nachbarschaft zweier פֶּ־פֶּ־ 5. 6, ist wohlgemeiner Aufschluß eines Prosaisten über die Konstruktion und überdies vor פֶּ־ ebenso berechtigt wie hinter פֶּ־; der Dichter verfügte noch über relativlose Relativsätze 6 A.

gebundenen Form, unbeachtet und dürfen zur Wiedergewinnung unbetonter Silben hergestellt werden: V. 4 לָהֶּ vor שָׁתָהּ (Nr. 9 a Anm.). Letzteres muß vorne betont werden; also trafen zwei Tonsilben abstandslos zusammen. Aber für לָהֶּ darf irgendwie *láhi* 5 gelesen werden. Ähnlich ist V. 7 a. E. מוֹרָהּ wahrscheinlich מוֹרָהּ, aber als Bestandteil des folgenden Satzes.

12. Änderungen, die die Substanz des überlieferten Wortlauts anrühren, sind nur aus denselben Gründen, wie an Prosastücken, zulässig, um den unauffindbar gewordenen Gedanken wieder zu gewinnen. Hierbei ist peinlichste Ausnutzung des überlieferten Schriftbildes im Vorzuge, die sprachliche Möglichkeit Bedingung, die angestrebte Versform nur als Regulativ von Einfluß; V. 11 F.

Die unverschobenen beiden סלה hinter V. 5. 9 laden zu einer neuen Hypothese über diesen agendarischen Ausdruck ein. מַזְלוֹל 15 ist „Bahn“, מִזְלָה „Bahn, Damm“. Diesen gleicht in der Schrift des Ps. auf einer Tafel eine durch zwei parallele Striche von den Abschnitten darüber und darunter getrennte unbeschriebene Zeile; also: „der leere Streifen“. Dessen Raum sparten die Schriftgelehrten, indem sie nur die Erinnerung an ihn durch einen Fachausdruck(?) 20 festhielten; eig. סֵלָה, סֵלָה, סֵלָה? Die Verdoppelung des ל kam außer Übung, wozu אֲשַׁת אֲשַׁת verglichen werden können, zu den Vokalen הָרָהּ. Ob die Endung in סלה fem. ist, dafür kann man sich also nicht verbürgen; vielleicht ist es ein Wink, wie al fine.

	לְמַעַן יִשְׁתָּהּ <sup>β</sup>	נִשְׁתִּי	אֲנִי-סֵלָה <sup>α</sup>	שָׁתָהּ 3
25	אֲלֵי-אֵל <sup>δ</sup> תָּרִי:	תָּמִי	וּשְׁתִּירָה	לְפִי
	וְתָרוּ-בֵּי		מִצְאָה (-a) <sup>α</sup>	אֲנִי-צִוִּירָה 4
	אֲנִי-מִן-בְּרִיתֶךָ <sup>ε</sup>	אֲנִי-אֲרִשְׁתִּיהָ	שָׁתָה (-i) <sup>δ</sup>	מִן-לָהֶּ 7
	וְאֵלֵהִי <sup>β</sup>	מִלְפָּי	צִבְאוֹת	יְהוָה 8
	וְהִשְׁלַחְתִּיךָ <sup>γ</sup>	עִיר (-β?)	שָׁבִי בֵיתֶךָ	אֲשַׁרְהוּ יִי 5
30			סלה	

	מִן-צִוִּירָתִי <sup>γ</sup>	כָּכֹל <sup>β</sup>	עִיר <sup>α</sup> -לוֹ	אֲשַׁרְהוּ אֲדָם 6
	הַמִּצְוִיאוֹת <sup>β</sup>	בְּעֵינַיִךְ	עִיר <sup>α</sup> (-?) <sup>7</sup>	כָּל-בְּרִיתִים <sup>δ</sup>
	וּבְשִׁיטָה <sup>ε</sup>	מִן-צִבְאוֹת	וְשִׁיטָה <sup>δ</sup>	מִן-עִירָה 7
	אֲלֵי-תְהִלָּתֶךָ <sup>β</sup>	מִתְהִלָּתֶךָ <sup>β</sup>	הַגִּד <sup>α</sup>	מִן-הַר 8
35	בְּאֵיזֶן <sup>δ</sup>	אֲלֵהִים	אֲלֵי	וְהָאֵהֶרֶץ 7
	וּבְנִתְהִילָתִי <sup>α</sup>	הַאֲזִינָה <sup>β</sup>	תִּשְׁלַחְתִּי	שָׁמָּה 9
			סלה	

	וְיָשִׁיטְךָ <sup>ε</sup>	וְהַבֵּט	אֲלֵהִים	דָּאָה
	בְּתַחֲתֶיךָ <sup>δ</sup>	מִלְפָּתֶיךָ <sup>γ</sup>	בְּחֻצְרוֹתֶיךָ	טוֹב <sup>α</sup> -יְהוָה 11
40	בְּאֵזְנֵיךָ <sup>α</sup>	מִיְהוָה	בֵּית (ב) אֲלֵהִי <sup>ε</sup>	הַתְּהִיטְךָ <sup>ε</sup>

אֱלֹהִים	יְהוָה	מִכְבוֹד	12 בְּרֵי שְׁמֵרָא
יְהוָה	נֶחֱם	נִקְבֹּד	נֶחֱם
בְּתַנְיִם	בְּתַנְיִם	(י) טוֹב	לֹא קָנַע

(סלה)

V. 3:  $\alpha$   $\gamma$  getilgt 9 a. —  $\beta$  Mas. ersetzt suff. durch gen. יהוה 5 6 b; masc. V. 11 muß nicht nachgeahmt werden. —  $\gamma$  9 b. —  $\delta$  eig. zweiter Maqef; 10; die Pausa-Stellung des adj. erleichtert die Enttonung des subst.; 10.

V. 4:  $\alpha$  מַצְאָה, sog. Pausalform, enthält den Auftakt zum obj. ביה als Endsilbe, 7. —  $\beta$  der Satz wird von seinen zwei subj. ein- 10 gesäumt, nicht aber ein neu — mit דרור — beginnender auf zwei Zeilen verteilt. Lies vielleicht וְדָרֹר V. 11. —  $\gamma$  Mas. לֵךְ לֵךְ ist Satz für sich, wie צִלְלִי 8. —  $\delta$  Mas. אֶשְׁרֶה 9 a Anm. 1. —  $\epsilon$  Mas. אֶשְׁרֶה; aber die Vorsilbe von אֶשְׁרֶה־יָיִךְ ist ein sog. Vorschlags-א; Job 39, 30 ist entweder dies oder י vor dem Worte gewollt, Deut. 15 22, 6 kommt א hinzu, weil das Wort zwischen subst. steht, die mit א eingeführt werden. Unser א sichert engen Anschluß des Anfangskonsonanten des obj. —  $\epsilon$  spirans — an das Verb, so daß eher אֶשְׁרֶה־יָיִךְ zu schreiben wäre „in ihrem Interesse hat sie ihre Brut an (ε) deinem Altar abgesetzt“. —  $\epsilon$  nicht präp. acc., die der 20 Dichter dem Prosaisten überläßt, s.  $\delta$  a. E. —  $\zeta$  gekürzt nach 9 c. —  $\eta$  6 a. —  $\theta$  Mas. i. p.

V. 5:  $\alpha$  6 b; sog. „Gegenton“ an mehrsilbigem stat. constr. wird häufig angenommen. —  $\beta$  יוד mit  $\sim$ ; auch vom vorherigen suff. 2. sg. kann eine Senkung angerechnet werden, 5. —  $\gamma$  diesen Auslaut 25 möchte man wie V. 3  $\beta$ , 4  $\zeta$  überhören, 5.

V. 6:  $\alpha$  Mas. עֵד; daher fixiert sich die persönliche Quelle des עֵד erst in der Anrede — בָּךְ —, pt. עֵדֶךָ berücksichtigt sie und stattet überdies das Gottesverhältnis mit einer minder aufdringlichen Wirkung zugunsten des Anbeters aus. —  $\beta$  Mas. אֶפְרָיִם. —  $\gamma$  Num. 30 20, 19; I Chr. 26, 16; Jes. 40, 3. —  $\delta$  Mas. בלבבם mit Angleichung der ב;  $\epsilon$  nach V. 12 a. E. — 6 b.

V. 7:  $\alpha$  Mas. עֵבֶר möglicherweise statt alten *‘oberu, oberi*, obwohl nicht constr., weil עֵבֶר, obwohl constr., Ton verlangt; doch עֵבֶר sorgt bereits genügend, 6 b. —  $\beta$  Gen. 35; Idc. 2, 1—5; II Sam. 35 5, 23. Welches Gewächs so hieß, mag dahingestellt bleiben. עֵבֶר kommt von עֵבֶר herüber, da pl. voller klingt; 12 a. E. Sollten zwei עֵבֶר in einem Satze zu viel sein, so käme dem Auslautvokal von עֵבֶר die Bedeutung zu, eine Senkung, nämlich עֵבֶר II, zu ersetzen. —  $\gamma$  vgl. Ps. 110, 7. —  $\delta$  Mas. וְשִׁירֵיהֶם, in Erinnerung von V. 4  $\gamma$ . 10 —  $\epsilon$  Ni. fehlt sonst; Mas. act. —  $\zeta$  וְ von  $\delta$ ; oder von V. 8 גִּלְגָּלֵי. Gott ist des Wanderers „Wegweiser“.

V. 8:  $\alpha$  Mas. pl. —  $\beta$  „Stärkung“, nach der vorigen Zeile, oder „Krafttat“, durch die er die, welche er begleitet, schützt. —  $\gamma$  Diese Ni. sind sonst bekanntlich schriftgelehrte Ausweichungen vor Qal, 15

damit niemand sage, Gott sei sichtbar. Dieselbe Wirkung erzielt אֶלֶּיךָ mit gleichem suff. wie V. 7 ζ; dadurch wird אֶלֶּיךָ subj. und bereitet den nächsten voc. vor. suff. ist unter Maqef verdeckt worden. Vgl. אֶלֶּיךָ V. 10. — δ der Ort, zu dem man reist, um sein Anliegen  
5 vorbringen zu können.

V. 9: α Mas. stellt אֶלֶּיךָ zwischen Jahwe und Zebaoth und stört das Genitivverhältnis; aus V. 10? Aber die Vokative überfüllen das Satzpaar, das sie aus einer Zeile in zwei strecken. Nach 4 dürfen sie ausscheiden. — β אֶלֶּיךָ מִן־מִקְדָּשׁ Mas. fällt aus, wie α.  
10 V. 10: α Mas. מִן־מִקְדָּשׁ, so daß אֶלֶּיךָ kein eigenes obj. hätte; zu dem Verb paßt nur eine Gehörwahrnehmung, zumal eine häufige Begleiterscheinung des Ps.-Vortrags. suff. mit unbetonter Endsilbe wie Mas. מִן־מִקְדָּשׁ Thr. 3, 63 als Formel der Bescheidenheit?

V. 11: α בֵּי יָמֶיךָ s. 9 b. — β Mas. יָמֶיךָ ohne Näherbestimmung wäre  
15 ein Alltag; der Dichter ist jedenfalls zum Festtage gekommen. יָמֶיךָ, Ps. 121, 4 unterwegs gefährlich, ist am Ziele um so wohlthätiger und gut verdient; es mundet selbst unter spärlicher Bequemlichkeit, wie sie Auswärtige finden. יָמֶיךָ ist kein richtiges יָשָׁן, an die Gelegenheit zu Gottesträumen scheint nicht mehr gedacht. — γ wie  
20 in der folgenden Zeile müssen schon hier zwei inf. einander gegenüber gestellt werden; welcher, erkennt man von הָרָר II Sam. 13 aus. Jedenfalls ist der Vergleich soweit volkstümlich. Mas. אֶלֶּיךָ umgeht den Nebensinn als einen umheimlichen Zug zu Baals-Wesen während der Festzeit; רַי wird am Ende des nächsten Wortes frei.  
25 — δ Mas. בְּחַרְחָרֵיךָ wird gewöhnlich so verbessert. — ε hängt noch von יָמֶיךָ ab; Verhalten Hungriger und Bettler I Sam. 2, 36; der Dichter will solche am Feste im Tempel sehen, um zu guten Werken Gelegenheit zu finden. — ζ Zusammensetzungen mit בֵּיתֶיךָ stehen nach Verben der Ruhe, wie יָשָׁב, oft im acc. des Ortes; בְּךָ wäre also  
30 vielleicht entbehrlich. — η für den Sprecher genügt streng genommen ein Zelt. Daß Mas. אֶלֶּיךָ לִבְיֹתֶיךָ den Vergleich mit dem Tempel nicht aushalten, wäre zu selbstverständlich; man stellt die Buchstaben um עֲשֵׂיךָ, aber jedenfalls עֲשֵׂיךָ attr. steht sonst nicht von Dingen, als  
35 בְּיֹתֶיךָ? Der kürzeste Eigenschafts-Genitiv wäre der beste; 10.

V. 12: α שָׁמַשׁ ist unverständlich, da es in erster Linie für Reisende eine Last ist; Ps. 121, 6. Zu der Behauptung, daß Gott die Sonne trotz aller Helios-Religionen in seiner Gewalt habe, besteht hier kein Anlaß. שָׁמַשׁ Ps. 121 mehrfach; Num. 6, 24. —  
10 β Mas. וּבְיָמֶיךָ, V. 10 α. וּבְיָמֶיךָ wird versuchsweise vom Wortanfang ans Ende versetzt, obwohl auch מִבְּיָמֶיךָ passen würde. — γ die jahwistisch-priesterliche Doppelbezeichnung Gottes liegt dem Ps. bereits vor. — δ impf. statt subst. versuchsweise nach Num. 6, 25 (ind.?). — ε Mas. Maqef; mußte der Ps. mit dem Gottesnamen schließen V. 13, so  
45 genügte wohl auch יָמֶיךָ ohne obj. und die folgenden Takte verschieben sich um eine Nummer. — ζ יָמֶיךָ statt יָמֶיךָ ist zu יָמֶיךָ wohl unumgänglich.

## Ibn abi-l-'Akb.

Von

## I. Goldziher.

Unter den Pseudepigraphen der arabischen Literatur wird eine *kaṣīdat al-malāḥim* erwähnt, als deren Verfasser ein Ibn abi-l-'Akb (oder 'Akb?) genannt wird. Dies apokalyptische Gedicht, in welchem (nach Art der von de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes*<sup>2</sup> 115 ff. behandelten Literatur) die Schicksale des Islams in ferner 5 Zukunft voraus verkündet sein sollen, ist bereits im zweiten Jahrhundert d. H. bekannt. In einer in *Aḡānī* I, 169, 4 auf 'Awāna, wohl den Verfasser historischer Schriften (st. 147, *Fihrist* 91, 8 ff.), zurückgeführten Notiz erscheint der angebliche Verfasser als einer von drei erdichteten Personen, die niemals existiert haben<sup>1</sup>). 10

Der Name wird, wie wir aus den hier zu erwähnenden Daten ersehen, in verschiedenen Formen überliefert. Unter den Fragen, die *Ġāhiz* (*Triā opuscula* ed. van Vloten 140, 16) dem Aḥmad b. 'Abdalwahrāb vorlegt, finden wir auch die: „was für Meinung er über Ibn 'Akb habe?“<sup>2</sup>) Die schīitische Literatur nimmt ihn für 15 ihre Sekte in Anspruch. Er selbst sei Schüler des 'Alī und hernach Lehrer des Ḥasan und Ḥusejn (معلمنا سبطین) gewesen (s. die zu erwähnende Nicholson'sche Handschr.). Als sein Eigenname wird bei solcher Gelegenheit Jaḥjā und als seine Nisba *al-Lejtī* gegeben. Im schīitischen Gelehrtenlexikon (*Kitāb al-riḡāl*, Bombay 20 1317, 49) s. v. Ḥusejn b. Muhammed al-Azdī wird als Werk desselben ein *Kitāb akḫbār abn abī 'aḡb waš'ar* angegeben. Auch die volkstümliche Hagiolatrie hat ihn beansprucht. Zur Zeit Maḡrīzī's wurde in Kairo in einem *zoḡrīk al-mazār* genannten Gäßchen eine Grabesstätte besucht, die das gewöhnliche Volk dem Jaḥjā b. 'Akb, 25 Erzieher des Ḥusejn zueignete (*Chīṭaṭ* II, 45). Maḡrīzī weist diesen

1) Vgl. Abh. zur Arab. Pbil. II, CVI.

2) *أبن عقب* der Ausgabe. Die Kairoer Ausgabe (1324) 132, 7 setzt mit den diakritischen Punkten *أبن عقیب*, was für die Aussprache als *عقب* spräche.

Glauben der unwissenden Leute, den er als Exempel für die Albernheiten ihres Gräberkultus anführt, mit Entschiedenheit zurück<sup>1)</sup>.

Es werden auch verschiedentlich Texte als *Malāhim-Ḳaṣīda* dieses Ibn abi-l-'Aḳb überliefert. Die Handschriftensammlung des Prof. R. A. Nicholson enthält unter dem Titel كتاب مفتاح الجفر einen Band, in welchem zwei demselben zugeschriebene prophetische Gedichte aufbewahrt sind (*JRAS.* 1899, 907, n. 4). — Der Katalog der *Vizekönigl. Bibliothek zu Kairo* (VII, 552) verzeichnet als Nr. 6 des Sammelbandes Nr. 62 eine dem Jahjā b. 'Aḳb (so) zugeschriebene منظومة ملاحم. Minhāg al-dīn 'Oṭmān (geb. 589, st. ca. 662 d. H.), Verfasser der *Ṭabaḳāt-i-Nāsiri* (ed. Biblioth. Ind.), teilt (p. 439—443) in persischer Übersetzung einen Auszug aus der *Ḳaṣīda* des Jahjā son of Aḳab (so) mit, dessen Inhalt (das Original ist mir leider nicht zugänglich) von H. G. Raverty, dem englischen Bearbeiter der *Ṭabaḳāt* (London 1881, II, 1282) folgendermaßen angegeben wird: „This *Ḳaṣīdah* prophesies the irruption of the Turks, the sedition of the Chingiz Khan in Chin and Tamghāj and the fall of the Muhammadan empires, and also the total annihilation of the Turks“. — Für das Auftreten des zejditischen Imam Jahjā al-Hādī (280 d. H.) werden von dessen Anhängern prophetische Verse des Ibn 'Aḳīb (so) nachgewiesen (Van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidiëtische Imamaat in Yemen* [Leiden 1919, de Goeje-Stichting nr. 5] 117).

Auch den Titel اندائرة finden wir für ein dem Ibn abi-l-'Aḳb zugeschriebenes Schriftwerk prophezeienden Inhaltes. In einem Kommentar zu dieser Schrift soll das Aufkommen der 'oṭmānischen Dynastie als Vormacht des Islams, als Nachfolgerin des niedergehenden 'abbāsidschen Geschlechtes vorhergesagt sein. Ich kenne diese Stelle aus einem Exzerpt in انفرق المؤمنون بانطرب في الفرق بين العجم والعرب von Muṣṭafā b. Kamāl al-dīn al-Ṣiddīqī (Handschr. des Instituts für Orientalische Sprachen in St. Petersburg, *Katalog der arabischen Handschriften* von Baron V. v. Rosen, Petersb. 1877, p. 11, Nr. 27). Dasselbe geht aus von einem nach Ibn 'Asākir angeführten Ḥadīṭ<sup>2)</sup>, und im Anschluß an ein Zitat aus Ṣalāḥ al-dīn al-Ṣafadī's Kommentar zur *Sajara No'mānija* des Ibn al-'Arabī (Brockelmann I, 447, nr. 126) lesen wir:

1) Vgl. Muh. Stud. II, 354.

2) Mu'ād b. Ġebel (oder Sa'd b. Mu'āl) brachte dem Propheten die Nachricht von der Niederlage des Perserkönigs, worauf jener gesagt habe: لعن كسرى (فلاناً) ثم قال آت أول الناس فناء (أو حلاًكاً) فارس ثم العرب من وراءهم (ثم أشار بيده قبل الشام) ألا بقیة حیةنا!

في شرح الدائرة للامام يحيى بن عقب ان أصلح الدول بعد  
 الصحابة الدولة العثمانية فانها مذكورة في كتب الاسرار الجفرية بأشارة  
 الآية الشريفة القرآنية وهي قوله تعالى (21, 105) ولقد كتبنا في  
 الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادى الصالحين. 1) وستظير  
 5 دولة عظيمة اى لآنيا في زمن الشارح لم تكن ظهرت ويملكون ديار  
 العرب الى تخوم المغرب وتستمر دولتهم الى قيام الختم . . . . .

Darauf folgt eine diese Prophezeiung bestärkende kabbalistische  
 Buchstabenspekulation und ein Zitat aus الشيخ محمد جمال الدين  
 ابو سالم بن طلحة في جفره.

Erst nach Einsicht in dies Material könnte man eine Meinung 10  
 über das Verhältnis der dem Ibn abi-l-'Aḡb zugeschriebenen Pseud-  
 epigrapha zu einander wagen. Es scheint, daß es sich um von  
 einander verschiedene posteventum-prophetische Machwerke handelt,  
 für deren Beglaubigung man von Fall zu Fall sich des für solche  
 Dinge geeigneten Verfassernamens des I. a. 'A. bedient hat. 15

Abū Nuwās und al-Rakāṣī verfertigten einmal spaßweise Ge-  
 dichte im Stil des I. a. 'A. (bei dieser Gelegenheit als اللبثى be-  
 zeichnet) und ließen sie durch einen Verrückten namens Abū Jāsīn  
 al-ḥāsib rezitieren; als dieser die Gedichte erlernt hatte, bildete er  
 sich fest ein, daß er selbst Verfasser derselben sei. (Gāhiz, *Bajān* 20  
 II, 7; Brockelmann, *Enzyklop. d. Islam* I, 109<sup>a</sup>.)

1) Aus demselben Vers wurde auch die Eroberung Ägyptens durch Sultan  
 Selim herausgeklügelt, ZDMG. 68, 545.

## Zu den Inschriften von 'Arāq il-Emīr.

Von

**Enno Littmann.**

Durch meine Veröffentlichung der Inschriften von 'Arāq il-Emīr in den *Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904—1905*, Division III, Section A, Leyden 1907, glaubte ich die Lesung der beiden gleichlautenden Dokumente  
 5 endgültig als תרבייה festgestellt zu haben. Nun hat aber Budde in einem Artikel dieser *Zeitschrift*, Bd. 72, S. 186—188, den ich wegen der Kriegsläufe erst vor Kurzem lesen konnte, eine Lesung תרביה vorgeschlagen, ohne auf meine Publikation einzugehen. Ich habe im Jahre 1904 jeden der 10 Buchstaben an Ort und Stelle  
 10 bis zum Millimeter genau ausgemessen, und zwar nicht nur die Breite und Höhe der Buchstaben, sondern auch jeden einzelnen Strich und Haken. Danach sind die Zeichnungen auf S. 2 meiner Arbeit hergestellt. Außerdem gebe ich dort Photographien beider Texte, die zufälligerweise ganz gut gelungen sind und daher jedem  
 15 die Nachprüfung ermöglichen; eine Retusche ist an den Photographien nicht vorgenommen. Ohne weiter auf Einzelheiten, die doch nur das dort Gesagte wiederholen müßten, hier einzugehen, möchte ich nur auf meine früheren Feststellungen verweisen und die Lesung תרביה von neuem als die einzig mögliche bezeichnen, damit sich  
 20 keine falschen Lesungen in die Lehrbücher einbürgern. Da aber B. betont, daß er, Dalman und dessen Schüler nur eine Inschrift gesehen hätten, möchte ich doch bemerken, daß weder ich noch mein photographischer Apparat bezichtigt werden kann, doppelt gesehen zu haben.

25 Die Schwierigkeit, daß ein ל am Anfange fehlt, bleibt bestehen. Ob meine Annahme, daß dieser Tobias mit Hyrkanos identisch sei, richtig ist, darüber mögen die Fachgenossen entscheiden.

## Neue indische Dramen.

Von

E. Hultsch.

Unserm Ehrenmitgliede Śāstraviśārada Jaināchārya Śrīvijayadharmasūri verdanke ich eine große Anzahl von Jaina-Werken, die auf seine Veranlassung gedruckt worden sind. Unter ihnen befinden sich mehrere bisher unbekannte oder ungedruckte Dramen. Im Folgenden gebe ich eine kurze Beschreibung derselben und ein paar anderer Stücke, die in Indien erschienen sind. 5

### I.

**Mudrita-Kumudachandra-prakaraṇam.** Jaina-Yaśōvijaya-Granthamālā, Nr. 8. Benares, Vīra-Saṃvat 2432.

Der Verfasser ist Yaśāśchandra, Sohn des Padmachandra. 10 Sein Großvater, der Kaufherr (*śrēṣṭhi*) Dhanadēva auß der Dharkaṭa-Familie<sup>1)</sup>, scheint der Minister eines Fürsten von Śākambharī in Sapādalakṣha<sup>2)</sup> gewesen zu sein; s. pp. 1, 2. Das Drama hat fünf Akte und beschreibt eine Disputation zwischen dem Śvētāmbara Dēvasūri und dem Digambara Kumudachandra vor dem 15 Chaulukya-Könige Jayasīṃha Siddharāja, in welcher Kumudachandra zum Schweigen gebracht wurde (*mudrīta*)<sup>3)</sup>. An zwei Stellen (pp. 20, 25) wird eine andere Disputation erwähnt, in der Dēvasūri vor Arṇōrāja den Digambara Guṇachandra besiegte. Über Jayasīṃha Siddharāja von Gujarāt und über den Chāhamāna- 20 Fürsten Arṇōrāja von Śākambharī (Sāmbhar) s. Kielhorn, *Ep. Ind.*, Vol. VIII, Appendix I, p. 14<sup>4)</sup>. Nach dem *Prabhavakacharītram* fand die Disputation zwischen Dēvasūri und Kumudachandra in Saṃvat 1181 statt, und Dēvasūri starb in Saṃvat 1226; s. Klatt, *Ind. Ant.*, Vol. XI, p. 254 und Peterson, *Fourth Report*, p. LVf. 25

1) Dies ist der Name einer Kaste von Kaufleuten; s. *Ep. Ind.*, Vol. VIII, p. 206, Zeile 4 und Jacobi, *Bhavisattakaha*, S. 5<sup>2</sup> f.

2) Vgl. *Ind. Ant.*, Vol. VI, p. 186 und *Ep. Ind.*, Vol. II, p. 422.

3) In Bühler's *Kaśmīr Report* (p. CLXXI, Nr. 834) ist dasselbe Drama verzeichnet, aber das Wort *mudrīta* am Anfange des Titels weggelassen.

4) Über Arṇōrāja vgl. auch Bühler, *Leben des Hōmachandra*, S. 26 f., 30 f., 34.

Dēvasūri ist der Autor zweier Nyāya-Werke: 1. des umfangreichen *Syṅdvādaratnākara*<sup>1)</sup> und 2. des *Pramāṇanayatatvāloka-lankāra*, der in knappen Sūtras abgefaßt ist<sup>2)</sup>. Dēvasūri's Schüler Ratnaprabhasūri schrieb zu dem letzteren einen Kommentar namens *Ratnākūṛācatīrikā*. Das Sūtra-Werk des Dēvasūri bildet Nr. 1 der Jaina-Yaśōvijaya-Granthamālā, und der Kommentar des Ratnaprabhasūri Nr. 5 und 20 dieser Serie. In Samvat 1238 verfaßte derselbe Ratnaprabhasūri einen Kommentar zu Dharmadāsagaṇi's *Upadēśamālā*: s. Peterson's *Third Report*, p. 165 ff. und *Fifth Report*, pp. LVII, 123 f.

Unter den Personen des Dramas findet sich Śrīpāla Kavirāja. Dieser ist identisch mit dem Verfasser der Vaṅnagar-Prasasti des Kumārāpāla: s. Bühler, *Ep. Ind.*, Vol. I, p. 295. Er stammte aus der Prāgvāṭa-Familie<sup>3)</sup> und war der Sohn eines Lakshmaṇa; s. Muni Jinavijaya's Einleitung zum *Draupadīśayamvaram* (unten, V), pp. 8, 22.

Auf p. 49 des *Mudrīta-Kūnudachandran* werden die Nyāya- und Vaiśeṣhika-Lehrer Kaṇāda, Akshapāda, Uddyōtakara, Vāchaspati und Udayana erwähnt. Der Satz [सिद्धराजस्य] *हि राज्ये . . . . . व्याकरणेष्वेव पितृव्यभ्रातृव्यमातुलादीनां निपातनं* (p. 26) ist offenbar eine Reminiszenz an Māgha, XIX, 75.

## II.

**Nirbhaya-Bhīma-vyāyōga**, herausgegeben von Śrāvaka Paṇḍit Hargōvīnddās und Śr. P. Bēchardās. Yaśōvijaya-Jaina-Granthamālā, Nr. 19. Benares, Vira-Samvat 2437.

Dieser kurze Einakter ist eine Bearbeitung des *Bakavadha-parva* (I, 10) des *Mahābhāratam*. Personen: die fünf Pāṇḍavas, Draupadī, ein Brahmane, dessen Mutter, seine Gattin Mālatī, ein Tempeldiener, Baka und seine Rākshasas. Baka spricht Sanskrit, sein Gefolge Māgadhī.

Der Verfasser, Rāmachandra, war ein Schüler des berühmten Gelehrten Hēmachandra. Er selbst rühmt sich, hundert Werke verfaßt zu haben. Verzeichnisse eines Teiles derselben finden sich in den Vorreden der Herausgeber des *Nirbhaya-Bhīma* und des *Kaunūdi-Mitrāṇḍam* (s. unten). Weber veröffentlichte Proben aus Rāmachandra's Gedichte *Vihārasātakam*<sup>4)</sup> (*Verzeichnis*, Band II,

1) S. die Vorrede zu Nr. 1 der J.-Y.-Granthamālā, p. 6 f.

2) Siehe Peterson's *First Report*, p. 131, Nr. 361 f. Vermutlich ist das erste Werk ein Kommentar des Verfassers zum zweiten.

3) Dies ist der Sanskrit-Name der Pōrvāls, einer Kaste von Kaufleuten. Siehe ASWI., Vol. II, p. 172, Anm.; *Ep. Ind.*, Vol. I, p. 24, n. 10 und Vol. II, p. 41. Nach Baines, *Ethnography*, p. 146 zählen die Pōrvāls jetzt ungefähr 75 000.

4) Der volle Titel ist *Kumāravīhārasātakam*; s. die beiden obengenannten Vorreden. Das Gedicht verherrlicht einen von dem Chaulukya-Könige Kumārāpāla erbauten Tempel des Pārśvanātha in Anhilvād; vgl. Bühler, *Leben des*

Nr. 1972) und Peterson den Prolog seines Dramas *Raghuvilāsam*<sup>1)</sup> (*Fifth Report*, p. 144 ff.). Eine Handschrift des *Nirbhaya-Bhima-vyāyoga* befindet sich in Cambay (*First Report*, Appendix I, p. 80 f.).

Nach dem *Prabandhachintāmani* wurde Rāmachandra von dem Chaulukya-König Ajaya (Samvat 1230—1233), dem Neffen und Nachfolger des Kumārapāla, umgebracht; s. Tawney's Übersetzung, p. 152 f.

### III.

**Kaumudī-Mitrāṇandam**, herausgegeben von Muni Punyavijaya. Jaina-Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 59. Bhāvnagar, 1917. 10

Der Verfasser ist ebenfalls Rāmachandra, ein Schüler des Hēmachandra und Autor von hundert Werken. Nach dem Prolog (p. 2) ist das *Kaumudī-Mitrāṇandam* ein *prakaraṇam* und war das zweite von dem Dichter verfaßte Drama (*rūpakam*). Bemerkenswert ist, daß der Sūtradhāra den Dichturfürsten (*kaṁḍra*) Murāri, dessen Zeit bisher unbestimmt war<sup>2)</sup>, als einen noch lebenden Zeitgenossen des Rāma[chandra] zu erwähnen scheint; s. p. 3. Vers 3: .

प्रबन्धानाधातुं नवभणितिवैदग्ध्यमधुरा-

न्कवीन्द्रा निस्तन्द्राः कति नहि मुरारिप्रभृतयः ।

ऋते रामान्नान्यः किमुत परकोटौ घटयितुं

रसान्नाव्यप्राणान्यटुरिति वितर्को मनसि नः ॥

Murāri, der Verfasser des geschmacklosen Dramas *Anargha-Rāghavam*<sup>3)</sup>, lebte also wahrscheinlich um dieselbe Zeit wie der Dichter Mañkha, der in seinem *Srikāṇṭhacharitam* (XXV, 74) den Murāri erwähnt und im Kommentare zu seinem *Kōśa* das *Anargha-Rāghavam* zitiert<sup>4)</sup>. Es folgt eine gedrängte Übersicht des bunten Inhalts des *Kaumudī-Mitrāṇandam*.

Akt I. — Zwei Schiffbrüchige aus der Stadt Kautukamaṅgala, der Jaina Mitrāṇanda, Sohn des Kaufmanns Jināśa, und der Brahmane Maitrēya, landen auf der Insel des Varuṇa, wo sich ein goldener Tempel dieses Gottes und eine Einsiedelei des Patriarchen Ghōraghōṇa befinden. Bei letzterem deponiert Mitrāṇanda sein gerettetes Geld. Der Patriarch verlobt ihm seine Tochter Kaumudī.

*Hēmachandra*, S. 30, 32, 40 f., 43, und über Rāmachandra S. 19, 44. Eine *Kumāravihāraprasasti* verfertigte ein anderer Schüler des Hēmachandra namens Vardhamānagani; s. Peterson, *Third Report*, p. 18 und Appendix, p. 316.

1) In Bühler's *Kaśmīr Report* (p. XLIX, Nr. 760) ist der Titel verlesen (*Raghuvilāpa*).

2) Siehe Konow, *Das indische Drama*, S. 83.

3) Vgl. Wilson's *Theatre of the Hindus*, third edition, Vol. II, p. 375 ff.

4) Siehe Zachariae's *Epilegomena zum Mañkhakośa* (Wien, 1899), S. 49. Auch Mahēndrasūri's Kommentar zu Hēmachandra's *Anūkarthasamgraha* zitiert das *Anargha-Rāghavam*; s. Zachariae's *Epilegomena zum Anūkarthasamgraha* (Wien, 1893), S. 25.

Akt II. — Die beiden Freunde finden einen von Varuṇa mit Nägeln an einen Mangobaum gefesselten Halbgott, den auf dem Berge Ratnakūṭa residierenden Siddha-Fürsten Anaṅgadāsa<sup>1)</sup>. Mitrāṇanda befreit ihn mit Hilfe eines von Kaumudī gelieferten<sup>5</sup> zauberkräftigen Juwels, und Maitrēya heilt die Nägelwunden durch Bestreichung mit dem Saft eines als Armband getragenen Krautes, welches Anaṅgadāsa ihm übergibt<sup>2)</sup>. Varuṇa steigt vom Himmel herab und will den Mitrāṇanda an den Mangobaum nageln. Als er jedoch erfährt, Mitrāṇanda sei der zukünftige Schwiegersohn des<sup>10</sup> Patriarchen, übergibt er ihm Anaṅgadāsa's Halskette *Kalpalatā*, welche die Kraft besitzt, Liebe zu erregen.

Akt III. — Beim Anblick der wunderbaren Halskette verliebt sich Kaumudī in Mitrāṇanda. Sie gesteht ihm, daß die Asketen Schwindler seien, und daß bisher alle anderen reichen Kaufleute,<sup>15</sup> mit denen sie ihr Vater vermählt habe, in eine unter dem Bette verborgene Grube gestürzt seien, und verspricht, ihn mit ihren gesammelten Schätzen nach Ceylon (*Sīmaladvīpa*) zu begleiten. Vermählung der Kaumudī mit Mitrāṇanda, welcher von der Göttin *Jāṅgulī* einen Zauberspruch gegen Gift empfängt.

<sup>20</sup> Akt IV. — Mitrāṇanda und Kaumudī, welche den Schatzkasten trägt, sind in Ceylon angelangt. In der Nähe von Raṅgāsālā, der Hauptstadt des *Vikramabāhu*, betreten sie einen Tempel der *Kātyāyanī*. Die Polizei verhaftet den Mitrāṇanda als einen Dieb.

Akt V. — Das Paar wird vom Könige verhört, dessen Minister<sup>25</sup> *Kāmarati* unterdessen von Begierde nach Kaumudī erfüllt wird. Eine Dienerin meldet, daß der Kronprinz *Lakṣmīpati* infolge eines Schlangenbisses gestorben sei. Mitrāṇanda gedenkt der Göttin *Jāṅgulī*, die den Toten wieder belebt. Der erfreute König befiehlt dem Minister, das Ehepaar in sein Haus aufzunehmen.

<sup>30</sup> Akt VI. — Maitrēya hat einen in *Ratnākara* residierenden Vasallen des Königs *Vikramabāhu*, namens *Vijayavarmā*, welcher von seinem Feinde *Chakrasēna* im Kampfe gefährlich verwundet worden war, durch Bestreichung mit dem Saft eines Krautes geheilt. *Vijayavarmā* wünscht im Tempel des *Yaksha*-Fürsten *Lōhitapāṇi*<sup>35</sup> ein Menschenopfer darzubringen. Da erscheint der vom Minister *Kāmarati* mit einem *Urias*brief abgesandte Mitrāṇanda, wird aber von Maitrēya erkannt und von *Vijayavarmā* selbst seiner Fesseln entledigt.

Akt VII. — Am Morgen, nachdem *Kāmarati* den Mitrāṇanda fortgeschickt hatte, wurde Kaumudī von der eifersüchtigen Frau<sup>40</sup> des Ministers ans dem Hause gewiesen; ein alter Mann trug ihren

1) Dieser war nach *Varuṇadvīpa* gekommen, um die Kaumudī zu entführen (p. 126), und hatte durch die Kraft eines Zauberpulvers seine Gestalt geändert (p. 19).

2) Auf S. 22, Zeile 9 lies कलाचि (Vorderarm) für das sinnlose कलावीचि; ebenso nach *Vallabha's* Kommentar für कलापि bei *Māgha*, XIII, 41.

Kasten. Auf dem Wege trafen die beiden Sumitrā, eine Tochter des Kaufherrn Vanadēva aus der Stadt Alaka (s. p. 89), die von Vijayavarmā gefangen genommen worden war (s. p. 69), und deren Mutter und kleinen Bruder. In der Nähe von Vyāghramukhī, einer Niederlassung (*palli*) von Wilden (*Sabara*, p. 89), werden alle diese von deren Häuptling Vajravarmā gefangen genommen. Ein Wilder bringt den gefesselten Führer einer anderen Karawane aus Suvarṇadvīpa. Dieser entpuppt sich als Makaranda, ein Jugendfreund des Mitrāṇanda (vgl. p. 8 f.). Ein Bote bringt aus der Stadt Vēlandhara ein Schreiben des Kronprinzen Lakshmīpati, der sich bei dem Häuptling nach dem gegenwärtigen Aufenthalte des Mitrāṇanda und der Kaumudī erkundigt. Kaumudī teilt dem Häuptling mit, daß Vijayavarmā die Sumitrā dem Makaranda zur Gattin bestimmt habe (vgl. pp. 75, 77). Der Häuptling erklärt, die Hochzeit der beiden ausrichten zu wollen.

Akt VIII. — Makaranda, Kaumudī und Sumitrā treffen in der Stadt Ekachakrā einen śivattischen Yōgī (*Kāpālīka*), der sie vor einem auf Frauen erpichten Luftwandler (*Vidyādhara*) warnt und die beiden Frauen veranlaßt, sich in ein unterirdisches Gemach zurückzuziehen. Den Makaranda ersucht er, ihm bei einer Beschwörung des Vidyādhara Hilfe zu leisten. Er belebt einen Leichnam, der ein Schwert ergreift. Makaranda schöpft Verdacht und gedenkt eines Zauberspruches, worauf der belebte Tote mit seinem Schwert auf den Kāpālīka einschlägt. Dieser verschwindet, der Leichnam fällt zu Boden, und das unterirdische Gemach ist unsichtbar geworden.

Akt IX. — Vor dem Kronprinzen Lakshmīpati erscheint der Kaufherr Naradatta aus Vēlandhara, welcher sich die Karawane des Makaranda angeeignet hat (s. pp. 84, 98), und beschwert sich darüber, daß ihm Makaranda seinen Anteil genommen habe. Dasselbe behauptet der herbeigeholte Makaranda von Naradatta. Die Ankunft des Vajravarmā und Mitrāṇanda entscheidet den Streit. Naradatta und sein Gehilfe, ein Ausländer (*Barbara* oder *Mlechchha*), werden zum Tode verurteilt, aber auf Bitten des Vajravarmā und Mitrāṇanda begnadigt.

Akt X. — Mitrāṇanda und Makaranda finden ihre Gattinnen Kaumudī und Sumitrā wieder auf dem Berge Ratnakūṭa bei dem Siddha-Fürsten Anaṅgadāsa, der sie entführt hatte (vgl. Akt VIII). Der letztere erhält das Wunden heilende Kraut *Saināvohinī*, welches Maitrēya an sich genommen hatte (s. pp. 22 f., 64 f.), und seine Halskette *Kalpalatā*, welche Varuṇa dem Mitrāṇanda übergeben hatte (s. pp. 18 f., 26), zurück.

In einem Kompositum im Schlußverse des Dramas (**संतपारामचन्द्रकरविशदाम्**) ist der Name des Verfassers Rāmachandra versteckt <sup>1)</sup>.

1) Dasselbe gilt von den Schlußversen des *Nirbhaya-Bhāna* und *Kumāravilāsaśatakam* des Rāmachandra.

Endlich bemerke ich noch, daß an zwei Stellen (pp. 49, 55) der Ausdruck *udvarita-śeṣha*, „übrig“ vorkommt. Nach Zachariae (*Indog. Forsch.*, XXXII, 348) ist *udvarita* eine falsche Sanskrit-Übersetzung von Prakṛit *uvvarīa* (= Skt. \**uparika*).

5

## IV.

**Prabuddha-Rauhiṇēyam**, nach einer einzigen, alten Handschrift herausgegeben von Muni Puṇyavijaya. Jaina-Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 60. Bhāvnagar, Vikrama-Saṁvat 1974.

Der Verfasser des Stückes ist Rāmabhadra Muni, Schüler des Jayaprabhasūri aus der Schule des Dēvasūri, „der den Stolz großer Disputanten (*vādindra*) vernichtete“ (p. 3). Das Drama ist ein *prakaraṇam* in sechs Akten und wurde an einem Feste (*yātrōtsava*) in einem Tempel des Yugādīdēva (Ṛishabha) aufgeführt, welcher von zwei Zeitgenossen eines ungenannten Chāhamāna-Fürsten, Yaśōvīra und Ajayapāla aus der Familie des Pārśvachandra, erbaut worden war (p. 2 f.). Der Herausgeber zitiert in seiner Vorrede (p. 2 f.) eine Jālōr-Inschrift mit folgenden Daten:<sup>1)</sup>

1. In Saṁvat 1221 wurde ein von dem Chaulukya Kumārapāla von Gujarāt auf Wunsch des Hēmasūri (d. i. des berühmten Gelehrten Hēmachandra) erbauter Tempel des Pārśvanātha dem Vādindra Dēvāchārya übergeben.

2. Yaśōvīra, Sohn des Pāsū. Saṁvat 1242 unter dem Chāhamāna Samarasimha.

3. Pūrṇadēvāchārya, Schüler des Dēvāchārya. Saṁvat 1256.

4. Rāmachandrāchārya, Schüler des Pūrṇadēvasūri. Saṁvat 1268.

Der Dēvasūri des Dramas ist offenbar identisch mit dem Dēvāchārya der Inschrift, Yaśōvīra aus der Familie des Pārśvachandra mit Yaśōvīra, dem Sohne des Pāsū, und der Chāhamāna-Fürst des Dramas mit dem Chāhamāna Samarasimha der Inschrift. Über den letzteren s. die Tafel in *Ep. Ind.*, Vol. XI, p. 78; über den Chaulukya Kumārapāla Vol. VIII, Appendix I, p. 14; und über Dēvasūri († Saṁvat 1226) meine Bemerkungen zum *Mudrita-Kumudachandram*, oben S. 61 f.

Der Inhalt des Dramas ist in Kürze folgender:

Akt I. — Der Räuber Rauhiṇēya, Sohn des Lōhakhura, entführt eine mit Blumenpflücken beschäftigte junge Frau namens Madanavati<sup>2)</sup>, während sein Helfershelfer, ein Śabara (welcher Māgadhī spricht), deren Geliebten fernhält.

Akt II. — Der Śabara nimmt am Tanz einer Hochzeitsgesellschaft teil. Rauhiṇēya erscheint in der Verkleidung der Mutter des jungen Ehemanns Manōratha und entführt diesen, um sich

<sup>1)</sup> Dieselbe Inschrift hat D. R. Bhandarkar herausgegeben; s. *Ep. Ind.*, Vol. XI, p. 54 f.

<sup>2)</sup> Sie ist die Frau eines gewissen Lalitānga (p. 38 f.) und eine Tochter des Karawanenherrn Dhana (p. 46).

seiner Schmucksachen zu bemächtigen, wobei er die Anwesenden durch eine aus Flickern hergestellte Schlange (*chirikā-sarpa*) erschreckt.

Akt III. — Der Kaufherr Subhadra meldet dem Könige Śrēṇika von Magadha<sup>1)</sup> den Raub seines Sohnes Manōratha, und der Karawanen- 5  
herr Dhana den seiner Tochter Madanavatī. Der Minister Abhaya-  
kumāra er bietet sich, den Räuber ausfindig zu machen. Ein ge-  
wisser Sumukha verkündet, daß soeben Vardhamānasvāmī in  
einem Park außerhalb der Stadt vom Himmel herabgestiegen sei.

Akt IV. — Rauhiṇyā wird gefangen. 10

Akt V. — Er leugnet vor dem Könige seine Schuld, bleibt  
aber in Gewahrsam.

Akt VI. — Als er am nächsten Morgen aus dem Rausch er-  
wacht<sup>2)</sup>, versuchen Frauen und Musiker unter der Leitung des  
Tanzlehrers Bharata ihm vorzutäuschen, daß er sich im Himmel 15  
befinde, und ihn zu einem Geständnisse zu bewegen. Er durch-  
schaut aber diesen Plan des Ministers, weil er sich an einen von  
Vardhamānasvāmī gesprochenen Vers (p. 57) erinnert, den er vor  
seiner Gefangennahme zufällig gehört hat, und in dem die Merk-  
male der Götter (Freiheit von Schweiß, Nichtberührung des Erd- 20  
bodens und unverwelkliche Kränze) aufgezählt sind, und beteuert  
seine Unschuld. Nachdem ihm Straffreiheit versprochen worden ist,  
bekennt er seine Missetaten und führt den König und den Minister  
nach einer Höhle am Berge Vaibhāra, wo sich die beiden Ent-  
führten und alles gestohlene Gut wiederfinden. 25

Aus Weber's *Verzeichniss* (II, S. 916, Zeile 3) ergibt sich, daß  
die Geschichte des Rauhiṇyā auch von Hēmachandra im Kom-  
mentar zu seinem *Yogasāstra* behandelt worden ist. An einer  
anderen Stelle (II, S. 1098) erwähnt Weber das *Rauhiṇyācharitram*  
eines gewissen Dēvamūrti. Dieser Text liegt mir gedruckt vor 30  
(Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 45. Bhāvnagar, Vikrama-Samvat  
1972) und ist in mangelhaften, wie es scheint aus dem Prakṛit  
übersetzten Versen abgefaßt.

## V.

**Draupadīsvayamvaram**, nach einer einzigen Handschrift heraus- 35  
gegeben von Muni Jinavijaya. Jaina-Ātmānandasabha. Bhāvnagar.  
[19]18.

Der Verfasser ist Vijayapāla, Sohn des Siddhapāla und  
Enkel des Kavirāja (p. 3). Wie Muni Jinavijaya in seiner wert-

1) Dieser rühmt sich, den König Chaṇḍa-Pradyōta vertrieben zu haben;  
s. p. 40f. Über Śrēṇika, der in Rājagṛiha residierte, und seinen Sohn Abhaya-  
kumāra siehe z. B. Tawney's Vorwort zu seiner Übersetzung des *Kathakōsa*,  
p. IX und Hertel, *Geschichte von Pāla und Gōpāla*, S. 127 ff. Über Chaṇḍa-  
Pradyōta von Ujjayinī s. Nr. III und V in Jacobi's *Ausgewählten Erzählungen*  
*in Māhāvāshṣṭrī*; *Nachrichten*, GGW., 1886, 226 ff.; Hertel, *Pāla und Gōpāla*,  
S. 101 ff.

2) Hiernach heißt das Drama *Prabuddha-Rauhiṇyānam*.

vollen Einleitung gezeigt hat, war Siddhapāla ein Zeitgenosse des Chalukya Kumārapāla, und sein Vater Kavirāja, dessen eigentlicher Name Śrīpāla lautete, der Hofpoet des Jayasimha Siddharāja; vgl. meine Bemerkungen zum *Mudrīta-Kumudachandram*,  
 5 oben, S. 62. Das Stück ist ein *nāṭakam* in zwei Akten, in welchem die heroische und die wunderbare Stimmung vorwiegen (*virādbhutarasa-pradhānam*). Der Stoff ist dem *Mahābhāratam* (I, *parva* 12) entnommen. Es wurde aufgeführt zu Aṇahillapāṭakam auf Befehl des Chalukya-Königs Bhīmadēva (II.) Abhinavasiddha-  
 10 rāja, dessen Inschriften zwischen 1199 und 1238 datiert sind; s. Kielhorn, *Ep. Ind.*, Vol. VIII, Appendix I, p. 14.

## VI.

**Karuṇā-Vajrāyudham**, herausgegeben von Muni Chaturvijaya. Jaina-Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 56. Bhāvnagar, 1916.

15 Dieses *nāṭakam* ist eine dramatische Bearbeitung der bekannten Sage von Śibi. Der mitleidige König, welcher die Taube vor dem Falken beschützte, heißt aber hier Vajrāyudha<sup>1)</sup> und ist ein Sohn des Tīrthakara Kṣhēmānikara, welcher in der Stadt Ratnasamchayā in der Provinz Maṅgalāvātī-vijaya<sup>2)</sup> residierte (p. 7). Eine  
 20 Gujārātī-Übersetzung dieses Stückes (Ahmadabad, 1886) verzeichnet Guérinot in seiner *Bibliographie Jaina*, p. 200, Nr. 409.

Der Verfasser des Dramas ist Āchārya Bālachandra mit dem Beinamen Śrutadēvatāsuta<sup>3)</sup>, das Haupt des Bapuri-gaṇa und ein Schüler des Haribhadrasūri. Die nächsten Vorgänger des letzteren  
 25 waren Dēvendra-guru, Bhadrēśvarasūri und Abhayadēvasūri (p. 4); vgl. Peterson's *Fifth Report*, Index of Authors, p. XLVII. Die Aufführung des Dramas erfolgte in einem Tempel des ersten Tīrthakara auf Befehl des Vastupāla, Ministers des Gūrjara-Königs Vīradhava-  
 30 la. Vastupāla's Stammbaum setzt sich aus folgenden Namen zusammen: Chaṇḍapa<sup>4)</sup> aus der Prāgvāṭa-Familie<sup>5)</sup>; dessen Sohn Chaṇḍaprasāda; dessen Sohn Sōma; dessen Sohn Aśvarāja; dessen ältester Sohn Malladēva und dessen jüngerer Bruder Vastu-  
 35 pāla; dieser beiden jüngster Bruder Tējapāla. Dieselbe Genealogie findet sich in Sōmēśvara's *Kīrtikāumuli* (III, 1—24), in Arisimha's  
*Sukṛitasamkīrtanam* (III, 45—56), in zwei Inschriften des Tējapāla auf dem Berg Ābū aus dem Jahre 1230 (*Ep. Ind.*, Vol. VIII,

1) Ebenso heißt er in einer Jaina-Legende, deren Text J. J. Meyer in seinen *Hindu Tales* (p. 301 f.) veröffentlicht hat, und in Weber's *Verzeichnis*, II, Nr. 2013.

2) Nach Weber's *Verzeichnis* (a. a. O.) gehörte diese Provinz zu Pūrva-Vidēha. Über *vijaya* = *vishaya* s. Böttlingk's *Wörterbuch in kürzerer Fassung*.

3) Vgl. das Synonymum Vāgdēvīsuta in Peterson's *Third Report*, Appendix, p. 103, Vers 15 und *Fifth Report*, Appendix, p. 48, Vers 14.

4) Vers 6 liest Chaṇḍaka, aber Vers 9 Chaṇḍapa, wie die anderen Genealogien.

5) S. oben, S. 62, Anm. 3.

pp. 214, 218, 219) und in sechs Inschriften des Vastupāla auf dem Berge Girnār aus dem Jahre 1232 (ASWL, VIII, p. 328 ff.).

Derselbe Bālachandra ist der Verfasser von drei anderen Werken:

1. eines Kommentars zu Āsaḍa's *Upalēśakandali*; s. Peterson's *Fifth Report*, pp. XLVI f. und 42 ff. 5

2. eines Kommentars zu Āsaḍa's in Saṃvat 1248 verfaßter *Vivēkamañjarī*. Bālachandra schrieb diesen Kommentar auf Wunsch von Āsaḍa's Sohne Jaitrasīmha; s. Peterson's *Third Report*, p. 40 und Appendix, p. 100 ff. Der Güte des Jaināchārya Śrīvijayadharmasūri verdanke ich ein Exemplar der *Vivēkamañjarī* mit Bāla- 10  
chandra's Kommentar, herausgegeben von Paṇḍit Haragōvindadāsa; Benares, Vikrama-Saṃvat 1975; 217 Blätter.

3. eines *mahākāvya* namens *Vasantavilāsa*; s. die Vorreden der beiden Herausgeber der *Vivēkamañjarī* und des *Karuṇā-Vajrāyudham*. Peterson (*Second Report*, Appendix, p. 5. Nr. 88 und 15  
*Sixth Report*, p. 90. Nr. 357) verzeichnet ein Gedicht namens *Vasantavilāsa* in Sanskrit und Prākṛit, ohne Angabe des Verfassers.

## VII.

**Dharmābhyudayam**, herausgegeben von Muni Puṅyavijaya. 20  
Jaina-Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 61. Bhāvnagar, 1918.

Der Name des Verfassers ist Mēghaprabhāchārya. Eine *Sūktamuktāvalī* desselben Dichters erschien zu Bhāvnagar im selben Jahre. Sie besteht aus Strophen im Āryā-Metrum. Der Text weist Lücken auf und geht offenbar auf eine beschädigte Handschrift zurück. 25

Das *Dharmābhyudayam* wurde bei einem Feste (*yātṛōtsava*) in einem Tempel des Pārśvanātha-Jina aufgeführt (p. 1 f.)<sup>1</sup>. Der Inhalt ist kurz folgender. Dem Könige Daśārṇabhadrā verkündet sein Gärtner, daß Vardhamānasvāmī im Parke von Daśārṇapura vom Himmel herabgestiegen sei. Der König besteigt 30  
mit seinem Minister den Staatselefanten. Indra steigt vom Himmel herab, mit Brīhaspati und Śachī auf seinem Elefanten Airāvata sitzend und von den Göttern umgeben, um den Jina zu verehren. Der König fühlt sich durch den Anblick der Pracht des Indra gedemütigt, schämt sich seines früheren Stolzes auf seine Macht 35  
und beschließt, auf den Thron zu verzichten und Asket zu werden. Der Liebesgott Madana erscheint mit seinen beiden Gattinnen Rati und Prīti und will den Pfeil *Mōhana* auf den königlichen Asketen (*Rājarshi*) abschießen, fällt aber ohnmächtig zu Boden. Indra bringt ihn wieder zum Bewußtsein und verehrt den Mahāvīra und 10  
den Daśārṇabhadrā. Er gebietet dem Minister, dessen Sohn Sunandana zum Könige zu salben und die Damen des Harems und die Höflinge zu trösten, schenkt ihm ein kostbares Kostüm namens

1) Zu ऐषमः संवत्सरे, in diesem Jahre\* (p. 2) s. Pāṇini, V, 3, 22.

Śatruñjaya und kehrt in den Himmel zurück, um einer Vorstellung der Pantomimē (nāṭya) Bahubalivijaya<sup>1)</sup> beizuwohnen.

In die letzte Zeile des Dramas (श्रीमेषप्रभतां दधज्जिनपतिः श्रेयस्तरं सिञ्चतु) hat der Verfasser seinen eigenen Namen versteckt<sup>2)</sup>.

In der Unterschrift heißt das Stück धर्माभ्युदयो नाम छायानाव्य-  
प्रबन्धः, ist also ein Schattenspiel. Die Schattenbilder wurden durch  
Projektion von Puppen auf die Rückseite eines dünnen weißen  
Vorhangs hervorgebracht. Dies ergibt sich daraus, daß, als der  
König das Gelübde ablegt, Asket zu werden, die Bühnenanweisung  
10 (p. 15) lautet: — यमनिकान्तराद्यतिवेषधारी पुत्रकस्तत्र स्थापनीयः:  
„vom Inneren des Vorhangs ist eine Puppe (putraka), welche die  
Kleidung eines Asketen trägt, dorthin zu stellen“. Der Ausdruck  
sthāpanīya spricht für die Richtigkeit der Erklärung des drama-  
tischen Kunstworts sthāpaka durch „Aufsteller der Puppen“; s.  
15 Pischel, *Die Heimat des Puppenspiels*, S. 10. Nach Nilakaṇṭha<sup>3)</sup>  
zu *Mahābh.* XII, 294, 5 waren die Puppen aus Leder verfertigt<sup>4)</sup>;  
s. Pischel, SPAW., 1906, S. 487.

Nach Weber's *Verzeichniss* (II, S. 1026) behandelt Mērutuṅga  
die Legende von Daśārṇabhadrā im vierten Buche seines *Mahāpu-*  
20 *rushacharitam*, und Hēmachandra's *Parīśiṣṭaparva* (XI, Vers 124 f.)  
setzt dieselbe als bekannt voraus: s. Jacobi's Ausgabe, p. 70 der  
Vorrede und p. 288 des Textes.

### VIII.

Pārijātaḥaraṇa-nāṭakam, herausgegeben und übersetzt von  
25 Sir George Grierson. Patna, 1917.

Dieses interessante Stück ist eine lyrisch-dramatische Bearbeitung  
einer Sage, die dem *Harivaṁśa* entnommen ist. Es erinnert an  
das *Gītagōvīndam* insofern, als häufig, wie in persischen und euro-  
päischen Gedichten, Endreime verwendet werden. Wie in den  
30 übrigen Sanskrit-Dramen, sprechen hier die Männer Sanskrit und  
die Frauen Saurasēnī; aber in den eingeschobenen Gesängen be-

1) Bāhubalī ist der Name eines Jaina-Heiligen; s. *Ep. Ind.*, Vol. VII, p. 108.

2) Vgl. die Schlußverse der Werke des Rāmachandra, oben, S. 65 und  
Anm. 1.

3) Den von dem Kommentator überlieferten Ausdruck *jala-maṇḍapikā*  
„Schattentheater“ leitet Prīntz sehr ansprechend von dem arabischen Worte  
خِطْر, „Schatten“ ab; s. ZVS., 44, 93. Dazu stimmt, daß die arabische Bezeich-  
nung des Schattenspiels خَيْمَالِ اَنْظَر lautet; s. Jacob, *Geschichte des Schatten-*  
*theaters*, S. 24 und Kahle, *Islam*, II, S. 186.

4) In Ägypten wurden sie aus Leder ausgeschnitten: s. Kahle, *Islam*, I,  
S. 264 f.

dienen sich beide Geschlechter des Maithilī-Dialekts. Ohne Grierson's Übersetzung würden uns diese Strophen unverständlich bleiben.

Der Verfasser ist Umāpati Upādhyāya, und sein Patron Hindūpati Hariharadēva, Fürst von Mithilā (p. 10). Nach Grierson war der letztere wahrscheinlich ein Zeitgenosse des Ghiyā-  
suddīn Tughlaq und fiel im Jahre 1324. Umāpati ist nicht zu  
verwechseln mit Umāpatidhara<sup>1)</sup>, dem Hofdichter des Lakshmaṇa-  
sēna, mit dem ihn R. Mitra identifizierte: s. *Notives.* V. Nr. 1888.

## IX.

**Paulastyavadham.** Ohne Titelblatt. Printed at the Oriental 10  
Press, Madras. 130 Seiten.

Dieses *nāṭakam* hat sechs Akte. Der Stoff ist, wie der Titel andeutet, dem *Rāmāyaṇam* entnommen. Der Verfasser ist der ausgezeichnete Gelehrte Lakshmaṇasūri, dem wir Kommentare zu mehreren älteren Dramen verdanken: s. *Ind. Ant.*, Vol. XXXIV. 15 p. 176. Ein modernes Stück desselben Autors, das *Ḍillisāmvrājjam*, hat Cappeller in der *Deutschen Rundschau* (1913, S. 452 ff.) ausführlich behandelt. Es hat zum Gegenstand die Krönung Georgs V. zum Kaiser von Indien. Ein anderes *nāṭakam* derselben Art ist das fünftaktige *Jārja-chakravartī, makutūbhishēkam* des Nārāyaṇa  
Dīkshita aus Śvētāraṇyam, d. i. Tiruvengāḍu im Tanjore-Distrikt  
(Madras, 1912).

Halle, 4. Dezember 1920.

1) S. über diesen Kielhorn's Ausgabe der Deopara-Inschrift des Vijayasēna in *Ep. Ind.*, Vol. I. p. 305 f. und Pischel. *Die Hofdichter des Lakshmaṇasēna*, pp. 6—17.

## Die Geschichten des toten Ńo-rub-can.

Eine tibetische Form der Vetālapañcaviṃśatikā aus Purig.

Von

A. H. Francke.

### Vorbemerkung.

Unter den tibetischen Handschriften, welche ich noch glücklich nach Deutschland gerettet habe, befindet sich ein Heft, welches überschrieben ist: *Ro-ño-rub-can-gyi sgruñs*, „Geschichten des Leich-

5 nams Ńo-rub-can“. Dasselbe enthält 21 engbeschriebene Quartseiten: und die Handschrift ist ganz deutlich die des *Ye-shes-rig-'adzin*, des Lehrers der Missionsschule von Khalatse, welchen ich öfters anstellte, das nachzuschreiben, was bekannte Märchenerzähler sangen und sagten. Leider finde ich gar keine Nachricht über den Mann,

10 welcher die Geschichten vorgetragen hat, und auch mein Gedächtnis läßt mich in dieser Sache im Stich. Ich halte es aber für möglich, daß diese Geschichten von demselben Mann stammen, der auch die „Lower Ladakhi Version of the Kesarsaga“ (Bibliotheca Indica, New Series, No. 1134) vorgetragen hat. Sein persönlicher Name ist

15 *dKon-mchog-bkra-shis*, und sein Hausname *rGya-mthso-pa*. Demselben Mann verdanke ich übrigens auch die Texte des tibetischen Reinecke Fuchs, und die Sammlung „The Paladins of the Kesarsaga“. Obgleich dieser Mann in Khalatse wohnte, stammte er doch aus Lerdo (Lai-rdo) bei Tagmacig, also aus einem Ort, den man

20 zu Purig rechnen muß; denn Lerdo gehörte zum alten Fürstentum Cigtan. Die Sprache der Märchen ist der Dialekt von Purig, und zwar haben wir es hier mit der buddhistischen Abart (im Gegensatz zur mohammedanischen) zu tun. Sehr gern würde ich die Handschrift herausgeben, so, wie ich sie finde. Und Texte in

25 tibetischen Mundarten sind ja etwas seltenes. Da aber die Orthographie in dem Manuskript nicht konsequent durchgeführt ist und sich viele auf keinen Dialekt stützende Beliebigkeiten darin finden, erlaube ich mir, einige kleine Veränderungen darin anzubringen. Dabei ist es aber mein Bestreben, die Mundart nur um so deutlicher zur Geltung zu bringen. Auch soll über solche Veränderungen in den Anmerkungen Rechenschaft abgelegt werden.

Was nun den Inhalt anbetrifft, so erregten die Märchen da-

durch sofort meine Aufmerksamkeit. daß sie durch ihren Rahmen an die indische *Vetālapañcaviṃśatikā* erinnerten. Letztere kenne ich leider nur aus dem kleinen Auszug in Fick's Elementargrammatik (zwei Erzählungen und Vorgeschichte); doch genügt derselbe schon, um feststellen zu können, daß zwar der Grundgedanke des Rahmens bei der tibetischen und indischen Sammlung derselbe ist, daß aber die in diesen Rahmen gefügten Erzählungen bei Indern und Tibetern recht verschieden sind. In beiden Rahmengeschichten ist es ein Toter, der beim Transport vom Leichenplatz Märchen erzählt und das Interesse seines Trägers so zu fesseln weiß, daß derselbe sein Versprechen, kein Wort dazu zu sagen, vergißt und in die Geschichte hineinredet. Da Purig nicht weit von Kaschmir entfernt liegt, mag man jenen Rahmen dort kennen gelernt und dann auf eigene Märchen angewendet haben.

Da meine kleine Privatbibliothek mir nicht erlaubte, das Verhältnis meiner tibetischen Erzählungen zur indischen Märchenliteratur klarzustellen, schickte ich eine kurze Inhaltsangabe meines Manuskripts an Prof. Dr. Joh. Hertel, Leipzig. Dieser große Kenner des *Pañcatantra* war denn auch sofort imstande, die Stellung der tibetischen Fassung in der schon bekannten Literatur genau zu bezeichnen. Er schreibt im Brief vom 8. 4. 20: „Ihre tibetanische *Vetālap.*-Fassung gehört mit der kalmückischen, *Siddhikūr* genannten, zusammen. Da ich keine Übersetzung des *Siddhi-kūr* besitze, kann ich nicht sagen, ob auch die der Einleitung folgenden Erzählungen mit dem *Siddhi-kūr* übereinstimmen.“ Diese Feststellung ist von großer Wichtigkeit. Wir erfahren, daß die tibetische Form der Vorgeschichte mit der mongolischen zusammengeht. Wir haben hier den buddhistischen Rahmen im Gegensatz zu dem hinduistischen in der *Vetālapañcaviṃśatikā*. Nun merkte ich auch, daß der im Titel gegebene Name des Helden besonders gut zusammenfällt bei Mongolen und Tibetern. Über den Titel der mongolischen Fassung, *Siddhi-kūr*, spricht sich Dr. B. Laufer in seiner „Skizze der mongolischen Literatur“ (*Extrait de la Revue orientale*, 1907, p. 228) folgendermaßen aus: „*kūr* = ostmong. *kägür*, ‚Leichnam‘; *siddhi-kūr* = *vetālasiddhi*“. Somit würde das Wort *kūr* dem indischen *vetāla* zu entsprechen haben, und das geht nur so ungefähr; denn *vetāla* bedeutet nicht ‚Leichnam‘, sondern „a kind of ghost (which is said to occupy a dead body)“, nach *Vaidya's Dictionary*. Dazu kommt noch, daß das Wort *siddhi* im indischen Titel gänzlich fehlt. Ganz anders passen die Titel bei den Tibetern und Mongolen zusammen. *kūr* entspricht genau dem tibetischen *vo*, ‚Leichnam‘, und *siddhi* (Fremdwort im Mongolischen aus dem Sanskrit) dem tibetischen *dños-grub*, welches abgeschliffen *ño-rub* ausgesprochen wird. Die tibetische Endsilbe *can* bedeutet nichts weiter als ‚habend‘. *ño-rub-can* also ‚siddhihabend‘, ‚Vollkommenheit habend‘; aber auch ‚magische Kräfte besitzend‘. *Ño-rub* ist ein sehr häufiger tibetischer Personennamenname.

Die genauere Vergleichung der hierher gehörigen Erzählungen bei Indern, Tibetern und Mongolen wird wahrscheinlich ergeben, daß dieselben von den Indern erst zu den Tibetern und dann zu den Mongolen gewandert sind: nicht aber erst zu den Mongolen 5 und dann zu den Tibetern.

Zu einer gründlichen Behandlung der tibetischen Erzählungen würde es nötig sein, dieselben zu vergleichen 1. mit dem mongolischen Siddhi-kūr, 2. mit der indischen Vatalapañcavimśatikā, 3. mit der Märchenliteratur der ganzen Erde. Da meine Bibliothek mir 10 eine derartige Arbeit nicht erlaubt, muß ich dieselbe anderen, die in günstigerer Lage sind, überlassen. Mir kommt es zunächst nur darauf an, einen interessanten literarischen Fund an die Öffentlichkeit zu bringen.

Die vorliegende Handschrift enthält leider nur die Vorgeschichte 15 und drei Erzählungen des Nö-rub-can. Aus dem Siddhi-kūr dürfen wir aber schließen, daß die tibetische Sammlung, wenn nicht 25, so doch 13 Erzählungen Nö-rub-can's enthalten dürfte. Ob nun der Mann, der die Geschichten in Khalatse vortrug, nicht mehr als drei kannte, oder ob widrige Umstände die Fortsetzung der Niederschrift verhinderten, kann ich jetzt nicht mehr feststellen. Ich 20 halte es aber nicht für unmöglich, daß wir es hier mit einem allgemein beliebten Rahmen zu tun haben, in welchen jeder Märchen-erzähler einfügt, was ihm gerade gut dünkt. Es bleibt zu hoffen, daß in nicht allzulanger Zeit sich die literarische Fassung der 25 tibetischen Vetälapañcavimśatikā finden lassen wird.

## I. Einleitende Geschichte.

*Ro nō-rub-can-gyi sgruñs yin.*

1. *Yul chen-mo-zhi-g-la 'akhrul bco-mkhan-gyi sgyu-ma-mkhan a-co-no bdun yod-tsub. Dei mi-thsai-ka-la mi-shes-cas ci-yañ* 30 *med-tsub-pai, ci shes-'adug zer-na, mi bsad-de, yañ gson-bcug-gad-tsub, yañ min-'adra-ces mai-po co-'ad-tsub. Dei yul-gi rgyal-po-la bu-thsa a-co-no gnyis yod-pai. yab rgyal-po dan yum rgyal-mo shi-ste med-pai, dei phru-gu a-co no gnyis-ka-la za-ces ci-yañ med-par, sdug-po yod-pa-yin. De-nas khoñ gnyis-kas grabs bco-* 35 *ste zers-pa: Wa a-co, a-co-rañ sgyu-ma-mkhan-gi tsa soñ-ste, 'akhrul-zhi-g slob, 'akhrul-zhi-g slob-na, na-tañ gnyis-ka-la zā-ces-shig yoi-yin, zers-pa. A-cos-an-rgyal, zer-te, khoñ gnyis-ka sgyu-ma-mkhan-gi khañ-pa-la soñ-bai, de-nas sgyu-ma-mkhan kun-la zhus-pai, Wa sgyu-ma-mkhan thsai-ka, na-zhai a-co-la 'akhrul-* 40 *zhi-g slob, zhu-zhu, zers-pa; sgyu-ma-mkhan-kun, rgyal, bslab-yin, zers. Denas khoñ gnyis-ka yañ mai-po 'athad-nas, a-co bor-te, no de phyir log-ste yoiis.*

2. *De-nas sgyu-ma-mkhan kun-gyis de a-co-la: 'akhrul-sa de rdo-ba-la gpur-ces dan, rdo-ba de sa-la gpur-ces dan, yañ srag-* 45 *pai skad-cig dan rib-byai skad. ra-mai skad, lug-gi skad-cig*

menba, yañ ci-yañ ma bslab-par, zhuy-dañ ra-ma 'athso-bcuy-gin bors-pai, shiñ-la yañ btañ-gin bors.

3. De-nas zla-ba phyed-dai-gyis zam-cig-la no de a-co-la 'akhrul ci re slobb rtoḡ-la yoñs-pai, sgyu-ma-mkhan-gi khañ-pa-la soñ. Khos dhar-khuñ nai-nas yib-ste lta-pa-sañ, sgyu-ma-  
5 mkhan-gyis 'akhrul min'adra-ces bco'in-zhiḡ yod-tsuḡ. De-nas khos kyañ mañ-po lta-ste 'adugs-pa, nyi-ma thse-re bco'ad-tsuḡ. Kho-la thsaiñ-ma srib-ciy-la slobb-soñ.

4. De-nas nyi-ma rḡas-sin-zhiḡ, khoi a-co ri-nas ra-ma khrīd-de yoñ-ces mthoiñ-bai, kho a-co dañ mnyam-po naiñ-la soñ-ste.  
10 sgyu-ma-mkhan-kun-la zhu zers; sgyu-ma-mkhan-kun-gis: Wa rgyal-poi-bu, khyod ci phi-la yoñs, zers-pa, khos, nai a-co-la 'akhrul re ci slobb-aduḡ, ña lta-la yoñs-pa-yin, zers. De-nas sgyu-ma-mkhan-kun-gis: da-lta 'akhrul ci thsaiñ-ma a-co-la slobb-thsar-te-yod, khye-rañ-gis khrīd-de khyer, zers-pa. De-nas khoñ-gyis-ka  
15 'athad-gin-zhiḡ-dañ khañ-pa-ru yoñs.

5. Khoñ khañ-pa-ru sleb-pa-dañ, nos a-co-la: wa a-co, 'akhrul ci re slobb, ña-la ston, zers-pa, a-cos no-la 'akhrul bstans-pa; sa-zhiḡ khyoiñ-ste, rdo-ba-la 'aggyur-bcuḡs, rdo-ba-zhiḡ khyoiñ-ste, sa-la 'aggyur-bcuḡs, srag-pai skad-ciy btañs, rib-byai skad-ciy btañs,  
20 ra-mai skad-ciy btañs, luḡ-gi skad-ciy btañs pai, nos, yañ ci-ci slobb, 'adris-pa, a-cos, 'adi-bo men-ne yañ can ma slobb, 'adi-bo men-ne ma bslabs, zers-pa.

6. No des bsam, 'akhrul rgyal-la-zhiḡ ma-slobb-pa'aduḡ. bsam-ste, a-co-la zers-pa: Wa, a-co, ña rta rgyal-la yor-ga-can-  
25 zhiḡ dañ, rañs mā bde-mo-zhiḡ-la 'aggyur-yin, a-co-rañ-gis btsoñ-ba khyer, rin kyir-mo gnyi-brgya zer; kyir-mo gcig-brgya thob-na, toñ! Gal-te sgyu-ma-mkhan a-co-no thsaiñ-ka-naiñ thuy-na, khoñ-gis, rta nyo-yin, zer-cha-yin. Khoñ-la btsoñ-na, thur-myo de mi-btaiñ, zer-te, ma-btaiñ-ba khyoiñ! nan-tan bslabs-soñ.  
30

7. No de rta rgyal-la-zhiḡ-lu ggyur-soñ-bai, a-cos rta de khrīl-nas, btsoñ-ces-la khyers-poi, kho thsoñ-dpon chen-mo-zhiḡ dañ thuy-ste, rin kyir-mo gcig-brgya btañ-yin zers-pa. De-la ma-btaiñ-ba khyers. De-nas sgyu-ma-mkhan thsaiñ-ka dañ thuy-soñ-bai, rta-  
de-la rin kyir-mo gnyi-brgya btañ-yin, zers-pa, rta de sgyu-ma-  
35 mkhan-la btsoñs. Khos, thur-myo de mi-btaiñ, zers-pa, sgyu-ma-mkhan-kun-gis thur-myo-la rin btañ-yin, zer-te, kyir-mo lña-bev btañs-pa, kho mañ-po thad-de, khañ-pa-la loḡ-ste soñ-ste, diñl-thsaiñ-ma-la lta-tsa-na, diñl-thsaiñ-ma rdo-ba-la ggyur-te yod-tsuḡ.

8. De-nas sgyu-ma-mkhan thsaiñ-ka-la rta de rgyal-poi bu  
in-ba shes-te, sus riia-mo-la 'atham, sus thur-myo-la 'atham-ste,  
naiñ mun-driḡ cig-gi naiñ-du rtsva'aiñ ma btañ-ba bors. Zhay  
bdun soñ-ba-dañ, sgyu-ma-mkhan thsaiñ-ka 'atham-ste, rta de  
chu-la khyoiñs-pai, rta des groḡ-pai chu ma 'athuñs-pa-sañ, khoñ-  
gis ltsaiñ-poi chu-la khyes. De-nas rta des shor-ces-ki thabs ma  
15 bde-ba [mthois]. Chu gyu-le-la 'athuñ-gin-zhiḡ 'adugs-pa-sañ, khoi mdun-la nya-zhiḡ 'agryul-ces mthoiñ-bai, kho dei nya-la rdzu-ste,

chüi-nai-du shor-soñ-bai, syju-ma-mkhan thsai-ka chu-sram bdun-  
la rdzu-ste, ded-de khyers-pai. De-nas yan khos nam-mkhā-la  
lta'in-zhig soñ-pa, nam-mkhā-nas pho-ron-zhig cha-la-mthoñ. Yan  
kho nyai-nai-nas biñ-ste, pho-ron-la rdzu-ste, shor-bai, syju-ma-  
5 mkhan thsai-ka khra bdun-la rdzu-ste, ded-de khyes.

9. De-nas kho shor-te, lui-pai phu-zhig-ly sleb-pa, de-ru  
mthsams-khai-zig yod-tsay. Dei mthsams-khai-gi dkar-khui nai-  
nas zhuy-ste soñ-ba, dei nai-du mthsams-pa-zhig yod-tsay. Khos  
me-me mthsams-pa-la zers-pa: Me-me-lei, na sbos'an, na bsad-  
10 mkhan-zhig yon'ned-pa. Me-mes: nas ga-ru sba, yan nai-mig-  
ciy na-la med, zers-pa. De-nas khos: na me-me-rañ-gi phrai-  
nai don'adzin-po-la rdzu-ste 'adug-yin. De-nas mi-bdun yon-  
cha-yin, khoñ-la ci btai-na-yan, mi-dgos, zer-cha-yin, nye-rañ-gi  
phyag-phrai-po ton, zer-cha-yin, me-me-rañ-gis don'adzin-po bor-  
15 te, phrai-na de gYogs-ton, zers-pa. Me-mes, rgyal, de-zug nas  
bcö-yin, zers-pa. De-nas kho don'adzin-po-la rdzu-ste 'adugs-pa.

10. De mi bdun-ka me-mei nai-la yon-ste, 'akhrul mai-po  
bstans-pa, me-mes gser daiñ daiñ mai-po btans-pa, khoñ-gis, mi-  
dgos, me-me-rañ-gi phyag-phrai de na zha-la sbyin-rlabs-la ton.  
20 zers-pa, de-nas me-mes don'adzin-po lag-pai nai bor-te, pran-na  
de gYogs btans-pa, dei mi thsai-ka byu-re-la rdzus-nas, phrai-  
na de tsay-tsay bsidus-pa, de thsug-pa rgyal-pai bu don'adzin  
nai-nas biñ-ste, ber-ka daiñ re-re-btans-pa, khoñ bya bdun-ku  
de-ru shi-soñ.

11. De-nas me-mes zers-pa: Wa rgyal-pai bu, na 'adii  
mthsams-khai nai-du 'adug-ste, chos bcö-ste, lo mai-po soñ-bai.  
du-lta khoñ mi-bdun-de 'adir shi-soñ. Khoñ-gi nyes-pa na-la  
yon-yin zers, rgyal-poi bus me-me-la: da-lta me-me-rañ-la ci  
thabs yod-na'an, cos, na-la ci'an bcö-mi-thub, zhus. De-nas  
30 yan me-mes: da khyod-rañ ro-skam-gi yul-la soñ-ste, ro-no-rub-  
can khyon-na, khoñ-thsai-ka gson-te bcö-thub-yin, zers-pa, rgyal-  
poi bus: na cha-yin-ba, ro-skam-yul de gar yod, 'adris-pa. Me-  
mes ro-skam yod-sai sa-khyad-kyi phyogs-po bstan-te, khyod-rañ  
der soñ-ste, ro-skam mai-po yod, sus, na cha-yin, sus, na cha-  
35 yin, zer-cha-yin, de thsai-na ma-khyon, geig-gis, na mi-cha, zer-  
te, shiñ skam-po-zhig-gi kha cha-cha-yin, dei shiñ-gi mgo-la bsleb-  
pa-daiñ, khyod-kyis sta-ri khur-te, shiñ skam-gi rtsa-nas bcad-de,  
ro-skam, khyod bab-ste yon-yin-na, zer. De-nas kho 'ajiy-ste,  
bab-ste yon-cha-yin, de-nas sgye-mo dkar-moi stoñ-shoñ nai-du  
40 rgyon, thay-pa rgya-stay khra-bo daiñ sdom, de-nas khur-te khyon.  
Ro-des ci zer-na'an, khyod-kyis gtam-lan ci'an ma-zer-ba yon,  
zer-te, sta-ri daiñ, sgye-mo dkar-moi stoñ-shoñ, thay-pa rgya-stay  
khra-bo btans-pa, rgyal-pai bu ro-skam-yul-la soñ-bai, kho-la za-  
ces-kyi phi-la rdo-ltog chu-nun-zhig-daiñ cam-ca-zhig bkäl-te btans,  
45 ci za-yin, bsam-na'an, cam-ra-daiñ srug-na, ldan-cha yin, zers.

12. De-nas kho soñ-ste, ro-skam-yul-la bsleb-pa-sai, ro-mai-  
po yod-tsay, sus, na cha-yin, zer-rad-tsay-pai, kho me-mes zer-

*mkhan nan-ltar-la lta-ste 'adugs-pa, geig-gis, na mi-cha, zer-rin-zhig, shün-skam-zhig-gi-kha 'adzag-ste soñ. De-nas khos sta-ri khur-te, shün-skam-gi mdun-la soñ-ste, ro-skam, khyod bab-ste yon-yin-na, shün-skam khyod-kyi tsa-na bcad, zers-pa, ro de 'ajigs-te, mgyogs-pa bab-ste, khoi-mdun-la srib-cig-la yons. De-nas kho sgye-moi nan-du rgyans, thag-pa-dan bsdam-ste, rgyab-la khur-te khyons. De-nas zhag kha-shas-shüj-la bsleb-ste-na, ro des zers, wa rgyal-pai-bu.*

*mthsan rin-mo sgruñs-kyis bud-pa,*

*lam rin-mo gtam-gyis bud-cha-yin,*

10

*Yan-na rgyal-po-rwi-gis sgruñs ton, de men-nas, nos btan-yin, zers-pa, rgyal-pai bus mgo cog-cog bcos. De-nas ro-no-rub-can-gis sgruñs btans, rgyal-pai bus mgo cog-cog beo 'in-zhig yons.*

### Die Geschichten des toten Nö-rub-can.

1. In einem großen Lande wohnten sieben Brüder, welche 15 Zauberer waren und Wunder taten. Für diese Leute gab es nichts, was sie nicht gekonnt hätten. Sie konnten einen Menschen tot und wieder lebendig machen: und vieles außergewöhnliche konnten sie ausführen. Der König jenes Landes hatte zwei Söhne. Als der König und die Königin gestorben waren, hatten beide Kinder nichts 20 zu essen und waren unglücklich. Da berieten sich beide, und [der jüngere] sagte: „Bruder, geh zu den Zauberern und lerne eine Zauberkunst! Wenn du eine Zauberkunst lernst, werden wir [wieder] zu essen haben“. Der ältere sagte: „Gut so!“, und beide gingen in das Haus der Zauberer und baten die Zauberer: „O Zauberer, 25 lehrt doch, bitte, unseren älteren Bruder eine Zauberkunst!“ Die Zauberer antworteten: „Gut, wir wollen ihn lehren“. Da freuten sich beide sehr. Der ältere Bruder blieb dort, und der jüngere ging wieder fort.

2. Die Zauberer lehrten den älteren Bruder: Zauberde in 30 Stein, und Stein in Erde verwandeln, ferner, die Stimme der Steinhühner, der Schneefasanen, der Ziegen, der Schafe [nachahmen]; sonst aber nichts. Den ganzen Tag ließen sie ihn Schafe hüten oder schickten ihn nach Holz.

3. Als ein und ein halber Monat [vergangen war], kam der 35 jüngere Bruder ins Haus der Zauberer, zu sehen, was für Zauberkünste der ältere Bruder gelernt hätte. Er versteckte sich im Fenster und schaute zu, was für ungewöhnliche Kunststücke die Zauberer übten. Er sah lange zu, denn sie übten sich den ganzen Tag. Plötzlich hatte er alles gelernt. 40

4. Als die Sonne untergehen wollte, sah er seinen älteren Bruder mit den Ziegen vom Berge herunterkommen. Er ging mit dem Bruder [ins Haus] hinein und begrüßte die Zauberer. Die Zauberer riefen: „He, Königsson, warum bist du gekommen?“ Er antwortete: „Ich bin gekommen, zu sehen, was für Künste mein 45

Bruder lernt!“ Da sagten die Zauberer: „Dein Bruder hat alle Zauberkünste fertig gelernt. Nimm ihn wieder mit!“ Da gingen die beiden vergnügt nach Hause.

5. Als sie zu Hause angekommen waren, sagte der jüngere Bruder zum älteren: „He, Bruder, zeige mir, was für Zauberkünste du gelernt hast!“, und der ältere zeigte dem jüngeren seine Künste. Er holte Erde und verwandelte sie in Steine; er holte Steine und verwandelte sie in Erde. Dann ahmte er die Stimme der Steinhühner, der Schneefasanen, der Ziegen und der Schafe nach. Darauf fragte der Jüngere: „Was hast du denn noch gelernt?“ Und der ältere antwortete: „Außer diesem habe ich nichts gelernt, nein, weiter habe ich nichts gelernt!“

6. Der jüngere Bruder dachte: „Ein gutes Kunststück hat er nicht gelernt!“ Dann sagte er zum älteren: „He, Bruder, ich werde mich in ein gutes Pferd von schöner Farbe, welches gut traben kann, verwandeln! Führe das zum Verkauf und verlange 200 Rupien dafür. Bekommst du aber 100 Rupien, so gib es weg! Solltest du den Zauberern begegnen, so werden sie ‚Wir wollen das Pferd kaufen!‘ sagen. Wenn du es verkaufst, und sie dich fragen, ob du nicht auch das Zaumzeug geben willst, mußt du es ihnen nicht geben!“ So sagte er ihm eindringlich.

7. Der jüngere Bruder verwandelte sich in ein schönes Pferd, und der ältere führte es zum Verkauf. Er begegnete einem großen Kaufmann, welcher sagte, er wolle 100 Rupien [für das Pferd] geben. [Der Bruder] gab es aber nicht her und führte es weiter. Dann begegnete er den Zauberern, welche sagten, daß sie 200 Rupien für das Pferd geben wollten, und so verkaufte er es ihnen. Als er aber sagte, er wolle das Zaumzeug nicht hergeben, erwiderten die Zauberer, daß sie dafür bezahlen wollten, und gaben 50 Rupien dafür. Da freute er sich sehr und ging nach Hause. Als er aber [dort] sein Geld ansah, war es zu Stein geworden.

8. Die Zauberer wußten, daß das Pferd jener Prinz wäre. Einer faßte es beim Schwanz, einer beim Zaumzeug, und so stellten sie es in ein finsternes Loch, ohne ihm Heu zu geben. Nach sieben Tagen faßten sie es wieder an und führten es zum Wasser. Da es das Bachwasser nicht trinken wollte, führten sie es zum Flusse. Dort erkannte das Pferd eine gute Gelegenheit zum Entfliehen. Während es das Wasser langsam trank, sah es einen Fisch vor sich schwimmen, verwandelte sich in diesen und floh im Wasser davon. Die Zauberer verwandelten sich nun in sieben Fischottern und verfolgten [den Fisch]. Als er dann gen Himmel blickend schwamm, sah er eine Taube am Himmel fliegen. [Sofort] schlüpfte er aus dem Fisch, verwandelte sich in die Taube und floh davon. Die Zauberer aber verwandelten sich in sieben Falken und verfolgten sie.

9. Indem er floh, kam er im innersten Winkel eines Tales an, in welchem sich ein Einsiedler befand. Er schlüpfte durch das Fenster der Einsiedelei, und drinnen befand sich ein Einsiedler. Er

sagte zu dem Großvater, dem Einsiedler: „Großvater, verstecke mich doch, es kommt jemand, der mich töten will“. Der Großvater sprach: „Wo soll ich dich denn verstecken? Ich habe doch sonst kein Zimmer!“ Darauf erwiderte er: „Ich will mich in die Hauptkugel deines Rosenkranzes verwandeln und darin bleiben.“ 5 Dann werden sieben Leute hierher kommen, welche zu allem, was du ihnen auch geben wirst: „Wir brauchen das nicht!“ sagen werden. Wenn sie dann: „Gebt uns den Rosenkranz!“ sprechen werden, sollst du den Rosenkranz wegstreuen, aber die Hauptkugel zurückbehalten.“ Der Großvater sagte: „Gut, das werde ich tun!“ 10 Darauf verwandelte sich [der Prinz] in die Hauptkugel und blieb darin.

10. Die sieben Männer kamen nun in des Großvaters Zimmer und zeigten viele Zauberkünste. Obgleich der Großvater ihnen viel Gold und Silber anbot, sagten sie: „Das brauchen wir nicht! Gebt uns den Rosenkranz, uns zum Segen!“ 15 Nachdem der Großvater die Hauptkugel in die Hand genommen hatte, streute er den Rosenkranz [auf den Boden]. Jene Leute aber verwandelten sich in Vögel, welche die Perlen aufpickten. Da kam der Prinz aus der Hauptkugel heraus, schlug jeden [Vogel] mit einem Stock, und alle sieben Vögel starben. 20

11. Da sagte der Großvater: „He, Königssohn! Da sitz' ich schon so viele Jahre in dieser Klause und treibe Religion, und nun sind diese sieben Leute hier gestorben! Ihre Sünden werden auf mich kommen!“ Der Prinz erwiderte dem Großvater: „Ich kann nichts tun: mach du, o Großvater, was du tun kannst!“ 25 Da sagte der Großvater: „Wenn du ins Land der trockenen Leichname gehst und den Leichnam des Nö-rub-can holst, wirst du alle lebendig machen können.“ Darauf fragte der Königssohn: „Wo ist das Land der trockenen Leichname? Ich will hingehen!“ Der Großvater zeigte ihm die Richtung jenes Landes und sprach: „Wenn du dort- 30 hin gehst, wirst du viele trockene Leichname [sehen], von denen der eine oder der andere: „Ich will mitgehen!“ sagen wird. Einer aber, welcher: „Ich will nicht mitgehen!“ sagen wird, wird auf einen trockenen Baum steigen. Wenn er oben auf dem Baum angekommen ist, mußt du das Beil nehmen und den trockenen Baum 35 über der Wurzel zu schneiden [anfängen]. Dann sprich zu ihm: „Trockener Leichnam, willst du herunter kommen!“ Da wird er sich fürchten und herunter kommen. Dann stecke ihn in den Sack *dKar-moi-stoi-shoi* hinein, binde mit dem Seil *rGya-stag-khra-bo* zu, und bringe ihn hierher. Was der Leichnam auch spricht, du darfst nichts darauf erwidern!“ 40 Darauf gab [der Alte] ihm das Beil, den Sack *dKar-moi-stoi-shoi*, und das Seil *rGya-stag-khra-bo*, und der Königssohn ging nach dem Land der trockenen Leichen. Fürs Essen hatte er ihm einen kleinen Steintopf und einen Löffel mitgegeben und gesagt: „Was du auch wünschen wirst zu essen, wirst du bekommen, sobald du mit dem Löffel im Topfe rührst.“ 45

12. Darauf ging er fort und kam im Land der trockenen

Leichname an. Es waren dort viele Leichname, von denen einige: 'Ich will gehen!' sagten. Gemäß der Belehrung des Großvaters sah er sich dort um. Da sagte einer: 'Ich will nicht gehen!' und kletterte auf einen dünnen Baum. Nun nahm er das Beil, ging vor den dünnen Baum und sagte: 'Trockener Leichnam, willst du herunter kommen! Ich werde deinen dünnen Baum über der Wurzel abschneiden!'" Da fürchtete sich der Leichnam und kam augenblicklich herunter vor ihn. Darauf steckte er ihn in den Sack, band mit dem Seil zu und trug ihn auf dem Rücken davon. Als sie 10 einige Tage gereist waren, sagte der Leichnam: „He, Königssohn!

Eine lange Nacht vergeht unter Märchenerzählen;

Ein langer Weg wird durch Reden gekürzt!

Entweder sollst du eine Geschichte erzählen, oder ich!'" Darauf nickte der Prinz mit dem Kopf. Nun erzählte der Leichnam *Nö-rub-can* eine Geschichte, und der Prinz ging dahin, mit dem Kopf nickend. 15

### Bemerkungen zum tibetischen Text.

[Die Einteilung in 12 Abschnitte stammt von mir.]

1. Statt *'akhrul*, Verblendung, hat das Ms. immer *khrul*. Auch bei vielen anderen Wörtern sind die stummen Vorbuchstaben weggelassen. Statt *sgyu-ma*, Zauberei, hat das Ms. *rgyu-ma*, der dialektischen Aussprache entsprechend. Aus demselben Grund wird statt *bdun*, sieben, *rdun* geschrieben. Das Gerundium auf *pai*, welches viel gebraucht wird, mag sich wohl dialektisch aus *pas* gebildet haben. *Khoñ*, sie, gilt als Zusammenziehung von *kho-kun*. Statt *na-tañ*, wir (inklusive) ist *na-dañ* geschrieben, was nicht der Aussprache gemäß ist. Ebensowenig entspricht die Schreibung *zer-de*, *bor-de*, *dañ*, statt *zer-te*, *bor-te*, *btañ* der wirklichen Aussprache. 25

3. *phyed-dañ-gmyis*, eineinhalb, wörtlich „mit  $\frac{1}{2}$  [dazu] wird es 2". Statt *rtog*, erkennen, steht im Ms. *stog*, gemäß der Aussprache. *Min-'adra-ces*, nicht gleich, etwas ungewöhnliches, statt *mi-'adraces*. Das sonst stumme 'a vor 'adra tönt als n mit der vorhergehenden Silbe *mi*. Die Form *bcö-'ad-tsug*, tut (Dubitativ), ist zusammengezogen aus *bcö-bar-yod-tsug*. 30

6. *Rais*, Farbe, ist das Urduwort *rai*. *Gal-te*, wenn, wird im Ms. *kal-de* geschrieben, ohne daß die Aussprache diese Schreibung rechtfertigte; *rgyal-la*, gut, wechselt in der Schreibung und Aussprache mit *rgyal-ba*, ebenso *khyers*, trug, mit *khyes*. 35

7. Das Wort *diñul*, Silber, wird in Purig wie in Ladakh *mul* ausgesprochen. 40

8. Die Formen *rgyal-poi* und *rgyal-pai*, des Königs, wechseln im Ms. Statt *mun-drñg*, dunkel, hat das Ms. *mun-grig*, was die Aussprache nicht rechtfertigt. Das Ms. hat *ku-le* für *gu-le*, langsam. *Pho-ron*, Taube, dialektisch für *phu-ron*, *phug-ron*, oder *phur-gon*. 45 *Cha-la-mthoñ*, sah gehen, dialektisch für *cha-ba-la mthoñ* oder *cha-bar-mthoñ*.

9. *Me-me*. Großvater. Gewöhnliche Anrede der Geistlichen. *Phrañ-ña*, Rosenkranz, dial. für *'aphren-ba*. *Don-'adzin*, den Sinn ergreifen. Wahrscheinlich Name der großen Endkugel des Rosenkranzes, bei welcher man erkennt, daß man die Reihe abgebetet hat.

10. Statt *bsdus-pa*, gesammelt, hat das Ms. *tus-pa*, was dem Dialekt nicht entspricht. Statt *ber-ka-dan*, mit dem Stock, hat das Ms. *ber-ka-nan*, in dem Stock; *n* wird bei nachlässigem Sprechen manchmal für *d* gesetzt.

11. Statt *ci*, was, hat das Ms. *byi*, was nicht verantwortet werden kann: *ta* für *da*, jetzt, oder *kris-pa* für *'adris-pa*, fragte. *Zer-cen*, wird sagen, ist wohl zusammengezogen aus *zer-bo-ñin: yon-cen*, wird gehen, dagegen wohl aus *yon-cha-ñin*. Das Wort *ryjyon*, oder *rkjyon*, hier in der Bedeutung „stecke hinein!“. Sonst gewöhnlich „strecke aus!“. Der Name des Sackes *dKar-moi-ston-shon*, der weiße Tausendfasser (die Wolke), und der des Seiles *rGya-stag-khra-bo*, das große bunte Seil (der Regenbogen), sind der Kesarsage entnommen. Siehe „A Lower Ladakhi Version of the Kesarsaga“. Bibliotheca Indica, New Series, No. 1134, p. 16 u. 19. Dort steht *rtag* für *stag*. Beides scheinen Nebenformen von *thay-[pa]*, Seil, zu sein. *Cam-ca*, Löffel, ein Urdu-Fremdwort (*chamuch*). *Srug-pa*, aufrühren, dialektisch für *sprug-pa*.

12. Die Vorgeschichte endet im Ms. mit der Grundform *yons-pai*. Weil das aber dem normalen Stilgefühl widerspricht, habe ich hier sowohl wie bei anderen Abschlüssen die Gerundiums-Endung gestrichen, so daß ein volles Perfekt am Abschluß steht. *mGo-cog-cog-bco-ces*, mit dem Kopf nicken.

### Bemerkungen zur deutschen Übersetzung.

1. 2. usw. Wie bei vielen Märchen des Ostens und Westens übertrifft der jüngere Sohn den älteren bei weitem an Klugheit.

6. Die für „Verwandeln“ gebrauchten Worte *'aggur* und *rdzu* scheinen hier zunächst in demselben Sinn gebraucht zu sein, wie wir sie verstehen. Später, beim Verwandeln in Fisch und Vogel, scheinen sie mehr die Bedeutung von „Hineinschlüpfen“ zu haben. Es sieht aus, als ob der Held die Gestalt eines Fisches oder Vogels nicht hätte annehmen können, wenn nicht gerade ein Fisch oder 35 Vogel in seine Nähe gekommen wäre. Hier in 6 ist der Hintergedanke: Sobald der ältere Bruder das Pferd verkauft, schlüpft der jüngere aus der Gestalt des Pferdes in das Zaumzeug hinein. Das sollte nicht verkauft werden; denn zu Hause gedachte der jüngere Bruder dasselbe zu verlassen. Da der ältere Bruder in seiner Dummheit das Pferd und den Zaum verkaufte, geriet der jüngere in die Gewalt der Zauberer.

8. Die Szene, wie der Fisch von Fischottern und der Vogel von Falken gejagt wird, ist der Kesarsage nachgebildet. Siehe *Glin-ghu* of Khalatse, Ladakhi Songs, No. XXVI, und A Lower 45

Ladakhi Version of the Kesarsaga, Tale No. 7, Defeat of the king of Hor, p. 310, 11. (Bibliotheca Indica, New Series, No. 1134.) Auch in 11 finden wir der Kesarsage entnommene Namen eines Sackes und eines Seiles. Dies hat seine Parallele in der mongolischen Bearbeitung des Simhasānadvātrīṃśati, wo sich (nach Dr. Laufer) auch Anklänge an die Sage vom Geser Khan finden.

10 Die Zauberer geben vor dem Einsiedler zunächst eine Vorstellung in allerhand Kunststücken, wofür sie Bezahlung verlangen. Gold und Silber weisen sie zurück und bitten um den Rosenkranz, in welchem sie den Königssohn vermuten.

11 Nach dem Tod der Zauberer sagt der Einsiedler: *Khön-gi-nyes-pa na-la yon-jin*, was zunächst zu übersetzen ist: „Ihre Sünden werden auf mich kommen“. Vielleicht ist aber gemeint: „Die Sünde des sie Tötens wird auf mich kommen“.

15 12. Der Vers am Schluß der tibetischen Vorgeschichte erinnert stark an den Vers in der indischen Vorgeschichte der Vetālapañcavimśatikā, wenn er auch hier in echten tibetischen Parallelismen gehalten ist.

## II. Erste Geschichte des toten No-rub-can.

20 *gSer-skyug-mkhan dan gYu-skyug-mkhan.*

1. *Yod-tzug, zers-pa, rgyal-poi-bus ngo-cog-cog bcos. Yul chen-po-zhig-la chu dkon-mo-zhig yod-tzug. De-yul-li phu-la mthso-chen-mo-zhig yod-pai, de mthsoi-nañ-du gser-sbal-cig dan gYu-sbal-cig yod-tzug. Dei gser-sbal dan gYu-sbal gnyis-ka-la dei yul-nañ-nas mi-re za-ces-la btan-ste men-nas, khön-gis yul-la chu btan-ba med-tzug. De-zug gron-pa re-re-nas res btan-gin-zhig dan, mi-re-re btan-pa-sañ, gron-pa thsan-ma khor-te, rgyal-pola cha-ces phog-soñ-bai, yab-rgyal-pos, na cha-jin, zers; rgyal-bu des. na cha-jin, yab rgyal-po ran cha-na, adi 'abran-mi-sde thsan-ma na-la, skyon-mi-sheš, zer-chen, zer-nas, rgyal-bu de dban bco-ste soñ.*

2. *rGyal-bu dan blon-poi bu-thsa gnyis-ka mdza-bo-chen-mo yod-tzug-pai, dei phi-la blon-pai bus, na yan nye-ran-dan mnyam-po cha-jin, zer-te, dban bco-ste soñ. De-nas yul-pai mi-thsan-ma rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka lam bcug-pa, lwi-pai-phyed thsug-pa soñ. De-nas thsan-ma log-ste yonš; rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka mthsoi-mdun-la bsleb-ste, ltas-pa, de mthsoi-mdun-la gser-lcan-cig yod-tzug. Khön gnyis-ka nal-te, dei gser-lcan-poi-g Yog-la bsil-la 'aduyš-pa, khön nal-te, rgyal-poi bu gnyid-la, blon-poi-bu-la gnyid-ma-yon-ba yod.*

3. *De-nas gser-sbal dan gYu-sbal gnyis-ka mthsoi-nañ-nas bin-ste yon-ste zers, wa gser-sbal, 'adi-rin mi-gcig-pa-sañ, mi gnyis 'aduy, zers-pa; gser-sbal-gyis zers, 'adi-mi-gnyis-kaš gser-lcan-poi-kha-nas ber-ka-re bcad-de, na-tan-gnyis-ka-la rdwi-na, na-tan shi-jin. De-nas na-tan shi-na, gser-sbal-gi-ro za-na, gser-*

rkjan-kha skyuy-cen; gYu-sbal-gi ro za-na, gYu rkjan-kha skyuy-  
yin. zers-pa. De-zuy zer-te, yan mthsoi-nan-du son.

4. Blon-poi bu-la khon-gis ci zer-mkhan thsan-ma thsor-bai.  
blon-poi-bus rgyal-poi-bu-la zers, wa rgyal-poi-bu, da lois, zer-  
nas, khon-gis gser-lean-poi-kha-nas ber-rlon-re bead-de, khur-te 5  
'adugs-pa. gser-sbal dan gYu-sbal gnyis-ku khon za-ces-la mthsoi-  
nan-nas bin-ste yonis-pai, khon-gis gser-lean-gi ber-ka-dan re-re  
btans-pa, gser-sbal dan gYu-sbal gnyis-ka de-ru shi-son. De-nas  
khon gnyis-kus de ro-kun zain-zhiy-dan zhuq-gsum de-ru 'adugs.  
De ro za-thsar-pa-san, da na-tan gar cha-yin, zers-pa, rgyal-poi- 10  
bu des, da ran-gi yul-la cha-yin zers, blon-poi-bus, ran-gi yul-la  
mi-cha, a-ba dan a-ma yul-pa-la na-tan ma-dgos-pa, 'adir gser-  
sbal dan gYu-sbal-la za-ces-lu btans. Na-tan gzan-ma yul-zhiy-  
la khyam-ste cha-yin zer-te, khon khyam-ste son.

5. De-nas klon than chen-mo-zhiy-gi-kha bsleb-pa-san. de- 15  
ru-lhal-phru-gu bu-mo 'adzin-mo btan nin yod-tsug. De ci-phi-  
li yin, zer-na, khon-la ti-bi-zij yod-pai, de-bo byod-ces-la ma-  
'achams-pa yin-bai, de-ru khon bsleb-ste, 'adris-pai, wa bu-mo  
thsan-ka, khye-zhu ci-phi-la 'adzin-mo btan 'adug. Bu-mo-ciy-  
gis. khyod-kun-la ci dgos, gyen-la cha-na, gyen-la son, thur-la 20  
cha-na, thur-la son. zer-te, kha-skyes-pai; de-nas blon-pai-bus  
zers-pa: khyed bu-mo thsan-ka ci-phi-la yin-kyan, na-zhas shays  
phe-yin. Shays lam-kai the-'or-gyis phes, zer-cen, zers-pa. De-  
nas bu-mo-ciy-gis, na-zha thsan-ka-la ti-bi-zhiy yod, de-phi-la yin,  
zers-pa. De-nas blon-pai bus, 'adi-ti-bi-dan ci bro-yin, 'adris-pa, 25  
'adi-ti-bi gon-te 'aguy-na, mi-su-la-yan mthon-ce men. ti-bi-de rib-  
shin yin, zers-pa. Blon-poi-bus mdā-chu-nun-zhiy beo-ste, nas  
'adi-mdā-bo thay-rins-la phan-yin, khye-ran bu-mo su-la 'adi-mdā-  
bo thob-na-yan, 'adi-ti-bi thob-cen, zer-te, mdā phans-pa, bu-mo-  
thsan-ka mdā khyon-ba son-bai, de-thsug-pa blon-pai-bu dan 30  
rgyal-poi-bu gnyis-kas ngoi-kha de-ti-bi btans-te 'adugs-pa, bu-  
mo-ciy-ia mdā-de thob-ste yon-za-na, rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu  
ma-mthon-ba-san. bu-mo-thsan-ka 'adzin-mo-re btan-ste-na son.

6. De-nas rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka yan son.  
Ti-bi-de rgyal-la-zhiy thob zer-rin-zhiy yonis-pai, yan than-chen- 35  
mo-zhiy-gi-kha lhal-phru-gu bu-thsa-bdun 'adzin-mo btan-nin-zhiy  
yod-tsug. Yan blon-poi-bus 'adris-pa, wa phru-gu thsan-ka, ci-  
phi-la 'adzin-mo btan-na, phru-gu-ciy-gis, khyod-la ci-dgos, na-  
zha-rtogs-dan, zer-te, kha-skyes-pa. Blon-poi-bus, shays lam-kai  
the-'or-gyis phes, zer-cen, na-cas shays-bro-yin, zers. De nas phru- 40  
gu-ciy-gis, na-zha-thsan-ka-la krad-pa-yu-lugs-ciy yod-pa, krad-pa-  
de ci-yin, zer-na, 'agru-ma-dgos-pa bsam-sa-ru bsleb ces yin, dei-  
phi-la yin, zers-pa. De-nas yan blon-poi-bus, nas rdo-ba-dkar-  
po-zhiy dbiyug-rdo-la btan-yin, dei-rdo-ba-bu su-la-yan thob-ste  
nai mdun-la bsleb-na, dei-mi-la thob, zer-te, rdo-ba btans-pa-san. 45  
phru-gu thsan-ka rdo-ba de-lu lta-lu son-bai, de thsug-pa rgyal-  
poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka ti-bi de gon-te 'adugs-pa, phru-

gu-cig-la rdo-ba-de thob-ste yon-za-na, de-ru mi med-tsub. De-nas phru-gu-thsai-ka yan 'adzin-mo-zhiy btan-ste-nas soi-bai, rgyal-pai-bu dan blon-pai-bu gnyis-ka dei-krad-pai-nan-du rkan-pa-re-re btan-ste, na-zha gnyis-ka rgyal-po-med-sai yul-cig-la slob-  
 5 shig. zer-te, smon-lan-zhiy btabs-pa, khon-gnyis-ka srib-cig-la rgyal-po dan blon-po med-pai-yul-zhiy-gi-'ajug-po-la bslob-soi.

7. De-yul-'ajug-po-lu chan btson-mkhan a-ma-bu-mo-gnyis yod-tsub-pa, khon-gis dei-bu-mo-la, wa a-ce, 'ug-siu-zhiy med-da, 'adris-pa. Bu-mos, 'ug-siu med. rin btan-na, chan-zhiy yod, zers-  
 10 pa, khon-gis, rin btan-yin, zers. De-nas khon nan-la son-ste, chan bun-pa-zhiy 'athuis. Bu-mos, rin ton, zers-pa, rgyal-poi-bus gser skyugs. blon-poi bus gYu skyugs-btans-pai, dei bu-mos bsam, 'adi-mi-gnyis-ka-la chan-man-po btan-na, gser dan diul man-po skyug-yin, bsam-ste, chan-zhim-po khyon-ste, btans-pa-san,  
 15 khon-gnyis-ka ra-man-po-ros-te, gser dan gYu man-po skyugs. De-nas khon-la yid-du-med-khan soi-bai, gser dan gYu skyugs-mkhan-thsai-ma dei-bu-mos nan-la sdogs. Khon-gnyis-ka krud-de-khyer-te, phyag-rai zur-la kha-zub-la bors. Blon-poi bu-la snon-la gnyid-thsad-za-na, phyag-rai-dri-ma yon-ces thsor-te, rgyal-  
 20 pai-bu-la gnyid-thsad-de, nan-la yon-ste, gnyid-log-ste 'adugs; sna-mo lans-za-na, dei-bu-mos, ndan nye-zha-ran ra-man-po-ros-te 'adug, nas de-ru gnyid-log-beugs-pa-yin, zers-pa, blon-poi-bus, bde-mo bco-ste 'adug, mal-tsu-rgyal-la-zhiy bco-ste 'adug, na-zhas rtiin-na drin-la 'akhur-yin zhu-zhu, zers.

8. De-nas zhag gnyis soi-ba-dan, dei rgyal-po-la bu-thsa med-par, bu-mo-zhiy yod-tsub. Kho-lu may-pa-rgyal-la-zhiy ma-thob-par, dei-phi-la yul-pa-thsai-ma-la, su-la skyugs lags-mo 'athon-na-an, rgyal-poi-bu-mo-la may-pa 'akhyer yin, zer-te, thson-ma-la skad btan-ste yod-tsub. De-nas mi-thsai-mas skyugs lags-mo  
 30 'athon-ces-si-phi-la, za-ces-zhim-po-re zos-pai, tho-re thsug-po-la thsai-ma 'adu-ste, lii-tha-li-zhiy-gi-kha skyug-beug-pai, za-ces men-ba, su-la-'an ma-skyugs-pai, rtiin-na khon-gnyis-kai-mdun-la yon-ste, skyug-beugs-pa, rgyal-pai-bus gser kha-rkyai skyugs, blon-pai-bus gYu kha-rkyai skyugs. De-nas de-zug gser dan gYu  
 35 skyug-ces mthon-ste, mi-thsai-ma yam-thsan son-ste, zers-pa, 'adi-mi-gnyis-ka rgyal-pai-rgyal-brgyud-cig yin-thsod-'adug, rgyal-poi-bu-mo-la may-pa 'akhyer-yin, zer-te, khon-gnyis-ka mkhar-la khyes-pai, khon-gnyis-ka dei-yul-gyi-rgyal-po bco-ste 'adugs.

9. De-nas khon-gnyis-ka dei-jo-jo-dan mnyam po 'adugs-pai, 40 jo-jos snyin-nas ya-shu ma-bco-ba 'adugs. Jo-jo-de bal-zhiy khur-te, kha-toy-la nari-miy-cig bde-mo yod-tsub, dei-nan-du zhay-ltar son-ste, nyi-ma-thse-re 'adug-ste, phyi-tog-la yon-nad-tsub. Zhag-cig-la blon-poi-bus bsam, 'adi-jo-jo zhag-dan kha-toy-la son-ste, ku-liy sran-te bco-ste 'adug-'adug. De ci yin, nas la-la cha-yin,  
 45 bsam ste, tho-re-thsug-po-la rib-shin-gi-ti-bi gon-te, jo-jo-dan mnyam-po dei-kha-toy-gi-nai-miy-bde-moi-nan-du son-ste, la-ste-'adugs-pa. Jo-jo de-ru son, ku-liy brtan-po-beug-ste, me-zhiy phu-ste, dei-mei-

nan-du dri-zhim-spos dan shug-pa-thsan-ma btug-ste-'adugs-pai, nyi-ma shar-te; chu-thsod-dgu-pai-thsod-la nam-mkhā-nas lhai-phru-gu-zhiḡ yon-ste, dei jo-jo-dan-mnyam-po dpe-ra btan-gin-zhiḡ 'adug-gad-tsub. De-nas blon-pai-bus man-po btas-te 'adugs-pa. lhai-bus jo-jo-la. jo-jo-le, da na 'adi-rin-nas-phar-la mi-yon, nye-<sup>5</sup> ran-la rgyal-pai-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka mi-rgyal-la 'adug. zers-pa, jo-jos, nye-ran ma-skyod-na, na da-ltu-ran shi-yin, zers. De-nas lhai-phru-gus, tho-res na nye-ran-gi may-pa rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka ya-zug-rig 'adug, lta-la yon-yin. na bya-bde-mo-zhiḡ-la rdzu-ste, sgo-la yod-pai-bu-ta dei-mgo-la babs-yin,<sup>10</sup> zer-te-na, lhai-phru-gu-de nam-mkhā-la 'ur-te-son-bai, jo-jo yan sgo phe-ste, bin-ste-yons-nas, rgyal-pai bu dan blon-pai-bu gnyis-ka-la za-ces bco-ste btans.

10. Tho-re thsug-po siu-mo-nas jo-jo sgo-la-yod-pai-bu-ta-chen-moi-rtsa-la son-ste, me phu-ste, spos dan dri-bzans man-po<sup>15</sup> phus-pai, blon-poi-bus rgyal-poi-bu-la, wa rgyal-pai-bu, 'adi-rin sgo-la-yod-pai bu-tai-kha bya-bde-mo-zhiḡ bab-ste-'adug-cen, dei-bya-de na-tai-la dya-bco-mkhan yin-thsod-'adug, nye-ran ral-gri khur-nas, bu-tai-rtsa la son-ste-'adug, nas rib-shin de gon-te, bu-tai-mgo-la son-ste, bya-de zum-ste, mei-nan-du phans-btan-yin.<sup>20</sup> nye-ran-gis ral-gri btan-ste, bya-de bsad-djos, zer-te, khon gnyis-ka grabs beos-pai, jo-jos me-man-po phu-ste, dri-zhim spos btug-gin-zhiḡ-'adugs-pa, nam-mkhā-nas bya-bde-mo-zhiḡ yon-ste, bu-tai-mgo-la babs-pai, de-nas jo-jos, wa rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu-gnyis-ka, 'adi-rin bya rügs-mi-gcüy-pai-bya-zhiḡ bab-ste-'adug, lhai-<sup>25</sup> bya-zhiḡ yin-na, klui-bya-zhiḡ yin-nam, zers-pa, rgyal-poi-bus ral-gri khur-te, bu-tai-tsa son-ste, jo-jo-la, 'adi-bya-de mā-bde-mo-zhiḡ 'adug, jo-jo-le, zer-rin-zhiḡ 'adugs-pa, blon-poi-bu-de rib-shin-de gon-te, bu-tai-kha son-ste, bya-de zum-ste, mei-nan-du phans-btans-pa, rgyal-poi-bus ral-gri phin-ste, rgyabs-pa, jo-jos zum-ste, ral-<sup>30</sup> gri phoy-ma beys-pai, de-nas bya-de mei-nan-nas bin-ste, myyogs-pa nam-mkhā-la 'ur-te son-bai, yan tho-re-thsug-po-la jo-jo yan kha-tog-la son-bai, blon-poi-bu yan rin-ran-nas son. Dei-zhay-lu nyi-ma-phyed-zam-la phru-gu yons-pai, yan jo-jo-dan dpe-ra btan-nin-zhiḡ 'adugs, khos lta-ste 'adugs-pa, dei-phru-gu-bai-lay-pa dan<sup>35</sup> rkan-pa-thsan-ma mei-nan son-ste, chol-gan bin-ste, yod-tsub-pai, de-nas lhai-phru-gus jo-jo-la, da na man-na mi-yon, jo-jo-le, mdaḡ yon-ste, na mei-nan-du phan-ste-btans, de-mthsoys-la na bsud-btan-yin, zers-pai, jo-jo man-po nus-pa-san, yan zla-ba-re-re-lu lhai-phru-gu lan-re yon-ces bco-ste, de-zug chad bco-ste, lhai-phru-gu<sup>40</sup> nam-mkhā-la 'ur-te-son.

11. Dr-nas jo-jo yan yon-ste, rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka-la ya-shu chen-po beos-pai, rgyal-poi-bu-de ral-gri khur-nas yans-pa-la cha'in-zhiḡ 'adugs-pai, blon-poi-bu-de, dei-yul-gi mgo-la lha-khan-ciy yod-tsub, dei nan-du ci 'adug, lta-la son-bai.<sup>45</sup> rib-shin-de gon-nas son-ba, dei-nan-na bla-ma-zhiḡ yod-tsub-pai, khos lta-ste-'adugs-pa, dei bla-mas sku-than-ciy khyon-ste, nan-gi

*gzhun-la btän-ste, dei-kha son-ste, ril-ril bcos-pa, kho bon-bu-zhiy-*  
*la ggyur-te, bon-bui-skad btän-nün-zhiy nan-thsan-ma-la khor-bai,*  
*de-nän-thsan-ma-la khor-thsar-ba-dan, yan sku-than-pai-kha yon-*  
*ste, ril-ril bcos-pa yan blu-ma-la 'aggyur-te, sku-than de ril-te*  
 5 *bors-poi. De-nas blon-poi-bus sku-than-de khur-te, phi-sta-la-bin-*  
*ste yon. Kho yul-'ajug-po-la chan-btson-mkhan-gyi-a-ma-bu-mo-*  
*gyis-kai-tsar son-ste, wa, a-ma-bu-mo-gnyis-ka, chan-zhiy med-*  
*da. na-la chan-zhiy ton, zers-pa, bu-mos, chan yod-le, nan-la skyod,*  
*zer-te, nan-la khyers-pai, blon-poi-bu-la chan zhim-po-zhiy btans.*  
 10 *De-nas bu-mos, blon-po-le, nye-ca-rai-gis gser dan gYu kha-rk-yan*  
*skyuj-'adug-pa, de-bo na-la yan mi slab-ba. zers-pa, blon-poi-bus,*  
*da-run chan-zhim-po-rüy khyon, de-nas slab-yin, yan mi-su-la-yan*  
*mi-slab-pai, khyed-a-ma-bu-mo-gnyis-kas kha-san, na-dan-rgyal-*  
 15 *poi-bu gnyis-ka-la yan chan btän-ste, ra-ros-pa-san, mal-tsa-rgyal-*  
*lu-zhiy bco-ste, nyid-log-bcugs-pai phan-thogs-la, khyed gnyis-ka-*  
*la slab-yin, zers-pa, bu-mo-de 'athad-nas, yan chan-zhim-po-zhiy*  
*khyon. Dei-chan-po 'athun-thsar-ra-dan, blon-poi-bus, da khyed-*  
*gnyis-ka-la nas slab-yin, zer-te, sku-thun-de bin-ste, da khyed-*  
 20 *gnyis-ka 'adi-sku-than-pai-kha son-ste, ril-ril cos, zer-te bslabs-*  
*pa-san, khon-gnyis-kas blon-poi-bus zer-mkhan nan-ltar-la dei-kha*  
*son-ste, ril-ril bcos-pa-san, khon-gnyis-ka srib-cig-la bon-bu-re-*  
*la ggyur-nas, bon-bui-skad bton-gyin-zhiy bin-son. De-nas blon-*  
*poi-bus bon-bu-cig-po-la srabs bcug-ste, zhon-te, cig-po khrud-de*  
 25 *mkhar-la khyers-pai, dei mkhar-la shin khyon-mkhan-gyi las-mi-*  
*man-po yod-tsug. Dei-bon-bu-gnyis-ka yan shin-khyon-ces-la dei-*  
*mi-thsan-mai-lag-tu btän-ste, zhäg-ltar shin-skya-bcugs-pai, blon-*  
*poi-bus rgyal-poi-bu-la ma-zers. De-nas dei-bon-bu-gnyis-ka-la,*  
*a-nos-la-cha-za-nas, mi-kun zhon-te, ber-ka btän-nün-zhiy khyers-*  
 30 *pa, khon-la thsig-näg-re-la sgäl-pa-re bin-ste yod-tsug.*

12. *De-zug nag-man-po mthon-ces-de, blon-poi-bus ci-phi-la*  
*bcos, zer-na, snon-la khon rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ku*  
*ra-ros-te-yod-za-na, phyag-rai-kha bors-pai-lan-du yin-tsug. De-*  
*nas rgyal-poi-bu phi-sta-ru cha-za-na, dei-bon-bu-gnyis-ka yon-ste,*  
 35 *rgyal-poi-mdun-la nu-'ad-tsug, rgyal-po yam-mhsan son-ste, blon-*  
*poi-bu-la, blon-po-le, 'adi-bon-bu-gnyis-ka nai-mdun-la yon-ste nu-*  
*rug, de ci-zhiy yin, zers-pa. Blon-poi-bus, dei-bon-bu-gnyis-ka*  
*snon-la na-tan-la chan btän-ste, ra-ros-te, phyag-rai-kha bors-pai*  
*lan-la, nas bon-bu-la 'aggyur-bcugs-pa yin, zers-pa. Dei-rgyal-po-*  
 40 *la snyün-rje thsor-te, a-kha-kha, blon-po-le, zers-pa.*

*Ro khur-mkhan-gi-rgyal-pos 'an, a-kha-kha, sdiy-pa-rüy, zers-*  
*pa, nag shor-pa-san, ro-skam-des, si-ti-pa-la-hwi-phad, zer-te-na,*  
*gram-leag-ciy btän-ste, phyir-log-ste, ro-skam-yul-la shor-son.*

#### Der Goldspeier und der Türkisenspeier.

45 1. „Es war einmal!“ sagte [*Nö-rub-can*], und der Königssohn  
 nickte mit dem Kopfe.

„In einem großen Lande war einmal das Wasser rar geworden. Im hintersten Teil des Landes befand sich ein großer See, und in dem See wohnte ein Goldfrosch und ein Türkisenfrosch. Wenn diese Gold- und Türkisenfrösche nicht [jährlich] einen Menschen jenes Landes zu fressen bekamen, gaben sie dem Land kein Wasser. 5 So opferten die Bauern der Reihe nach [jährlich] je einen Menschen. Nachdem [das Los] die Reihe aller Bauern herumgegangen war, traf es den König, [zu den Fröschen] zu gehen. Der Vaterkönig sprach: „Ich will gehen!“ Der Königssohn aber sagte: „[Nein], ich will gehen! Wenn der Vaterkönig selbst ginge, würden die Unter- 10 tanen, ja die ganzen Provinzen, zu mir sagen: Er versteht nicht, uns zu schützen!“ So setzte er seinen Kopf durch und ging.

2. Der Königssohn und der Ministerssohn waren große Freunde. Deshalb sagte der Ministerssohn: „Ich will mit dir gehen!“ und setzte seinen Kopf durch. Die Leute des Landes brachten den 15 Königssohn und den Ministerssohn auf den Weg und gingen bis zur Hälfte des Tales [mit ihnen]. Dann kehrten alle zurück. Als der Königssohn und der Ministerssohn bei dem See ankamen, sahen sie sich um. An dem See stand eine Goldweide. Da sie beide ermüdet waren, setzten sie sich unter der Goldweide in den Schatten. 20 Der Königssohn schlief vor Müdigkeit ein, und der Ministerssohn blieb wach.

3. Da kamen der Goldfrosch und der Türkisenfrosch aus dem Wasser heraus, und [letzterer] sagte: „He Goldfrosch, statt eines sind heute zwei Menschen gekommen!“ Der Goldfrosch erwiderte: 25 „Wenn diese zwei Leute eine Rute von der Goldweide abschneiden und uns beide damit schlagen sollten, würden wir sterben [müssen]. Wer dann, wenn wir gestorben sind, den toten Goldfrosch auflßt, wird stets Gold spucken (brechen). Wer den toten Türkisenfrosch ißt, wird stets Türkisen spucken!“ Nachdem sie so geredet hatten, 30 gingen sie wieder in den See.

4. Da der Ministerssohn alles gehört hatte, was sie geredet hatten, sprach er zum Königssohn: „He, Königssohn, steh auf!“ Dann schnitten sie jeder einen frischen Zweig der Goldweide ab und hielten ihn [in der Hand]. Als nun der Goldfrosch und der Türkisen- 35 frosch aus dem See stiegen, um sie zu fressen, gaben sie ihnen jeder eins mit der Rute ab, und der Goldfrosch sowie der Türkisenfrosch starben alsbald. Darauf blieben sie noch drei Tage dort und aßen die Kadaver auf. Als alles aufgegessen war, fragte [der Ministerssohn]: „Wohin wollen wir jetzt gehen?“ und der Königs- 40 sohn erwiderte: „Jetzt wollen wir in unser eigenes Land gehen!“ Der Ministerssohn aber sagte: „In unser eigenes Land wollen wir nicht gehen! Weil Vater, Mutter, und die Landsleute uns nicht brauchen konnten, haben sie uns hierher geschickt, dem Goldfrosch und dem Türkisenfrosch zum Fraße. Wir wollen nach einem andern 45 Land auf die Wanderschaft gehen!“ Und so gingen sie auf die Wanderschaft.

5. Als sie dann auf einer großen Ebene ankamen, [fanden sie] dort einige Götterkinder, Mädchen, die sich zankten. Das taten sie wegen eines Hutes, über den sie sich nicht einigen konnten, wie er verteilt werden sollte. Als [die beiden] dort angekommen waren, fragten sie: „He, ihr Mädchen, warum zankt ihr euch?“ Ein Mädchen sagte: „Was wollt ihr [hier]? Wollt ihr nach oben, so geht hinauf, wollt ihr nach unten, so geht hinab!“ Dann schimpfte sie. Der Ministerssohn aber sprach: „Worüber ihr euch auch zankt, ich will den Streit schlichten! Man wird noch sagen: Der ‚Wanderbursch hat recht geschlichtet!‘“ Da sagte ein Mädchen: „Wir haben alle zusammen einen Hut, darüber ist [Streit]“. Der Ministerssohn fragte: „Was ist denn mit dem Hut?“ Und sie antwortete: „Wenn man den Hut aufsetzt und sich bückt, kann einen niemand sehen. Der Hut ist eine Nebelkappe!“ Da machte der Ministerssohn einen kleinen Pfeil und sagte: „Ich werde diesen Pfeil weit fortschießen! Wer von euch Mädchen diesen Pfeil findet, wird den Hut erhalten!“ Dann schoß er den Pfeil ab, und alle Mädchen liefen, den Pfeil zu holen. Unterdessen setzten der Königssohn und der Ministerssohn zusammen den Hut auf. Als ein Mädchen, welches den Pfeil gefunden hatte, [zurück]kam, war der Königssohn und der Ministerssohn [nicht mehr] zu sehen. Da gingen die Mädchen zankend davon.

6. Auch der Königssohn und der Ministerssohn gingen fort. Indem sie sagten: „Da haben wir einen guten Hut bekommen!“, sahen sie wieder auf einer großen Ebene sieben Götterkinder, Knaben, sich zanken. Der Ministerssohn fragte: „He, ihr Kinder, warum zankt ihr euch denn?“ Und ein Kind antwortete: „Was geht das dich an? Das ist unsere Angelegenheit.“ So schimpfte es. Der Ministerssohn sprach: „Man wird noch sagen: Der ‚Wanderbursch hat recht geschlichtet‘. Ich will den Streit schlichten!“ Da sagte ein Kind: „Wir haben einen Schuh des rechten Fußes. Wenn du fragst, was das für ein Schuh ist, [so höre]: Ohne daß man laufen müßte, kommt man [mit ihm] an dem Ort an, den man sich gedacht hat. Darüber [streiten wir uns].“ Da sprach der Ministerssohn: „Ich werde einen weißen Stein mit der Schleuder werfen. Wer diesen Stein findet und [mit ihm] vor mich kommt, soll [den Schuh] erhalten.“ Dann warf er den Stein, und die Kinder liefen, den Stein zu suchen. Unterdessen setzten der Königssohn und der Ministerssohn den [von den Mädchen erhaltenen] Hut auf. Als nun ein Kind, welches den Stein gefunden hatte, herankam, war niemand da. Da gingen die Kinder wieder zankend davon. Der Königssohn und der Ministerssohn aber stellten jeder einen Fuß in den Schuh, beteten und sagten: „Mögen wir in ein Land kommen, welches keinen König hat!“ Da kamen sie in einem Augenblick an den Eingang zu einem Land, welches weder König noch Minister hatte.

7. Am Eingang jenes Landes befanden sich eine Mutter und eine Tochter, welche Bier verkauften. Sie sprachen zur Tochter: „He, Schwester, gibt es kein Bier vom vierten Aufguß?“ Das

Mädchen antwortete: „Vierten Aufguß gibts nicht. Wenn ihr den Preis bezahlt, gibt es [richtiges] Bier!“ Sie sagten, daß sie bezahlen wollten, gingen ins Zimmer und tranken einen Krug Bier. Als das Mädchen: „Gebt [nun] den Preis!“ sagte, spuckte der Königssohn Gold und der Ministerssohn Türkisen aus. Da dachte das Mädchen: „Wenn ich diesen beiden Leuten viel Bier gebe, werden sie viel Gold und Silber spucken!“ So holte sie wohlschmeckendes Bier, gab es ihnen, und als sie ganz betrunken waren, spuckten sie viel Gold und viele Türkisen aus. Wie sie nun besinnungslos waren, sammelte das Mädchen sämtliches Gold und sämtliche Türkisen ein. Dann trug sie die beiden fort und legte sie an den Rand des Abtritts mit dem Gesicht nach unten. Der Ministerssohn wachte zuerst auf, roch den Gestank des Abtritts und weckte den Königssohn. [Beide] gingen ins Zimmer und schliefen weiter. Als sie am Morgen aufwachten, sagte das Mädchen: „Gestern wart ihr sehr betrunken, und ich habe euch zum schlafen dorthin gebracht.“ Der Ministerssohn erwiderte: „Das hast du schön gemacht; du hast uns das Bett schön gemacht. Wir werden später die Freundlichkeit erwidern.“

8. Nachdem zwei Tage vergangen waren, — jener König hatte keinen Sohn, sondern nur eine Tochter, und einen tüchtigen Schwiegersohn hatte er noch nicht gefunden —, ließ er allen Leuten im Land verkündigen: „Derjenige, der etwas reines ausspeien kann, soll der Bräutigam der Königstochter werden!“ Diese Rede wurde überall verkündigt. Um etwas sauberes ausspeien [zu können], aßen alle Leute wohlschmeckendes Essen. Am nächsten Morgen versammelten sich alle und wurden veranlaßt, auf einen Teller von Glockenmetall zu speien. Aber keiner spie etwas anderes aus, als das Essen. Später ging man [mit dem Teller] vor die beiden, veranlaßte sie zum Speien, und der Königssohn spie reines Gold aus, während der Ministerssohn reine Türkisen spie. Als man sie so Gold und Türkisen sahen, erstaunten alle Leute und riefen: „Die beiden sind von königlichem Stamm: sie müssen Bräutigame der Königstochter werden.“ So wurden beide auf das Schloß geführt und blieben dort, nachdem man sie zu Königen jenes Landes gemacht hatte.

9. Dann wohnten beide mit jener Prinzessin zusammen: doch liebte die Prinzessin sie nicht von Herzen. Oben befand sich ein schönes Zimmer. Dorthin ging die Prinzessin jeden Tag mit etwas Wolle [zum Spinnen] und blieb den ganzen Tag darin. Am Abend kam sie wieder zurück. Eines Tages dachte der Ministerssohn: „Diese Prinzessin geht jeden Tag nach oben und schließt mit dem Schlüssel fest zu. Ich will gehen und nachsehen, was das ist.“ Am nächsten Morgen setzte er sich den Nebelkappenhut auf, ging mit der Prinzessin zusammen in das schöne obere Gemach, und blieb dort zum Umschauen. Die Prinzessin ging hinein, schloß mit dem Schlüssel fest zu, zündete ein Feuer an und saß da, indem

sie in dem Feuer Weihrauch von süßem Geruch, und Wacholder-  
[zweige] verbrannte. Da ging die Sonne auf, und um die neunte  
Stunde kam ein Götterkind vom Himmel herab, welches sich nieder-  
ließ und mit der Prinzessin zu sprechen [began]. Der Ministers-  
5 sohn sah sich [alles] genau an, und der Göttersohn sprach zur  
Prinzessin: „Liebe Prinzessin, von heute an werde ich nicht [mehr]  
kommen. Der Königssohn und der Ministerssohn sind beide gute  
Männer für dich“. Die Prinzessin erwiderte: „Wenn du nicht [mehr]  
kommst, werde ich sogleich sterben!“ Da sprach das Götterkind:  
10 „Morgen werde ich kommen, um nachzusehen, was für Leute deine  
Bräutigame, der Königssohn und der Ministerssohn, sind. Ich werde  
mich in einen schönen Vogel verwandeln und auf die Spitze des  
Baumes, der vor der Tür steht, herabkommen!“ Nachdem er das  
gesagt hatte, flog das Götterkind gen Himmel, die Prinzessin öffnete  
15 die Tür wieder, ging hinaus, bereitete das Essen für den Königs-  
sohn und den Ministerssohn und gab es ihnen.

10. Am nächsten Morgen ging die Prinzessin zum großen Baum  
vor der Türe, zündete ein Feuer an und räucherte Weihrauch und  
Wohlgerüche. Da sagte der Ministerssohn zum Königssohn: „Heute  
20 wird auf den Baum vor der Tür ein schöner Vogel herabkommen.  
Dieser Vogel ist uns feindlich [gesinnt]. Du mußt, das Schwert  
führend, zum Baum kommen und dort sitzen bleiben. Ich werde  
die Tarnkappe aufsetzen. auf die Spitze des Baumes steigen, den  
Vogel ergreifen und in das Feuer hineinwerfen!“ Dann mußt du  
25 das Schwert schwingen und den Vogel töten!“ Solchen Rat hatten  
sie gepflogen. Als nun die Prinzessin tüchtig Feuer gemacht hatte,  
und dasaß, indem sie den wohlriechenden Weihrauch anzündete,  
kam ein schöner Vogel vom Himmel auf die Spitze des Baumes  
herab. Da rief die Prinzessin: He, Königssohn und Ministerssohn,  
30 ihr beide! Heute ist ein unvergleichlicher Vogel herabgekommen.  
Ob das wohl ein Göttervogel oder ein Nâgavogel sein mag?“ Der  
Königssohn brachte sein Schwert und ging zum Baum, indem er  
sagte: „Dies ist ein sehr schöner Vogel, liebe Prinzessin!“ Der  
Ministerssohn setzte die Tarnkappe auf, kletterte auf den Baum,  
35 ergriff den Vogel und warf ihn ins Feuer. Der Königssohn zog  
das Schwert heraus und schwang es. Die Prinzessin aber ergriff  
[den Vogel] und ließ ihn nicht vom Schwert treffen. Dann holte  
sie den Vogel aus dem Feuer heraus, und dieser flog schnell gen  
Himmel. Am folgenden Morgen ging die Prinzessin wieder nach  
40 oben und der Ministerssohn hinter ihr her. An jenem Tag kam  
das [Götter]-kind etwa um Mittag und redete mit der Prinzessin.  
Er sah sich dasselbe an: Die Hände und Füße des Kindes waren  
ins Feuer gekommen, und der Knochen trat heraus. Dann sprach  
das Götterkind zur Prinzessin: „Von jetzt an werde ich nimmer  
45 wieder kommen, liebe Prinzessin! Als ich gestern kam, hat man  
mich ins Feuer geworfen. So wird man mich noch töten!“ Als  
die Prinzessin heftig weinte, wurde ausgemacht, daß das Götterkind

in jedem Monat einmal kommen sollte. Dann flog das Götterkind wieder in den Himmel.

11. Darauf kam die Prinzessin wieder [herunter] und erzeugte dem Königssohn und dem Ministerssohn große Liebe. Während nun der Königssohn mit dem Schwert [an der Seite] spazieren ging, ging der Ministerssohn aus, um zu sehen, was sich in einem Tempel befände, der im oberen Teil des Landes lag. Er ging mit der Tarnkappe auf dem Kopf und [traf] dort einen Priester im [Tempel]. Während er hineinblickte, holte der Priester ein Heiligenbild, breitete es in der Mitte des Zimmers aus, trat darauf und wälzte sich darauf herum. Dadurch wurde er in einen Esel verwandelt und rannte im Hause herum, wie ein Esel brüllend. Als er genug im Hause herumgerannt war, trat er wieder auf das Heiligenbild, wälzte sich darauf herum und war wieder in einen Priester verwandelt. Dann rollte er das Heiligenbild zusammen und stellte es weg. Darauf holte der Ministerssohn das Heiligenbild und lief [zum Hause] hinaus. Er ging [nun] an den Eingang jenes Landes zur Mutter und Tochter, welche Bier verkauften, und sagte: „He, Mutter und Tochter, habt ihr kein Bier? Gebt mir ein Bier!“ Die Tochter erwiderte: „Wir haben Bier, komm herein!“ So führte sie ihn herein und gab dem Ministerssohn wohlschmeckendes Bier. Dann sprach die Tochter: „Lieber Minister, ihr spuckt reines Gold und reine Türkisen. Könnt ihr mich das nicht lehren?“ Der Ministerssohn antwortete: „Bring mir noch ein gutes Bier, dann will ich's dir lehren. Wenn ich's auch sonst niemand zeige, will ich es doch euch beide, Mutter und Tochter, lehren; denn neulich, als ihr dem Königssohn und mir Bier gabt, und wir betrunken waren, habt ihr uns ein schönes Bett gemacht und uns zu Bett gebracht.“ Das gefiel der Tochter, und sie brachte noch ein gutes [Glas] Bier. Als dieses Bier ausgetrunken war, sagte der Ministerssohn: „Jetzt will ich's euch lehren!“ Er breitete jenes Heiligenbild aus und sprach: „Geht jetzt beide auf jenes Heiligenbild und wälzt euch darauf herum.“ So belehrte er sie. Gemäß dieser Rede des Ministerssohnes gingen beide darauf, rollten sich darauf herum, und im Augenblick waren beide in Esel verwandelt und rannten hinaus, indem sie wie die Esel schrieen. Der Ministerssohn versah den einen Esel mit einem Zaumzeug und ritt [auf ihm]; den andern führte er. So brachte er sie zum Schloß. Beim Schloß waren viele Arbeiter, welche Holz holten. Beide Esel übergab er jenen Leuten zum Holzholen, und diese ließen sie Tag für Tag Holz schleppen. Davon hatte der Ministerssohn dem Königssohn nichts gesagt. Wenn nun jene beiden Esel nach [dem Holzschlag] zu gingen, ritten die Leute auf ihnen und schlugen sie. Wenn sie nach [dem Schloß] zu kamen, war ihnen viel Holz aufgeladen, und sie wurden auch geschlagen. Bei allen Wirbeln des Rückgrates hatten sie eiternde Wunden.

12. Wenn man fragt, warum der Ministerssohn machte, daß

sie so viel erlitten, [so ist zu antworten]: Als damals der Königssohn und der Ministerssohn betrunken waren, hatten [die Frauen] sie zum Abtritt getragen. Als Antwort auf jene Tat [war es geschehen]. Als nun der Königssohn heraustrat, kamen beide Esel  
 5 herbei und weinten vor dem König. Der König war verwundert und fragte den Ministerssohn: „Lieber Minister, wie kommt es, daß diese beiden Esel vor mich kommen und weinen?“ Der Ministerssohn antwortete: „Diese beiden Esel haben uns damals Bier gegeben, und als wir betrunken waren, haben sie uns auf den Abtritt gelegt.  
 10 Als Antwort darauf habe ich sie zu Eseln gemacht. Der König fühlte Mitleid [mit den Eseln] und sagte: „*Akhakha*, lieber Minister!“

Der König, der den Leichnam trug, sagte ebenfalls: „*Akhakha*, welche Gemeinheit!“ So verschnappte er sich. Der trockene Leichnam sagte: „*Siti-pala-hui-phad!*“ gab dem [König] eine Ohrfeige.  
 15 kehrte um und lief zum Land der trockenen Leichname zurück.

### Bemerkungen zum tibetischen Text.

Unregelmäßigkeiten, welche schon beim vorigen Kapitel genannt wurden, werden nicht wieder erwähnt.

1. *Yod-tsub*, eigentlich eine Dubitativform, entspricht unserm  
 20 deutschen „es war einmal!“ — Statt *dkon-mo*, selten, schreibt der Text *rkon-mo*, in Übereinstimmung mit der Aussprache. — *gSersbal*, Goldfrosch, und *gYusbal*, Türkisenfrosch, finden sich in der Kesarsage bei dem Bericht über die Entstehung der Wesen. Siehe Frühlingsmythus der Kesarsage, *Mémoires de la Société Finno-ougrienne* XV, 1, p. 28. Ersterer wird von *Gog-za-lha-mo* im  
 25 Himmel, letzterer von ihr in der Unterwelt geboren. Aus der Kesarsage erfahren wir nichts über die Aufgabe dieser Frösche. Hier sehen wir, daß sie Seen zu hüten haben. Der eine mag ursprünglich als Herr der Wasser in den Wolken, der andere als Herr der  
 30 unterirdischen Gewässer gedacht sein. Über die Opfer, welche ihnen gebracht wurden, siehe Anmerkungen zur deutschen Übersetzung. — Der Text hat *'agron-pa* statt *groun-pa*, Bauer, was nicht gerechtfertigt werden kann; — *chen* statt *cha-yin*, werde gehen, gemäß der Aussprache; — *dban-beo-ste*, brauchte Gewalt, habe ich über-  
 35 setzt mit „setzte seinen Kopf durch“.

2. Statt *mdza-bo*, Freund, schreibt der Text *'adza-bo*. — Statt *lun-pai*, des Tales, hat der Text *lun-bai*; — statt *nal-te*, ermüdet, *nal-de*; — statt *gnyid*, Schlaf, *nyid*. — *Bu-sa*, dem Sohn, statt *bu-la*, ist wohl nur Schreibfehler.

3. *gCig-ba-sai*, mehr als einer; der Komparativ ausgedrückt  
 40 durch den Ablativ mit angehängtem *'ai*, auch. Die richtigste Schreibung wäre also: *gCig-pas-'ai*. — Statt *Kha-nas*, von oben, hat der Text *ka-na*. — *Shi-na . . . . za-na*, wenn er stirbt . . . . wenn man ißt. Die wiederholte Konditionalendung *na* in zwei auf-  
 45 einanderfolgenden Sätzen gilt nicht als guter Stil. Statt des ersten

*na* sollte ein *te* oder *ste* stehen. — Statt *rkyai-kha*, nur, schreibt der Text *skyañ-kha*, gemäß der Aussprache.

4. Statt *rñon*, feucht, frisch, schreibt der Text *slon*, gemäß der Aussprache: — ebenso *zhan*, anderer, für *gzhan*. — Wir sehen hier, daß *ña-tañ*, wir, im inklusiven Sinn gebraucht wird. 5

5. *Lhal-phrug*, statt *lha-phrug*, Götterkind. Das *l* in der ersten Silbe ist befremdlich; *sgo*, teilen, statt *bgod* entspricht der Aussprache; — ebenso *khye-zha*, ihr, statt *khyed-cag*. — Befremdlich ist *'aggyen*, aufwärts, statt *gyen*. — Die Stelle *shags-lam-kai-the-'or-gyis-phis*, hat einige Schwierigkeiten. Zunächst läßt sich 10 der Ausdruck *shags . . . phis* (= *phyes*) ohne weiteres übersetzen. Er wird oft gebraucht im Sinne von „Streit schlichten“. *Lam-ka* = *lam*, Weg. Das Wort *the-'or* ist mir unbekannt. Ich glaube aber, aus dem Zusammenhang schließen zu dürfen, daß es hier so viel wie „Herumstreicher“ bedeutet. — *Ña-zha* (= *ña-cag*), wir, 15 wird hier im exklusiven Sinn gebraucht. — *Rib-shñ*, ist das Wort, welches in der Kesarsage immer für „Tarnkappe“ gebraucht wird. *Grib-shñ* würde zunächst bedeuten „beschattendes Holz“.

6. *Ña-zhai-rtoys-dañ*, es ist unsere Sache; *rtoys* ist offenbar das Wort *gtogs*, zu etwas gehören. — *Ña-cas*, ebenso wie das ge- 20 wöhnlichere *ña-zhas* für *ña-cag-gis*, durch uns. — *Ya-loqs* scheint zu stehen für *gYas-loqs*, rechte Seite. — Statt *dbjug-rdo*, Schleuder, hat der Text *Yug-rdo*, der Aussprache entsprechend.

7. *Bui-pa*, Biertopf, dialektisch für *bum-pa* oder *puñ-pa*. — *Ra-ros*, betrunken. Zwischen beide Teile dieses Kompositums wird 25 das Adverb *mañ-po*, viel, sehr, eingeschoben: also *ra-mañ-po-ros*: — *sdogs* oder *siogs*. Aus dem Ms. läßt sich nicht ersehen, ob *d* oder *ñ* gemeint ist; *dogs* würde mit *'adesgs-pa*, anhäufen, zusammenhängen können. — *Krud-de*, vielleicht statt *bkrus-te*, gewaschen habend. — *Fhyag-rai*, des Abtritts, ist im Ms. *chag-re* 30 geschrieben, der Aussprache entsprechend. — *Kha-zub-la*, wahrscheinlich dialektisch für *kha-sbub-la*, mit dem Gesicht nach unten. — *Mal-tsa*, Bett, dialektisch für *mal-sa*.

8. Der Text schreibt *thon* statt *'athon*, herauskommen; — *kha-skyañ* für *kha-rkhyañ*, nur, gemäß der Aussprache. 35

9. Der Text hat *nañ-'adu*, statt *nañ-du*, innen; — *'aduy-tug* statt *'aduy-'adug*, bleibt; — *stan-po* statt *brtan-po*, fest, letzteres gemäß der Aussprache. — *Chu-thsod-dgu-pa*, die neunte Stunde [am Morgen]. Die Zeitangabe scheint auf Rechnung der Einführung amerikanischer Uhren in Purig zu setzen zu sein. — *Ñe-rañ*, ihr 40 (respektvoll), statt *nye-rañ* oder *nyid-rañ*: vielleicht gemäß der Aussprache. — Das Ms. hat *ka-zug* statt *ga-zug*, wie. — *Bu-kra* oder *bu-ta*, Baum, ein Hindifremdwort, wohl entstanden aus Hindi *boṭa*, Holzklotz.

10. *Phus-pa*, statt *phuls-pa*, opferte, wohl nur Schreibfehler. 45 — Der Text hat *btug* statt *bdug*, anzünden. — *Mi-gcig-pa*, ungewöhnlich, wörtlich „nicht einerlei“: — *'aggyogs-pa* statt *mygyogs-*

pa. schnell. — *stün-rañ* statt *rtün-rañ* hinterher, gemäß der Aussprache. — *Chol-gañ* ist nicht leicht zu erklären. Entweder bedeutet es „Knochen“ (*chol-lo*, Würfel aus Knochen) oder Rußfarbe. Siehe Jäschke unter *rus-chol*, *shün-chol*. — Statt *chad*, Entscheidung, hat der Text *phyad*, was nicht auf die Aussprache zurückzuführen ist. — Statt *mthsogs*, gleich, schreibt das Ms. *tsogs*.

11. Im Anfang dieses Abschnittes findet sich ein Schaltsatz, wie aus der Übersetzung ersichtlich; etwas im Tibetischen ganz ungewöhnliches. Vielleicht Einwirkung des Urdu. — Statt *lha-khañ*. 10 Tempel, schreibt der Text *lha-'agañ*; *lha-gañ* kann bei nachlässiger Aussprache vorkommen. — Statt *gzhuiñ*, Mitte, finden wir *zhuiñ*: — statt *de-nas*, dann, *de-ne*, gemäß der Aussprache. Statt *kha*, darauf, steht *ka*. — *La-du*, statt *lug-tu*, in die Hand, ist wohl ein Schreibfehler.

12. Die Sanskritformel zum Schluß ist schwer zu erklären. 15 *Siti* steht wohl für *siddhi*; *pala*, Bezeichnung für einen Dämonen; *huiñ-pať* sind häufige Laute in lamaistischen Beschwörungsformeln. Vielleicht ist Siddhipala eine ähnliche Bildung wie Vetālasiddhi.

#### Bemerkungen zur deutschen Übersetzung.

20 Da mir inzwischen Jülg's Siddhikūr mit Übersetzung von der Bibliothek der D. M. G. freundlichst geliehen worden ist, bin ich imstande, das Verhältnis der einzelnen tibetischen Erzählungen zu den entsprechenden mongolischen festzustellen. Die vorliegende Erzählung entspricht der zweiten des Siddhikūr, wo sie den Titel 25 hat: „Wie es dem Chān und dem Sohn des armen Mannes ergangen ist“. Die Übereinstimmung zwischen beiden ist groß. Auf eine ins einzelne gehende Vergleichung beider Versionen wird es sich erst lohnen einzugehen, wenn es gelungen sein wird, die literarische tibetische Version zu finden. Einstweilen seien nur folgende Punkte 30 hervorgehoben: Statt des Ministerssohnes setzen die Mongolen den Sohn eines armen Mannes. Die Szene mit den Bierverkäuferinnen (mongol. Brantweinverkäuferinnen), Nr. 7, steht bei den Mongolen vor der Erwerbung der Tarnkappe und des Tausendmeilenstiefels (die Mongolen erwähnen zwei solche Stiefel). Bei den Mongolen 35 wird die Mütze von Jungen, die Stiefel von Dämonen erlangt. Vor der Probe im Speien hat die mongolische Version eine Szene über die Auffindung der beiden Fremdlinge in einem hohlen Baum.

Inbetreff des Verhältnisses der vorliegenden Erzählung zur allgemeinen Märchenliteratur findet sich allerhand bei Benfey, Panchatantra. Wie Prof. Hertel mitteilt, ist diese Erzählung in Indien 40 weit verbreitet. Siehe Berichte der K. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Klasse, 69. (1917er) Bd., Heft 4. Eine bekannte europäische Parallele haben wir in Fortunat und seine Söhne.

Es sei nun auf einige Züge aufmerksam gemacht, die vom 45 tibetischen Standpunkt aus besonders interessieren.

1—4. Die Geschichte von den Menschenopfern, welche den Fröschen gebracht werden mußten, um Wasser für die Felder zu erhalten, erinnert stark an Erzählungen von Menschenopfern aus Lahoul und umliegenden Landschaften. Ich habe solche Erzählungen gesammelt und in der kleinen Schrift „Historische und mythologische Erinnerungen der Lahouler“ veröffentlicht. Dieselben will ich, wenn möglich, noch mit Übersetzung herausgeben. Ebenso wird man erinnert an entsprechende Geschichten und Gebräuche, welche Dr. J. Ph. Vogel in seiner Schrift „Triloknāth“, JASB. 1902, zusammengestellt hat. Das eigentümliche bei Lahoul und Triloknāth ist der Umstand, daß dort Menschenopfer an Wasser- und andere Geister nicht nur Gegenstand der Märchenerzählung sind, sondern blutiger Ernst waren. Solche Opfer haben bis in die neueste Zeit dort stattgefunden. Ich habe bisher gedacht, daß sich solche Gebräuche bei den reinen Tibetern nicht finden würden. Doch wird diese Möglichkeit durch die vorliegende Erzählung, ebenso wie durch die folgende, nahe gelegt. Über die Herkunft der Frösche nach der Kesarsage siehe Bemerkungen zum tibetischen Text.

5. 6. Die Erwerbung der Nebelkappe und des Tausendmeilensstiefels: Die Nebelkappe, *Rib-shin*. „Holz des Überschattens“, findet sich in der Kesarsage in der Episode „Raub der *'aBru-gu-ma* durch den König von Hor“. Sie ist das Eigentum des Helden *'aBu-dmar-lam-bstan*, welcher in ganz besonderer Weise an den deutschen Siegfried erinnert. Er hat eine verwundbare Stelle unterhalb der Schulter und wird getötet, als er übermüdet ist und Wasser aus einem Brunnen trinkt. (Bibl. Ind., New Series, No. 1134, p. 246.) Solche Zauberhüte etc. scheinen nach der Kesarsage aus dem Reich der kunstfertigen Zwerge zu stammen. In dem Kapitel „Kesars Sieg über den König von Hor“ (Bibl. Ind., New Series, No. 1134, A Lower Ladakhi Version of the Kesarsaga, p. 306) hören wir von einem Hut der Zwerge, welcher auf einem Stock hängt und sich wirbelnd herumdreht, sobald jemand naht. Dort wird auch von einem Stock berichtet, der alles das herbeibringt, was man sich wünscht. Aus den Zwergen sind hier Kinder geworden.

7. Bierschenken finden sich heute nur selten im Gebiet des alten westtibetischen Reiches. Um Darjeeling herum sind sie häufig.

8.—10. Die Heirat der Königstochter: Wie aus dem vorliegenden Text ganz klar hervorgeht, wird die Prinzessin nicht nur vom Königssohn, sondern zugleich auch vom Ministerssohn geheiratet. Es ist das ein Fall von Polyandrie, wie sie nicht nur bei den meinen Tibetern gang und gäbe ist, sondern auch in königlichen Familien vorkommen konnte. Die Minister waren meist Brüder oder Vettern der Könige. Als solche beanspruchten sie ihren Anteil an der Königin. Auch Gästen wird die Frau zugeführt. Man scheint hier nichts dagegen zu haben, wenn der Himmelssohn einmal im Monat die Königin besucht; nur täglichen Verkehr will man nicht dulden. — Die mongolische Fassung gibt als Namen

des besuchenden Göttersohnes *Dan-pa-toy-dkar*, Heiliger Śvetaketu. Nach Kapitel 3 des westtibetischen Königsbuches (*La-dvags-rgnyl-rabs*) ist dies der Name Buddha's während seines Aufenthaltes im Himmel vor seiner Geburt durch Māyā. Es sieht wie eine kleine 5 Bosheit aus, daß Buddha in der vorliegenden Geschichte eine solche wenig ehrenhafte Rolle zuerteilt wird. Sollte sich der Name *Tog-dkar* wirklich in der tibetischen Urfassung dieser Geschichte finden, so könnte mich das zu der Vermutung führen, daß die *Ro-ño-rub-can*-Geschichten, ebenso wie die Kesarsage und ein Teil des Königsbuches, aus Bonpokreisen stammen. Wenn die *Ro-ño-rub-can*-Geschichten aber doch nicht aus tibetischen Kreisen stammen sollten, dann wäre höchstens an indische Bergstaaten, wie Mandi-Suket (Zahor), in denen ähnliche Verhältnisse wie bei den Tibetern herrschen, zu denken. — Das Herbeirufen der Götter durch Verbrennen von 15 Wachholderzweigen und anderem Räucherwerk ist eine Zeremonie, die noch immer in gleicher Weise, wie hier berichtet, von den Tibetern geübt wird.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß die vorliegende Erzählung einen Ansatz zur Charakterzeichnung zeigt, einer Kunst, 20 die in Tibet selten geübt wird. Der Königssohn und der Ministersohn sind recht gut durchgeführte Typen.

#### Nachträgliche Anmerkungen:

In Nr. 11 der Vorgeschichte wird außer dem Seil *rGya-stag-khra-be* und dem Sack *dKar-moi-ston-shoñ* noch ein Beil genannt. 25 Letzteres wird in der mongolischen Version als Mondbeil (die Mondsichel) bezeichnet. Es ist dies das tibetische *sTa-ri-zla-ba-dkar-po*, „Beil des weißen Mondes“, welches wir in der Kesarsage immer mit jenem Sack und jenem Seil zusammen finden.

Wie schon bemerkt, enthält die vorliegende Puriger Version 30 der *Ño-rub-can*-Geschichten außer der Vorgeschichte nur drei Erzählungen des toten *Ño-rub-can*. Die letzteren entsprechen den Nummern I, V und XIII des nur dreizehn Stücke enthaltenden Siddhikūr. Somit ist das vorliegende Ms. nicht als unvollständig anzusehen, wie ich zuerst vermutete. Wir haben es vielmehr mit 35 einem Auszug aus einem größeren Werke zu tun.

## Beiträge zur indischen Verskunde.

Von

**Walther Schubring.**

### 1. Ein Seitenstück zum Prakrit-Pingala.

Dem Meister der indischen Metrik und des Apabhraṃśa,  
Professor Hermann Jacobi,  
wurde diese Arbeit zum 9. Februar 1920 vom Verfasser  
verehrungsvoll übersandt.

Die Mitteilungen, die hier über ein Werkchen gegeben werden sollen, das zum größeren Teile der Apabhraṃśa-Literatur zuzurechnen ist, und die Wiedergabe des Wortlautes können nur als vorläufig angesehen werden, da sie nur auf zwei, ja eigentlich nur auf einer Handschrift beruhen. Auf weitere Grundlagen zu warten ist aber nicht angebracht: sie befinden sich im feindlichen Ausland. Es handelt sich um den Chandakosa des Ratnaśekhara. Ein Kommentar dazu ist von Candrasūri (C.) verfaßt.

Der Chandakosa stammt aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Er ist mithin gegen hundert Jahre jünger als das Pāyapingala, das den gleichen Stoff in so gut wie derselben Sprache behandelt. Es ist daher nicht zu verwundern, daß sich Strophen des P. im Ch. wiederfinden: Ch. 12 = P. 1, 105; 16 = 2, 208; 21a = 1, 78a; 25 = 1, 170; 31 = 1, 146; 46 = 2, 69; 50 = 1, 144. Vom Wortlaut des P. weicht aber der des Ch. oft erheblich ab. Das P. nennt als Autorität fast ausschließlich die sagenhafte Gestalt des Pingala; nur noch zwei andere Dichter kommen in drei Strophen vor. Der Ch. dagegen kann sich in den 49 Strophen, die in Betracht kommen — Einleitung, Schluß und ein Abschnitt in Gāhā's scheiden aus — mindestens vierzehnmals auf andere Dichter als Pingala, daneben auch viermal auf diesen berufen. Ein und dasselbe Versmaß, das in beiden Werken verschieden benannt ist, wird im P. und im Ch. hier und da auch auf verschiedene Erfinder zurückgeführt, und gewisse Unterschiede im Strophenbau beruhen augenscheinlich hierauf.

Fachausdrücke, die aus dem P. bekannt, sind *matta* (neutr., = *mātrā*), *gana*, *payu*, *thāna*, *thāma* (= *pāda*, nur Str. 15. 30 = „Strophe“). Der *dala* ist im Gegensatz zum P. auf die Bedeutung „Hälfte der Gāhā“ beschränkt. *jamaka* bezeichnet wie im P. sowohl die Wiederkehr gleicher Silben und daher gleicher Wörter,

wie den Reim. Vgl. auch zu Str. 42. Neu sind im Ch. das Wort *aṃśa* (*aṃśā*) für den Gaṇa in der Gāhā (Str. 52 ff.) und für den Teil eines Pāda (Str. 45. I), und die *joṇi* (*yoṇi*), durch deren Anzahl nach Str. 73 b drei Viertel der Moren (*mātrā*) einer Strophe dargestellt werden. Einige Versmaße geben der Strophe die Eigenschaft des *sukka kanda* (*śuśka kṛanda*), womit auf ihre unmusikalische Natur hingewiesen wird (Str. 15. 19. 47). In Wendungen, deren tieferer Sinn uns heute noch nicht aufgeht, werden weitere Kennzeichnungen stecken; die Platttheit des Ausdrucks, an anderen Stellen durch den Zwang der Form bedingt, ist hier nur scheinbar. Erwähnt sei hier noch, daß die Verbindung *lh* im Ch. (wo sie übrigens nur in zwei Eigennamen vorkommt) entgegen P. 1, 7 Position macht.

Auch in der Anlage steht der Ch. dem P. ganz selbständig gegenüber. Das P. hat nach dem allgemeinen Teil zwei Abschnitte: sie enthalten, mit der Gāhā beginnend, die auf Moren und sodann die auf Silben beruhenden Versmaße; erstere in einer Folge, deren Grundlage nicht erkennbar ist, letztere mit der Anzahl der Silben fortschreitend. Der Ch. dagegen ordnet die Versmaße nach dem Geschlecht ihrer Namen. Am Anfang fällt diese Einteilung mit der Unterscheidung von silbischen und morischen Metren zusammen. Eine Übersicht gestaltet sich wie folgt.

Einleitung: (Str.) 1—3.

[Neutrale Namen:] 4—16.

25 Silbische Versarten: 4—11. Die 8 dreisilbigen Gaṇas, ständig wiederholt, in der von Str. 2 angegebenen Folge.

Morische Versarten 12. 13.

30 Silbische Versarten 14—16. Auch hier nur Wiederholungen gleicher Elemente (—, ~ ~). Aus diesem Grunde ist 16 (weiblich) hier angeschlossen. Die Silben-Metra des Ch. sind alle primitiv.

Männliche Namen: 17—34; nur morische Versarten.

35 Scheinbare Unterbrechung: die Dohā und ihre Verwandten 21. 25—27. Aber die Arten der Dohā sind alle männlich. Auch die Metren in 31. 33. 34 stehen hier als Verbindungen der Dohā.

Weibliche Namen: 35—50.

40 Morische Versarten, dabei jedoch silbische Versarten: 44—46. Sie wiederholen die Anlage des neutralen Teiles, da sich in ihnen zuerst nur Gaṇas, nachher nur Elemente folgen.

Einschub: 48 (männlich).

Gāhā, hier angeschlossen, weil weiblich benannt: 51—73.

Schluß: 74.

45 Wie im P., so wird auch im Ch. die Gāhā mit ihren Abarten in einem eigenen Abschnitt behandelt, dort am Anfang, hier am

Ende des Werkes. Aber das P. folgt darin der Gesamtzahl der Moren in der Strophe, der Ch. einer Systematik, die in Str. 55 nach Art der jinistischen Scholastik vorbereitet wird. An diese Literatur knüpft sich der Gāhā-Teil im Ch. auch durch die Sprache an, wodurch er sich von dem Übrigen scheidet. Er ist nämlich in Jaina-Māhārāṣṭrī verfaßt. Diese Sprache ist im Ch. von der Gāhā unzertrennlich (vgl. unten bei Nr. 46). Sie erscheint als Einleitung (und über sie hinaus noch in 4), als Schluß und wo ein Versmaß sich unter Mitwirkung der Gāhā bildet (38 — daher der Ausdruck *addha-pāiṃya* = *ardha-prākṛta* — 39. 48). In diesen drei Fällen ist aber die JM. nicht rein. Auszunehmen ist höchstens die Namaskāra-Strophe 1. Schon die Śārdūlavikrīḍita-Strophe 2 weicht in dem Worte *antala* = *anta* von der JM. ab, in Str. 3 ist *bindūviha* = \**bindūpita* „mit Anusvāra versehen“ der JM. wesensfremd, in Str. 4 zeigt sich schon der dem Apabhraṃśa eigene Geschlechtswechsel (*eso chando* = *etac chandah*) und die Vokaldehnung (*pāḍhijjanto*), und überall weiterhin finden sich Einwirkungen der Umgebung. Im Gāhā-Teil wird die JM. durch *mūṇahu* und *jāṇehu* Str. 59. 60, und durch *sagavīsaṃ* Str. 69 gestört.

Die Grundsprache unseres Textes ist im Ganzen die des P., die Jacobi (Bhavisatta Kaha S. 80\*) als „heruntergekommenen Apabhraṃśa“ bezeichnet und der Überlieferung gemäß Apabhraṃśa nennen will. Gegenüber dem P. tritt im Ch. die *ha-śruti* in dem schon genannten *bindūviha* Str. 2, in *hohi* (*bhavati*) 16, *cahu* (*catvārah*) 17. 18. I, *abbhakkhahi* (*abhyākhyāti*) 29, *paḍhuyahi* (*paḍhijate*) 31 hervor. *va śruti* begegnet in *bhujamgappayāvo* (*bhujamgappayāta*) Str. 9, in häufigem *vi* für *i* (*eva*) und in *jari* (*lālī*) Str. 45. Neu ist ferner die Ersetzung von *l* durch *r* in *raliṃya* (*lalīta*) Str. 29, die Wiedergabe von *r* durch *ari* in *pariṭṭhao* (*prṣṭhatah*) Str. 45 und die Zerteilung der Aspirata in *paḍahijai* (*paḍhijate*) Str. 8. Dieser letzte Vorgang ist aber nicht als sprachliche Entwicklung, sondern als eine Gewalttätigkeit unter dem Zwange des Versmaßes zu beurteilen. Der gleiche Zwang erzeugt die Streckformen *ṣhavijjayanti* (*sthāpyante*) Str. 14, *caupauṃya* (*catuṣpadikā*) 37, *viṃyānu* (*viṃānīhi*) 40, *āṇiyā* (*anyā*) 44 und die Kürzungen *pa'ri* (*prakāreṇa*, auch im P.) 16. 38, *nirū* (*nirukta*) 34, um nur diese zu nennen. Durch Setzen des Halbvokals wird Reim erzwungen in Str. 41. 46. Aus Gründen der Aussprache ist der Reim scheinbar unrein in *matta-dīnta* Str. 30, *matta-anta* 36: P. 1, 118; 2, 60. 133, wozu noch aus P. *saṃjuttāu* - *nibbantaui* 1, 105 = Ch. VIII. *puttāu* - *puṇarantaui* 2, 61 und *puttā-kalanta* 2, 117, kommen. Weitere Beispiele bei Jacobi a. a. O. S. 52\*f. 63\* und in den „Ausgew. Erzählungen“ S. 157. Die nasale Aussprache des ersten der beiden Konsonanten kann auch in der Schrift ausgedrückt werden: zu Vavahāra-Sutta 3, 11f.: 6, 1 waren die Lesungen *emtae*, *hoṃtae*, *hoṃtie* neben *ettae*, *hottae* zu verzeichnen. Ebenso wie die Akk. Fem. *vai*, *nandī* u. dgl. Ayārānga

l. 12, 11, 14 und 11 beruhen sie auf Beeinflussung des Schreibers durch die ihm aus den Kommentaren und der Scholastik geläufige JM, die ja ihrerseits wieder einen Einschub Apabhraṃśa aufweist. Was im Paumacariya und im Vajjālagga auf diesen deutet, hat  
5 Jacobi a. a. O. S. 59\* f. zusammengestellt. Ein gutes Beispiel bietet auch, nachdem Jacobi's Text des Paumacariya erschienen, dort Str. 2, 46:

*taha, nāha, ko samattho sabbhūya-guṇāṇa kuṇai parisamikhā?*

in den beiden letzten Worten. Hier ist *kuṇai* Infinitiv, ebenso wie  
10 *karai* S. 42\*. Die Nasalierung des ersten Konsonanten (um auf diese zurückzukommen) liegt auch in Pkt. *jāmpai* (*jalpati*) sichtbar vor. Das vielgebrauchte Wort ist aus niederen Sprachschichten eingedrungen und hat die normale Bildung *jappai* nahezu verdrängt.

Ein besonderer Sprachgebrauch des Ch. zeigt sich in *purao*  
15 „nachher“ (Str. 32, 38, 39) und dem schon erwähnten *paritthao* „voran“ (Str. 45; *prathamam* C.).

Str. II, die nicht dem Ch., sondern dem P. angehört, zeigt meiner Auffassung nach *i* = *eva*, durch *m* als Sandhikonsonanten mit dem auslautenden Nasal von *pauhara* verbunden, das hier nach  
20 Art des Ap. das Geschlecht gewechselt hat. Die gleiche Form hat *eva* in der Bhisatta Kaha, nur steht sie dort nach Vokalen. In diesem Falle lautet sie im Ch. zumeist *vi* oder *ji*. Die Form des P. findet sich auch im Paumacariya und ist dort ein weiteres Apabhraṃśa-Element. Aus Stichproben gewinnt man folgende Fälle:

- 25 4, 56 *bhunjai bhoga-samiddham*  
[*Bharahavāsam*] *Indo ira deva-logam-m-i*.  
66 *taha vi ya vahanti gavam*  
*dhamma-nimittam-m-i kāṇṇam*.  
5, 23 *ucasaggam-m-i bahuvihan*  
30 *tassa sahantassa joḡa-juttassa*.  
56 *jaha ejaṃ pauma-saram*  
*mayarand'uddāma-kusuma-riddhillaṃ*  
*hoṇṇa puṇo nihāṇam*  
*vaccāi, taha māṇusattam-m-i*.  
35 6, 51 *Nandisara-vara-divam*  
*vandaṇa-hrum-m-i vaccanti*.

Daß der Lokativ auf *mmi* und das Wort *mi* = *pi* hier nicht in Frage kommen, bedarf keiner Ausführung. Die Kommentare des P. erklären *mmi pāda-pūraṇe*.

40 Wenn Jacobi a. a. O. S. 5\* bemerkt, daß neben dem so zu nennenden Apabhraṃśa des P. schon das Neuindische Geltung erlangt hatte, so bestätigt unser Text das sowohl durch die Form *sajjavīsam* (*saptaviṃśati*) Str. 69, die man wohl dem Hind. *pag* (*pāla*) vergleichen muß, wie auch durch die Hinweise auf Dichter,  
45 deren Namensformen jenem in der Tat nicht mehr angehören. Es

sind dies Alha und Gulhu. Alha erscheint Str. 11. 27. 30. 34. Gulhu Str. 6. 12. 26. 29. Ferner finden sich Ajjuṇa Str. 10. 15. 19. 35 und Gosala Str. 14. 18. Candrasūri setzt die genannten vier Dichter paarweise gleich: *Alha tti Arjunaḥ kavīḥ* (Str. 11). *Gulhu iti Gausal'ākhyā-kavīḥ* (Str. 6: sonst *Gosala*). Fraglich ist, ob in Str. II Bhāu genannt wird. Die Berufung auf Pingala in Str. 4. 45. I. II folgt natürlich nur dem Herkommen. Alha aber ist augenscheinlich derjenige, auf den das Versmaß *allaiyā*, hinter dem man zunächst den Namen Ahlādikā vermutet, zurückgehen soll. Über seine Gestalt werden in den Wörterbüchern und bei Garcin de Tassy keine Angaben gemacht. Er ist der bekannte Held des frühen Hindī-Epos. s. Grierson, *The modern vernacular Literature of Hindustan*, und *Ind. Ant.* Vol. 14.

Ich gebe nun eine Darstellung der im Ch. behandelten Versmaße, zuerst der silbischen, weil der Text mit solchen anhebt, dann der morischen. Die Reihenfolge wird bestimmt durch die Anzahl der Silben oder Moren in der ersten Verszeile. Eine Anzahl Metren sind neu gegenüber beiden Pingala. Hemacandra's Chandonuśāsana (Berlin, ms. or. fol. 683; „H.“), Cand Bardāi's Pṛthīrāj Rāsau (P. 1, Fasc. 1 ed. by Beames 1873; P. 2, Vol. 1 ed. by Hoernle 1874—86; „PR.“), Kellogg. *Grammar of the Hindī Language*, 1893 und Vihārī Lāl, *Panjābī Byākaraṇa*, Lahor 1924 (Beharee Lal, *Punjabee Grammar*, 1867). Der Reim ist, wo nicht anders angegeben, aabb. A und B bezeichnen in dieser Übersicht Randglossen der Handschriften.

### 1. Silben-Metra.

1. 8 Silben. (4 - -) 4. 1. Reim: aaaa. Name: Mehāmohaṇī (Mohaṇī B) = Medhāmohanī („medhayā bandhurā prāptā“ C.). Nach C eine Abart der Mohaṇī, bei der in c d die 7. Silbe kurz ist. (Str.)
2. 2. Reim: aabb. Name: Somakkanta (erscheint auch Str. 14) = Saumyākṛānta (Somakṛānta C.): P. 2. 66 Vijjumālā wie im Skt. Sowohl Ch. wie P. beziehen sich auf Pingala.
3. (4 - -) 2. Name: Paṇḍāni = Pramāṇī (Pramāṇikā C.): PR. Laghunarāja (S. 131. 199 Anm. 6) oder Nārāja (S. 199. 347), ersteres im Gegensatz zu Nr. 11.
4. 9 Silben. (3 - - -) 4. Name: Bahulasa.
5. 12 Silben. (4 - - -) 4. Name: Dodhaka (wird in AC auch fälschlich für dohā gebraucht, s. Nr. 25. 29. 40. P. 2, 104 und Vihārī Lāl S. 77 verlangen als Pāda-Schluß des Dodhaka: -, wie es im Skt. der Fall ist (auch H. 2. 11. 5). Unsere Form bei Kellogg S. 559 unter dem Namen Modaka. In ac wie diese, in bd zehnsilbig ist das angebliehe silbische Versmaß Caubolā P. 1, 131.
6. (4 - - -) 4. Name: Mutṭiyadāma = Mauktikadāman. Hinweis auf Gulhu. Das Metrum gleichen Namens H. 7. 19, gleichfalls Apabhraṃṣa, ist nicht das unsere.

7. (4 - -) 4. Name: Toṭaka (Troṭaka A) PR. S. 364 fälschlich: Modaka. Die Halbstrophe bei Nandiṣeṇa, Ajjiasantitthaya Str. 21: Vījjuvilasiya. 7.
8. (4 - -) 4. Name: Bhuyaṅgappayāva = Bhujāṅgaprayāta; PR.: Chandabhujaṅgī. Die Halbstrophe heißt P. 2, 52 Sankhaṇārī. 9.
9. (4 - -) 4. Name: Kāmiṇīmohaṇa (Hinweis auf Ajjūṇa): P. 2, 127: Lacchīhara (Hinweis auf Pingala). Bildet zusammengesetzte Metra: No. 30. 47. Heißt ebenso wie der Cūḍamaṇi (No. 28) „aller Metra mittelstes“. (2 - - -) 2 heißt im PR. (zuerst 26. 44[a]): Chandarasāvala, bei Vihārī Lal S. 79: Sragvinī. 10.
10. (4 - -) 4. Name: Meṇāula, Miṇāula (Mayāṇāvalaṃ A: Hinweis auf Alha) = Madanākula: Kellogg S. 559: Menāvalī; P. 2, 131: Sārangarīakka (= rūpaka; Hinweis auf Pingala). P. meint wohl nicht, daß nach der 3. Silbe Zäsur eintrete — dagegen würde er in 131d selbst verstoßen — sondern daß sie (was übrigens selbstverständlich) am Ende der drei Padas abc steht. 11.
11. 16 Silben. (8 - -) 4. Name: Somakkanta (wie No. 2), eine von Gosala stammende Abart des Narāya (Nārāca). Ist nach Str. 46 die (horizontal) verdoppelte Pramāṇī, vgl. auch PR. 347 Anm. Der Nārāya des Nandi-ṣeṇa a. a. O. Str. 14 hat trochäischen Rhythmus. In c eine Länge aufgelöst, Reim cd unrein. 14.
12. 19 Silben. S. No. 36.
12. 20 Silben. (10 - -) 4. Zäsur nach 9 und 13. Name: Pancacāmara, eine von Ajjūṇa stammende Abart des Narāya (nach A fälschlich Ḍāmara). Pancacāmara heißt nach Weber, Ind. Stud. 8, 383 die Skt.-Verszeile von 6 - -, nach Beames PR. S. 347 auch der Nārāca. Der P. wird *sukka kanda* genannt, vgl. S. 98. 15.
13. 22 Silben. (7 - - - - 1) 4. Zäsur nach 8 und 14. Name (nach C.): Hakkā (Mauktikārgala B). Hinweis auf Pingala. 45.
14. 24 Silben. (8 - - -) 4. Zäsur nach 8 und 14. Wenn C. von vier Zäsuren spricht, hat er wohl eine nach Silbe 19 (fehlt in a) und die am Pāda-Ende im Auge. Yamaka vom Pāda-Ende zum Pāda-Anfang, fehlt im P. und bei Vihārī Lal (S. 95). Name: Dumilā, Dumilā (Domilā A); Vihārī Lal: Drumalā. Zäsur in b nicht beachtet. Innerer Reim in cd. 16.

## 2. Moren-Metra.

15. 8 Moren. S. 4 = 32. Zäsur nach 4. Name: Vijayaka. Von gleichem Umfang der Madhubhāra P. 1, 175. Ein *sukka kanda*, vgl. S. 98. Hinweis auf Ajjūṇa. 19.
16. 10 Moren. 10. 4 = 40. Zäsur nach 5. Name: Eyāvalī = Ekāvalī; P. 1, 181: Dīpaka. Ein *sukka kanda*, vgl. S. 98. 47.  
Zäsur fehlt in d.
17. 15 Moren. 15. 4 = 60. Zäsur nach 8. Name: Lahucaupaya = Laghucatuspada (padikā, padī C.); Kellogg S. 578: Cōpāi.



Nr.	Name	-	-	Silben	Nr.	Name	-	-	Silben
13.	Hari	28	10	38	18.	Pavaṇa	38	5	43
14.	Sukumāla	30	9	39	19.	Ghaṇa	40	4	44
15.	Ḍamaṇaya	32	8	40	20.	Vijju	42	3	45
16.	Maruvaya	34	7	41	21.	Āṇanda	44	2	46
17.	Ahi	36	6	42	22.	Amullaya	46	1	47

Beispiel für Haṃsa in Str. 22.

21—24.

26. Die Umkehrung der Dohā: Soratṭhaya = Saurāṣṭraka. Wie P. 1, 170 reimen auch bd. was nach Kellogg S. 575 und Grierson nicht statt hat. 25.
27. Zusammensetzungen der Dohā: 1. abc: Dohā, d: Gāhā, also (13, 11) + (13, 15) = 52. Zäsur nach 13. Name: Verālaya, Verāula (Virākula A, Verāvala B, Verālaka C). 33.
28. 2. ab: Dohā, cd: Gāhā, also (13, 11) + (12, 14 [des Reimes wegen statt 15]) = 100. Name: Cūḍamaṇi (Cūgamaṇi B). 48.
29. 3. Dohā + 2 Kavva, also (13, 11) 2 + (11, 13) 4 = 144. Name: Kuṇḍaliyā = Kuṇḍalikā. Die zweite Hälfte wird sowohl Kavva (= Kāvya) wie Ullāla genannt, welch letzterer (s. No. 32) aber 28 Moren zählt. Yamaka von der Dohā zum Kavva und von dessen beiden letzten Silben zum Anfang der Dohā zurück, woher der Name „Ringähnliche“. Gleichen Beginn haben in der hiesigen Str. bf und ce, P. 1, 146 f. de. Eng verwandt ist die Kuṇḍaliṇī, s. No. 46. 31.
30. 4. Dohā + Kāmiṇīmohaṇa, also (13 + 11) 2 + (4 - - -) 4 = 128. Yamaka von der Dohā zum K. Name: Candāyāṇa = Cāndrāyāṇa (Candrānana C.). Verbindung eines silbischen mit einem morischen Versmaß, wie bei der Candāyāṇī (No. 47). 32.
- Die Dohā als Strophenteil s. ferner No. 35. 39. 53.
31. 2 Kavva, also (11, 13) 4 = 96. Zäsur nach 11 und 14. Name: Vatthuya = Vastuka oder Roḍaka. Kellogg gibt (S. 579) die nah verwandte Rolā oder Rasāvalī, vgl. auch P. 1, 91. More 11—14 nach P. 1, 105, 109: - - - - . 13.
32. Zusammensetzung: Vatthuya + Ullāla, also (11, 13) 4 + (15, 13) 2 = 152. Name: Chappaya = ṣaṭpada. Hinweis auf Gulbu, P. 1, 107 auf Pingala. Den Ullāla beschreibt P. 1, 118, s. unten Str. XIII. H. 7, 1 nennt ihn Karpūra, vgl. Jacobi a. a. O. S. 50. 12.
33. 26 Moren. (4 + - - - + 4 + - - - - + 4 + - - - - = 26) 2 = 52. Zäsur nach 5 und 15. Name: Uggāha (Ugraha A, Uggaha B) = Udgrāha. 28.
34. (4 + - - - + 3 + - - + 8 + - - - - = 26) 4 = 104. Zäsur nach 5 und 12. Name: Mangalā. Zäsur nach 12 fehlt in cd. 1.
35. Zusammensetzung: (15, 11) 2 + 15 + (13, 11) 2 = 115, d. h. Rāḍhaya (Rāṭhā B) = Rāṣṭraka? + Dohā (Dohaḍaya Str. 34. 48). Name: Vatthu = Vastu (Vastuka C.). Nach P. 1, 140 wäre das Ganze eine Cārusenī, eine Abart der Raḍḍā, nach H. 5, 24 ist Raḍḍā = Vastu, so auch im Komm. zu P. Reim bei den Versteilen abcdcec. Hinweis auf Alha. 34.



Diese Namen finden sich P. 1, 54f. nur teilweise und mit anderen Eigenschaften verbunden, außerdem ist dort eine 27. Unterart hinzugekommen: 55 -, 1 -, die aber unmöglich ist. In den Namen der folgenden Abarten stimmt das Ch. öfter gegen P. mit dem Skt.

42. 1. a wie b, b wie a. Name: Vigāhā = Vigāthā. 67.  
 43. 2. b wie a. Name: Gīi = Gīti; P. 1, 68; Uggāhā. 68.  
 44. 3. a wie b. Name: Uvagīi = Upagīti; P. 1, 52; Gāhū. 69.  
 45. 4. b: 32 Moren. Name: Gāhiṇī = Gāhinī. 70.

An die Gāhiṇī anschließend erwartet man das Khandaga (Skandhaka; P. 1, 73), in welchem a und b je 32 Moren zählen: es fehlt jedoch.

46. Zusammensetzungen: 1. Gāhā + 2 Kavva, also 57 + (11, 13) 4 = 153. Yamaka wie bei der Kuṇḍaliyā (No. 29). Name: Kuṇḍaliṇī. Gleichen Beginn haben be. Heißt „halb in Prakrit“, weil für die Gāhā nur JM. in Betracht kommt. In c 10, 14 statt 11, 13. 38.  
 47. 2. Gāhā + Kāmiṇīmohaṇa, also 57 + (4 - -) 4 = 137. Name: Candāyaṇī = Cāndrāyaṇī (Candrānaṇī C.). Yamaka wie oben, No. 30. 39.  
 48. 31 Moren. (16, 15) 2 = 62. Name: Besara (Phuḍubesara[?] A, Vesara BC.) = Dvisara. 20.  
 49. (10, 8, 13) 2 = 62. Name: Ghattā. Reim auch bei der Zäsur. Näheres bei Jacobi a. a. O. S. 49\*. 43.  
 50. 32 Moren. (4 - - - -) 4 = 128. Name: Daṇḍaka. Mit dem Daṇḍakala P. 1, 179 besteht außer der gleichen Morenzahl keine Beziehung. Dort Hinweis auf Pingala, hier auf Alba. Der innere Reim ist in a mehrfach unrein. 30.  
 51. Zweizeilig hat dies Versmaß den Namen Skhandhaka, wie ein Zusatz in Sanskrit zu Str. 30 angibt (*etad-arddhe skandhakaḥ laṇḍikā-cchandaḥ* A).  
 52. (10, 8, 14) 4 = 128. Name: Paumāvai = Padmāvati. Sehr ähnlich die Tribhangī des PR., zuerst S. 300. In ab ist der innere Reim vernachlässigt. 50.  
 53. 34 Moren. (10 + - - - = 13) + (10 + - + 5 + - - - = 21) 2 = 68. Zäsur nach 13. Name: Uvacūliyā (Text ūliya) = Upacūdikā „Überanhang“. Denn die Cūliyā (No. 39) ist um weitere 5 Moren, die Dohā mithin in bd um 10 Moren vermehrt. Hinweis auf Alba. 27.

Es folgt nun, mit einer wörtlichen Wiedergabe der Apabhrāṣṭa-Strophen in Sanskrit, der Wortlaut des Chandakosa. Er beruht auf den Handschriften Berlin 1777 (= A) von Saṃvat 1693 (d. i. 1636) und Berlin 1317 (= B) von Śaka 1706 (d. i. 1784), letztere, vgl. Weber, Verzeichnis II No. 1719, die von Siegfried Goldschmidt herrührende Abschrift eines unbekanntes Vorbildes. A ist ordentlich geschrieben, aber teilweise sehr verwischt. B war schon in der Urschrift sehr fehlerhaft, bietet aber doch einige gute Lesungen. Die Übereinstimmung in der falschen Stellung von Str. 64 ist A und B gemeinsam. Dagegen machen BC die störende

Einschiebung nach Str. 66 nicht mit. Am Rande haben A und B das metrische Gerippe der Strophen mit ihren Namen und A ferner die Zählung der Silben und Moren samt ein paar weitergehenden Angaben. Von Str. 43 ab fällt jedoch in A jegliche Randbemerkung fort bis Str. 53: in B erscheinen bis Str. 50 noch die Namen. Auf der letzten Blattseite am Rande hat A aus unbekanntem Anlaß eine Strophen aus dem P. Sie werden als Anhang mitgeteilt. Die Wiedergabe in Sanskrit ist hier besonders unsicher.

Candrasūri's Kommentar liegt in der Berliner Hs. 2593 vor (ohne Datum, 5 $\frac{1}{2}$  Bl.). Der Schreiber steht mit dem Sandhi. besonders des Visarga, auf gespanntem Fuße. Gelegentlich wird bei ihm sogar *āh* vor *a* zu *ar*: *mātrār aṣṭāvīṃśati-ṣaṅkhyāh, utkr̥ṣṭār atra, guṇītār aṣītiḥ*. Auf Bl. 6<sup>b</sup> stehen 14 Sloka's über Vogel-Orakel. Man gewinnt nicht viel durch C., da er, auf Beispiele so gut wie ganz verzichtend, unter Angabe der Pratika's und weniger anderer Worte, fast nur die metrischen Zahlen wiedergibt. Was darüber hinausgeht, wird kaum behandelt, hier und da mit der Begründung, daß es *sujama* sei. C.'s Sprachverständnis erbellt aber schon daraus, daß er das *ha* in *mattaha*, *payahā* usw. als *gha-kāraḥ pāda-pūraṇe* erklärt und den *sukka kanda* (S. 98) stets als *sukha-kanda* versteht. Zitiert werden (zu Str. 3b) He. 3, 26, 29, jedoch ungenau und unvollständig. Wo C. sich auf Pingala bezieht, spricht er vom *āmnāya*.

### Chandakosa.

- 1 ā-joyaṇa-tṭhiyāṇaṃ sura-nara-tiriyāṇa harisa-saṃjayaṇī sarasa-sara-vanna-chandā samah'atthā jayaṇ jīṇa-vāṇī.
- 2 bhū-cand'akka-marug-gaṇā ma-bha-ja-sā savv'āi-majjh'antagā gīy'āisu kamā kuṇanti susiriṃ kittiṃ ca rogaṇ bhayaṇ; sagg'ambho'gaṇi-kh'esarā na-ya-ra-tā savv'āi-majjh'antala ān-vuḍḍhi-viṇāsa-desa gamaṇaṃ kuvvanti nissamaṇaṇaṃ.
- 3 chanda-vasā dīha-parā kattha vi lahuṇā havanti paya-ante e o i-hi-bindūviha ra-ha-vanjaṇa-jutti-puvvā ya.
- 4 nāyāṇaṇ iṣeṇaṇaṇ utto savvehim dīhehim jutto

1 b samahatthā (samahārthā) B, auch A (mahārtha-saṃyuktāh).

2 c kheyara B, d bu° AB, biṇā° B. Differenzierung des Reimes a—c. Śārdūlavikrīḍita. Gottheiten und Wirkungen der Gaṇas — ma, — bha, — ja, — sa, — na, — ya, — ra, — ta. Solche gana-devatā und gaṇa-phala gleichfalls P. 1, 34, 36, doch in den Einzelheiten anders.

3 a basā B, b biṇḍūhi ra° B, bindūviya C, e, o, im und him können im Verse kurz sein, wenn am Wortende [vor einfachem Anlaut] und vor Konsonanten-Verbindungen mit r und h°. Vgl. P. 1, 5 (wozū bereits Bollen-sen, Vikramorvaṣī S. 525). Die Beispiele bei C. gehen auf hra und nha, und entsprechend ist auch die von Leumann, Aśvagya-Erzählungen, S. 6 Anm. mitgeteilte Strophe zu verstehen. C. schließt diese Stelle: evam apabhraṃṣe pi he-ho-ādesāḥ s-ādiṣu jneyāh.

4 a iṣā° A. — nāgānām iṣenōktaṇ (d. i. Pingalenōktaṇ) sarvair dirghair

- maṃ maṃ gaṃ gaṃ pādhiḥjanto  
eso chando somakkanto.
- 5 veyamie bha-gaṇe hu ṭhavijjahu,  
dodhaka chandaha nāmu muṇijjahu,  
solaha diha pamāṇa vijāṇahu,  
matta caussaṭṭhi, so jī vakhāṇahu.
- 6 turaṅgama āu samā lahu diḥja,  
kalā sasi saṃkhaya te guru kijja:  
ja-gannihī hoi, payāsu visāma:  
su Gulhu payampai muttiya dāma.
- 7 sa-gaṇā iha toṭaka chanda dhuyam.  
guru solasa, tisa dui labuyam,  
caussaṭṭhi vi mattahā saṃṭhaviyam  
aṭṭatāliya akkhara chandaviyam.
- 8 pai pai lahu sayala  
paḍahijai avirala,  
tahā na-gaṇa nava lahu  
jai, bahulasu bhaṇahu.
- 9 lahū solasā, diha battisa dinne.  
asī matta, covisa dūvāra vanne:  
ayam mannaṇo bhuyamaṅgappayāvō  
ya-ganneṇa saṃjuttāo chanda rāo.
- 10 matta assī, ra-gganna saṃjuttayam.  
diha battisa jo ehu niruttayam,  
savva chandaṇa majjhammi esohaṇam  
Ajjūṇo jampae kāmiṇimohaṇaṇi.

yuktaṃ mo mo go ga [iti] pathyanānam etae chandaḥ saumyākṛāntaṃ [nāma] (somākṛāntam C.).

5 b nāma A. e solasa B. d bāṣāṇahu AB. — veda (, 4<sup>a</sup>) -mitān bha-gaṇān khalu sthāpayeta, dodhakam [iti] cchandaso nāma jānyāta (Hc. 4, 7); soḍaṣa dīrgha-pramāṇā[n]y akṣarāṇi] vijānīta, catuṣṣaṣṭir mātrā, [evam] tad eva vyākhyāta.

6 e °ṇpi A. °mu B. d °paya AB. — turaṅgamāyuh-samāml (C.: samāb. varṣāb; „32<sup>a</sup>) laghūn deyāt; śasi-kalā („16<sup>a</sup>) -saṃkhyāms tān gurūn kuryāt. ja-gaṇair bhavati, padasya viśrāmāḥ: tad Gulhuh prajalpati mauktikadām[ēti].

7 d baupdhiviyam B. — sa-gaṇair etat toṭaka-cchando dhruvam; guravaḥ soḍaṣa; dvātriṃśal-laghukam; catuṣṣaṣṭyai va mātrāṇam saṃsthāpitam, aṣṭacatvā-riṃśatā kṣaraiḥ chandīkṛtam.

Sa paya paya C. b paḍahī B. e gaṇu B. naba bahu A, vi ṭhavahu B. d jaya A. — pade pade sakalā laghavo viralāḥ (antara-rabitāḥ C.) pathyante (eig.: pathyate); teṣaṃ na-gaṇānām nava laghavo yadi, bahulasam bhaṇata.

9 a solasam B. b asī AB. cau° A. e °pparāu B. d gaṇnehi B. — soḍaṣa laghūni, dvātriṃśad dīrghāni dattāni; aṣṭīr mātrāḥ; dvīrvāram catur-viṃśatīr varṇāni: ayam mananīyo bhujamgaprāyātam [nāma] chando-rājo ya-gaṇeṇa samyuktaḥ.

10 b va° B. eha C. d ko° A. — aṣṭīr mātrāḥ; ra-gaṇaiḥ samyuktaṃ. dvātriṃśatā dīrghair yad etan niruktaṃ, sarva-cchandasām madhye tiṣobhanam Arjunah kāminimohanam [iti cchando] jalpati. — Zu esohaṇa (atiṣobhana) sagt C.: atra prakṛte chandasī ikāra-para ukāra-paraś ca a-kāra i-kāreṇa ca u-kāreṇa ca sāha dīrghatvam yātīty āmnāyas, tena a i iti varṇo dīrgha-rūpo na gaṇyate.

- 11 jāṇehu s'atthāi cālisa vannāi,  
candū labū, dība do tīsa pannāi.  
assī mattāi, ta-gganu jāṇei,  
chandaṃ pi meṇā ulama Alhu jampei.
- 12 jasu paya payaha nibandhu matta cauvisaha kijjai,  
akkhara ḍambara sarisu suddhu taṃ chandu suṇijjai.  
chakkalu āhi hoi, cāri caukali saṃjuttau,  
dukkalu anti nirutta: Gulhu kavi erisa vuttau.  
bāvanna sau vi mattahā raivi ullālai sarisau gaṇahu:  
chappai nibandhu erisu havai. kai gantha ganthiya muṇahu?
- 13 su cciya chappai bandhu carama ullālaya vajjiu  
vatthuya nāmi havei chandu cahu cahu paya sajjiiu.  
so puṇa desiya bhāsa sarisa bahu sadda samāvalu  
roḍakaka nāmi pasiddhu chandu kavi paḍhabhī rasāvalu.
- 14 narāya pāya viha matta cāri matta aggalā.  
ṭhavijjayanti soḍasāi akkharāi nimmalā.  
lahūya aṭṭha, dīha aṭṭha: erisau pasiddhan  
narāya nāmu, somakantu Gosaleṇa diṭṭhau.
- 15 pae pae su tīsa matta, vīsa vanna juttāo ṭhavijjai,  
vi'suttaro .sao vi matta ikka meli ṭhāmi ṭhāmi kijjai.  
su suddhu chandu sukkha kandu loya nanda ḍāyaro suḍāmaro  
narāya nāmu, Ajjuṇeṇa bhāsio su tatta panca cāmaro.

11 b pu<sup>o</sup> C.). e gganu B. jāṇehu B. be °aim A. d mīṇā B. jampeu B. — jānīṭaṣṭacatvāriṃśad varṇāni, candro („16<sup>a</sup>) laghavo, dīrghāni dvātriṃśat pannāni (pūrṇāni C.) [varṇāni]; aṣṭīr mātṛāṇi; ta-gaṇaṃ jānāti, echando pi madanākulam [iti] jalpaty Alhaḥ.

12 = P. 1. 107. b sarasa B. bhaṇijjai B. e cyāri B. ed °ttāo A. d erasu B. e va<sup>o</sup> B. mattai A. saya B. f chappaya B. °dha B. erasu B. — yasya pada-padasya nibandho mātṛāś caturviṃśatīḥ kriyate, tac chando 'kṣara-ḍambara-saḍṣaṃ suddhaṃ śrūyate. śatkala ādau bhavati; caturbhiś catuḥkalaiḥ (wörtl.: °kalena) saṃyuktam; dvikalo 'nte nirukta: īdṛśaṃ Gulhu-kavino'ktam. dvipaneśāḍ-adhikam śatam eva mātṛāṇām racitam („um herzustellen“) ullālakena saḍṣaṃ („derart, entsprechend“) gaṇayata: īdṛśaḥ śatpadi-nibandho bhavati, [aho] granthikāḥ, kiṃ granthaṃ jānītha? (C.: aho granthikā[h], saṃskṛta-kāvya-karttāro vyaṃ, kiṃ jānīṭ[h]a? apabhraṃśasya saṃskṛtakair anādetatvāt prapaneajna-vacanam idam.)

13 a lai A. vajjiya B. b ha B. nāma B. zuerst auch A. habei A. e sarasa BC. samāula B. d nāma B. rasāula B. — sa cāiva śatpadi-bandhaś caramollāla-varjito vastukaṃ nāma bhavati echandaś catuḥ-catūḥ-pada-sajjītam. tat punar deśika-bhāṣā-saḍṣa-bahu-śabda-samākulam (deśi-bhāṣaya apabhraṃśādīmāyā sarasaṃ C.) roḍakaṃ nāma prasiddhaṃ chandaḥ kavayaḥ paṭhanti rasākulam.

14 a narai pāi C. b so<sup>o</sup> AB. sāṃ A. e eriso B. d nāma A. kaṃpu B. — nārāca-pāde viṃśatīr mātṛāś catasraś [e]grīmā mātṛāḥ; sthāpyante soḍaśākṣarāṇi nirmalāni, laghukāny aṣṭau (laghūni caṣṭau?), dīrghāny aṣṭau: īdṛśaṃ prasiddhaṃ nārāco nāma [echandaḥ]; saumyākṛāntam (somakṛāntam C.) [iti] Gosaleṇa dṛṣṭam.

15 e sukkhu A. nandu A. saḍā B. — pade pade (su = tad?) triṃśan mātṛā viṃśatīr varṇāḥ yuktam sthāpyante, viṃśaty-uttaram eva śatam mātṛāṇām ekatra mīlītvā sthāne sthāne kriyate. tac chuddhaṃ chandaḥ śuśka-krandaṃ loka-nandi-dāṭṭṛ suḍāmaram nārāco nāma, Arjunena bhāṣītaṃ tat tatra panca-cāmaram.

- 16 *dumilāhi payā sama, matta viśeṣiṇa hohi tahuṃ ciya, cāri bhaṇu:*  
*bhaṇu matta batisa batisa ya melavi, aṭṭha ya ṭhāmi ṭhave sa-gaṇū.*  
*gaṇu annu na lijjai, so i ṭhavijjai, taṃ phuḍu jāṇi nibhanta karī!*  
*kari joḍivi sāṇa pāṇa pāṇa suddha vi chandu vi taṃ ji parī.*
- 17 *matta havai caurāsī, cahu paya cāri kala,*  
*tesaṭṭhi joṇi nibaddhi jāṇahu cahuya dala,*  
*panca kkalu vajjijjahu gaṇa suddha vi gaṇahu:*  
*so vi vihāṇau chandu ji mahiyali buha muṇahu.*
- 18 *aḍavisa matta nirutta jahi paya bandhu sundaru dīsae*  
*sau bārah' uttara matta cahu paya melu jattha gavīsae,*  
*jo attha liṇau jamaga suddhau Gosaleṇa payāsio,*  
*so chandu gīyau muṇahu guṇiyaṇa vimala maihi ju bhāsio.*
- 19 *vijayaku chando*  
*sukka kando*  
*lahu guru sabio*  
*Ajjuṇa kahio.*
- 20 *bi vi paya solaha mattahā kijjai.*  
*pancadaha puṇa be vi rajjai:*  
*bāsaṭṭhi mattahā jāsu pamāṇu,*  
*so chandau phuḍu besaru jāṇu.*
- 21 *teraha mattā visama paya, sama egāraba matta,*  
*aḍayālisaṃ matta: sa vi dohā chanda nirutta.*
- 22 *āille dīhā lahū bāvīsaṃ cattāri;*  
*ikk'ikkaṃ dīhā harī; dohā nām' uccāri:*

16 = P. 2, 208. a ḍu BC. °lāha C. °saṇa B. cyāra B. b ba (2) *fehlt* A. ṭhāma B. c puḍa B. d jaṅkuvī B. sayana B. — *drumilāyāṃ padāni samāni* (C: padā-ramāḥ, pada-viśrāmāḥ) [bhavanti], mātrās tatra c'aiva viśeṣena bhavanti, catvāri [padāni] bhāṇa; bhāṇa dvātriṃśataṃ dvātriṃśataṃ ca mātrā mīlitum, aṣṭau ca sthāne sa-gaṇān sthāpayeḥ; anyo gaṇo na liyate (= gṛhyate C. P.), sa eva sthāpyate, taṃ sphuṭaṃ jānīhi nirbhraṅtaṃ kṛtvā, kṛtvā svakena [ca] padena padena yojayitvā śuddham eva chando [bhavati] ten' aiva prakāreṇa.

17 a cau B. b naha° A, nibaṇḍhiya B. vi *statt* ya B. c °jjuau B. (sutthu C.), d so vi hāni B (so vi ahā° C.). °la B. — mātrāṇāṃ bhavati caturaśītiḥ, catvāri padāni caturṇāṃ kalānām; triśaṣṭiṃ yonīnām nibadhiya jānīta caturō dalān. panca kalān varjayeta; gaṇam śuddham eva gaṇayata: sa eva vihāṇaka [iti] cchanda eva mahī-tale budhā jānīta.

18 a paī A. °ra B. °sai B. b vāruh' u° B. c jamaka B. — aṣṭāvīṃśati-mātrā-nirukto yasmin pada-bandhaḥ sundaro dṛśyate, dvādaśōttara-śataṃ mātrā-ṇāṃ caturṇāṃ padānām melo yatra gavīsyate, yad artha-līnakaṃ yamaka-śuddha-kaṃ Gosaleṇa prakāśitaṃ, tac chando gītaka [iti] jānīta, guṇi-janair vimala-matibhir yad bhāṣitam.

19 a °ka B. °kka C. b sukkha B. c d °hiu B. — vijayaka [iti] cchandaḥ, śuśka-krando, laghu-guru-sahitam Arjuna-kathitam.

20 a matta kahijjaya B. b °dabahaṃ B. ve AB. rajjai A. c vā° B. d °da B. ve° B. °ra A. — dve 'pi pade śoḍaśānāṃ mātrāṇāṃ kriyete, pancadaśānāṃ punar dve 'pi racyete; dviśaṣṭiṃ mātrāṇāṃ yasya pramāṇaṃ tac chandaḥ sphuṭaṃ dvisara [iti] jānīhi.

21 b eggā° B. c aḍāā° A. — trayodaśa mātrā viśame pade, sama ekādaśa mātrāḥ: aṣṭacatvāriṃśan mātrāḥ; tad eva dvipathā-chando niruktam.

22 ādikāyāṃ dīrghā dvāvīṃśatīr, laghavaś catvārah; ekāikaṃ dīrghaṃ hṛtvā dvipathā-nāmāny uccara.

- 23 haṃsu varāhu gayandu pahu pingalu taralu tamālu  
sāyaru sundaru meru naru kunjaru hari sukumālu
- 24 damaṇau maruvau ahi pavaṇu ghaṇu vijjuvu āṇandu  
āmullala bhāvisamau kahai ju jāṇai chandu.
- 25 so soraṭṭhau jāṇi jo dohā vivariu havai:  
biḥu paya jamaku viyāṇi, iku pahilai, alu nīsarai.
- 26 dohā chandu ji, du dalu paḍḍhi matta ṭhavijjahī panca, su kehā?  
cūliyāu taṃ buha muṇahu, Gulhu payampai savvasu ebā.
- 27 dohā chandu ji, du dalu paḍḍhi dāha dāha kala saṃjuttu ṣu, aṭhasaṭṭhi  
matta ṭhavi  
u v a c ū l i u taṃ buha muṇahu, lahu guru gaṇa saṃjuttu su  
jampai Alhu kavi.
- 28 tibi mitta matta jahi paḍḍhama pau, biyau ruddaya juttu,  
puvv'addhu jema tima uttara vi, so uggāhu niruttu.
- 29 matta igāraha miliya puṇa vi dāha saṃvaliya  
pai pai iṇi parikaliya guru vi lahu saṃcaliya  
suṇuvi savaṇa maṇa raliya jīha jahī na lu khaliya.  
su diḍḍha bandhaṇahu dāliya attha saṃgaha miliya.  
taḥā cāla sau vi mattabā raivi Gulhu payampai niya raliya  
rāsāvala chandu ju ehu hui. kai kaiy'abbakhahi aliya?
- 30 paya payabhā matta battisa dinta lahu guru vivitta caukalahā  
jutta  
lahu jamaka sutta jāṇaha nirutta bahu attha jutta kavi  
Alha utta.

23 a gayandu C. ṭla (1) B, (2) A, (3) B. b ṭra (1, 2) B.

24 a dāva° B. pavaṇa B. vijjavi A, vijjuva B. c vā° B. d kahau B.  
jāṇaya B. — haṃsaṃ gaḍendraṃ prabhūṃ pingalaṃ taralaṃ tamālaṃ sāgaraṃ  
sundaraṃ meruṃ naraṃ kunjaraṃ hariṃ sukumāraṃ damaṇakaṃ maruṭpadaṃ (?)  
ahiṃ pavaṇaṃ ghaṇaṃ vidyutaṃ ānandaṃ āmūlyakaṃ [ca] dvāvīṃṣatitamam  
yāḥ kathayati [sa] echaṇdo jāṇāti.

25 = P. 1, 170. b vivarī hui B. c vihu B. biyā° B. d aru B. tī°  
A B. — tat saurāṣṭrakaṃ jānīhi yad dvipathā-viparītaṃ bhavati; dviṭīya-pade  
yamakaṃ vijānīhi, ekaṃ purobhavati (vgl. P. Index), aparo nihsarati.

26 a paḍḍhama *stam* du dalu C. c vaha A B. d paya savvu B. — dvi-  
pathā-chanda eva, dvau dalau paṭhitvā mātrāḥ sthāpyante panca — tat kidṛṣam?  
[he] budhāś eūḍikāṃ tām jānīta; Gulhuḥ prajalpati sarvaśa eṭam.

27 c vaha B. d jutta A. jampaya B. — dvipathā-chanda eva, dvau  
dalau paṭhitvā daśa-daśa-kalāḥ saṃyuktam tat; aṣṭaṣṭīṃ mātrāḥ sthāpyitvā:  
[he] budhā, upacūḍikāṃ tām jānīta; laghu-guru-gaṇa-saṃyuktam jalpati tad  
Alhaḥ kavīḥ.

28 a matta B C. jaha B. b tta B. — tithi(, 15°)-mātra-mātraṃ pratha-  
maṃ padaṃ yasmīn, dviṭīyakaṃ rudraka (, 11°)-yuktam, pūrvārddhaṃ yathā  
tatho 'taram api — sa udgraho niruktah.

29 a iggā° B. c paya paya B. e samaṇa B. g diḍḍu va° B. i cālu B.  
k paya B. l rasūla B. m kāi (kāṃ?) kāi (kāṃ?) yaṃṣaha B. aijha° A. —  
mātrā ekādaśa militvā, punar api daśa saṃvalya, pade pada itī (= evaṃ)  
parikalayya, gurūṃl laghūṃś ca saṃcalayya, śrutvā śravaṇaṃ mano-lalitaṃ jihva  
na khalu skhalitā yasmīnś tad dṛḷḷha-bandhanebhyo dālītam artha-saṃgraha-  
militam. tāsāṃ mātrānāṃ catvāriṃśad-adhikāṃ satam racitvā Gulhuḥ prajalpati  
nija-lalitam yad, rasakula-chanda eṭad bhavati; kiṃ kaścid alīkaṃ abhyākhyāti?

30 a pai paila A. va B. dinti B. b (bahu C.) ku B. suddhu B(C).

- savvattha matta kijjāhi ikatta: saya ikka ṭhāṇi aḍavāsa jāṇi,  
 chāṇavai joṇi payāḍi vakkhāṇi, erisiya vāṇi daṇḍakku jāṇi.  
 etad-ardhe skandhakaḥ.
- 31 dohā chandu ji paḍhama paḍhi kavvahā addhu nirutta.  
 taṃ kuṇḍaliyā buha muṇahu ullālai saṃjutta.  
 ullālai saṃjutta jamaka suddhau salahijjai,  
 cauṇvāla sau vi matta sudiḍḍu paya bandha rajjajai.  
 ullālai saṃjutta lahai so nimmala soḥā.  
 taṃ kuṇḍaliyā chandu paḍhama jāhi paḍhiyahi dohā.
- 32 so candāyaṇu chando phuḍu jāhi dhuri dohā hoi,  
 aikomalu jaṇa-maṇaharaṇu buhaṇaṇi saṃsiu so vi.  
 buhaṇaṇi saṃsiu so vi jāṇijjai,  
 kāmiṇimohaṇo purau paḍhijjai.  
 matta aḍavāsa sau jeṇa virajjai  
 so vi candāyaṇo chandu salabijjai.
- 33 dohā chandaha tinni paya paḍhama i suddhu paḍhehu:  
 puḍha vi cautthau gāha pau: verālau taṃ viyāṇehu.
- 34 tihih mattau paḍhama pau hoi, taha tīyau pancamau;  
 biya cauttha ruddaya niruttau, satasatṭhi vi matta niru':  
 su kavi Alhi rāḍhau su-uttau.  
 iku rāḍhau aru dohaḍau: bihu mili vatthhu vi hoi,  
 paṇahōtara sau matta niru' virālu bujjhai ko i?  
 iti puruṣa-nāma-cchandāṃsi.

hu B. athu A. Alhu A? d vāya jāṇi B. vaṣāṇi B. — pada-padānāṃ mātrā dvātriṃśad dadat. laghu-guru-viviktaṃ = vivikta-laghu-guru; C.: matrāh... lahu-gurubhiḥ citrāh) catuṣkalair yuktam, laghu-yamaka-sūktam jānīta niruktam bahv-arthayuktam Alha-kavino'ktam. sarvatra mātrā ekatra kriyante: eka-stbāne śatam aṣṭāvīṃśaty-uttaram jānīhi. saṃavatīṃ yonīnāṃ prakṛte vyākhyāhi; id-ṣṭīṃ vāṇīṃ daṇḍakam jānīhi.

31 = P. 1, 146. a padhamu B. addha A? ṭtu A B. b vuha B. ṭaya B. c ṭaya A B. d ṭiḍḍha A. pai ra' A. rayajjaya B. e ṭaya B. — dvipathā-chanda eva prathamam paṭhivā kāvyayor (= kāvyebhyām) ardhmā niruktam, [he] budhā, ullālakena saṃyuktam tat kuṇḍalike [ti] jānīta, ullālakena saṃyuktam yamakam suddham ślāghyate, catuṣcatvāriṃśad-adhika-śatenāpi mātrāṇāṃ sudṛḍham pada-bandho racyate, ullālakena saṃyuktam nirmalām śobhām tal labhate, tat kuṇḍalikā-chandah prathamam dvipathā paṭhyate yasmin.

32 a chanda B. jaha B. b la A. jaṇu B. buhiyaṇa B. c vuhī ----- vi B. — cāndrāyaṇam chandah sphuṭam tad yasmin dhuri dvipathā bhavati; atikomalaṃ jaṇa-manoharam [iti] budha-jaṇena saṃsiṭam tad eva. budha-jaṇena saṃsiṭam tad eva jāyate; kāmiṇimohanam purataḥ = „*nachher*“; *ebenso Str. 38. 39*) paṭhyate; aṣṭāvīṃśaty-adhikam śatam mātrāṇāṃ virāyate yena tad eva cāndrāyaṇam [nāma cchandah] ślāghyate.

33 a suddha A. ṛdheu B. c puna B. d verālu B. — dvipathā-chandasas trīni padāni prathamam eva suddham paṭhata: pṛthag api caturtham gāthā-padam: tac [chando] verālu [iti] vijānīta.

34 a paho hoi B. f ika B. g va B. — tithau („*15*“) mātrāṇāṃ prathamam padam bhavati, tathā trīyam pancamam [ca]; dvītyam caturtham [ca] rudreṇa („*11*“) niruktam, sapta-aṣṭir eva mātrāṇāṃ niruktā: tad Alha-kavinaḥ rāṣṭrakam [iti] suṣṭhūktam, ekam rāṣṭrakam aparāṃ dvipatha[ka]ṃ: dvābhyām milivā (so A a. R.) vastv eva bhavati. pancadaśottaram śatam mātrāṇāṃ niruktam (*Acc.*) viralam budhyate ka eva?

Kol.: iti puruṣa-nāmāni cchandāṃsi prakṛta-chando nāma B.

- 35 pai pai hohi matta aḍavīsa vi; chakkalu āi kijjāe,  
majjhagi padahī panca cāukkalu, dukkalu anti dijjāe.  
caurāsī su joṇi saṃjuttāu, lahu guru gaṇa vi suddhāo:  
taṃ duvaīya chandu subu lakkhaṇi: Ajjuṇi su kai baddhāo.
- 36 pai cāri ṭhavijjahī sasiha matta,  
paoharu gaṇu jahī hoi anta,  
causatṭhi kalahī savva i gaṇēhu,  
paddhaḍiya chandu taṃ buha muṇēhu.
- 37 paya payahā hohi tisaṃ dhuva mattaya akkhara ḍambara jutta,  
caukalu ya satta ṭhavi ṭhāmahi ṭhāmahi, dukkalu anti nirutta.  
jahī navai joṇi khoṇiya supasiddhiya paḍha taya aisuchandu;  
vīsōttara sau jahī matta niruttau so ca upauiya chandu.
- 38 paḍhiṇṇa paḍhama gāhā purao paḍhiṇṇa kavva paya juyalaṃ  
ullalāi saṃjuttam kuṇḍalinī hoi sa niruttaṃ.  
taṃ kuṇḍali nirutta, matta tevanna sau kijjai.  
diḍha bandhaya sampunna addha pāiya su ṭhavijjai  
ullalāi saṃjuttu, eṇi pari buhiyaṇa kijjai.  
taṃ kuṇḍalinī chandu paḍhama jahī gāha paḍhijjai.
- 39 so candāyaṇi chando jeṇa paḍhijjanti paḍhama gāhāo,  
kāmiṇimohaṇa purao, mattāṇa asiehi saṃjutto.  
matta assī jo hoi niruttao,  
pancakala savva sasi kala i saṃjuttāo,  
kāmiṇimohaṇo purao paḍhijjāe —  
so vi candāyaṇi chandu jāṇijjāe.

35a paya paya BC. hoi B. āiha (*statt* °hi) B. d suba lukhaṇi A.  
pai B. — pade pade 'ṣṭāvimśatir eva mātṛā bhavanti; ṣaṭkala ādau kriyate.  
madhye patanti panca catuṣkalā, dvikalo 'nte dīyate. caturāśṭyā yoninām tat  
samyuktam, laghu-guru-gaṇair eva 'śuddham [asti]: tad dvipadī-chandaḥ sukham  
lakṣaṇa; Arjuna-kavinā baddham tat.

36a paya C. 'siya B. d pattha A. *Die Ligatur in B (Kopie!) sieht  
wie dda aus: paddaḍiya, am Rande paddaḍi, vielleicht ist jḥha gemeint.* vuha  
B. — caturṣu padeṣu ṣaśi ( „16“) mātṛāḥ sthāpyante [yasmīn], payodhara-gaṇo  
(= - - -) 'nte bhavati yasmīn, catuṣṣaṣṭyā kalāḥ sarvam eva gaṇayatha [yasmīn]  
tad [dhe] budhāḥ paddhaḍikā-chando jānīta.

37a pai paiha AB. tisa B. °vi B. °ttai A. b satta A. vi ṭhāmaya  
du° B. tta A. e nivai A. ṣoṇiya AB. suppa° B. taya AB. ai B. d *fehlt*  
B. — pada-padaṇām tripaṇān mātṛā dhruvam bhavanti akṣara-ḍambara-yuktāḥ;  
catu-kalāṃś ca sapta sthānāḥ sthānāḥ sthāpaya, dvikalo 'nte niruktah. navatir  
yoṇayah kṣoṇikā suprasiddha yasmīns tad atisuechandaḥ patha: vimśaty-uttaraṃ  
śataṃ mātṛāṇāṃ niruktam yasmīns tae catuṣpadī-chandaḥ.

38c °lassa B. d vaṇḍhu *statt* a° B. payaya B. e °tta B. eṇa B.  
f jaha B. — prathamam gāthāṃ paṭhitvā, kāvya-pada-yugam purataḥ paṭhitvo  
'llālakena samyuktaṃ kuṇḍalinī [ti] tan niruktaṃ bhavati. kuṇḍalinī [ti] tan  
niruktaṃ; tripanāśad-adhikaṃ śataṃ mātṛāṇāṃ kriyate; dṛḷha-bandha-sampūrṇam  
ardhaprakṛtam tat sthāpiyata ullālakena samyuktaṃ; evaṃ (*eig.* iti)-prakāreṇa  
budhajanena kriyate. tat kuṇḍalinī-chandaḥ prathamam gāthā pathyate yasmīn.

39a °yaṇa B. *zuerst auch* A. b °mohaṇa B. ma° bis e purao *fehlt* B.  
mattāṇi A. e niru° AB. d kalaya AB. — tat cāndrāyaṇi-chando yena pra-  
thamam gāthāḥ pathyante, kāmiṇimohanāni purastān. mātṛāṇāṃ aśṭyā samyuk-  
tam. mātṛāṇāṃ aśṭyā yad bhavati niruktam, pancakalāḥ sarve samyuktāḥ (*eig.*:

- 40 saṭṭhiya mattaha jattha nirutta  
cau paya panca- kkalai sājutta  
paṇaraha matta payaha pamāṇu  
lahucaupayaha chandu viyayāṇu.
- 41 cau paya ikku jamakku i disai  
aḍḍila chanda tam buhayaṇi līsai;  
jamaku hoi jahī bihu pai juttau  
maḍḍila chanda tam buhayaṇi vuttau.
- 42 pai pai annu jamakku raijjai,  
solaha matta pamāṇu vi kijjai,  
savvatttha bha-ḡaṇu vi cintijjai:  
bhinnamaḍḍilla nāmu tasu dijjai.
- 43 paya paḍḍama samāṇau tiyau jāṇau, matta aḍḍhāraha uddharahu;  
biya cautha niruttau teraha mattau; ghatta matta bāsaṭṭhi karahu.
- 44 savvāṇaṃ dīhā soḥāṇī  
causaṭṭhī mattā mohāṇī  
āṇīyā chandā roḥāṇī  
sammattā me hā m o h ā ṇ ī.
- 45 sasi matta pariṭṭhau aṇsa garitṭhau, muttiu aggali jāsu,  
javi bandhabā sāriya savva piyāriya, nimmala lakkhaṇa tāsu.  
jaṇu paṇḍiu bujjhai — tāsu na sujjai, hākkaviyāṇa u bheu;  
su vi jampaviyaṇi jaha cintaviyaṇi, taha bhāsaṭṭhi Pingalu ehu.

samyuktataḥ) śaṣi-kalā („16<sup>a</sup>) bhavanti [yatra], kāmīnīmohanam purataḥ paṭhyate [yasmims] tad eva cāndrāyaṇī-chando juāyate.

40 a cau pai saṃdiḷḷa ja<sup>o</sup> B. saḷciya A. b<sup>o</sup> laya AB. saṃ<sup>o</sup> AB. c pana<sup>o</sup> B. māṇa B. d paya B. vijāṇi B. — ṣaṣṭir mātrāṇāṃ yatra niruktā, catvāri padāni pañcakaleṇa samyuktāni, pañcadaśa mātrāḥ padānāṃ pramāṇam, [atra] laghucatuṣpadikā-chando vijāṇīhī.

41 a vi B. b adilla B. vuha<sup>o</sup> B. c hoya B. vihu paya B. jutto B. d maḍḍilla AB. vuḷi<sup>o</sup> B. — caturṣu paḍeṣv ekam eva yamakam dr̥ṣyate [yatra] tad budha-jaṇenāḍḍilla-chando dr̥ṣyate; dvitīya padena yuktaṃ yamakam bhavati yasmims tad budha-jaṇena maḍḍilla-chanda [ity] uktam. *Beispiele für die Aḍḍillā und die Maḍḍillā bei C. s. Str. XV. XVI. Zu līsai vgl. S. 99.*

42 a jamaku A. jamakka B. disaya<sup>o</sup> statt ra<sup>o</sup> B. b solasa B. pamāṇa B. kittajaya B. c<sup>o</sup> jaya B. d nāma B. jaya B. — paḍe paḍe anyad yamakam racyate, ṣoḍaśa mātrāḥ pramāṇam eva kriyate, sarvatra bha-ḡaṇa eva cintyate: tasya [cchandaso] bhinnamaḍḍille [‘ti] nāma dīyate, anyad yamakam, *genau genommen ein Widerspruch in sich, soll den echten Reim bezeichnen.*

43 d va<sup>o</sup> B. — prathama-pada-samāṇam trītyaṇi jāṇīta, aṣṭādaśa mātrā uddharata; dvitīyaṃ caturthaṃ [ca] trayodaśa-mātrakam; ghattā-mātrāṇāṃ dvā-ṣaṣṭiṃ kuruta.

44 d rēhā<sup>o</sup> AB. — sarvair dīrghaiḥ śobhanā, catuṣṣaṣṭyā mātrāṇāṃ mohanī, anyeṣāṃ chandasāṃ roḥanī, [iti] samāptā medhāmohanī.

45 a aṇsu C. la B. b jasu B. sa<sup>o</sup> pi<sup>o</sup> fehlt B. ikkathī<sup>o</sup> AB. d jampivi ni ja<sup>o</sup> B. cinti<sup>o</sup> A. la B. — śaṣṭi („16<sup>a</sup>) mātrāḥ pr̥ṣṭhata [ity] aṃśo garīṣṭho, mauktikam (*nach C. „12<sup>a</sup>*) agre yasya, [tat] tasya [cchandaso] nirmalaṃ lakṣaṇam [bhavati], yadi sarve priyāryā bandhānāṃ smārakā [bhavanti], jaṇaḥ paṇḍito budhyate — tasmai na śudhyate, hākkāpitānāṃ tu bhedo [bhavati] („*die Herausforderterten schētern daran*“) — tad eva jalpitaṃ yathā cintitaṃ („*aus dem Stegreif*“), tathaiṣa Pingalo bhāṣate. *Die Erklärung bei C. ist größtenteils verderbt.*

- 46 paṭāṇi aṭṭha akkharā,  
lahū gurū nirantarā;  
paṭāṇi dūṇi yāṇae:  
narāya chandu jāṇae.
- 47 dāha matta pau kiṭṭha.  
pancayalu su ṭhaviṭṭha  
jo paḍha' tā suha kandu  
e yāvalī chandu.
- 48 puvv' addhau paḍhi dohaḍau, paec'addhau gābhāṇa  
cūḍāmaṇi jāṇijjahu majjhima sayalāṇa chandāṇa.
- 49 ṭhāma ṭhāma cau pancabā juttāo  
tiyalu pancayalu vā niruttāo,  
sayala matta causaṭṭhi kiṭṭhae:  
mālaī chandu buha muṇijjhae.
- 50 ṭhavi paumāvattī: ṭhāṇaṃ ṭhāṇaṃ caumatta gaṇa aṭṭhāe  
dhuva kaṇṇā karayala calaṇe vippo cāra gaṇā ukkiṭṭhāe.  
jai paḍhai paoharu. harai maoharu. piḍai taha nāikkataṇū,  
nayaraha uvvāsai, kavi vittāsai chandaha lāi va dosa ghaṇū.  
iti strī-nāma-cchandaḥ. aṭṭha gāthā-lakṣaṇaṃ likhyate.
- 51 tisā mattā, bārasa aṭṭharasa bāra' paṇara' mattāu  
kamaso pāya-caukke gāhāi hunti niyameṇa.
- 52 gāhāi-dale cau-cau- matt'apsā satta, aṭṭhayamo dukalo,  
evaṃ bīya-dale vi hu, navaraṃ chaṭṭho ih' ega-kalo.
- 53 paḍhama-dale chaṭṭhaṃso guru-majjho hoi savva-lahuo vā  
visam' aṃso puṇa dosu vi dalesu na hu hoi guru-majjho.

46 = P. 2, 69. ac pavā<sup>o</sup> AB. e<sup>o</sup>ṇa dū jāṇae B. — pramāṇy aṣṭāv akṣarāṇi, laghu-gurū nirantarau; pramāṇiṃ dviguṇam jānīyāt, nārāca-cchando jānīyāt. *Zu yāṇae vgl. S. 99.*

47c jaha pa<sup>o</sup> B. — daśānām mātrāṇām padaṃ kuryāt, pancakalam sa sthāpaved yas taṃ śuṣka-krandaṃ ekāvalī-cchandaḥ paṭhati.

48b cūga<sup>o</sup> (auch a. R.) B. majjhe B. dāṇaṃ B. — pūrvārdhaṃ divi pathām [iva] paṭhitvā, paścārdhaṃ gāthānām [iva] cūḍāmaṇiṃ jānīyātha sakalānām chandasām madhyamaṃ.

49a ṭhāmi 2 C. cau payagha C. (vgl. S. 107). d fehlt A. chanda C. — sthānam sthānaṃ catuh-pancabhir (eig.: °cānām) yuktaṃ, trikalāḥ pancakalo vā niruktaḥ, sakalānām mātrānām catuḥṣaṣṭiḥ kriyate: [he] budhā mālati-cchando jānyate.

50 = P. 1, 144. a pomā<sup>o</sup> C. °vatī A. b gāna AB. ukka<sup>o</sup> A. c jaya paḍhaya B. °hara (zweimal) B. paohara C. haraya B. piḍaya B. nāyaka A. taṇaṃ B. d tinnā<sup>o</sup> A. ninnā<sup>o</sup> B. °saya (zweimal) B. layaya B. ghaṇaṃ B. — sthāpaya padmāvatiṃ; sthāne sthāne 'ṣṭau caturmātrā gaṇāḥ; dhruvam karṇaḥ (= --) karatalaṃ (= --) caraṇo (= --) vipra (= --) [iti] catvāro gaṇā utkr̥ṣṭāḥ. yadi [tu] paṭhati payodharaṃ (= --), harati manoharam, piḍayati tathā nāyikā-taṇum (Wortspiel mit payodhara), nagarād udvāsayati, kaviṃ vitrāsayati, chandaso (= Dat.) vā ghaṇaṃ do-ṣaṃ lāti.

Kol. iti—ccha<sup>o</sup> fehlt B. li<sup>o</sup> fehlt B.

51a sāmannaṃ statt tī ma<sup>o</sup> C. vā<sup>o</sup> (zweimal) B. pana<sup>o</sup> AB. b gāhāu B.

52a gāhāya B. b ya statt ih' B. (Nicht navaraṃ.)

53b dosa AB.

- 54 visam' aṃsā cau-bheya, duio turio vi hunti pancavihā,  
 duvih' egaviho chaṭṭho, egaviho aṭṭhamo aṃso.
- 55 a chavvisam patthāraya- gāhā, b cattāri jāi-gāhā,  
 c paṇca ya sahāva-gāhā, d visesa-gāhāu cattāri.
- 56 a lacchī kitti kantī gaṅgā gorī tarangiṇī tarā  
 siddhī riddhī buddhī gandhavvī kinnarī jonhā
- 57 mālā vālā haṃsī vīṇā vāṇī kurangiṇī khoṇī  
 līlā laliyā rambhā bambhāṇī māgahī mehā  
 itī gāthā nāma.
- 58 b tīsam vaṇṇā, sattā- vīsam dīhā ya tiṇṇī addihā  
 jīe, sā āillā nāyavvā hoi eyāsu.
- 59 laliyatara-miliya-aviralā- bahu-lahuyara-niyara-raiya-ubhaya-dalā  
 huyavaha-sara-miṇya-lahuguru- duga-juyam iha muṇahu caram'  
 iyaram.
- 60 lacchī vip̄pī, mehā suddī, jāṇehu khattiṇī esū:  
 paḍu-payadiya-vara-lahuyara- viraiya-paya-pavara-carama-dalā.
- 61 paḍhama-dala-miliya-niruvama- lavaṇima-guṇa-niṇṇa-lahuyara-  
 paya-taṇū  
 pacc'addhe dihehiṇ juttā jā sā vaissī ya.
- 62 c paḍhama-taijjā pāyā bārasa mattāu n'eva langhanti  
 jīse, sā gāhā vi ya sahāva bhannaē patthā.
- 63 jīe paḍhama-taijjāehiṇ pāehi langhiyā mattā,  
 sā viulā nāma kaṇhi bhāsiyā chanda-satthammī.
- 64 jīe dalesu dosuṇ pi dīha-majjh'aṃsayā u du-cautthā  
 dīh'aṃsa-ruddha-pāsā havanti, sā hoi iha ca valā.
- 65 eso vihī vi jīe dalammi āllyammi hoi phuḍam,  
 sā gāhā chanda-viūhi bhāsiyā hoi muha ca valā.
- 66 eso vi vihī jīe savvo vi havijja uttara-dalammi  
 sā hoi ittha gāhā jayammi nūṇaṇ ja haṇ ca valā

54a duyau B. aṃsā 1. 3. 5. 7: ∞ ∞; 2. 4:  $\frac{\infty}{\infty}$ ; 6 in a: ∞ ∞, in  
 b: ∞; 8: ∞. C. berechnet hiernach (4 × 5 × 4 usw) die Anzahl der mög-  
 lichen Kombinationen, kommt aber irrthümlich nur auf 81920000 statt auf  
 327680000.

56b suddhī ri° B. ja° A. ju° BC.

57a sālā B. bāṇī B. b vaṇ° B kuriṇ B.

Kol. fehlt B.

58 Beispiel für Lacchī (nach Str. 60: Vip̄pī).

59a vahu B. hutavaha = 3; śara = 5; ankāṇaṃ vāmato gatitvāt vipa-  
 rītam likhate tripancāsat C (vgl. die Tabelle S. 105). Beispiel für Mehā  
 (nach Str. 60: Suddī).

60a °ha C. khi° AB, am Rande: Ṣitriṇī A. b paī A. a: . . . jānīta  
 kṣatriyām etām.

61a [pa]i B. b vaya AB.

62 fehlt B. a tayajjā A. b hu statt ya C. Die Worte vor der Zäsur  
 können flektiert oder unflektiert sein. Beispiel für den letzteren Fall: roga  
 lala jalana visahara° C.)

63a jīe puṇa pa° C. gegen das Versmaß. b kaṇhi AB.

65 66 64 AB, nicht C.

65a ya statt vi C. āillā B. b hoyā B.

66a eso vihī vi B.

- 67 *d* sā puṇa viśesa-rūvā hoi vigāhā phudam loe,  
 jā gāhā vi paḍhijjai kaihi vivariya ubhaya-dala-kaliyā.  
 68 jise paḍhamilla-dale tisaṃ mattāu, tisa biya-dale.  
 sā saṭṭhi-matta-kaliyā gīī bhaṇiyā jayammi vibuhehiṇ.  
 69 sagaviṣaṃ sagaviṣaṃ mattāo dala-juge jattha  
 sā caupannasa-mattā uva gīī giijae loe.  
 70 bāsaṭṭhi mattāo kahiyaō gāhiṇīe chandammi:  
 bār' aṭṭhārasa bārasa viṣaṃ ca kameṇa causu paesu phudam.  
 71 patthāra-chanda-saṃkhā eg'ūṇā akkhar'āi-saṃjuttā  
 gāhāṇaṃ dūhāṇaṃ akkhara-saṃkhaṃ payāsei.  
 72 vannā nirāi duguṇā lahuvaī-juvā kahanti lahu-saṃkhaṃ.  
 vanna-visuddhā mattā phudam payāsanti guru-saṃkhaṃ.  
 73 payaḍe ya chanda-saṃkhaṃ akkhara-saṃkhā aṇāi ega-juvā.  
 chandaṇaṃ joṇīo jāṇaha pā'ūṇa-mattāhi.  
 74 iya pāiya-chandaṇaṃ kai-vai-nāmai suppasiddhāṇi  
 bhaṇiyāi lakkhaṇa-juvā ihayaṇ chandassa kosammi.

## Anhang.

### 1. Zwei Textstrophen in A allein.

- I. chavvīsa kala pau dharahu misa jiṅva bandhu sundaro hoi.  
 sau cāri aggalā, cahu paesa vi dharahu niavaloi.

68a dīsaṃ B. vīsa B. vīya B. b gīyaṃmi bha° B.

69a jatthā B. b paṇṇasa A. gīya B. 70ab vā B.

71 Die Str. 71—73 enthalten die Lehre vom uddiṣṭa und naṣṭa, die in P. 1, 39 ff. dargestellt wird, mit Beziehung auf Gāhā und Dohā. „Die Nummer in der Übersicht (S. 103 ff.) minus 1, plus der Anfangs-(= Mindest-) Zahl der Silben ergibt bei Gāhā und Dohā die [Anzahl der] Silben.“

Beispiel: [Gāhā Nr.] 13 (Johā) - 1 + 30 (Lacchā) = 42.

[Dohā Nr.] 13 (Harā) - 1 + 26 (Hansa) = 35.

72a nirāya A B. duganā A B. lahuvaī juvā B. „Die [Anzahl der] Silben minus der Anfangs-(= Mindest-)Zahl, mal 2, plus der Anfangs-(= Mindest-) Zahl der Kürzen ergibt [bei Gāhā und Dohā] die [Gesamt-]Zahl der Kürzen.“

Beispiel: (42 - [bei Gāhā:] 30) 2 + 3 = 27.

(35 - [bei Dohā:] 26) 2 + 4 = 28.

b „Die [Anzahl der] Moren minus [der] der Silben ergibt die [der] Längen.“

Beispiel: [bei Gāhā:] 57 - 42 = 15.

[bei Dohā:] 48 - 38 = 10.

73a anāe B. juvā B. „Die [Anzahl der Silben] minus der Anfangs-(= Mindest-)Zahl, plus 1 ergibt [bei Gāhā und Dohā] die Nummer in der Übersicht.“

Beispiel: 42 - [bei Gāhā:] 30 + 1 = [Gāhā Nr.] 13 (Johā).

35 - [bei Dohā:] 26 + 1 = [Dohā Nr.] 13 (Harā).

b steht in A ferner am Rande zu Str. 17 (dort jāṇahu und mattāe), in gleicher Beziehung bei C. (mattāe). „Lernet bei den Versmaßen jeweils die ‚Wiege‘ (yonī) mit Dreiviertel der Moren kennen.“

74a vāya B. b juvaṇi A juvā B. In Prosa müßte juvaṇaṃ (nämlich chandaṇaṃ) stehen.

Kol. iti śrī-cchandakoṣaḥ samāpto 'jani. samvat 1693 varṣe māgha-māse śukla-pakṣe, śrī-Kṛṣṇamaṭhe likhitā A, iti prakṛtachandakoṣaḥ samāptah. śake 1706 krodhī-hāyaṇe udagaṇe vasanta-rtau caitra-dhavalā-saptamyāṃ ravinan-danāhani idaṃ pustakaṃ Vighasāṣīty-upanāmaka-Nārayanācāryātmaja-Vāsude-vena likhitam. nijē[clayaṃ prakṛtachandakoṣasya śrī-Rāmacandrāraṇaṃ astu.



kaṇaya rayana vappaha (50) sanga saṃgāna alakkhaya  
 dhuraḍuhu varahu (55) accudhara kambala siddhisāranga (58)  
 bhuyamgaya  
 tālakka (60) sāla sambhava rū[va] vala manthara (65) suha  
 vitthāha  
 veyāṇa vasaṃ savvāṇajo (70) navaguṇa (71) navagāvaṇaha paha.

- VIII. chappaya chandu chailla muṇaha akkhara saṃjuttau:  
 eyāraha taha virai, tā puṇu teraha nibbhantau:  
 be mattā dhari paḍhama tā puṇu cau caukala dijjai;  
 majjhaṭṭhiya gaṇa paṇca: heṭṭha biṇṇi vi lahu kiṇṇai.  
 ullāla virai be pannaraha, mattā aṭṭhāvīsa su i:  
 iya muṇahu gaṇahu chappaya payaha, aṇṇaha kiṇṇi na ittha hui.
- IX. payaha asuddhau ,pangu', hīṇa ,khoḍau' pabhaṇṇijjai.  
 matt'aggala ,vāulau', sunna kala ,kaṇha' suṇṇijjai,  
 jhaḍa vajjiya puṇa ,vadhira', ,andh' a- laṃkāraha rabiyaū,  
 ,bolau' chand'uttavaṇu, aṭṭha viṇu ,dubbala' kahiyau.  
 ,debarau' haṭṭha, ,kāṇau' aguṇa. rāu ranka savvahi gahiyau,  
 savv'anka anka rasa rūva guṇa chapaya dosa Pingala kahiyau.
- X. ,vipaloya' battīsa, ,khatti' bālīsa kariṇṇasu,  
 aḍayālīsa lahu ,vesa', sesa ,suddau' salahijjasu:  
 cau aggala pai vīsa matta, chāṇavai kariṇṇasu:  
 paṇayālīsa ṇāma kavva lakkhaṇaha muṇṇijjasu.  
 chavvisa ullālau; eka kavi biṇṇi paya chappaya muṇahu  
 sama vaṇṇa sarisa guṇa dosa sama ṇāma ḥattari pariṇamahu.

VII Nicht in P. b ḍam, d gayam, e—f sind metrisch fehlerhaft.  
 Die Zählung schließt mit 71.

VIII = P. 1, 105. b eyāham, taya pa te<sup>2</sup>, nibbhantau, e ta yaṇu,  
 d hevi, e aṭṭhāvātī, f gaṇaha, paya *fehlt*. — [he] vidagdhāḥ, ṣaṭpadaṃ [nāma]  
 echando 'kṣara-saṃyuktam jānīta. ekādaśa[su mātṛāsu] tasya viratis, tatala punas  
 trayodaśa[su mātṛāsu] nirbhṛāntam (= dhruvam); prathamam dve mātṛe dhṛtvā  
 tatala punas catvāraś catuṣkalā diyante; madhya-sthītā gaṇāḥ pañca; adhastād  
 dvāv api laghū kriyete. ullālasya dve viratī pancadaśa[su mātṛāsu], aṣṭāvīṃ-  
 śatyā mātṛāṇāṃ sa evēti ṣaṭpada-padaṃ jānīta gaṇayata; anyathā kim api  
 nātra bhavati.

IX = P. 1, 116. a ṣoḍau, b kalha, d chandaṭṭha<sup>2</sup>. In e f ist hiya  
 zu lesen. — padam asuddham ,pangu', hīṇam ,khoḍam' [iti] prabhaṇṇate,  
 mātṛādhikam ,vāulau', sūnya-kalam ,kṣṇam' [iti] śrūyate; jhaḍa[pratyāhāra-  
 varjitam punar ,badhīram', ,andham' alampāra-rahitam, ,bolakam' chanda-uttā-  
 pana[doṣa-sahitam], artham vinā ,durbalam' [iti] kathitam, ,debaram' haṭṭam,  
 ,kāṇam' aguṇam. rājā rankah — sarvair gṛhītam [ṣaṭpadaṃ]; sarvaih [paṅv-  
 ādibhir] ankaḥ ṣaṭpadasya rasa-rūpa-guṇa-doṣāḥ Pingalena kathitāḥ. — Mit  
 diesem Wortlaut ist in P. der von A verändert.

X = P. 1, 117. a khitta, vālī<sup>o</sup> oder cālī<sup>o</sup>, b sabahī<sup>o</sup>, d Līsa<sup>o</sup> līsa.  
 e chavvīsa, f samaṇu. — ,vipra-loka' dvātrīṃśatā, ,kṣatriyo' dvicātvarīṃśatā  
 [laghūnām] kriyatām, aṣṭacātvarīṃśatā laghūnām ,vaiśyā', ,śeṣa', ,śūdra' [iti]  
 ślāghyatām; pade caturadhikā viṃśatīr mātṛāṇām, ṣaṇṇavatiḥ kriyatām; pañca-  
 cātvarīṃśān nāmnām kāvya(d. i. a—d)-lakṣaṇasya jñeyatām, ,advīṃśatīr ullāla[  
 lakṣaṇasya]; ekikṛtyōbhau pādau ṣaṭpadaṃ [iti] jānīta sama-varṇau sadṛśa-guṇau  
 doṣa-samau; ekasaptatīn nāmnām pariṇamata.

ajāya yathā:

- XI. jāyā jā addhaṅgi, sīsī Gangā lolanti  
savv'asā puranti, savva dukkhā toḍanti,  
ṇāyā rāyā hāra, dīsa vāsā sobhanti,  
veyālā jā sanga maṭṭha duṭṭhā ṇāsanti,  
naccantā kantā ūsave tāle bhūmī kampale,  
jā diṭṭhe makkho pāvīyā so tumbhāṇaṃ sokkha de.
- XII. ajāya beyāsī akharaha: guru sattari, ravi reha;  
akkhari akkharī guru calai, dui dui lahuyā dei.
- XIII. tiṇṇi turamaṅgama tikala taha chaha cau tiya ṭhasu anta:  
ema ulāla uṭṭhavahu; bihu dala chappaṇa matta.
- XIV. pancamaṅg lahuyam savvam, sattamaṅg du-cautthae,  
chaṭṭham puṇa guruṅg savvam silogaṅg binti paṇḍiyā.

### 3. Strophen bei Candrasūri.

- XV. niya kuli kumuya vikāsaṇi sāyaru  
bhīma kanti guṇa niḷjiya sāyaru  
dhamma kammi jo ahanisi sāyaru  
satthavāha, nivasai taḷi Sāyaru.
- XVI. Sāyara bhaṇai: nisūṇi khāmōyari!  
khīma haṇ panthi jāu khāmōyari!  
pāvau kema pāra maggaṅg taba,  
kīma me jiha vabai maggantaha?

XI = P. 1, 119. a si. b pūrati. dukha. c hara. e kattā ūsavi tālo. kampaṅte. f pāvīya. ḷkkhaṅg. — yad-arddhāṅge jāyā (*d. i. Pārcatī*). śīrṣe Gangā lolamānā [tiṣṭhātī] sarv'āsāb purayanti, sarva-dukkhāni troḷayanti, nāgarāja-hāro dig-vāsāmsi śobhante [yasya], yat-sange vetālā naṣṭān (= dhūrtān) duṣṭān nāśayanti, [yat-sange] urtyantyaḥ kāntā utsave tālena bhūmiṅg kampaya[n]ti, yasmīn drṣṭe mokṣaḥ prāptaḥ — sa (*d. i. Śīra*) yuṣmākaṃ saukhyaṅg dadātu.

XII = P. 1, 121. a akkhu<sup>2</sup>. b akkharī 2. — *Dohā*. — ajāye dvy-aśītīr akṣaraṇi: guravaḥ saptatī, raviḥ rekhāḥ (*d. i. dvādaśa laghavaḥ*). akṣareṇākṣareṇa guruś calati (*d. i. truṭyati*), dvau dvau laghū dadātī (tat-sthāne tau sthāpyete). *Der Reim erfordert* deha, *wie auch* P. *hat*.

XIII = P. 1, 118. a ṭhasuṅg. b bihuṅg. — *Dohā*. — trayas turamaṅgamaṣ (= ~ ~), tathā trikalab, ṣaṭ catvāras, trikam ante sthāpaya: evam ullālam utthāpaya: dvayor dalayoḥ ṣaṭpancāśau mātṛā [bhavanti]. *In A folgt noch die Darstellung der 2 × 28 Mōren*.

XIV „Die 5. [Silbe] stets kurz, die 7. im 2. und 4. [Pāda desgleichen], die 6. dagegen stets lang: [das] nennen die Kundigen einen Śloka.“ *Die Strophe ist auf Bl. 5 b am Rande rechts — im Anschluß an welche Textstelle, ist nicht ersichtlich — früher vermerkt worden als die übrigen, da Str. VI sich um ihre Willen in b unterbrechen muß*.

XV b niḷjiya. c dhama kamī. d nivāvāsai taha. — *Aḷḷā*. *Zusammenlegung von Gaṇa 1—3 in a* (atra bhinnārtham sāyara iti padaṅg C.). — niḷjale kumuda-vikāsaṇe svādarō, bhīma-kānti-guṇa-nirjita-sāgarō, dharmā-karmaṇi yo 'harniṣaṅg sādaraḥ sārthavāho, nivasati tatra Sāgarah. *Zu Str. 41*.

XVI b śīma haṇuṅg pānthi jāuṅg. c pāmpaṅg. d mo. — *Maḷḷā*. — Sāgarō bhaṇati: ni-ṣṇuṅg kṣamōdari! kṣama mayā (*woörtl.*: ahaṅg) pathi yātup kṣamōdareṇa! prāpnotu katham („wie soll man . . .“) pāra-mārgaṅg tathā, katham me jihvā vahati mārgayataḥ? *Zu Str. 41*.

- XVII. jā paḍhama tīya pancama    sattama aṃsesu hoi guru majjhā  
guvviṇiyā viṇu paiṇā    gāhā dosaṃ paṇṇāseī.
- XVIII. [jahi] paḍhama taiya pancama    sattama aṃsā cauvvibā hunti :  
do guru nihanāi gurū    sava lahuī c'eva — aviruddhā.
- XIX. pancāvannā vaṇṇā    gāhāṇaṇ, n'eva uḍḍheṇaṇ :  
tīsāe hiṭṭhāṇaṇ    sakko Sakko vi no kāuṇ.

XVII = P. 1, 65. a jā fehlt. Zu Str. 53.

XVIII a jahi fehlt. b guru savva. Zu Str. 53.

XIX a <sup>v</sup>vaṇṇā. <sup>ṇ</sup>ṇa. Uvagiī. Keine Gāhā kann mehr als 55 und weniger als 30 Silben enthalten. Zu Strophe 56, 57.



„Wenn das Mondhorn (ܣܝܘܢܝ ܥܡܘܕ) gerade ist, werden die Datteln gedeihen, die Regen gering sein. Und wenn es krumm ist, werden die Regen viel sein. Und wenn der Mond in demselben (Monat) sich verfinstert, so bedeutet (das) Überfluß an Getreide in der Gegend von Gāzartā und im Osten, und es wird Pest sein im Lande 'Irāq und Kurdistan<sup>1)</sup>(?), und auf den Bergen Anstoß des Satans. Wenn die Sonne in demselben sich verfinstert, wird gegen den König ein Verwandter von ihm ausziehen und ihn vernichten, und ein Herrscher wird aus dem Osten kommen, und König gegen König sich erheben und Streit wird zwischen ihren Heeren ausbrechen auf allen Seiten. Wenn in demselben ein Donner ist, wird Pest auf das Vieh fallen und Freude auf die Knaben<sup>2)</sup>, und es wird Furcht sein unter den Großen und die Erträgnisse (der Felder) werden erhalten bleiben und im Teṣrī ḥrāy und in den Kānōnē wird Mangel an Regen sein, und die Menschen werden vor Krankheiten bewahrt sein. Und wenn ein Blitz in demselben blitzt, wird der Regen gering sein und der Honig und der Wein und die getrockneten Trauben werden viel sein. Und wenn der Mond auf dem Bilde sitzt<sup>3)</sup>, so bedeutet (das) den Tod der Herrscher, und es wird die Heuschrecke (im Lande) sein und der Regen wird gering sein und die (Heuschrecke) wird an ihm nicht zugrunde gehen. Und wenn [48<sup>a</sup>] der Regenbogen im Osten erscheint, werden die Perser nach dem Westen ziehen und dort, wo sie sind, bleiben und ihr Herrscher wird zugrunde gehen. Und wenn der Regenbogen im Westen ist, wird ein großer Häuptling zugrunde gehen und im fremden Lande sterben und es wird Verwirrung und großer Krieg sein, und hierauf wird sein Sohn an seiner Stelle sitzen, und seine Söldlinge werden von ihrem Lande nach dem Westen hinuntersteigen und sie werden ihre Herrschaft durch lange Zeit in ihrem Lande innehaben. Und wenn in demselben eine Bewegung<sup>4)</sup> stattfindet, so wird großer Aufruhr im Westen und im Lande Kurdistan<sup>5)</sup>(?) sein und unter den Geschöpfen werden Lüge und eitles Geschwätz sein, und es wird ein Sterben unter den Großen sein. Und wenn ein Stern in demselben vorbeischießt<sup>6)</sup>, wird ein großer Mann sterben und der Regen wird 20 Tage dauern und das Vieh und das Getreide wird mangeln. Fische und Vögel werden wenige sein und die Krankheiten<sup>7)</sup> werden viel sein.“

1) Die Handschrift hat ܣܝܘܢܝ.

2) Siehe p. 124, n. 1.

3) ܣܝܘܢܝ ܥܡܘܕ. Was für eine Erscheinung ist damit gemeint?

4) ܣܝܘܢܝ, Erdbeben.

5) ܣܝܘܢܝ.

6) ܣܝܘܢܝ, Sternschnuppen und Boliden sind damit gemeint.

7) ܣܝܘܢܝ aus arab. ܣܝܘܢܝ vgl. Schultness, Hom. Wurz. 44, n. 1.

- Es folgen bis auf f. 48<sup>b</sup> unten die Bedeutungen des Tešrī ḥrāy. Es möge hervorgehoben werden, daß „wenn die Sonne in demselben sich verfinstert, der König der Römer nach dem Westen gehen und seinen Genossen besiegen und seine Länder nehmen wird.....“
- 5 und überall wird **قوس** (ein mittelmäßiger Preis) sein“. Es werden dieselben Erscheinungen behandelt, hinzu kommt noch „wenn die Sonne auf dem Bilde sitzt“ und „wenn die Erde erbebt“.
- f. 48<sup>b</sup> unten bis f. 49<sup>a</sup> unten: Bedeutungen des Kānōn q<sup>e</sup>dīm.
- f. 49<sup>a</sup> unten bis f. 49<sup>b</sup> unten: Bedeutungen des Kānōn ḥrāy:
- 10 „..... es wird Furcht sein vor den Römern...; und wenn der Regenbogen im Osten erscheint, so bedeutet er großen Schnee undmäßigen Preis (**قوس**) und das Getreide wird gut sein. Und wenn der Regenbogen im Westen erscheint, so bedeutet er Hunger, der im Lande sein wird.....“
- 15 f. 49<sup>b</sup> unten bis f. 50<sup>a</sup> unten: Bedeutungen des Šbhāt....
- f. 50<sup>a</sup> unten bis f. 51<sup>a</sup>: Bedeutungen des Adhār „der Herrscher der Tayyāyē (Araber) wird von seinem Orte gewaltsam entfernt werden.....“
- f. 51<sup>a</sup> oben bis f. 51<sup>a</sup> unten: Bedeutungen des Nīsān „.....“
- 20 und es wird ein Aufruhr sein unter den Römern.....“
- f. 51<sup>a</sup> unten bis f. 51<sup>b</sup> unten: Bedeutungen des l̄yār.....“ es wird Aufruhr in Armenien sein.....großer Hunger in Gāzartā.....“
- f. 51<sup>b</sup> unten bis f. 52<sup>a</sup> unten: Bedeutungen des Ḥzīrān „.....“
- es wird Pest in Persien sein.....: ... es bedeutet Hunger und
- 25 Mangel an allem überall, außer im Lande Ba‘ūnō (?)....: die Römer werden stark werden und es wird Blut im Westen sein....“
- f. 52<sup>a</sup> unten bis f. 53<sup>a</sup> oben: Bedeutungen des Tammūz „... der König der Römer wird getötet werden und es wird einen andern König geben...“
- 30 f. 53<sup>a</sup> oben bis f. 53<sup>b</sup> oben: Bedeutungen des Ābh „... es wird Friede unter den Knaben<sup>1)</sup> sein und Verderben der Römer und Verfolgung und es wird unter ihnen viel Volk zugrunde gehen...: ... und Furcht im Lande ‘Irāq.....“
- f. 53<sup>b</sup> oben bis f. 54<sup>a</sup> unten: Bedeutungen des Ēlīl „..... die
- 35 Römer werden herauskommen aus dem Westen, die Städte erobern (eigentlich öffnen, dadurch gibt sich dieses astrologische Werk als eine Übersetzung aus dem Arabischen zu erkennen), die Menschen zum Gehorsam<sup>2)</sup> bringen und hierauf werden die Bewohner des Westens<sup>3)</sup> stark werden und die Römer in ihre Länder verjagen:
- 40 „...mäßiger Preis im Lande Persien und Friede in Gāzartā.....“

Am Schlusse: **وَاللَّهُ يَوْمَئِذٍ عَلِيمٌ**.

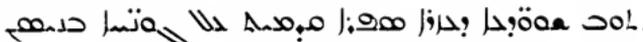
Dieses Werk, das, wie wir gesehen haben, aus dem Arabischen

1) Anstatt **دوختا** ist wohl **دوختا** zu lesen.

2) **مصدق**.

3) Es müßte eigentlich „des Ostens“ heißen.

ins Syrische übersetzt worden ist, ist also eine Rezension der Danielapokalypse (*Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* VIII, 3, 171—179; RSO. VII, 885—889).

In der Überschrift werden zwar die nun folgenden Stücke dem Ezra zugeschrieben, doch dürften wohl kaum alle Stücke nach der Absicht ihres Verfassers die Pseudoepigraphie tragen. Die Überschrift sagt: 

*Bedeutungen des Ezra, des Schreibers. erstens über die Getöse im Nisān.*

[f. 54<sup>a</sup>] „Wenn ein Getöse entsteht, so wird es einen Krieg geben, und in jene Gegend werden Feinde kommen und es wird Blut vergossen werden. *Im Iyār.* Wenn ein Getöse entsteht, so bedeutet das Übles und Qual für jene Gegend. *Im Hzirān.* Wenn ein Getöse entsteht, so werden Bedrückungen sein und Krankheiten, und es wird Gefangenschaft und Pest auf der Welt sein. *Im Tammūz.* [54<sup>b</sup>] Wenn ein Getöse entsteht, so wird Pest unter dem Vieh und unter den Stieren sein, und es wird Verfolgung, Bedrückungen, Mord und Pest geben. *Im Ābh.* Wenn ein Getöse in Babel entsteht, so bedeutet es Zerstörung, Gefangenschaft und alles Üble. *Im Ēlāl.* Wenn ein Getöse entsteht, werden Häuptlinge und Fürsten sterben. *Im Tešrī q'dim.* Wenn ein Getöse entsteht, wird Krieg sein und Pest unter den Stieren und den Menschen. *Im Tešrī hrāy.* Wenn ein Getöse entsteht, wird Aufruhr sein und die Götterbilder werden zerstört werden, der Same wird gut wachsen und Frauen werden sterben. *Im Kānōn q'dim.* Wenn ein Getöse entsteht, so werden die Erträgnisse (des Feldes vor Zerstörung) bewahrt bleiben und das Getreide wird viel sein. *Im Kānōn hrāy.* Wenn ein Getöse entsteht, so wird es Hagel geben und Mord unter den Menschen und unter den Tieren, den Vögeln und den Schwangeren wird die Pest sein. *Im Šbhāt.* Wenn ein Getöse entsteht, wird es Aufruhr und Kriege und Mord und Gefangenschaft geben und es werden viele Regen und viel Wasser sein. *Ende.*

*Hierauf die Bedeutungen der Mondfinsternis<sup>1)</sup>.*

*Im Nisān.* Zweien Königen wird Leid zustoßen. *Im Iyār.* Es wird einen Aufruhr geben. *Im Hzirān.* Die Menschen und die Stiere werden an der Gelbsucht sterben. *Im Tammūz.* Große Bedrängnis wird den Menschen zustoßen. *Im Ābh.* Die Götterbilder werden zerstört werden. *Im Ēlāl.* Unter den Menschen werden Zeichen entstehen und die Weiber und das Kleinvieh werden an der Gelbsucht sterben. *Des Tešrī q'dim.* Durch drei Monate [55<sup>a</sup>] wird es viel Regen geben und [das Kleinvieh] wird durch die Gelbsucht zerstört werden. *Des Tešrī hrāy.* Die Götterbilder werden zerstört werden. *Des Kānōn q'dim.* Es wird Hagel

1) |LQ~?

geben und die Spatzen werden sterben. *Des Kānōn ḥrāy.* Es wird viel Wasser geben. *Des Šbhāt.* Es wird wenig Regen geben. *Des Ādhār.* Es wird viele Reiche geben. (*Des Šbhāt.* Und es wird viele Kaufleute geben und es wird Krieg sein.)

5 *Hierauf die Bedeutungen der Zeichen die man sieht.*

Wenn du am Himmel etwas wie Feuer siehst, wird ein König aus dem Westen vertrieben werden und es wird Furcht unter den Menschen sein. Und wenn am Himmel ein rotes Zeichen ist, so wird über die Bewohner des Westens Hunger und eine große Pest  
10 kommen und die Erträgnisse (der Felder) werden zugrunde gehen. Und wenn im Süden ein Zeichen gesehen wird, wird Aufruhr und Pest überall sein. Und wenn am Himmel (ein Zeichen) wie Stiere ist, wird in jenem Jahre eine große Krankheit sein. Und wenn die Gestalt eines Löwen gesehen wird, wird Pest unter den Menschen  
15 und dem Großvieh sein. *Ende.*

*Hierauf die Bedeutungen des Parheliums<sup>1</sup>.*

*Im Nisān,* wenn es links gesehen wird, werden zwei Königreiche vergehen, es wird große Sättigung sein und es werden Krankheiten unter den Menschen sein. Wenn es rechts (gesehen  
20 wird) . . . . wird es wenige Skorpione geben. *Im Iyār,* wenn es links gesehen wird, so wird es in demselben einen großen Regen geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), so wird in demselben ein großer Schneefall sein. [55<sup>b</sup>] *Im Ḥzīrān,* wenn es links gesehen wird, so wird Friede und Eintracht auf der Welt sein. Und wenn es  
25 rechts (gesehen wird), so wird es eine große Krankheit geben. *Im Tammūz,* wenn es links gesehen wird, so werden die Früchte des Sommers schön sein. Und wenn es rechts gesehen wird, werden die Tiere des Feldes sterben. *Im Ābh,* wenn es links gesehen wird, wird es eine Pest geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), so  
30 wird es einen großen Regen geben. *Im Ēlūl,* wenn es links gesehen wird, wird es Frieden und Eintracht geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), wird ein großer Hunger sein. *Im Tešrī q<sup>e</sup>ḏīm,* wenn es links gesehen wird, wird Friede unter den Menschen sein. Und wenn es rechts (gesehen wird), so wird es Hagel geben.  
35 *Im Tešrī ḥrāy,* wenn es links gesehen wird, so bringt es die Heuschrecke und (diese) wird Verheerungen anrichten. Und wenn es rechts (gesehen wird), wird es einen großen Schneefall geben. *Im Kānōn q<sup>e</sup>ḏīm,* wenn es links gesehen wird, werden die Tiere des Feldes sterben. Und wenn es rechts (gesehen wird), so bedeutet  
40 es Krieg überall. *Im Kānōn ḥrāy,* wenn es links gesehen wird, wird es viel Getreide geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), wird Friede auf der Welt sein. *Im Šbhāt,* wenn es links gesehen wird, wird Hunger sein. *Im Ādhār,* wenn es links gesehen wird,

1. .

wird es Pest unter den Stieren geben und ein König wird sterben, und wenn es rechts (gesehen wird), wird das Jahr gut sein. *Ende.*

*Hierauf über das Wehen des Windes.*

Wenn er vom Norden und vom Süden weht, wird es Sättigung geben und Gutes, und (wenn) vom Osten. Frieden, und vom Westen, 5 Gutes.

*Hierauf über den Kometen.*

*Im Nīsān*, wenn ein Komet gesehen wird, ein großer König wird sterben und ein großer Aufruhr wird in Babel sein und Feindschaft wird zwischen dem König von Medien und dem Könige der 10 Römer sein. *Im Iyār*, wenn er gesehen wird, wird großer Aufruhr im Lande der Römer sein. *Im Hzirān*, Aufruhr im Lande der Römer. *Im Tammūz*, die Hūzäer und die Mayšāniten werden in Aufruhr geraten und zusammen kämpfen und ein Königssohn wird getötet werden. *Im Ābh*, ein großer König wird sterben . . . wird 15 Böses tun im Lande und es werden viele Diebe erstehen und Verheerung anrichten. *Im Tešrī q'dim*, im Lande wird viel Qual sein und große Zerstörung. *Im Tešrī hrāy*, Pest und großer Hunger wird im Lande Persien sein. *Im Kānōn q'dim*, die Hūzäer und Mayšāniten werden in großen Aufruhr geraten und Schlechtigkeit 20 und großer Mord wird auf nicht kurze (Zeit) sein und das Wasser wird wenig sein. *Im Kānōn hrāy*, es wird aufstehen ein König im eigenen Namen und kurze Zeit König sein, und Mord und Aufruhr werden im Lande sein. *Im Šbhāt*, ein großer [56<sup>b</sup>] König wird sterben und der König der Ṭayyāyē wird getötet werden und 25 ein anderer König wird aus eigenen Stücken aufstehen an seiner Stelle und er wird das Land des Südens mit Feuer verwüsten und es wird eine große Verwüstung sein. *Im Ādhār*, der König der Griechen wird sterben und der König der Ṭayyāyē wird getötet werden und ein anderer König, der unbekannt war, wird plötzlich 30 mit großem Gepränge hervortreten und es wird viel Mord und Aufruhr auf nicht kurze Zeit sein und wenig Getreide sein und es wird viel Feindschaft auf der Erde sein.

*Hierauf die Bedeutungen der Sterne.*

Diese Abhandlung gibt Vorbedeutungen für die von Osten nach 35 Westen und umgekehrt und von Norden nach Süden und umgekehrt streichenden Sterne, für solche, welche vom Himmel fallen und für jene, die zerbersten.

*Hierauf Bedeutungen eines Sternes, welcher am Himmel vorbeischießt.* Reicht bis f. 57<sup>b</sup> Mitte. 40

*Eine andere Bedeutung, die am 1. Tammūz (zu beachten) ist.*  
„Des Sonnenmonats, in dem aufsteigt der Hund des Jägers<sup>1)</sup>“

1) Das ist der Sirius.

und daraus begreifst du die Bedeutungen des ganzen Jahres. Wenn du gegen Sonnenaufgang Nebel und eine schwarze Dunkelheit siehst, so wird es Regen geben in der ersten Hälfte des Tešrī q<sup>e</sup>dīm. Und wenn er in der Mitte des Tages ist, so zeigt das an, daß es viel Regen geben wird am Ende des Tešrī. . . . Und wenn zusammen mit dem Nebel Regen ist, so zeigt das an, daß in den Tešrīn anstatt Regen Kälte sein wird. Und wenn in demselben Tau in der Nacht ist, so zeigt das an, daß es viel Regen geben wird in den Tešrīn und so am zweiten und dritten Tage des Tešrī hrāy, und am vierten Tage des ersten Kānōn und am fünften und sechsten des letzten Kānōn und am achten und neunten Tage des Ādhār und am zehnten und elften Nīsān und am zwölften des Iyār. Und das ist wahr! Und wenn du die Wahrheit dessen wissen willst, so nimm am neunten Tage des Tammūz Blätter des Feigenbaumes oder Olivenbaumes oder von Reben, schreibe darauf die Namen der Monate des Winters nach Sonnenuntergang, bring sie hinauf auf das Dach des Hauses, stelle die Blätter unter ein Tuch bis zum Morgen des (nächsten) Tages und nimm sie dann! Wisse, daß jedes Blatt, das naß und grün ist, daß in jenem Monat (der auf dem Blatte geschrieben steht) Regen und Tau sein wird, und wisse, daß in jenem Monat, dessen Blatt die Farbe verloren hat und in dem keine Nässe ist, gar kein Regen sein wird. Und das ist erprobt und wahr!

*Bedeutungen für den ersten Regen des Jahres.*

25 Siehe, vom vierten des Tešrī q<sup>e</sup>dīm bis zum zehnten desselben — das sind sieben Tage —, entspricht jeder Tag einem Monat vom Anfang des Tešrī q<sup>e</sup>dīm bis zum Nīsān, und schau, an welchem Tage Regen ist. Wisse, daß in dem (entsprechenden) Monate Regen sein wird. Eine andere Art. Siehe, wenn am Feste des Kreuzes Winde sind und Nebel, so wird das Jahr gut sein.“

Was die letzten Abhandlungen betrifft, so ist mit ihnen der astrologische Teil in E. A. W. Budge, *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or "The Book of Medicines"*. London 1913, zu vergleichen.

35 Aus den von uns mitgeteilten Textproben und aus der Übersetzung kann man ersehen, daß alle diese Texte aus dem Arabischen übersetzt worden sind. Wahrscheinlich gehen sie aber auf griechische Vorlagen und höchstwahrscheinlich auf babylonische Quellen zurück.

## Die Akhlāq-ē hindī und ihre Quellen.

Von **Johannes Hertel.**

### IV. Die Akhlāq-ē hindī.

#### B. Der Erzählungsinhalt der Akhlāq-ē hindī.

Auf S. 65 f. seines „Pañcatantra“ hat Verf. nach de Sacy's Angaben ein Inhaltsverzeichnis der Akhlāq gegeben und daran einige Bemerkungen geknüpft. Da de Sacy nach seiner eigenen Angabe der Hindustānī-Sprache nicht mächtig war, so ist es nur natürlich, daß dieses Inhaltsverzeichnis Irrtümer enthält. Wir geben darum <sup>5</sup> im folgenden das berichtigte Inhaltsverzeichnis und schicken ihm einige Bemerkungen voraus.

Notices et Extraits X, 241. Fußnote (2) bemerkt de Sacy, in der Hindustānī-Fassung seien die Erzählungen **Mufarrēh und Hitōpadēsa I, 6 und 7** umgestellt (vgl. Das Pañcatantra, S. 65). Diese <sup>10</sup> Angabe beruht aber lediglich auf einem Fehler des Inhaltsverzeichnisses der Erstausgabe des Hindustānī-Textes<sup>1)</sup>. In Wirklichkeit stimmen alle drei Texte in der Anordnung überein. — Wie Verf., Das Pañc. S. 65, Anm. 4 vermutete, ist die Erzählung **Hitōpadēsa I, 4** „Maus und Mönch“ auch in der Hindustānī-Übersetzung vor- <sup>15</sup> handen. Ebenso trifft seine Annahme Anm. 5 zu, daß die folgende Erzählung, **Akhlāq I, 5** (da nach dem eben Bemerkten die Das Pañc. S. 65 mit I, 4—7 bezeichneten Erzählungen nun als 5—8 zu zählen sind) Hitōpadēsa und Mufarrēh I, 5 entspricht. Der Titel

lautet im Inhaltsverzeichnis:<sup>2)</sup> چندرسین بنیا اور کیلواتی بنیے <sup>20</sup>  
 : دی بیٹی اور منوحر بقال کی  
 „Von dem Kaufmann Tschandarsain<sup>3)</sup>  
 und der Kaufmannstochter Kailāwatī und dem Kaufherrn Manūhar“<sup>4)</sup>.

1) Dieser Fehler ist getreulich in die Bombayer Ausgabe von 1842 übernommen.

2) Im Texte selbst gibt die Erstausgabe keine Überschriften zu den einzelnen Erzählungen. Außerdem fehlt jede Zählung derselben auch im Inhaltsverzeichnis.

3) Im Inhaltsverzeichnis und in den unten folgenden Übersetzungen schreibe ich, da sie auch nicht orientalistisch geschulte Leser interessieren werden und die indologische und die semitistische Transkription zugleich nicht verwendbar sind, die Eigennamen in unserem gewöhnlichen Alphabet.

4) Manōhar, nicht Manūhar — wie das Inhaltsverzeichnis schreibt — hat richtig der Text.

(Kailāwatī ist Tschandarsain's Frau und nicht seine Tochter. بَقَال hat im Arabischen und Persischen die Bedeutung „Gemüsehändler“; in der Hindustānī ist das Wort Synonymon von بنيا.) Die Erzählung *Mufarrēh* und *Akhlāq III, 3* gibt de Sacy weder in der Übersetzung, noch im Auszug. Er bemerkt nur: „Le Perroquet lui replique que le Barbier menteur a tiré de l'utilité de son mensonge, et lui demande quel avantage il espère tirer des siens. Là dessus, le Héron veut savoir l'aventure du Barbier menteur; et elle est racontée par le Perroquet. Cette aventure, dont le récit seroit assez long, ne se trouve point dans le *Hitoupadesā*. On y voit figurer un barbier et sa femme, qui étoit très-belle, mais de mœurs fort dépravées, et un autre personnage désigné par la qualité de *خوط*, mot dont j'ignore le sens [Korruptel für *صابط*?]. Il seroit difficile de donner l'analyse de ce conte, dont le sujet est grossier; cela n'est d'ailleurs d'aucune utilité.“ Aus diesen Andeutungen hatte Verf. geschlossen<sup>1)</sup>, daß es sich um die Erzählung *Kathāsaritsāgara XXXII, 146 ff.* und ihre Variante *Antarakathāsamgraha Nr. 22* handelt, wie die Übersetzung unten unter IV, B, 6 zeigt, mit Recht. Die *Sōmadēva*-Stelle findet sich in etwas verschleiernder Übersetzung bei Tawney I, S. 288 f. (Statt „where teeth are not usually found“ hat der Text: „im After“). Die entsprechende Erzählung in *Kṣēmēndras Brhatakathāmañjarī VII, 430 ff.* entspricht inhaltlich der Fassung *Sōmadēvas*, die sich schon insofern als ursprünglicher erweist als die Fassung der *Akhlāq-ē hindī*, als die List des Barbiers in ihr mit dessen Beruf eng zusammenhängt. Die Erzählung des *Antarakathāsamgraha* entspricht nur in ihrem zweiten Teile (entspr. KSS. XXXII, 161 ff.)<sup>2)</sup>. Hier sterben in *Śāntipura* einem Kaufmann *Tilaka* und seiner Frau *Vijayā* alle Kinder. Einst geben die beiden einem Gauner nichts zu essen. Da verkleidet sich dieser in einen Wahrsager. *Vijayā* fragt ihn nach der Todesursache. Er antwortet: „Dein Mann ist ein *Rākṣasa* und frißt sie. Beleckte nur seinen Körper; er schmeckt salzig!“ Zu *Tilaka* aber sagt er: „Deine Frau ist eine *Śakinī* (Hexe); sie frißt deine Kinder: du wirst sehen, sie beleckt auch deinen Leib.“ So entzweit er das Ehepaar. — Die Erzählung *Akhlāq III, 6* entspricht *Hitōp. III, 5*<sup>3)</sup>, ist aber inhaltlich geändert. Zu der Episode *Akhlāq III, 9*, in der der Barde als wirkungsvolles Mittel gegen allerlei Ungeziefer sein Haus abbrennen will, vgl. *Hēmacandra, Pariśiṣṭaparvan VIII, 340 ff.* (Übers. S. 201 f. und S. 249). ZVfV. XVI, 286. Speziell zu *Hēmacandras* Erzählung vgl. *Sōmadēva, Kathās. V, 109 ff.* (Tawney I, S. 29 f.). Dort gewinnt *Śakaṭāla* den

1) Das *Pañcatantra*, S. 64.2) Verfasser: *Rājaśekhara*, Mitte des 14. Jahrhunderts. Sanskrittext bei *Pullé, Studi Italiani di Filol. indo-iranica II* (1898), S. 32.3) Vgl. Das *Pañcatantra*, S. 66, Anm. 1.

Cāṇakya, der einen Darbha-Büschel mit der Wurzel ausgräbt, weil er ihn in den Fuß gestochen hat. Die Episode entspricht ihrer Verwendung nach der bei Hēmacandra, wenn sie auch sehr stark abweicht. Akhlāq III, 10<sup>1)</sup> ist eine Variante zu der weitverbreiteten Erzählung von den törichten Wünschen, verbunden mit Zügen aus den Geschichten vom zweiköpfigen Weber (Pañcākhyāna, t. simpl. V, 8, Pūrṇ. V, 6 usw.), und von den vielen Geschlechtsteilen, und hat mit Hitōpadēśa III, 8 nichts zu tun. Wir geben sie unter IV, B, 6 in getreuer Übersetzung. Man wird sehen, daß 'Alī die schmutzige Geschichte möglichst dezent zu erzählen versucht. Den ganzen Märchenkreis, zu dem unsere Fassung gehört, hat Johannes Bolte in seinen „Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm“, Bd. II, S. 213 ff. mit gewohnter Gründlichkeit und Klarheit behandelt. Zu unserer Fassung vgl. S. 220 ff., insbesondere S. 223. Dazu Historia septem sapientum ed. Hilka Nr. 17 (S. 25). Das Motiv von den vielen Geschlechtsteilen, welches in der Akhlāq-Geschichte insofern verdunkelt ist, als sie hier nicht am Körper der Mannes erscheinen, ist in Indien uralt. In einer Stelle des Ṛg vēda (VI, 46, 3) führt Indra den Beinamen *sahasra-muṣka*, was bedeuten kann: *mille testiculis praeditus* und *mille cunnis praeditus*. Gemeint ist offenbar das erstere im Sinne von „außerordentlich männlich“ (auch Agni führt diesen Beinamen VIII, 19, 32). ṚV. I, 23, 3 führen Indra und Vāyu, und Atharva-vēda IV, 20, 4 führt Indra allein den Namen *sahasrākṣa* „tausend-ängig“, und dieser Name wird in der späteren Literatur zu einem häufigen Namen Indras. Aus der Doppeldeutung des nicht mehr richtig verstandenen Beiworts *sahasra-muṣka* sind offenbar zwei merkwürdige Indra-Sagen entstanden, in deren erster, der von Indra und Dīrghajihvī, ich die älteste Form unserer Akhlāq-Geschichte vermuten möchte. Sie ist in verschiedenen Brāhmaṇa-Fassungen überliefert<sup>2)</sup>, die im einzelnen ziemlich abweichen. Da offenbar das Epitheton Indras *sahasra-muṣka* die Sage veranlaßt hat, so halte ich diejenige Fassung für die ursprünglichste, in der Indra selbst die Hauptrolle spielt: Kauṣītaki-Br. XXIII, 4. Sie lautet in Oertel's Übersetzung (S. 233): „Asurī (quaedam) in omnibus artubus cunnos [*muṣkān*] sibi fecit et ad Indram profecta est. Quam cum Indra vincere vellet, penes [*śepāmsi*] in omnibus artubus sibi fecit. Indra quidem *parucchepa* ('penes in artubus habens') est. Omnia enim vincere vult. Cum illa coitit“ usw. In der ausführlicheren Fassung Jaiminīya-Br. I, 161 ff. übernimmt Sumitra Kutsa auf Indras Bitte die Rolle, die dieser im Kauṣītaki-Br. spielt<sup>3)</sup>. In den anderen Brāhmaṇa-Fassungen fehlt der obszöne

1) Vgl. Das Pañcatantra, S. 66, Anm. 1.

2) Mitgeteilt und übersetzt von Hanns Oertel. Actes du 11<sup>e</sup> Congr. int. des Or., Par. 1897, vol. I (1899), S. 225 ff.

3) Übers. bei Oertel, S. 231 ff.

Zug. Auf die Deutung von *sahasra-muskā* als *mille cunnis praeditus* geht offenbar diejenige Fassung der Erzählung von Indras Ehebruch mit Ahalyā zurück, die sich in Sōmadēva's Kathāsaritsāgara XVII, 137 ff. und entsprechend in Kṣē mēndra's Bṛhat-kathāmañjarī III, 155 ff. findet. Hier flucht der Asket Gautama, der Ehemann Ahalyās, Indra: „Weil du nach dem [weiblichen] Geschlechtsteil begehrest, so soll es tausendfach auf deinem Leibe erscheinen. Es soll zu tausend Augen werden, wenn du das Himmelsweib Tilōttamā erblickst, welches Viśvakarman bilden wird.“ Eine Anspielung auf diese Fassung der Sage enthält nach der offenbar zutreffenden Erklärung des Sanskritkommentars Viṣṇu-Purāṇa I, 9, 21. Dagegen wird man die Fassung derselben Sage im Rāmāyaṇa I, 48, 15 ff., in der Gautama durch seinen Fluch Indra seiner Hoden beraubt, kaum zu den Aszendenten der Akhlāq-Geschichte rechnen dürfen<sup>1)</sup>. — Eine andere merkwürdige Form des Märchens von den törichten Wünschen findet sich in Hē m a v i j a y a's Kathāratnākara Nr. 239 [237 des Archetypus]<sup>2)</sup>. Nach dieser gewährt Viṣṇu einem armen Brahmanen, seiner äußerst häßlichen Frau und dem Sohn der beiden, obwohl ihnen zusammen vom Schicksal nicht mehr Besitz beschieden ist, als ein einziger Mantel, je einen Wunsch. Die Brahmanin wünscht sich Schönheit, und ihr Wunsch geht in Erfüllung. Von ihrer unvergleichlichen Anmut verführt, raubt sie ein Königssohn, dem sie ihre Gunst gewährt. Im Zorn darüber verwandelt sie der Brahmane kraft des ihm zustehenden Wunsches in ein Hausschwein; ihr Sohn aber erbarmt sich der Mutter und gibt ihr durch seinen Wunsch ihre ursprüngliche Gestalt zurück. „Und somit waren sie alle drei wieder in ihrer alten Lage.“ Zu dieser Fassung vgl. Bolte, S. 223 (Jüdin Basusa). — Zu Bolte, S. 219, Fußnote 1 sei bemerkt, daß sich die Geschichte von Siddhi und Buddhi, die dort aus Hē macandra zitiert ist, auch in dem Jaina-Werke Antarakathāsaṃgraha als Nr. 6 findet, ebenso bei Hē m a v i j a y a, Kathār. Nr. 116. Ähnlich Tendlaun, Fellmeiers Abende Nr. 20, S. 145. Steel, Tales of the Punjab, S. 203 ff. Eine übertreibende Variante bei Hē m a v i j a y a Nr. 36. — Von klugen Wünschen erzählt Hē m a v i j a y a, Kathār. 192, wo drei Brahmanenfrauen und ein alter Brahmane im Himālaya Selbstmord begehen. Die erste wünscht sich dabei im folgenden Dasein einen gelehrten, die zweite einen reichen, die dritte einen schönen Gatten. Der Brahmane wünscht sich, der Gatte dieser drei zu werden. Dazu vgl. die Erzählung aus dem Mahābhāṣya 8, 2, 3f., deren Sanskrittext auch Weber, Ind. Stud. 13, 338, Anm. 1 gibt: „Zu einer alten Jungfer sagte Indra:

1) In der altindischen Literatur erweist sich die Etymologie oft, wie in obiger Erzählung, als sagenbildend. Dies ist natürlich für die Frage nach der Heimat einer bestimmten Erzählung wichtig.

2) Das Pañcatantra, S. 249.

„Wähle dir nach Belieben eine Gabe!“ Da wählte sie sich die folgende: „Laß meine Söhne ihren reichlich mit Milch und Butter bereiteten Reisbrei aus messingener Schüssel essen!“ Nun hatte sie dormalen noch gar keinen Mann, geschweige denn Söhne, Kühe und Getreide. Mit diesem einen Satze aber hatte sie sich das alles zusammen erbeten: einen Mann, Söhne, Kühe und Getreide.“

Die Erzählung **Akhlāq IV, 6** hat, wie Verf. S. 66, Fußnote 3 richtig vermutete, mit der Geschichte von Sunda und Upasunda nichts zu tun; sie entspricht Hitōp. IV, 7, ist aber eine stark abweichende Variante (Übersetzung unten, IV, B. 6).

Wir lassen nun das Inhaltsverzeichnis folgen, in welchem wir de Sacy's Irrtümer stillschweigend verbessern. Was in Klammern steht, ist unser Zusatz. Die Akhlāq-ê hindī ist nach der Erstausgabe zitiert. Beigefügt sind die Parallelstellen aus dem Mufarrēhū'l-qulūb nach de Sacy's Angaben und aus dem Hitōpadēša, der einheitlichen Zählung wegen nach des Verf.s Übersetzung.

### Inhaltsverzeichnis.

	Akhlāq	Mufarrēhū'l-qulūb	Hitōpadēša	
Lob und Segen [mit Vorwort des Übersetzers] . . . . .	S. 2	S. 228	—	
Bericht über das Buch, und Beginn der Erzählung. . . . .	S. 3	S. 229	Einleitung	20
Erster Abschnitt . . . . .	I	I	I	
Die Erzählung von der Krähe Laghpatanak und dem Vogelsteller .	Rahmen, S. 7	Rahmen	Rahmen	
Von dem alten Tiger <sup>1)</sup> und dem Wanderer . . . . .	1, S. 8	1	1	25
Von der Krähe Subudh und der Gazelle und dem Schakal Tschhudrabudh	2, S. 16	2	2	
Von einem Geier und einer Katze [Maus und Mönch] . . . . .	3, S. 17	3	3	
Von dem Kaufmann Tschandsain und der Kaufmannstochter Kailāwatī (und dem Kaufherrn Manōhar <sup>2)</sup> )	4, S. 27	4	4	30
Von einem Herrscher <sup>3)</sup> Parmān <sup>4)</sup> und dem Schakal Arthlōbhī . . . . .	5, S. 28	5	5	
	6, S. 33	6	6	35

1) Hier und für das Folgende gilt, daß شیبیر und ب کبیر sowohl „Löwe“ als „Tiger“ bedeuten. ب کبیر und شیبیر wechseln in denselben Erzählungen mit einander ab. Da die Übersetzung in Bihar entstanden ist, so werden beide Wörter überall in ihr „Tiger“ bedeuten.

2) So im Text; das Inhaltsverzeichnis *Manūhar*.  
 3) oder „Häuptling“, „Befehlshaber“, „Beamter“, „Richter“ (حاکم).  
 4) So Text; Inhaltsverzeichnis *Pirmān*.

	Akhlāq	Mufarrēh	Hitōpadēśa
Von einem Mann namens Tankbīr und der Kaufmannstochter Nau-dschōbnā . . . . .	7, S. 36	7	7
5 Von dem Elefanten Dhawaltīlak und einem Schakal namens Atmā . .	8, S. 37	8	8
Zweiter Abschnitt . .	II	II	II
Von dem Kaufmann Bhāgbhartā und den Stieren Sandschōg und Nandōk	Rahmen, S. 42	Rahmen	Rahmen
Von einem Zimmermann und einem			
10 Affen . . . . .	1, S. 44	1	1
Von dem Esel Schām Bhagat und dem Wäscher Kandschū . . . .	2, S. 46	2	2
Von Kirpākaṃwar und dem Tschau-par-Spieler Dhanpat . . . . .	3, S. 57	3	—
15 Von Gandharpkīṭ und dem Barbier Nandū und Sādkaṃwār <sup>1)</sup> . . . .	4, a-c, S. 65	4, a-c	5, a-c
Von Sītā und Rām und seiner Schwester . . . . .	5, S. 73	5	—
Von einer Gärtnerin und ihren Freun-			
20 den und ihrem Manne . . . . .	6, S. 75	6	6
Von einer Krähe und einer Schlange	7, S. 76	7	7
Von einem Hasen und einem Tiger <sup>2)</sup>	8, S. 77	8	8
Von dem Lehrer und dem Schüler .	9, S. 82	9	—
Dritter Abschnitt . .	III	III	III
25 Von der Geschichte der Gans <sup>3)</sup> und des Wiedehopfs <sup>4)</sup> . . . . .	Rahmen, S. 86	Rahmen	Rahmen
Von dem Affen und den Vögeln .	1, S. 89	1	1
Von dem Wäscher Pārs Nāth und seinem Esel und dem Hirsch .	2, S. 90	2	2 (Var.)
30 Von einem Barbier und seinem verhurten Weibe . . . . .	3, S. 96	3	—
Von einem Wanderer, einer Gans <sup>3)</sup> und einer Krähe . . . . .	4, S. 101	4	4 a
Von einem gemeinen Menschen und			
35 einem Sūfī <sup>5)</sup> und einer Hirtenfrau	5, S. 103	Lücke	—
Von dem Töpfer Narōttam <sup>6)</sup> und seinem sündhaften Weibe . . . .	6, S. 104	,	5
Von König Madanpāl Śārang . . .	7, S. 115	,	—

1) Die Inhaltsangabe vokalisiert richtiger *سادکنوار*. Der Text hat *a*; vgl. die vorhergehende Zeile, in der Text und Inhaltsangabe in *کریباکنور* *a* haben.

2) S. oben S. 133, Anm. 1.

3) oder „Ente“ (*غنفس*).

4) oder „Kiebitzes“ (*عُدْعُد*).

5) S. oben Bd. 74, S. 99, Anm. 1.

6) So Text: Inhaltsverzeichnis Narōtam.

	Akhlāq	Muīarrēb	Hitōpadēśa	
Von König Mandūk <sup>1)</sup> und dem Rādsch-pūt Bīrbal . . . . .	8, S. 125	Lücke	7	
Von dem Barden Karnā und den Brahmanen . . . . .	9, S. 132	,	—	
Von dem Tischler Narand und dem Mönch Gōrakhnāth . . . . .	10, S. 134	,	—	5
Vierter Abschnitt . .				
	IV, S. 146	IV	IV	
Von den beiden Gänsen <sup>2)</sup> und der Schildkröte und dem Fischer . . . . .	1, S. 146	1	1	
Von einer Schildkröte und einer Kaufmannsfrau und einem Sklaven . . . . .	2, S. 147	2	3	10
Von einer Schlange und einem Reiher . . . . .	3, S. 148	3	4	
Von einem Mönch und dem Jungen einer Maus . . . . .	4, S. 150	Abgek.	5	
Von einem alten Reiher und den Fischen . . . . .	5, S. 152	Rahmen und	6	15
Von einem Kaufmann namens Schādī und dem Hufschmied Dalwālī . . . . .	6, S. 154	Lücke	7	
Von einem Mann aus Multān und den Gaunern . . . . .	7, S. 155	,	8	20
Von einer Schlange und dem König der Frösche . . . . .	8, S. 157	,	10	
[Schlange und Brahmane] . . . . .	9, S. 157	,	11	
Von einem Brahmanen und einem Iebneumon . . . . .	10, S. 160	,	12	25

Aus dieser Übersicht ergibt sich, daß folgende neun Erzählungen des Hitōpadēśa in der Akhlāq-ī hindī fehlen: II, 3 (Löwe, Maus und Katze), 4 (Dieb, Affen und Kupplerin), 9 (Strandläufer und Meer); III, 3 (Elefanten und Hasen), 4 b (Wachtel, Hirt und Krähe), 6 (der blaue Sebakal und die Tiere des Waldes), 8 (Krieger, Barbier und Bettler); IV, 2 (die drei Fische), 9 (Löwe, Tiger, Schakal, Rabe und Kamel). III, 2 besteht allerdings aus einer Kontamination der ursprünglichen Erzählung mit der Erzählung vom Esel als Sänger (Pañcākhyāna, t. simpl. V, 5 = Fritze V, 7. Pūrṇabhadra V, 5). Für Hitōpadēśa III, 4 b tritt die Erzählung Akhlāq III, 5 ein. Außer dieser kommen zum Hitōpadēśa-Text Akhlāq II, 3, 5, 9; III, 3, 7, 9, 10 hinzu, so daß also einem Verlust von neun ein Gewinn von acht Erzählungen gegenübersteht.

Wir lassen nun noch eine kurze Besprechung der einzelnen Erzählungen folgen, indem wir sie mit den Fassungen des Hitōpadēśa vergleichen. Dabei geben wir alle nicht im Sanskrittexte enthaltenen Erzählungen sowie einige andere besonders charakter-

1) مندوک.

2) oder „Enten“ (بند).

ristische Stellen der Akhlāq-ē hindī in vollständiger Übersetzung. Die Übersetzungen und Inhaltsangaben de Sacy's aus dem Mufarreh fügen wir als Paralleltex te bei.

- 6 I, 1. Wanderer und Tiger. Schauplatz: Wald im Dekkhan.  
 5 Der Tiger sitzt, wie bereits erwähnt (s. IV, A, 6), mit nach der Ka'ba gewandtem Gesicht am See. Nach Strophe 5, die übersetzt ist („Honig“ statt „Amrita“) ist ein gereimtes Sprichwort eingefügt: „Wo Schatz, da Schlange; wo Blume, da Dorn“. Von den Strophen sind nur —  
 10 natürlich ungenau — übersetzt: 6, 10, 12, 16, 14<sup>1</sup>). Vor 16 findet sich die Übersetzung einer nicht in unserem Hitōpadeśa-Text enthaltenen Strophe: „Wenn jemand die Wurzel eines bitteren Kürbisses anstatt mit Wasser mit Zuckerwasser begießt, so ist trotzdem dessen Frucht bitter.“ Unmittelbar dahinter steht folgende Strophe in

15 Braj-Bhākhā: جو جا کو پیر یو سبباًو جاینما جیو سور  
 نیم نہ میتنیو هوے سیج کتر گئیو سور

„Die Natur, welche jemand zuteil geworden ist, verschwindet nicht mit seinem Leben; der Nimba wird nicht süß, auch wenn man ihn mit Syrup und Schmelzbut ter begießt.“ — Inhaltlich entspricht die  
 20 Erzählung der Sanskritfassung.

In der Braj-Hs. O und nur wenig abweichend bei Lāl findet sich an entsprechender Stelle das oben angeführte, im Sanskrittext fehlende Sprichwort in dieser Form: **जहां माया तहां साप जहां फूल तहां कांटा है** (Lāl: **जहां माया तहां सांप अरु जहां पुष्प तहां कंटक**).

- I, 2. Reh, Schakal und Rabe. Schauplatz: im Osten am Ufer  
 25 der Gangā (Sanskrittext: „im Mittelland“, d. i. in Magadha, heute Süd-Bihār) in einem Wald in der Nähe der Stadt Tschampāwatī (Sanskrittext: in einem Wald namens Tschampakawatī). Der Schakal denkt beim Anblick des Rehs (oder der Gazelle): پہلے اس ہرن سے  
 30 رو بادبازی کیا چاہیے. „Ich muß zunächst dieser Gazelle mit Fuchs- heit begegnen.“ Da im indischen Ti ermärchen nicht der Fuchs, sondern der Schakal der Schlaue ist, so handelt es sich hier um einen durch Vermittlung der Perser nach Indien gebrachten europä- ischen Begriff, eine Rückwanderung des Schakals nach seiner Um-  
 35 gestaltung in den Fuchs. Das Wort ist persisch, die Redensart in der Hindustānī gebräuchlich. — Die Erzählung entspricht inhaltlich der des Hitōpadēśa. Übersetzte Strophen: 44. 54. 56. 60.

Eingefügte Sprichwörter: ہم ایک ہی کپڑے غلام ہیں: „Wir sind Sklaven eines Hauses“ (= ‚Wir sind alle Brüder‘);

1) In dieser Reihenfolge.

Der Derwisch tanzt —  
 beim Anblick des Tafeltuchs: „صوفی دسترخوان، تو دیکھ کر کودتا ہے  
 جو دوسری کسی کے واسطے کوا کبوتنا“:  
 Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst  
 hinein.“ Unmittelbar dahinter die Strophe:

جس نے اوروا لے لیئے لیودا کوا  
 عی یقین اُس میں وھی جا کے کرا

„Wer für andere eine Grube gegraben hat, — das ist sicher —  
 der ist selbst hinein gefallen.“ Dieses Sprichwort findet sich übrigens  
 auch in einem Sanskrittext, dem Jaimini-Bhārata<sup>1)</sup>, in folgender  
 metrischer Form: परार्थं यो ऽवटं कर्ता तस्मिन्स पतति ध्रुवम्: 10

„Wer für andere eine Grube herstellen wird, der fällt sicher selbst  
 in dieselbe.“ — Die Braj-Hs. O gibt wie Akhlāq als Namen des  
 Waldes Tschampāwātī.

1, 3. Geier, Kater und Vögel. Akhlāq hat „Katze“ statt  
 „Kater“. Statt der Sanskritform Bhāgīrathī (= Gaṅgā) hat 15  
 Akhlāq Bhāgrathī. statt Gṛdhra-kūṭa („Geierhorn“) Girdkōṭh.  
 — Von den Strophen sind übersetzt: 46. 47. 48. 51. 52.  
 Reden erweitert. Nachdem erzählt worden ist, daß die Katze vom  
 Geier die Erlaubnis erhalten hat, zu bleiben, heißt es: „Als die  
 Betrügerin etwa zwei Tage dort gewilt hatte, schlich sie ganz 20  
 leise heran und packte zwei oder drei junge Vögel. Der Geier  
 hörte das Geschrei der Jungen und fragte: „Weshalb hast du die  
 Kleinen genommen?“ Sie antwortete: „Auch ich habe zwei bis  
 drei Kinder. Es ist lange her, daß ich sie nicht gesehen habe.  
 Aber mein Herz hängt noch an ihnen; und da ich immer an sie 25  
 denken muß, so muß ich weinen. Darum habe ich mir diese geholt,  
 weil mein Herz, wenn ich diese anstelle jener sehe, ihnen nach-  
 geht(?)“ Darauf läßt der Geier sie gewähren. Im übrigen ver-  
 läuft die Geschichte wie im Sanskrittext. — Die Erweiterung am  
 Ende der Erzählung hat auch die Braj-Hs. O und nur wenig 30

abweichend Lāl. Erstere liest: अब समै पाय दोय चार पंक्चिन  
 के बाल पकर लीए : तब बालक पुकारे गोध कह्यो अहो  
 दीर्घकर्ण ए बालक काहे ल्यायो उन कही स्वामी मेरे बालक  
 मो मु बिकुरे है : उन के हित इन मुं दिनकटणी करत ऊं : „Da  
 ergriff er [der Kater] die Gelegenheit und packte zwei bis vier 35  
 Junge der Vögel. Da schrien die Jungen. Der Geier sagte: „Ei  
 Dīrghkarn! Weshalb hast du dir diese Jungen geholt?“ Er er-  
 widerte: „Herr, meine Kinder sind von mir getrennt. Deswegen  
 vertreibe ich mir mit diesen die Zeit.“ —

1) Mitgeteilt von Weber, Monatsber. d. Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. 1869, S. 24.

**I, 4.** Maus und Mönch. Schauplatz: Tschampāpūr am Fuß des Berges Tschandar. (Letzterer fehlt im Hit.). Dort wohnten viele Mönche (جوئی). Im Hause des einen von ihnen, welcher Tschūrākaran heißt, wohnte die Maus. Tsch. bewahrt die Speisereste in einer Wandnische auf. Als sein Freund Bīnākaran ihn besucht, ist er so eifrig damit beschäftigt, mit einem Stock auf das Mauseloch zu klopfen, daß er sich nicht einmal nach seinem Gast umwendet. Da sagte jener: „Ich bin gekommen, Euch zu besuchen und Euch meine Freundschaft zu bezeigen, und Ihr bleibt sitzen, mit einem Knüttel in der Hand, um mich zu schrecken!“ Als Tschūrākaran's Frau sah, was vorging, sagte sie: „Heute kommt Bīnākaran endlich einmal nach so langer Zeit zu uns auf Besuch; so begrüße ihn doch! Frag' ihn, wie's ihm geht und erzähl' ihm, wie Dir's gegangen ist!“ Tschūrākaran sagte: „Was ich hier tue, das soll keine Unhöflichkeit sein. In diesem Loch steckt eine Maus. Wenn ich Nahrungsmittel in der Wandnische aufbewahre, so springt sie hinauf und macht sich darüber. Was sie zu fressen vermag, das frißt sie, und was übrig bleibt, das verdirbt sie.“ Bīnākaran sprach: „Laßt mich doch einmal die Stelle sehen!“ Der andere sagte: „Seht hin! Dort ist sie!“ Als Bīnākaran die Nische gewahrte, sagte er: „Die ist doch so hoch, daß nicht einmal eine Katze hinaufspringen vermöchte; wie kommt denn da eine Maus zu der Kraft und Stärke, um hinaufzuspringen? Das geht nicht mit rechten Dingen zu! Gewiß liegt unter ihr, da, wo die Maus steckt, irgend ein Schatz vergraben. Denn solche Macht ist ohne einen Schatz nicht denkbar. Es hatte auch einen besonderen Grund, als die junge Frau jenes alten Kaufmanns ihrem Mann in einem weg eine Reihe Küsse raubte!“ — Auf Tschūrākaran's Frage erzählt Bīnākaran die fünfte Geschichte. Darauf stellen die beiden Mönche durch Linien, welche sie mit Kreide „nach Art der Astrologen“ auf dem Boden ziehen, das Vorhandensein des Schatzes fest. Dann verläuft die Geschichte ganz so, wie im Hitōpadēša; nur wird nicht erzählt, daß die Maus noch einen Versuch macht, wieder zu dem „von ihren Vorfahren und ihr selbst“ angesammelten Schatz zu kommen und dabei geschlagen wird. Lediglich durch den Verlust selbst, der sie ihrer Kräfte beraubt, und durch den Spott der Mönche fühlt sie sich gekränkt. — An Stelle der Strophe 93 stehen die Worte: „Wer Reichtum hat, der hat auch viel Kraft (Macht)“, und unmittelbar dahinter folgende Verse:

40  
 تخشبی عی مرد دؤنتمند خوب  
 مفلسور، دا دل شدسته عی سدا  
 آدمی بی قدر و قیمت زر سے عی  
 مرد جوئیے مال عو کس کام کا

„Ein Mann aus Nachschab, der reich ist, ist vollkommen<sup>1)</sup>: das Herz der Armen ist immer gebrochen. Des Menschen Schätzung und Wert hängt ab vom Golde. Wenn ein Mann kein Vermögen besitzt, wozu soll er nützen?“ (oder: „welche Bedeutung hat ein Mann ohne Vermögen?“)

Es ist möglich, daß diese Verse eine Übersetzung von Hitōp. 93 sein sollen. Sonst ist nur noch die Überschriftstrophe der eingeschobenen 5. Erzählung (82) übersetzt: die ganze Strophenreihe 94 bis zum Schluß der Erzählung ist weggelassen.

### I, 5. Frau, Buhle und Gatte.

#### Übersetzung.

In einem Lande Hindustāns liegt eine Stadt, und in dieser Stadt wohnte ein Kaufmann Tschandarsain<sup>2)</sup>. Der war schwer reich, aber auch schon an die hundert Jahre alt. In derselben Stadt wohnte ein ganz junges Mädchen, dessen Vater gleichfalls Kaufmann war und welches Kailāwatī hieß<sup>3)</sup>. Kailāwatī war so schön, daß, wenn man sie ansah, Mond und Sonne ihren Schein verloren. Die Schwärze ihres Haares beschämte die schwarze Biene. Ihre Augensterne, welche in den Farben der Narzisse spielten, verführten alle Welt. Die bezaubernden Bogen ihrer Augenbrauen raubten den Männern ihren Verstand, und das Leuchten ihrer Zähne hätte dem Juwelenschmuck eines Kaisers zur Zier gereicht.

Im Rausche seines Reichtums vermählte sich jener Kaufmann mit ihr, er so bejahrt, und sie noch so ein junges Blut! Da konnte die Gemeinschaft mit dem alten Herrn ihr keine Freude bereiten. Eines Tages gewährte sie einen schönen Jüngling, einen Kaufmannssohn, der Manōhar hieß<sup>4)</sup>. Beim ersten Anblick war sie in ihn verliebt und sagte zu ihm: „Höre, Manōhar! Ich versinke in der Jugend Meeresflut. Könntest du mir nicht die Hand reichen und mich in's Schiff deiner Liebe ziehen?“ Und da auch er in sie verschossen war, so gab er ihr zur Antwort: „Jawohl! Auch ich trage danach Verlangen, wenn's möglich ist, dein Freund zu werden: denn schon lange liegt mein Herz gefangen im Netze deiner Liebe.“

Als Manōhar's und Kailāwatī's Liebe gesiegt hatte, begaben sich die beiden in ein einsames Gemach und stillten ihres Verlangens Durst mit dem Trunke der Freude. So lebten sie in Lieb' und Lust dahin, eine lange Zeit. Eines Tages aber kam Tschandarsain

1) Nachschab ist eine Stadt in Turkestan. Der Sinn der Zeile ist mir nicht ganz klar. Liegt eine Anspielung auf den berühmten Schwindler Muḡanna' aus Nachschab vor, so daß die Bedeutung wäre: „ein Schwindler“?

2) Sanskrit *Tschandrasāna*; unser Sanskrittext hat *Tschandanādāsa*, der Braj-Text O die Kurzform *Tschandan*. — Der Sanskrittext nennt das Land Gauda und die Stadt Kausambī (कौशाम्बी) (Braj O: Gōḷ und Kōskī).

3) Im Hitōpadśa *Lilāwatī*.

4) Sanskrit *Manōhara* „herzraubend“. Im Hitōpadśa hat er keinen Namen.

zu ungewohnter Stunde nach Hause: und im Hause befand sich gerade zu dieser Zeit Manōhar. Kailāwatī sah, daß ihrem Geheimnis jetzt die Enthüllung drohte. Sie sprang sogleich vom Lager herab, lief hinaus bis in die Vorhalle, faßte ihren Mann am Haare seines  
 5 Hauptes und raubte seinem Munde hinter einander vier oder fünf Küsse: dann nahm sie ihn an der Hand und führte ihn in einen einsamen Winkel. Manōhar benutzte die Gelegenheit, um ungesehen von ihrem Mann das Haus zu verlassen. Als sie aber gewahrte, daß er draußen war, versetzte sie ihrem Mann ein paar Fußtritte  
 10 und sagte zu ihm: „Alter Ekel! Nach so langer Zeit hat mich heute das Verlangen so mächtig erregt, und trotzdem hat sich bei dir keine Spur von Begehren nach mir bemerkbar gemacht!“ Und in geheucheltem Zorn sprang sie ins Bett, zog die Decke über sich von Kopf zu Fuß und blieb liegen. —

15 Von den 10 Strophen (83—92), in welchen im Hitōpadēśa Betrachtungen über das „ewig Weibliche“ angestellt werden, ist hier zum Vorteil der Erzählung nicht eine einzige übersetzt. Der Schluß der Hitōpadēśa-Geschichte, der offenbar die Moral retten soll — denn aus dem ganzen Inhalt ergibt sich, daß der Hitōpadēśa  
 20 auf Seite des Ehemanns, die Akhlāq auf Seite der Frau steht — ist weggeblieben<sup>1)</sup>.

**I, 6.** Jäger, Gazelle, Eber und Schakal. In der Akhlāq ist der Jäger ein Herrscher (oder „Häuptling“, oder „Beamter“, oder „Richter“: <math>\text{>}\text{>}</math>), der auf die Jagd reitet und Parmān heißt  
 25 (Hitōp. Ssk. Bhairava „Grausig“, Braj. O Wirōdh). Name der Stadt: Kalyānpūr (Hit.: Kalyāṇakaṭaka). Name des Schakals: Arthlōbhī (Skr. Arthalōbhīn „Besitzgierig“: im Sanskrittext des Hitōpadēśa: Dīrgharāva „Weitschrei“). In der Akhl. beschleicht der Jäger

1) Mit Unrecht habe ich in meiner Übersetzung, S. 187, Anm. zu Peterson, S. 28, Z. 2 = Übersetzung, S. 41, Z. 10 v. u. die Lesart der besten Hss. beanstandet. Der Text, wie ihn Peterson nach N A und der Petersburger Hs. gibt, ist richtig, wenn auch etwas unklar. Dieser Unklarheit sollen die Lesarten der Hs. B धर्माधिकारणं विज्ञाप्य (eine Schlimmbesserung) und der Pariser Hs.

गुप्तेन (wohl in den Text geratene Glosse) beseitigen. Den Zusatz गुप्तेन दण्डेन haben Schlegel's und seiner Vorgänger Ausgaben. तण्डय् hat oft den Sinn: „Mit einer Geldstrafe belegen“. Danach wäre zu übersetzen: „Da nun die Kupplerin durchschaute, daß die Ursache davon ein Buhle war, so belegte sie Lilāwatī mit einer Geldstrafe“, d. h. wie schon Wilkins (der nach dem Zusatz गुप्तेन दण्डेन, freilich unrichtig, *was corrected by a hidden rod* übersetzt) die Stelle deutet: sie erpreßte Schweigegeld. Wenn man कुट्टनी im Sinne von „Bordellwirtin“ nimmt, den es oft hat, und तण्डिता als Kausativum, so ist auch Peterson's Auffassung berechtigt, daß das Weib gegen Lilāwatī einen Prozeß wegen Eingriffs in ihr Geschäft anhängig machte. Dann wäre zu übersetzen: „Da nun . . . war, so führte sie Lilāwatī's Bestrafung herbei“. Diese Auffassung verdient vielleicht sogar den Vorzug.

den Eber, und der Schakal will sich die Leichen aufheben, um sich daraus Schnitzel in der Sonne zu braten. Sonst wie Hitōp. — Strophen nicht übersetzt.

In der Braj-Hs. O heißt der Schakal Arthlōbhī, wie in der Akhlāq<sup>1)</sup>. 5

**I, 7.** Rādschpūt, Kaufmannsfrau und Kaufmann. Stadt (Hitōpadēša: Land) Kannaudsch (فتوح, = Hit.: Kānyakubdscha); König: Bīrsain (= Hitōp.: Wīrasēna); in der Akhlāq neugegründete Stadt: Bīrpūr (= Hitōp.: Wīrapura): Rādschpūt Tankbīr (Hitōp.: Tungabala); Frau: Naudschōbnā (= Skr. Nava-yauvanā „die eben 10 zur Jungfrau Erblühte“; Hitōp.: Lāwanawatī). — Da diese Erzählung die schmackreichste des ganzen Buches ist und den Abstand besonders klar erkennen läßt, der zwischen der kurzen und trockenen Erzählungsweise des Hitōpadēša und der verfeinerten Erzählungskunst der Akhlāq besteht, so geben wir sie in vollständiger 15

#### Übersetzung.

In der Stadt Kannaudsch regierte einst ein König namens Bīrsain. Dieser gründete eine Stadt und nannte sie nach seinem Namen Bīrpūr. Die Statthalterschaft derselben aber verlieh er einem seiner Diener, welcher Tankbīr hieß. 20

Einen Monat später ritt dieser Tankbīr aus, um seine Stadt zu besichtigen. Auf des Hauses flachem Dach aber stand Naudschōbnā, die Tochter eines Handelsherren. Die sah er, und alsbald bissen ihn die Schlangen ihrer Locken: er fiel vom Roß auf die Erde und verlor die Besinnung. 25

Die Leute legten ihn in eine Sänfte und brachten ihn nach seinem Palast. Seine Amme fragte ihn: „Ei, mein Sohn! Was ist denn dir zugestoßen?“ Er antwortete: „Mein Blick fiel auf ein liebliches Mädchen — ich weiß nicht, ob es eine Fee<sup>2)</sup> war oder ein Menschenkind: und ein Dorn ihres Rosenbuschs hat mir 30 ins Auge gestochen. Daher die Schmerzen, die mir meine Ruhe rauben.“ Da merkte die Amme, daß dieser Jüngling vom Pfeil der Anmut Naudschōbnā's verwundet war, und sann darüber nach, wie sie die beiden wohl zueinander bringen könnte. Unter irgend einem Vorwand begab sie sich in Naudschōbnā's Wohnung 35 und bemerkte zu ihrer Überraschung, daß auch sie vom Dolche seiner Schönheit getroffen war. Auch sie wankte und schwankte so, daß sie kaum auf und ab zu gehen vermochte. Da flüsterte sie ihr ganz leise ins Ohr: „O Naudschōbnā! Um deinetwillen weint mein Tankbīr, und hat schier den Verstand verloren. Könntest 40

1) Bei Lallū Lāl (erste Ausgabe S. 49) heißt der Schakal wie im Sanskrittexte des Hitopadeša **दीरघराव** *Dīrgharāv*.

2) Parī.

du ihm mit einem Kusse helfen und ihm seine Besinnung wieder geben, so wollte ich dir ein Goldstück schenken.“ Naudschöbnā erwiderte: „Närrische Amme! Wenn du solche Ware kaufen willst, so mußt du in einen andern Laden gehn.“ Die Amme aber  
 5 entschuldigte sich und sprach: „Meine Blume ist unter deiner Liebe Sonnenglut verwelkt. Fiele auch deiner Schönheit Schatten auf sie, so würde sie wieder frisch und saftig werden.“ Naudschöbnā entgegnete: „Aber, Amme, dieses meines Gartens Hüter ist mein Gemahl.“ Als die Amme diese Worte aus ihrem Munde vernahm,  
 10 schwieg sie und kehrte nach Hause zurück. Bei ihrem Anblick fragte Tankbīr: „Nun, Amme! Hast du den Löffel in den Pudding gestoßen? Ich meine, wo ist deiner Mühe Lohn?“ Die Amme sagte: „Es ist alles in Butter!<sup>1)</sup> Ihr müßt Euch nur noch einige Tage gedulden. Sie fürchtet sich vor ihrem Mann. Dagegen will  
 15 ich erst ein Heilmittel bereiten, damit ihr Gebieter sie Euch aus eigenem Antrieb zuführt. Höre, mein Söhnchen! Mit List und Klugheit führt man ein Unternehmen aus; niemals aber gerät es durch Gewalt. Hast du denn die Geschichte von den Schakalen nicht gehört, die es durch die Macht ihrer List zuwege brachten  
 20 einen Elefanten zu verzehren, obwohl er ganz lebendig war?“ [Darauf erzählt sie ihm die 8. Erzählung, und es heißt weiter:] Und wieder sagte die Amme: „Du hast gesehen, Tankbīr, wie der Schakal durch die Macht seiner Klugheit dem Elefanten den Garaus gemacht hat. Und da sollte ich die Kleinigkeit nicht zuwege  
 25 bringen, daß ich durch meines Geistes Schärfe dein Geschäft zu glücklichem Ende führe? Wo wäre denn die Aufgabe, die sich nicht durch Klugheit lösen ließe!“ Tankbīr erwiderte: „Der Königsfalke meines Herzens, liebe Amme, folgt der Spur des Vogels, der Anmut Naudschöbnā's. Daher kommt's, daß keine Farbe in meinem  
 30 Gesicht ist und keine Ruhe in meinem Herzen.“ Da flüsterte die Amme Tankbīr ein paar Worte ins Ohr, ehe sie nach Hause ging, Worte, die dem Sucher den Weg zu dem von ihm Gesuchten zeigten.

Darauf ließ Tankbīr Naudschöbnā's Mann rufen und nahm ihn in seine Dienste. Er verlieh ihm ein höchst ehrenvolles Amt<sup>2)</sup> und  
 35 vertraute ihm stets die allerbesten Geschäfte an<sup>3)</sup>.

Eines Tages sagte Tankbīr zu ihm: „Heute nacht, lieber Freund, habe ich ein Traumbild gesehen. Eine Frau, welche auf einem Tiger<sup>4)</sup> ritt, sagte zu mir: „Wenn du einen Monat lang täglich ein Weib in dein Haus lädst, es in Brokat kleidest und deinen  
 40 Gürtel um deinen Hals legst<sup>5)</sup>, ihr zu Füßen fällst und sie dann entlässest, so werden sich deine Lebenszeit und dein Glück [= Reich-

1) Wörtlich: „Ich bin gekommen, mein Geschäft gekocht (oder: reif gemacht) habend“.

2) Wörtlich: „machte ihn zu einem, dessen Haupt sehr erhoben ist“.

3) Offenbar einträgliche Lieferungen für die Stadt.

4) Dieser ist Durgās Reittier.

5) Zum Zeichen seiner unterwürfigen Verehrung.

tum und Macht] von Tag zu Tag vergrößern, und das Weib, welches in golddurchwirkten Gewändern von dir geht, wird — zweifle nicht daran — einen Sohn gebären, und seinem Gemahl ist langes Leben beschieden. Kannst du dies selbst nicht ausführen, so wird Naudschöbnā's Mann, der bei dir weilt, sterben müssen, und nach ihm wirst auch du dem Tode nicht entinnen.“ Wohlan! Gib du mir jetzt einen Rat, was ich tun soll!“ Der Kaufmann sagte: „Ihr braucht nur zu befehlen: ich will Eurer Weisung getreulich nachkommen.“ Da sagte Tankbīr: „Das Weib zu bringen, sei deine Sache, und es in Goldbrokat zu kleiden sei meine Pflicht.“ 10

Als es Nacht ward, führte ihm der Kaufmann eine Dirne zu. Tankbīr nahm sie mit sich in sein Privatgemach. Der Kaufmann aber beobachtete ihn heimlich, um zu sehen, ob er das Weib berühren würde oder nicht. Da sah er, wie Tankbīr sie ein Gewand<sup>1)</sup> von Goldbrokat antun ließ, wie er sich den Gürtel um den Hals legte, ihr zu Füßen fiel und sie verabschiedete. Als er dies alles mit angesehen hatte, sagte er in seinem Herzen: „Tankbīr ist ein großer Narr, daß er ihr ein so wertvolles Kostüm aus Goldbrokat für nichts geschenkt hat“: und als er mit der Dirne zusammen hinausging, sagte er zu ihr: „Die Hälfte deines Anzugs gibst Du mir!“ Sie sprach: „Die Kleider hat Tankbīr mir geschenkt; wie käme ich dazu, sie Dir zu geben?“ Schließlich gerieten die beiden so sehr in Streit, daß die Kleider des Weibes nur noch aus Fetzen bestanden, während dieses dem Kaufmann die Hälfte seines Bartes ausgerauft hatte. Tankbīr aber schüttelte sich vor Lachen, als er davon erfuhr, und dachte: „Heut oder morgen bin ich am ersehnten Ziel.“ 15

Der Kaufmann erzählte seiner Frau ausführlich, was er in der Nacht erlebt hatte. Sie gab ihm zur Antwort: „Du wirst ihm eine Frau aus niederem Stande gebracht haben, die nicht wußte, was sich schiekt. Hättest Du eine feine zu ihm geführt, so hättest Du Dir den Schimpf erspart.“ — In der nächsten Nacht brachte er also seinem Herrn eine vornehme Dame der Halbwelt. Tankbīr behandelte sie in derselben höflichen Weise, in der er die erste behandelt hatte. 20

Als das der Kaufmann sah, zog heftiger Gram in seinem Herzen ein. Am dritten Tage sagte er zu seiner Frau: „Höre, Naudschöbnā! Hier werden große Schätze nutzlos vergeudet. Wenn Du eines Nachts mit mir gehen wolltest, so käme all der Reichtum in deine Hände.“ Sie entgegnete: „Als ob ich einen Mann besuchen könnte, der meinen Harem nicht betreten darf!“ Der Kaufmann setzte in seine Frau das vollste Vertrauen und sagte darum zu ihr: „Tankbīr schenkt den Frauen schon die Kleider aus Goldbrokat, wenn sie noch gar nicht richtig bei ihm sind. Dann fällt er ihnen zu Füßen und entläßt sie.“ Da sagte Naudschöbnā: „Wollte ein Weib seinem 25

1) Dies besteht aus zwei Tüchern, was für das Folgende zu beachten ist.

Eh Herrn den schuldigen Gehorsam versagen, so würde man es am Auferstehungstage der Pein überantworten. Mein einziger Wunsch ist, deine Zufriedenheit zu erlangen. Befiehl mir, was Du willst; ich füge mich von ganzem Herzen<sup>1)</sup>.“ Da war der Kaufmann gewaltig froh und sprach: „Gottes Gnade komme über Deine Eltern!“

Als die Pilgerin Sonne die Himmelsebene durchschritten und des Westens Zelle betreten hatte — es mochte etwa die erste Nachtwache<sup>2)</sup> vergangen sein —, da führte der an Geist nicht eben reiche Kaufmann seine Gemahlin, wie die Frauen in den vorigen Nächten, weil ihn die Habsucht plagte, Tankbir zu. Kaum hatte dieser sie gesehen, so erstrahlte er vor lauter Wonne<sup>3)</sup>, geleitete sie in sein Privatgemach und sagte zu ihr: „Meine süße Naudschöbnā<sup>4)</sup>! Das Ketzterheer deiner Liebe hatte meines Herzens Reich gar arg entvölkert: durch deine Ankunft ist plötzlich wieder reiches Leben in ihm erblüht<sup>5)</sup>.“ — Der Kaufmann aber, welcher wieder auf der Lauer stand, hatte diese Worte kaum vernommen, so kehrte er nach Hause zurück und schlug und schlug beschämt sein Haupt.“ —

Von den im Hitōpadēśa eingeflochtenen Strophen (156—159) ist nur 159 (die Überschriftsstrophe der 8. Erzählung) übersetzt. — Die Braj-Fassung, die wir nach O im Anhang mit Übersetzung geben, hat drei Züge mit der Akhlāq gemein. Auch in ihr geschieht die Verehrung der Frauen auf Durgās Befehl. Unter den Ehrenbezeugungen wird der Fußball erwähnt, und endlich hat auch die Braj-Fassung zwar nicht die Streitszene, wohl aber die Bitte des Kaufmanns um die Hälfte des Geschenks. Bei Lāl, der eine etwas abweichende Hs. benutzt hat, fehlen die beiden erstgenannten Züge; dagegen ist bei ihm der dritte in einer der Akhlāq näher kommenden Form vorhanden (S. 40, 13): „Als sie nun auf die Straße kamen, sagte Tschārudamt aus Habgier zu der Frau: „Gib mir von diesem Gut einen Anteil!“ Sie sagte: „Der Königssohn hat es mir gegeben. Wie werde ich dir einen Anteil geben?“ Schließlich gab sie ihm kein Gut.“

**I, S.** Elefant und Schakal. Ort: Daṇḍakāran (= „Daṇḍaka-Wald“): Hitōp.: Brahmāraṇya (= „Brahma-Wald“). Name des Elefanten: Dhawaltilak<sup>6)</sup> („einen weißen Stirnflecken habend“, „eine Blässe habend“; Skr. Dhawalatilaka; Hitōp. Karpūratilaka = „eine Kämpferblässe habend“, dem Sinne nach dasselbe). Name des Schakals: Ātmā (fehlt Hit.). Der Schakal lügt dem Elefanten

1) Wörtlich: „mit Kopf und Auge“.

2) 6—9 Uhr nachmittags.

3) Wörtlich: „so wurde er ganz Garten“, er blühte förmlich auf.

4) Die Erstausgabe (S. 41) liest نوجوبنال. Die oben Bd. 74, S. 96 unter 7 und 8 genannten Ausgaben haben beide die Verderbnis نوجوبند. (Andere Ausgaben habe ich nicht zur Hand.)

5) Wörtlich: „ist es sogleich wieder volkreich geworden“.

6) Die Erstausgabe vokalisiert hier nicht, so daß man nach ihr lesen müßte Dhūtilak.

vor, er sei „von den Königen aller Tiere und aller Schakale“ gesandt. „Die beiden Könige mit allen Tieren warten auf Euch.“ Als der Schakal leichtfüßig den Sumpf überschritten hat, ruft er dem Elefanten zu: „Kommt, und geht nur gerade Eurer Nase nach!

(ناک کی سیدہ چلے آؤ). Es ist nur ganz wenig Wasser da.“ Der 5

Elefant war schwer. Kaum hatte er seine Füße aufgesetzt, so blieb er im Schlamm stecken und rief: „Was soll ich tun, mein Freund?“ Der Schakal sagte: „Fasse mich am Schwanz! Dann will ich dich aus dem Flusse herausziehen.“ Der Elefant erwiderte: „Dummkopf! Wie kann ich durch deine Kraft herauskommen?“ 10 Da sagte der Schakal: „Wenn Ihr befiehlt, so rufe ich meine Sippe herbei, damit sie Euch aus diesem Sumpfe herausziehe.“ Als der Elefant so hilflos war, weil er im Moraste festsaß, schlug er mit Händen und Füßen<sup>1)</sup> um sich, wie jemand, der im Flusse dahintreibt und im Dahintreiben ein Grashälmchen erblickt, seine Hand 15 ausstreckt, weil er glaubt, er könne sich daran halten und auf diese Weise retten. Aber was kann ihm das schwache Hälmchen nützen? In seiner Bestürzung sagte er: „Gut! Geh’ du und hole deine Freunde, damit sie mich aus diesem Unglück erlösen!“ Der Schakal lief, holte alle seine Brüder herbei und stellte sich selbst vor den 20 Elefanten hin, während die andern diesem von hinten um die Wette das Fleisch abbissen und es verzehrten. Da sagte der Elefant:

„In meines Herzens Garten hast du den Samen der Freundschaft gesät:

Schließlich aber hast du genau getan, was du in deinem Herzen 25 hattest (was du im Schilde führtest):

Nachdem du mein Herz gefangen, wurdest du, wehe! zum steinherzigen Wüterich.

Wann konnte ich wissen, daß du dies im Herzen führtest, da mein Herz brannte?“<sup>2)</sup> 30

Damit endet die Geschichte. Von den 5 Strophen des Hitōpadēśa (160—164) ist keine übersetzt.

Die Erweiterung vom Herbeiholen der andern Schakale hat auch die Braj-Fassung. Siehe Text und Übersetzung von OB im Anhang. Überarbeiteter Wortlaut bei Lāl, S. 39. 35

In den Namen stimmt die Braj-Fassung zum Hitōpadēśa.

1) S. oben IV, A, 7.

2) Verse: باغِ دل میں تو نے میرے تخمِ انفت بو دیا

آخرش تو نے دیا ووحیِ تیرے دل میں جو تیب

دلِ میرا لیدر ہوا افسوسِ ظالمِ سنکِ دل

تیبِ تیرے دل میں یہ لب میں جاننا تیبِ دلِ جلا

**II, 1.** Affe und Keil. Ort: „Irgend ein Land“ (Hitōp.: Magadha); Name des Waldes: Madandharm (Hitōp. Dharmāraṇya = Dharmawald). Der Bauherr (Schreiber) und Tempelbau in der Akhl. nicht erwähnt. Affe sieht, wie Zimmermann, wenn Säge im Balken festgeklemmt ist, Keil ihr näher eintreibt und ahmt dies, als Zimmermann nach Teich gegangen, um Wasser zu trinken, nach. Das übrige wie Hit.

In der Braj-Fassung statt des Tempelbaus Bau eines „Ortes zum Spielen“ (क्रीडा को <sup>1)</sup> ठौर): Mißverständnis des Wortes विहार: 10 im Hit.

**II, 2.** Esel, Hund und Herr. Ort: Benares an der Gangā (= Hit. Wārāṇasī). Name des Wäschers: Kandschū (Hit. Karpurapaṭa). Name des Esels: Schām Bhagat, des Hundes: Kansat (beide Namen fehlen Hit.). Liebesspiel des Wäschers nicht erwähnt Diebe 15 (st. Dieb). Esel zersprengt die Fesseln „seiner Hände und Füße“<sup>2)</sup>, läuft nach Schlafzimmer des Herrn und schreit dort.

Von den Strophen ist nur 28 (ganz ungenau) übersetzt: „Der Esel sagte: „O Hund! Wer seines Herrn Dienst vernachlässigt, den trifft der Welt Tadel.“ Der Hund sagte: „O Esel! Wenn du dich 20 an meinem Amte vergreifst, so wird meine Geduld auf dich fallen“ (d. h. du wirst die Folgen davon zu tragen haben, daß ich dem Treiben der Diebe geduldig zusehe).

Der seltsame Name des Esels *Schām Bhagat* (شام بیگت: „dem Abend treu“) findet seine Erklärung durch die Braj-Fassung. Hier 25 kommt der Name dreimal vor, die ersten beiden Male in der verderbten Form (aus der die Akhlāq-Form eine weitere Verderbnis darstellt) **खांम भगत** (*Syāmm Bhagat*), an dritter Stelle richtig als **स्वाम भगत** *Svāmm Bhagat* (= Skr. स्वामिभक्त: „dem Herrn treu“, „seinem Herrn ergeben“). Daß dies das Ursprüngliche ist, zeigt 30 uns die zweite Stelle — in der der Name selbst aber die verderbte Form hat: तव गद्दह कही तू पापी है खांमी काम नांही करत : अरू मेरो तो नांम खांम भग<sup>3)</sup> है ता तै जैसो खांमी जागहै तैसै करिऊ: „Da sagte der Esel: Du bist ein Bösewicht! Du nimmst dich der Sache deines Herrn nicht an. Aber mein Name ist *Syāmm* 35 *Bhaga(t)*<sup>3)</sup>. Darum werde ich dafür sorgen, daß der Herr erwacht.“ Setzt man hier für *Syāmm Bhagat* die richtige Form *Svāmm Bhagat* ein, so ist der Sinn vollkommen. Es ist klar, daß die Akhlāq-Form **खांम** nicht auf das richtige **स्वाम**, sondern auf den Fehler **खाम** zurückgeht, da hier nur die *i*-Punkte übersehen

1) So O! Lāl क्रीडा को ठौर.

2) S. oben IV, A, 7.

3) Das त t ist beim Übergang auf neue Zeile ausgefallen.

zu werden brauchten<sup>1)</sup>. — Man sieht, wie alt der Fehler ist, und wie wichtig es für Quellenfragen ist, die Schreibfehler der Hss. zu beachten.

**II, 3.** Von Kirpākamwar und dem Tschaupar-Spieler Dhanpat. Fehlt im Hitōpadēsa wie in den Braj-Bearbeitungen O, B und bei Lāl. 5

Übersetzung.

Dūtak sagte: „Ich habe folgendes gehört: Es gibt einen Berg, welcher Dhawḷāgir<sup>2)</sup> heißt. An dessen Fuße strömt ein Fluß vorüber, dessen Wasser klar und glänzend ist und stark nach Kampfer duftet. An seinen Ufern steht eine Stadt namens Būndī, und in 10 dieser Stadt lebte einst ein König, in dessen Küche täglich 100 Man<sup>3)</sup> Salz verbraucht wurden. Daraus mag man sich einen Begriff von dem Gewichte jedes der anderen Produkte machen, das man dort verbraucht haben muß.

Dieser König hatte einen Sohn, welcher Kirpākamwar<sup>4)</sup> hieß. 15 Diesen liebte er so zärtlich, daß er sich niemals von ihm zu trennen vermochte. Hätte der Prinz sich gegen ihn vergangen, so würde er es als eine Liebenswürdigkeit empfunden haben, und nie hätte er es über sich vermocht, ihn durch irgend etwas zu betrüben.

Eines Tages fragte dieser Jüngling seine Diener, ob es in der 20 Stadt einen guten Tschaupar-Spieler gäbe<sup>5)</sup>. Sie gaben ihm untertänig zur Antwort: „Ein Kaufmannssohn namens Dhanpat<sup>6)</sup> spielt das Spiel gut. Wenn Ihr befiehlt, so wollen wir ihn holen.“ Der Prinz sagte: „Bringt ihn schnell zu mir!“ Da begaben sich die Leute nach des Kaufherrn Tür und klopfen<sup>7)</sup>. Jener kam aus 25 dem Hause, und als er die Leute des Prinzen vor seiner Schwelle

Auszug bei De Sacy, *Notices et Extraits* X, 243 f.: „Voici, en deux mots, le sujet de cette fable. Le fils d'un raja, grand amateur du jeu de *nard*<sup>8)</sup>, نرد, ayant appris qu'un jeune homme nommé Dhahanata, ذحانت<sup>9)</sup>, fils d'un épicier, savoit ce jeu, l'envoya 30 chercher pour jouer avec lui. Le jeune homme plut tant au fils

1) Die Nasalierung *ṃ* in **खाम** und **खाम** gehörte vielleicht der Urschrift nicht an; unsere Braj-Hs. nasaliert unendlich häufig, ganz unregelmäßig, und sehr oft falsch.

2) „Weißer Berg“.

3) 1 Man etwa 80 kg.

4) „Prinz Mitleid“.

5) Ein mit Würfelspiel kombiniertes Brettspiel. Vgl. R. C. Temple, *The Legends of the Panjāb* I, S. 243 ff. II. Lüders, *Das Würfelspiel im alten Indien* (Abh. K. G. W. G., phil.-hist. Kl., N. F., Bd. IX, Nr. 2, S. 65 ff.). Statt des Brettes wird auch ein Tuch verwendet.

6) S. oben Bd. 72, S. 71, 27.

7) Oder „klatschten in die Hände“. دستک bedeutet „Händeklatschen“ und „Klopfen an der Tür“.

8) *nard* bedeutet „Stein“ (im Brettspiel), und dann jedes „Brettspiel“. In der Hindustānī-Fassung sind die Ausdrücke چوڑے und چوسر „Tschaupar“ und „Tschausar“ genannt.

9) S. oben Kap. II, 5.

stehen sah, erschrak er und fragte sie: „Was wollt ihr von mir?“ Sie antworteten ihm: „Macht Euch nur gar keine Sorgen in Eurem Herzen. Der Königsohn läßt Euch zu sich entbieten, um mit ihm Tschaupar zu spielen.“ Da nahm Dhanpat sein  
 5 juwelenbesetztes Tschauparspiel mit goldenen und silbernen Steinen und einige kostbare Juwelen mit sich und begab sich zum Königsohn, freute sich sehr beim Anblick seiner schönen Erscheinung, bot ihm seinen Gruß und reichte ihm von jenen Juwelen einige zum Geschenke. Der Prinz genehmigte die Gabe, ließ das Spiel<sup>1)</sup>  
 10 ausbreiten und begann zu spielen. Die beiden hatten schon sehr lange gespielt, standen aber beide noch völlig gleich.

Als sich Dhanpat verabschiedete und zum Gehen anschickte, gab ihm der Prinz ein Goldstück zum Geschenk und sagte: „Komm alle Tage zu mir!“

15 Der Kaufmannssohn kam nun beständig zum Prinzen, um mit ihm Tschaupar zu spielen, und wenn er ging, erhielt er in derselben Weise Tag für Tag sein Goldstück.

Auf diese Art verstrich eine ziemlich lange Reihe von Tagen, und die beiden wurden so gute Freunde, daß auch der Prinz be-  
 20 gann, den Kaufmannssohn in seinem Hause zu besuchen, so daß die beiden schließlich alle 24 Stunden nur miteinander verbrachten und der Prinz so auf das Spiel versessen wurde, daß er dabei sogar das Essen und Trinken vergaß. Dagegen hatte er den Wunsch, sich über Reich und Heer zu unterrichten und die Elefanten, die  
 25 Rosse und die Schatz- und Vorrathshäuser zu besichtigen, mit einem Federstrich aus seinem Herzen getilgt.

Als der König dies Betragen seines Sohnes bemerkte, ward er besorgt und sagte zu seinem Kanzler: „Dieser Jüngling wird das Reich zu Grunde richten. Gibt es jemanden in dieser Stadt, der  
 30 ihn von jenem Jüngling zu trennen vermöchte?“ — Da gab sich der Kanzler die größte Mühe, durch allerlei Listen ihre Freundschaft zu stören: aber keine hatte Erfolg.

Nach zwei oder drei Jahren kam ein verschmitztes Weib zum König, bot ihm seinen Gruß und sagte: „Wenn der Großkönig be-  
 35 fehlen, so will ich zwischen die beiden auf der Stelle Zwietracht

du raja, qu'il se forma entre eux une étroite liaison, et que depuis ce moment ils passoient tous les jours ensemble. Le raja en conçut du chagrin, voyant que son fils négligeoit toutes les occupations qui convenoient à son rang. Une vieille femme s'offrit à lui, et  
 10 promit de détruire en peu de jours cette union. Ses offres ayant été acceptées, elle saisit un moment où les deux jeunes gens étoient ensemble, et fit signe des yeux et de la main au fils du marchand. Le fils du raja dit à son ami d'aller savoir ce que vouloit lui dire cette femme. Il y alla, et la femme, appliquant sa bouche sur

1) d. h. das Tuch, auf dem gespielt wird.

säen.\* Als der König das hörte, war er hocheifrig und sagte: „Das ist ein schweres Unterfangen. Sprecht die Wahrheit! Wieviel Zeit, wieviel Mühe und welcher Aufwand von Geld ist nötig, um es zustande zu bringen?“ Sie entgegnete: „Großkönig! Wenn man Freundschaft und Gutes zustande bringen will, so kann man dies 5 nur durch viele Mühe und Arbeit erreichen; hingegen ist es kinderleicht, unter Freunde Zwietracht und Unheil zu säen.\*“ Wieder fragte der König: „So sage mir denn, in wie viel Tagen wirst du dein Unternehmen durchführen?“ Sie sprach: „In einem Augenblick.“

Über diese Worte staunte der König in seinem Herzen, reichte 10 ihr eine Betelrolle<sup>1)</sup> und entließ die Frau. Diese begab sich von da aus an den Ort, an dem die beiden Freunde saßen, und indem sie ihnen gegenübertrat, blinzelte sie dem Kaufmannssohne mit dem Auge zu und winkte ihm mit der Hand heran. Der Kaufmannssohn sah den Prinzen fragend an, und dieser sprach: „Geht nur 15 und steht zu, was sie Euch zu sagen hat!“ Jener ging zu ihr; die Kupplerin aber legte ihm ihren Mund ans Ohr, tat, als flüsterte sie ihm etwas zu, und ging ihrer Wege. Der Jüngling wußte nicht, was er daraus machen sollte, kehrte wieder zu dem Prinzen zurück und setzte sich zu ihm. Der Prinz fragte ihn: „Sagt mir doch, 20 was die Alte Euch ins Ohr geflüstert hat, bevor sie wegging!“ Der Sohn des Kaufmanns schwur ihm einen Eid und sprach: „Gar nichts!“

Über diese Frage erhob sich zwischen beiden Rede und Gegenrede, zwei bis vier Ghaṛī<sup>2)</sup> lang. Da sagte der Prinz: „In was für einer schlimmen Zeit wir leben! Wenn jemand zu eines andern 25 Nutz und Frommen Gutes tut, so schädigt er offenbar sich selbst. Dieses Weib hat Dir vor meinen Augen etwas gesagt, ehe es sich entfernte, und Du beharrst dabei, es zu leugnen!“ Bei diesen Worten runzelte er die Brauen, entfernte sich von Dhanpat und sagte zu seinen Leuten: „Nehmt die Alte fest und führt sie mir 30 vor! Ich will schon aus ihr herausbringen, was sie vor ihrem Weggang gesagt hat!“

Inzwischen war die Kupplerin wieder zu dem Kaufmannssohn gegangen und hatte sich zu ihm gesetzt; und als des Prinzen Leute und Diener liefen, nahmen sie die falsche Alte an seiner Seite fest 35

l'oreille du jeune homme, lui dit: *je n'ai rien à vous dire*. Revenu auprès du fils du raja, et interrogé sur ce que cette femme lui avoit dit, il assura à plusieurs reprises qu'elle ne lui avoit rien dit. Le jeune prince n'ajoutant point foi à cette réponse, conçu des soupçons, s'éloigna de son ami, et envoya chercher la vieille 40 femme, pour savoir d'elle ce qui en étoit. Je suis, dit-elle, une ancienne domestique du marchand épicier; il m'avoit ordonné de demander à son fils s'il vous avoit fait manger quelque chose. Et

1) Zum Zeichen dafür, daß der Vertrag abgeschlossen ist.

2) 1 ghaṛī = 24 Minuten.

und führten sie ab. Der Prinz fragte: „Gesteh die Wahrheit, Alte! Wer bist du?“ Sie sagte: „Ich bin eine langjährige Dienerin des Vaters jenes Jünglings, und dieser hatte mich geschickt und gesagt: „Geh zu Dhanpat und frag' ihn ganz leise, ob er dem Prinzen das Bewußte zu essen gegeben hat, oder nicht.“ Der Prinz fragte die Kupplerin: „Was soll das bedeuten?“ Sie sagte: „Ich weiß es nicht. Es wird sich um eine Süßigkeit oder um sonst etwas zu essen handeln.“

Als der Prinz das gehört hatte, entließ er sie. Er selbst aber begann in seinem Geiste zu überlegen: „Hätte sein Vater irgend etwas Gutes gemeint, was ich essen sollte, so hätte es Dhanpat nie und nimmer vor mir verheimlicht und dabei solche Eide geschworen. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich mir nun zur Gewißheit, daß mit dem, was ich zu essen bekommen sollte, nichts anderes wird gemeint gewesen sein, als Gift.“ Und als sich diese Einbildung seines Herzens bemächtigt hatte, ergrimmte er und sagte zu seinen Dienern: „Führt den Kaufmannssohn hinaus auf den Richtplatz und schlagt ihm schnell das Haupt ab, damit ich niemals wieder das Antlitz eines solchen Bösewichts zu sehen bekomme!“

Da nahmen sie den Armen, führten ihn hinaus und richteten ihn ungerechter Weise hin. —

---

quelle chose, dit le fils du raja? Je l'ignore, dit-elle; ce sont peut-être des sucreries, ou des amandes, ou quelque autre fruit. Le jeune prince, encore plus irrité par ces paroles, et excité par ceux qui l'approchoient, fit prendre le fils du marchand, lui coupa la tête, et fit mettre le feu à la maison du marchand.

Der Vergleich mit de Sacy's kurzem Auszug ergibt, daß sich die Hindustānī-Übersetzung dem persischen Texte offenbar eng anschließt. *Epicier* ist offenbar Übersetzung von *عقار*, über dessen Bedeutung in Indien man oben IV, B. 2 S. 130, 1 vergleiche.

**II, 4.** (Hitōp. 5.) Mönch, Barbier und Kaufmann. Name der Stadt: Kantschanpūr (= Hit. Kantschanapura): des Königs: Bīr Bikramādschī (Hit. Wirawikrama); des Barbiers: Nandu (fehlt Hit.): des Mönchs: Gandharp (Hit. Kandarapakētu). Über den Namen *Sādkaṇwār*, den in der *Akhlāq* der Kaufmann führt, s. oben Kap. II, 7.

a) Geschichte des Mönchs. „Sohn des Königs von Benares (fehlt Hit.), welcher der Herrscher von Sangaldīp (= Hit. Siṃhaladwīpa = Ceylon) war.“ — Ein Sandelbaum (von 14 Tagen ist nicht die Rede): Jungfrau namens Ratan Mandsharī (= Hit. Ratnamandsharī). Ihre Perlenzähne lassen das ganze Meer aufleuchten. Der Kaufmann, der Gandharp die Jungfrau begeistert schildert,

ist Mönch geworden, nicht wie im Hitōp. Kandarapakētu. — Stadt Kang Bīn (Hitōp. Kanakapattana „Goldstadt“). Die Angabe, daß Ratan Mandscharī Prinzessin ist sowie die Namen Kandarapakēli und Swarnalēkhā fehlen. Statt nach dem Reiche Saurāschtra wird Gandharp durch des Bildes Fußtritt auf den Berg Qāf geschleudert. 5

b) Geschichte des Barbiers. Ehebrecher im Haus, flieht, als trunkenen Hirt heimkommt. Dieser merkt, daß Mann bei seiner Frau war. — Barbiersfrau Kesat Tscharnā<sup>1)</sup> (Name fehlt Hit.) teilt Hirtin mit, Buhle warte hinter Konditorladen und drohe sich zu erdolchen. — Hirt nimmt Barbiersfrau mit ins Bett, verzeiht seiner vermeintl. Frau und befiehlt ihr, zu schwören, ihm künftig nicht untreu zu werden. Als sie es nicht tut bindet er sie wieder an und schneidet ihr Nase ab. — Als Hirt sieht, daß seine Frau Nase hat, legt er Gürtel um seinen Hals, und bittet fußfällig um Verzeihung<sup>2)</sup>. — Der Barbier bittet seine Frau zweimal um Spiegel; sie reicht ihm erst Nagel- (نہرنی), dann Rasiermesser. Er fragt sie, ob sie verrückt geworden sei oder Hanf-Droge gegessen habe, droht: „Ich werde Dir gleich die Nase abschneiden!“ Alle Nachbarn hören es. Er wirft Messer ins Haus usw. 10

c) Geschichte des Kaufmanns. Er heißt Sādkaṃwār, Zimmermannssohn, ist mit 10000000 Rupien auf Handelsreise gezogen und nachdem er in 14 Jahren sein Vermögen vervielfältigt, auf Rückreise begriffen<sup>3)</sup>. Kommt nach Stadt Kāmṛū, wo er ins Haus der Hetāre Pinḍkī geht. Zauberstatue (پتلا جیلم د) namens ‘Adschīb (arab. = Wunderbar), die an Stirn Rubin hat, welcher Lampe unnötig macht. Beschließt, sich durch Raub für Kosten schadlos zu halten, da Hetāre für Nacht 1000 Rupien nimmt. Hetāre errät aus seinem Minenspiel sein Vorhaben, verläßt ihn und wartet hinter Vorhang. — Der Kaufmann muß, um vom Kōtwāl nicht gepfählt zu werden, der Hetāre seine gesamte Habe ausliefern. Von der Bordellwirtin, die der Hit. erwähnt, ist nicht die Rede. 20

Der Schluß der Hitōpadēśa-Fassung, in welchem allen ihr Recht wird, fehlt. 25

Die eingeschobene Strophe des Hit. ist nicht übersetzt. 35

Die Braj-Fassung hat wieder verschiedene Züge mit der Akhlāq gemein. Der König, der in der Rahmenerzählung genannt ist, heißt Wīr Wikramāditya. Der vom Hitōpadēśa abweichende Beginn der Erzählung b beruht auf Mißverständnis des in Braj O vorliegenden Textes: अहीर कै घरे सो यह चरित्र देख्यो : जु अहीर अपनी स्त्री सांझ समै मारिं थांभ सु बांधी सो उवा स्त्री 40

1) کیست چوند.

2) S. oben Kap. IV, A, 6.

3) S. oben Kap. II, 5 ff.

मित्र संग मद पीवत देखा कुटणी सो वात करित स्त्री बांधी :

आप मतवारो सोय गयो : „Als ich mich im Hause des Hirten schlafen gelegt hatte, sah ich folgenden Vorgang. Der Hirt hatte seine Frau zur Zeit der Dämmerung geschlagen und an eine Pfoste gefesselt. Er hatte diese Frau mit einem Freunde zusammen Schnaps trinkend gesehen sich mit einer Kupplerin unterhaltend. Er fesselte die Frau. Er selbst legte sich betrunken schlafen.“ Nach Ausweis des Sanskrittextes trank der Hirt den Schnaps: „mit einem Freunde“ usw. ist also Apposition zu „er.“ Die Hss. aber, auf welche die Akhlāq und Lāl's Fassung zurückgehen, faßten es als Apposition zu „diese Frau“ und ließen darum die nun überflüssige Unterhaltung mit der Kupplerin weg. Bei Lāl lautet die der obigen entsprechende Stelle (1. Ausg. S. 95): सु व्हां देख्यौ कि वह घोस आपनी घुसायन कीं जार के साथ बतराति देखि क्रोध करि थांभ सीं बांधि मतवारौ होय

सोय रह्यौ । „Dort sah ich, wie dieser Hirt, weil er seine Hirtin [d. h. seine Frau] sich mit einem Buhlen unterhalten gesehen hatte, zornig ward, sie an einen Pfosten fesselte und, da er betrunken war, einschlieft.“ — In *c* hat auch die Braj-Fassung die Drohung mit der Anzeige und der auf sie unvermeidlich folgenden Todesstrafe (Lāl S. 65, 4).

II, 5. Von Sītā und Rām und seiner Schwester. Fehlt im Hitōpadēśa wie in unserm Braj-Text. Da de Sacy von dieser Erzählung eine vollständige Übersetzung gibt, so fügen wir diese unserer Übersetzung des Hindustānī-Textes bei. Wir übersetzen, wie de Sacy, auch die anschließenden Rahmenstücke, welche den Anschluß an die vorhergehende und die folgende Erzählung bilden.

#### Übersetzung.

Als Dūtak dem Kirtak diese Geschichte<sup>1)</sup> erzählt hatte, sagte er: „Wie Gandharp und Sādkaṃwār und der Barbier aus Frauenhänden Schimpf bezogen, so auch wir von diesem Stier. Jetzt müssen wir eine List ersinnen, auf Grund deren ich in genau derselben Weise, in der ich die Freundschaft zwischen dem Tiger und dem Stier zuwege gebracht habe, zwischen beiden Feindschaft säe.“ Kirtak sagte: „Das ist ein sehr schwieriges Unterfangen! Hast Du nicht gehört, daß Sītā nichts vermochte, obwohl sie Rām's Gemahlin war?“ Dūtak fragte: „Wieso?“ Der andere sprach: „Wenn diese

Persischer Text, de Sacy, S. 245 f.: Mon frère, n'aie aucune inquiétude. De même que j'ai produit la liaison d'amitié qui est entre le Taureau et le Lion, de même aussi je ferai naître l'inimitié entre eux. N'as-tu jamais ouï raconter cette aventure dont le récit est très-long, mais a été mis en raccourci, je veux

1) II, 4.

Geschichte auch sehr lang ist, so will ich sie doch erzählen, indem ich sie abkürze.

Sītā, Rām und sein Bruder Latschhman<sup>1)</sup>, diese drei verbrachten volle zwölf Jahre in einem Walde. Als Rāwan in Lankā davon erfuhr, entführte er Sītā aus diesem Walde. Rām aber holte sie 5 unter gewaltigen Anstrengungen von dort wieder zurück. Der gute Ruf, in dem sie vorher gestanden, war ihr ungeschmälert geblieben. Kein Flecken war auf ihre Ehre gefallen, und er wandte sein Herz nicht im mindesten ab von der Liebe, die er für sie hegte.

Seine Schwestern aber, welche Sītā nicht ersehen konnten, 10 hielten unter sich einen Rat, indem sie sagten: „Wir müssen irgend etwas ersinnen, was die Liebe zu ihr aus unseres Bruders Herzen entfernt.“

Da erhob sich die eine von ihnen und sagte zur andern: „Siehe! Ich will Dir sogleich dieses Schauspiel bereiten<sup>2)</sup>!“ Nach diesen 15 Worten begab sie sich ins Haus ihres Bruders. Dieser spielte gerade Tschaupar<sup>3)</sup>. Sie war kaum angekommen, so scherzte sie schon mit ihrer Schwägerin und fragte sie unter fortwährendem Lachen: „Kannst Du dich noch ein wenig darauf besinnen, wie Rāwan's Gestalt war?“ Die harmlose Sītā ahnte nichts von ihren Kniffen und 20 Pfiffen<sup>4)</sup>, sondern sagte in ihrer Herzenseinfalt: „Rāwan hatte 10 Köpfe, 20 Augen und 100 Finger.“ Da sagte jene wieder: „Zeichne doch ein wenig sein Bild, damit ich sehe, wie er aussah!“

dire de quelle manière *Sīta*, femme de *Sri-Rama*, à force de peines, le rendit roi du pays où elle étoit née. Les sœurs de lait de *Sri-Rama* ne pouvoient supporter *Sīta*, qui étoit étrangère. L'une d'elles dit comment elle se proposoit de rompre l'amour de ces deux époux<sup>5)</sup>. Alors une des sœurs (de *Sri-Rama*) se leva et dit: Je vais vous divertir. Puis elle se rendit au palais où son frère *Sri-Rama* étoit occupé à jouer au *nard* avec ses frères, dans le 30 salon consacré à ce jeu. La sœur de *Sri-Rama* s'approcha de *Sīta*, et se mit à sauter et à rire. Tout en riant, elle lui dit: *Sīta*, dis-moi quelle figure a *Ravana*. *Sīta* lui répondit: Reine des femmes, accordez-moi un instant<sup>6)</sup> pour que je donne à teter à mon fils; après quoi je reviendrai. Aussitôt elle courut au lieu 35 où *Sri-Rama* jouoit au *nard* avec ses frères, et elle lui dit: Venez

1) لَاحِشَمَان.

2) دیکھتے ابینی میں تجھے اُس کا تماشا دیکھلاتی ہوں.

3) S. oben S. 147, Fußn. 5.

4) مکرچکر.

5) Peut-être le texte est-il fautif ici, et faut-il traduire ainsi, en lisant *بشکنید*; comment parviendrez-vous à rompre leur amour?

6) A la lettre, si le texte n'est point fautif: *Écrivez un peu, pendant que, &c.*

Auf ihr Geheiß nahm die Untadelige ohne Argwohn und Besorgnis ein Stück Kreide<sup>1)</sup> und machte sich daran, eine Skizze seiner Gestalt auf dem Erdboden zu zeichnen. Da sagte das verschmitzte Weib: „Während Du zeichnest, will ich mein Söhnchen mit Milch  
5 tränken; dann komme ich wieder.“ Damit eilte sie davon und lief dorthin, wo Rām beim Tschaupaṛ-Spiele saß. Noch im Kommen rief sie ihm zu: „Geh doch und sieh dir mal an, womit sich deine Frau unterhält!“ Mit diesen Worten nahm sie ihren Bruder bei  
10 der Hand, führte ihn dorthin, wo Sītā noch mit ihrer Zeichnung beschäftigt war. und sprach: „Sehet! Hätte sie ihn nicht angeschaut und sich mit ihm nicht eingelassen, wie käme sie dazu, sein Bild zu betrachten, das sie selbst gezeichnet hat?“

Als Rām das sah und hörte, bemächtigte sich seiner eine gewaltige Eifersucht. Er ergrimmete und rief: „Sītā! Soll ich Dich  
15 töten? doch — Du bist eine Frau, und es schiekt sich nicht für einen Mann, ein Weib zu töten. Verlaß also lieber mein Haus!“

Nachdem Kirtak diese Geschichte erzählt hatte, sagte er: „Aus Liebe zu seiner Gemahlin hat Rām eine Brücke über das Meer geschlagen, hat Lankā niedergebrannt, hat die goldene Festung ge-  
20 brochen und sie in schwarze Asche verwandelt und hat Rāwan erschlagen; und trotzdem hat er aus seinem Hause eine so keusche Gemahlin in einem Augenblick vertrieben, weil er sich durch ein Weib hatte täuschen lassen.“ Dūtāk entgegnete: „Bruder, was wäre das für eine Sache, die sich durch Trug und List nicht erreichen  
25 ließe? Sītā war eine untadelige Frau; um ihres Herren Ansehen<sup>2)</sup> nicht zu nahe zu treten, wollte sie ihm nicht widersprechen. Wäre sie ein sittenloses Weib gewesen, so hätte sie gehandelt, wie jene Gärtnerin ihren Ehemann behandelte, indem sie vor seinen Augen den einen Buhlen hinaus ließ, den zweiten aber badete und wusch,

30 voir le divertissement de votre femme. Tandis que vous ne pouvez point vous rencontrer avec *Ravana*, vous verrez quelle est sa figure. A l'instant même *Sri-Rama* éprouva un mouvement de jalousie: il se fâcha et dit: Je vais te tuer; mais il y auroit de la honte à tuer une femme: sors donc de ma maison. O mon frère, pour  
35 l'amour d'une femme. *Sri-Rama* a jeté un pont sur la mer, a brûlé la ville de *Lanka*, a renversé un château d'or, et a tué *Ravana*, et cependant, en un seul moment (de mauvaise humeur), il a chassé cette même femme. Que ne peut donc pas produire la ruse! *Sita* étoit une excellente femme: quand elle vit la mauvaise  
40 humeur peinte sur les sourcils de son époux<sup>2)</sup>, elle ne dit pas un

1) Wörtlich: „weiße Erde“: سفید مٹی.

2) أبرو; die Pariser Hs. hat أبرو; daher de Sacy's „quand elle vit la mauvaise humeur peinte sur les sourcils de son époux.“

speiste und tränkte und ihn von ihrem Manne eine Strecke Wegs von ihrem Hause aus begleiten ließ.“ Kirtak fragte: „Wie lautet diese Geschichte?“ Dūtak sprach usw.

mot. Si elle eût été méchante, comme *Roup-calan*<sup>1)</sup>, la femme du marchand de roses, elle auroit joué quelque mauvais tour à son mari.

Hier ist es ohne weiteres klar, wie der persische Text durch ungeschickte Kürzung entstellt ist, während die Hindustāni-Übersetzung ihn getreu wiedergibt. Der ausschlaggebende Zug vom Zeichnen des Bildes ist völlig weggefallen und verwandelt sich in ein müßiges Schreiben der Schwester Rām's (vgl. de Sacy's Fußnote(2)), während Sītā ihr Söhnchen tränkt und Rām durch den Anblick des Söhnchens eifersüchtig wird!

**II, 6.** Hirtin, Buhle und Hirt. In der Akhlāq Gärtnerin statt Hirtin. Name der Stadt: Doārak (= Hit. Dwārāwati). Der Vorgang ist in die Nacht verlegt. Schluß: Die Gärtnerin badet und wäscht den noch ganz jungen Burschen, bewirtet ihn mit Speise und Trank, läßt ihn durch ihren Mann ein Stück Wegs begleiten und sagt zu ihm beim Abschied: „Betrachtet dieses Haus als das Eurige! Beliebt nur zu kommen, so oft es Euer Herz begehrt.“ Sonst wie Hitōp. Strophen nicht übersetzt.

Braj-Fassung: Stadt Dwārakā. Schluß: „Nachdem sie dies gesagt hatte, zog sie ihn aus dem Speicher und brachte ihn heraus, und der Hirt begleitete ihn bis an seine Tür.“ — Lal verlegt, wie Akhlāq, den Vorgang in die Nacht. Schluß: „Nachdem die Hirtin das gesagt hatte, holte sie den Sohn des Kōtwāls aus dem Speicher und sagte: „Du brauchst dich gar nicht zu fürchten. Ich lasse dich hinaus. Geh dorthin, wo Raum für dein Horn ist [d. h. wo du eine Zufluchtsstätte findest].“ So sagte sie und ließ ihn aus dem Hause.“

**II, 7.** Krähenpaar und Schlange. Akhl.: Schlange wohnt in Höhle der Wurzel des Baumes. Männchen brütet. Schlange frißt Junge in Abwesenheit des Männchens; Jammern des machtlosen Weibchens. „Als das Männchen die Gewalttat dieser Schlange vernommen hatte, trauerte es zwei oder drei Tage um die Jungen, weinte und jammerte beständig und kümmerte sich nicht um Speise und Trank. Sobald die im Umkreise wohnenden anderen Krähen von seinem Unglück gehört hatten, kamen sie alle herbei, legten

1) In der Hindustāni-Übersetzung fehlt der Name der Gärtnerin auch in der Erzählung.

2) इह कहिं वा हि कोटा मै तै काढि बाहिर लीयो । अहीर  
अपनै द्वार लु बाहिर पुचायो ॥

bei der Trauer ihres Lieblings<sup>1)</sup> Trauerkleider an und setzten sich zu ihm. Sie trösteten ihn, ließen ihn Hände und Gesicht waschen und Speise und Trank genießen, verabschiedeten sich und kehrten zurück, jedes in sein Heim.\* Die Schlange frißt nur einmal die  
 5 Jungen. — Das Krähenmännchen raubt der im Harem badenden Königstochter ihre Perlenkette und trägt sie so, daß des Königs Diener es sehen, auf den Baum, auf dem es wohnt. Durch das Geschrei der Leute aufgeschreckt, steigt die Schlange auf den Baum und verbirgt sich im Krähenest. Die Krähe wirft ihr die Perlen-  
 10 kette auf den Hals und fliegt nach einem andern Baum. Ein paar Leute steigen hinauf, finden die nach allen Seiten pfauchende Schlange, steigen furchtsam wieder von Baum und erzählen, was sie gesehen. Ein Zimmermann wird geholt, der Baum gefällt, die Schlange getötet.

15 Beide Strophen — 107 und 108 — sind übersetzt, außerdem eine Hindustānī-Strophe eingefügt sowie das persische Sprichwort: شبِ حامله فریاد آید ز آید. „Die schwangere Nacht gebiert das kleine Morgen.\* Mit beiden bestimmt das Weibchen das Männchen zu sofortigem Handeln.

20 Die Braj-Hs. hat von allen diesen Abweichungen vom Sanskrittext nur das Perlenhalsband statt des goldenen. So auch Lāl. Weiter wohnt auch bei Lāl die Schlange in der Wurzel des Baums.

**II, S. Hase und Löwe.** In der Akhlāq Tiger<sup>2)</sup>. Schauplatz: Der Wald Maṅḍakāraṇ (Hit.: Berg Mandara). Tiger Dardānt  
 25 (Hit. Durdānta) kommt von Berg in Wald, tötet täglich 12 Tiere, frißt aber nur eins. — „Schließlich kamen alle zusammen und faßten den Beschluß, eine kluge Person zu dem Tiger zu senden, die gehen und zu ihm sagen sollte: „Euer Magen füllt sich mit eines Tieres Fleisch; weshalb also mordet Ihr täglich ungerechter  
 30 Weise so viel Tiere? Wir wollen Euch jeden Tag zu Eurer Nahrung ein Tier senden und überweisen. Damit könnt Ihr ebenso zufrieden sein, wie wir.“ Als sie untereinander diesen Beschluß gefaßt und bestimmt hatten, daß ein Schakal aus ihrer Mitte diese Botschaft überbringen sollte, da rief aus der Versammlung ein Hase: „Freunde!  
 35 Ein Schakal wird das nie zu gutem Ende führen! Der wird im Gegenteil hingehen und wird Falsches über uns berichten. Denn seitdem der Tiger in diesen Wald gekommen ist, herrscht in unsern Häusern Trauer, in den Häusern der Schakale dagegen Festesjubiläum.“ Der Schakal wurde wütend und rief: „Wenn meine Sendung dir  
 40 nicht paßt und du mich für einen Unheilstifter hältst, so geh doch selbst und bringe den Vertrag zustande!“ Da gürtete der Hase zu diesem wichtigen Geschäfte die Lenden seines Mutes [oder: Ehr-

1) Wörtlich: „Leberlappens“.

2) بِاَکِیَ und شَیْبِ. S. oben S. 133, Fußn. 1.

geizes], ging zum Tiger und erwies ihm die schuldigen Ehren. Bei seinem Anblick sagte dieser: „Wo kommst Du her?“ Der Hase legte die Hände zusammen und sagte demütig: „Herr! Alle Bewohner dieses Waldes haben mich als Boten zu Euren Diensten gesandt und lassen Euch untertänigst vorstellen: „Was nützt es Ew. Majestät, daß Sie so viele Tiere töten und martern? Wir wollen mit dem Hofe einen schriftlichen Vertrag schließen, kraft dessen unfehlbar für Eurer Majestät Mahl regelmäßig ein Tier gesandt werden wird. Und diesen Vertrag wollen wir niemals im mindesten verletzen.“ Der Tiger war's zufrieden usw. „Als die Reihe an den Hasen kam, dachte dieser: „Jetzt will ich eine List ersinnen, daß aus mir kein Bissen für den Tiger wird.“ Nachdem er diesem Gedanken in seinem Herzen Raum gegeben, nahm er von seinen Kindern Abschied und machte sich weinend auf den Weg zum Tiger. Als er eine kurze Strecke gegangen war, setzte er sich am Wege nieder und begann in seinem Herzen zu überlegen: „Die Leute nennen mich klug und weise. Wenn mir nun meine Weisheit in dieser Stunde gar nichts helfen sollte, so wäre das ebenso wunderbar wie traurig.“ Er erhob sich also wieder und ging mit voller Absicht ganz langsam, bis er zu dem Tiger kam. Dieser saß da und wartete auf ihn mit des Hungers Ungeduld. Kaum ward er seiner ansichtig, so brüllte er ihn an: „Warum hast Du heute so getrödelt? Meine Frühstückszeit ist schon vorüber, und ich bin ganz kraftlos vor Hunger!“ In gewaltiger Angst stammelte der Hase: „Wenn Majestät mich nicht dafür bestrafen wollten, so hätte ich eine untertänigste Meldung zu machen.“ Der Tiger erwiderte: „Sag' schnell, was Du zu sagen hast!“ Der Hase sprach: „Ich war auf dem Weg hierher, als ich mit einem Tiger zusammentraf. Dieser verfolgte mich: ich floh vor ihm und rief ihm zu: „Weißt Du denn nicht, daß Dardānt dieses Landes König ist? Ich bin seine Mahlzeit. Wer bist Du, daß Du mich fressen willst? Hast Du denn gar keine Angst vor dem König und fürchtest Du dich nicht vor ihm?“ Da sagte er: „Dardānt — was ist das für ein Ding? Und wie käme er zu solcher Stärke, daß er's wagen dürfte, mit mir zu kämpfen und in diesem Wald zu wohnen? Ich will dich darum laufen lassen. Geh hin und teil's ihm mit!“ — Schutzherr der Armen! Ich habe Euch die Nachricht überbracht. Das weitere zu tun steht in Eurem Belieben.“ — Als der Löwe sein Spiegelbild gewahrt, brüllt er in den Brunnen und vernimmt aus diesem den Wiederhall. —

Strophe des Hitōp, nicht übersetzt. — Auch nach der Braj-Hs. O brüllt der Löwe in den Brunnen, und sein Gebrüll hallt wider. Bei Lāl fehlt dieser Zug. Im übrigen hat weder die Handschrift noch Lāl eine der Abweichungen der Akhlāq vom Hitōpadēśa.

40

15

## II. 9. Von dem Lehrer und dem Schüler.

## Übersetzung.

Ich habe folgendes gehört. Es gibt einen Ort, welcher Lakhnautī heißt. In diesem lernte ein Schüler bei einem Lehrer Lesen. Der Schulmeister aber war ein Opiumesser. Wenn das Opium zu wirken begann, so kam der Schlaf über ihn, und er schlummerte ein. Wenn ihn nun in diesem Zustand jemand anredete oder sein Schüler ihn nach einem Worte seines Lesestückes fragte, so geriet er stets in Zorn, verprügelte den Schüler gehörig und sagte:  
 10 „Alberner Bengel! Zuerst soll man in der Schule ein gesittetes Betragen lernen, weil einem dies vielfältigen Nutzen bringt!“

Kurz, Tag für Tag schärfte er dem Schüler stets diese selbe Lehre ein, indem er sagte: „Wenn Du noch einmal ohne gefragt zu sein ein Wort an mich richtest oder mich aus dem Schlafe  
 15 weckst, so haue ich Dich so lange, bis Du tot bist.“ Der Schüler gelobte Besserung und versprach, nie wieder so etwas zu tun.

Eines Tages, als es schon dunkel war, hatte der Lehrer eine Lampe vor sich hingestellt und erteilte demselben Schüler Unterricht im Lesen. Während dabei wieder der Opiumrausch über ihn kam,  
 20 sank der Zipfel seines Turban's auf die Flamme der Lampe herab, und der Turban fing Feuer. Als sich ihm die Glut bemerkbar machte, fuhr er empor und rief dem Schüler zu: „Gemeiner Kerl! Du hattest gesehen, daß mein Turban brannte: warum hast Du mich nicht geweckt?“ Nach diesen Worten verabreichte er ihm eine  
 25 gehörige Tracht Prügel. Der Knabe weinte bitterlich und sprach: „Ihr selbst hattet es mir doch verboten, Euch zu wecken, während Ihr schlafet, und hattet mir gesagt, ich dürfe mich, ohne gefragt zu sein, nicht in die Rede älterer Leute mischen, weil dies eine Ungezogenheit sei. Das ist der Grund, weshalb ich Euch nicht  
 30 geweckt habe.“

Da sprach der Lehrer: „Keine Stärke und keine Macht . . . 1)!

De Sacy, S. 244 (Auszug): Un maitre, fort adonné à l'usage de l'opium, tomboit souvent dans le sommeil, et dans l'espèce d'ivresse qui est la suite de l'usage immodéré de l'opium. Dans cet état, il  
 35 ne pouvoit pas supporter que ses écoliers le réveillassent en lui faisant des questions; il le leur avoit sévèrement défendu, et avoit menacé de coups ceux qui transgresseroient ses défenses. Un jour, comme il avoit une lampe devant lui, et qu'il donnoit une leçon à ses écoliers, il s'endormit profondément; et sa tête s'étant penchée  
 40 en avant vers la lampe, le feu prit à sa barbe blanche, qui fut consumée en un instant. Réveillé en sursaut par cette aventure, il se plaignit amèrement de ce que les écoliers ne l'avoient pas averti. Vous nous avez appris, lui dirent-ils, que rien n'est plus malséant

1) Zu ergänzen: „ist, außer bei Gott“.

Das hatte ich nicht verboten, daß jemand, in dessen Gegenwart einem andern Schaden droht, diesen benachrichtigt, sondern sitzen bleibt und rubig zusieht. —

que de parler en présence des personnes auxquelles on doit du respect, à moins qu'on ne soit interrogé<sup>1</sup>).

### Schluß des Rahmens. S. oben Bd. 74. S. 101, § 8.

**III, 1.** Vögel und Affen. Ort: „Pākara (Ficus infectoria) an einem Bach (Hit. Sālmālī = Salmalia malabarica an der Narmadā). Ein Affe (Hit. Affenherde). Junge statt Eier. — Strophe (6) übersetzt.

Braj-Fassung: „Am Ufer eines Flusses“ (Lāl: am Ufer des Flusses Narmadā) auf Saibal (= Skr. Sālmālī). — 1 Affe (ebenso Lāl). — Eier und Junge (Lāl: Eier).

**III, 2.** Esel im Tigerfell. Vgl. oben, Kap. IV, B, 4. Da diese Erzählung in der *Akhḷāq* stark abweicht, geben wir die vollständige

#### Übersetzung.

Ich habe folgendes gehört. In der Stadt Dēbāpūr lebte einst ein Wäscher Pāras Nāth<sup>2</sup>). Zufällig bildete sich auf dem Rücken seines Esels ohne besondere Ursache, etwas wie eine Wunde. Da setzten ihm die Krähen mit ihren Schnäbeln dermaßen zu, daß der Esel ganz zerschunden ward, bis er schließlich nicht mehr fraß noch trank und dadurch völlig von Kräften kam. Der Wäscher sah, daß die Krähen seinen Esel töten würden, wenn dessen Rücken noch weitere zwei oder drei Tage unbedeckt bliebe, und darum sagte er zu seiner Frau: „Gib mir ein Tuch, wenn Du eins hast: ich will seine Wunde zudecken.“ Sie antwortete: „Seit langer Zeit liegt in unserem Hause ein Tigerfell unbenutzt herum; wenn dir's recht ist, so will ich dir's holen. Das kannst du ihm über seine Lenden werfen.“ Da freute sich der Wäscher und band es dem Esel zum Schutze seiner Wunde auf den Rücken, und von Stund' an sah dieser ganz wie ein Tiger aus. Darauf verließ der Esel das Haus und fing wieder an, zu fressen, indem er auf den Feldern weidete.

Sobald die Leute seine Gestalt sahen, welche ganz der eines Tigers glich, hielten sie ihn wirklich für ein solches Raubtier. Sie verließen allenthalben ihre Häuser und flüchteten. Als der Esel die Felder der Bauern frei von den Feldwächtern fand, fraß er sich alle Tage gehörig voll und wurde groß und fett. Der Zufall wollte es, daß eines Tages auf einem Felde ein Hirsch graste<sup>3</sup>):

1) De Sacy fügt hinzu: Je me rappelle avoir lu cette fable quelque part. Je ne sais si c'est dans l'*Awari Sohoili* ou dans le *Galistan*, ou le *Bostan* de Saadi.

2) = Sanskrit *Pārśvanātha*, ein Jaina-Name.

3) de Sacy, S. 247: Cette fable est chargée, dans la traduction Persane, de circonstances qui ne sont point dans l'original. On y voit une Biche par-

der hielt ihn für einen Tiger und wollte vor ihm fliehen. Aber der Esel sagte zu ihm: „Hab' nur keine Angst! Ich bin ja gar kein Tiger! Ich will mit dir Freundschaft schließen.“ Da überzeugte sich der Hirsch, daß er wirklich keinen Tiger, sondern nur  
 5 einen Esel vor sich hatte; und kurz und gut, die beiden wurden Freunde. Von da ab wich bei Tag und bei Nacht keiner von des andern Seite und sie fraßen in aller Gemütsruhe, ohne daß jemand sie zu stören wagte, den Leuten ihre Felder kahl. Frei von Banden streiften sie umher, wo es ihnen beliebte.

10 Eines Tages, als sie nach Herzenslust weideten, führte sie der Zufall in eine Saat, welche besonders frisch und grün und saftig war. Darum saß auch ein Bauer dabei, um sie zu bewachen. Als dieser den Esel in seiner Tigerähnlichkeit erblickte, dachte er: „Das ist ein Tiger“: und aus Furcht vor ihm kroch er in eine  
 15 Furche des Feldes und versteckte sich in ihr. Die beiden aber machten sich in aller Seelenruhe daran, auf seinem Feld zu grasen. Auf einmal stieß der Esel, weil es ihm zu wohl wurde, einen Schrei aus. Als der Hirsch seine abscheuliche Stimme vernahm, hörte er auf, zu grasen, und wandte seine Ohren ab. Der Esel  
 20 fragte ihn: „Lieber Freund, warum hörst Du auf, zu weiden, stehst da und sagst kein Wort?“ Der Hirsch gab ihm zur Antwort: „Was geht's Euch an, was ich tue? Kümmert Euch doch um Eure Angelegenheiten!“ Da beschwor ihn der Esel bei seinem Haupte und sprach: „Bruder, sprecht die Wahrheit! Was hab' ich Euch  
 25 zu Leide getan, daß es Euch in solche Aufregung versetzt?“ Der Hirsch erwiderte: „O Freund! Deine süß melodische Stimme hat mein Herz vollkommen bezaubert. Wie Liebeslust zog es an meinen Augen vorüber. Wie schön! Du hast jetzt eine so liebliche Weise gesungen, daß der Pfeil der Lust mir mein Herz<sup>1)</sup> von einem Ende  
 30 zum andern durchbohrt hat.“ Der Esel sagte: „Bruder! Es war mir bis zu dieser Stunde völlig unbekannt, daß auch Ihr im völligen Besitze musikalischer Bildung seid. Sonst hätte ich Euch schon oft einen Ohrenschmaus bereitet. Gut denn! Was geschehen ist, ist geschehen. In Zukunft soll's anders werden. Ich werde Euch  
 35 jederzeit etwas vorsingen. Vernehmet, mein Freund! Ich bin in der Welt schon weit herumgekommen; aber nirgends habe ich jemand gefunden, der für diese meine Kunst Verständnis gezeigt hätte und dem ich darum meine Virtuosität hätte vorführen können.“ Wieder beschwor ihn der Hirsch und fragte ihn: „Gesteh einmal,  
 40 wer dein Lehrer gewesen ist!“ Der Esel sagte: „Früher verkehrte

tageant le déguisement de l'Ane, et vivant, comme lui, à discrétion dans les terres cultivées, grâce à l'effroi que leur déguisement inspire aux laboureurs. Le son d'une flûte attire l'attention de la Biche; l'Ane s'en aperçoit, et, instruit de son goût pour la musique, il veut lui faire voir ses talens, en lui répétant des airs qu'il a appris autrefois, dit-il, des grenouilles. Là-dessus, malgré les sages avis de la Biche, il se met à braire, et rompt ainsi le charme qui faisoit sa sûreté et celle de la Biche.

1) Wörtlich: meine Leber.

ich viel am Ufer eines Flusses, wo eine große Menge Frösche der Ausübung ihrer Sangeskunst lebten. Von denen habe ich unter schweren Mühen diesen Ausdruck der Leidenschaft erlernt.\* Als der Hirsch das hörte, mußte er herzlich lachen und sprach: „Dann ist's freilich kein Wunder! Wenn Ihr in solcher Meister Diensten <sup>5</sup> gestanden habt<sup>1)</sup>, so müßtet Ihr's zu solch vollkommener Meisterschaft bringen. So Gott will, werde ich Euch in aller Ruhe lauschen, wenn wir zu Hause sind.“ Der Esel entgegnete: „Wenn Ihr mir zu Hause geneigtest Euer Ohr leihen wollt, Herr Bruder, so will ich Euch aus freiestem Herzen singen und Euch die allerfeinsten Kehrreime<sup>2)</sup> zu Gehör bringen. Wenn's aber gleich sein müßte, so könnte ich Euch auch jetzt ganz leise etwas vorsingen.“ Der Hirsch gab ihm zur Antwort: „Lieber Freund! Wenn Du jetzt singst, so wirst Du selbst den Vorhang lüften, der dein Wesen verhüllt.“ Der andre sprach: „Der Sänger haucht seine <sup>15</sup> Seele aus, während der Hörer sich's bequem macht. Du lauschst, dieweil ich singe. Was soll denn dabei Schlimmes sein?“ Da wurde der Hirsch deutlicher und sagte: „Für dich kann's nicht gut ablaufen, wenn Du jetzt deine Stimme hören läßt.“ Der Esel aber hatte kein Fünkchen Witz, um diesen deutlichen Wink zu <sup>20</sup> verstehen: im Gegenteil, er dachte in seiner Dummheit: „Wenn ich mich nicht hören lasse, so wird er mich für einen Lügner halten.“ Er tat also sein Maul auf und brüllte aus Leibeskräften. Da verzichtete der Hirsch auf seine Gesellschaft und machte sich davon. Der Bauer dagegen, welcher still in seinem Graben gelegen <sup>25</sup> hatte, freute sich mächtig, als er seine Stimme hörte, und merkte, daß er einen Esel vor sich hatte. Er nahm einen Knüttel, lief herbei, und indem er ihn wacker schwang<sup>3)</sup>, versetzte er dem Esel vier bis fünf solche Hiebe, daß diesem der Kopf barst und der Schädel zerstiebt. — <sup>30</sup>

Die Braj-Fassung schließt sich dem Hitōpadēśa an. O enthält eine inhaltliche Besserung. Vgl. Text und Übersetzung von O B im Anhang.

**III, 3.** Von einem Barbier und seinem verhurten Weibe. Zu dieser Erzählung vgl. oben Kap. IV, B. 2, S. 130.

Übersetzung. 35

Ich habe gehört, daß in irgendeiner Stadt ein Barbier wohnte. Dessen Frau war sehr schön von Gestalt, aber eine große Hure. Tag und Nacht wandelte sie beständig auf schlimmen Wegen, nahm sich ihres Herren Rede niemals zu Herzen und ließ nicht ab von ihrem bösen Wandel. Obwohl er sie häufig ermahnte, so machte <sup>10</sup> dies auf ihr Gemüt keinerlei Eindruck.

1) d. h. „ihr Schüler wart“

2) *دُورِید*, Anfangsstrophe eines Liedes, die als Kehrreim wiederholt wird.

3) oder, auf den Esel bezogen: unherjagte.

Als er sah, daß er keine Gewalt mehr über sie hatte, so wußte er sich nicht anders zu helfen, als daß er sein Haus verließ und wanderte, bis er in ein Dorf kam, dessen Vorstand er seine Aufwartung machte. Der Vorstand fragte ihn, wer er sei, wie er heiße, und in welcher Absicht er gekommen. Der Barbier sagte: „Beschützer der Armen! Der Kaste nach bin ich ein Barbier. Mein Name ist Pargōtam. Ich habe mein Haus verlassen, um einen Dienst zu suchen. Jetzt aber ist es mein Wunsch, mich in Eurem Dorfe anzusiedeln, wenn Ihr mir die Erlaubnis dazu gebt.“ Der Vorstand erwiderte: „Es trifft sich gut, daß Du mich aufgesucht hast. Ich brauchte gerade einen Barbier. So laß dich also jetzt bei mir nieder. Ich will dafür sorgen, daß Du hier deinen Unterhalt findest.“ Der Barbier sagte: „Mit der Ansiedlung Eures Sklaven, o Herr, ist freilich eine Unzuträglichkeit verbunden. Wenn Ihr diese übersehen wollt, so könnte ich in Eurer Nähe bleiben.“ Der andere fragte: „Worin besteht sie?“ Er sprach: „Hoher Herr! Die Frau meiner Wenigkeit ist eine Übeltäterin und zerquetscht den Männern die Hoden.“ Der Vorstand war darüber sehr erstaunt und fragte: „Wie führt sie denn diese unanständige Handlungsweise aus?“ Der Barbier sagte: „Meine Frau ist sehr anmutig. Sie zieht ein schönes Kleid an, stellt sich vor die Tür und wartet und erregt aller Männer Begier nach ihren Reizen. Jeden aber, welcher nach ihr verlangt, führt sie in ihr Haus. Wenn der Mann nun ganz beschäftigt ist, so benutzt das verschmitzte Weib seine Unachtsamkeit und führt seine Absicht aus.“

Als der Vorstand das hörte, freute er sich sehr; denn auch er war durch die Hand seiner Frau in diese Krankheit verstrickt. Darum sagte er: „In diesem Orte wohnen allerlei lasterhafte Burschen und Hurensöhne, welche immer ihr Auge auf fremde Frauen haben. Wenn Du deine Frau hierher bringst und sie bei dir behältst, so wird sie es dahin bringen, daß diese Übeltäter hier völlig ausgerottet werden.“ Der Barbier willigte ein, und der Vorstand gab ihm einige Rupien zur Wegzehrung und entließ ihn.

Der Barbier holte seine Frau und siedelte sich in dem Dorfe an. Sobald er sein Haus verließ, erzählte er allen Männern von jener Naturanlage seiner Frau, und sobald er wieder nach Hause kam, sagte er zu ihr: „Gutes Weib! In was für ein Land sind wir geraten! Und ein wundersames Dorf ist dies! Die hiesigen Männer sind nämlich Eunuchen.“

Einige Tage danach gürtete seine Frau ihre Lenden wieder zu dem altgewohnten Liebesspiel. Verschiedene Jünglinge, welche in jener Einbildung befangen waren, sagten untereinander: „Die verbuhlte Frau des Barbiers hat ihr Netz für das Wild aufgestellt. Was er erzählt hatte, das hat sich vor aller Augen als wahr erwiesen.“ Der klügste von ihnen aber sprach: „Aufgepaßt, Freunde! Daß ja keiner jemals zu diesem Weibe geht! Denn es bringt die Männer in der bewußten Weise um.“ Aber einer unter ihnen

sagte: „Hinter dieser Geschichte scheint mir nichts zu stecken als eine Gemeinheit des Barbiers. Wenn Ihr Euch ein so liebliches Weib entgehen laßt, so wird Reue darüber in Eure Herzen einziehen und darin bleiben bis an den jüngsten Tag.“ Auf diese Worte entgegneten sie alle: „Du hast Recht! Aber geh' du selbst zuerst hin und versuch's!“ Er sprach: „Famos! Daran soll's nicht fehlen! Ich selbst will zuerst gehen. Doch müßt ihr mir dabei einen Dienst erweisen! Ihr sollt nämlich einen reichlich langen Strick nehmen, mir das eine Ende um die Hüften binden, das andere in eure Hände nehmen und draußen warten. Dann gehe ich zu ihr. Sehe ich dann, daß die Sache schief geht, so schreie ich, und ihr zieht mich schleunigst heraus!“

Als der Tag vergangen und die Nacht gekommen war, banden sie jenem Jüngling einen festen Strick um die Hüften und sagten zu ihm: „Jetzt kannst Du ohne Besorgnis gehen: wir warten hier.“

Nachdem er in's Haus gegangen, sich zu ihr gesellt hatte und ganz mit ihr beschäftigt war, ließ die Frau, welcher jene falsche Vorstellung im Herzen saß, ihrer Hand freien Lauf, indem sie dachte: „Ich will doch sehen, ob das, was mein Mann mir gesagt hat. Lüge oder Wahrheit ist!“ Kaum aber berührte ihre Hand den Jüngling, so sprang er auf und begann zu schreien: „Schnell, Freunde! Zieht! Sonst ist's um mich geschehen!“ Sobald seine Freunde sein Rufen vernahmen, zerrten sie von draußen. Als aber der Jüngling gezogen wurde und fortwährend gegen die Wände stieß, langte er schier besinnungslos draußen an. Seine Freunde gewahrten, daß seine Hände und Füße stark zerschunden waren und daß sich die Haut seines Leibes durch das Schleifen auf der Erde gelöst hatte und ihm das Blut vom Kopfe rann. Als sie ihn in diesem Zustand erblickten, waren sie ganz entsetzt und aufgeregt und fragten ihn: „Erzählt! Was ist Euch zugestoßen?“ Er antwortete: „Was der Barbier berichtet hatte, war alles andere als eine Lüge. Nur weil mir noch einige Lebenstage beschieden waren, bin ich glücklich ihren Händen entronnen. Auf „Lieb' und Lust“ verzichte ich hinfort! Bringt mich schnell nach Hause!“

Da stützten ihn seine Freunde mit ihren Händen unter seinen Achselhöhlen und führten ihn in sein Haus.

Als sein Vater den Sohn in diesem Zustand erblickte, fragte er: „Was ist mit ihm geschehen?“ Die Freunde sagten: „Wir alle jagten einem Wilde nach. Ein Hindernis brachte ihn zu Falle. Er hat sich verletzt; wir sind ratlos, aber uns trifft keinerlei Schuld.“

Der Barbier erfuhr gleichfalls irgendwie von dieser Geschichte, und als der Morgen kam, begab er sich in jenes Jünglings Wohnung und ließ seinen Spiegel sehen<sup>1)</sup>. Des jungen Mannes Vater sagte: „Es ist gut, daß Du ungerufen gekommen bist: ich war ohnedies

1) Die Barbier ziehen umher und zeigen einen Spiegel, um dadurch ihre Dienste anzubieten.

gerade willens, Dich holen zu lassen. Mein Sohn verfolgte gestern ein Wild: ein großes Hindernis brachte ihn zu Falle. An Händen und Füßen und am Kopfe hat er sich stark verletzt. Verlange an Rupien, soviel Du willst, Du sollst sie haben! Nur mach' Dich gleich an seine Heilung! Da ließ er sich von dem Vater Rupien zahlen, soviel sein Herz begehrte, gab dem Sohn irgend ein Heilmittel und kehrte nach Hause zurück.

Nach diesem Abenteuer aber ging seine Frau in sich, und die beiden verbrachten ihr ganzes Leben in Freude und Zufriedenheit.

10 **III, 4.** a: Flamingo, Wandersmann und Krähe. — Ob „Flamingo“ oder „Schwan“ oder „Gans“ oder ein anderer ähnlicher Wasservogel gemeint ist, läßt sich nicht sagen, da *hamṣa* (Akhlāq *hamṣ*) das alles bedeutet. — In der Akhlāq fordert der *hamṣ* zunächst die Krähe auf, den Wanderer zu beschatten. Diese antwortet ihm, er möge 15 sich den Himmelslohn, der auf solche Hilfe stehe, nur selbst verdienen. Im übrigen wie Hit. — Die Braj-Bearbeitung hat den Zusatz nicht. — Vgl. zu Pañcākhyānavārttika Nr. 20 (Das Pañcatantra, S. 143). — Im Hitōpadēśa schließt sich unmittelbar die Erzählung 4 b „Wachtel, Hirt und Krähe“ an. An ihre Stelle ist, durch ein kurzes 20 Rahmenstück getrennt, in der Akhlāq die Erzählung

**III, 5.** „Von einem gemeinen Menschen und einem Sūfī<sup>1)</sup> und einer Hirtenfrau“ getreten.

#### Übersetzung.

Man hört, daß irgendwo ein gemeiner Mensch niedrigen Ursprungs seines Weges dahinging und von ungefähr mit einem Sūfī 25 zusammentraf. Dieser fragte ihn: „Wohin gehst Du, guter Freund?“ Der Gefragte gab zur Antwort: „Ich will nach Gudscharāt und von dort nach Udschain<sup>2)</sup> gehen.“ Der Sūfī sprach: „Wenn Ihr erlaubt, so will ich mit Euch wandern. Denn auch ich muß dorthin gehen.“ 30 Der andere sagte: „Herzlich gern! So es Gott, dem Höchsten, gefällt, will ich dich gesund und wohlbehalten an das beabsichtigte Ziel deiner Reise bringen.“ Da versah sich der Sūfī mit etwas Reisegeld und machte sich mit dem Mann auf den Weg.

Das Brot der Sonne gelangte in den Ofen des Westens und 35 die Nacht zog den Schleier der Finsternis über ihr Antlitz. Da gingen die beiden in ein Dorf und rasteten im Laden eines Kaufmanns. Eine Hirtin kam dazu, welche einen Krug mit Quark auf dem Kopfe trug, und sagte zu den beiden: „Mein Haus ist weit entfernt von hier. Wenn es Euch beliebt, so bleibe ich die Nacht 10 über hier und gehe dann weiter.“ Die Männer sagten: „Uns soll's recht sein! Das macht keinerlei Schwierigkeit; denn es ist reichlich Platz vorhanden. Gib uns deinen Quarkkrug zur Aufbewahrung, und dann kannst du hier schlafen! Denn hier gibt's viele Hunde; es möchte sonst geschehen, daß sie Dir deinen Quark wegfressen.“

1) S. oben Bd. 74. S. 99.

2) Sanskrit Udschdschayinī.

Da übergab ihnen die Hirtin ihren Krug und schief ein. Als es aber Mitternacht geworden war, stand der gemeine Mensch auf, verzehrte den Quark, der sich im Krüge befand, strich ein wenig davon dem Süfī an Mund und Hände und legte sich mäuschenstill wieder schlafen.

Am Morgen erhoben sich alle drei. Da sah die Hirtin, daß der Quark aus ihrem Krug verschwunden war. Sie schlug ihr Haupt und sah den beiden andern ins Gesicht. Bei genauem Hinsehen bemerkte sie, daß an Mund und Händen des Süfī Quark klebte. Ohne viel zu fragen packte sie noch im Aufstehen den Süfī beim Barte, bearbeitete ihn gehörig mit ihren Füßen und schrie: „Du und kein anderer hast meinen Quark gegessen!“ Und indem sie ihren Krug zerbrach, stülpte sie ihm dessen Hals auf den seinen, zertrte den Mönch auf den Markt und stellte ihn da aus. —

Diese Erzählung findet sich mit ganz geringen Abweichungen in der erweiterten Braj-Fassung (B) des Hitōpadēśa, wo sie aber nicht, wie in der Akhlāq, 4<sup>b</sup> [in B 5<sup>b</sup>] ersetzt, sondern hinter 4<sup>b</sup> eingeschoben ist. Vgl. Das Pañcatantra S. 56, III, 5<sup>c</sup>. Text und vollständige Übersetzung in „Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern, Breslau, Marcus 1916, S. 45 und S. 54. Das Pañc. S. 56. Fußnote 1 ist zu lesen: „सोफी = صوفی“. In dem Auszug auf derselben Seite und in der Übersetzung S. 54 der Festschrift für Kuhn ist überall für „Wanderer“ einzusetzen „Sūfī“ und „Bäuerin“ für „Bauer“<sup>1)</sup>. Im übrigen vgl. oben S. 135.

**III, 6.** Wagner, Wagner's Frau und Buhle. Akhlāq Töpfer statt Wagner. Stadt: Badān (Hit.: Jauwanasrīnagara): Töpfer Narōttam (Hit. Mandamati). Seine Frau unkeusch und sehr zänkisch. Obwohl seine Verwandten ihn auf Untreue aufmerksam machen, glaubt er nicht. Zufällig muß er ins Dorf ihres Vaters gehn: empfiehlt ihr, das Haus gut gegen Diebe zu bewachen. Unter Jammern und Weinen entläßt sie ihn, holt sich aber, sobald er gegangen, den ersten besten stämmigen Burschen. Er kehrt nach kurzer Zeit um, weil er denkt, sie könne aus Trennungsschmerz Selbstmord begehen. Da er Tür verschlossen findet, schließt er, daß Fremder im Haus, gelangt durch Spalier hinein und kriecht unter's Bett. Sie hat ihn gehört, blinzelt ihrem Buhlen zu und sagt: „Du hattest mich deiner Treue versichert; hüte Dich, jetzt treulos zu werden! Du kennst unsere Abmachung. Ich hatte dir gesagt, du sollest, da mein Mann nicht daheim, unser Haus zwei bis drei Tage bewachen. Dafür hatte ich dir einen Strauß duftiger Blumen aus meines Gatten Garten versprochen, hatte aber sogleich widerrufen und hinzugefügt, daß du, wenn du Geld verlangen

1) पटैलन. wörtlich: „die Frau eines Ortsvorstandes“.

solltest, keinen Heller erhältst. Du hattest als Lohn erbeten, eine Zeitlang während der Nacht am Fuße meines Bettes weilen zu dürfen unter der Bedingung, daß du nach nichts greifst, was meinem Mann gehört.“ Er beteuert ihr, daß sie keinerlei Grund zur Furcht habe, daß er weit in der Welt herumgekommen, ihm aber ein so keusches Weib noch nicht begegnet sei. Sie fragt ihn, weshalb das Bett so wackle. Er sagt, er bewege es, weil er ein Geräusch gehört habe und einem etwaigen Eindringling zu verstehen geben wolle, daß der Wächter wache. Auf ihre Aufforderung hin verstärkt er die Bewegung, bis ein Bettfuß bricht. Da stützt der Ehemann mit eigener Hand das Bett bis zum Morgen. Dann umarmt er den Burschen, fleht hundertfachen Segen auf ihn und seine Eltern herab und wünscht, daß Gott ihm mit gleichem Maße seine Treue vergelte, lobt ihn, beschenkt ihn mit einigen Rupien und entläßt ihn. Darauf fällt er seiner Frau zu Füßen, preist sie und wünscht ihr, daß Gott ihr mit gleichem Maße vergelte, wie sie seines Bartes Ehre gewahrt habe. Sie beteuert ihre Treue und fleht, es möge ihr vergönnt sein, dauernd mit ihm zu leben, um dadurch Ruhm in beiden Welten zu erlangen.

20 Von den fünf Strophen des Hitōp. (25—29) ist keine übersetzt.

### III, 7. Von König Madanpāl Sārang<sup>1)</sup>.

#### Übersetzung.

Man erzählt, daß einst König Madanpāl sein ganzes Heer und seine mächtigen Bergen gleichenden Elefanten nahm und eine Festung belagerte. Sechs Monate verharnte er im Kampfe; aber so sehr er sich bemühte, sie zu nehmen: es wollte ihm nicht gelingen. Da er sich nicht zu helfen wußte, sagte eines Tages sein Kanzler Sainākarn, welcher sehr weise war, zu ihm: „Majestät! Das Heer ist umsonst aufgeopfert, und keinerlei Vorteile haben wir errungen. Wir müssen jetzt eine List anwenden, welche in kurzem die Festung in unsere Hand bringt, ohne daß das Heer dabei zu Grunde geht.“

Der König sagte: „Wenn es deiner Klugheit und Weisheit gelingt, das Heer vor der Vernichtung zu bewahren und die Festung schnell in meine Hand zu bringen, so schenke ich Dir Reichtum und verleihe Dir das Kommando über sie.“

Da freute sich der Kanzler und ließ drei Leute kommen, einen Pferdewärter, einen Elefantenwärter und einen Koch. Diese drei unterrichtete er in mancherlei Weise in den Mitteln der Kundschaft und des Trugs, spendete ihnen reichlich Geschenke und Ehrenbeweise und sandte sie dann in die Festung mit der Weisung, sie zu überlisten. Die drei Männer verkleideten sich als Mönche und gelangten durch irgend eine List in die Festung.

1) In den einleitenden Worten wird er in der Erstausgabe als Herrscher von Narkstān (نرکستان) bezeichnet. Die Ausgabe von 1842 liest ترکستان, Targistān, die von 1284 H. ترکستان, was wohl Turkistān zu lesen ist.

Nachdem sie sich einige Tage in ihr aufgehalten hatten, änderten sie ihre Kleidung, nahmen jeder in seinem Gewerbe Dienst am Hofe des dortigen Königs und verwalteten ihre Ämter, immer mit Leib und Seele<sup>1)</sup> sich beeifernd und nicht nachlassend in ihrer Tätigkeit und Rührigkeit. Als die Vorgesetzten in der Festung die Dienstfertigkeit und den Eifer bemerkten, welche die drei bei jedem Geschäft entwickelten, erwirkten sie es, daß der eine zum Hofküchenschef, der zweite zum Stallmeister ernannt und daß dem dritten die Obhut über das Elefantenhaus anvertraut wurde. So weit ging das Vertrauen, welches alle Vorgesetzten zu ihnen hatten, daß sie untereinander sagten: „An unseres Königs Hofe gibt es keinen, welcher so tätig und so wohlgesinnt wäre, wie diese drei.“

Als die drei aber sahen, daß die Bewohner ihnen völlig vertrauten, so kamen sie ganz unter sich an einsamer Stelle zusammen und sagten: „Wir wollen den Auftrag, um dessentwillen der Kanzler uns hierher gesandt hat, nun ausführen und zwar in der Weise, daß wir in der übernächsten Nacht die Menschen und Pferde und Elefanten vergiften und uns dann davon machen.“ Darauf gab der Stallmeister allen Rossen mit den Schminkbohnen<sup>2)</sup> Gift zu fressen, der Küchenchef mischte Gift unter alle Speisen, und der Aufseher über das Elefantenhaus ließ gleichfalls unter die Futterrationen aller Elefanten Gift mengen, und alle ohne Ausnahme, welche diese vergifteten Speisen und Bohnen und Futterrationen verzehrten, mußten sterben.

Als nun die drei in dieser Weise ihren Auftrag ausgeführt hatten, verließen sie miteinander die Festung, kehrten zu ihrem Heere zurück und meldeten dem Kanzler ihre Ankunft mit dem Hinzufügen, daß sie den Zweck, um dessentwillen er sie ausgesandt habe, erreicht hatten.

Der Kanzler ging zum König und sagte: „Majestät! Euer Glück hat Eures Sklaven List mit Erfolg gekrönt.“ Kaum hatte der König diese gute Nachricht vernommen, so zog er mit seinem Heere, von Furcht befreit, in die Festung seiner Feinde ein; und das ganze feindliche Heer war durch die Bemühung dreier Männer gestorben.

**III, S.** Rādschpūt und König. Name des Königs: Manḍūk (Hitōp.: Sūdakra); des Rādschpūten: Bīrbal (Hit. Wīrawara). Der erste Satz der Hitōp.-Erzählung fehlt. Bīrbal behält von seiner Tageslöhnung, soviel er für seine Tagesausgaben braucht. Das andere verteilt er im Namen heiliger Männer<sup>3)</sup>. Die Sendung Bīrbal's erfolgt bei schwerem Gewitter. Der König nimmt eine Lampe und steigt in den Hof hinab. Bīrbal fragt König, weshalb

1) Wörtlich: „mit Herz und Seele“.

2) In Indien als Pferdefutter verwendet.

3) گُستیار کے نام پر.

er weint; der König sagte: „Irgendwo weint ein Weib so schmerzlich, daß seine klagende Stimme in meinem Herzen ein Feuer entfacht hat, durch dessen Rauch meinen Augen Tränen entströmen.“ Bīrbal, dem König ungesehen folgt, findet Weib nach langen Suchen. Sie sagt: „Ich bin die Lebensdauer<sup>1)</sup> des Königs dieses Reiches“ usw. Das Opfer des Sohnes muß vor Sonnenaufgang dargebracht werden, da sonst König zu dieser Zeit sterben muß. Wird es dargebracht, so verlängert es des Königs Leben um hundert Jahre. Bīrbal's Frau ermutigt diesen zu dem Opfer: aber ihre Mutterliebe läßt sie dermaßen weinen, daß ihr und ihres Kindes Leib von ihren Tränen überströmt wird. Im Tempel erbittet er sich die Erlaubnis von seinem Sohn, diesen zu opfern. Beim Anblick der drei Leichen weint der König so, daß in seinem Tränenstrom die Göttin samt dem Tempel zu versinken drohen. Als der König sich opfern will, begibt sich die Dēbī<sup>2)</sup> auf dessen Bitte hin, die Toten wieder zu beleben, zu Gott und erbittet von diesem die Wiedererweckung derselben. Der König stellt sich zornig und fragt Bīrbal, weshalb er über die Sendung nicht Meldung erstatte. Darauf meldet dieser, er habe lange gesucht und gerufen; das Weib aber habe nicht geantwortet: er habe keine Ahnung, wohin es gegangen sei. Schluß: „Als der König diese Worte vernahm, füllten sich seine Augen mit Tränen, und er sprach: „Freigebigkeit, Mut und freudige Hingabe des eigenen Lebens, diese Zeichen, welche den Kaisern und Königen geziemen, die habe ich alle an dir gefunden. Meine Zunge reicht nicht hin, dich zu preisen.“ Und all das Gute und Treffliche, das er von ihm in der Nacht mit seinen eigenen Augen gesehen hatte, das alles erzählte er seinem Gefolge, zog Bīrbal an seine Brust, gab ihm ein Ehrenkleid, schenkte ihm eine sehr große Summe Geldes und gewährte ihm Anteil an der Regierung seines Reiches.“

Von den Strophen des Hit. ist nur die 100. übersetzt<sup>3)</sup>, aber eine Hindustānī-Strophe eingefügt.

Braj-Fassung: König Samudrak, Rādschpūt Wīrbal und Bīrbal.

### III. 9. Von dem Barden Karnā und den Brahmanen.

#### Übersetzung.

Man erzählt, daß einst in der Stadt Badāōm ein Barde namens Karnā in der Nachbarschaft von Brahmanen wohnte; der erregte fortwährend Rechtsstreitigkeiten wie die zwischen 'Omar und Said<sup>4)</sup>. Wenn er schließlich sah, daß er den Händen des Klägers nicht

1) عمر.

2) = Durgā, Schiwas Gemahlin.

3) Durch den obigen Satz: „Freigebigkeit, Mut“ usw.

4) عمر و زيد, Namen wie „Müller und Schulze“, in der Rechtsliteratur für nur angenommene Personen gebraucht.

mehr zu entrinnen vermochte, so entzog er sich ihm durch die Flucht. Traf ihn dann der Kōtwāl<sup>1)</sup> in seinem Hause nicht an, so ließ dieser den ihm benachbarten Brahmanen, die dagegen machtlos waren, die Arme auf dem Rücken fesseln, sie verhaften und abführen. Er schleppte sie vors Gericht<sup>2)</sup> und beschimpfte sie dort vor den Zehn<sup>3)</sup>. Wollten sie freigesprochen werden und heimkehren, so blieb ihnen nichts anderes übrig, als dem Kōtwāl eine Bestechungssumme zu zahlen. In dieser Weise wurden sie fortwährend von ihm bedrückt, und eine lange Zeit hindurch mußten die Armen unter seinen Händen leiden.

Eines Jahres geschah es, daß in der heißen Zeit das Wasser in den Brunnen vertrocknete. Da beschlossen die Brahmanen untereinander, einen neuen Brunnen zu graben und machten sich ans Werk. Auch der Barde gesellte sich zu ihnen und sagte: „Nehmet mich als Gesellen beim Graben dies Brunnens an, damit ich gleichfalls ein Anrecht auf sein Wasser habe.“ Sie alle dachten: „Offenbar hat Gott sein Herz gebessert und es von seiner Bosheit befreit.“ Sie freuten sich alle und gestatteten ihm, mit zu graben. Er aber war und blieb ein Schurke. Nur zum Scheine legte er ein wenig Hand mit an und wußte sich um die Arbeit zu drücken. Als der Brunnen fertig war und jedermann sich anschickte, von dem Wasser zu trinken, da kam der Wortkrämer<sup>4)</sup>, beschwor alle seine Nachbarn und sprach: „Solange ihr mir keine Abrechnung über das Wasser dieses Brunnens vorlegt, dürft ihr nicht trinken!“ Sie gaben ihm zur Antwort: „Dein Anteil ist gering. Sondere das Deine ab, und wir wollen die Seite unseres Anteils nehmen!“ Er sagte: „Verfügt ihr nur frei über euren Anteil! Ich will auf der Seite meines Anteils Gift in den Brunnen schütten.“ Die Brahmanen sahen ein, daß das diesem Hurensohn wohl zuzutrauen war. Sie gaben ihm also dafür etliche Rupien, um sich seiner auf diese Weise zu entledigen.

Als er die von den Brahmanen gegebenen Rupien aufgezehrt hatte, sah er, daß ihm vorläufig keine andere List mehr zu Gebote stand. Als aber eines Tages ein heftiger Sturm wehte, da trat er in seinen Hof und rief mit lauter Stimme: „Heda, ihr Nachbarn! Ich wollte euch nur mitteilen, daß sich in meinem Hause eine Menge Schlangen, Skorpionen, Ratten und Spinnen angesammelt haben. Darum habe ich beschlossen, meine Wohnung niederzubrennen. Seid also auf eurer Hut! Denn hinterher soll mir keiner kommen und sagen: „Der Barde hat seine Nachbarn niedergefeuert.““

Da kamen alle Nachbarn aus ihren Häusern herbei, fielen ihm zu Füßen und sagten: „Du bist wirklich ein anständiger Mann! Woher sollten wir wieder einen Nachbarn nehmen, wie dich, der uns vor der Brandstiftung benachrichtigt? Wir sind bereit, dir

1) Polizeidirektor. 2) Wörtlich: „ließ sie sich im Gerichtsaal setzen.“

3) Die Stelle ist mir unklar.

4 — Barde.

etliche Rupien zu geben: du aber sinne dafür auf ein Mittel, die Schlangen, Skorpione, Ratten und Spinnen zu vertreiben, ohne deswegen dein Haus anzuzünden!\* Sie veranstalteten also unter sich eine Sammlung und zahlten ihm eine Geldsumme.

5 Dann aber setzten sie sich zueinander und sagten: „Wir müssen damit rechnen, Freunde, daß dieser Barde uns alle eines schönen Tages wegbrennt oder uns sonst in irgend ein schweres Unheil stürzt. Sagen wir ihm aber ein hartes Wort, so wird er sich in seinen eigenen Bauch stechen<sup>1)</sup>. Das wird schließlich dem Kōtwāl  
10 zu Ohren kommen, und da er weiß, daß wir vermögende Leute sind, so wird er seinen Spott mit uns treiben und uns ausplündern. Da ist es schon besser, wir verlassen diesen Ort und siedeln uns anderswo an.“

Als sich die Brahmanen auf diesen Entschluß geeinigt hatten, 15 machten sie sich alle zusammen um Mitternacht davon und beeilten sich so, daß sie, als der Morgen allmählich zu dämmern begann, schon zehn bis zwölf Kōs entfernt waren: denn sie fürchteten immer, der schuftige Barde könnte ihnen auf den Fersen sein.

Zu dieser Erzählung s. oben, Kap. IV, B, 2, S. 130.

20 **III, 10.** Von dem Tischler Narand und dem Mönch<sup>2)</sup> Gōrakhnāth.

Übersetzung.

Es wird erzählt, daß einst ein Tischler namens Narand lebte. Der trug auf seinem Kopfe Hölzer aus dem Walde ein und machte daraus Kübel, Leuchter, Löffel, Holzschuhe, Wellhölzer und Bretter,  
25 verkaufte sie und bestritt aus ihrem Erlös seinen Unterhalt.

Eines Tages ging er wieder in den Wald und schlug seine Axt in einen Nußbaum, ein oder zwei Handbreit über der Wurzel. Während er noch schlug, trat ein Mönch aus dem Baum und sprach: „Höre, Tischler! Mein Name ist Gōrakhnāth. Ich habe  
30 mir's sauer werden lassen auf Gottes Pfad. Alles was von meiner Zunge kommt, geht durch Gottes Gebot in Erfüllung. Ziehe deine Hand vom Fällen dieses Baumes zurück und erbitte dafür von mir, was du begehren magst.“

Als der Tischler das hörte, ward er nachdenklich und sagte:  
35 „Was soll ich erbitten, bevor ich mich bedacht und beraten habe? Hier will ich nur die Bitte aussprechen, daß sich drei Worte erfüllen, die von meiner Zunge kommen, sobald ich nach Hause gelangt bin.“ Der Mönch sprach: „Geh hin! Gott wird sie erfüllen.“

Mit leeren Händen kam der Tischler heim. Seine Frau fragte  
10 ihn: „Was bringst Du denn von Deinem Ausgang mit?“ Da ward er zornig und erwiderte mit grober Rede: „Kannst Du denn nicht sehen? Ich komme mit leeren Händen. Was ich bringe? Das und jenes<sup>3)</sup>!“

1) Das kann wörtlich oder in übertragenem Sinne gemeint sein.

2) *jogī*, skr. *yōgīn*.

3) *فُلَانَا*, Euphemismus für *membrum virile*.

Kaum hatte dieses Wort seinen Mund verlassen, was sah er? In seinem ganzen Hause, auf allen Seiten, wohin er nur seine Augen aufhob, um zu schauen, überall zeigte sich's seinen Blicken, herabhängend wie Kalandar-Keulen<sup>1)</sup>. Wohin er seine Hand ausstreckte, kam außer jenem nichts in seine Hand. Und wenn er eines abriß und wegwarf, so kamen an seiner Stelle zehn andere zum Vorschein.

Der Tischler sagte: „Heil meinem Stern! Alles, was ich sagen werde, wird sich erfüllen.“ Als seine Frau sah, was vorging, freute sie sich sehr; denn sie dachte: „Das Glück steht mir zur Seite, da mein Mann Gewalt über Zauberkräfte gewonnen hat.“ Der Tischler aber sagte in seinem Herzen: „Von den drei Worten, die sich nach des Mönches Aussage erfüllen sollen, war dies das erste, welches in Erfüllung gegangen ist. Mit dem zweiten will ich jetzt diesen Unrat wieder beseitigen und mit dem dritten mir verschaffen, was ich begehre.“ Darum rief er: „O Gott! Laß alle diese scheußlichen Dinger aus meinem Haus verschwinden, so daß keines mehr bleibe!“

Während er noch redete, ward sein Gebet erhört. Aber es schlug ihm zum Unheil aus. Denn als er nach seiner Verhüllung sah, war von seiner Mannheit auch nicht die geringste Spur mehr vorhanden. Da steigerte sich sein Ärger zur Wut; er raufte sich seinen Bart aus und verschaffte sich mit dem dritten Worte, das ihm noch zur Verfügung stand, das Zeichen seiner Mannheit wieder und dankte Gott dafür. —

Kontamination der Geschichten vom zweiköpfigen Weber<sup>25</sup> (Pañcākhyāna, Textus simpl. V, 8, Pūrṇ. V, 6 usw.), von den drei törichten Wünschen und von den vielen Geschlechtsteilen: s. oben Kap. IV, B, 2, S. 131.

**IV, 1.** Schwäne<sup>2)</sup> und Schildkröte. Land: Dschālandhar (Hit. Magadha); Fluß Pad (Hit. See Phullōtpala). Ein Fischer namens Tschānd. Die Schildkröte ist gegen das Abwarten, weil sie sich die Fähigkeit nicht zutraut, sich so aus der Hand des Fischers zu befreien, wie es die Kaufmannsfrau getan habe. [Darauf erzählt sie die 2., im Hitōp. 3. Erzählung, während Hit. IV, 2 ausgefallen ist]. Schildkröte erklärt, wenn Gänse sie nicht tragen wollen, zu Fuße zu gehen. Gänse sagen, es werde ihr wie jenem Storch ergehen [3. Erzählung]. Schluß: „Als sie über ein Dorf gekommen waren, betrachteten sich die Leute dort das Schauspiel. Da sagte einer von ihnen, ein Knabe: „Wenn diese Schildkröte herunterfällt und mir unter die Hände kommt, so röste und verzehre ich sie.“ Ein anderer sagte: „Wenn ich sie erwische, so esse ich sie gekocht.“ Die Schildkröte vermochte diese Worte nicht

1) *Kalandar* bezeichnet eine Art wandernder mohammedanischer Mönche.

2) *haṃsa*; über die Bedeutungen s. oben S. 134 nebst Anm. 3. In der *Akh̄lāq* Gänse oder Enten (جؤا).

zu ertragen. In heftigem Zorn rief sie: „Dreck sollt ihr fressen!“ Aber noch während sie sprach, lag sie schon unten. Da liefen die Knaben herbei, bemächtigten sich ihrer und taten ihr Schimpf und Schande an.“

Die in der Erzählung des Hit. vorkommenden Strophen sind nicht übersetzt, dagegen ist eine, die sich im ersten Buche des Hit. befindet (Übers. I, 77 = Pet. I, 75) unmittelbar hinter der eingeschobenen dritten Erzählung in folgender Form wiedergegeben:

مرد وہ بی کد پہلے اپنے واسطے جبکہ نئی تہہ ہوا لے تب اپنے قدیم گھر کو سٹیڑے

10 „Derjenige ist ein Mann, der sein altes Haus erst dann verläßt, wenn er vorher für sich einen neuen Wohnort ausgesucht hat“.

**IV, 2.** [Hit. 3.] Der Kaufmann, seine Frau und der Diener. Kaufmannssohn kauft Jäger Schildkröte ab; am Tag spielt er damit; in der Nacht bewahrt seine Mutter sie im Wasserkrug auf. 15 Tages küßt Kaufmannsfrau ihren Diener, als Kaufmann zu ungewohnter Zeit aus Laden zurückkehrt. Beschuldigt Diener, Kampf ergenascht zu haben: dieser beschuldigt sie der Lüge. Kaufmann beriecht Mund des Dieners, riecht nichts von Kampf und beschuldigt Frau, den Kampf in ihres Vaters Haus geschickt zu haben. 20 Wütend nimmt sie den Wasserkrug auf den Kopf, in dem sich die Schildkröte befindet, und eilt nach Fluß; Kaufmann, der Selbstmord befürchtet, ihr nach. Sucht sie zu begütigen und nach Hause zu ziehen. Sie wehrt sich heftig. Krug fällt ihr vom Kopf und zerbricht. Schildkröte rettet sich ins Wasser. — Strophen nicht über- 25 setzt. — In den beiden Zügen, daß der Diener angeblich Kampf ergenascht hat und daß auch der Kaufmann des Dieners Mund beriecht oder wenigstens beriechen soll, stimmt die Braj-Fassung B zur Aklhāq. Text und Übersetzung beider Fassungen siehe im Anhang.

**IV, 3.** [Hit. 4.] Störche, Schlange und Ichneumone. Fluß 30 Bhāg Ratī [statt Bhāgīrathī = Gangā; Hit.: Airāwatī am Berg Gr̥dhrakūṭa („Geierhorn“)]. Schlange belästigt die Tiere nicht, die auf Baum wohnen. Da Störche für ihre Jungen fürchten, gibt einer den Rat, Fische unter Baum auszustreuen, welche Ichneumon und Schlange herbeilocken würden, Ichneumon würde Schlange töten. 35 Es geschieht, Ichneumon sieht aber auf Baum die weißen Störche, hält sie für Fische und steigt hinauf. Die Alten retten sich, Ichneumon frißt die Jungen und zerstört die Nester.

Auch in der Braj-Fassung B sollen die Fische die Schlange anlocken. Der Zug der Aklhāq, daß die Schlange die Reiber auf 40 dem Baume nicht behelligt, geht möglicherweise auf den Text von B zurück, in welchem gesagt zu werden scheint, daß eine andere Schlange die Jungen frißt. Es könnte sich um einen alten, in verschiedenen Braj-Hss. überlieferten Fehler handeln. — Text und Übersetzung beider Braj-Fassungen im Anhang.

**IV, 4.** [Hit. 5.] Büber und Maus. Ort: Am Ufer des Indus [Hit.: Im Büberwalde Gautamas]. Name des Asketen [Hit. Mahā-tapas] nicht genannt. Maus von Katze schon ins Maul genommen: von Hunden bedroht. Nachdem Asket sie in Katze und Hund verwandelt, verwandelt er sie in Tiger, ohne daß sie vorher von Tiger bedroht worden ist, damit sie vor allen Raubtieren sicher sei. Tiger bewacht Mönch in der Nacht. Schluß: „Die Leute, welche kamen, um ihn zu sehen, sagten untereinander: „Er war ursprünglich eine Maus. Der Einsiedler hat ihn durch sein Gebet in eine Katze, dann in einen Hund und schließlich in einen Tiger verwandelt.“ Als er diese Worte hörte, dachte er in seinem Herzen: „Was werde ich dem Mönch tun können, wenn er mich wieder zu dem macht, was ich zuerst gewesen bin? Besser ist's, ich töte ihn. Dann brauche ich keinerlei Unglück mehr zu besorgen.“ Nachdem er diesen Gedanken in sein Herz gefaßt hatte, tötete er sogleich den Mönch, trank sein Blut und strich es auch an seinen Körper.“

**IV, 5.** [Hit. 6.] Reiher und Krebs. Ort: See Garmatī in Hindustān (Hit.: See Padmagarbha [„Lotusschoß“] in Mālawa). Reiher hat von Freund erfahren, daß am nächsten Tag gefischt wird. Krebs überbringt Fischen Nachricht und dem Reiher die Bitte der Fische. Als Reiher alle Fische gefressen, bietet er dem Krebs Rettung an. Krebs will allein gehen, da seine Füße ihn schon die kurze Strecke tragen würden. Reiher entgegnet, die Mühe, die er dem Krebse so verursachen würde, werde in das Buch seiner Taten eingetragen werden. Er läßt den Krebs auf seinen Rücken steigen<sup>1)</sup>. — Strophen des Hit. nicht übersetzt.

Auch bei Lāl frißt Reiher alle Fische. Sonst Lāl wie Hs. 0 und Hit.

**IV, 6.** [Hit. 7.] Brahmane und Töpfer. In der Akhṛāq: Kaufmann und Hufschmied. Da die Erzählung in den Einzelheiten völlig abweicht, geben wir von ihr die vollständige

#### Übersetzung.

Man erzählt, daß ein Kaufmann namens Schādī einen Krug voll scharfen Öles<sup>2)</sup> auf dem Markte gekauft hatte, und indem er dort stand, zu rufen anhub: „Wenn ein Dienstmann mir diesen Krug nach meinem Laden bringt, so gebe ich ihm einen Takā<sup>3)</sup> Lohn.“ Ein Hufschmied namens Dalwālī, welcher zugegen war, hob sich den Krug auf den Kopf und machte sich auf, ihn nach des andern Laden zu tragen, und während er dahinging, schmiedete er in seinem Herzen folgenden Plan:

„Für diesen Takā kaufe ich mir ein Huhn; das legt mir 20 Eier. Nach 22 Tagen kriechen 20 Küchlein aus. Wenn sie groß sind, verkaufe ich sie und kaufe mir eine Ziege, für deren

1) Wie bei Nirmal Pāṭhak I, 3; vgl. Das Pañcatantra, S. 276.

2) d. i. Öl aus Senfkörnern, Senföl.

3) Kleine Kupfermünze.

Junge eine Kuh, für diese eine Stute, für die Stute eine Kamelstute. Dann erwerbe ich mir ein Elefantenweibchen. Wenn ich dann infolge dieses Handels großen Reichtum in meinen Händen habe, verbeirate ich mich mit 4 Frauen. Von jeder der 4 Frauen bekomme ich vier Söhne. Wenn diese zu jungen Männern herangewachsen sind, werden sie wie Prinzen auf arabischen Rossen auf die Jagd reiten wollen. Ich schließe mich ihrem Gefolge an, damit die andern ihnen Achtung und Ehrerbietung entgegenbringen.“

Während dieser müßigen Träumerei dachte er schließlich gar nicht mehr an den Krug, so daß dieser von seinem Kopfe auf die Erde fiel und zerbrach und das ganze Öl wegfloß. Da packte ihn der Kaufmann bei seines Hauptes Haar und bearbeitete ihn dermaßen mit seinen Füßen, daß er wohl zeitlebens diese Züchtigung nicht mehr vergessen wird. —

Hier erinnern an den Grundtext nur noch die vier Frauen, die der Held der Erzählung im Hitōpadēśa heiraten will, weil ihm das als Brahmanen zusteht: aus jeder Kaste eine. Im übrigen haben wir in der Akhlāq eine Fassung, welche zwischen der indischen und der europäischen Form der Erzählung vermittelt. Die zur letzteren Form gehörigen Züge sind das Tragen des Kruges und sein Fallenlassen im Banne des Luftschloßbaus und die Absicht, sich für den kärglichen Erlös ein Huhn zu kaufen. Ein Kaufmann spendet die Gabe im arabischen Kalīla und Dimna und im Anwar-i Suhailī; und im Anwar-i Suhailī besteht sie aus Honig und Öl, die der heilige Mann in seinem Kruge aufbewahrt. Auch in Khirād Afroz, der Hindustānī-Bearbeitung des 'Iyār-i Dānisch, finden sich die beiden oben hervorgehobenen Züge nicht.

**IV, 7.** [Hit. 8.] Der Brahmane und die drei Schelmen. In der Akhlāq tritt an Stelle des Brahmanen ein Mann aus Multān, der auf dem Markte eine Ziege gekauft hat, die er am Stricke nach Hause führt. Mehrere Schelmen setzen sich an drei bis vier Stellen des Weges nieder. Der erste fragt ihn, woher er den unreinen Hund habe. Der Mann wird etwas zweifelhaft: er nimmt die Ziege auf seine Schultern. Der zweite macht ihn darauf aufmerksam, daß das Tier (es wird nicht gesagt, was für eins) seine Kleider durch Harn verunreinigen werde. Der Multāner setzt die Ziege auf den Boden und führt sie am Strick weiter. Als er wieder ein Stück gegangen, vernimmt er unter einem alten Baum hervor eine Stimme: „Aber Mann! Bist du denn besessen oder hat sich gar dein Augenlicht gemindert, daß du mit so einem unreinen Tier, wie ein Hund ist, an der Hand einhergehst?“ Da glaubt er, sein Hirn oder sein Gesicht habe wirklich gelitten, löst den vermeintlichen Hund vom Strick, badet bekleidet in einem Fluß und geht heim, während die Schelmen die Ziege verzehren.

Die Hitōp.-Strophen und mit ihnen die 9. Erzählung des Hitōpadēśa („Löwe, Tiger, Schakal, Rabe und Kamel“) sind aus-

gefallen. (In der Braj-Hs. O ist wie bei Lāl die 9. Erzählung aus der 8. herausgenommen und durch ein kurzes Rahmenstück mit ihr verbunden.)

IV, 8 und 9. [Hit. 10 und 11.] „Schlange und Frösche“ und „Schlange und Brahmane“. Die zweite ist nur Episode der ersten. — Ort und Namen der Schlange und des Froschkönigs fehlen in der Akhlāq. Der Froschkönig selbst (im Hit. ein Frosch) fragt die Schlange, weshalb sie betrübt sei und erbietet sich, durch sein Heer aus dem Wasser holen zu lassen, was ihr etwa hineingefallen sei. Sie erzählt die 9. [Hit. 11.] Geschichte. Namen fehlen. 10 Bruder des Vaters tröstet diesen mit der Strophe:

مت پوچتہ رفتکار، تو میدتر تیسے اور کہاں تیسے  
شعراں نے مور اور ڈہنہنہیں جو نوجوار تیسے

„Frage die Verstorbenen nicht, wo sie gewesen und wo sie sind, die berühmten Fürsten und neuvermählten Frauen, welche in ihrer ersten 15 Jugend prangten.“ (Vgl. Hit. Str. 68 und 82) Als er in den Wald gehen und Asket werden will, halten ihn seine Freunde davon mit den Worten ab: „Bruder! Niemand wird dadurch zu Asketen, daß er seinen Bart schert, sein Kleid zerreißt, in den Wald geht und darin wohnt, sondern derjenige wird es, dessen Taten gut sind.“ (Vgl. Hit. Str. 87). 20 Von den Brahmanen ist dann nicht weiter die Rede. Die Schlange erzählt nur, zu derselben Zeit sei ihr ein Greis von sehr ehrwürdigem Aussehen erschienen und habe ihr mitgeteilt, vom nächsten Morgen bis zum Auferstehungstage müsse sie Frösche tragen; diese Strafe habe Gott über sie verhängt. Wolle sie von ihr erlöst werden, so 25 solle sie ans Ufer eines Teiches gehen, den Froschkönig auf ihren Nacken heben und ihn umhertragen. Der Froschkönig denkt erfreut in seinem Herzen: „Gott hat mir dieses Roß umsonst gegeben. Sicher ist mir solches Berittensein durch die Hilfe meiner Sterne zuteil geworden.“ Er läßt sich von Schlange zu seinem Feinde 30 tragen, begleitet von seinem ganzen Heere. Als sie soweit vom Teiche entfernt sind, daß die Frösche ihn allein nicht mehr erreichen können, läßt sich die Schlange „unter irgend einem Vorwand zur Erde fallen 1)“ und gibt als Grund dafür an, der Anblick des Froschheeres habe ihren Hunger erregt. Sie erhält die Erlaubnis, zwei 35 bis vier Soldaten zu verzehren. Als sie ihre Bedenken dagegen äußert, sagt er: „Mein Heer wird dadurch nicht kleiner, daß du davon frißt.“ Sie frißt nun täglich drei bis vier Frösche, bis sie in kurzer Zeit das ganze Heer verzehrt hat. „Nur der König war

1) دسی بہانے سے اپنے تین زمین پر گرا دیتا

der Verfasser nicht das Körperbild der Schlange und des Frosches, sondern das eines etwa auf einem Elefanten reitenden Fürsten im Sinne. S. oben Kap. IV, A, 7.

noch übrig.\* Da fragte die Schlange: „Was soll ich heute essen, o König? Ich habe wieder Hunger.“ Der Frosch sagte: „Geh an das Ufer eines Teiches, Schlange, oder an das eines Sees und fülle dir dort deinen Bauch!“ Sie entgegnete: „Dein ganzes Heer hat in meinem Bauche Quartier bezogen. Es ist nicht gut, daß der König von seinem Heere getrennt bleibt. Viel besser ist es, Ihr bezieht mit Eurem Heere gemeinsam dasselbe Quartier.“ Da schwieg er, weil er seinen Tod vor Augen sah. Die Schlange aber warf ihren fürstlichen Reiter auf die Erde, versetzte ihm ein paar Hiebe mit ihrem Schwanz und fraß ihn auf.\*

Abgesehen von den bereits erwähnten Anklängen ist keine von den 29 eingeschobenen Strophen (66—94) des Hitōpadēśa übersetzt.

Nach der Braj-Hs. O trösten den Vater Bruder (oder Brüder) und Verwandte (भाई बंध): Lāl hat den Zusatz: „und die Leute des Dorfes“, und nach Lāl redet Kauṇḍinya den Kapila (कपिलदेव) mit „Bruder“ an. Im übrigen schließen sich beide Fassungen eng an den Hitōpadēśa an.

IV, 10. [Hit. 12.] Brahmane und Ichneumon. — Namen fehlen. Zu dem Brahmanen kommen eines Tages 5—7 Gäste, als er gerade nach dem Fluß gegangen ist, um zu baden. Da die Brahmanin weder die Gäste vernachlässigen, noch das Kind allein lassen will, vertraut sie dessen Bewachung dem Ichneumon an und begibt sich zu jenen. Das übrige verläuft wie im Hitōpadēśa, so daß also der Brahmane (der gar nichts davon wußte, daß das Tier sein Söhnchen bewachen sollte) den Ichneumon erschlägt. Als er die Wahrheit erfährt, weint er so, daß er davon krank wird.

Strophe (98) nicht übersetzt. — In der Braj-Hs. O und bei Lāl vertraut der Brahmane das Kind dem Ichneumon an, und die Brahmanin (die davon nichts wissen konnte) tötet, als sie vom Bad heimkommt, das Tier.

#### V. Anhang: Textproben aus der Braj-Bearbeitung<sup>1)</sup>.

O I, 7: Prinz, Kaufmannsfrau und Kaufmann.

तिन वारपुर मै एक तुगल नांम राजा को पुत्र सो पिता  
अपणो टीकायत कर राज को इधकारी कीयो उन एक तरणी  
स्त्री वांनीया की देषी पीछै अपणै घर जाय दुती बुलाई अरु  
वल्खावनवती<sup>2)</sup> ऊं राजकुमार कु देष कामातुर भई जातै स्त्रीयन  
के कोई प्रीय<sup>3)</sup> नांही जैसे गाय नवो चिंण चाहै तैसे स्त्री नयो

1) Die Texte sind ohne Normalisierung der Schreibung genau nach den Hss. gegeben. Auch fehlerhafter Anusvāra ist nicht geändert, da die Schreiber und wohl schon der Verfasser sich oft über das Richtige im unklaren waren.

2) So hier; unten S. 177. Z. 11 richtig.

3) Hs. को प्रीय प्रीय.

पुरष चाहै तव दुती वा कै घर गई तव उन स्त्री कही ऊ  
 पतिव्रता हो<sup>1)</sup> जा तै जो स्त्री पति की आग्या मै होय : जा  
 सु भरतार सुषी होय : अगन साष दे व्याहै सो मै ती<sup>2)</sup> भर-  
 तार कहै सो करू तव दुती कहै भली वात असै ही करिहै :  
 तव दुती तुगल पै आई राजपुत्र सुं कही या को घर को धणी 5  
 कुं चाकर रषो ज्यू आ स्त्री हाथि आवै राजपुत्र कही भरतार  
 अपणी अस्त्री कैसै देगो दुती कही उपाय करऊ मतै उपाय  
 सु होय सो बल सु न होय उपाय थै<sup>3)</sup> हाथी कीच मै अटकाय  
 स्यार हाथी मार्यो : राजपुत्र कही इह कैसी कथा है : दुती  
 कहत है : [Hier folgt Erzählung I. 8] ता तै कहत ऊ उपाय 10  
 करीयै तव दुती कै कह्यो राजपुत्र लावण्यवती के भरतार कुं चा-  
 कर राथो सब ही कारज मै प्रतीत करीयै एक दिन राजपुत्र  
 चारुदंत<sup>4)</sup> वनक सुं कही आज भवांनी जी की आग्या सुं एक  
 महीना लौ गोरीव्रत करिहो एक स्त्री नित्य तरुण आणो वा  
 हि जिमाय आभरण दे विदा करऊ : तव चारुदंत<sup>4)</sup> को ऊ 15  
 तरुणी स्त्री ले आयो राजपुत्र वा कु एकत्त पवित्र ठोर भोजन  
 कराय केसर चंदन सुगंध सुं चरचि वस्त्र अलंकार दे वा के पाय  
 लाग अति आदर सु विदा करी चारुदंत वा सु कही मै तो  
 हि इतनो माल दिवायो आधो मो हि देहि उन स्त्री कही  
 मै न देवु : चारुदंत विचार्यो राजकुमार तो महीना एक लु 20  
 इतनो माल देगो अपनी तरुणी स्त्री काहे न आनु अरु इतनी  
 माल काहे न ल्युं तव अपणी सो कही उन कह्यो ऊ तो तेरी  
 आग्या मै ऊ असै मतो करि अपणी स्त्री ले आयो राजपुत्र  
 अपनी मनोरथ<sup>5)</sup> पायो वांनीयै चैहन देधि अपनी करतूत आप  
 पिंकतायो 25

1) So Hs. statt हं.

2) So Hs.: wohl तो zu lesen.

3) So, statt तै. Da der Schreiber der Hs. ein Gujarātī war, so wird er von guj. थी beeinflusst gewesen sein.

4) Richtig wäre चारुदत्त.

5) Hs. रथ.

## Übersetzung.

In dieser Stadt Wārpur<sup>1)</sup> lebte Tugal, eines Königs Sohn. Den hatte sein Vater mit den Abzeichen der Herrschaft geschmückt und zum Verwalter des Reiches eingesetzt. Einst sah Tugal die  
 5 junge Frau eines Kaufmanns. Darauf ging er nach Hause und ließ eine Kupplerin holen. Aber auch Lāwanyawatī<sup>2)</sup> war vom Anblick des königlichen Prinzen liebeskrank geworden. Denn: Niemand ist den Frauen lieb; wie die Kuh neues Gras begehrt, so begehrt die Frau einen neuen Mann<sup>3)</sup>. Darauf begab sich die  
 10 Kupplerin in ihr Haus. Da sagte die Frau: „Ich bin meinem Gatten treu. Denn: „Die Frau, welche ihrem Manne botmäßig ist, mit welcher der Mann glücklich wird, verheirate man Angesichts Agnis [des heiligen Feuers]“<sup>4)</sup>. Darum tu ich, was mein Gemahl mich heißt.“ Da sagte die Kupplerin: „Ein gutes Wort! So wollen  
 15 wir's halten!“ Darauf ging die Kupplerin zu Tugal. Sie sagte zum Königssohn: „Macht ihres Hauses Herrn zu Eurem Diener, damit diese Frau in Eure Hände fällt.“ Der Königssohn sagte: „Wie wird der Ehemann seine Frau hergeben?“ Die Kupplerin sprach: „Ich werde für ein Mittel sorgen. Was durch das Mittel der Klug-  
 20 heit zustande kommt, kommt nicht durch Gewalt zustande. Durch ein Mittel [eine List] hielt der Schakal den Elefanten im Morast fest und tötete den Elefanten.“ Der Königssohn sagte: „Was ist das für eine Geschichte?“ Die Kupplerin erzählte: [Hier folgt

## O I, 8. Elefant und Schakal.

25 ब्रह्मारन मै करपूरतिल नांम हाथी रहै :  
 ता कु देष सब स्यार मतो करण  
 लागे यह हाथी मरै : तो हम कु चोमासा मै आहार मुगतो  
 होय तब एक वुढो स्यार बोल्बो जु हम हाथी कु बुद्धि उपाय  
 करि मारिऊं पीकै वह स्यार निकट जाय  
 30 इह कही हे देव तुम हम सु कृपा करो  
 हाथी कही तु कोन है कहां तै आयो है स्यार कही  
 सब वनवासीयन तुम पै पठायो है जु हमारे  
 वन मै राजा नांही अरु वन के राजा तुम हो सब गुण संयुक्त  
 हो जा तै जो कृपावंत होय आचार प्रताप

1) Verderbt für Wirpur. Der dem ersten Satze des Sanskrittextes entsprechende Satz fehlt.

2) An dieser Stelle steht verderbt *Valjūvanavatī*; später richtig.

3) Hit. I, 156.

4) Verstümmelung aus Hit. I, 157 f.

Erzählung I, 8]. Darum sage ich: „Wir müssen ein Mittel [eine List] gebrauchen.“ Darauf nahm der Königssohn auf den Rat der Kupplerin Lāwanya watī's Mann in seine Dienste. Er ward in alle Geschäfte eingeweiht. Eines Tages sagte der Königssohn zu dem Kaufmannssohn Tschārudamt: „Von heute ab muß ich auf Befehl der heiligen Bhawānī<sup>1)</sup> einen Monat lang die Gaurī<sup>2)</sup> verehren. Bringet mir immer ein junges Weib. Ich will es bewirten, ihm Geschmeide schenken und es dann entlassen.“ Da führte ihm Tschārudamt eine junge Frau zu. Der Königssohn bewirtete sie an einsamer, heiliger Stelle, salbte sie mit Safran,<sup>10</sup> Sandel und andern Wohlgerüchen, schenkte ihr Kleider und Schmuck, fiel ihr zu Füßen und entließ sie, indem er ihr die höchste Achtung bezeugte. Tschārudamt sagte zu ihr: „Mir verdankst Du, daß Dir solche Schätze gespendet worden sind. Gib mir davon die Hälfte!“ Die Frau sagte:<sup>15</sup> „Ich gebe Dir nichts.“ Da überlegte Tschārudamt: „Der königliche Prinz wird ja einen Monat lang solche Schätze verschenken. Warum führe ich ihm nicht meine eigene junge Frau zu? Und warum nehme ich solche Schätze nicht selbst entgegen?“ Da redete er mit seiner Frau. Sie sagte: „Ich tue alles, was Du be-<sup>20</sup> siehst.“ Darauf führte er seinen Entschluß aus und brachte jenem seine Gemahlin, und der Königssohn hatte, was er begehrte. Als aber der Kaufmann [sie] weinen sah, bereute er selbst seine eigene Tat<sup>3)</sup>.

B I, 8. Elefant und Schakal.

ब्राह्मरान्य नांम वन

तहां कपूरतिलक नांम<sup>25</sup>

हाथी रहै महा मदीन्त ता कौं देषि सब स्यार विचारी जाँ  
 यौ हाथी कौं<sup>4)</sup> ही मारीयै तो हमारै मास चार कौं आहार  
 होय तव सब स्यालन मै एक वृद्ध स्याल तिन कही या हाथी  
 कौं बुद्धि के उपाय तैं मै मारिहं असी कह स्याल हाथी कै नि-  
 कट गर्यौ डंडौत करि असी कही राज हम सौं मुदिष्ट करौ<sup>30</sup>  
 तव हाथी बोलै तूं कौंन है कहां तै आयौ तव स्याल कही  
 हं स्याल ऊं मो कौं सब वन के जनाउर मिलि तुम पास पठायौ  
 है हमारै वन कोऊ राजा न है ता तै तुम्ह या<sup>5)</sup> वन के राजा  
 करेगे<sup>6)</sup> तुम्ह राज लायक हौ सब गुन युक्त हौ नीत मै कही

1) Vgl. Akhlāq!

2) Bhawānī = Gaurī = Dēbī.

3) Lallu Lāl: „Darauf ging der Kaufmann Tschārudamt nach Hause und bereute, als er seiner Frau Schmuck ganz in Unordnung gebracht sah, sein Werk und seine Tat.“

4) Dahinter Hs. 1.

5) Hs. यां.

6) Hs. करेगे.

धर्म नीत करि युक्त<sup>1)</sup> होय

असो राजा करीयै अरु जो राजा नीको  
होय तो स्त्री धन को संचो करीयद् : नही तर इन की रत्ना  
कुण करै : अरु प्राणी कु जैसे मेह आधार तैसे राजा  
आधार है : मेह बिना जीवै पै राजा बिना नां जीवै : जा  
तै राजा के डंड तै सर्व धर्म रहै दुरबल रोगी दलद्री असे  
दुभरतार की सेवा स्त्री राजा के डंड तै करै

ता तै इह मज्जरत न टलै

10 वेग चलो ढील न करो : अभिषेक<sup>2)</sup>

करीयै इह कही स्यार चल्थो तव राज<sup>3)</sup> के लोभ तै  
स्यार चल्थो जा ही मारग हाथी चल्थो मारग मै मेह तै कीच  
की दलदल थो तहां हाथी कीचक मै फस्यो हाथी कही मित्र  
अव कहा करु तव स्यार कही मेरे  
15 पुक् के वाल पकर निकल आवो कै ऊ तुमारे निकारवे कु मेरे  
भाई ले आवत ऊ इतनो कहि सब स्यार सजाती बुलाए आए

काढण कै मिस दांतन तै हाथी को चांब तोरन लागे हाथी मार्यो

20

Übersetzung.

Im Wrahmā-Walde wohnte ein Elefant namens Karpūrti.  
Bei seinem Anblick dachten alle Schakale: „Wenn dieser Elefant  
stürbe, so hätten wir 4 Monate lang reichliche Nahrung.“ Da sagte  
ein alter Schakal: „Ich werde diesen Elefanten mittels einer List  
25 umbringen.“ Dann ging dieser Schakal zu ihm und sprach: „Habet  
Mitleid mit mir, Majestät!“ Der Elefant fragte: „Wer bist Du?

1/ Hs. युक्त.

2) Hs. अभिषेक.

3) Hs. राजा.

है जो कुलीन होय बंधुर युक्त होय आचारवंत होय परतापीक  
होय देही मैं पुष्ट होय नीत जानै जिन मैं इतने लच्छन हैं सो  
राजा करीयै जो राजा नीकी होय तौ स्त्री धन का संग्रह करीयै  
अरु राजा नीकी<sup>1)</sup> होय तौ संग्रह कौन करै

प्रांती कौं जैसे मेघ का आधार है तैसी<sup>2)</sup> 5

राजा का आधार जदप मेघ विन प्रजा जीयै पै राजा विना न  
जीयै और राजा के भय तै सब धर्म रहै और जो रोगी दरिद्री  
असौ भरतार है तोऊ सचौ सेवा करै और लगन माँहरत जो  
सब राजा तै चलै ता तै सब जीवन मिल तुम ही कौं राज  
दैनौ आदर्यी है 10

सौ अब वेग चलीयै अभिषेक कौ समर्यौ  
टयीं जात है तब हाथी अपनी बुद्धि गमाय अरु स्याल की साथ  
चलीं जनि मारग कीच बज्जत है तहां कौं चलीं तब जात २  
जहां गहिरौ कीच तहां हाथी फस्यौ तद हाथी बोलीं अहो  
स्याल मैं तौ कीच मैं फस्यौ अब कैसे निकरू तब स्याल कही 15  
मेरी पूंछ के बार पकरि कै निकर तब हाथी जानी इन मो  
सौ दगा<sup>3)</sup> करी तब हाथी कही

दोहा काम पर्यौ तै जानीयै जो नर जैसो होय  
आन फसायीं कीच मैं अब कहि काढै कोय १  
वात्ता हाथी फस्यौ जान अपने परवार कौं जाय कही हाथी 20  
मार्यौ है वेग चलीं तब सबन स्याल मिल चतुर<sup>4)</sup> की दिस तै  
हाथी पार्यौ इति कथा

#### Übersetzung.

Es war einmal ein Wald, der hieß Wrahma-Wald. Dort  
wohnte ein Elefant, namens Karpūrtīlak, der war ganz toll vor <sup>25</sup>  
Brunst. Bei seinem Anblick überlegten alle Schakale: „Wenn wir  
diesen Elefanten töten könnten, so hätten wir an ihm Nahrung auf  
4 Monate.“ Nun befand sich unter all den Schakalen ein alter  
Schakal: der sagte: „Diesen Elefanten werde ich mittels einer List

1) Hier oder hinter होय ist ein न oder नांही ausgefallen.

2) Hs. जैसी. 3) = دغا. 4) Hs. चतुर: की ist wohl zu streichen.

Woher kommst Du?“ Der Schakal sprach: „Alle Bewohner des Waldes lassen Dir melden: „In unserm Wald regiert kein König. Ihr aber seid der König des Waldes. Ihr besitzt alle Vorzüge. Denn: Wer mitleidig ist, gutes Betragen, Macht, Frömmigkeit und  
 5 Kenntnis der Staatskunst besitzt, einen solchen soll man zum König machen<sup>1)</sup>. Und wenn der König gut ist [oder: wenn man einen guten König hat], dann soll man Frauen und Geld erwerben: wenn nicht, wer sollte jene schützen?<sup>2)</sup> Und wie der Regen die Lebewesen erhält, so erhält sie auch der König. Ohne Regen kann  
 10 man leben: aber ohne König kann man nicht leben<sup>3)</sup>. Denn durch die Herrschergewalt des Königs haben alle Satzungen Bestand. Infolge der Herrschergewalt des Königs dient das Weib einem so schlechten Gatten, wie einem Schwachen, einem Kranken, einem Armen<sup>4)</sup>. Drum soll dieser Augenblick nicht vorübergehen. Eilt  
 15 und zögert nicht: wir wollen Euch salben!“ So sagte der Schakal und machte sich auf den Weg. Da machte sich auch der Elefant aus Herrschgier auf demselben Wege auf, auf dem der Schakal ging. Infolge des Regens war ein Sumpf von Schlamm entstanden. Dort blieb der Elefant im Sumpfe stecken. Der Elefant sagte:  
 20 „Freund! Was soll ich jetzt tun?“ Da sagte der Schakal: „Ergreife meines Schwanzes Haare und arbeite dich dran heraus, oder ich will meine Brüder herbeiholen, damit sie dich herausziehen. So sagte er und rief alle Schakale seiner Sippe, und sie kamen. Unter dem Vorwand,  
 25 ihn herauszuziehen, begannen sie, mit ihren Zähnen des Elefanten Haut zu zerreißen, und der Elefant ward getötet.

1) Hit. I, 160.

2) Hit. I, 161.

3) Hit. I, 162.

4) Hit. I, 163.

töten.“ Nachdem er dies gesagt hatte, ging der Schakal zum Elefanten. Er warf sich vor ihm auf die Erde nieder und sprach folgendermaßen: „O König! Sieh mich gnädig an!“ Da fragte der Elefant: „Wer bist Du? Woher kommst Du?“ Darauf sagte der Schakal: „Ich bin ein Schakal. Mich haben alle Tiere des Waldes zusammen zu Euch geschickt; in unserm Wald regiert kein König; darum sollt Ihr die Königsherrschaft über diesen Wald führen. Ihr seid des Königtums würdig. Ihr besitzt alle Vorzüge. In der Klugheitslehre aber heißt es: „Wer aus edlem Stamme ist, Verwandte und ein gutes Betragen besitzt, seine Feinde seine Macht fühlen läßt, unter den Menschen hervorragt, die Klugheitslehre kennt: an wem sich alle diese Zeichen finden, den soll man zum König machen<sup>1)</sup>. Wenn der König gut ist [oder: wenn man einen guten König hat], dann soll man Frauen und Geld erwerben; ist der König aber nicht gut, wer soll da erwerben<sup>2)</sup>? Wie der Regen die Lebewesen erhält, so erhält sie auch der König: wenn auch die Bevölkerung ohne den Regen lebt, so kann sie doch nicht ohne König leben<sup>3)</sup>. Und durch die Furcht vor dem König haben alle Satzungen Bestand. Und selbst einem Manne, welcher krank und arm ist, dient trotzdem eine Frau<sup>4)</sup>. Und was glückverheißende Tage und Augenblicke sind, das geht alles durch den König vor sich<sup>5)</sup>. Darum haben sich alle Tiere versammelt und bieten gerade Euch respektvoll die Krone an. So ruhet denn, jetzt schnell zu kommen. Der günstige Augenblick für die Salbung geht vorüber.“ Da verließ den Elefanten seine Klugheit; er ging mit dem Schakal und ging dorthin, wo auf dem Wege viel Morast war. Und wie er ging und ging, blieb er stecken, wo der Schlamm tief war. Da sagte der Elefant: „Ach, Schakal! Ich bin im Schlamm stecken geblieben. Wie soll ich jetzt herauskommen?“ Darauf sagte der Schakal: „Ergreife meines Schwanzes Haare und arbeite dich dran heraus.“ Da erkannte der Elefant: „Er hat mich betrogen.“ Da sagte der Elefant:

Dōhā<sup>6)</sup>): Wenn es zu nützen gilt, erkennt man, wie ein Mann ist; Dieser ist in den Schlamm versenkt; jetzt sprich, zieht ihn jemand heraus<sup>7)</sup>?

Erzählung: Als er merkte, daß der Elefant feststeckte, begab er sich zu seiner Umgebung und sprach: „Der Elefant ist getötet. Kommt schnell!“ Darauf kamen alle Schakale zusammen und fraßen den Elefanten von allen vier Seiten auf. So die Erzählung.

1) Hit. I, 160.

2) Hit. I, 161.

3) Hit. I, 162.

4) Hit. I, 163.

5) Der letzte Satz ist Verderbnis des O-Textes.

6) Eine Strophenart.

7) Vielleicht ist नहि statt कहि zu lesen: „nun zieht ihn niemand heraus.“

## O III. 2. Der Esel im Tigerfell.

हस्त नाम पुर<sup>1)</sup> मैं एक विलास नाम धोबी रहै ता कै  
 एक ही गधा ता कै उपर बोहत भार लादै  
 सो चांदी परी चारो न जुरि तब धोबी काङ्ग पै वाघ<sup>2)</sup> वर  
 मांग ल्यायो सो गधा पै वाघ चांम ओढाय पीकै धोबी गधा  
 कु हर्या जव का<sup>3)</sup> घेत मैं रात कु नित्य क्कोड आवै : पीकै  
 रषवारे वा कु वाघ जानं दुर ही तै भागो अिसै नित्य चर आवै  
 गधहा पुष्ट<sup>4)</sup> भयो एक दिन रषवारे वाघ मारन की घात वि-  
 चरि तब उहां एक गधही आनि बांधी अरु आप भूरो कांबलो  
 ओढ घेत मैं क्किप रह्यौ तब गधहा वाघ सरूप चरन आयो अरु  
 गधही देषी पुकार्यौ

15

## Übersetzung.

In einer Stadt namens Hast wohnte ein Wäscher namens  
 20 Wilās. Der hatte nur einen Esel. Auf diesen lud er viele Lasten.  
 Dadurch entstand eine kahle Stelle, und kein Heilmittel fand sich.  
 Da erbat sich der Wäscher von irgend wem ein Tigerfell<sup>5)</sup> und  
 brachte es. Dieses Tigerfell deckte der Wäscher über den Esel,  
 ließ ihn dann zur Nachtzeit in ein grünes Gerstenfeld los und ging  
 25 wieder heim. Der Feldhüter, welcher den Esel für einen Tiger  
 hielt, floh dann schon von weitem. So ging er immer grasen. Der

1) So Hs. O und B sind hier verderbt. Die ursprüngliche Lesart war natürlich wie im Sanskrittext हस्तिनापुर Hastināpur.

2) Hs. वाघं.

3) So Hs.

4) Hs. पुष्ट.

5) वर in der Bedeutung „Fell“ ist mir sonst nicht bekannt.

## B III. 2. Der Esel im Tigerfell.

हस्तिनागपुर<sup>1)</sup> नगर मैं एक धोवी रहै सौ तिन कै लादवे  
 कों गदहा दूवरो भयौ तब धोवी  
 एक उपाव कस्यौ उवा गदहा कों कहीं<sup>2)</sup> तै वाघ<sup>3)</sup> बर षाल आंन  
 उढाय गदहा कों ले जाइ काहू कै जौ कै हरीया घेत मै खोरि<sup>5</sup>  
 आयौ तब गदहा वाघ<sup>4)</sup> बर सहित चरत देष रषवारो डर्यौ  
 जूं जान्यौ कोऊ वाघ चरत है तब घेत खोरि दूर भाग गयौ  
 अिसै वाघ कै रंग गदा कों घेत में राति कों नीस<sup>4)</sup> धोवी चराई  
 ले जाय तब एक दिन रषवारौ कारी कांबरी उठ तीर धनी  
 ले वाघ कों मारवै कों घेत<sup>5)</sup> में आयौ तब कहो है 10  
 दोहा भले बुरे सब एक से जो लों बोलत नांहि  
 जान परत है काक पिक रित वसंत कै मांहि 9  
 वार्ता तब गदहा वा कों कारौ रूप देषि जान्यौ या कोऊ  
 गदही<sup>4)</sup> आई है तब पुकारत ० गदहा दोरि नैरो गयौ तब  
 रषवारै सबद कै अनुसारै जान्यौ जू यौ तौ गदहा है तब दोरि<sup>15</sup>  
 लाठनि तै गदहा कों मार्यौ इति कथा

## Übersetzung.

In der Stadt Hastināgpur wohnte ein Wäscher. Der hatte einen Esel zum Beladen, welcher schwach wurde. Da gebrauchte der Wäscher eine List. Er brachte irgendwoher ein Tigerfell<sup>2)</sup>,<sup>20</sup> bedeckte den Esel damit, nahm ihn, führte ihn in ein grünes Gerstenfeld, ließ ihn dort los und kehrte heim. Als der Feldhüter den mit einem Tigerfell bedeckten Esel grasen sah, fürchtete er sich, weil er glaubte, ein Tiger graste(!). Da verließ er das Feld und flüchtete, weit weg. So führten der Wäscher den Esel, der wie ein<sup>25</sup> Tiger aussah, von nun an immer nachts nach dem Feld auf die Weide. Eines Tages nun bekleidete sich der Wächter mit einem schwarzen Tuch, nahm Pfeil und Bogen und begab sich nach dem Feld, um den Tiger zu erlegen. Dann heißt es:

1) So Hs. 2) Hs. कहीं. 3) Hs. वाघं.

4) Es ist offenbar नीत्य zu lesen.

5) Hs. घेत. 6) Hs. गदहा.

7) षाल scheint ursprünglich Glosse zu बर zu sein.

Esel wurde fett. Eines Tages dachte sich der Wächter einen Plan [oder: eine Falle] aus, um den Tiger zu töten. Er führte eine Eselin dorthin, band sie an und lauerte selbst verborgen im Felde, angetan mit einem braunen Tuche. Da kam der tiger-  
gestaltige Esel herbei, um zu grasen und schrie beim Anblick  
der Eselin<sup>1)</sup>.

O IV. 3. Der Kaufmann, seine Frau und der Diener.

विक्रमपुर में एक सोमदत्त वनिक रहै ता कै रतनप्रभा नाम  
स्त्री सो अपने सेवकन सु चले जातै स्त्री  
के कोन वडो अपने काम सु काम  
एक दिन वह अपने सेवकन कै मुष  
चुवन<sup>2)</sup> देत ही अरु षसम  
देषी  
तव उन विवचारणी  
उतावली षसम सांमी आई अरु कह्यो साहिव जी  
इह सेवक घर में मति राषो इह तो चोर है अब ही घिरत  
चोर षायो है मैं या को मुष सुग्यो<sup>3)</sup>  
वास आवत है

20

इह सुनि सेवक रुठ चल्यो अरु कही जिह घर में अपनी  
धनयांनी मुष सुघै<sup>4)</sup> तिह घर में रहणो नांही भलो :

तव सोमदत्त अरु साहनी सेवक कु मनायो

25

Übersetzung.

In der Stadt Wikrampur lebte ein Kaufmann Sōmdat. Der hatte eine Frau namens Ratnaprabhā; die hielt es mit ihrem

1) Der Schluß der Erzählung fehlt in der Hs., welche aber keine Lücken andeutet.

2) So Hs. statt चुवन.

3) So Hs. statt सुघ्यो.

4) So Hs. statt सुघै.

Strophe:

Die Guten und Schlechten alle gleichen einander, so lange sie sich  
nicht hören lassen;

In der Frühlingszeit kann man die Krähe vom Kuckuck<sup>1)</sup> unter-  
scheiden.

5

Erzählung: Als ihn nun der Esel so schwarz gestaltet sah, dachte er:  
„Da ist eine Eselin gekommen!“ Da kam er, fortwährend schreiend,  
herbeigelaufen. Aus der Stimme aber erkannte der Wächter, daß  
er doch einen Esel vor sich hatte. Er lief auf ihn zu und schlug  
den Esel mit einem Knüttel tot.

10

B IV, 4. Der Kaufmann, seine Frau und der Diener.

विक्रमपुर नगर तहां समुद्रदत्त नाम वानीया रहै ता कै  
रतनप्रभा नाम ची सौ अपने सेवग सौं रति भई रहै जा तै  
कहो है ची नित्य नया पुरष री वांछा राषि जैसे वन मै गयां  
गाय नये नये घास की वांछना राषि सो एक समै रतनप्रभा 15  
सेवक के मुष कौं चूवन करत भरतार देषी अब ची रतनप्रभा  
जांनी जू मो कौं भरतार आजु देषी सो अब आपदा मै को ऊ  
उपाय विचारीयै तौ भलो है तव अैसे विचार मै एक मत  
उपाइ कै दोर भर्तार पै गई अरु भर्तार सौं कही देषी अपने  
घर भीतर दोइ तोला कपूर थो सौ देषीयत न है ता तै मेरे 20  
जांनै या सेवग तैं चुराय षायी है सौ मै या कौं मुष सुंघ्याँ

सु ककूक वास आवत है तव सेवग कही नांही जू मे तौ  
नांही षायी को ऊ सूसो ले गयी है<sup>2)</sup> तुम हू मेरो मुंह सुंघ  
देषी मेरे सिर योंही कूरी चोरी देत है ता तै अब मै इहां  
नांही रऊं तव सेवग रिसाय चाल्याँ<sup>3)</sup> तव वनीया समुद्रदत्त 25  
अपनी ची सौं षीज्यो अरु कही यौ वापरौ कपूर काहै कौं षाय  
तव आगै वनीया दौर सेवग कौं मनाय अपने घर लाए इति कथा

### Übersetzung

In der Stadt Vikrampur lebte ein Kaufmann namens Sa-  
mudradatt; der hatte eine Frau namens Ratnaprabhā. Diese unter-  
hielt mit ihrem Diener ein Liebesverhältnis. Darum heißt es: „Das 30

1) Gemeint ist natürlich der schwarze indische Kuckuck, Koil (skt. कोकिल).

2) Hs. है.

3) So Hs. statt चल्याँ.

Diener. Denn: Wen respektieren die Frauen? Ihre Liebe richtet sich nach ihrem Triebe. Eines Tages küßte sie wieder ihren Diener auf den Mund: da sah sie ihr Mann. Da ging die Unkeusche schnell zu ihrem Gatten und sprach: „Lieber Herr! Diesen Diener sollt Ihr nicht im Hause behalten! Er ist ein Dieb. Eben jetzt hat er Schmelzbutte gestohlen und gegessen. Ich habe seinen Mund berochen. Er riecht danach.“ Als das der Diener hörte, ward er zornig und sprach: „In wessen Hause die Herrin den Mund beriecht, in dessen Hause zu bleiben ist nicht ratsam!“ Da begütigten Sōmdat und die Kaufmannsfrau ihren Diener.

15 O IV, 4. Reiher, Schlange und Ichneumon.

उतरपंथ मैं काबेरी नंदी कै तीर गंधमादिन परबत मैं एक  
रुष है तहां रुष परि एक बगुला रहै ता कै हेठ बिल  
ता मैं सांप रहै

वह सांप ऊंचो<sup>1)</sup> चढि बगुला के बालक घाए

20 तब एक बूढै

बुगलै<sup>2)</sup> वा सुं कही अरे तुं एक उपाय करि बज्जत  
मकरी आण सांप के बिल अरु नोल के बिल बीच धर जव  
नोल मकरी घान आइहै तब सांप कु

मारिहै उन अैसी ही करी

25 नोल मकरी घान आयो

साप कुं मायी अरु

रुष चढि बगुला के बालक

हे<sup>3)</sup> सो घाए

1) Hs. ऊंचो.

2) Hs. कुंगलै.

3) So Hs.

Weib trägt immer nach neuen Männern Verlangen, wie Kühe, die in den Wald gegangen sind, immer nach neuen Gräsern Verlangen tragen.\* Einst nun sah Ratnaprabhās Mann, wie diese ihren Diener auf den Mund küßte. Da dachte Frau Ratnaprabhā: „Jetzt hat mein Mann mich gesehen; drum wäre es gut, wenn ich jetzt im Mißgeschick eine List ersinnen könnte.“ Während sie noch so dachte, kam ihr ein guter Gedanke: sie lief auf ihren Mann zu und sagte zu ihm: „Sehet! In unserm Hause befanden sich zwei Tōlā<sup>1)</sup> Kämpfer. Die sind nicht mehr zu finden. Darum kann ich mir nur denken, daß dieser Diener sie gestohlen und verzehrt hat. Deshalb habe ich ihm den Mund berochen; und wirklich ist ein geringer Geruch bemerkbar.“ Da sagte der Diener: „Nein, Herr! Ich habe sie nicht gegessen! Eine Ratte wird sie fortgeschleppt haben. Überzeugt auch Ihr Euch und beriecht meinen Mund! Ohne allen Grund wälzt sie Diebstahl im Hause<sup>2)</sup> auf mein Haupt. Darum bleibe ich nicht länger hier!“ Darauf wandte sich der Diener zum Gehen. Da ward der Kaufmann Samudradatt ärgerlich auf seine Frau und sprach: „Wie käme der arme Bursche dazu, Kämpfer zu essen?“ Darauf lief der Kaufmann, begütigte seinen Diener und brachte ihn ins Haus zurück. So die Erzählung.

#### B IV, 4. Reiher, Schlange und Ichneumon.

उत्तरपंथ विषै कौबैरी नदी तहां यीध नाम वडौ पर्वत  
 तिन परि एक वड कौ वडौ रूप तिन परि एकानेक बगुला रहै  
 उनि रूप तर कारौ साप रहै अरु रूप तै दूसरौ एक नोल रहै  
 सो अेक अौ साप रूप परि चढि नित्यांत बगुलां के बाल पाय  
 तब बगुला सोक तै नित्य रोवै तब बगुलानि कौं रोवत देष कै  
 एक वृद्ध वकुलै कहौ तुम या उपाय करौ तुम सब मिल  
 मक्खली आंन साप का बिल तै ले कै नोल कै बिल तक डारौ  
 तब यौ साप मक्खली घात २ नोल के बिल तक जैहै तब नील  
 या कौं मारिहै तब अैसी जानि उन बगुलानि मक्खी डारी तब  
 साप मक्खी घात २ नोल कै बिल तक गर्यौ तब नील निकर कै  
 साप तै लराई कर मार्यौ अरु रूप परि बगुला के बालक बोलत  
 मुनि नील रूप परि चढि बगुला के सब बालक घाए उन एक  
 रिथ्या कौ उपाय विचार्यौ पै आंन उपाय न विचार्यौ इति कथा

1) Ein kleines Gewicht.

2) In कूरी sehe ich कूढी (کوتلی), 'household', 'family'. Doch bin ich nicht sicher, ob ich die Stelle richtig verstehe.

## Übersetzung von O.

Im Norden stand auf einem Berge Gandhmādiu am Ufer des Flusses Kābērī ein Baum. Auf diesem Baum wohnte ein Reiher. Darunter befand sich eine Höhle. In dieser wohnte eine Schlange. 5 Diese Schlange stieg empor und fraß die Jungen des Reiher. Da sagte ein alter Reiher zu jenem: „Ei, so gebrauche doch eine List: hole viele Fische und lege sie zwischen der Höhle der Schlange und der Höhle eines Ichneumons nieder. Wenn dann der Ichneumon kommt, um die Fische zu fressen, so wird er die Schlange töten.“ 10 Der andere führte dies genau so aus. Der Ichneumon kam, um die Fische zu verzehren, und tötete die Schlange. Er stieg aber auch auf den Baum und verzehrte auch die Jungen des Reiher.

## Übersetzung von B.

15 Im Norden befindet sich ein Fluß Kaubērī und an ihm ein großer Berg namens Grīdh. Auf diesem stand ein großer Feigenbaum. Auf demselben wohnten viele Reiher. Unter diesem Baume wohnte eine schwarze Schlange. Und bei dem Baume lebte ferner ein Ichneumon. Die Schlange nun<sup>1)</sup> stieg auf den Baum und fraß 20 beständig die Jungen der Reiher. Da weinten die Reiher immer vor Kummer. Ein alter Reiher aber, der die Reiher weinen sah, sagte: „Wendet folgende List an! Vereinigt euch alle, holt Fische herbei und werft sie auf die Erde von der Höhle der Schlange an bis zur Höhle des Ichneumons. Dann wird diese Schlange, 25 indem sie die Fische einen nach dem andern frißt, bis zur Höhle des Ichneumons kommen<sup>2)</sup>. Dann wird der Ichneumon sie töten.“ Darauf warfen die Reiher in dieser Absicht die Fische hin. Da fraß die Schlange die Fische, einen nach dem anderen, und kam bis zur Höhle des Ichneumons. Darauf 30 kam der Ichneumon heraus, kämpfte mit der Schlange und tötete sie. Da er aber auf dem Baume die Jungen der Reiher schreien hörte, stieg der Ichneumon auf den Baum und fraß alle Jungen der Reiher. Diese hatten ein Schutzmittel erdacht, aber nicht ein zweites. So die Erzählung.

35

## O IV, 5. Būber und Maus.

गोतम मुनिं के तपोवन मैं महातपा नाम मुनि रहै ता के  
आश्रम एक मुसा को वचो काग के मुष तै कुट पर्यौ ता हि देष  
दया करि मुनि आप कै पास राष्यो कण षवाय वडो कयौ तब  
वा के षान कु एक बिलार घात करन लागो तब मुनीसर आप

1) सो अक औ ist wohl nicht richtig. Oder steht औ für और *alius* und ist zu übersetzen: „Eine andere Schlange nun . . .“? Vgl. Akhlāq.

2) Vgl. Akhlāq!

के तप के बल करि वा मुसा तै विलार कीयो ता के विलार के विरोध एक कुकर आया<sup>1)</sup> तब मुनीसर वा कुं कुकर कीयो तब कुकर के विरोध वघेरो आयो तब वह सिघ कर दीयो पै मुनीसर वा कु मुसा करि जानै तब यु कितेक दिन वीति गांव के लोक कहै देषो रे यह मुसा तै सिघ भयो सो या मुनि<sup>5</sup> को प्रसाद है तब इह मुनि करि मुसा वाघ विचारो<sup>2)</sup> जो लुं यह मुनिं जीवै तो लुं यह लोंगन की कहतव न मिटै यह विचार मुनि के मारवे कु<sup>1)</sup> चल्थो मुनि ह्र वा की गति जानी फिर मुसा को मुसो<sup>3)</sup> कियो

Übersetzung.

10

In des Mönches Gōtam Būßerwalde wohnte ein Mönch namens Mahātapā. In dessen Einsiedelei fiel das Junge einer Maus aus dem Schnabel einer Krähe herab. Als der Mönch es sah, erbarmte er sich seiner und behielt es bei sich. Mit Körnern fütterte er es groß. Da lauerte ihm ein Kater auf, um es zu verzehren. Da<sup>15</sup> machte der Asketenfürst durch seiner Kasteiung Macht aus dieser Maus einen Kater. Diesen Kater anzugreifen kam ein Hund herbei. Da machte der Asketenfürst ihn zum Hunde. Darauf kam, den Hund anzugreifen, ein junger Tiger<sup>4)</sup>. Da machte er ihn zum Tiger. Der Asketenfürst indessen betrachtete ihn immer nur als eine Maus.<sup>20</sup> Als darauf so einige Tage vergangen waren, sagten Dorfbewohner: „Seht nur! Dieser Tiger ist aus einer Maus entstanden; das hat dieses Mönches Gnade bewirkt.“ Als dies der Mäusetiger hörte, dachte er: „So lange dieser Mönch lebt, wird das Gerede dieser Leute nicht verstummen.“ Indem er dies dachte, machte er sich<sup>25</sup> auf, den Mönch zu töten. Der Mönch indessen merkte seinen Gang und machte die Maus wieder zur Maus.

Schließlich sei hier noch eine Probe aus dem wie wir oben Kap. II, 10 ff. sahen, von einem Späteren hinzugefügten V. Buche (= Pūrṇabhadra, Pañcākhy. IV) gegeben:

30

O V, 2. Der Esel ohne Herz und Ohren.

काहं ठोर वन मै करालकेसरी नाम सिंघ रहै ता कै एक धुसर नामा खाल है सो एक दिन मै सिंघ हाथी सै<sup>5)</sup> लखो

1) So Hs.

2) So Hs. für विचार्यो.

3) मुसो vom Schreiber auf dem Rand nachgetragen.

4) वघेरो = Hindī वघेला; gleich darauf steht सिंघ in der Bedeutung „Tiger“, wie der folgende Text zeigt, in welchem वाघ damit im Wechsel steht.

5) हाथी सै aus हाथु korrigiert, wohl vom Schreiber.

पंजा मै चोट<sup>1)</sup> लागी ता तै सिंघ एक पैड हं चल न सकै अहार  
 न पावै तव वह स्याल हं भूष मरन लागी दूबली भयो तव  
 स्याल सिंघ सु कही खांमी भूष तै दूषी जं एक पैड हं चल  
 सकुं नांही तेरी सेवा कैसै करूं सिंघ कही अरे तु कही कोई  
 5 जीव जायकै देखिं जो मेरी अैसी दसा है तो जं ताहि मारिहं  
 तव स्याल उहां तै चल्थो गांम कै निकट गयो तव तहां तलाव<sup>2)</sup>  
 की पाल तलै लंबकरण गधहा चरंत देख्यो तव स्याल वा की  
 समीप आय ठाढो रहिं करि कही मांमा मेरो तुम कुं नमस-  
 कार है वोहत दिन तै दरसन पायो मांमा तुंम अैसी दूवरे  
 10 काहे तै तव गंधहा कहै अहो भगनीसुंत कहा करीयै इह  
 धोबी महा निरदई मो उपरि भार वज्रत लदै अरुं मुठी एक  
 घास कवहं<sup>3)</sup> देत नांही जं केवल एक धूर मिलत धोबी<sup>4)</sup> कै बिण  
 षाय रहत जं देह कैसै पुष्ट होय स्याल कही जो तेरै इहां  
 अैसी विध है तो नंदी कै तीर आक्की ठोर रही धोब रमनीक  
 15 जायगा है तहां सोनै कै रंग धोब ताहिं चरो मो पै रही  
 भली वात करिहै लंबकरन कही अहो भगनीसुंत तै तै यह  
 भली कही परं तुं तो जंगल को जीव है गांम के वासी कु मारे  
 वह भली ठोर है तो हमरिं कोन काम की तव स्याल कही  
 मांमा अैसी जिंन कही वह ठोर तो मेरी भूजा कै बल राषहं  
 20 तहां काहं को भो नाई उहां तो ओर ही गधही अनेक अपनी  
 आजीव का निमंत मो पै आय रही है ते आई तव अतिं दूवरी  
 कदरज दीसत ही मेरै आश्रय आय रही सुष पायो अहार मुंगतो  
 पायो अब पुष्ट भई देह चंपे के रंग होय कामातुर भई भर-  
 तार की चाहि करै है जा तै जब प्रांती कुं पुरो अहार जुंरै  
 25 अरु काजं वात को सोच न होय तव कामदेव वा कै अंग मै आय  
 वासो करै ता तै उहां गधही है ते मो सुं आप को मनोरथ

1) Hs. चोट.

2) Oder तलाव: Hs. undeutlich.

3) Hs. कवहं.

4) Lies धोब, d. i. दूव; vgl. den folgenden Text und Pūrṇ. 237, 6: केवलं ममात्र धूलिमिश्रितानि दूर्वाङ्कुराणि भक्षयतो नास्ति शरीरपुष्टिः ।

कहत है आज प्रात ही एक मांमी मो पै आय तिन कही जुं राति  
सुपनै मै तेरो मांमी मेरो भरतार भयो है ताहि ल्याव मेरो  
वा सुं व्याह कर दे सो तुम चलो ताहि मांमी तुमरि पल्लै  
लगावुं नां तर कौं ऊं ओर वर हेरुं अैसे लंबकरन कांन उठाय  
कांमअंध आतुर होय कह्यो जो उहां अैसी विध है तो आगै 5  
होय चलो जा तै स्त्री है सो संसार मै दोय गुन धारक है  
जा को संजोग तो अमृत समान मरत जीवावै अरुं विजोग विष  
समान दुष सुं मरीचै जा को नांम लेत ही कांमदेव सरिीर मै  
आलंबन होय : तो मिनुष सुंष ककुं अधिक ही है आगै स्याल  
सिंघ कै आगै होय निकस्यो पाकै गधहा अजानक<sup>1)</sup> दृष्ट पस्यो 10  
सिंघ आतुर होय उद्यो परं फाल सांधी नही गधहा भाज्यो  
सिंघ के पंजाकी<sup>2)</sup> वा गधहा कै लागी गधहा निंकर गयो तव  
स्याल सिंघ सुं कही यह तै कहा कीयो देख्यो तेरो पराक्रम  
तुम<sup>3)</sup> गधहा भी मार न सक्यो हाथी कैसै मारिगो सिंघ कही  
मेरी देह निवल ओर वा को आवन जान्यो नांही देह कह्यो 15  
करत नांही नांतर हाथी हं देष मारु स्याल कही अब हं  
वाहिं फेर ल्यावत ऊं तुं सावधान होय बैठ सिंघ कही मोहि  
देष गयो है सो कैसै आविगो स्याल कही तु तेरा पराक्रम की  
बात करि ल्यावन की तो कु कैसी चिंता : वह सिंघ तो मि-  
झितपाय होय बैठो अरु स्याल गधहा कै पीकै वाही ठोर गयो 20  
अरु हस्यो गधहा सु कही मांमा तै कहा कीयो भाज कुं  
आयो तव गधहा कहै : अही भगनीसुत तुं मो कु भली ठोर  
ले गयो मीच<sup>4)</sup> के मुष तै नीठ कुटो जा के हाथ की चोट वजर  
सी मेरे अंग लागी है तव स्याल मुसकाय कही मांमा वह तो  
मांमी है तो कु आवत देष आतुर होय अनुराग तै आलिंगन 25  
देन उठी ही अरुं तु नपुसक ज्यूं भाज्यो वह संकोच तहां ही बैठ

1) So statt अचानक.

2) पंजाकी Nebenform für पंजा? Oder की zu streichen?

3) Wohl तुं zu lesen.

4) Hs. नीच.

गई जा तै स्त्री की उलास मै ढीठ होय तहां भरतार मंदवी-  
 रज होय तो स्त्री को मुष कांतिहीन होय अब तो वह उहां  
 अपनी ढिठाई सु आप लजित भई अरु वा को हाथ तेरो लागो  
 ता तै उन कही मेरे करम मै लंबकरन वर लियो है सो मै  
 बस्यो ता तै उन कही हम अपने पतिव्रता धरम साधन को  
 जतन करत है : अरु तेरे विरह करि दुष पावत है ता तै तु  
 उहां चलिं वा को मनोरथ करि : जो वा की तेरे विरह करि  
 देह कुटी तो तो कुं स्त्रीहित्या लागत है जा तै स्त्रीहित्या बाल-  
 हित्या गउ० ब्राह्मन०<sup>1)</sup> ए च्यार अपराध पुरष कु जोग्य नांही देष  
 10 श्रीभगवानं कामदेव कै जगत वसि करवे कु आवध है तिन मै  
 पहला<sup>2)</sup> स्त्री है कोई मूरष सरग मुंगति की ईछा करि स्त्री  
 छोडत है तिन कुं कामदेव सासनां देत है स्त्री छोडै तिण की  
 ऐसी दसा है देष कोई तो नागे अंग है अरु राष मै लोटत है  
 कोई अपने हाथ अपनी सिर षसोटत है कोई जटा राषत है  
 15 कोई पंचागनि मै पैठ दुष देषत है कोई कपाली होय भिष्या  
 मांगत है जैसे कामदेव तिन कु निरदर्ई होय डंड देत है स्त्री है  
 सो सरच सूष को मूल है हम तुमारे हितुं होय कहत है जा  
 तै तुम मांमा हो हम तुमारे भाणैज है तुमारी आसा राषत है  
 तब गधहा स्याल को उपदेस सुनिं कामअंध होय स्याल कै संग  
 20 बङ्गर चल्यो जा तै मनुष्य करम कै वसि पस्यो वुरी वात जानै  
 तो ही निंदत करम अति उक्काह सुं करै जब गधहा स्याल कै  
 संग उहां गयो तहां सिंघ सावधान थो आवत ही लंबकरण को  
 मास्यो तब स्याल कुं कह्यो तुं रषवारो कर तब स्याल कुं रष-  
 वारो राषिं सिंघ नंदी खान करन गयो जो लुं सिंघ खान संध्या  
 25 तरपण देवपुजा करि आवै तो लूं इहां स्याल चंडाल चंचल अति  
 भूषो गधहा को कांन आंषिं हीयो आचंमन कर गयो सिंघ आय  
 देष तो गधहा के कांन आंष हीयो नांही सिंघ स्याल सुं कही  
 अरे यह तै कहा कोयो तेरो उचिंष्ट कैसै षावु : या के कांन

1) Die Zeichen ० fehlen in der Hs.

2) Wohl पहली zu lesen.

आष हीयो तै षाए तव खाल कही खामी असी जिन कही  
या के कान आषि हीयो होही नांही आष होती तो देषि फेर  
कैम आवतो : अरु कान होय तो तेरो नाम या वन मै कवहं  
सुन्यो न होत हीयो होतो तो तेरे हाथ की चोट वजर प्रहार  
सी भूलत नांही कान आष हीया विनां ए मूर्ष असे ही होय 5  
ता तै भाज गयो फेर आयो असी मुनिं सिंघ भूषो संकित मन  
गधहा खाल सुं वांटि षायो

Übersetzung<sup>1)</sup>.

Irgendwo in einem Walde wohnte einst ein Löwe namens  
Karālkēsārī; bei dem lebte ein Schakal, welcher Dhūsar hieß. Eines 10  
Tages nun kämpfte dieser Löwe mit einem Elefanten. Da traf ihn  
ein Hieb auf eine Tatze, so daß der Löwe auch nicht einen Schritt  
zu gehen vermochte. Nun konnte er sich keine Nahrung mehr ver-  
schaffen. So drohte auch dem Schakal der Hungertod, und er ward  
ganz schwach. Da sagte der Schakal zum Löwen: „Herr, ich leide 15  
Hunger. Nicht einen Schritt vermag ich mehr zu gehen; wie soll  
ich Dir dienen?“ Der Löwe sprach: „Geh und spüre irgendwo  
ein Wild auf; trotz meines Zustandes will ich es töten.“

Da machte sich der Schakal auf und ging in die Nähe eines  
Dorfes. Da sah er dort am Fuße des aufgeworfenen Dammes eines 20  
Teiches den Esel Lambkarṇ grasen. Zu dem ging der Schakal,  
blieb stehen und sprach: „Ich grüße Euch, mein Mutterbruder!  
Nach langer Zeit ist es mir vergönnt, Euch wiederzusehen. Aber  
Oheim, wie kommt es, daß Ihr so von Kräften seid?“ Darauf  
sagte der Esel: „Ach, Schwestersohn! Was soll ich anfangen? 25  
Dieser Wäscher kennt keinerlei Mitleid, bepackt mich mit vielen  
Lasten und gibt mir niemals auch nur eine Handvoll Gras. Ich  
habe immer nichts zu verzehren, als ein bestaubtes Düb-Gras. Wie  
kann dabei mein Leib feist werden?“ Der Schakal sagte: „Wenn  
Dir's hier so geht, so weiß ich am Flußufer einen vortrefflichen 30  
Ort: es ist ein Ort, an welchem schönes Düb-Gras steht; das Düb-  
Gras dort ist goldfarbig. Geht dorthin und wohnt dort mit mir!  
Wir wollen uns dort mit schönen Gesprächen unterhalten.“ Lambkarṇ  
sagte: „Was Du da gesagt hast, lieber Neffe, ist ganz schön und  
gut. Aber Du bist ein Tier des Waldes und bringst die Dorfbe- 35  
wohner um<sup>2)</sup>. Der Ort mag noch so schön sein: was kann er mir

1) Vgl. Pūrṇabhadra IV, 2.

2) Vermutlich ist im Texte zu lesen: परं तु जंगल को जीव है usw. und  
zu übersetzen: „Wenn dort aber ein Tier des Waldes wohnt, so bringt es den  
Dorfbewohner um;“ vielleicht sogar कै statt को: „Wenn dort Tiere des Waldes  
... bringen ...“.

nützen?“ Da sagte der Schakal: „So solltet Ihr nicht reden, Oheim! Diesen Ort werde ich doch durch die Macht meines Armes beschirmen. Ihr braucht Euch dort vor nichts zu fürchten. Außerdem wohnen dort eine Anzahl Eselinnen, die zu mir gekommen  
5 sind, um ihren Unterhalt zu finden. Als sie kamen, da sahen sie ganz herabgekommen und elend aus. Dadurch aber, daß sie in meine Wohnung kamen und darinnen blieben, sind sie glücklich geworden und haben reichliche Nahrung gefunden. Jetzt sind sie ganz fett geworden: ihr Leib hat die Farbe des Tschampā<sup>1)</sup> angenommen.  
10 Aber sie sind liebeskrank geworden und verlangen nach einem Gemahl. Denn: „Wenn einem Lebewesen reichliche Nahrung zuteil wird und wenn es keinerlei Sorgen hat, dann zieht der Gott der Liebe in seinen Leib ein und wohnt in ihm<sup>2)</sup>.“ Die Eselinnen, die dort wohnen, reden darum immer mit mir von ihrer Sehnsucht.  
15 Erst heute morgen ist eine meiner Tanten<sup>3)</sup> zu mir gekommen und hat gesagt: „Heute nacht hat mir geträumt, daß Dein Oheim mein Gemahl wurde. Bring ihn her und vermähle mich mit ihm!“ Darum kommt! Ich will Euch mit dieser Tante vereinigen. Wollt ihr nicht, so halte ich nach einem andern Freier Ausschau.“

20 Bei solchen Aussichten spitzte Lambkarn seine Ohren, ward liebesblind und liebeskrank und sprach: „Wenn's dort so ist, dann geht nur voran!“ Denn: „Das Weib ist im Kreislauf der Existenzen die Trägerin zweier Eigenschaften. Die Vereinigung mit ihm wirkt wie Amṛta, denn sie belebt den schon Erstorbenen, und die Trennung  
25 von ihm wie Gift, da man mit Schmerzen daran stirbt<sup>4)</sup>.“ Kann dem Menschen irgend ein größeres Glück zuteil werden, als diejenige, bei deren bloßer Erwähnung schon der Liebesgott im Körper Fuß faßt?“<sup>5)</sup>

Zuerst trat der Schakal vor den Löwen; danach erschien diesem plötzlich der Esel. So krank der Löwe war, sprang er doch auf;  
30 aber der Sprung mißlang ihm, und der Esel floh. Des Löwen Tatze berührte den Esel; aber der Esel entkam. Da sagte der Schakal zum Löwen: „Was hast Du da getan? Ich habe dein Heldentum gesehen. Du bist nicht einmal imstande, einen Esel totzuschlagen! Wie willst du da einen Elefanten erlegen?“ Der  
35 Löwe sprach: „Mein Leib ist schwach, und ich wußte nicht, daß jener herankam. Mein Körper gehorcht mir nicht mehr. Sonst erlege ich sogar einen Elefanten, sobald ich ihn erblicke.“ Der Schakal sagte: „Ich will ihn jetzt wieder holen. Leg dich auf die Lauer und gib hübsch acht!“ Der Löwe erwiderte: „Bevor er floh,  
40 hat er mich gesehen. Wie sollte er da wiederkommen?“ Der Schakal sprach: „Sorge Du nur für deine Heldentat; was geht dich das Herbeischaffen an?“

1) Dieser Baum hat gelbe Blüten.

2) Übersetzung einer Sanskritstrophe, die bei Pūrṇ. fehlt.

3) So nennt er sie, weil er sie schon als Frauen des Esels betrachtet.

4) = Pūrṇ. IV. 29.

5) Fehlt bei Pūrṇ.

Also lauerte der Löwe bereiten Fußes; der Schakal dagegen ging dem Esel nach an denselben Ort, lachte und sagte zu ihm: „Was hast Du denn getan, Onkel? Weshalb bist Du denn ausgerissen und wieder hierbergelaufen?“ Der Esel antwortete: „Ei, Schwestersonn, Du hast mich an einen netten Ort geführt! Kaum bin ich aus des Todes Rachen entkommen, dessen Handschlag meinen Körper wie ein Donnerkeil getroffen hat.“ Der Schakal lächelte und sprach: „Aber Onkel! Das war doch die Tante! Als sie dich herankommen sah, sprang sie in ihrer Liebessehnsucht auf, um dich leidenschaftlich in ihre Arme zu schließen, und Du läufst davon, als wärest Du kein Mann! Nun ist sie an ihren Platz zurückgekehrt, sitzt dort und schämt sich. Denn: „Wenn ein Weib sich im Banne der Lust mutwillig zeigt, der Mann aber dabei beweist, daß es ihm an Manneskraft gebricht, dann weicht die Anmut von des Weibes Antlitz<sup>1)</sup>.“ Jetzt schämt sie sich dort ihrer Keckheit wegen. Ihre Hand war es, die dich gepackt hatte. Nun hat sie gesagt: „In meinem Schicksal ist Lambkarn als Freier geschrieben: ihn habe ich erwählt.“ Darum hat sie gesagt: „Ich will nun darauf bedacht sein, die Lebensweise einzuhalten, die einer treuen Gattin geziemt<sup>2)</sup>.“ Nun grämt sie sich, daß sie von Dir geschieden ist. Geh doch also wieder hin und tu ihr ihren Willen! Wenn der Schmerz über die Trennung von Dir sie das Leben kostet, so kommt über dich die Schuld des Frauenmords. Denn: „Frauentötung, Kinstötung, Kuhtötung und Brahmanentötung: diese vier geziemen keinem Manne<sup>3)</sup>.“ Siehe! „Der gesegnete heilige Gott der Liebe hat Bestimmungen [= Einrichtungen] getroffen, um sich die ganze Welt zu unterwerfen. Die erste darunter ist das Weib. Wenn ein Narr die himmlische Seligkeit begehrt und deswegen auf das Weib verzichtet, so bestraft ihn der Gott der Liebe. Wer auf das Weib verzichtet, dem geht's wie folgt. Siehe! Der eine ist nackt, und wälzt sich in Asche; ein zweiter rauft sich eigenhändig sein Haupt kahl; ein dritter trägt geflochtenes Haar; ein vierter sieht Unglück, indem er sich zwischen die fünf Feuer begibt; ein fünfter trägt ein Halsband von Schädeln und erbettelt sein Brot: so bestraft sie unbarmherzig der Gott der Liebe<sup>4)</sup>. Denn das Weib ist alles Glückes Wurzel<sup>5)</sup>.“ Ich rede zu Euch als Freund; denn Ihr seid mein Ohm, und ich bin Euer Schwesterkind: sie sehnt sich nach Euch.“

Als der Esel diese Belehrung des Schakals hörte, verblendete ihn abermals die Liebe, so daß er sich nochmals mit ihm auf den Weg

1) Fehlt bei Pūrṇ.

2) Wahrscheinlich ist **उन कही** vor **हम** zu streichen und zu übersetzen: „ihn habe ich erwählt. Darum will ich nun darauf bedacht sein“ usw.

3) Fehlt bei Pūrṇ.

4) Verschiedene Arten indischer Kasteiung werden hier witzig als schimpfliche, vom Gott der Liebe verhängte Strafen dargestellt.

5) Pūrṇ. IV, 30.

machte. Denn: „Ein Mensch, der in des Schicksals Gewalt gerät, mag das Böse erkennen: trotzdem tut er mit größter Freude das Tadelnswerte<sup>1)</sup>.“

Als der Esel mit dem Schakal dorthin kam, stand der Löwe  
5 aufmerksam auf der Lauer und tötete Lambkarn, als dieser noch  
gar nicht ganz heran war. Darauf sagte er zum Schakal: „Mach  
Du den Wächter!“ Nachdem der Löwe den Schakal zum Wächter  
eingesetzt hatte, begab er sich an den Fluß, um zu baden. Während  
nun der Löwe badete, die Mittagsspenden darbrachte, die Götter  
10 verehrte und wiederkam, fraß derweile dort der Schakal, der  
Tschandāl [d. i. der gemeine, boshafte], leichtsinnig und gewaltig  
hungrig, wie er war, des Esels Ohren, Augen<sup>2)</sup> und Herz vollständig  
auf. Als der Löwe kam und hinsah, da fehlten dem Esel die Ohren,  
die Augen und das Herz. Der Löwe sagte zum Schakal: „Heda!  
15 Was hast Du da getan! Wie kann ich essen, was Du übrig ge-  
lassen hast? Du hast seine Ohren, seine Augen und sein Herz ver-  
zehrt.“ Da sprach der Schakal: „Das solltet Ihr nicht sagen, o  
Herr! Er wird keine Ohren, keine Augen und kein Herz ge-  
habt haben. Hätte er Augen gehabt, so hätte er dich sehen müssen:  
20 wie wäre er dann zurückgekehrt? Und hätte er Ohren gehabt,  
wie hätte er da deinen Namen in diesem Walde niemals hören  
können<sup>3)</sup>? Hätte er aber ein Herz gehabt, so hätte er sicher den  
Schlag deiner Hand, der dem Schlage eines Donnerkeils gleicht,  
nicht vergessen. Nur weil diesem Toren Ohren, Augen und Herz  
25 fehlten, deswegen ist er nach seiner Flucht zurückgekehrt.“

Als das der Löwe gehört hatte, teilte er, wenn auch mit  
Zweifeln im Herzen, weil er hungrig war, den Esel mit dem Schakal  
und verzehrte ihn.

#### Nachtrag.

30 Die vorstehende Abhandlung ist seit Anfang November 1916  
abgeschlossen und lag seit dem 13. Sept. bei der Redaktion. Zu  
Bd. 72, S. 69, 19 sei bemerkt, daß كِبَاكِبَةٌ natürlich nur die phone-  
tische Umschrift zu षाष geben soll (vgl. auch Platts, S. 868, Sp. 1),  
während die etymologische (persische) Schreibung خَشَاکِبَةٌ ist.

35 Zu Akhlāq II, 5 (Bd. 75, S. 152 ff.). Den Zug vom Malen des  
Bildes Rāvanas durch Sītā vermag ich bislang nur aus jiniistischen  
(Quellen nachzuweisen<sup>4)</sup>); vgl. Kommentar zu Haribhadra, Upadeśa-  
pada, Bd. I (Pālitānā 1909), S. 377, 25 ff. und Hemacandra, Triṣaṣṭi<sup>o</sup>

1) Pūrṇ. IV, 31.

2) Dies fehlt bei Pūrṇ.

3) Nach dem Texte müßte man aus dem vorigen Satz कैसै ergänzen.  
Wahrscheinlicher ist न zu streichen und zu übersetzen: „Und hätte er Ohren  
gehabt, so hätte er doch in diesem Walde irgend einmal deinen Namen hören  
müssen.“

4) Vgl. dazu oben S. 159, Fußn. 2.

VII, 8, 257 ff. An beiden Stellen aber zeichnet Sītā nur Rāvaṇas Füße, da sie seinen übrigen Körper nicht betrachtet habe. In Hēmaṇṇijayas Kathāratnākara 259 wird dementsprechend erzählt, Sītās Nebenfrauen hätten es erreicht, daß sie „Rāvaṇas Füße verehrten“. —

Garcin de Tassy, Hist. de la litt. hind.<sup>2</sup>, I, S. 327, hat unter dem Namen Bhairav-Praçad [d. i. Bhairav Prasād] folgende Bemerkung: „J'ignore si c'est au même Bhaïrav-praçad qu'est dû un *Rājñiti* «Devoirs d'un roi envers ses sujets», en hindoustani, imprimé à Bombay en 1864, in-16 de 315 p.“ In der Fußnote 10 gibt Garcin als Quelle für diese Angabe den „Catalogue of native Publications in the Bombay Presidency“, p. 148. Ein Exemplar dieses Werkes fand ich im Dezember 1919 beim Katalogisieren in der indologischen Büchersammlung Ernst Windisch's. Der Titel lautet in dem jetzt mir gehörenden Exemplar: श्री राजनीतिया 15 [lies: °ति या] पंचोपाख्यान. अर्थात् ये कथा जिनमें हिंदुओंकी रीतके अनुशिक्षा और जुद्ध संबंधी प्रबंध हैं. मुंबईमें बापुसदाशिव सेट हेगिष्टे शैल्ये श्रीवर्धनकर इनने आपने क्वापखानेमें क्वापाया. शके १७८७ सन १८६६. Das Druckjahr ist 1866 (n. Chr.): die Seitenzahl ist 273. Es scheint sich also um eine Neuaufgabe zu 20 handeln, obwohl der Titel darüber keinen Vermerk enthält. Das Vorwort ist eine gekürzte Übersetzung des Vorworts Lallū Lāl's. Die Überschriftstrophe wie die Angaben über Wellesly und Gilchrist sind weggelassen: statt des Entstehungsjahrs Samvat 1859 der Lāl'schen Übersetzung ist fälschlich 1869 gegeben. Der Hindī- 25 Bearbeiter fügt über sich folgende Angabe hinzu: सो अब उसे भैरवप्रसाद इंदौरके हिंदीमदरसेके गुरुने हिंदी बोलीमें रचा: „Sie [die Lāl'sche Übersetzung] ist nun von Bhairav Prasād, dem guru (Direktor?) der Hindī-Schule von Indore, in die Hindī-Sprache übersetzt worden“. Es handelt sich also um einen andern Bhairav 30 Prasād, als den von Garcin vorher genannten. — Der Druck ist sehr fehlerhaft. Die Übersetzung gibt Lāl's Text mit sämtlichen Erzählungen wieder. Auf S. 195 ff. sind die Blätter des Druckmanuskripts in falscher Reihenfolge abgedruckt, so daß der Text auf S. 195, 199, 202, 224 in Unordnung ist. Auf S. 229—240 ist 35 in die Erzählung von Froschkönig und Schlange (Lāl V. 1) eine Erzählung von den Affen und den Bären eingefügt, eine Nachbildung des Rahmens des 3. Buches des Pañcatantra. Sie ist ausführlich und hübsch erzählt, aber durch verschiedene, den Text unverständlich machende Druckfehler entstellt. Der Inhalt ist in 10 kurzen Zügen folgender: Auf einer schönen Insel wohnt im Genuß reichlicher Früchte, die die Natur bietet, ein großes Affenvolk. Ein Bär kommt aus dem Gebirge, ärgert sich, daß er sich zwischen

den Felsen so plagen muß, während es den Affen so gut geht, und will sie verjagen. Er kommt aber übel an und muß verwundet flüchten. Die erlittene Schmach zu rächen kommen die Bären eines Nachts aus allen indischen Bergen herab und richten unter  
 5 den Affen ein großes Blutbad an. Dann machen sie den Bären, dem die Affen so übel mitgespielt hatten, zu ihrem Häuptling und bleiben auf der Affeninsel. Als der Affenkönig, der sich mit dem Kern seines Heeres gerade entfernt hatte, zurückkehrt, erfährt er von Flüchtlingen, was geschehen. Einer seiner Großen, namens  
 10 Mangal, dem die Bären seine Familie ermordet, läßt sich nun die Ohren abbeißen und Hände und Füße abhauen und sich auf die Insel werfen. Als der Bärenkönig ihn findet, gibt er an, das sei die Strafe dafür, daß er dem Affenkönig zur Unterwerfung geraten. Er verspricht, die Bären in den Wald zu führen, in den das Affen-  
 15 heer sich geflüchtet. Auf eine Bärin gesetzt, führt er das Bärenheer in eine Einöde, den Puruṣa-Parīkṣā-Wald, in dem es kein Wasser gibt, in dem der Sand glüht und ein entsetzlich heißer Wind weht, in welchem alle Bären unkommen.

---

## Śivasaukhalpopaniṣad.

Bearbeitet von

I. Scheftelowitz (Cöln).

Als ich vor etwa einem Jahrzehnt die in London und Oxford befindlichen RV.-Mss. durcharbeitete, fand ich im RV.-Ms. British Museum Add 5351, p. 379 b unmittelbar nach der RV.-Hymne X, 166 die aus 28 Versen bestehende Śivasaukhalpopaniṣad, von der sich eine andere Rezension in dem Kāśmirischen RV.-Ms. (siehe 5 meine Khila-Ausgabe, p. 127 ff.) vorfindet. Beide unterscheiden sich von einander in der Reihenfolge und Anzahl der Verse sowie in einzelnen Lesarten. Daß dieser Text als Upaniṣad angesehen worden ist, geht aus folgendem hervor: Gemäß Vers 27 des Londoner Ms. erlangen die Brahmanen, die über das „Śivasaukhalpam“ ständig 10 meditieren, das Nirvāṇa. Die Khila-Anukramaṇī des Kāśmir.-RV.-Ms. gibt über diese Upaniṣad an: *ḡena saptonā mānavas śivasaukhalpo mānasam* „die mit *ḡena* beginnende Hymne ist dreizehnversig, ihr Verfasser ist *Mānavas Śivasaukhalpas* und sie behandelt das Geistige“. Sowohl Bḡhaddevatā 8, 64 (ed. Macdonell) als auch 15 Rḡvidhāna 4, 20, 3–4 kennen dieses Khila. Letzterer sagt von ihr: *samādhim manaso tena vindate*, was auch Agni Purāṇa Adh. 259, V. 74 hervorhebt: *śivasaukhalpajāpena samādhim manaso labhet*; man gewinnt also durch dessen Rezitation die „Meditation des Geistes“, die gerade für die Erringung des Nirvāṇa erforderlich 20 ist. Nach Manu XI. 251 ist das *Śivasaukhalpam* sündentilgend, falls man es täglich einen Monat lang betet. Und der Komm. zu Manu III, 232 erwähnt, daß dieses Khila beim Totenmahle (*śrāddha*) neben dem Śrī-Sūkta und anderen Stücken vorgetragen wird: *khilāni śrīsūktaśivasaukhalpādmi śrāddhe brāhmaṇān śrāvayet*. 25 Gerade beim Śrāddha pflegt man seit alter Zeit eine Upaniṣad vorzutragen, vgl. Kāṭh.-Up. 3, 17: *ya idam paramam ḡuhyaṃ śrāvayed brahmasamadi, prayataḡ śrāddhakāle vā tadātmanṡjāya kalpate*. „Wer dieses höchste Geheimnis in einer Versammlung von Brahmanen oder beim Totenmahle andächtig vorträgt, dem gereicht 30 es zum ewigen Leben.“ Auch Cūlikā-Up. V. 20 hebt hervor, daß die Upaniṣad beim Śrāddha verwendet wird (: *ḡa evaṃ śrāvayec chrāddhe brāhmaṇo niḡatavrataḡ*)<sup>1</sup>). Auf das Śivasaukhalpam scheint Amṡtanādop. 15 Bezug zu nehmen: *manas saṃkalpakam dhyātvā*. Gerade unsere Upaniṣad handelt von dem *manas saṃkalpakam*, 35

1) Vgl. auch Sannyāsa Up. 1.

‘dem an Vorsätzen reichen Geiste’, über den der Brahmane ständig meditieren soll (vgl. V. 27). Die Tätigkeit des sich Versenkens in die Upaniṣad wird durch das Verb *dhyā* — ausgedrückt, wovon das Nomen *dhyāna* (vgl. Maitrī-Up. 6, 3, 9, 18, Amṛtanāḍop. 6), 5 päli *jhāna* ‘Versenkung’ abgeleitet ist. Der Name der Upaniṣad rührt her von dem in dem Refrain jedes Verses enthaltenen Worte *Śivasāṅkalpam* ‘von heilsamem Einfluß seiend’.

### Inhalt der Śivasāṅkalpopaniṣad.

Schon durch seinen Inhalt wird das Śivasāṅkalpam als eine 10 Upaniṣad erwiesen. Eine Art Monotheismus wird hier deutlich gelehrt. Es gibt nur eine unendliche, rein geistige, göttliche, ungeborene, ewige Substanz, welche der Inbegriff aller Realität ist, die gesamte Materie durchdringt, die höchste Erkenntnis ist und der einzige Schöpfer und Herrscher des Weltalls in der Vergangenheit, 15 Gegenwart und Zukunft ist. Vom Geiste (*manas*) — heißt es darin — sind Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und die Opferwerke erfüllt. Der Geist ist das „einzige unsterbliche Licht der Lichte“ unter den Geschöpfen, von welchem Erkenntnis, Denken und Gedächtnis bedingt sind. Der den Individuen innewohnende 20 Geist vermag beim Wachenden und Schlafenden in die fernsten Gegenden zu schweifen und lenkt wie ein Wagenlenker die menschlichen Herzen. Das Opfer und der Opferaltar stellen gleichsam den Körper des Geistes dar, er ist der sonnengleiche Puruṣa. Alle Seelen, Wesen und Elemente sind im Geiste zentralisiert und in 25 ihm eingewoben. Das gesamte Weltall, die Natur und die Götter sind von ihm durchdrungen, beherrscht und erschaffen. Er selbst aber ist unerschaffen (*ajam*), unerkennbar (*ajñeyam*), unerforschbar (*acintyam*), unermesslich (*aprameyam*), die höchste und feinste Erkenntnis (*sūkṣmāt sūkṣmataram jñānam*), körperlos (*akāya*) und attributlos (*nirguṇa*). Er ist das All durchdringende (*sarvavyāpin*) 30 wahre Sein (*astī*), während den von den Sinnen wahrgenommenen Objekten nichts wirklich Bleibendes, nichts Unvergängliches anhaftet. Er allein bleibt bestehen, nachdem er die Welt zerstört hat. Die höchste Jenseitsstätte „jenseits des Entfalteten und Unentfalteten 35 (*vyaktāvryaktaparam*)“ ist ihm eigen. Er ist Brahman, Hari (= Viṣṇu), die hl. Silbe Om, der jenseitige Ātman, der höchste Puruṣa, Mahēśvara („der große Herrscher“), Mahādeva („der große Gott“), der blauhalsige dreiäugige Śaṅkara (= Śiva), Tryambaka, ja er faßt als „zweitlose Macht“ alle auf dem Kailāsa-Berge wohnenden 40 Götter in sich<sup>1)</sup> und verfügt allein über die erstrebenswerten menschlichen Güter. Durch ständiges Meditieren über diese Upaniṣad erlangt der Brahmane das Nirvāṇa (*paramokṣa*).

1) Ähnlich ist im altisraelitischen Glauben nach Überwindung des Polytheismus die Pluralform *elōhim* „Götter“ die Bezeichnung für den einen Gott geworden.

## Alter der Śivasāṅkalpopaniṣad.

Die im Brit. Mus. Ms. Add 5351 überlieferte, aus 28 Versen bestehende Upaniṣad ist zunächst aus zwei Schichten zusammengesetzt, von denen die erstere, V. 1—13, im ältesten Upaniṣadzeitalter abgefaßt ist, worauf Inhalt, Sprache und Versmaß hinweisen. Das Kāśmirische RV.-Ms. kennt nur die 13 versige Upaniṣad, die die ältere Schicht darstellt. Schon die Reihenfolge der Verse des Śivasāṅkalpam meiner Khila-Ausgabe, die von dem Ms. des Brit. Mus. abweicht, erweist sich als die ältere, denn V. 1—6 = VS. (Mādhyandinaśākhā) 34, 1—6 und sind nach Kātyāyana's Anukramaṇī zu dieser VS.-Stelle vom Ṛṣi Śivasāṅkalpa verfaßt worden. In der Kāṇvaśākhā finden sich diese Verse nicht; zwar führt sie der Kodex des Saṃhitāpāṭha derselben (Oxf. Wils. 364) beim Beginne des 33. Buches auf, aber nach dem 6. Verse heißt es in der Handschrift selbst: iti *ṣaṭkaṇḍīkāḥ paraśākhoktāḥ* und folgt darauf unmittelbar in neuer Zählung V. 1 noch einmal, mit der nämlich auch im Jaṭāpāṭha (Oxf. Wils. 93) das 33. Buch in der Kāṇvaśākhā beginnt, worauf dann gleich Mādhy. 34, 7 als V. 2 folgt\* (A. Weber. Ind. St. 2, 51). Hierdurch ist VS. 34, 1—6 als späteres Einschiesel erwiesen, das aber der älteren Brāhmaṇaperiode angehört. Anquetil du Perron bringt in seinem Oupnekhat, Argentorati 1801. p. 204 bis 206 als 21. Upaniṣad die Schw Sanklap = Śivasāṅkalpa, die nur die ersten 6 Verse der Khila-Rezension (= VS. 34, 1—6) enthält. Ebenso erwähnt G. Oppert, Lists of Sanskrit Mss. in Private Libraries of Southern India I, Madras 1880, Nr. 7243 die Śivasāṅkalpopaniṣad, die aus den sechs gleichen Versen besteht.

Die Verse 7—13 sind nicht viel jünger als die vorangehenden sechs und können dem Inhalte und der Sprache nach noch in dem Zeitalter der Entstehung der älteren Āraṇyaka-Texte abgefaßt worden sein. Sie enthalten demgemäß kein Zitat aus den Upaniṣaden, sondern lehnen sich ähnlich den älteren Upaniṣaden an Gedanken der Veden und Brāhmaṇatexte an. Die in V. 7—8 enthaltenen Vorstellungen über das Opfer und die Backsteine des Altares berühren sich eng mit den Spekulationen der alten Brāhmaṇa-Texte, und V. 9 stimmt mit VS. 31, 18—19 überein. Das Manas („der Geist“) wird V. 10 ff. als alleiniger Schöpfer und Beherrscher des Weltalls bezeichnet, der die gesamte Materie durchdringt, und wird in V. 9 mit Puruṣa (= Brahman) identifiziert. Bereits Śat. Br. X, 5, 3 feiert das Manas als den göttlichen Urgeist, der allein vor der Weltenschöpfung existiert hat. „Deshalb sagt der Ṛṣi RV. X, 129, 1: 'Damals (vor der Weltenschöpfung) war es weder seiend noch nicht seiend'; denn das Manas ist gewissermaßen weder seiend noch nicht seiend.“ Durch intensive Meditation hat das Manas zunächst die geistigen Urbilder des Opfers und des Altars erschaffen, sowie die Opferriten und alle Hymnen ersonnen. „Und alles Werk, das beim Opfer verrichtet wird, alles dieses Opferwerk wurde nur

von dem Manas („Geist“) in jenem aus Geist bestehenden, vom Geiste geschichteten Feuer als ein Geistiges vollbracht.“ Diese Brāhmaṇa-Stelle, die wohl nicht viel älter ist als die Śivasāṅkalpopeniṣad, klingt wie ein Kommentar zu dieser Upaniṣad. Das Taitt. Ār. 5 scheint bereits auf den Inhalt unserer Upaniṣad Bezug zu nehmen; vgl. Taitt. Ār. 9, 4 (= Taitt. Up. 3, 4): *mano brahmeti vyajānāt, manaso hy eva khale imāni bhūtāni jāyante, manasā jātāni jīvanti, manaḥ prayanty abhisamvīśanti*. „Das Manas ist das Brahman, das soll man erkennen; denn von dem Manas werden 10 diese Wesen geboren, durch das Manas leben die Geborenen, in das Manas gehen sie verscheidend ein“ (vgl. auch Chānd. Up. 3, 18, 1<sup>1</sup>). Auf V. 5 scheint zurückzugehen Taitt. Ār. 10, 63, 12 (= Mahān. Up. 79, 12): *mānase sarvaṃ pratiṣṭhita[m] tasmān mānasaṃ paramaṃ vadanti* „In dem Geistigen ist das All befestigt: darum nennt 15 man das Geistige das Höchste“. Ähnlich lauten folgende Upaniṣad-Stellen: Ait. Up. 5, 3 „Alles Lebendige, was kriecht und fliegt und was unbeweglich ist, alles das wird von Puruṣa gelenkt, wurzelt im Puruṣa. Die Welt wird vom Puruṣa gelenkt, Puruṣa ist die Wurzel, das Brahman ist Puruṣa“<sup>2</sup>). Bṛh. Up. II, 5, 15, Śvet. 1, 5, 20 Kauṣ. 3, 8, Chānd. 7, 15, 1, Muṇḍ. 2, 26, Praśna 2, 6; 6, 6: *yathā rathanābhau ca rathanemaṃ cārāḥ sarve samarpitā eva evāsmīn ātmanī sarvāṃ bhūtāni sarve devāḥ sarve lokāḥ sarve prāṇāḥ sarva eta ātmānaḥ samarpitāḥ*. „Gleichwie in der Radnabe, in der Radschiene alle Speichen befestigt sind, also sind in diesem 25 Ātman alle Wesen, alle Götter, alle Welten, alle Lebenshauche, alle diese Ātman befestigt“<sup>3</sup>). Bṛhadāraṇyakopeniṣad hat gleichfalls manche Berührungspunkte mit dem Śivasāṅkalpam. Nach II, 4, 11 ist das Manas der Einigungsort aller Vorsätze (*sarveśāṃ saṅkalpānām mana ekājanam*). IV, 3, 7: „Dieser Puruṣa, welcher der 30 erkenntnisreiche unter den Lebensorganen, das Licht im Herzen ist“ (*yo'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu hr̥dy antar jyotiḥ puruṣaḥ sa*), er lenkt im Innern (*antaryāmi* III, 7, 1) und ist „das Licht der Lichter“ (IV, 4, 16: *jyotiṣāṃ jyotiḥ*), der im Schlaf die fernsten Regionen durchwandert und dann wieder in den Körper zurückkehrt 35 (IV, 3, 9 ff.). Ähnlich den Suparṇa-Hymnen (vgl. ZDMG. 74, 142 ff.) wird das Śivasāṅkalpam schon seit Jahrhunderten in Verschollenheit geraten sein, so daß davon nur noch die in VS. aufgenommenen 6 Verse allgemein bekannt waren.

Die Verse 1—13 erweisen sich gegenüber den Versen 14—28 40 dadurch als bedeutend älter, weil sie weder die Vorstellung von

1) Ferner Chānd. Up. 7, 3, 1: „Denn das Manas ist der Ātman, das Manas ist die Welt, das Manas ist das Brahman, das Manas mögest du verehren“.

2) Vgl. auch Chānd. Up. 8, 7, 4, Mahān. Up. 23, 1: „Eben dieser Puruṣa ist das Brahman“.

3) Vgl. auch Praśna Up. 2, 6: „Wie Speichen an der Radnabe, haftet am Prāna alles fest: die Reas, die Yajus und Sāman's, Opfer, Krieger und Brahmanenstand.“

der Trimūrti noch die verschiedenen sekundären Bezeichnungen für Śiva kennen. Letzterer Gott ragt in V. 14—18 über alle Götter hervor, wird mit Manas identifiziert und als die eine Gottheit verehrt, so daß diese Vorstellung nur aus der sektarischen Verehrung des śivaitischen Kreises erwachsen ist. Śiva heißt hier *Mahādeva*, *5* *Śaṅkara*, *Trjambaka*<sup>1)</sup>, *Iśvara*, *Mahēśvara*, *nīlakaṅṭha*, *trinetra*, der auf dem *Kailāsa*-Berge thront. Die letzteren Namen sind zuerst in MBh. belegt. Das in jedem Verse wiederkehrende Wort *śiva* scheint die śivaitische Sekte als eine Anspielung auf Gott Śiva aufgefaßt zu haben, weshalb sie in den von ihr hinzugefügten Versen 10 ausdrücklich das Manas als Śiva bezeichnen. Der Inhalt der sekundären Verse steht übrigens im Widerspruch zu V. 9 der Kāśmirischen-Rez. Während nämlich nach letzterem Verse die Weisen den Ursprung des Geistes erschauen, ist er gemäß den sekundären Versen 14—17 „unersorschlich“ und „unerkennbar“. Die 15 Bezeichnung des Urgeistes (*manas*) als *ābrahmastambaparyantaṃ* „der vom Brahman bis zum Grasbüschel sich erstreckende“ (V. 26) kommt auch in Nārada's Pañcarātra 2, 1, 21 vor<sup>2)</sup>. Śaṅkara zu Bādārāyaṇa Brahma-Sūtra p. 604, 2 bezeichnet den höchsten Ātman ebenfalls so, wendet jedoch für die in seiner Zeit bereits ungebräuch- 20 liche Konstruktion mit *ā* — die jüngere Bildung mit — *ādi*: *brahmādistambaparyanta* an. Eine ähnliche Bezeichnung für Puruṣa findet sich in Cūlikā-Up. 16: *brahmādyam sthāvarantam . . . tam ekam eva paśyanti* „den mit Brahman beginnenden und bis auf den Holzklotz sich erstreckenden, . . . diesen einen eben 25 sehen sie“. Hier erweist sich die im Śivasāṅkalpam V. 26 enthaltene Form als die ältere. Die sekundären Verse scheinen demgemäß älter zu sein als Cūlikā-Up. und Śaṅkara. Sie werden etwa derselben Zeit entstammen, in der Atharvaśir. Up. und Kaiv. Up. entstanden sind, die gleichfalls Śiva als Eing Geist verherrlichen. Auf 30 die Quellen der in den sekundären Versen behandelten Anschauungen, die zum großen Teil auf Ideen älterer Upaniṣaden zurückgehen, verweise ich in den Anmerkungen zur Übersetzung. Folgende Wörter sind in Böhlingk-Roth's Wtb. nicht belegt: V. 1: *tayate* (nach Dhātup. 1, 518 = *saṅtānapālanayoh*) 'durchdringen'. V. 8: 35 *pañca* m. 'Fünfheit' (vgl. *pañcatva* n. Yājñ. 3, 9, Hit. IV, 71 'Fünfheit'), *dasata* m. 'Dekade'. V. 26: *trailokya* adj. 'den drei Welten zugehörig'.

1) Diese drei ersten Namen für Śiva kommen bereits in den Brāhmaṇas vor (Kāṅh. S. XVII, 11, 15; IX, 7; SBr. II, 6, 2).

2) Und zwar wird dort Viṣṇu so genannt: *ābrahmastambaparyantaṃ sarvaṃ kṛṣṇaṃ carācaram*. Nārada scheint diesen Ausdruck aus unserer Upan. entlehnt zu haben.

## Text und Varianten.

Die ersten dreizehn Verse gebe ich nach der ursprünglichen Reihenfolge, wie sie im Kāśmirischen RV.-Ms. (s. meine Khila-Ausg. p. 127 ff.) vorliegt, deren Text an den Stellen, wo er beschädigt ist, durch die in Brit. Mus. Add 5351 vorhandene Rezension restituiert werden kann. Letztere bezeichne ich im weitern als B, hingegen meine Khila-Ausgabe als A<sup>1</sup>).

A 1—2 = B 1—2; A 3 = B 5; A 4 = B 7; A 5 = B 4; A 6 = B 6; A 7 = B 12; A 8 = B 10; A 9 = B 13; A 10 = B 3; A 11 = B 11; A 12 = B 9; A 13 = B 8. Die Verse in B sind nicht akzentuiert. Die ersten sechs Verse von A stimmen mit VS. 34, 1—6 überein, jedoch ist VS. 34, 4 = V. 1 und VS. 34, 1 = V. 4.

- 1 a *yānedām bhūtāṃ bhūvanāṃ bhaviṣyāt pāriyāhitam amṛtena*  
sārvam,  
15 b *yāna yajñās tāyāte saptāhōtā tan me mānas śivāsāṅkalpam astu.*  
2 a *yāna kārmanāy apāso manīṣīno yajñe kṛvānti vidātheṣu*  
*dhīrah,*  
b *yād apūrvāṃ yyakṣām antāḥ, prajānān tān me mānas śivā-*  
sāṅkalpam astu,  
20 3 a *yāt prajānānam utā cōto dhṛtiś ca yaj jyōtir antār amṛtāṃ*  
*prajāsu,*  
b *yāsmān nā itē kīṅ caud kārma kṛiyāte tān me mānas śivā-*  
sāṅkalpam astu.  
4 a *yāj jāgrato dūrām udati daivaṃ tūl u suptāsya tithaivaṅti,*  
25 b *dūraṅgamāṃ jyōtiṣāṃ jyōtir ēkaṃ tān me mānas śivāsāṅ-*  
kalpam astu.  
5 a *yāsmīn īcas sāma yājñāṣi yāsmīn prātiṣṭhitā rathanābhāv*  
*ivārāḥ*  
b *yāsmīnās cittaṃ sārvam ōtam prajānān tān me mānas śivā-*  
sāṅkalpam astu.  
30 6 a *suśārathīr āśvān iva yān manuṣyān neniyātebhīsubhir vājīna*  
*iva*  
b *hṛtprātiṣṭham yjād ajirāṅ jāviṣṭhan tān me mānas śivāsāṅ-*  
kalpam astu.

3<sup>a</sup> *prajānānam* alle, nur A *prajānānam*. — 5<sup>a</sup> *ivārāḥ* alle, nur B *ivārāḥ* vgl. auch Mundl. Up. 2, 2, 5: *arā iva rathanūbhau saṃhatā*. — 6<sup>a</sup> *manuṣyān* alle, nur A *manuṣyā*.

1) Die ersten 13 Verse habe ich nach der Reihenfolge, Lesart und älteren Orthographie des Kāśm. RV.-Ms. (bezeichnet als A) gegeben. Über die dort vorherrschende eigenartige Orthographie habe ich WZKM. 21, 90 ff. gehandelt. Das Ms. B enthält die gewöhnliche Orthographie, nur daß für *b* häufig *v* steht und daß vor folgenden anlautenden Doppelkonsonanten der auslautende Konsonant, wenn er mit dem ersten Anlautskonsonanten gleichlautet, gewöhnlich nicht geschrieben wird, z. B. 3<sup>a</sup> *yā jyōtir*. 21<sup>b</sup> *yā dvīruktāṃ*. Über das Vorkommen von V. 1—6 vgl. meine Khila-Ausg. p. 129 A.

Korrekturzusatz: Dieselbe Upan. findet sich auch im RV.-Ms. India Off. 2131 und stimmt mit B überein. Beide lesen in V. 10<sup>a</sup> *yato* für *vīprā* A.

- 7 a *yād ātra śaṣṭhāṃ trīśatām śarīrāṃ yajñāsya gūhyan nāva-*  
*nābham ādyan,*  
 b \**dāsa pañcatrīṃśatāṃ yjāt parāṃ ca tām me mānas śivā-*  
*saṅkalpam astu.*
- 8 a *yé pāñca pañcā dasatām śatām ca sahasraṃ ca niyūtaṃ* 5  
*nyūrbudaṃ ca,*  
 b *te yajñacittēṣṭakāntām śarīraṃ tām me mānas śivāsaṅkalpam*  
*astu.*
- 9 a *védāhām etām pūruṣaṃ mahāntam ādityāvarṇan tāmasaḥ*  
*parāstāt,* 10  
 b *tāsya yōniṃ paripaśyanti dhīras tām me mānas śivāsaṅ-*  
*kalpam astu.*
- 10 a *yéna kármāṇi prācaranti dhīrā víprā cācā mānasā kár-*  
*maṇā ca,*  
 b *saṃvīdam ānu sīmhyanti prāñinas tām me mānas śivā-* 15  
*saṅkalpam astu.*
- 11 a *yé māno hīdayaṃ yjé ca devā yé antárikṣe bahudhā cāranti,*  
 b *yé śrotrāṃ cakṣuṣī sāncaranti tām me mānas śivāsaṅkalpam*  
*astu.*
- 12 a *yéna dyaúr ugrā pṛthivī cāntárikṣaṃ yé párvatāḥ pradīśo* 20  
*dīśas ca,*  
 b *yénedūṃ júgad vyūptaṃ prajñān tām me mānas śivāsaṅ-*  
*kalpam astu.*
- 13 a *yénedāṃ sárvaṃ jáyato babhūvúr yé devā ápi maható jātú-*  
*vedāḥ,* 25  
 b *tád \*evāgnitápaso jyotír ékan tām me mānas śivāsaṅkalpam*  
*astu.*
- 14 a *acīntyaṃ cāprameyaṃ ca vyaktāvyaktoparaṃ ca yat,*  
 b *sūkṣmāt sūkṣmataraṃ jñānaṃ tām me mānaḥ śivāsaṅkalpam*  
*astu.* 30
- 15 a *asti \*vināśayitvā sarvaṃ idaṃ nāsti punas tathaiivā drṣṭaṃ*  
*dhruvaṃ,*  
 b *asti nāsti hitaṃ madhyamaṃ pudam tan me mānaḥ śivā-*  
*saṅkalpam astu.*

7<sup>a</sup> *navanābham ādyan* A, *navanācam āgyam* B. — 7<sup>b</sup> Für \**dāsa* haben A, B: *dasam*. — 8<sup>a</sup> *nyarbudam* A, *nirbudam* B. — 9<sup>a</sup> = VS. 31, 18. Taitt. Ār. 3, 12, 7, Śvet. U. 3, 8. *parāstāt* alle, nur T. Ār. *tū pārē*. — 9<sup>b</sup> = VS. 31, 19. — 10<sup>a</sup> *prācaranti* A, *pratīraṃti* B. *kármaṇā ca* A. *tāni hanti* B. — 10<sup>b</sup> *saṃvīdam ānu sīmhyanti* A, *yasyānvitam ānu saṃ-* *caraṃti* B. — 11<sup>a</sup> *antárikṣe bahudhā cāranti* A, *dīcyū āpo yaj sārghras-* *mīḥ* B. Dem Versmaß nach ist A älter. — 11<sup>b</sup> *sañcaranti* A, *sañcaran-* *taṃ* B. — 12<sup>a</sup> *yé párvatāḥ pradīśo dīśas ca* A, *yat párvatāḥ pṛthivī cān-* *tarikṣaṃ yat párvatāḥ pradīśo dīśas ca* B. — 13<sup>a</sup> *babhūvúr yé devā ápi* A, *vabhūva tad evāpi* B. — 13<sup>b</sup> Für \**evāgnitápaso* haben A, B: *evāgnitá-* *pasō*. — 15<sup>a</sup> *vināśayitvā* B.

Das Ms. Ind. Off. enthält mehrere Schreibfehler: 6<sup>a</sup> *nanīyate*. 6<sup>b</sup> *yavīṣṭhaṃ*. 9<sup>a</sup> *purastātāt*. 13<sup>a</sup> *sahato*. 13<sup>b</sup> *tavūd evā*.

- 16 a *asti nāsti viparīto pravāhosti nāsti sarvaṃ vā īdam guhyaṃ,*  
 b *asti nāsti parāt paro yat paraṃ tan me manaḥ śivasaukalpa-*  
*kalpam astu.*
- 17 a *parāt parataraṃ yasya tatparāc caiva tat paraṃ,*  
 5 b *tatparāt paratojñeyaṃ tan me manaḥ śivasaukalpam astu.*
- 18 a *parāt paratara brahma tatparāt parato hariḥ,*  
 b *tatparāt parato hy eṣa tan me manaḥ śivasaukalpam astu.*
- 19 a *gobhir juṣṭo dhanena hy āyusū ca balena ca,*  
 b *prajāyū paśubhiḥ puṣkalādhyāṃ tan me manaḥ śivasaukalpam*  
 10 *astu.*
- 20 a *prujataḥ praṇavo nityaṃ paramaṃ puruṣottamaṃ,*  
 b *omkāraṃ param ātmānaṃ tan me manaḥ śivasaukalpam astu.*
- 21 a *yo vai vedōdiṣu gāyatrī \*sarvavyāpī \*maheśvaraḥ,*  
 b *ya[d] dviruktaṃ tathādrvyaiśyaṃ tan me manaḥ śivasau-*  
 15 *kalpam astu.*
- 22 a *yo vai veda mahādevam paramaṃ puruṣottamaṃ.*  
 b *yaḥ sarvaṃ yasya cit sarvaṃ tan me manaḥ śivasaukalpam*  
*astu.*
- 23 a *josau sarveṣu vedeṣu puthate hy aja īśvaraḥ,*  
 20 b *akāyo nirguṇo dhyātē tā tan me manaḥ śivasaukalpam astu.*
- 24 a *kailāśāsikhare raṃye śaukarasya śubhe grhe,*  
 b *devatās tatra modhyanṭi tan me manaḥ śivasaukalpam astu.*
- 25 a *kailāśāsikharaḥbhāsā hi bhavad girisuṃsthitāḥ,*  
 b *nīlakaṃṭhaṃ trīnetraṃ ca tan me manaḥ śivasaukalpam astu.*
- 26 a *ābrahmastambaparyanṭaṃ trailokyāṃ sacarācarāṃ,*  
 b *utpātitaṃ jagad vyūptaṃ tan me manaḥ śivasaukalpam astu.*
- 27 a *ya imāṃ śivasaukalpaṃ sadā dhyāyanṭi brāhmaṇāḥ,*  
 b *te paramokṣaṃ gamiṣyanṭi tan me manaḥ śivasaukalpam astu.*
- 28 a *tryambakaṃ yajāmahe sujanādhīṃ puṣṭivardhanaṃ,*  
 30 b *urvārukam iva baṃdhanaṃ mṛtyor mukṣīya mānṛtāt tan me*  
*manaḥ śivasaukalpam astu.*

19<sup>a</sup> *juṣṭo* B. — 21<sup>a</sup> *sarvavyāpī maheśvarāt* B. Letztere Verschreibung wohl infolge Kontamination mit *paromas scarāt* (vgl. T. Ār. 10, 11, 2). — 28 = RV. VII, 59, 12.

### Übersetzung<sup>1)</sup>.

1. Der unsterbliche Geist, mit welchem die Vergangenheit, Gegenwart, die Zukunft und das All versehen ist, wovon das von  
 35 den sieben Opferpriestern vollzogene Opfer durchdrungen ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz<sup>2)</sup> sein.

1) V. 1—6 (= VS. 34, 1—6) bereits übersetzt von A. Weber, l. St. 2, 52, Geldner, Vedismus u. Brahmanismus 1911, 155, Denssen, Sechzig Up.<sup>3</sup> 836.

2) *śivasaukalpa* nach Geldner „von glücklicher Entschließung“; vgl. Kāth. Up. 1, 19: *śāntasaukalpa* 'der seinen Vorsatz aufgegeben hat' (seinen Sohn Yama zu opfern).

2. Mit welchem die werkkundigen Weisen, die in den Opferzeremonien kundigen, die Handlungen beim Opfer verrichten, welcher als einzig dastehende wunderbare Erscheinung<sup>1)</sup> in den Geschöpfen ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

3. Welcher die Erkenntnis, das Denken und die Entschlossenheit<sup>2)</sup>, das unsterbliche Licht unter den Geschöpfen ist, ohne welchen kein Werk vollführt wird, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

4. Der göttliche Geist, der bei dem Wachenden und dem Schlafenden in die Ferne schweift und dann wieder zurückkehrt, das in die Ferne dringende einzige Licht der Lichter, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

5. An welchem die Hymnen (*ṛcas*), die Gesangesverse (*sāma*), die Opferlitaneien (*ṛajūṃṣī*) wie die Speichen an der Radnabe befestigt sind<sup>3)</sup>, in welchen alles Denken der Geschöpfe eingewoben ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

6. Der Geist, der als ein guter Wagenlenker die Menschen wie Rosse, wie Renner mit Zügeln lenkt<sup>4)</sup>, der Geist, welcher im Herzen seinen Sitz hat, der rasche, sehr schnelle, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

7. Welcher hier der aus 360 Teilen bestehende Körper des Opfers<sup>5)</sup> ist, geheimnisvoll, mit einem neuen Nabel<sup>6)</sup> versehen, unvergleichlich, zehnteilig<sup>7)</sup> und fünfunddreißigteilig<sup>8)</sup> ist, welcher der vortrefflichste ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

8. Welche die fünf Fünfheiten sind, die Dekada, Hundert, Tausend, eine Million und 100 Million, diese sind der Körper (= Altar)<sup>9)</sup>, der die zum Opfer geschichteten Backsteine enthält; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

1) *yakṣam* als Bezeichnung für Brahman, z. B. Kenop. 3, 15, was der Komm. Śaṅkara als *pūjyam mahad bhūtam* erklärt. Śāyana zu ṚV. VII, 61, 5 erklärt es als *pūjā* und V, 70, 4 als *pūjītam*. Das Epos gebraucht statt *yakṣam* das Wort *mahadbhūtam*, vgl. MBh. 13, 149, 140: *eko Viṣṇur mahadbhūtam*.

2) *dhṛti* „Festhalten“, nach Geldner „Wille“; nach Deussen „Entschließen“.

3) *Praśna Up.* 2, 6 geht darauf zurück.

4) Kāth. *Up.* 3, 3 ff. nimmt hierauf Bezug.

5) In ŚBr. V, 2, 1, 2; X, 2, 1 wird *Prajāpati*, der mit Brahman identifiziert wird (ŚBr. VII, 3, 1, 42; XIII, 6, 2, 8), als das Opfer bezeichnet. *Yājñavalkya* III, 120 nennt *Ātman* das Opfer (*sa ātma caiva yajñah*). Der menschliche Körper besteht aus 360 Knochen, ebenso wie das Jahr aus 360 Tagen (ŚBr. XII, 3, 2, 3; 1, 3, 5, 9; XI, 1, 3, 10, Kāth. S. 33, 2; Garbhop. 4. *Yājñavalkya* III, 84).

6) Das Opfer hat einen Nabel: *nābhīr vā eṣa yajñasya* Kāth. S. 26, 1. Der Nabel des Opfers wird verehrt ŚBr. XIV, 3, 2, 15.

7) Es gibt 10 *Prāṇās* „Lebensgeister“ (*daśa prāṇās*) ŚBr. XI, 2, 1, 2; Kāth. S. XIII, 7; XIV, 6; XXVII, 5; TS. VI, 3, 7, 5. Entsprechend der Anzahl der *Prāṇās* gibt es beim Opferaltar 10 *Prāṇabhṛt* genannte Backsteine (Weber, I. St. XIII, 253, 256).

8) Es gibt 24 Extremitäten und 11 Organe, vgl. ŚBr. 6, 2, 1, 23: *caturviṃśo vai puruṣo daśa hastyā aṅgulaḥ daśa pādṛgāḥ caturāṅgah*; XII, 3, 2, 2: *caturviṃśogam puruṣo viṃśatyāṅgulīś caturāṅgah*. Zu den 11 Organen (*Indriyāṇi*) vgl. Weber, I. St. XVII, 152; Deussen, System des Vedanta<sup>2</sup> 356, Manu 2, 89.

9) Der Feueraltar wird mit einem Körper verglichen ŚBr. VI, 1, 1:

9. Ich kenne jenen Puruṣa, den großen, wie die Sonne glänzenden jenseits des Dunkels, dessen Ursprung die Weisen wahrnehmen; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

10. Mittels dessen die weisen Sänger die Werke verrichten durch Wort, Geist und Tat und die beseelten Wesen zur Geisteskonzentration gelangen, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

11. Welche im Luftraume weilenden Götter vielfach in den Geist und ins Herz einkehren, welche ins Gehör und in die Augen eingehen<sup>1)</sup>, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

12. Wovon der Himmel, die gewaltige Erde, der Luftraum, die Berge, Himmelsgegenden und Gegenden, wovon diese Welt der Menschen durchdrungen ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

13. Wodurch das All der großen Welt und auch die das Wissen besitzenden Götter entstanden sind, wahrlich dieses einzige Licht des durch Kasteiung wie Feuer Glühenden<sup>2)</sup>, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

14. Die Erkenntnis, die unerforschlich, unermeßlich jenseits des Entfalteten und Unentfalteten und feiner als das Feine<sup>3)</sup>, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

VII, 1, 1, 17—19. Nach IX, 5, 1, 11 ist er der himmlische Körper des Opfernenden. Sämtliche in diesem Verse enthaltenen Zahlen beziehen sich auf die Backsteine (*iṣṭakās*). *pañca pañcās* „fünf Fünfheiten“, wofür in Kāth. S. 32, 6: *pañca pañcajanās* steht: *chandāṃsi vai pañca pañcajanāḥ yajñāś chandāṃsi* „die Chandas sind die fünf Fünfheiten und das Opfer sind die Chaudas. Ähnlich ŚBr. VII, 5, 2, 42: „Die letzten fünf Backsteine sind die Chandāsyās, die Chandas sind das Vieh . . . man legt sie neben die Opfertiere“; vgl. auch Tāitt. S. 1, 6, 1, 2, Śāṅkara zu Śārīramīmāṃsā 1, 4, 11 ff., übers. von Deussen p. 222 f. Die unzähligen Backsteine, welche durch die Zahlen 1, 10, 100, 1000, eine Million, hundert Million ausgedrückt werden, symbolisieren die Opferkübe, die auf dem aus den *iṣṭakās* hergestellten Altar geopfert werden; vgl. ŚBr. IX, 1, 2, 16 ff., MS. 2, 8, 12. Ähnlich Kāth. S. XVII, 10: *ekā ca daśa . . ca śataṃ . . ca sahasraṃ . . cūyutaṃ . . ca pratyutaṃ . . ca nityutaṃ . . cārbutam . . ca nyarbutaṃ ca samudras . . tū me aqua iṣṭakā dhenavas santu*.

1) Die Besessenheit durch einen göttlichen Geist wird als Manasartiges bezeichnet.

2) Über die Glut des Tapas bei der Weltenschöpfung vgl. A. Br. V, 32, 1. Nach ṚV. X, 190, 1 war aus dem entflammten Tapas Ordnung und Wahrheit hervorgegangen.

3) Vgl. Śvet. Up. 1, 8: „Alles trägt Puruṣa in sich vereint: das Vergängliche und Unvergängliche, das Entfaltete und Unentfaltete“; Kāth. Up. 6, 7 ff. (vgl. 3, 11): „Jenseits des großen Ātman ist das Unentfaltete, jenseits des Unentfalteten steht aber der allumfassende Puruṣa, der keine individuellen Merkmale besitzt“. Kāth. Up. 3, 13: „Er wird mittels der spitzfindigen, feinsten Erkenntnis von Feinschern erschaut“; Nrsimhatāp. Up. 2, 1, 1: Der Ātman „ist feiner als das Feine, er ist das Wort Om“. „Das Brahman ist die Erkenntnis“ (Tāitt. Up. 3, 5). „Das Brahman ist das Unentfaltete, nicht Wahrnehmbare“ (Brahmasūtra des Bādarāyaṇa 3, 2, 23 ff., Deussen, Syst. des Vedānta<sup>2</sup> 1906. 230.

15. Er ist<sup>1)</sup>, nachdem er dies All vernichtet hat<sup>2)</sup>, nicht jedoch ist ebenso das Sichtbare bleibend. Er ist und nicht ist der gesetzte mittlere Schritt Viṣṇus (= Luftraum)<sup>3)</sup>. Dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

16. Er ist, nicht ist der verkehrte Strom der Vorstellungen, 5  
er ist<sup>4)</sup>, nicht ist aber alles dieses geheimnisvolle Wissen, er ist, er, welcher das Jenseitige ist; mehr als das Jenseitige existiert nicht. Dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

17. Dieser Geist, dem die höchste Jenseitsstätte eigen ist, ist eben höher als jenes Jenseits: der unerkennbare ist höher als jenes 10  
Jenseits, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

18. Höher als das Jenseits ist Brahman, höher als dieses Jenseits ist Hari (= Viṣṇu), höher als dieses Jenseits ist ja dieser (eṣa)<sup>5)</sup>: dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

19. Er verfügt über Reichtum, Alter, Kraft, Nachkommenschaft 15  
und Viehherden. Dieser unvergleichliche, herrliche Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

20. Der Praṇava<sup>6)</sup> faßt in sich den ewigen, vorzüglichsten, höchsten unter den Puruṣas, die heilige Silbe Om, den jenseitigen Ātman. Dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein. 20

21. Die heilige Silbe Om, welche der Liedersänger in den Anfängen der Veden<sup>7)</sup> und der das All durchdringende Maheśvara ist,

1) *asti* „er ist“ in V. 15–16 als Bezeichnung für Manas geht auf Kāth. Up. 6, 12 ff. zurück, wo *asti* = Ātman ist.

2) In bestimmten Kalpās findet eine Weltzerstörung durch Feuer statt: AV. X, 8, 39 f.; MBh. 12, 47, 56: *yugāntakāle samprāpte kalāgnir dahate jagat*, vgl. ferner Brh. Up. 1, 2, 5; Śāṅkara zu Vedānta S. I, 2, 9, Bhagavadg. 13, 16, Nṛsiṅha-uttarātāp. Up. 2 erwähnt ebenfalls, daß zur Endzeit die Welt durch ein Feuer vernichtet werde: „Der [Ātman] fürwahr baut diese ganze Welt auf und ist ihre Vernichtung“. Über Weltenvernichtung durch Feuer im Buddhismus vgl. Koeppen, Die Religion des Buddha 273 f.

3) Über Viṣṇus mittleren Schritt vgl. RV. 1, 155, 5; VS. 2, 25; 12, 5; SBr. III, 6, 3, 3; Macdonell, Journ. Roy. As. Soc. 1895, 171.

4) Vgl. Brh. Up. 2, 3, 6: *nety anyat param asti*; Svet. Up. 3, 9: „Höheres als welches es nichts weiter gibt, noch Feineres“. Taitt. Ār. X, 1: *ataḥ param nānyad aṅgīyāsānī hi parāt paraṃ yan mahato mahāntam, yad ekam acyaktam anantorūpaṃ viśvam purāṇam tamasaḥ parastāt* „nichts ist jenseitiger und feiner; er ist nämlich jenseitiger als das Jenseits, welcher der allerhöchste ist; er ist einzig, unentfaltet, unendlich erscheinend, das All durchdringend, der Uralte, jenseits der Finsternis“. Tejobindu-Up. 11 (I, St. II, 64): „Nichts Höheres gibt es, höher als das Höchste ist es, undenkbar und unerweckt“.

5) Vgl. Taitt. Ār. 10, 11, 2: *sa brahmā sa śivaḥ sa harīḥ*. Unter *eṣa* „dieser“ ist wohl Śiva zu verstehen, der im weiteren verherrlicht wird, vgl. auch Taitt. Ār. 10, 16, 17: *hy eṣa rudras*. In Taitt. Ār. 10, 13 wird *eṣa* für *puruṣa* gebraucht.

6) Unter Praṇava sind die Buchstaben der Silbe Om zu verstehen, vgl. Nṛsiṅhatāp. Up. 1, 2, 2; II, 1. In der Haṃsa Up. wird Praṇava als der höchste Geist verherrlicht (I, St. I, 386), siehe auch Kāth. Up. 2, 15 f.; Chānd. Up. I, 1, 9 f.; I, 4, 5; Maitr. Up. 6, 4 f.; Māṅḍ. 1, 24 ff.

7) Vgl. Nṛs. Tāp. Up. 1, 1, 3, 3: *surve vedāḥ praṇavādīkāḥ* „alle Veden beginnen mit dem Praṇava“; ferner Svet. Up. 4, 18.

dieser Geist, welcher, eine doppelte Bezeichnung führend, eine zweitlose Macht<sup>1)</sup> ist, soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

22. Welcher den großen Gott erkennt, den vorzüglichsten und höchsten unter den Puruṣas, der das All ist und dessen auch das All  
5 ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

23. Ja dieser ungeborene Īsvara, welcher über allen Veden schwebt, ist körperlos und attributlos, in Meditation versunken: dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

24. Dort auf der lieblichen Bergspitze Kailāsa in dem glänzenden  
10 Hause des Śaṅkara<sup>2)</sup> ergötzen sich die Gottheiten; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

25. Ja diese wie die Bergspitze Kailāsa glänzenden und gegenwärtig auf dem Berge befindlichen (Götter) sind der blauhalsige, dreiäugige Geist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

15 26. Der von Brahman bis zum Grasbüschel<sup>3)</sup> sich erstreckende, den drei Welten, Tieren und Pflanzen inwohnende Geist, der über die angefüllte Welt verbreitet ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

27. Die Brahmanen, die über dieses Śivasāṅkalpam ständig  
20 nachsinnen, diese werden die höchste Erlösung erreichen; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

28. Den Tryambaka (Śiva) verehren wir, den schön duftenden, die Nahrung fördernden. Wie eine Kürbisfrucht (vom Stengel) so möchte ich mich loslösen von der unvergänglichen Fessel des Todes;  
25 dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

1) Vgl. Cūlikā Up. 14 f.: *puruṣam nirguṇam . . . viduḥ . . . avyaktam vyaktadarśanam advaitam dvaitam iti* „man faßt den attributlosen Puruṣa . . . den unentfalteten als entfaltet aussehend auf, den zweitlosen als Zweiheit“. Śvet. Up. 3, 2: „Denn ein einziger Rudra existiert, nicht ein zweiter, der diese Welten beherrscht mit seinen Herrschermächten (*īśinībhiḥ*)“; 3, 11: Śiva, „der heilige, durchdringt alles, er wohnt überall“; „er weilt versteckt in allen Wesen“ (4, 16). *aīṣya* (in *adry-aīṣya*) scheint auf die spezielle Macht des Īsa (= „Śiva“) anzuweisen, dessen Herrschermacht auch *īśinū* heißt. Māṇḍūkya Kārikā 1, 17 (vgl. auch 4, 45): „Die Vielheit, falls sie überhaupt bestünde, würde ohne Zweifel aufhören. Diese Zweiheit ist nur ein Blendwerk, in Wahrheit gibt es keine Zweiheit. Die Doppelheit würde aufhören, wenn sie von einem behauptet wird. Jene Behauptung stammt aus dem Unterricht. Wenn (das Brahman) erkannt ist, gibt es keine Zweiheit mehr“ (vgl. Geldner, Vedismus u. Brahmanismus 188 f.). Nṛsiṃhatāp Up. 9, 9: *tasmād advaya ecīyama ātmā* „deshalb ist dieser Ātman zweitlos“. Śaṅkara nennt Brahman: *ekam eva ādirūpyam* „den einen ohne zweites“ (Deussen, System d. Ved.<sup>2</sup> 230).

2) Vgl. zu V. 24—25 Nṛsiṃhatāp. Up. 1, 1, 6, 1: „den ungestaltete Augen habenden Śaṅkara, den bläulich roten, welcher . . . der Herrscher (*īśvaraḥ*) aller Weisheiten, das Brahman und der Oberherr aller Wesen ist“. Ferner Kaivalya Up. 6 f.: Śiva, „der undenkbar, unoffenbar, unendlich, beruhigt, selig, ewig, Brahman Ursprung ist, den einen, ohne Anfang, Mitte, Ende, . . . den höchsten Gott . . . mit schwarzem Hals, drei Augen ganz beruhigt, ihn überdenkend, geht jenseits des Dunkels der Weise zum allsehenden Wesensursprung“; vgl. hierzu Śivasāṅk. Up. V, 9b.

3) *śtamba* „Grasbüschel“, bereits ŚBr. belegt, wo von *stambayajus* „Grasbüschelopfer“ die Rede ist (VII, 2, 2, 1; I, 2, 4, 14, vgl. Sāyaṇa zu TS. I, 1, 9).

## Ein Beitrag zur Kenntnis des Nevārī.

Von

**Hans Jörgensen.**

### Einleitung.

1. Auf die Bedeutung des Nevārī hat bereits Conrady in der Einleitung zu seiner Grammatik<sup>1)</sup> aufmerksam gemacht. Zu den von ihm angeführten Punkten kann noch hinzugefügt werden, daß Inschriften<sup>2)</sup> und historische Annalen<sup>3)</sup> in Nevārī existieren. Trotz-<sup>5</sup> dem hat die Sprache nach Conrady keine Beachtung mehr gefunden: außer der Skizze in Grierson's Linguistic Survey of India<sup>4)</sup> ist mir darüber nichts bekannt. Ich glaube daher, daß ein weiterer Beitrag zur Kenntnis dieser Sprache nicht unwillkommen sein wird; und zwar gebe ich einen zusammenhängenden Prosatext mit Über-<sup>10</sup> setzung. Gewählt habe ich dazu zwei Erzählungen aus einer Nevārī-Rezension der Vetālapañcaviṃśatikā, die handschriftlich sich in der königlichen Bibliothek zu Berlin findet<sup>5)</sup>. Bei den spärlichen Hilfs-<sup>15</sup> mitteln<sup>6)</sup>, dem Mangel eines genau entsprechenden Sanskrittextes und den Fehlern der Hs. ist es mir leider nicht gelungen, alle Stellen befriedigend zu erklären.

2. Die Handschrift ist eine Papierhandschrift mittlerer Größe in Querformat. Sie enthält 82 Blätter, mit sechs, von Fol. 29 ab sieben Zeilen auf der Seite. Die Schrift ist Nevārī. Sie ist recht gut und deutlich geschrieben, aber nicht ohne Fehler. Datiert ist <sup>20</sup> sie im Kolophon vom Jahre 921 der Nepal-Ära, das dem Jahre 1801 n. Chr. entspricht. Sie ist die Abschrift einer anderen Hs., wie sich unter anderem aus folgendem ergibt: der Abschnitt Fol. 37.

1) ZDMG. 45 (1891), p. 1 ff.

2) Ind. Ant. IX, 168.

3) Bendall in JASB. 72 (1903), p. 4.

4) III, 1, p. 214 ff.; daselbst p. 215 die Literatur über das Nevārī.

5) Ms. Or., fol. 600 der Kgl. Bibl., vgl. Clatt: De trecentis Cānakyae, poetae indicī, sententiis, Halle 1873, p. 4. Ich bezeichne sie mit Ve.

6) Außer der angeführten Hs. ist mir das Nevārī noch aus folgenden Hss. bekannt: Hi = das erste Buch des Hitopadeṣa in Sanskrit u. Nevārī, eine alte sehr schön geschriebene Hs. im Kgl. Mus. f. Völkerkunde, Berlin; außerdem aus den übrigen bei Clatt l. c. aufgeführten Nevārī-Hss. der Kgl. Bibliothek in Berlin; bezeichnet Pā, Cā, Ma.

A. 7 bis 38, A. 6 steht an falscher Stelle, er gehört, wie sich aus dem Inhalte ergibt, nach Fol. 39, A. 6. Nun ist das verschobene Stück vom Umfange eines Blattes und ist um ebensoviele verschoben, wird also einem Blatte einer älteren Handschrift entsprechen, das 5 mit dem vorhergehenden vertauscht worden war.

3. Auf eine genaue Untersuchung des Verhältnisses der vorliegenden Rezension zu den Sanskrit-Rezensionen<sup>1)</sup> kann ich mich nicht einlassen. Ich will aber doch darüber einige kurze Bemerkungen geben: Schon ein flüchtiger Vergleich zeigt, daß keine 10 der bekannten Sanskrit-Rezensionen die direkte Vorlage der Nevārī-Bearbeitung<sup>2)</sup> sein kann. Am nächsten kommt ihr noch die Rezension von Jambhaladatta, auch die Rez. der Hs. f zeigt noch manche Übereinstimmungen, während Śivadāsa weiter absteht. Zur 15 besseren Orientierung gebe ich zunächst eine tabellarische Übersicht der Erzählungen der Nevārī-Rez. (Ne) verglichen mit den drei Prosa-rezensionen (Ja, f, Ś).

Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś
1	1	1	1	6	6	6	5	11	11	11	10	16	16	19	18	21	20	—	—
2	2	2	2	7	8	7	6	12	12	13	12	17	17	20	19	22	21	—	—
3	3	3	3	8	7	8	8	13	13	15	14	18	—	21	20	23	—	14	13
4	4	4	4	9	9	9	7	14	14	17	16	19	18	22	21	24	23	16	15
5	5	5	23	10	10	10	9	15	15	18	17	20	19	23	22	25	24	24	24

Wie man sieht, ist die Reihenfolge der Erzählungen in Ne und Ja im wesentlichen dieselbe, nur 7 und 8 sind miteinander ver- 20 tauscht. Ne 21 und 22, die in allen übrigen Rezensionen fehlen, finden sich in Ja als 20 und 21. In Ne fehlen f 12 = Ś 11, und Ja 23. Dagegen hat Ne zwei Erzählungen, die in Ja fehlen: 18 und 23. Von diesen weicht 23 in seinem Inhalte von f (14) und Ś (13) wesentlich ab, während 18 so stark verstümmelt ist, daß ein Vergleich unmöglich wird: nur der Anfang ist verständlich, 25 der Rest ist verworren und stark gekürzt. Eine Abweichung Ne's von allen übrigen Rezensionen ist die, daß der König den Vetāla 25 mal holt, der Vetāla also 25 Geschichten erzählt. Der Schluß der Rahmenerzählung, der in den Sanskrit-Rezensionen die 25. Erzählung bildet, wird in Ne nicht als besondere Erzählung gerechnet.

1) Es sind dies drei Prosa Rezensionen: Die des Śivadāsa und die anonyme Rezension der Hs. f, beide in Uhle: Die Vātālapañcaviṃśatikā in den Rezensionen des Śivadāsa und eines Ungenannten, Abh. f. d. K. d. M. VIII, 1 (1884); die Rezension Jambhaladattas, herausg. von Jivānanda Vidyāsāgara, Calcutta 1873. Dazu noch zwei poetische Rezensionen in dem Kathāsāritsāgara und in der Brhatkathāmañjarī des Kṣemendra.

2) Ich möchte hier noch bemerken, daß Nevārī-Hs. der Vetālap. sich noch in Cambridge (Uhle l. c. p. XV f.) und Skt. Petersburg (Conrad, Wörterbuch p. 547) finden. Nach der kurzen Angabe Uhle's hat die Cambridger Hs. mit vorliegender Hs. den Anfangsvers gemeinsam.

Die Erzählung des Vetāla von seinen eigenen Schicksalen, die in Ja in den Schluß eingeschaltet ist, fehlt Ne.

Von den inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen Ja und Ne greife ich einige besonders auffallende heraus: Der König hat in beiden zwei Namen: Vikramakeśarin und Vikramāditya; in Ne findet sich ersterer in der Vorgeschichte und der Einleitung zur 2. Erzählung; — in der ersten Erzählung ist in beiden Rezensionen die Zeichensprache im Walde identisch; — in der zehnten tritt in beiden der Brahmārākṣasa auf; — in der dreizehnten haben beide statt der Zauberkugel eine *vidyā*; — die 24. Erzählung in Ne stimmt mit Ja 23 im wesentlichen überein, während hier wie in den anderen angeführten Punkten f und ś abweichen. Diesen Übereinstimmungen stehen auch einige Abweichungen gegenüber. z. B. in der 20. Erzählung (= Ja 19), sie sind aber viel geringfügiger. Der Wortlaut ist meistens abweichend, manchmal ist Ja ausführlicher, manchmal Ne. Wörtliche Übereinstimmungen längerer Abschnitte<sup>1)</sup> kommen nicht vor. Abweichend sind Einleitung und Schluß der Erzählungen. Die Form derselben in Ne, die bei fast allen Erzählungen dieselbe ist, zeigen die abgedruckten Erzählungen.

4. Was die Schreibung angeht, so habe ich mich möglichst genau an die Handschrift angeschlossen. Ich habe nur einige wenige Änderungen mir erlaubt, die mir sicher berechtigt erscheinen: so habe ich Cerebrale<sup>2)</sup>, *s, ś, kṣ jñ* in Nevārī-Wörtern beseitigt, und dafür Dentale, *kh, s, kh, gy* eingesetzt. Ebenso habe ich im Wortinnern *ī* und *ū* durch *i, u* ersetzt und Anusvāra beseitigt. Offensichtbare Schreibfehler sind natürlich auch verbessert worden. Ich habe aber in jedem Falle, wo ich etwas geändert habe, die Lesart der Hs. in den Noten gegeben, damit sich jeder ein genaues Bild von dem Aussehen der Hs. machen kann.

Abgesehen von den angeführten Fällen habe ich die Ungleichmäßigkeit der Schreibung gelassen, wie sie ist. Eine Einheitlichkeit läßt sich meiner Meinung nach vorläufig ohne Willkürlichkeit nicht herstellen<sup>3)</sup>. Zudem weichen die Handschriften in ihrer Orthographie beträchtlich voneinander ab: offenbar liegen hier zeitliche und vielleicht auch örtliche Verschiedenheiten der Lautgestalt der Sprache zu Grunde. Um ein Beispiel zu nennen: Ne schreibt in den Endungen ebenso häufig *o* wie *va*, während Hi, die offenbar, ihrem Aussehen und der Schrift nach zu urteilen, älter ist, ausschließlich *va* kennt. Ebenso wechselt in Ne in gewissen Fällen *u* und *ū*, wo Hi nur *ū* kennt. Ma hat hier neben *ū* auch *u* und *ūy*.

Die Handschrift hat ein Zeichen, das ich sonst nicht gefunden

1) Wörtliche Übereinstimmungen einzelner Sätze und Ausdrücke finden sich auch zwischen Ne und f.

2) Nur das *ḍ*, das mit *r* wechselt, habe ich stehen lassen.

3) Beim allgemeinen Anführen von Nevārī-Wörtern und -Formen, soweit es sich nicht um Zitate bestimmter Stellen handelt, gebe ich das mit *e, o* wechselnde *ya, va* durch *ya, va* wieder.

habe, nämlich ein *o* mit angehängtem *ā*-Strich. Es wechselt mit *vā*, wie das gewöhnliche *o* mit *va*; ich schreibe es *ō*. Es findet sich nur im Anlaut.

5 Über die grammatischen Eigentümlichkeiten der Handschrift 1) will ich im Anschluß an Conrady's Grammatik folgendes bemerken 2);

Substantivum: Der Plural wird nur bei vernünftigen Wesen bezeichnet. Das Suffix ist *-pani* 3). Was die Kasus angeht, so wird das entferntere und (seltner) das nähere Objekt 4) durch *-ta* bezeichnet; *-ke* bezeichnet den Allativ und Adessiv „zu, bei“; *-sa* 10 den Inessiv und Illativ. Der örtliche Ablativ wird durch *-na* ausgedrückt 5), ist also mit dem Instrumental und Subjektiv gleichlautend. *-yākēna* bezeichnet das Motiv: *lobhayākēna* „aus Begierde“.

*-ta* und *-ke* treten beim Nomen an die Endung *-yā*, beim Pronomen an den reinen Stamm.

15 Das Pluralsuffix zeigt einige Eigentümlichkeiten der Deklination: Der Genitiv wird meist durch *-sa* ausgedrückt; *-ta* und *-ke* treten entweder unmittelbar an, oder an das Suffix *-sa*, dessen *a* auch wegfallen kann. Der Subjektiv hat die Endung *-sja(ṃ)*, *sjana*, *-sana*.

Von Doppelsuffixen sind mir außer den genannten nur *-sayā* 20 = *yā* und *-sava* = *-sa* vorgekommen.

Zahlwort: „Sechs“ heißt *khū* (*ṣu*) 6).

Pronomen: *cha-je* 7) ist der inklusive, *je-pani* der exklusive Plural der ersten Person.

*tha* scheint in einigen zweifelhaften Fällen für *thva* zu stehen; 25 für *thava* findet sich nicht selten *thwava*.

*sunā* wird offenbar auch als Interrogativ gebraucht, während das einfache *su* auch Indefinitum sein kann. Die Verallgemeinerungsendung ist *-na(ṃ)* 8).

30 Verbum: Die einfachen Formen des Nevārī-Verbums lassen sich am übersichtlichsten nach folgendem Schema ordnen 9):

	1	2	3	4	5	6	7	8
I	<i>-nam</i>	<i>-na</i>	<i>-nya</i>	<i>-iā</i>	<i>-iā</i>	<i>-ni</i>	<i>-iā, -va</i>	<i>-sja(ṃ)</i>
II	<i>-tam</i>	<i>-ta</i>	<i>-ya</i>	<i>-iā</i>	<i>-iā</i>	<i>-yi, -yu</i>	<i>-va</i>	<i>-sja(ṃ)</i>
III	<i>-ram</i>	<i>-ra</i>	<i>-ya</i>	<i>-va</i>	<i>-yā</i>	<i>-yi, -yu</i>	<i>-va</i>	<i>-sja(ṃ)</i>
IV	<i>-ram</i>	<i>-ra</i>	<i>-ryā</i>	—	<i>-rā</i>	—	—	—
V	<i>-karam</i>	<i>-kara</i>	<i>-kya</i>	<i>-kam, -ku</i>	<i>-kā</i>	<i>ki</i>	<i>-kīca</i>	<i>-kāṣya(ṃ)</i>

1) Ich gebe dabei gelegentlich Eigentümlichkeiten der Hss. Hi und Ma in den Anmerkungen.

2) Die Bemerkungen bilden gleichzeitig eine Ergänzung zu Conrady's Darstellung. Es ist dabei zu beachten, daß ich anderes Handschriftenmaterial als Conrady benutzt habe.

3) In Ma findet sich häufig *-loka*.

4) Vereinzelt findet sich die Endung *-tu* zur Bezeichnung des näheren Objekts.

5) In Hi wird der Ablativ des Sanskrit mit Vorliebe durch eine Form von *tora-ta-r* „verlassen“ ausgedrückt.

6) „neun“ ist in Ma als *gu* belegt.

7) Hi: *jha-je*, Ma: *jhi-ji*.

8) Hi: *nvaṃ*.

9) Die Zugehörigkeit der Verba zu den einzelnen Klassen regelt sich

Es entspricht 1 dem langen, 2 dem mittleren Stamme Conrady's<sup>1)</sup>, die übrigen Endungen treten an den kurzen Stamm. Dieser selbst wird in einigen seltenen Fällen als Imperativ oder praedikativ gebraucht.

Zur Orthographie will ich bemerken, daß *-m* in der ersten Form und bei der Endung *-kam* selten fehlt: bei *-sja(m)* dagegen ist die Form ohne *m* ebenso häufig wie die mit *-m*<sup>2)</sup>. Für *u* wird auch gelegentlich *u* geschrieben, in Ma daneben auch *ny*. Über *ja, wa* habe ich oben schon gesprochen<sup>3)</sup>.

Die Bedeutung der einzelnen Formen läßt sich folgendermaßen bestimmen: 1 wird nur prädikativ gebraucht und bezeichnet die Vergangenheit. Sie wird selten mit der 1. oder 2. Person verbunden. — 2 ist ein Supinum „zu, um zu“. — 3 hat im wesentlichen die Funktion des Infinitivs<sup>4)</sup>. Prädikativ bezeichnet die Form eine Absicht oder die Zukunft: *jeua jāya* „ich will, werde machen“. Sie findet sich fast ausschließlich mit der 1. Person als Subjekt. — 4 wird attributiv als Partizip gebraucht, prädikativ steht die Form bei der 3. Person zur Bezeichnung der Gegenwart. Ferner steht sie in Verbindung mit Verben der sinnlichen Wahrnehmung und einigen anderen Verben<sup>5)</sup>. — 5 wird attributiv gebraucht neben 4, anscheinend ohne Unterschied der Bedeutung. Prädikativ steht die Form bei der 1. und 2. Person zur Bezeichnung der Gegenwart und Vergangenheit. Besonders lehrreich sind hier die Berichte der Mālatī und des Kanakadatta über ihre Schicksale in der 21. Erzählung<sup>6)</sup>: Es werden da gleichzeitige Ereignisse in der 1. oder 5. Form erzählt, je nachdem die 3. oder 1. Person Subjekt ist. — 6 kann man am besten als Aorist bezeichnen. Die Form drückt entweder eine wiederholte Handlung der Gegenwart oder die Zukunft aus. Zwischen *yu* und *yi* scheint kein Unterschied zu bestehen; es kann auch *-wa* antreten ohne Änderung der Bedeutung. — 7 ist der Imperativ<sup>7)</sup>. — 8 drückt eine enge Verbindung zwischen zwei Verbalbegriffen aus: in einigen Fällen wechselt die Form mit 4<sup>8)</sup>. — Dazu kommt noch das Suffix *-re* „als“, das an den schwachen Stamm aller Klassen tritt.

Von den zahlreichen<sup>9)</sup> zusammengesetzten Formen führe ich folgende an: durch Antreten von *-wa* an die 5. Form entsteht ein Konverbium<sup>10)</sup> der Vorzeitigkeit: durch Antreten von *-nāsyan*,

offenbar, wie schon Conrady gesehen hat, nach etymologischen Gründen. Verba der IV. Klasse sind selten; es sind deshalb nicht alle Formen belegt.

1) Grammatik p. 23.

2) In Hi überwiegt *sjan*.

3) p. 215. Anm. 3.

4) Besonders bei den Verben *te-u* „im Begriff sein“; *pha-t*, *ji-r* „können, instande sein“; *mā-r*, dem Hilfsverb des Optativs.

5) Siehe unten p. 218.

6) Siehe unten p. 221 ff.

7) In Hi endet der Impr. der I. Klasse auf *-ūo*. Der Impr. wird auch umschrieben durch *-hune*, *-huni* an die Wurzel, das selbständig in der Bedeutung „geh“ vorzukommen scheint.

8) Siehe unten p. 218.

9) So treten z. B. an die Formen 3, 4, 5 Kasusendungen, besonders *yā*, *yāta*, *ta*, *na*.

10) Über den Ausdruck s. Ramstedt, Konjugation des Khalkha-Mongolischen.

-*nāwa* an den mittleren Stamm ein solches der Gleichzeitigkeit „während“: durch *-sū* an denselben Stamm ein Konditionalis, durch *-sa-na(ni)*<sup>1)</sup> ein Konzessiv. Für *Ve* eigentümlich ist die Doppelendung *-s(a)-tunaṃ* „unmittelbar nachdem“.

5 *karaṃ* (V) ist das Suffix des Kausativums; es wird an Stämme I mit Hilfe von *-na*, an II und III<sup>2)</sup> mit Hilfe von *-ya*, *-ca* angefügt<sup>3)</sup>. Daß diese Form, wie Conrady<sup>4)</sup> angibt, doppeltes Kausativ sein soll, bestätigen meine Quellen nicht: das Suffix am schwachen Stamm ist sehr selten, das öfter auftretende *-ka* hat ganz die Bedeutung eines Partizipiums des Simplex. Wie *kar* wird auch *ra-par*,  
10 das von Fremdwörtern Denominativa bildet, abgewandelt. Ebenso auch *tora-ta-r* „verlassen“ und *tā-tha-r*<sup>5)</sup>.

Die abgeschlossene Handlung wird durch *dhu-n* ausgedrückt, das als selbständiges Verbum die Bedeutung „vollenden“ hat. Das  
15 Hauptverb steht davor in der 3. Form. Eine ähnliche Bedeutung hat die Verbindung der 4. oder 8. Form mit dem Verbum *ta-r*. Das Verbum wird in dieser Verbindung in meinen Quellen immer regelmäßig nach der III. Klasse abgewandelt: die von Conrady<sup>6)</sup> angeführten Kurzformen sind mir nicht begegnet. *ta-r* wird auch  
20 nach dem Konverbium der Vorzeitigkeit gebraucht, anscheinend zur Umschreibung eines Intensivums.

Ähnliche Verbindungen zum Ausdrucke nicht immer klar erkennbarer Bedeutungsnuancen sind im Nevārī nicht selten. Es wären noch zu nennen: *co-n* „sich irgendwo befinden“, mit der 4. oder  
25 8. Form konstruiert, zur Bezeichnung des Durativums<sup>7)</sup>; *bi-r* „geben“ und *tā-tha-r* etwa „zurücklassen“ werden ähnlich gebraucht wie Mongolisch *ögkü* und *orciqu*. Auch *ya-n* „fortbringen“, *ha-l* „herbringen“ werden in Verbindung mit anderen Verben gebraucht<sup>8)</sup>; ebenso auch *ju-r* „werden“. Der Imperativ von *bi-jiyā-t*, dem Respektswort hin „gehen, sich begeben“ wird zur Umschreibung einer  
30 Aufforderung an Höherstehende gebraucht.

### Text.

Vorbemerkung. Die Zeilentrennungen der Hs. bezeichne ich durch ⊙, die Seitentrennung durch ✱. Die entsprechenden  
35 Zahlen stehen am Rande. Die Interpunktion ist im wesentlichen die der Hs., mit dem Unterschiede, daß ich die Verwendung von : und || etwas geregelt habe; die Hs. macht zwischen den beiden Zeichen keinen Unterschied.

1) In Hi: *sa-nāṃ*.

2) Von IV ist die Form nicht belegt.

3) Die Verteilung von *-ya* und *-ca* deckt sich aber nicht mit der Verteilung der Verba auf die beiden Klassen.

4) Gramm. p. 27.

5) Siehe unten p. 218.

6) Grammatik p. 28.

7) Conrady, l. c. p. 27.

8) Besonders häufig ist die Verbindung *bo-nā ya-n* und *bo-nā ha-l. ya-n* wird auch intransitiv gebraucht in der Bedeutung „gehen“.

|| *atha ekaviṃśo vetāluḥ* ||

[66, A. 5]

|| *punarbbāda rājāna : mrtaka joiṃo halaiṃsya betāraṃa*  
*dhāla : ⊙ bho mahārāja jēna kha klāya nēna bijyā-huna* || 6  
*dakḥinadiśāsa : Puṣkarābati nāma nagara dao : theva naga-*  
*rasa : Biḥ ⊙ kramabhū nāma : rājā dasyaṃ cona* || *thrayā* 7  
*deśāsa : Kubelayā sīna tao-mi : Bidhidatta nāma : buniyā duva \**  
*thrayā strī pe-hma dao : cha-hmayā nāma : Kāmasenā : cha-* 66, B. 1  
*hmayā : Basantasenā : cha-hmayā : Basabadattā : cha-hmayā*  
*Kusumā ⊙ bati* || *theva pe-hma strīyā : pe-hma kāyaṃ duva : 2*  
*theva putrapanīsa : nāma : Ratnudatta : Manidatta : Subarṇa-*  
*datta : Kanakadatta* || ⊙ *theva pe-hma putraṃ : babuyā : 3*  
*ānandana conaṃ* || *thvānari : jeṣṭha-hma putraṃ : saṃgita-bidyāsa*  
*abhyāsa yātāṃ* || *thvāra samāna : ⊙ sunaṃ ma du : debatāyā : 4*  
*mana halalape phao : aceṣṭānaṃ : cetana yūya phava : oyaḥ guṇava :*  
*sirāthi gā kārake ⊙ phao : Nārada : Bharata : Matanḡa : 5*  
*ādina : debarokayā sīnaṃ : theva nṛtya-bidyā saḥ : thathi-hma*  
*theva* || *thvānari thrayā kiḥ ⊙ jā-hmana : sasta-bidyāsaḥ : abhyāsa* 6  
*yātāṃ Parasurāmayā-the : saṃgrāmasa aneka : rājāpani jayalape*  
*phao : pṛthī ⊙ sa : thvāra tulya suna ma du : thathi-hma* 7  
*theva* || *hanaṃ meba-hma kijāna : kāmāsāsta abhyāsa yātāṃ*  
*Ghoṭakamukha : Bārsyā : \* mana : Gunapatāka : Latirabāsya :* 67, A. 1  
*theva ādina : samasta kāmāsāsta sava : gra-hma strīna : thvāra :*  
*sambandha ⊙ yātāṃ : o-hma strīyā meba puruṣayāke : citu ma* 2  
*vaiṃa : thathiṃ-gra guṇi theva* || *hanaṃ meba-hmana : nittisāstasa :*  
*aḥ ⊙ bhyāsa yātāṃ* || *thathi-gra : theva nittisāstra saḥ : Bāhase* 3  
*Amosāna : Pākāsāsanīya : theva ādīpaṃ nittisāḥ ⊙ strasa :* 4  
*abhyāsa yātāṃ* || *sakala byākaraṇa : sakara kābe : tarkkasāstra :*  
*ādīpaṃ theva sava : hanaṃ Mahābhārata saḥ* ||  
 ⊙ *thvāna-li : guli chināṃ kālana rīva : thvāpanīsa : babu* 5  
*Nidhidatta molāṃ* || *theva moyāo : thvāpani pe-hma phu-kījanāṃ ⊙*  
*thvāra saṃpati : bo-thalaṃ* || *koti 2 subarṇa : koti 2 ratna :* 6  
*kastura : karppura : ayula : candana : cāmara ālīna : ⊙ bo-* 7  
*tharaṃ* || *li anure ratna sva-graḥa : bo-thaya ma jīyāva : bibūda*  
*yānāva : rāju-samīpaṃ vaiṃo : inūpa-yā- \* taṃ* || *theva nēnao :* 67, B. 1  
*rājāna dhālaṃ : chapānisana nēnasā : jēna dhāya dhakāṃ*  
*theathe nēnao : thvāpanīsenā dhālaṃ : he ⊙ mahārāja : chava :* 2  
*porayā bacana : sunāna ma nēna phao dhālaṃ* || *rājīna dhālaṃ :*  
*theva ratna sva-graḥa : aṃtalasa the conya : chapaḥ ⊙ nīṣṇana :* 3  
*thathya yāva : Kusumapūra nāma : nagarasa : Mārati nāma :*

66, A. 5 *atha : ekaviṃśati betāluḥ* ||6 *klāya dakḥiṃo Puṣpa*

7 *duva theva \* thrayā*      66 B. 1 *Basastasena*      2 *Kanakadartta*  
 3 *ānandana*      4 *halalapa*      5 *Matanḡa mo kiḥ ja*      6 *sagrāmasa Pasa*  
 7 *kāmāsāsta*      67, A. 1 *patākū samastasa kāmāsāsta*      2 *na vaiṃa*  
 3 *theva nittī*      4 *abhyāsa yātāṃ tarkkasāstra theva*      5 *thvāna-li*  
 6 *subarṇana*      67, B. 1 *thvāpanī*      2 *atalasa*      3 *saṃmeti ādi* 4  
*na nāna lakṣa bijā*

- 4 *byasyā dara* : *thrayā anyaka saṃpati* : *asva* : *hasti* : *ūli* ⊙ *na*  
*dāra* || *thrayāke* : *sunāna lakṣa chi* 100 000 *ṭaṅkā biya phayāo* :
- (5) *o-hma thra byasyāna kāya* || *thra byasyāna* : *cha pola* : *kāyā-*  
*hma sati ku-hnu ma kāva* || *theatena* : *chapani pe-hma phu-kijā* ⊙
- 6 *na sunāna nja hnu thra besyāo* : *prasamga yāya* : *sāmartha*  
*datu* : *o-hmana* : *thra ratna kāo dhakaṃ rājāna dhālaṃ* ||
- 7 *theate rājāyā baca* ⊙ *na neiāo* : *cha-hma chotaṃ* || *chana*  
*nāma neiāca* : *ji oyā dhakaṃ* : *theatena lakṣa chi subarṇa*
- 68, A. 1 *kāva* : *cheke vāyāya dhakaṃ dhāyāva choraṃ* || \* *Mālatina*  
*dhālaṃ* : *he duti* : *je bhāgyana thukā* : *charā dhakaṃ dhālaṃ*  
*thratena bonā-hi dhakaṃ* : *duti chotaṃ* || *dutiya kha neiāo* : *thra*
- 2 *Ratnadattana* ⊙ *bicitra alaṃkārena tiyāka* : *bidyādihala-thyaṃ*  
*nānakāva* : *rātrisa* : *Mālatiyāke onam* || *thra khañāo* : *Mālatina* :
- 3 *thamu tuti cāyakāo* : *tha* ⊙ *o gāna huyāo* : *āsana biyāo-talaṃ* |  
*lithe vāyāke cona* : *natabāpani* : *thra Ratnadattana* : *thava gu-*
- 4 *nana* : *sakaraṃ* : *jayarapā* || *thathe* : *thrayā gi* ⊙ *ta* : *neiāo* :  
*moha julam* || *lithe bicitra kothāsa* : *surata sukhana* : *bhuktala-*  
*pāva* : *rātri hana* || *prabhā juyāo* : *Māratina* : *jhāso tayāo*
- 5 *dhālaṃ* : ⊙ *jena anyaka puruṣava saṃbhoga yāya-dhuna* || *che-*  
*thiina puruṣa* : *sunam ma du* : *dhakaṃ* : *theatena* : *je tao abhāgya*
- 6 *dhakaṃ* : *cheo nāpa conya ma du dhakaṃ dhā* ⊙ *laṃ* || *chena*  
*thau dāsi bhālapāo* : *je ru-mana māla dhakaṃ dhālaṃ* || *thra*  
*neiāra* : *Ratnadattana dhālaṃ* : *jena anyaka strīva* : *saṃbhoga*
- 7 *yāya-dhuna* || *cha* ⊙ *the sunam ma do dhakaṃ* || *āo jena nāpa*  
*chana cone ma data dhakaṃ* || *jena samastaṃ dako diko chanata*
- 68, B. 1 *biya* : *chaje posalapāva* : *mebake yāniā* \* *taya māla dhakaṃ*  
*dhālaṃ* || *theate neiāra* : *Mālatina dhālaṃ* : *he Ratnadatta* :  
*apasana ma tera* : *je pratijñā dao* : *cha hnu kāyā-hma* : *ni hnu*
- 2 *na kī* ⊙ *yā dhakaṃ khaṃ ma khu* : *rokayāke ne-hune dhakaṃ*  
*dhālaṃ* || *thra neiāva* : *thra Ratnadattana* : *thao deśa vanaṃ* |  
*vayāo* : *ma jio dhakaṃ rājā kana* ||
- 3 ⊙ *thvāna-li* : *oyā kijā* : *Manidattana* : *aneka joluna* : *lakṣa*  
*chi subarṇa jonāva* : *o Mālatiyā deśa vanaṃ* || *thra desayā*
- 4 *rājāyāke o* ⊙ *naṃ* || *rājāyāke onāva* : *thra rājāyā sakalya*  
*satru jalalapāva bilam* || *lithe rājā saṃtusta juyāo* : *mānya yāniāo-*  
*talaṃ thvanam-li* : *Māra* ⊙ *tiyā kha dayakāo* : *Māratiyāke onam* |
- 5 *thvāna-li* : *thra Manidattu* : *thra Māratina* : *sati kuhnu ma kāo*  
*thathe ma kāyāva* : *thao deśa oyāo* : *ma* ⊙ *jiva dhakaṃ* : *rājāyā*  
*agasa dhālaṃ* ||
- thathetu sva-hmasena ma phata thathe ma phayāo* : *lithe meba-*
- 7 *hmana* : *cittasa bhālapā* : *dadāpanisyaṇa* : *tao jora* ⊙ *na* : *jonāo* :  
*vana jena pāya chi-the jonāo* : *vane dhakaṃ* : *kharca* : *cibhāya*
- 69, A. 1 *jonāo vanaṃ* || *i onāo Maratio* : *suddhā atipitti dara* : *bhā* \* *rapāo*

4 nach *cha-pola* eingeschoben 68, A 4 *rātri* bis 5 *jena* 5 *-kijānā*  
 6 *prasamga* 68, A. 3 *gā*-4 *ta hāna*, oben 67, B. 4 im eingeschobenen Stück  
*hnu* 5 *thiina* 6 *dāsi cha*-7 *thā* 68, B. 2 *vanaṃ vāniāo* 4 *sakalva*  
 5 *Mānā thantthe* 7 *jonāo vanaṃ* 69, A. 1 *nīsāto Kataka*°

*cha-hmayāke conaṃ* || *thva berasa* : anyaka : sala : *kisi misāto* :  
*katakāya sahitana oña khañāo* : Kanakalattana : *cha-hma misā-*  
*yā* ⊙ *ke dhālaṃ* || *thva su dhakaṃ* : *gana one teña dhakaṃ dhā-*  
*yāo* : *misāna dhālaṃ* : *khaō khe* : *thva Mārati nāma byasyā thukā* :  
*deśa pi-one* : *Punyasalirā nāma* ⊙ *tapasi dao* : o *tapasi* : *thvayā* 3  
*guru juyuo* || *thvatenā* : *cha hnu* : *antalasa* : *oñio dhakaṃ kanaṃ*  
*thva neñāo thvayā guruyāke one dhakaṃ* : *bhālapā* : ⊙ *va* : *Mā-*  
*lati li-hā ostunaṃ* : *oyā guruyāke onāṃ* || *vayāva bhoka puyāo*  
*dhālaṃ* : *bho tapasi* : *Nīpala-deśi* : *rājaputra je chalapolayā* : *calana*  
*sebalapā* ⊙ o *cone dhakaṃ* || *thvatenā* : *anugraha yāya māra dha-*  
*kaṃ dhālaṃ* || *thathe dhāyāo* : *thvayāke conaṃ* || *thathe conāo* : *khu*  
*rāto onāṃ* || *thva belasa* : *thva siddhāna dhā-* ⊙ *laṃ* : *he rājaputra* 6  
*chana jike* : *sebalapā* : *chu kārjāna* : *thvayā rājā jī siṣyā vala* :  
*kārjā datasā* : *jēna oyāke lao hlāya dhakaṃ dhālaṃ* | *thva neñāo* ⊙  
*kumālana dhālaṃ* : *je kārjā* : *thu guli makhu* : *kane māsā* : 7  
*ā-kolya kane makhā dhālaṃ* || *lithe guli chināṃ* : *kālana li* : *oyāke*  
*sibā yāñāo* \* *thva siddhā phū china lasa tāyāo* : *ṃna* : *thvayāke* 69, B. 1  
*neṇaṃ* : *he rājakumāra* : *chana kārjā* : *byaktanākāo ka dhakaṃ*  
*dhālaṃ* || *thva nāñāo* : *ku* ⊙ *mālana dhālaṃ* : *bho tapasiñi* : *je*  
*mebatā kārjā ma khu* : *cheke sebū dhāla vao* : *Mārati byasyāna* :  
*cha hnu yāñā puruṣa* : *nyā hnu ma kāo* : *thva chu hetuna* ⊙  
*dhālaṃ* || *thva neñāo* : *tapasiñi dhālaṃ* : *he rājakumāla* : *je oyāke*  
*neṇya* : *cha je chesa* : *sorāo conāva neña dhakaṃ dhālaṃ* || *dhāyā-*  
*the* : *coña be* ⊙ *lasaṃ* : *Mālati oyāva sebū dhāyāo* : *coña belasa* : 4  
*tapasiñi thvayāke dhālaṃ* : *he Mālati* : *chana je bacana yatasā* :  
*jēna dhāya dhakaṃ dhā-* ⊙ *laṃ* || *che guruyā bacana rā jenu* 5  
*ma yāya* : *ādesa dayakiva dhālaṃ* || *thathe dhāyāo* : *siddhārthuna*  
*dhālaṃ* : *he Mālati* : *mebayā drālana nāni-* ⊙ *na* : *seyā* : *khava* 6  
*ma khu chanake nene* : *ekarātrisa* : *bhuktalapā puruṣa* : *meba*  
*rātrisa ma bhuktalapāva dhakaṃ nāni* : *thva chu kālana dhakaṃ*  
*dhā-* ⊙ *laṃ* || *thva neñāo* : *Mālatiñi dhālaṃ* : *āmo chena ādesa* 7  
*dayakā khava kha* : *kārana guli* : *uti guhe* : *chena suna kunya*  
*ma teo* : *jēna ka* \* *ne makhā iu-hunja* || 70, A. 1

*purbbajanmasa Padma nāmu nayalasa* . *Pracanda nāma*  
*rājāyā* : *mantri* : *Bicītradattayā putri je* : *Mārati nāma kunyā*  
*o* ⊙ *janmasa* : *va belasa* : *jēna* : *kumālī-belasāṃ* : *Gauriyāke* : *dola* 2  
*chī padma* : *Gumyā-jala* : *serāo* : *ma chāse ma nayā* || *lithe Bhagy-*  
*batina prasanna ju* ⊙ *yāo balu bila* || *chana tuo bhoyi juyuo* : 3  
*anyaka tuo sanipati dajyuo* : *jāti-smarana juyuo dhakaṃ ādesa*  
*bilaṃ* || *thvāna-li lithe rājāyā* ⊙ *putra Pratāpasyanuyāta* : *je* 4  
*babuna* : *je bilaṃ* || *thvāna tava chāna je māni* : *prānyā sinatṃ*  
*ihyātukāva* : *je ma dayakāo* : *kṣānamātru conya ma phū* || *li* : 5  
*the thvayā bajina* : *śatru mocakala-hani dhakaṃ dhayuo je boṃuo*

3 o : *tapasi*      4 *li-hā tepasi*      69, B. 1 *siddhā byaktana* : *kāo*  
 ku-2 *māla dhālaṃ*      7 *khava sa*      70, A. 1 *Padma mātri* 2 *padma*  
 4 *taba chāna* *jhyātukava*      5 *boṃuo*

- yana || lithe : śatruṇa : saṃgrāmasa : toke pura oyāo : je toratāo  
 6 bese o- (o) na || bese oṇa khañāo : jena bhālapā : puruṣa-jāti ma  
 bhīna dhakaṃ : thathīna mateṇā-hma strī-thīna toratāo oṇa dha-  
 7 kaṃ bhārapāo : tha- (o) o gara kiṃyāo : prāna toratā : prāna toratā  
 70, B. 1 dhakaṃ || thvanaṃ-li : lithe \* banasa : mebu kīśio sambandha ma  
 yānā : o Pratāpasenatu dhyavalapāo coṇā || cha hnujā kṣanasa :  
 2 mahāmatta kīśi cha-hma kha- (o) nāo : thva je svāmi gathe kīśi  
 jula bhālapāo : oṃake bhajalapāo co || thvana je ati mateṇa : je  
 3 ma dayakāo khaci cone ma phu || (o) lithe cha hnujā kṣanasa :  
 rājāyā lokana : pāsa chuñāo talja : jepani ne-hmaṃ keṇa thvana-li :  
 4 oṇa juko pāsa cata phuñāo : je toratā- (o) o bisya oṇaṃ || litheṃ  
 rājāyā nagarasa joñāo yañāo tala || cha hnujā kṣanasa : rājā  
 5 ahāra bijjāyā dhakaṃ je gayāo : bijjāka || lithe (o) adika : bhu  
 oñāo : parī-sama juyāo : je prāna tolatao : prāna tolata berasa :  
 harini cha-hma khañā : thvatejā huna : harini juyā || je thva (o)  
 6 janmasaṃ : suo prasamga ma yāñā : o dhakāotu juyā || cha hnujā  
 kṣanasa : harini cha-hma khañāo : thva je svāminātha bhālapāo :  
 7 (o) oo prasamga yāñā coṇā || thvana-ri : cha hnujā kṣanasa :  
 agniṇa : buna dahalapam hava : thva belasa : je toratāo : bisya  
 71, A. 1 oṇa : je oṃa \* ma phajāo anaṃ sika : siya tañā berasa : saro-  
 barasa : cakhabā cha-hmu khañā : thva khañāo : cakhabā je juyā :  
 2 thva berasa : suom prasamga (o) ma yāñā || litheṃ cha-hma bā  
 khañāo : thao svāmi bhārapāo : oṃake bhajalapāo coṇā || litheṃ  
 3 cha kṣanasa : byādhiṇa : jepani kenakā- (o) o : thva belasa : o  
 juko bisya oṇa : je prāna torate-tyañā belasa : byasyā cha-hma  
 4 khañāo : prāna toratā : thvatejā huna : je byasyā ju- (o) yā thva  
 janmasa : puruṣa-jāti ma bhīna dhakaṃ : strī toratāo dhālyā one  
 yao dhakaṃ : krodhana jena : cha hnu yāñā puruṣa : sati ku hnu  
 5 ma kā- (o) yā dhakaṃ : pratijñā yāñā || thvatena hñethu janmayā  
 kha yāñāpa-yāyā-dhuno dhakaṃ : thathe dhāyāo : sebā dhāyāo :  
 thao che oṇaṃ ||  
 6 thvana-li (o) thva Kanakadattana samasta kha niñāo : thva  
 sirddhayāke : namaskāra yāñāo : thao bāsasa : Mālatijā brtāntara  
 7 kha sakalya pratibhā- (o) na : cha-gulisa : coṃyāo tayāo : thva pratibhā  
 hñāo deśa bhramalapāo : loka samasta kena julam || sva-huna 2  
 71, B. 1 dhakaṃ : purbbaja- \* nmayā kha kā : loka samastasena ne-huñya :  
 thathe dhālam ||

- Padmapura nāma nagarasa : Pracandasena rājāyā : mantri  
 2 Bicitradatta : thva- (o) yā kā : Mārati : Pratāpasenayātu bila thva-  
 hma Pratāpasena ji thva belasa : babuyā ājñāna : saṃgrāmasa :  
 3 oñāo : o boṇa yañāo : (o) beya mārāo : oñā tāthā || lithe jena : śatru

6 thathīna oñe dhakaṃ      7 kiṃyāo      70, B. 1 mebā kīśio sambandha  
 ( udha undeutlich)      2 cone fehlt nach khaci,      4 cha hnu kṣanasa  
 (hnu nachträglich eingefügt)      5 juyā je (ohne ||)      6 prasaga      7 agniṇa  
 71, A 1 sarobara prasaga      2 bhajalapāo      3 byāsyā      6 brtāntara  
 71, B. 1 Puhma°      Prabandh°

lināo : yañā belasa : Mālati oñā tathā : thāyasa sola oñāñāsyañ :  
 sñāo co- ⊙ ñā khañāo : oya sokana jena : priyāyasa : prāna 4  
 toratala oñā || siyā belasa : kāmanā yañā : Māratina chu chu janma  
 kāla : o ⊙ janma je juya nāra dhakañ : prāna toratā || lithem 5  
 Māratī : hasti jula : je hasti juyā || lithē nāpa rñāo : o-guli  
 janmasañ oñā ta- ⊙ thā || lithē oya svākana : jenañ prāna toratā 6  
 thvāna-li Māratī : hañiri jula : je hañili juyā || thva janmasañ  
 nāpañ coñā : o janmasa o- ⊙ ñā tāthā : oya sokanañ je prāna 7  
 toratā || lithem Māratī : cakabāki jula : je cakabāki juyā || rithem  
 nāpañ coñā : thva janma- \* sañ oñā tāthā || lithē oya svākanāñ : 72, A. 1  
 prāna toratā : manukha : strī jula || thva manuṣa-janmasañ : thva  
 Mālatī nāpa rāya ma jio dhakañ || thva brttā- ⊙ ntara-kha 2  
 hlālu juram ||

thvāna-li : thva ota tāyāo : Māratina boña yañāo : kha ñanañ  
 thva Māratina : thao kha ñāo : thao svāmi kha ⊙ bhārapāo : 3  
 añi yañāo kholam || thathena ne-hmañ anyā-anyā kholam || thva-  
 na-li : Māratina dhālam : bho prāmanāthā : je Māratī ⊙ je svāmi 4  
 che : āona-li : jena byasyā-brtti toratala dhakañ dhāyāo : samasta  
 dhana : sakala sañpati oya tā biyāo : strī puruṣa juyā- ⊙ o 5  
 conañ || lithē guli chīnam kālana lio : Māratī joiāo : thao desa  
 onañ || rājāyāke oñāo dhālam || rājāna gathi-gva budhi dha- ⊙  
 kañ dhāyāo : thva latna sva-gvaḍa thvayāta biyāo thuo mantri 6  
 yañāo tulañ ||

thvate khasa betālanāñ : rājāyāke : kanāñ || he rājan : thva ⊙  
 Mālatina hiepu janmasa : thvao-hma svāmi siō : thva-guri janmasa : 7  
 chāna ma syalā dhakañ dhōrañ || rājāna dhālam : bho betāla  
 ñena : hie- \* thum 2 janmasa : thao svāmitu bhālapāo cona || thva 72, B. 1  
 janmasa besyā juyāyā pāpāna : ma ru-manakālu dhakañ rājāna  
 dhālam || thathe dhā- ⊙ stinañ : betāra thao thāyasa coña onañ 2  
 || ity ekavimsō vetālah samāptah || 21 ||

|| athu dvāvimsō vetālah ||

⊙ punarbbāda rājāna : betālu harañāsyañ : betāra dhālam : 3  
 bho rājan : jena kha hlāya ña-hma ||

dakṣiṇadisāsa : Mukundapula nāma ⊙ nagalu dao : thva 4  
 nayarasa : Svetaketu nāma rāju dao || thvayā deśasu : Sañka-  
 ladatta nāma bañiyā dao || thva bañiyāna : Manikuṇḍase- ⊙ nuyā 5  
 putri : Ananyasena bibāhā yañāo : sukhana kāla hanam || lithem  
 cha hnyū kṣanasa : rājāyāke : ñāpa-yañāo : ñasulu ⊙ 500 pā- 6  
 yakana thuo chesa piyakañ tāthāo : ji ma-ñi dana : li ma theñu  
 thāyasa onañ || thvāna-ri : Ananyasyanāna : puruṣayā ⊙ bira- 7

4 siya      5 hasti jula      72, A. 2 sa 3 o prāmanāthā      4 sañpati  
 6 thva la sva-      mantri      7 hie 72, B. 1 hiethum 2 (2 nachträglich ein-  
 gefügt)      2 iti ekavimsati betāla samāpta || 21 || atha : dvāvimsati betāla  
 3 disāma : Mukuṇḍa<sup>o</sup>      4 rāju      Sañkala nāma bañiyāna se-5 nuyā  
 6 thvaona-ri      7 puṣṣā yāyo

- hana kura hana* || *lithe cha hnuyā kṣanasa : theva nagarasa : ma-*  
*danavatulasisa : Kāmadeo puṣpa yāya dhakaṃ : rāja rāni ādi-*  
 73. A. 1 *naṃ \* samasta rokaṃ onam* || *theva Anagasenāṃ thev māma ba-*  
*buna titana chojāo onam* || *thao svāmī oya mā dhakaṃ : bhārapāo :*  
 2 *onam* | *theva onā be- ⊙ lusa : thvayā rupa jāubana khañāo : Sa-*  
*sīdebana bilaha cāyāo : dadā Mūladebavjāke dhālaṃ : he dadā*  
 3 *je prānana kārja datasū : Anaṃgase- ⊙ nū : jeta biya māra :*  
*ma bīrasā : bektana je siya dhakaṃ dhālaṃ* || *dudāna dhāla : he*  
*kijā cha gūyāya mu māla : jena biya makhā dhakaṃ dhālaṃ* ||  
 4 *dhīrjatu yāo dhu- ⊙ kam dhāyāva : Sasīdebana dhālaṃ : he dadā*  
*chana āmo kārja sādhalape phayī rā dhakaṃ* || *gathena dhālasā :*  
 5 *na-sara pāyakanaṃ : rātrīsu jāgalapaṃ ⊙ conā : bāyūonaṃ prabesa*  
*yāya thāku kha* || *manukhana prabesa yāya gana dhakaṃ* || *theva*  
*nānāo : Murudebana dhālaṃ : chana chu cīntā : jenatu sīddhaya-*  
 6 *kaṃ bi- ⊙ ya dhakaṃ dhālaṃ* ||  
*theate dhāyāo : theva nagarasa conā Kāmikalpalatā nāma :*  
*kutani dao* || *theva kutanina siyuo : mebanam prabesa yāya ma*  
 7 *phu thāya- ⊙ sa : thevana prabesa yāya dao : theatena : oyaḷke*  
*onya-nuyō dhakaṃ dhāyāo : oyaḷke onāo : thao kha hlātam* || *theate*  
 73. B. 1 *neñāo : kutanina dhālaṃ : A- \* naṃgasyanā : jena seya khe : oyaḷke*  
*prabesa yāya juḷo thāku : yathenaṃ chana nimittina yāya makhā*  
 2 *dhakaṃ dhāyāo : thvao : misātosu : sa khānā- ⊙ o : jatādharāṃ*  
*juyāo : siyuo bastana tiyāo : thao sīddha jōgi juyāo : Badhadeba*  
 3 *dhābalapāo : prajñā pūramitāyā kha khañāo ⊙ conam* || *theva*  
*sīddhā khañāo : anyaka jana : oyaḷke oo ganam* || *lithe guli chinam :*  
 4 *katakayāta : putrā-balu bilam* || *guri chinam lokayātu ba- ⊙ sū*  
*bilam* || *theva ādina chu chu bāñchā yāta : oo biyāo : mahāprasīddha*  
*julam* ||  
*theva Anagasenānaṃ : theva bāta tayāo : o thao svāmīyā ⊙*  
 5 *bāta nanyā dhakaṃ : māma babuyāke siyakāo : anyaka pāyakana*  
*licakāo : sīddhayaḷke onam* || *onāo : bhoka puṣāo : sīddhayaḷke*  
 6 *dhā- ⊙ lam* || *he bhagabati :* *je svāmī paradesa onā* || *thvayā*  
*śubhāśubha bāta keina prasanna juyā māla dhakaṃ dhālaṃ* || *sī-*  
 7 *ddhana dhālaṃ : theva-guri kha bicā- ⊙ layā : keñāo : kanya*  
*dhakaṃ dhāyāo : dīnaprati : sīddhayaḷke ora yana* || *thevana-li cha*  
 74. A. 1 *hnuyā kṣanasa : sīddhana dhālaṃ : he Anagasenā chana \* svā-*  
*mīna : bicitra sundari kanyā bibāhā yāñāo cono* || *o torate ma*  
*phuta dhakaṃ* || *theva nānāo : Anagasenāna : khojāo dhālaṃ : he*  
 2 *bhagaba- ⊙ ti : je svāmī : chana oyaḷke phatasā dora chi tamkā :*  
*cheta kā-huna dhakaṃ dhālaṃ* || *theva nānāo : theva sīddhana :*  
 3 *knasa knāsa thiyāo dhālaṃ : chalyo- ⊙ lu : jena kṣama yāya*  
*dhūno* || *āona-li dhārasu : je dukhena mu du dhakaṃ* || *thathina*  
*bacana nānāo : bhoka puṣāo : kṣamā yācakāo : hanam dhālaṃ :*

73. A. 1 *Sasi*      3 *jñāya dhā* 4 *kaṃ Sasi*      5 *thāku kṣa : manu-*  
*ksana cītā bi-6 ya Kāmī : kalyatū*      73. B. 3 *sīddhā guri chinam*  
 4 *bāchā* o vor thao nachträglich eingefügt      6 *bhagabati bicā* 7 *lu*  
*dhaku si* 7 *ddhana*      74. A 3 *thathina*

a: ⊙ *sā che krpāna yā-huna dhakaṃ dhālam* || *thvāna-li str-* 4  
*rdhana dhālam* : *mebayā hita yāya* : *jepanisa* : *dharmma* : *thra-*  
*tena* : *chanata jena dikṣā biya* : *thva de-guri* ⊙ *ma yāsyaṃ* : 5  
*chana naya ma teo* : *rātrisa jāpa yātasā* : *chana svāmi oyuo*  
*dhakaṃ dhālam* || *thva nianāo* : *mantrūdi dikṣā kālam* || *thvanam-*  
*rī* : ⊙ *de-guri* : *yāya senya* : *arthana* : *thao misā sahītana oo* 6  
*yanio* || *thva bāyakapanisyanam* : *chatāna ma dhāo* || *thvāna-rī*  
*cha hnyā kṣanasa* : *si-* ⊙ *rdhana dhālam* : *he Anagasenū* : 7  
*chana jāubana* : *br̄rthana ona* || *thatiina* : *baīsasa* : *surata sukha*  
*ma du dhakaṃ* || *thva nianāo* : *Anagasenāna dhā-* \* *lam* : *je* 74, B. 1  
*svāmi osya nisya jenaṃ* : *sunam puruṣa ma kāyā* : *māma babuna*  
*lakṣalapam-tava* : *thvateyā huna* : *chatā dhōyaṃ ma chārā dha-*  
*kaṃ dhālam* || *thva nianā-* ⊙ *o* : *sirddhāna dhālam* : *chana jau-* 2  
*bana nisphala* || *pumba janmasa* : *chana chu pāpa yāta khesa*  
*thvate nimittina* : *chaṃ dukkha jula dhakaṃ* || ⊙ *jepanisa* : *sāstra* 3  
*gathe 2 purukhao* : *saṃga yāta* : *athe 2 maṃtra-siddhi juyuo*  
*chana maṃtra-siddhi juyakeyāta* : *chana* : *purukhao* : *pāsā* ⊙ *yāo* 4  
*dhakaṃ dhālam* || *asā jita bhī-gva purukha* : *soyāo* : *bi-hune*  
*dhakaṃ dhālam* *thathe dhāyāo* : *strī rupa yānāo coṇa Sasīdeba* :  
*yanāo* ⊙ *oyāta bilam* || *thathe dina-prati oyio* || *litheṃ guri chi-* 5  
*nam* : *kārana lio* : *Sasīdebana dhālam* : *je thao desa onya tero* :  
*cha jio nāpam* ⊙ *oyu rā dhakaṃ* : *olasā jena boṇa yanya* 6  
*dhakaṃ dhālam* || *thva nenāo* : *Anagasenāna dhālam* : *thvute*  
*katakana piyakāo tayā je* : *gathe oya dha-* ⊙ *kaṃ dhālam* | 7  
*thva nenāo* : *Sasīdebana dhālam* : *cha yarasū* : *jena chu opāyju-*  
*nam yanya dhakaṃ* || *thvanam* : *jio kha dhakaṃ dhāyāo* : *Sa-*  
*sīdebana dhālam* : \* *asā thathe yāya* : *cha dulisa danāo* : *rā* 75, A. 1  
*chisa huni* : *jena upāya yāya makhū dhakaṃ dhālam* || *thvāna-*  
*li* : *Anagasenāna thao māma babuyāke pi-* ⊙ *nya onya tohanu* : 2  
*anyaka pāyaka* : *rāuta* : *sakhina* : *anekana sahita yānāo onam*  
*thva belasa* : *Sasīdebayā* : *dadā Muradeba* : *bhattarāna* : *brāhmana* ⊙  
*juyāo* : *anyaka sikhana ricakāo* : *Anagasenū* : *jona onam* || *thva* 3  
*je strī besya ora dhakaṃ dhālam* || *thva bāta rājānu tāyāo* : *thama*  
*oyāo* : *br̄-* ⊙ *hmanayūke dhālam* : *bho brāhmana* : *thva je* 4  
*deśasa* : *basarapam coṇa* : *Saṃkarudatta baniyāyū strī* : *chana*  
*gathe jula dhakaṃ* || *thvayā māmu babu dao ni* ⊙ *dhakaṃ* : 5  
*rājāna dhālam* || *thva nianāo* : *bhattarānuna dhālam* : *he rājan* :  
*chena kṣamū yā-huna* : *je strīo* : *thvao utheṃ nianā dhakaṃ* : *jena*  
*jona oyā dhakaṃ dhā-* ⊙ *lam* || *thva nianāo* : *rājū ādinu* : *sakareṃ* 6  
*thao 2 sa* : *che onam* ||

*lithe rātrisa* : *Sasīdebana* : *sika cha-hma jōnāo* : *Ananyasrnū-*  
*yake yānā-* ⊙ *o* : *bastanam* : *alaṃkālanam tiyukāo* : *khūtisa* 7  
*therāo* : *phōgana phāyakaō tāthao* : *thama 2 bhīna 2 ratnu jōnāo* :

4 dharmma thva°      7 thatiina Anagasenāna      74. B. 3 matra  
 4 yanāo      5 chānam Sasī°      7 Sasi° jio kṣa      75. A. 1 °senūma  
 3 si | kṣa      strī      4 deśasa      Saṃkadatta      7 bastanam

- 75, B. 1 *chesa mi ta \* gao : tathao : Anamgasenā jonāo : Muladebayāke*  
*cona onam || thvāna-li Anamgasyanāyā : chesa mi daña khañāo :*  
 2 *rokasamustam : mi ⊙ syāñāo : soranāsyā : Anamgasenā sika*  
*khāñāo māma babūna : anyaka śvaka gītam || rithe rājāna :*  
 3 *thva bāta tāyāo : āma chu gāya ⊙ dhakam : pururokayātām :*  
*marjāta-theṇi : kriyā : ādina yācakalam || oya nāmāna : Siba-*  
 4 *debara : ādina dayakalam || lithe guri chi- ⊙ nam kārana-li :*  
*Anamgasenā dulisa thañā : thva Muradebana thama bhāttarāma :*  
 5 *brāhmanu juyāo : rājāyāke onāo dhālam : he mahā- ⊙ rāja :*  
*sva-hvija sāv : je strī ruro || Anamgasenāo : uthe-ñāna makhā*  
*so-hvija dhakam dhālam || thva ñāñāo : rājā kaustuka cāyāo ⊙*  
 6 *cona || thvanu-li : thva brāhmana : Anamgasyanā jonā : thao che*  
*li-hālam ||*  
 7 *thva-guli khasa betālanu : rājāyāke siyakalam || ⊙ bho ma-*  
*hārāja : thvatesa suyā tao buddhi dhakam ñenanam || tho ñēñāo*  
*rājāna dhālam : he betāra ñēna : suyā simam : kutāñiyā : tao*  
 76, A. 1 *bu \* ddi dhakam || gathe dhārasā : thana-tini : samastā buddhi*  
*dayakala : thvatena thvayā tao buddhi dhakam dhālam || thathe*  
 2 *dhāstunam : betāra thao ⊙ thāsam cona onam ||*  
*|| iti dvāvimsō vetālah samāptah || 22 ||*

75, B. 1 *saiāo*      3 *siba : debara*      4 *senā bhāttarāma*      7 *tao*  
*budhi the ñēñāo*      *muyā minam*      76, A. 1 *-tini*      2 *iti : dvāvimsati*  
*betāra samāpta ||*

## Übersetzung.

### 21. Erzählung.

Als der König den Leichnam wiederum<sup>1)</sup> ergriffen hatte und ihn hinbringen wollte, sprach der Vetāla: Großer König, ich will  
 5 eine Geschichte erzählen, höre zu!

In Dekhan liegt eine Stadt Puṣkarāvātī. In dieser Stadt lebte ein König namens Vikramabāhu. In seinem Lande lebte ein  
 66, B. Kaufmann, namens Vidhidatta<sup>2)</sup>, reicher als Kubera. Er hatte vier  
 Frauen: eine hieß Kāmasenā, eine Vasantasenā, eine Vāsavadatta,  
 10 eine Kusumāvātī. Diese vier Frauen hatten vier Söhne. Die  
 Namen der Söhne waren: Ratnadatta, Mañidatta, Suvarṇadatta, Kanakadatta. Diese vier Söhne lebten ihrem Vater zur Freude. Darauf  
 studierte der älteste<sup>3)</sup> die Musikunst: seinesgleichen gab<sup>4)</sup> es  
 [darin] nicht: das Herz der Götter konnte er hinreißen, das Un-  
 15 bewegliche konnte er belebt machen<sup>5)</sup>, durch seine Vorzüge konnte

1) *bādo*, wofür auch *bāra*, ist Hi. *bār* „time, day“.

2) Unten fol. 67, A. 5 lautet der Name Nidhidatta.

3) *jēṣṭha* aus skr. *jyēṣṭha*, mit Verlust der Aspiration wie *adika*.

4) *du* = *dava* besonders nach Negationen; ebenso auch *phu* = *phawa*, *lha* = *khava*.

5) Man würde erwarten: *aceṣṭana* : *ceṣṭana* oder *acetana* : *cetana*.

er . . . . .<sup>1)</sup>: besser als Nārada, Bharata, Mataṅga usw. und die Götter verstand er die Tanzkunst: ein solcher war dieser. Darauf studierte sein Bruder<sup>2)</sup> die Kriegskunst. Wie Paraśurāma konnte er im Kampfe zahlreiche Könige besiegen: ein solcher war dieser. Weiter studierte ein anderer Bruder die Liebeskunst: Ghoṭakamukha, 67. A. Vātsyāyana<sup>3)</sup>, Guṇapatāka, Ratirahasya usw., [kurz] alle Kāmasāstras kannte er. Eine Frau, die mit ihm Liebesverkehr gehabt hatte, richtete ihren Sinn auf keinen andern Mann; solche Vorzüge hatte dieser. Wieder ein anderer studierte die Nītiśāstras. Folgende Nītiśāstras kannte er: Vāhasya, . . . . .<sup>4)</sup>, Pākaśāsanīya, diese und 10 die andern Nītiśāstras studierte er. Alle Grammatiken, alle Kāvya, Tarkaśāstras usw. kannte er: ferner kannte er das Mahābhārata.

Einige Zeit darauf starb ihr Vater Nidhidatta. Als er gestorben war, teilten die vier Brüder<sup>5)</sup> ihr Vermögen. Zwei Koṭi Gold, zwei Koṭi Edelsteine, Moschus, Kampfer, Aloe, Sandel, Yak- 15 wedel usw. teilten sie. Darauf als sie drei<sup>6)</sup> unschätzbare<sup>7)</sup> Edelsteine nicht zu teilen vermochten, entstand Streit, und sie gingen zum Könige und erzählten ihm [die Sache]. Als der König es 67. B. gehört hatte, sprach er: „Wenn ihr [auf mich] hören wollt, werde ich sagen [was zu tun ist].“ Als sie das hörten, sagten sie: „O 20 großer König, wer wäre dazu imstande, auf dein Wort nicht zu hören!“ Der König sprach: „Die drei Edelsteine mögen inzwischen hier<sup>8)</sup> bleiben. Ihr machet es folgendermaßen: In der Stadt Kusu- mapura lebt eine Hetäre namens Mālatī. Sie hat viel Vermögen<sup>9)</sup>. Pferde, Elefanten und anderes. Wer immer ihr hunderttausend 25 Ṭaṅka geben kann, den nimmt sie auf. Wen diese Hetäre einmal aufgenommen hat, den nimmt sie am folgenden Tage nicht [mehr] auf. Wer daher von euch vier Brüdern<sup>10)</sup> es fertig bringt, zwei Tage lang mit dieser Hetäre zu verkehren, der nehme die Edel- 30 steine.“

Als sie des Königs Worte gehört hatten,<sup>1)</sup> sandten sie einen [von sich] hin. „Da ich deinen Namen gehört habe, komme ich. Darum nimm hunderttausend Goldstücke: ich werde [dann] zu dir

1) *sirāthi gā kārake* ist mir unverständlich.

2) *kijā* ist „jüngerer Bruder“, das weiter unten (fol. 68. B 6) vorkommende *dadā* „älterer Bruder“.

3) So ist der verdorbene Name offenbar wiederherzustellen.

4) Den Namen vermag ich nicht zu rekonstruieren.

5) *phu-kijā* kollektiv: „Gebrüder, Geschwister“.

6) *grada*, auch *grala*, *gola* geschrieben, nur als Zählwort gebraucht, ist wohl = skr. *gola*.

7) *amre* = *amālya*.

8) *tha* = *thana*, falls kein Schreibfehler.

9) *saṃpatī* = skr. *saṃpatī*. Die Lesart *saṃmetī*, die mehrfach vorkommt, wird so entstanden sein, daß der Abschreiber in der Vorlage *saṃpatī* als *saṃmyatī* verlesen hat — was sowohl bei der Nāgarī- als auch bei der Nevārī-Schrift leicht möglich ist —, und dann in der ihm geläufigen Weise für *ya e* eingesetzt hat.

10) Wörtlich: „Ihr vier Brüder, wer . . .“

- kommen<sup>1)</sup>\*, mit diesem Auftrage sandte<sup>2)</sup> er [jemand zu ihr]<sup>3)</sup>.  
 68, A. Die Mālatī sprach: „O Botin, ich habe fürwahr Glück: darum bringe<sup>4)</sup> ihn her\*, mit diesen Worten sandte sie die Botin [zu ihm]. Als er die Worte der Botin gehört hatte, schmückte<sup>5)</sup> sich  
 5 Ratnadatta mit mannigfaltigem Schmuck, und ging, wie ein Vidyādhara anzusehen<sup>6)</sup>, in der Nacht zur Mālatī. Als sie ihn sah, ließ sie ihm selbst die Füße . . .<sup>7)</sup>, bewirtete ihn mit eigener Speise und gab ihm einen Sitz. Darauf besiegte Ratnadatta durch seine Fertigkeit die bei ihr befindlichen Tänzer<sup>8)</sup> alle. Als sie seinen Gesang  
 10 hörte, ward sie betört. Darauf verbrachten sie in einem schönen Zimmer in Liebesgenuß die Nacht. Als es Morgen geworden war, sprach Mālatī seufzend: „Ich habe schon mit vielen Männern Liebesgenuß gehabt: einen Mann wie du gibt es nicht. Ich bin daher sehr unglücklich, mit dir zusammen zu bleiben ist nicht möglich“,  
 15 sagte sie. „Du betrachte mich als deine Sklavin und gedenke meiner“, fuhr sie fort. Als Ratnadatta das hörte, sprach er: „Ich habe mit vielen Frauen Liebesgenuß gehabt, wie du ist keine. Und jetzt kannst du nicht mit mir zusammen bleiben! Ich will dir  
 68, B. alles mögliche<sup>9)</sup> geben, . . . . .<sup>10)</sup>.“ Als Mālatī das hörte, sprach  
 20 sie: „O Ratnadatta, sei nicht unzufrieden<sup>11)</sup>! Ich habe ein Gelübde: einen, den ich an einem Tage aufgenommen habe, nehme ich am zweiten Tage nicht auf. Ob es so ist oder nicht, frage die Leute. Als Ratnadatta das hörte, ging er in sein Land und berichtete dem Könige: „Es ist nicht möglich.“

25 Darauf ging sein Bruder Maṇidatta, indem er mit großem Aufwande<sup>12)</sup> hunderttausend Goldstücke [mit sich] nahm, in das Land jener Mālatī. Er ging zum Könige dieses Landes. Zum Könige gekommen, besiegte<sup>13)</sup> er alle Feinde dieses Königs. Darauf war

1) *vayāya* vielleicht Schreibfehler für *vaya*.

2) *cho-t* und *cho-r* werden ohne Unterschied gebraucht. *cho-t* kommt nur als Verb. fin. vor, die übrigen Formen gehen auf *cho-r* zurück.

3) Der Abgesandte, wie sich aus dem Folgenden ergibt, der älteste, muß also inzwischen angekommen sein. Oder ist zu übersetzen: „so instruierend, sandten sie ihn ab\*? Dann fehlt aber im folgenden etwas. Jedenfalls ist die Stelle nicht in Ordnung.

4) *hī* oder *hīca* scheint als Imperativ zu *ha-l* gebraucht zu werden. Dies Verbum wird ähnlich wie *ya-n* gebraucht, s. oben p. 218, A. 8.

5) *tīyāka* wohl für *tīyāva* verschrieben.

6) *ñānakāwa*, *ñānakam*, *ñāna* (richtig ist wohl nur *ñā*<sup>2)</sup>) finden sich öfters nach *thya(m)* „wie“. Der Form nach sind sie abgeleitet von einem Verbum *ñā-n*, dessen Bedeutung wohl „gleich, ähnlich sein“ ist.

7) *cū-ya-ka-r* heißt sonst „öffnen, wecken“, „waschen“, an das man hier zunächst denkt. heißt sonst „*su-ca-ka-r* (fol. 76. B. 6).

8) *nīrabū* für *natabū* = Hi, *naṭvā* „dancing boy“.

9) Onomatopoeische Reduplikation von *dakva* „alles“.

10) Der Satz ist mir unverständlich. Wörtlich: „uns (dich und mich) ernährt habend . . . bei einem andern möge machen“. Es fehlt in der Mitte offenbar etwas, auch ist *meba-ke* statt *meba-gāke* auffallend.

11) *apasana* = skr. *aprasanna*. 12) *jola* wohl das pers. *zūr* „Macht“.

13) Über *hī-r* siehe Einleitung p. 218.

der König zufrieden und erwies ihm Ehrenbezeugungen. Darauf ließ er der Mālatī Kunde zukommen<sup>1)</sup>(?) und ging zu ihr. Mālatī nahm darauf am folgenden Tage den Maṇidatta nicht auf. Da sie ihn also nicht aufnahm, ging er in sein Land und sagte vor dem Könige: „Es ist nicht möglich.“

Ebenso brachte es auch der dritte nicht fertig. Als er es also nicht fertig gebracht hatte, dachte darauf der andere<sup>2)</sup> in seinem Herzen: die Brüder gingen hin, mit großem Aufwande [Geld] mit sich nehmend. Ich will einen Diener<sup>3)</sup> nehmen und hingehen. Mit diesen Worten nahm er ein wenig Geld und ging hin. Als er hingekommen war<sup>4)</sup>, hielt er sich bei einer auf, indem er dachte: Śuddhā ist sehr freundlich<sup>5)</sup>. Als er zu dieser Zeit [jemand] mit vielen Pferden, Elefanten, Frauen und Begleitern<sup>6)</sup> kommen sah, sagte Kanakadatta zu einer Frau: „Wer ist das, wohin will sie gehen?“ Die Frau sagte: „Nun, es ist so: das ist ja die Hetāre Mālatī. Draußen ist eine Büßerin, namens Puṇyaśarīrā. Diese Büßerin ist ihr *Guru*; daher pflegt sie jeden zweiten Tag<sup>7)</sup> zu ihr zu gehen.“ so erzählte sie. Als er das gehört hatte, dachte er: ich will zu ihrem *Guru* gehen, und indem er der Mālatī nachging, kam er alsbald zu ihrem *Guru*. Als er hingekommen war, bezeugte er ihr Verehrung und sprach: „O Büßerin, ich bin ein Königssohn aus Nepal: ich will hier bleiben, deine Füße verehrend. Deshalb mögest du mir eine Gnade gewähren.“ Nach diesen Worten blieb er bei ihr. Während er da sich aufhielt, vergingen sechs Monate. Um diese Zeit sprach die Zauberin: „O Königssohn, du bezeugst mir Verehrung; aus welchem Grunde kam der König von da(?) als mein Schüler? Wenn ein Anliegen da ist, will ich es ihm erfüllen<sup>8)</sup>.“ Als der Königssohn das hörte, sprach er: „Mein Anliegen ist nicht derart. Wenn du wünschst, daß ich es erzählen soll, werde ich es bestimmt bald<sup>9)</sup>(?) erzählen.“ Einige Zeit darauf, als er ihr seine Dienste erwiesen hatte und die Zauberin sich nicht wenig<sup>10)</sup>(?) freute, fragte sie ihn nochmals: „O Königssohn, lege deine Angelegenheit dar und erzähle sie!“ Als der Prinz das hörte,

1) d. h. von seinen Heldentaten. Diese Erklärung wird jedenfalls nahe gelegt durch *paurasyam prakāśya tayā vāsyaya saha kṇḍarpakrīḍam akurōt* bei Jīv. p. 63. Es müßte dann allerdings *Mālatīgāke* heißen.

2) d. h. der vierte Bruder.

3) *pāya* = *pāyaka*; vgl. Jīv. p. 64: *ṛkasāvakaḥ*.

4) *i* ist jedenfalls zu streichen.

5) Der Satz ist nicht klar; ist *Śuddhā* überhaupt ein Eigenname?

6) *katākāya* steht einigemale für *katāka* = skr. *kaṭaka*. Die Bedeutung im *Nevāri* ist „Menge, Leute, Begleiter“.

7) „im Zwischenraum eines Tages“.

8) Wörtlich: „übergeben“. — Die Worte der Zauberin sind etwas unklar; ich habe wörtlich übersetzt.

9) *ā-kolga* etwa = *ā* „jetzt“ + einem neuindischen Wort, vgl. Panj. *kol* „near, with, nearly“?

10) Vgl. Conrady, Wörterbuch VIII, 22. *phā* hängt wohl mit *phā* „Maß“ zusammen, vgl. *la-phā-chī*, Conrady l. c. VIII, 67.

sprach er: „O Büßerin, ich habe kein anderes Anliegen [als folgendes]: „Die Hetäre Mālatī, die dich zu verehren kommt, nimmt einen Mann, mit dem sie an einem Tage zu tun gehabt hat, am nächsten Tage nicht auf; was ist der Grund dafür?“ Als die 5 Büßerin das hörte, sprach sie: „O Prinz, ich will sie fragen; du verberge dich<sup>1)</sup> in meinem Hause und höre zu!“ Als er da saß wie gesagt war, fragte die Büßerin die Mālatī, als sie gekommen war und ihr Verehrung erwiesen hatte: „O Mālatī, wenn du nach meinem Worte handeln willst, will ich [dir etwas] sagen.“ — „Wie sollte 10 ich nach deinem, des *Guru*, Wort nicht handeln, sprich<sup>2)</sup>!“ Als sie so gesprochen hatte, sagte die Zauberin: „O Mālatī, ob das, was ich durch Hörensagen<sup>3)</sup> von anderen erfahren habe, wahr ist oder nicht, will ich dich fragen: daß du mit einem Manne, mit dem du dich eine Nacht vergnügt hast, in einer zweiten Nacht 15 dich nicht vergnügst, höre ich: was ist der Grund dafür?“ Als Mālatī das hörte, sprach sie: „Das, was du da sagst, ist richtig; der Grund ist ein sehr geheimer. Du darfst ihn niemandem er- 70. A. zählen; ich will ihn dir dann bestimmt sagen; höre zu!“

„Im früheren Leben war ich ein Mädchen mit Namen Mālatī, 20 die Tochter des Vicitradata, des Ministers des Königs Pracaṇḍa in der Stadt Padma<sup>4)</sup>. In jenem Leben, zu jener Zeit, als ich noch Jungfrau war . . . . .<sup>5)</sup>. Als darauf die Bhagavatī gnädig gestimmt war, gewährte sie mir eine Gnadengabe: du wirst großen Genuß haben, wirst großen Reichtum haben, wirst Erinnerung an 25 deine [früheren] Geburten haben. Darauf gab mein Vater mich dem Sohne des Königs, dem Pratāpasena. Dieser liebte mich sehr und hielt mich für teurer als sein Leben, und konnte ohne<sup>6)</sup> mich keinen Augenblick leben. Als darauf sein Vater<sup>7)</sup> ihm gesagt hatte: „Gehe<sup>8)</sup> die Feinde töten!“, nahm er mich mit. Als es darauf im 30 Kampfe dahin kam, daß die Feinde die Oberhand gewannen, floh er, mich im Stiche lassend. Als ich ihn fliehen sah, dachte ich: das Mannesgeschlecht ist böse; eine so geliebte Frau läßt es im Stich; mit diesem Gedanken schnitt ich mir den Hals durch(?) und starb. Im Augenblick des Todes sah<sup>9)</sup> ich einen Elefanten. Aus 70. B. diesem Grunde wurde ich eine Elefantin. Darauf hatte ich im

1) *so-r*, *su-r* „verbergen“ geht nach der IV. Klasse, im Gegensatz zu *o-r*, *sva-r* „beobachten“ nach III.

2) *ālesa* (in Hi. *ājñā*) *da-ya-ka-r* oder *bi-r* ist das Respektswort für „sagen, sprechen“. 3) *ñe-ñā-na* ist Instrum. der 5. Form von *ñe-n* „hören, fragen“.

4) Unten 71, B. 1 lauten die Namen dagegen: Pracaṇḍasena und Padmapura.

5) Den Satz wage ich nicht zu übersetzen. *naṅṅ* gehört wohl zu *na-r* „essen“, *serāo* vielleicht zu *si-r* „wachen, besprengen“ (mit Wechsel *e* : *i*), *chāse* ist mir unbekannt. 6) Wörtlich: „mich nicht sein machend“.

7) Vgl. Mahr. *bājū* „patron, aider, helper“, Molesworth 572<sup>a</sup>. Daß der Vater Pratāpasenas gemeint ist, ergibt sich aus 71, B. 2. *bājū* (hier immer *ñ*) wird auch in Ma. mehrfach in der Bedeutung „Vater“ gebraucht (z. B. 101. 15. B. 3).

8) *hanī* wohl für *hanī* verschrieben.

9) Das *oiṅō* des Textes gibt keinen Sinn, ist vielleicht dafür *oiṅa khañō* zu lesen?

Walde mit keinem andern Elefanten Umgang, sondern dachte dauernd an Pratāpasena. Eines Tages, als ich einen sehr brünstigen Elefanten sah, dachte ich: das ist mein Gatte, wie ist er ein Elefant geworden?, und blieb bei ihm, ihn liebend. Er liebte mich sehr und konnte keinen Augenblick ohne mich sein. Als darauf eines 5 Tages des Königs Leute Schlingen aufgestellt hatten, fingen sie uns beide. Darauf zersprengte er zwar die Fesseln und floh, ließ mich [aber] im Stiche. Darauf brachte man mich in die Stadt des Königs. Eines Tages bestieg mich der König, um auf die Jagd zu gehen, und ritt hin. Als wir darauf eine übermäßige<sup>1)</sup> Strecke zurück- 10 gelegt hatten, wurde ich überaus ermüdet und starb<sup>2)</sup>. Im Augenblick des Sterbens sah ich eine Gazelle; deshalb ward ich eine Gazelle. In jenem Leben hatte ich mit niemand Umgang. . . . .<sup>3)</sup> Eines Tages, als ich eine Gazelle<sup>4)</sup> sah, dachte ich, das ist mein Gatte, und schloß mich ihm an. Darauf verbrannte eines Tages 15 ein Feuer den Wald. Zu der Zeit floh er, mich im Stiche lassend. Da ich nicht [mit-]kommen konnte, starb ich dort. Zu der Zeit 71, A. meines Todes sah ich in einem Teiche einen Cakravāka<sup>5)</sup>. Weil ich den sah, wurde ich eine Cakravākī. Zu der Zeit hatte ich mit niemandem Umgang. Als ich darauf einen Cakravāka<sup>6)</sup> sah, blieb 20 ich bei ihm, ihn liebend in der Überzeugung, es sei mein Gatte. Als darauf einmal ein Jäger uns hatte fangen lassen, floh er zwar, ich [aber] starb, indem ich im Augenblicke des Todes eine Hetāre sah. Deshalb ward ich eine Hetāre. In diesem Leben machte ich aus Zorn darüber, daß das Mannesgeschlecht böse ist und daß es, 25 die Frau im Stiche lassend, davon geht, ein Gelübde, einen Mann, mit dem ich an einem Tage zu tun gehabt habe, am nächsten Tage nicht anzunehmen. — Damit habe ich die Geschichte meiner früheren Geburten erzählt.\* Als sie das gesagt und ihre Ehrfurcht bezeugt hatte, ging sie in ihr Haus. 30

Als darauf Kanakadatta die ganze Erzählung gehört und der Zauberin seine Verehrung bezeugt hatte, schrieb er in seiner Wohnung die Erzählung der Mālatī in treuer Wiedergabe<sup>7)</sup> nieder, und nachdem er diese Wiedergabe vorgelesen hatte und in der Gegend herumgeschweift war, erzählte<sup>8)</sup> er allen Menschen: „Ver- 35 nehmt, vernehmt! ich erzähle<sup>9)</sup> die Geschichte einer früheren Geburt. Alle Menschen mögen zuhören.“ So sprach er. 71, B.

1) *adika* = skr. *adhika*, immer ohne Aspiration.

2) *toratao*, eine seltene Form, die gleichbedeutend mit *toratā* zu sein scheint.

3) *o dhakāotu cona*, offenbar verdorben.

4) Die Maskulin- und Femininformen der Lehnwörter werden ohne Unterschied gebraucht, wie in den beiden vorliegenden Erzählungen an zahlreichen Beispielen zu sehen ist.

5) *cakhabā* = Hi. *cakvā* mit sekundärer Aspiration, vgl. Conrady, Wörterbuch p. 546.

6) *bā* offenbar = *cakhabā*, Schreibfehler?

7) Wörtlich: „im ganzen Abbilde“. Die Übersetzung der ganzen Stelle ist nicht ganz sicher.

8) *ke-n* = *ka-n*; eine andre Wurzel ist *ke-n* „binden“.

9) *kā* der Bedeutung nach = *kane*; vielleicht nur Schreibfehler.

In der Stadt Padmapura war ein Minister Vicitradata eines Königs Pracandrasena. Dessen Tochter<sup>1)</sup> Mālatī gab man dem Pratāpasena. Dieser Pratāpasena war ich. Zu dieser Zeit, als ich auf Befehl des Vaters in den Krieg zog, nahm ich sie mit. Als ich fliehen mußte, ließ ich sie zurück. Als ich darauf, nachdem ich die Feinde niedergehauen hatte, an den Platz kam, wo ich die Mālatī zurückgelassen hatte, um nach ihr zu sehen, und sie tot liegen sah, da gab ich aus Gram um sie neben meiner Geliebten den Geist auf. Im Augenblick des Todes tat ich den Wunsch, dieselbe Existenz zu erhalten, die auch Mālatī bekäme, und starb so. Darauf ward Mālatī eine Elefantin und ich wurde ein Elefant. Als wir darauf uns gefunden hatten, verließ ich sie [auch] in jener Existenz: darauf starb ich aus Gram um sie. Darauf wurde Mālatī eine Gazelle<sup>2)</sup>, ich wurde eine Gazelle. In dieser Existenz waren wir zusammen, in dieser Existenz verließ ich sie. Darauf wurde Mālatī eine Cakravākī, ich wurde ein Cakravāka. Darauf kamen wir zusammen, [auch] in diesem Leben verließ ich sie. Darauf starb ich aus Gram um sie. Wir wurden ein Mann und eine Frau. In diesem Menschendasein kann ich mit Mālatī nicht zusammenkommen.\* — Diese Geschichte erzählte er.

Als darauf Mālatī das Gerücht<sup>3)</sup> davon gehört hatte, ließ sie [ihn] holen und fragte nach der Erzählung. Als Mālatī ihre eigene Geschichte gehört hatte, dachte sie: das ist mein Gatte, und ihn umarmend<sup>4)</sup>(?), weinte sie. Darauf weinten beide gemeinsam. Darauf sprach Mālatī: „O Herr meines Lebens, ich bin Mālatī, du bist mein Gatte. Von jetzt ab gebe ich das Hetärenhandwerk auf.“ Als sie das gesagt hatte, gab sie ihm allen Reichtum, das ganze Vermögen und sie wurden Mann und Frau. Einige Zeit darauf ging er mit Mālatī in sein Land. Er ging zum Könige und erzählte ihm [alles]<sup>5)</sup>. Der König sagte: „Welche Weisheit!“, gab ihm die drei Edelsteine und machte ihn zu seinem Minister. —

— Diese Erzählung erzählte der Vetāla dem Könige. „O König, warum erkannte<sup>6)</sup> die Mālatī ihren Gatten nicht in dieser Existenz, wo sie ihn doch in früheren Existenzen erkannt hatte?“ Der König sprach: „O Vetāla, höre! In jeder früheren Existenz gedachte sie ihres Gatten; in diesem Leben erinnerte sie sich seiner infolge der Sünde, eine Hetäre geworden zu sein, nicht.“ Als er so gesprochen hatte, ging der Vetāla sogleich an seinen Platz.

1) *kā* wohl für *kaṅgā* verschrieben.

2) *hayīri* muß = *harini* (s. oben 70, B. 5) sein. Die Herkunft des Wortes, das einen unnevräischen Eindruck macht, ist mir unbekannt.

3) *ōta* auffallend für *bāta* = skr. *vārtā*.

4) Die Bedeutung von *ani yāt* ist nicht sicher. Der Ausdruck kommt fol. 64, A. 5 nochmals vor mit einem Objekt. Obige Bedeutung ist an beiden Stellen die nächstliegende.

5) Hier scheinen hinter *dhālam* die Worte des Kanakadatta ausgefallen zu sein, man würde sonst *kanam* oder *ināpa-yātam* erwarten.

6) *śyala* von *śya-r* = *si-r*, vgl. vorher *siō*.

## 22. Erzählung.

Als der König den Vetāla wiederum hinbringen wollte, sprach der Vetāla: „O König, ich will eine Geschichte erzählen, höre zu!“

Im Dekhan liegt eine Stadt mit Namen Mukundapura. In dieser Stadt lebte ein König Svetaketu. In seinem Lande war ein Kaufmann Śamkaradatta<sup>1)</sup>. Dieser Kaufmann heiratete die Tochter Maṅikunḍasenas, Anaṅgasenā, und lebte mit ihr in Freuden. Darauf ging er eines Tages, nachdem er dem Könige Mitteilung gemacht hatte und vor seinem Hause 500 Wächter aufgestellt hatte, in ein Land, von dem er in zwölf Jahren nicht zurückkehren konnte. 10  
Darauf verbrachte Anaṅgasenā die Zeit in Sehnsucht nach dem Gatten. Darauf ging einmal am 14. Tage der lichten Hälfte des Caitra in dieser Stadt alle Welt, König und Königin an der Spitze, dem Liebesgott Blumen spenden<sup>2)</sup> zu machen. Anaṅgasenā ging, 73, A.  
von Vater und Mutter . . .<sup>3)</sup> gesandt, hin. Mein Gatte möge kommen, 15  
in dem Gedanken ging sie. Als sie hinkam, sah Śaśideva ihre Schönheit und Jugend, und von Sehnsucht gequält, sprach er zu seinem älteren Bruder Mūladeva: „O Bruder, wenn dir an meinem Leben gelegen ist, mögest du mir Anaṅgasenā verschaffen: verschaffst du sie mir nicht, sterbe ich bestimmt.“ Sein Bruder sprach: 20  
„O Bruder, fürchte dich nicht<sup>4)</sup>: ich gebe sie dir sicher; sei standhaft.“ Śaśideva sprach: „O Bruder, bist du wirklich imstande, die Sache fertig zu bringen? Wie willst du das machen?<sup>5)</sup> Zu einem Palaste(?), wo nachts 500 Wächter wachen, Zutritt zu erlangen, ist schwer. Die Leute hindern [einen] daran.“ Mūladeva sprach: 25  
„Was sorgst du? Ich will es fertig bringen!“ Nach diesen Worten fuhr er fort: „Es gibt eine Kupplerin namens Kāmikalpalatā, die in dieser Stadt lebt. Sie pflegt Bescheid zu wissen: wo ein anderer keinen Zutritt erlangt, da erlangt sie Zutritt: deshalb wollen wir zu ihr gehen<sup>6)</sup>.“ Mit diesen Worten gingen sie hin und erzählten 30  
ihre Geschichte. Als die Kupplerin sie gehört hatte, sprach sie: 73, B.  
„Die Anaṅgasenā kenne ich freilich. Zu ihr Zutritt zu erlangen, ist zwar schwer, jedoch um euretwillen will ich es so machen.“ Mit diesen Worten schor sie die Haare ihrer Frauen, wurde eine *jaṭā*-Trägerin, schmückte sich mit einem gelben Gewande und ward 35  
selbst<sup>7)</sup> eine Zauberin, und saß da, über Vadhadeva<sup>8)</sup> meditierend

1) Dieser Name ergibt sich aus den verderbten Formen der Hs.: *Samkala* und *Samkadatta*.

2) *puṣpa* für *puṣpa* auch fol. 81, A. 3; man würde hier eher *pūjā* erwarten.

3) *tītanu* vermag ich nicht zu erklären.

4) *nu māla* (Ma.: *nu mīla*) dient neben *nu te.o* zur Bezeichnung des negativen Imperativs.

5) Wörtlich: „wenn man sagt, wie [ist es zu machen, dann ist zu bedenken . . .]“.

6) *nu-yo* bezeichnet den Kohortativus.

7) Statt *thava*, das keinen Sinn gibt, ist wohl *thamā* „selbst“ zu lesen.

8) Ist damit Śiva gemeint? Den Namen finde ich in keinem Wörterbuch. Jiv. hat *Śivasēvām ācaranti*.

und die Lehre der Prajñā-Pāramitā verkündend. Als die Leute diese Zauberin sahen, kamen sie zu ihr. Darauf gewährte sie einigen Leuten den Wunsch nach Söhnen, einigen Menschen gab sie Macht; [kurz] dadurch, daß sie jedem das gab, um was er bat, ward sie  
5 hochberühmt.

Als Anaṅgasenā die Kunde vernommen hatte, ging sie, nachdem sie ihren Eltern Mitteilung gemacht hatte, um Nachricht von ihrem Gatten zu erfragen, mit vielen Wächtern begleitet zur Zauberin. Als sie hingekommen war und ihr Verehrung erwiesen hatte,  
10 sprach sie zur Zauberin: „O Ehrwürdige, mein Gatte ist in ein fremdes Land gegangen. Mögest du so gnädig sein, mir zu erzählen, ob es ihm gut oder schlecht geht.“ Die Zauberin sprach: „Diese Worte werde ich mir überlegen<sup>1)</sup> und dann Bescheid sagen.“ Darauf ging sie jeden Tag zur Zauberin. Danach sprach eines Tages die

74, A. Zauberin: „O Anaṅgasenā, dein Gatte hat ein wunderschönes Mädchen geheiratet; sie kann er nicht verlassen.“ Als Anaṅgasenā das gehört, sprach sie weinend: „O Ehrwürdige, wenn du meinen Gatten veranlassen kannst, zu kommen, dann nimm dir 1000 Ṭaṅka!“ Als die Zauberin das hörte, sagte sie, nachdem sie Ohr und Nase  
20 berührt hatte: „Ich bin gegen dich gnädig gewesen<sup>2)</sup>; von jetzt ab wird es mir nicht schlecht gehen.“ Als sie<sup>3)</sup> solche Worte gehört, sie verehrt und um Gnade gebeten hatte, sprach sie ferner: „Habe doch Mitleid mit mir!“ Darauf sagte die Zauberin: „Anderen Gutes zu tun, ist unser Gesetz; deshalb will ich dir die Weihe  
25 geben: Du darfst nicht essen, ohne...<sup>4)</sup> zu machen; wenn du in der Nacht Gebete sprichst, wird dein Gatte kommen.“ Als sie das gehört hatte, empfing sie die Weihe, bestehend in Mantras usw. Darauf kam sie häufig mit ihren Frauen zu dem Zwecke, das...<sup>4)</sup> machen zu lernen. Die Frauen sagten nichts. Darauf sagte eines  
30 Tages die Zauberin: „O Anaṅgasenā, deine Jugend verstreicht nutzlos; bei solcher Muse<sup>5)</sup> hast du keinen Liebesgenuß!“ Als Anaṅgasenā das hörte, sprach sie: „Seitdem mein Gatte fort ist, lasse ich mich mit keinem Manne ein: meine Eltern bewachen mich; deshalb geht es nicht, etwas zu sagen<sup>6)</sup>.“ Als die Zauberin das hörte,  
35 sagte sie: „Deine Jugend ist nutzlos: in einem früheren Leben hast du gewiß irgendeine Sünde begangen: deshalb geht es dir schlecht. In unseren Lehrbüchern [heißt es]: in dem Maße, wie man mit

1) Die Stelle ist verderbt. Es ist etwa zu lesen: *bicāla yānāo kane* „Überlegung gemacht habend will [ich] erzählen“ oder *bicālayākena kane* „auf Grund von Überlegung . . . .“

2) Der Sinn ist unklar; die Stelle kann aber nicht anders übersetzt werden, falls der Text richtig ist. — *dhana* = *dhanaṃ*, es findet sich gelegentlich die Endung -o statt -aṃ in der 1. Form. 3) d. h. Anaṅgasenā.

4) *de-guri* ist mir unbekannt, es ist offenbar irgend eine Zauberhandlung gemeint.

5) *baisasa*: vgl. Maith. *baisa* „to have nothing to do“, Grierson in JASB. Extr.-Nr. 1880—82.

6) Die Übersetzung ist unsicher.

einem Manne Umgang hat, in dem Maße gelingen die Mantras. Damit dein Mantra gelinge, pflege Verkehr mit einem Manne.\* — „Such mir denn einen passenden Mann aus und gib ihn mir!“ Als sie das gesagt hatte, brachte sie<sup>1)</sup> den Śaśideva, der in Frauen-gestalt<sup>2)</sup>(?) sich da aufhielt und gab ihn ihr. Darauf kam sie<sup>3)</sup> 5 jeden Tag. Einige Zeit darauf sprach Śaśideva: „Ich bin im Begriff, in mein Land zu gehen, willst du mit mir kommen? Wenn du mitkommst, will ich dich mitnehmen.“ Als Anaṅgasenā das hörte, sagte sie: „Wie soll ich fortkommen, die ich von dieser Schar bewacht bin.“ Als Śaśideva das hörte, sagte er: „Wenn du 10 es wünschst, will ich durch eine List dich fortbringen.“ Als sie darauf gesagt hatte: „Ich bin einverstanden<sup>4)</sup>!“, sagte Śaśideva: „Wir könnten es dann so machen: setze dich in eine Sänfte und 75, A. geh auf eine Straße; ich werde bestimmt ein Mittel ausfindig machen!“ Darauf ging Anaṅgasenā, nachdem sie mit vielen Wäch- 15 tern, Reitern und Freundinnen sich umgeben hatte, unter dem Vorwande, zu ihren Eltern hinauszugehen, fort. Um diese Zeit kam der Bruder Śaśidevas, Mūladeva, nachdem er ein ehrwürdiger<sup>5)</sup> Brahmane geworden war und sich mit vielen Schülern umgeben hatte, die Anaṅgasenā zu ergreifen. „Diese meine Frau ist ent- 20 flohen“, sprach er. Als der König diese Kunde hörte, kam er selbst und sprach zum Brahmanen: „O Brahmane, wie kann die Frau des in meinem Lande wohnenden Kaufmanns Śaṅkaradatta dir gehören? Ihre Eltern sind ja hier“, sprach der König. Als der Brahmane das hörte, sagte er: „O König, verzeihe mir: da mir schien, diese sähe 25 meiner Frau ähnlich, kam ich, sie zu ergreifen.“ Als sie das gehört hatten, gingen der König und die übrigen jeder in sein Haus.

Darauf nahm Śaśideva in der Nacht eine Leiche, brachte sie zu Anaṅgasenā, bekleidete sie mit Kleidung und Schmuck, legte sie aufs Bett und bedeckte sie mit Decken. Er selbst nahm alle 30 kostbaren Edelsteine, legte Feuer in das Haus, nahm die Anaṅgasenā und ging zum Mūladeva. Als man darauf das Feuer im Hause 75, B. der Anaṅgasenā bemerkt hatte und alle Menschen es gelöscht<sup>6)</sup> hatten und man nachsah, da sah man die Anaṅgasenā tot liegen und Vater und Mutter wehklagten sehr. Als der König die Kunde 35 gehört hatte, da ließ er, indem er sagte: „Wie soll man das machen?“, für die andere Welt, wie es Sitte<sup>7)</sup> ist, Zeremonien usw.

1) Die Zauberin.

2) Oder ist *rūpa yā-t* „begehren, verlangen“? Man könnte an skr. *rūpa-gati* in der Bedeutung „suchen“ denken; auch Jīv.: *krāḍhīrtham nityam eva prāptajīvanah* stützt diese Annahme.

3) Anaṅgasenā.

4) *jīva kha*, wörtlich: „es ist möglich in der Tat“, ist die gewöhnliche Form der Zustimmung.

5) *bhāṭṭarāna* hängt offenbar mit skr. *bhāṭṭāra* zusammen; die Form vermag ich nicht zu erklären.

6) Wörtlich: „getötet“.

7) *marjātā* (auch *marjjātā* geschrieben) aus skr. *marjādā*. Das Wort hat in allen Hss. t.

machen und ließ in ihrem Namen einen Śivatempel und anderes bauen. Einige Zeit darauf setzte Mūladeva die Anaṅgasenā in eine Sänfte und ward zu einem ehrwürdigen Brahmanen, ging dann zum Könige und sprach: „O großer König, schau her, wisse: ich habe  
 5 meine Frau gefunden. Sie sieht in der Tat der Anaṅgasenā ähnlich. überzeuge dich!“ Als der König das gehört hatte, saß er da voller Verwunderung<sup>1)</sup>. Darauf kehrte der Brahmane mit der Anaṅgasenā in seine Heimat zurück. —

— Diese Geschichte erzählte der Vetāla dem Könige. „O  
 10 großer König, wer hat unter diesen die größere Klugheit?“, fragte  
 76. A. er. Als der König das hörte, sprach er: „O Vetāla, höre! Die Klugheit der Kupplerin ist größer als die eines jeden. Denn hier ward sie die Veranlassung zu aller Klugheit, darum ist ihre Klugheit die größte.“

1) *kaustuka* = skr. *kaṭuka* wird in dieser Hs. immer mit *st* geschrieben. in Hi. findet sich auch *kaṭuka* (zur Wiedergabe von skr. *āścārya*).

## Studien.

Von

O. Rescher.

## A. Kleinere philologische Notizen zum Arabischen.

I. **قال** (u). Bekanntlich hat „**قال**“ verschiedentliche Bedeutungen, die mit der eigentlichen Bedeutung „sprechen“ in gar keinem Zusammenhang stehen. Zunächst haben wir allerdings verschiedene Redensarten, bei denen sich ein gewisser Übergang immerhin denken ließe, wie z. B. **قال بيده** [cfr. das deutsche „mit den Händen sprechen“] = ein Zeichen, eine Geste mit der Hand machen [Belād. ed. de Goeje 39 cfr. Glossar: Ibn Sa'd I/2/104/19; Kenz el-'ummāl (Haidarābād) 2/6168; Bohārī (Krehl) 1/33/7 u.; 1/77/8: 1, 189/1—2]. Analog findet sich dann **قال براسه** [Boh. 1/172 paen.]: **قال باصبعيه** [Boh. 1/97/1: 1/162/2]. Viel seltsamer sind jedoch die Ausdrücke **قال بريقه** „spucken“ [Boh. 1/87/3] und **قال برجله** [= **مشى**]; **قال بالثوب** [= **رفع** „ein Gewand aufnehmen, raffien“]; ebenso **قال بالحجاب** [„einen Vorhang in die Höhe heben“<sup>1)</sup> Boh. 1/176/4 u.<sup>2)</sup> (das gleich darauf folgende **رفع** ist vielleicht eine in den Text geratene Glosse): **قال بشعره** = nehmen [Boh. 3/75/4 u.], wozu Lane's Wb. 2995<sup>a</sup> [Freytag gibt nur vereinzelte Beispiele] eine einigermaßen vollständige Aufzählung gibt. Die Nihāje (III/285/10) bemerkt, „**قال**“ werde von den Arabern ganz allgemein in jedem beliebigem Sinn gebraucht. Vielleicht, daß einer der Leser dieser kleinen Notiz bei Gelegenheit einen Beitrag zur Erklärung dieser ungewöhnlichen Bedeutungsverschiebungen geben mag.

II. **سبحان الله**. Unsrer Wb. geben, abgesehen von der gewöhnlichen Bedeutung als Eulogie, meist nur die übertragene als

1) Vgl. in der vorhergehenden Tradition die Variante **دشف**.

2) Houdas-Marçais 1229 ungenau: „donna l'ordre de soulever le store“.

Ausruf des Wunders; cfr. Lane „How extraordinary or strange is such a thing!“ Nun kommt daneben aber auch sehr häufig die des abwehrenden Unwillens, der ärgerlichen Abweisung hinzu, die vielleicht mit der vorübergehenden Bedeutung ursprünglich in Zusammenhang gestanden haben mag, aber doch auch wieder davon zu trennen ist. Abgesehen davon, daß man diesen Ausruf (etwa: „Zum Kuckuck!“ „Mein Gott!“ oder ähnlich) von Arabern im Gespräch des öfteren hören kann (mit Vorliebe gebrauchte ihn z. B. unser früherer Lagerschein in Wünsdorf), so trifft man ihn auch in der Literatur häufig genug an. Cfr. Boh. 1/87/11 ff.: „Einst kam ein Weib zum Propheten und fragte ihn, wie sie sich von der Menstruation zu säubern habe, worauf M. ihr entgegnete, sie mög' sich einen Lappen nehmen und sich damit sauber machen. Da fragte das Weib weiter, wie denn? M. antwortete ihr nochmals, sie mög' sich eben damit sauber machen. Als nun das Weib (mit dieser Antwort noch nicht zufrieden) zum dritten Mal mit der gleichen Frage kommt, da ruft M. (ärgerlich) aus: Subhāna 'llāh [Gotts Wunder! Großer Gott!], mach' dich eben damit sauber (so gut du kannst)... Ebenso 1/505/4 u. = 20 1/506 ult.: Als M. in der Dunkelheit in Begleitung von Šafijja an zwei Anšār-Leuten vorbeigeht und, gleichsam entschuldigend, zu diesen sagt, es sei seine eigene Frau Šafijja (und möchten sie also nichts Übles hinter der Sache suchen), da entgegnen die beiden „Subhāna 'llāh“ [Gott bewahre!]; ebenso sind auch die Stellen, 25 die ich der Kürze halber nur als Zitate anführe: 3/51/6; 3/106/6 [Um Gotteswillen!]; 3/108 ult. usw. Die Bedeutung „Wiemerkwändig!“ als Ausruf des Erstaunens, der Bewunderung usw. dürfte wohl an all' den gegebenen Stellen nirgends in Frage kommen.

III. „الكبريت الأحمر“ bedeutet bekanntlich „lautes Gold“<sup>1)</sup> 30 (vid. Dozy, Freytag), woneben auch die Bezeichnung ذهب كبريت (cfr. Lisān mit einem Vers von Ru'ba) vorkommt. Danach ist natürlich die Übersetzung Schreiner's in der ZDMG. 53/63: „Sie gebrauchen von Gott die Ausdrücke „der rote Schwefel“ zu ändern. Anders dagegen scheint die Stelle in (Pseudo-)Dschāhiz (ed. Vloten) 35 254 6 وَأَعْطَاهَا خَاتَمًا فَضْدًا مِنَ الْكَبْرِيتِ الْأَحْمَرِ aufzufassen sein, da der فَضْدٌ doch meist aus Edel- oder Halbedelstein zu bestehen pflegt. Vielleicht würde hier eher die vom Lisān gegebene Bedeutung „roter Jāqūt“ (d. h. Rubin) passen.

IV. In vorliegender Zeitschrift bin ich 65/522 auf die Gleichung 40 حَرَجٌ = حَرَجٌ (so bereits Gesenius im Thesaurus, aber ohne Beleg)

1) Dann bekanntlich auch „Stein der Weisen“ (Zenker).

zu sprechen gekommen. Es ist daran festzubalten, daß *عزج* im Arabischen fast immer die Bedeutung „Aufruhr, Tumult“ (*فتنة* oder *قتال*)<sup>1)</sup>, dagegen im allgemeinen nicht die des hebräischen „töten“ hat, wenn ich freilich auch gerne zugebe, daß die beiden Bedeutungen einander begrifflich recht nahe stehen. Neben dem früher schon mitgeteilten Beleg aus Qais er-Ruqaijät möchte ich aber auch noch auf den Passus in Bohj. 1/33 7 u. aufmerksam machen, wo es heißt: *قال يُقْبَضُ الْعِلْمُ وَيُظَيَّرُ الْمَقْتَلُ وَيَدْتَرُ الْبَيْرُجُ فِي قَبِيلِ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا أَنْبِرُجُ فَقَالَ حَكَذَا بَيِّدُهُ فَكُتِرَ فِيهَا كِتَابُهُ يَبْرِيدُ الْقَتْلُ*

B. Bemerkungen zu R. Frank's: „Scheich 'Adī, der große Heilige der Jezidīs“.

Nachdem ich vor einiger Zeit dem Buch eine kurze Besprechung seines allgemeinen Inhalts im „Neuen Orient“ (Bd. VI/42) gewidmet habe, möchte ich hier auf einige Stellen zurückkommen, die ich im Rahmen einer Zeitschrift, die sich an ein größeres Publikum wendet, nicht zur Sprache bringen konnte. S. 1 „murtedd“ besser „Apostat“ (statt Renegat): S. 5 „Melek Ta'ūs“ — zum Pfau in der islamischen Kosmogonie vgl. auch die Geschichte Qaljūbī „*navādir*“ No. 204<sup>b</sup>: ferner Weil „Biblische Legenden der Muselmänner“ S. 20 ff.<sup>2)</sup>; 15/1 streiche das *Tešdīd* in *معوية*; 15/2 (Dual) 20 *قتالهما*; ebenso Z. 3 *قتالهما*, was natürlich nicht „Kriegsgegner“ heißt, sondern ihre „Toten“: ibd. *حريصاً* (statt *منهياً*); *حريص* läßt sich nur schreiben, wenn wir den Text als Vulgärarabisch betrachten, was natürlich durchaus möglich, aber wohl nicht eigentlich notwendig ist; 20 1 *تغضى* Druckfehler für *تغضى*; 20 4 v. u.: lies wohl *باتلاف* *نفسه* und übersetze (S. 22/5): Durch Abtötung der (sinnlichen) Begierde. Ebenso 28/5 (Übers. zu 27 paen. *ذَلَّ الْنَفْسَ*): Unterdrückung (eigentl.: Erniedrigung) der sinnlichen Lust. Die „*nafs*“<sup>3)</sup> ist (im Gegensatz zu „*rūh*“) häufig der materielle, der letztere dagegen der ideelle Faktor; 21 4 v. u.: 30

1) Mas'ūdī (Pariser Ausgabe) 7/41; 8/340; Ta'alībī (ed. Zotenberg) 235; Qaljūbī, Geschichte 174; TN (ed. Habicht) 3/163; 5/110; 8/132; 11/334 usw.

2) Wenn nicht vielmehr, wie gar nicht unwahrscheinlich, „Ta'ūs“ aus „Tammūz“ abzuleiten ist, cfr. ZDMG, 51/598, Anm. 1.

3) Cfr. auch Türk. Bibl. 18/76.

(lies) من دار، لئله تلفه دار، على الله خلفه (lies) d. h. wer sich Gott zuliebe opfert, dem gegenüber liegt Gott die Verpflichtung zu Ersatz ob [d. h. Gott muß ihm dafür die verdiente Belohnung zukommen lassen]; die Übers. Frank's (22/4: „der wird zu einem Ehrenkleid für Gott“) ist natürlich sachlich undenkbar; 23 Mitte: Das Sätzchen من أجلبنا ألح is grammatisch „sifa“ und demgemäß zu übersetzen: „Einen Anblick, um dessenwillen wir uns abgemüht (haben) und unser(e) Geist(er) zunicht geworden (ist bzw. sind); 23/5: „Gefilde“ ist durch „Teppich“ zu ersetzen (also 22 paen., wie auch 22/6 u. nicht „basāt“, sondern „bisāt“ zu lesen<sup>1</sup>): 27 Mitte ist wohl كالدواء صنف zu lesen: „milchreiche Kamelin“ paßt nicht in den Zusammenhang: 27/4 v. u. (besser) الخواريين; 48 paen. „der ihn abwäscht nach Belieben“ — genauer: Der ihn wendet (قلبه) d. h. mit ihm umspringt (wie es ihm paßt): 118 ult. lies wohl عيسى (wie das folgende: „Der in der Wiege sprach“<sup>2</sup>) zeigt): 120/7 lies معتققة („alter Wein“, wie das folgende خمرة plausibel macht); 122/4 عيش statt عشر (?): 132/1: statt des ganz unmöglichen مُنتناس للجوع lies مُتْنَا من الجوع usw. usw. Zum Schlusse möchte ich noch die Hoffnung aussprechen, daß Herr Dr. Kern, mit dem ich mich mehrmals über Scheich 'Adī und die Jezīdenliteratur besprochen habe, seine verschiedentlichen Sammlungen zu diesem Thema einmal der Öffentlichkeit vorlegen möge.

### C. Eine Notiz zur Türk. Bibliothek VII.

In der Geschichte von „Tante Naqijje“ wird erzählt, wie diese so sympathisch geschilderte fromme Frau „einen großen Stein, der aus dem Pflaster gerissen war, aufhob und auf die Seite warf, indem sie dachte, die Soldaten, die sie wie Söhne liebte, könnten mit den Füßen daran stoßen und möchte er ihnen wehe tun“ und ganz analog findet sich dieser Zug auch Türk. Bibl. 20/48, wo es von dem Heiligen abū Ḥafṣ Ḥaddād heißt: Der Anfang seiner Bekehrung war folgender: Er war in ein Mädchen verliebt, so daß er keine Ruhe finden konnte. Da sagten sie zu ihm: In der Stadt Nischāpūr wohnt ein jüdischer Zauberer<sup>3</sup>), der deine Angelegenheiten

1) Über die Bedeutung des Teppichs bei den Sūfī's siehe Türk. Bibl. XVI Index.

2) Wird auch sonst des öfteren in Gedichten zitiert, cfr. z. B. Mas'ūdī 7/347/4 usw.

3) Vgl. meine „Studien über 1001 Nacht“, S. 80 oben; ferner Mas'ūdī 4 266; Ta'alībī (ed. Zotenberg) 626f.

in Ordnung bringen kann. Abū Ḥafṣ ging zu ihm und erzählte ihm seinen Zustand, worauf jener zu ihm sagte, er dürfe 40 Tage lang kein Gebet, keine fromme Handlung und keine Wohlthat tun . . . Abū Ḥafṣ tat nun 40 Tage also: darnach machte der Jude seinen Talisman. Da aber der Zauberer seinen Zweck nicht erreichte, so sagte er: Ohne Zweifel ist durch dich doch etwas Gutes geschehen, da es mir andernfalls gewiß ist, daß dieser Zweck erreicht worden wäre. „Ich habe nichts getan, bemerkte abū Ḥafṣ, außer daß ich auf dem Weg, den ich kam, einen Stein vom Weg mit dem Fuß wieder auf die Seite stieß, damit niemand über ihn falle“. Usw. Dieses Motiv geht natürlich letzten Endes auf die Tradition zurück, die sich Boh. I 170/4f. = (Übers.) I 221 Mitte (auch abgedruckt in Arnold's Chrestomatia arabica 22 1—3) findet, nur daß dort von Dornen (غصن شوك) statt von einem Stein die Rede ist. Vgl. auch noch Boh. 2 106 paen. = H'151 und analog 2 245/10 = II/348 u., wo es heißt: jedes gute Wort ist eine *ṣadaqa*, jeder Schritt zum Gebet [in die Moschee] ist eine *ṣadaqa* und „etwas Schaden Bringendes aus dem Weg zu schaffen“ ist eine *ṣadaqa*<sup>1)</sup>.

1) Ähnlich auch Winter und Wünsche, *Die jüd. Litteratur* I/294/95.

## Abhandlung des al-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haiṭam (Alhazen) über die Bestimmung der Richtung der Qibla<sup>1)</sup>.

Von

Carl Schoy.

In der 2. Sure (سورة البقرة) des Qu'rān<sup>2)</sup> spricht Muḥammed von der Gesichtswendung beim Gebet, d. i. der Innehaltung der Blickrichtung zur Ka'ba in Mekka. Diese Richtung wird Qibla genannt, von *qibal*-Vorderseite, weil der Betende die Vorderseite einer kleinen vertikalen, (mit der ewigen Lampe geschmückten) Wand anblickt, deren Spur senkrecht zur Mekkarichtung läuft. Allerdings ist die Orientierung nach dem Heiligtum während des Gebetes nicht arabischen, sondern jüdischen Ursprungs. Anfänglich wandte auch Muḥammed beim Gebet sein Antlitz nach Jerusalem, ja die älteste Moschee zu Medīna ist nach Jerusalem orientiert. Erst am 16. Januar 624 n. Chr. änderte der Prophet die Qibla, d. i. die Gesichtswendung zur heiligen Stätte, dahin ab, daß von jetzt ab sich alle Muslime bei den fünf täglichen Gebeten nach der Ka'ba zu Mekka richteten<sup>3)</sup>.

Schon frühzeitig wurde die Mekkarichtung auf dem Zifferblatt der Horizontalsonnenuhr (البسيطة) vom arabischen Astronomen,

1) Nach dem Oxforder Manuskript Selden Arch. A. 34 (= 877, 4<sup>o</sup>. des Catal. cod. mscr. orient. biblioth. Bodleyana a Joh. Uri conf. P 1, Oxon. 1787) aus dem Arabischen übersetzt von Studienrat und Privatdozent Dr. phil. nat. Carl Schoy, Doktor der Technischen Wissenschaften, in Essen a. d. R.

2) Die diesbezügliche arabische Stelle (Qu'rān, Ausgabe von G. Flügel, Lips. 1841, Sure 2, 139) lautet: قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره.

3) Daß Qibla am besten mit „Gesichtswendung zur Ka'ba“ übersetzt wird, folgt aus der Sprache eines der hervorragendsten arabischen Astronomen, des Kairiners Ibn Yūnus († 1009). Die Überschrift des 28. Kapitels seiner berühmten Hākimitischen Tafeln lautet: في معرفة سمت القبلة وهو أنتوجه [Mscr. Hunt. 331 = 298 P II Cat. d. Bodley. Oxford fol. 66 r].

der gleichzeitig Diener der Religion war, für den öffentlichen Gebrauch verzeichnet. Der Astronom hatte Rechnung darüber anzustellen, bei welcher Sonnenhöhe der Schatten des Uhrzeigers täglich in die Richtung der Qibla fiel. Eine solche Höhentafel (جدول ارتفاع سمت ائقيلة) findet man bei Ibn Yūnus für seinen Wohnort Kairo berechnet. Sie schreitet im Argument von Grad zu Grad in der Sonnenlänge fort<sup>1)</sup>. Ich habe sie in mein Buch: „Arabische Sonnenuhrkunde“<sup>2)</sup>, das sich im Druck befindet, aufgenommen. Für alle weiteren Details über die Qibla möchte ich auf dies Buch verweisen.

Die Richtung nach Mekka stellt sich an einem beliebigen Ort als Abweichung (انحراف) vom Ortsmeridian dar und ist in Syrien etwa südlich (قبلي). Um diesen Winkel der Abweichung ( $\alpha$ ) vom Ortsmeridian zu finden, bedarf man der Kenntnis der geographischen Breite Mekkas ( $\varphi_2$ ) und der des betreffenden Ortes ( $\varphi_1$ ), sowie ihres Längenunterschiedes ( $\lambda$ ). Die Anwendung des sog. Kotangentensatzes der sphärischen Trigonometrie auf das Kugeldreieck der Erdoberfläche: Mekka — Ort — Erdpol liefert diesen Winkel in der Formel

$$\text{cotg } \alpha = \frac{\sin \varphi_1 \cdot \cos \lambda - \cos \varphi_1 \cdot \text{tang } \varphi_2}{\sin \lambda}$$

Bekanntlich war aber die Trigonometrie der Araber noch nicht so weit ausgebildet, als daß sie eine allgemein giltige Regel für die Lösung dieser Aufgabe kannten. Vielmehr begnügten sich die früheren arabischen Mathematiker und Astronomen mit einer angenäherten (vereinfachten) Lösung der Bestimmung des Azimuts der Qibla, die umso genauer ausfiel, je geringer die Dimensionen des besagten sphärischen Dreiecks waren. Diese Methode läßt sich frühestens bei Al-Battānī<sup>3)</sup> nachweisen, sodann bei Ibn Yūnus der aber ausdrücklich betont, daß sie nicht ganz genau sei<sup>4)</sup>, und endlich bei Al-Ğağmīnī<sup>5)</sup>. Die strenge Behandlung unserer Aufgabe habe ich u. a. bei Abū 'l Wefā' al-Būzğānī († 998) gefunden, von dessen Almagest mir die Herren Baron Carra de Vaux (Paris) und Prof. H. Ch. Suter (Arlsheim) in dankenswertester Weise die entsprechenden Photographien zu vermitteln die Güte hatten<sup>6)</sup>.

1) Mser. Hunt. 331 fol. 119<sup>r</sup> und 120<sup>v+r</sup>.

2) Teil aus dem Werke von E. v. Bassermann-Jordan: „Geschichte der Zeitmessung und der Uhren“ (München).

3) Opus astronomicum (lat. Übers. von C. A. Nallino, 1903) I, p. 137. (Vgl. auch Delambre, Histoire de l'astronomie du moyen âge, Paris 1819, pag. 54.)

4) Oxforder Mser. II, 298 fol. 118<sup>r</sup>.

5) Die Astronomie des Maḥmūd ibn Muḥammed ibn 'Omar al-Ğağmīnī, deutsch von Rudloff und Hochheim, Leipzig 1893, S. 37.

6) Mser. 2494, fol. 66<sup>r</sup> ff. des Catal. d. mser. arab. d. l. biblioth. nat. par M. Le Baron de Slane, Paris 1883—95.

sodann bei Ibn Yūnus<sup>1)</sup> und — last not least — bei Ibn al-Haitam. Freilich nimmt unser Autor auf die astronomische Praxis dabei keine Rücksicht. Seine Darlegungen haben, wie wir sehen werden, fast nur ein mathematisches Interesse und zeigen, mit welcher  
5 Meisterschaft der treffliche arabische Gelehrte auch schwierigere trigonometrische Probleme rein geometrisch zu bewältigen verstand.

Die Handschrift ist nicht gerade leserlich, infolge des oftmaligen Fehlens der diakritischen Punkte. Auch die Figuren sind wenig korrekt. Die 2. und 3. Textfigur sind von mir hinzugefügt. Ich  
10 habe den weitschweifigen und sich oft wiederholenden Text ohne Auslassungen übersetzt. Bevor ich die Verdeutschung folgen lasse, möchte ich nicht verfehlen, auch den Herren Dr. C. van Arendonk (Leiden) und Dr. Cowley (Oxford) für die freundliche Vermittlung der Photos geziemend zu danken, ebenso gilt mein Dank meinem  
15 (am 27. Jan. d. J. verstorbenen) verehrten Lehrer und Freunde Prof. C. F. Seybold für die Entzifferung einiger schwer lesbaren Stellen.

fol. 121<sup>r</sup>

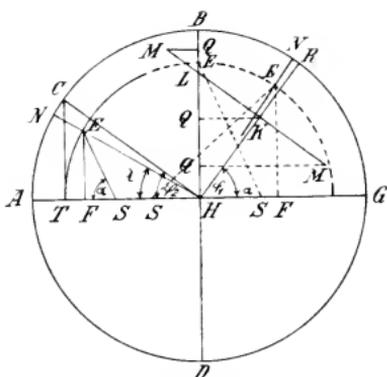
Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers!

Abhandlung von al-Ḥasan ibn al-Ḥasan ibn al-Haitam  
über die Bestimmung der Richtung der Qibla.

Wir hatten (ursprünglich) eine Abhandlung über die Festsetzung der Qiblarichtung an allen Erdorten nördlicher und südlicher Breite im Wege der Berechnung sowohl, als auch des geometrischen Beweises verfaßt. Später bot sich  
25 uns diese abgekürzte Methode der Ziehung der Qibla für alle Gegenden der nördlichen *οἰκουμένη* dar, welche keinerlei Berechnung erheischt, und so entwarfen wir darüber diese Dissertation.

Wenn du das Azimut der Qibla an irgend einem Orte mit nördlicher Breite inbezug auf die Mittagslinie festsetzen willst, so nimm eine kupferne Platte oder hölzerne Tafel, schlage auf ihrer Fläche einen Kreis und teile dessen  
30 Umfang in 360 gleiche Teile. Es sei dies der Kreis *ABGD* mit

dem Mittelpunkt *H*. Durch ihn ziehe die 2 sich rechtwinklig schneidenden Durchmesser *AG* und *BD*. Dann trage vom Ende des einen Durchmessers auf dem Kreisumfang einen Bogen gleich  
35



1 Textfigur.

fol. 122<sup>v</sup>1) Oxforder Mscr. II, 298, fol. 66<sup>r</sup>.

der geographischen Breite des Ortes ab; es möge dies Bogen GR sein. Es werde der Halbmesser HR gezogen. Darauf trägt du vom anderen Ende desselben Durchmessers einen Bogen vom Kreisumfang ab, der gleich der Breite Mekkas ist; es möge dies Bogen AC sein. Und es werde vom Punkte C aus eine Linie // dem Radius AH gezogen. Sie ist  $\perp$  AG und heiße CT. Ferner werde auf HR vom Punkte H aus eine Strecke gleich TC abgetragen: es ist Strecke HK. Durch den Punkt K werde die Senkrechte zu HR gezogen und im Punkte L zum Durchschnitt mit HB gebracht. Und es werde weiterhin auf dem Umfang des Kreises von A aus ein Bogen gleich dem Längenunterschied zwischen Mekka und dem gegebenen Orte abgetragen. In ihm gibt es ein Azimut, (gegen Mekka,) wenn die Längen verschieden sind. Der fragliche Bogen möge gleich AN sein. Mag nun Punkt N zwischen den zwei Punkten A und B, im Punkte B selbst, oder gar zwischen B und G liegen, du ziehst in jedem Falle den Radius NH und schlägst um den Mittelpunkt H einen Kreisbogen mit der Zirkelöffnung HT, bis daß dieser Bogen den Radius NH im Punkte E schneidet. Du ziehst durch den Punkt E eine Parallele zu BH: es sei die Strecke EF. Wenn jetzt N zwischen A und B liegt, so nehme man die Summe der Strecken  $FH + KL$ , wenn aber  $KL < FH$ , so ziehe man KL auf der Seite L geradlinig heraus und schneide auf ihr die gleiche Strecke FH ab, und falls endlich  $KL > FH$  ist, so trage man darauf FH ab, und es wird der Rest (Abschnitt) = KM sein. Es werde dann durch M die Parallele zu AG gezogen, welche BH in Q begegnen mag. Nunmehr wird von FG eine Strecke gleich MQ abgezogen, die ihrerseits = FS ist. Zieht man noch FE, so ist  $\sphericalangle ASE$  gleich dem Winkel des Azimuts (der Qibla).

Falls  $KL = FH$  wird, so ist der Winkel des Azimuts =  $\sphericalangle AHB = 90^\circ$ , und die Linie (Richtung) des Azimuts ist dann die Ost-westlinie. Und wenn N mit B zusammenfällt, so liegt F in H. Es möge dann KQ // AG gezogen werden. Wir tragen (auf HG von H aus) HS = KQ ab und ziehen SE. Dann ist der so entstandene Winkel HSE gleich dem Azimut (der Qibla). Und wenn endlich der Punkt N zwischen B und G liegt, so wird F zwischen G und H liegen. Dann werde LK nach der Richtung (über) K hinausgezogen, auf ihm (von K aus)  $KM = HF$  abgetragen und sodann MQ // AG gemacht. Auf Strecke FA, bei Punkt F (rechts) beginnend, wird die letzte Strecke MQ = FS, nach S hin abgetragen. Und es wird S, welches jetzt in der Nähe von G liegt, mit E verbunden, womit sich der Winkel des Azimuts ergibt.

Wenn man den Winkel des Azimuts auf einer Zeichenfläche oder Tablette (*lauh*) erhalten hatte, so muß ein gleich großer (Winkel) auf der dem Erdhorizonte parallelen Fläche an der Stelle sein, wo wir das Azimut der Qibla wissen wollen. Und es werde in ihr auch die Mittagslinie gezogen, auf dieser ein passender Punkt ge-

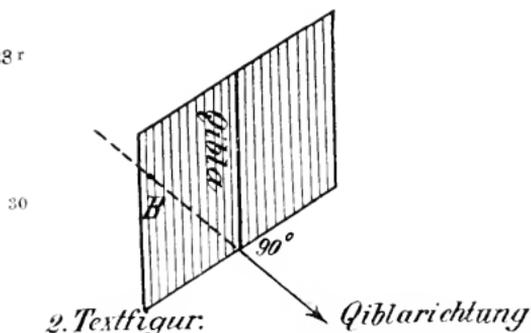
fol. 122 r

fol. 122 v

wählt und in demselben der Winkel FSE des Azimuts der Qibla angetragen.

Und wenn die Linie des Azimuts mit der Mittagslinie einen rechten Winkel ausmacht, so steht dieselbe auf der Nordsüdlinie senkrecht, und es ist dann die Ostwestlinie die Linie des Azimuts. Und wenn der Winkel des Azimuts spitz und gleich  $\sphericalangle$  FSE ist, bezogen auf die Mittagslinie, so ist der spitze Winkel gleich dem Winkel, der sich auf der Zeichenebene ergab. Wenn  $KL < HF$  ist, so liegt der Winkel des Azimuts nach Süden; im anderen Fall, und wenn der Winkel des Azimuts kein rechter ist, wird der Azimutwinkel nördlich sein. Falls die Länge Mekkas größer als die des Ortes ist und die Länge von Westen gezählt wird, liegt der Winkel nach Osten; falls aber die Länge des Ortes jene Mekkas an Größe übertrifft und die Länge von Westen gezählt wird, liegt der Winkel gegen Westen. Und wenn die Länge Mekkas größer ist als die des Ortes und die Länge von Westen gezählt wird, oder die Länge des Ortes größer als die Mekkas ist und die Länge von Osten gezählt wird, ist der Winkel ein östlicher. Und wenn du diesen Winkel als Richtungsunterschied zur Mittagslinie darstellen willst, so ziehe eine Gerade heraus, welche den Winkel einschließt, und sie ist die Linie des Azimuts der Qibla. Und wenn du auf dieser Linie eine Senkrechte errichdest und ziehest sie nach beiden Seiten

fol. 123 r



von der Qiblarichtung heraus, so werde auf dieser Linie eine Wand senkrecht zum Horizont aufgebaut und in ihr die Qibla gezeichnet; sie ist die nach der Ka'ba gerichtete Qibla<sup>1)</sup>.

Und falls die Länge des Ortes dieselbe wie diejenige Mekkas, seine Breite aber größer als die Mekkas ist, so ist die Linie der (Qibla-)Richtung die Mittagslinie; die Qibla ist alsdann auf der Südseite. Und wenn die Breite des Ortes kleiner als diejenige Mekkas ist, so ist die Qibla auf der Nordseite, und dies ist das Bild der Ausführung:

Und was den Beweis zu dem anbetrifft, was wir soeben dargelegt haben, so ist's, wie wir beschreiben: Es sei  $ABGD$  (siehe Fig. 1 der Tafel) der Horizontkreis an dem Orte, dessen Qiblarichtung verlangt wird; sein Mittelpunkt sei  $H$ . Der Meridian sei  $ARG$ ; Strecke  $AG$  sei die Nordsüdlinie.  $G$  sei der Nord-,  $A$  der

1) Der in  $B$  auf dem Gebetsteppich knieende Beobachter wendet dann, die Qibla der Wand anblickend, sein Antlitz nach Mekka. (S. die 2. Textfigur.)

Südpunkt; es werde durch den Punkt H auch die Ostwestlinie gezogen, und beide Linien stehen senkrecht aufeinander. Die Richtung zum Zenit sei durch Punkt Q gegeben; sie ist senkrecht zur Horizontfläche. Ferner sei Kreis CB der Äquator, und KL sei der Parallelkreis, der durch das Zenit der Bewohner Mekkas geht. Punkt K liege auf dem Meridian des Ortes, und zwar südlich von R, wie es in der ersten Figur der Fall ist. Dies trifft zu, wenn die Breite des Ortes größer ist, als die Mekkas. Oder es möge Punkt K mit R zusammenfallen. Dies hat statt, wenn die Breite des Ortes gleich derjenigen Mekkas ist. Dieser Fall ist durch die zweite Figur veranschaulicht. Es möge endlich K nördlich von R liegen, ein Fall, der zutrifft, wenn die Breite des Ortes kleiner als jene von Mekka ist, und den die dritte Figur verbildlicht. Und es möge weiterhin Punkt S das Zenit der Bewohner Mekkas vorstellen. Der Richtungs- (Azimut-)kreis, der durch die beiden Punkte R und S geht, sei Kreis RSΣ. Es werde jetzt Linie ΣH gezogen; sie ist die Linie des Azimuts der Qibla, für den Ort mit dem Horizontkreis ABGD. Sodann werde CH gezogen und von dem Punkt K ein Lot auf CH gefällt: es sei dies Strecke KM; Punkt N sei der nördliche Pol des Äquators. Verbinden wir ferner H mit N, so ist  $\sphericalangle$  CHN ein Rechter, da Bogen CN ein Kreisquadrant ist. Es werde jetzt auch Strecke KF parallel der Strecke CH gemacht; dann ist die Ebene KMHF einem İttılâ' parallel<sup>1)</sup>. Es ist  $KF = MH$  und  $FH = KM$ , welch letztere Strecke der Sinus des Bogens KC ist. Bogen KC ist gleich der Breite Mekkas; dies wird klar, wenn man einen Großkreis durch N und S bis zum Äquator zieht; dann wird der Bogen, der zwischen S und dem Äquator liegt, gleich der Breite Mekkas und gleich Bogen KC sein. Und Linie KM ist gleich dem Sinus der Breite Mekkas und gleich HF. Strecke HR schneidet Strecke KF, weil  $KF \parallel CH$  und HN der Strecke CH begegnet. Und Strecke KF wird in einem Punkte T geschnitten, der zwischen K und F liegen kann, wie in der ersten Figur; oder aber auf R, wie in der zweiten Figur, oder gar außerhalb R, wie in der dritten Figur. Nunmehr fälle man von S ein Perpendikel auf die Strecke KF. Es sei das Lot SE. Und mag E in der 1. Figur zwischen den 2 Punkten T und K oder auf T selbst liegen, wir diszernieren: Liegt er in der 1. Figur zwischen T und K<sup>2)</sup>, so ist er südlich von RH. Und was das anbetrifft, daß er nördlich von RH liege, so trifft das für die 2. und 3. Figur stets zu. Mag E nun südlich oder nördlich von RH liegen, du fällst von E ein Lot auf HR, welches = EQ sei. Es werde QS gezogen, und weil der Kreis KL  $\perp$  zur Ebene des Meridiankreises steht, so ist KF der gemeinschaftliche Abschnitt (Durchschnitt beider Ebenen). Und ES ist

1) Vielleicht: einer Grund- oder Bestimmungsebene. (Freundl. briefliche Mitteilung von Herrn Dr. M. Meyerhof in Hannover.)

2) Der arabische Text hat T und H.

$\perp$  KF, dem gemeinschaftlichen Abschnitt, und auch  $\perp$  zur Meridian-  
 ebene. Und  $\sphericalangle$  SEF ist ein rechter Winkel, und da  $EQ \perp HR$ ,  
 so ist  $EQ \parallel$  dem Durchmesser AHG. Zieht man durch Q eine  
 Parallele zu ES, so wird sie  $\perp$  zum Meridian und  $\perp$  zu HR sein,  
 5 und dies Lot wird in der Ebene des Dreiecks SEQ liegen, weil  
 QS in der Fläche der parallelen Senkrechten liegt; und es geht  
 deutlich daraus hervor, daß RH  $\perp$  zur Fläche des Dreiecks SEQ  
 und auch  $\perp$  zur Ebene des Kreises ABG steht, die der Horizont  
 ist. Und die Dreiecksfläche SEQ ist  $\parallel$  der Kreisebene ABG, und  
 10 der Kreis RS $\Sigma$  schneidet beide Ebenen in 2 parallelen Schnitt-  
 linien; es ist nämlich  $QS \parallel H\Sigma$ . Du erkennst ferner, daß  $EQ$   
 $\perp$  AHG ist und  $\sphericalangle$  EQS =  $\sphericalangle$  AH $\Sigma$ , welcher letzterer aber der  
 Winkel des Azimuts ist. Und  $\sphericalangle$  EQS ist also gleich dem Azimut,  
 und dies ist der Winkel, den wir in der ersten Figur zeichnen:  
 15 er, der gleich  $\sphericalangle$  FSE der ersten (Text-)Abbildung ist und dies,  
 fol. 125<sup>r</sup> wenn Linie HN gleichliegend (نظير) mit HR der 1. Textfigur,  
 und  $\sphericalangle$  NHB<sup>1)</sup> =  $\sphericalangle$  RHB von der 1. Textfigur ist. Und es ist  
 $\triangle HFT \sim \triangle HKL$  der ersten Textfigur, und es ist auch arc CK  
 = arc AC von der ersten Textfigur, weil jeder eine dieser beiden  
 Bogen gleich der Breite Mekkas ist. Es gelten jetzt folgende Ver-  
 20 hältnisgleichungen<sup>2)</sup>:

$$\left. \begin{array}{l}
 \overline{KM} = \overline{TC} \\
 \overline{HM} = \overline{TH} \\
 \overline{HF} = \overline{TC} \\
 \overline{FK} = \overline{TH}
 \end{array} \right\} \begin{array}{l}
 \text{letztere Buchstaben} \\
 \text{inbezug auf die} \\
 \text{erste Textfigur}
 \end{array}$$

25 Ferner ist: arc SK = arc AN } dgl.

da jeder dieser beiden Bogen gleich der Längendifferenz ist; denn  
 der Großkreis, den man durch N und S legen kann, ist der Meridian-  
 kreis Mekkas, und

30 arc AN = arc TE (von der ersten Figur des Textes)  
 arc SK = arc TE (von der ersten Figur des Textes)

Es ist aber F Mittelpunkt des Kreises SK, weil HN Achse (محور)  
 aller Parallelkreise ist.

Es ist ferner
 
$$\left. \begin{array}{l}
 SE = EF \\
 EF = FH \\
 KF = TH \\
 FE = HF \\
 HF = TC \\
 FK = TH \\
 HF = TC \\
 FE = HF
 \end{array} \right\} \begin{array}{l}
 \text{letztere Buchstaben} \\
 \text{bezogen auf die} \\
 \text{erste Textfigur}
 \end{array}$$

35  
 fol. 126<sup>v</sup>  
 und es ist schon  
 49

1) Der arabische Text hat nur  $\sphericalangle$  NH.

2) Diese Gleichheiten stehen im arabischen Text natürlich in Worten da.

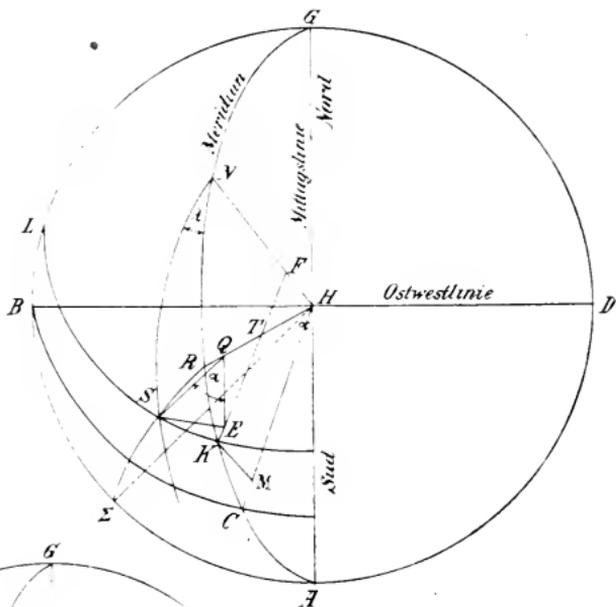


Fig. 1.

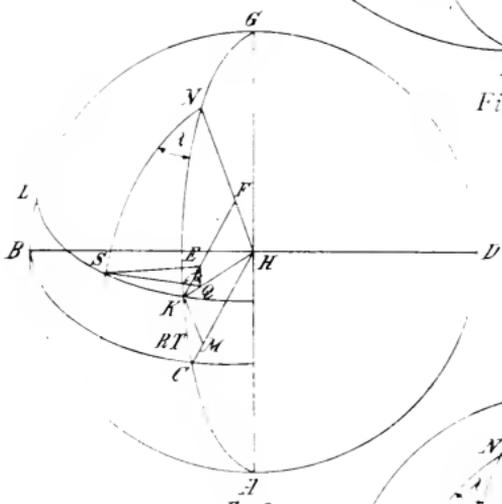


Fig 2

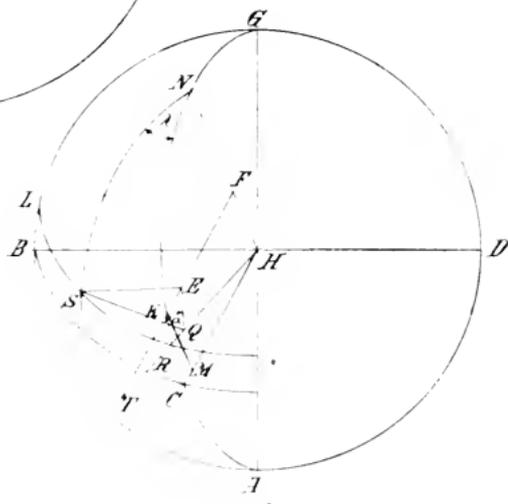


Fig 3

und HK der ersten Textfigur ist = TC, und KM der ersten Textfigur ist = HF und

$$\begin{array}{l}
 5 \\
 \\
 \\
 \\
 10
 \end{array}
 \left.
 \begin{array}{l}
 \overline{HF} = \overline{TC} \\
 \overline{FF} = \overline{KM} \\
 \overline{HF} = \overline{HK} \\
 \overline{FT} = \overline{KL} \\
 \overline{EF} = \overline{KM} \\
 \overline{FT} = \overline{KL} \\
 \overline{FE} = \overline{KM} \\
 \overline{TE} = \overline{ML} \\
 \overline{TE} = \overline{LM} \\
 \overline{EQ} = \overline{MQ}
 \end{array}
 \right\}
 \begin{array}{l}
 \text{letztere Buchstaben} \\
 \text{bezogen auf die} \\
 \text{erste Textfigur}
 \end{array}$$

da die beiden Dreiecke ähnlich sind. Und KM der ersten Textfigur ist = HF und MQ = FS. Und es verhält sich auch

$$\begin{array}{l}
 15 \\
 \\
 \\
 \\
 20
 \end{array}
 \left.
 \begin{array}{l}
 \overline{FE} = \overline{HF} \\
 \overline{EQ} = \overline{FS} \\
 \overline{SE} = \overline{EF} \\
 \overline{EF} = \overline{FH} \\
 \overline{SE} = \overline{EF} \\
 \overline{EQ} = \overline{FS}
 \end{array}
 \right\}
 \begin{array}{l}
 \text{letztere Buchstaben} \\
 \text{bezogen auf die} \\
 \text{erste Textfigur}
 \end{array}$$

Winkel EFS von der ersten Textfigur ist ein rechter, und es ist schon dargetan, daß auch Winkel SEF (der ersten Figur) ein rechter ist. Weiterhin sind sich die zwei Dreiecke SEQ (der ersten Textfigur) und EFS (der 1. Textfigur) ähnlich, und  $\sphericalangle$  FSE (der ersten Textfigur) ist gleich  $\sphericalangle$  EQS (der 1. Figur) und so wird klar, daß fol. 126<sup>r</sup>  $\sphericalangle$  EQS gleich dem Winkel des Azimuts ist, und auch  $\sphericalangle$  ASE der 1. Textfigur ist gleich dem Winkel des Azimuts, und das ist es, was wir dartun wollten.

Und wenn das Lot SE, das man von S auf KF gefällt hat, in den Schnittpunkt T selbst fällt, der zwischen QH und KF liegt, so ist Punkt E mit T identisch, und SE ist  $\perp$  zum Meridian und  $\perp$  HR und  $\parallel$  BH. Es wird die Senkrechte QBH in einer Ebene sein, während RH in jeder einen der beiden Ebenen liegt, und diese Ebene ist senkrecht zum Horizonte, weil RH senkrecht zum Boden steht. Wenn du diese Ebene nach jeder Richtung erweiterst, schneidet sie die Erdkugel in einem größten Kreise, der durch HR und S geht; er ist der Azimutkreis, der das Azimut der Qibla ausschneidet. Der gemeinschaftliche Durchschnitt ist Linie HB, d. i. die Ostwestlinie, und HB ist also auch die Linie des Azimuts, d. h. das Azimut der Qibla ist =  $90^\circ$ , und es ist klar, daß es sich so verhält, wenn Punkt E südlich von HR liegt, wie

in der 1. Figur und  $TF < FE$  ist. Wenn aber Punkt E nördlich von HR liegt, wie in der 3. Figur und wenn  $FT > FE$  ist, so erhellt, daß

$$\frac{EF}{FH} = \frac{MK}{KH}$$

fol. 127 v

und

$$\frac{FT}{FH} = \frac{LK}{KH}$$

5

ist, wobei sich die Buchstaben der rechten Seite auf die erste Textfigur beziehen. Diese Verhältnisse gelten, weil sie die Umkehrung der früheren sind [inbezug auf fol. 126 v]. Auch ist  $KM$  der ersten Textfigur  $= FH$ .

Und falls  $FT < FE$ , so ist auch  $KL < FH$ .

Und falls  $FT > FE$ , so ist auch  $KL > FH$ .

Und falls  $FT = FE$ , so ist auch  $KL = FH$ ,

weil  $EF = FH$  und  $FT = KL$  ist (die Buchstaben FH, KL auf die erste Textfigur bezogen).

Und wenn  $KL$  der ersten Textfigur  $< FH$ , so ist einleuchtend, daß  $\sphericalangle FSE$  der 1. Textfigur gleich dem Winkel des Azimuts der 1. Tafelfigur ist, und dies wird der Fall sein, wenn die Breite des Ortes größer als die Mekkas ist.

20

Und wenn  $KL$  der 1. Textfigur  $> FH$ , so ist klar, daß  $\sphericalangle ASE$  der Winkel des Azimuts von der 2. und 3. Tafelfigur ist, und dies, falls die Breite des Ortes  $\leq$  der Breite Mekkas ist.

Und es möge  $KL > FH$  sein. Dies ist der Fall an der ersten Tafelfigur, wenn Punkt E nördlich von HR liegt, was für gewisse Orte zutrifft, deren Breite größer als die Mekkas ist.

fol. 127 v

Und falls der Längenunterschied beträchtlich ist, so weist dies darauf hin, daß S in der 1. Tafelfigur weiter von K entfernt ist; es kommt alsdann die Senkrechte SE nördlich von HR zu liegen, und es ist  $FE < FT$ .

30

Wenn  $KL = FH$  ist, so besagt das, daß der Winkel des Azimuts ein Rechter ist, und die Linie des Azimuts ist alsdann die Ostwestlinie und sie ist die Strecke, die letzten Endes ausschlaggebend (für die Determination) ist. Und dies ist der Fall an gewissen Orten, deren Breite größer als die Mekkas ist.

35

Wenn der Perpendikel SE auf den Punkt T fällt, so wird er  $\perp HR$  sein und zwischen Norden und Süden liegen, und es erhellt daraus, daß  $SQ \perp HR$  ist, und E und Q werden in den einen Punkt T zusammenfallen. Der Azimutkreis, welcher durch die Punkte R und S geht, schneidet den Horizont in der Linie BHD. Sie ist die Linie des Azimuts, die also mit der Ostwestlinie identisch ist.

40

Wenn der Perpendikel SE südlich von HR liegt, ist  $\sphericalangle SQE$  südlich, und  $\sphericalangle AHS$ , als Azimutwinkel, ist dann auch südlich; wenn aber das Lot SE nördlich von RH liegt, so ist der Azimut-

winkel nördlich. Wenn  $KL$  der 1. Textfigur  $< FH$ , so ist der Winkel des Azimuts südlich, ist aber  $KL > FH$ , so ist der Winkel des Azimuts nördlich, ist aber endlich  $KL = FH$ , so ist der Azimut-

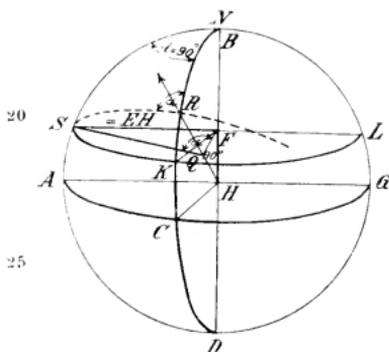
101. 128<sup>r</sup> winkel ein Rechter, wie das ja alles deutlich wird durch die geometrische Betrachtungsweise.

Und zusammengefaßt ist das, was wir bis jetzt dargelegt haben, das Folgende:

Daß  $N$  der 1. Textfigur zwischen  $A$  und  $B$  liegt, ich meine, wenn die Längendifferenz kleiner als  $90^\circ$  ist, wird für die meisten

10 Orte zutreffen. Wenn aber  $N$  mit  $B$  identisch ist, so liegt  $E$  auf  $BH$ . Die Senkrechte, die man in der 1. Textfigur von ihm fallen kann, ist alsdann  $EH$ . Punkt  $H$  ist Mittelpunkt des Kreises  $TE$ . Es entspricht ferner Punkt  $F$  der 3. Tafelfigur dem Punkt  $H$  der 1. Textfigur, und das Lot  $QK$  der 1. Textfigur entspricht dem

15 Perpendikel der 3. Tafelfigur, der vom Punkte  $F$  auf die Linie



3. Textfigur.

entstandene Dreieck  $(SFQ)$  dem Dreieck  $ESH$  ähnlich; der Winkel, der an der Linie  $HR$  liegt, ist der Winkel des Azimuts, weil die Längendifferenz ein Viertelkreis ist. Das Ende des Radius, der von  $F$  ausgeht, führt zum Zenit der Bewohner Mekkas, und es wird

35 die Verbindungslinie vom Ende dieses Radius ( $S$ ) und dem Fußpunkt

101. 128<sup>r</sup> des Lotes ( $Q$ ), das auf  $HR$  senkrecht steht, [also  $SQ$ ] ganz in der Fläche des Azimutkreises liegen, der durch  $R$  und das Zenit der Bewohner Mekkas geht, und sie (die Verbindungslinie  $SQ$ ) ist der gemeinschaftliche Durchschnitt dieses Azimutkreises (mit dem Parallelkreis  $SKL$ ). Es wird der Horizont dieser Linie ( $SQ$ ) parallel sein. Das Lot, das von  $F$  auf  $HR$  gefällt ist, ist der Linie  $AH$  parallel, und der Winkel, der von diesem Lot ( $FQ$ ) und der Linie, die in der Fläche des Azimutkreises liegt ( $SQ$ ), gebildet wird, ist der Winkel des Azimuts; er ist gleich  $\sphericalangle HSE$  der 1. Textfigur. So

45 verhält es sich, wenn  $N$  zwischen den zwei Punkten  $B$  und  $G$  liegt. Dann liegt der Punkt  $M$  unterhalb (tiefer) als  $K$ . Es ist dies der Fall, wenn die Längendifferenz größer ist als ein Kreisquadrant,

da die Senkrechte, die von F ausgeht, rektangular zur Meridian-  
 ebene steht, d. h. sie liegt in der Ebene des Parallelkreises: ihr  
 Ende (S) auf dem Umfang des Parallelkreises; es ist das Zenit der  
 Bewohner Mekkas. Und es wird die Linie, welche dies Ende mit  
 dem Fußpunkt der Senkrechten verbindet, die man von F auf HR  
 gefällt hat, ganz in der Ebene des Azimutkreises liegen; die Sen-  
 krechte selbst wird gleich MQ sein. Der Winkel, der zwischen  
 dieser Senkrechten und der Linie, die ganz in der Ebene des Azimut-  
 kreises verläuft, liegt, ist der Winkel des Azimuts: er ist gleich  
 dem Winkel FSE. Dabei beziehen sich die beiden ersten Buch-  
 staben (F und S) auf den Zwischenraum HG der ersten Textfigur,  
 in welchem sie liegen. Die ganze (Dreiecks-)Figur (FSE) ist der  
 Winkel(raum) des Azimuts.

Und dies ist es, was wir dartun wollten, was wir an Theorie  
 mitgeteilt haben. und die Darlegung gelangte zu dem Ziele, das  
 wir uns in dieser Abhandlung gesteckt hatten.“

Diese ausführliche Behandlung des Gegenstandes durch den  
 Autor bedarf wohl keines weiteren Kommentars. Ist seine Kon-  
 struktion des Winkels des Azimuts der Qibla richtig, so muß sich  
 daraus die eingangs erwähnte Formel zur Berechnung von  $\alpha$  ab-  
 leiten lassen. Tatsächlich hat man der Reihe nach (den Radius des  
 Kreises der 1. Textfigur = 1 gesetzt):

$$HT = \cos \varphi_2; \quad FH = \cos \varphi_2 \cdot \cos \lambda = KM$$

$$CT = \sin \varphi_2; \quad HK = \sin \varphi_2$$

$$HL = \frac{HK}{\sin \varphi_1} = \frac{\sin \varphi_2}{\sin \varphi_1}; \quad 25$$

$$KL = HK \cdot \cotg \varphi_1 = \sin \varphi_2 \cdot \cotg \varphi_1$$

$$ML = KM - KL = \cos \varphi_2 \cdot \cos \lambda - \sin \varphi_2 \cdot \cotg \varphi_1$$

$$EF = \cos \varphi_2 \cdot \sin \lambda$$

$$\frac{MQ}{ML} = \frac{HK}{HL};$$

$$MQ = ML \cdot \frac{HK}{HL}; \quad 30$$

$$MQ = ML \cdot \frac{HK}{HL} = \cos \varphi_2 \cdot \cos \lambda \cdot \sin \varphi_1 - \sin \varphi_2 \cdot \cos \varphi_1$$

$$\cotg \alpha = \frac{FS}{EF} = \frac{MQ}{EF} = \frac{\cos \varphi_2 \cdot \cos \lambda \cdot \sin \varphi_1 - \sin \varphi_2 \cdot \cos \varphi_1}{\cos \varphi_2 \cdot \sin \lambda}$$

$$= \frac{\sin \varphi_1 \cdot \cos \lambda - \cos \varphi_1 \cdot \tang \varphi_2}{\sin \lambda}, \quad \text{q. e. d.}$$

## Anzeigen.

W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*. Bonn u. Leipzig, Kurt Schroeder, 1920. 401 S., 4<sup>r</sup>. 18 Tafeln. Preis Mk. 140.—.

Nach Kriegsende das erste große deutsche Werk aus dem Bereiche der indischen Wissenschaft, das sich bei aller Gründlichkeit in Einzelheiten doch auch an einen weiteren Leserkreis wendet, erscheint Kirfel's Darstellung des indischen Weltbildes, zugleich, neben seinem Verzeichnis der Schriften Hermann Jacobi's, die erste Arbeit, die diesem als Siebzigjährigem gewidmet ist. Wir dürfen den so Gefeierten zu ihr beglückwünschen und der Akademie der Wissenschaften zu München unseren Dank zollen, daß der Verfasser den in langer Arbeit mit vorbildlichem Fleiß gesammelten Forschungsstoff vor uns ausbreiten kann. In seinem Buche finden wir, dem Umfang nach als Hauptstück, eine dreiteilige Schilderung, wie der Lehrglaube des indischen Altertums und Mittelalters sich das Weltall gestaltet hat, auf Grund dessen, was die brahmanischen, buddhistischen und jainistischen Texte berichten. Verdienstlich ist auch der Anhang, der die Namen der Längen- und Zeitmaße und der höchsten Zahlen in den drei Religionen zusammenstellt, vortrefflich das Wortverzeichnis. Die Einleitung erörtert das Verhältnis der drei Weltbilder zueinander und die Frage ihrer Beeinflussung von außerhalb Indiens, wobei manche Angaben, die uns im Hauptteil begegnen, wohl wiederholt werden mußten. Dem Wege, den der Verfasser gegangen ist, der natürlich zuerst die Texte verarbeitet hat, um aus ihnen zusammenfassende Ergebnisse zu gewinnen, möchte ich folgen und zunächst über den Hauptteil einige Bemerkungen machen, die sich beim Durchblättern der inhaltreichen Seiten aufdrängen.

Es liegt in der Natur des Stoffes, daß er auf anschließende Gebiete übergreift, und es hängt von persönlichem Ermessen ab, wieweit die Grenze zu achten ist. Aus einem nachher zu nennenden Grunde wäre meiner Meinung nach eine gewisse Beschränkung vorzuziehen gewesen; ich halte manches für schlechthin entbehrlich. Es bedurfte erstens einer klaren Scheidung zwischen Kosmographie und Geographie. Unter der ersteren verstehe ich kurz gesagt die Anschauung von Bau und Gliederung der Welt, wie sie als Glaubensvorschrift gelehrt wird oder aus der Literatur sich ergibt,

unter Geographie dagegen die Kenntnis landeskundlicher Tatsachen, wie sie in der Aufzählung von Völkern und Städten, ja selbst von Gebirgen und Flüssen in Bhārata, also Indien, zu Tage tritt. Der Titel von Kirfel's Werk und der Inhalt seiner zusammenfassenden Einleitung zeigt deutlich, auf welches dieser beiden Gebiete es ihm ankommt, aber die Folgerung daraus hat er nicht gezogen, sonst hätte er die Listen S. 61—90, so nützlich sie sind, größtenteils einem Parallelwerke über die einheimische Kenntnis von Indien vorbehalten. Ferner enthält namentlich der vedische Teil vieles, was in diesem Buche hätte bei Seite bleiben können, weil es durchaus der Mythologie angehört, wie z. B. der Kampf der Götter und Asuras. Auch gegen die Astronomie hat keine Abgrenzung stattgefunden. Wir haben daher auch auf S. 128—141. 278—291 vieles, was mit der Kosmographie nur in losem Zusammenhang steht und anderseits durch Heranziehung astronomischer Literatur noch der Ergänzung fähig gewesen wäre. Ist doch die berühmte Sūriyapannatti, die sogar dem jainistischen<sup>1)</sup> Kanon einverleibt ist, nur in einer Anmerkung erwähnt, was am besten zeigt, daß die Himmelskunde nicht eigentlich in das Werk verarbeitet werden sollte. Wenn ich mir schließlich die allgemeine Bemerkung gestatte, daß auf Grund strenger Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen manche Ausführung hätte gestrichen und manche Tabelle, so sehr sie der Übersichtlichkeit zu Gute kommt, zu knapper Zusammenfassung oder zu einem bloßen Hinweis hätte eingeschränkt werden können, und daß, wenigstens im dritten Abschnitt, die beständige Wiederholung der gleichen Quellen den Wunsch nach Abkürzung der Titel erweckt, so habe ich dasjenige angedeutet, worin mir des Guten ein wenig zu viel getan zu sein scheint.

Es würde hierüber kein Wort verloren werden — denn wir haben in heutiger Zeit allen Anlaß, es zu begrüßen, wenn uns reichlich Stoff zur Verarbeitung vorgelegt wird — läge nicht die Befürchtung nahe, daß Mitteilungen und Erwägungen, die der Wiedergabe wohl wert gewesen wären, darum haben zurückstehen müssen. Verschiedenes, was nicht erwähnt ist, wird zwar ohne solche Veranlassung fortgeblieben sein. Ich nenne davon aus dem jainistischen Gebiete hier nur die stofflich vorgestellte Dunkelheit, den *tamu-kāyo*, ein Aggregat von Wasserteilchen. Vom Festland Aruṇavara, das Ringgestalt hat wie alle anderen, 420 000 Yojana weit in das Aruṇa-Meer hinein erhebt sich 172 100 Yojana hoch der Finsternisstoff als eine Wand von der Dicke eines Raumpunktes, die also ringförmig sein muß. Oberhalb dieser Höhe gewinnt er an Ausdehnung und erfüllt (!) die vier untersten „Himmel“ bis zur Rūṭha-Region im Bambhaloga. Soweit er reicht, ist das Dunkel so tief, daß selbst ein Gott fliehen möchte. Die obere Fortsetzung des Finsternisstoffes sind die acht Schwarzen Felder (*kaṇha-rū*).

1) Nicht „jainistisch“. Oder sagt man „buddhistisch“?

*kr̥ṣṇa-rājī*, unrichtig Jacobi, SBE. 22, 195). Sie befinden sich über Saṅgkumāra und Māhinda, aber unter der Rīṭṭha-Region des Bambhaloga. In jeder Richtung liegen zwei, ein inneres und ein äußeres. Des weiteren ist so viel klar, daß zwischen allen Raum-  
 5 zwischenteile von gleicher Zahl liegen. In diesen herrscht nicht die jenen Bezirken eigentümliche absolute Finsternis, sondern es befinden sich dort die acht Stätten der Logantiya-Götter<sup>1)</sup>. In der Mitte dieses abwechselnd aus Schwarzen Feldern und Logantiya-Stätten gebildeten Kranzes liegt Rīṭṭhābha, dessen Götter auch zu  
 10 den Logantiya gerechnet werden. Man findet diese und weitere zugehörige Einzelheiten *Viyāhapannatti* (vulgo *Bhagavatī*) 409<sup>b</sup> (z. T. = *Ṭhāṅ'anga* 492<sup>b</sup>); auch 375<sup>b</sup>, 1158<sup>b</sup>. Dieser bedeutende Text, eine fast unerschöpfliche Fundgrube für dogmatische, mythologische, historische Angaben, scheint vom Verfasser nicht ganz ausgebeutet zu sein, da  
 15 er sich nur selten auf ihn bezieht. Überhaupt treten bei Kirfel die späteren Śvetāmbara- und Digambara-Texte stark in den Vordergrund. Wesentlich ist das Fehlen der obigen Angaben, deren sich andere zur Seite stellen ließen<sup>2)</sup>, natürlich nicht. Der Hinweis auf sie wird nur dadurch nahegelegt, daß Kirfel sichtlich den  
 20 Anspruch erhebt (S. V), Erschöpfendes zu bieten.

Die Nennung der *Viyāhapannatti* legt es nahe, auf die Behandlung der Quellen einen Blick zu werfen, denn hier scheint der erste Fall vorzuliegen, in dem der Umfang des Werkes eine Kürze am unrichtigen Orte herbeigeführt hat. Es wäre gewiß manchem  
 25 willkommen gewesen, über die verarbeiteten Texte etwas näheres zu erfahren. Was die jainistischen betrifft, so enthalten im Kanon außer dem 5. *Anga*, der schon genannten *Viyāhapannatti*, das 3. *Anga*, *Ṭhāṅ'anga*, und ferner das von Kirfel nicht angeführte 4., *Samavāy'anga*, zahlreiche verstreute Angaben über  
 30 die vorgestellte Welt. Die planmäßige Beschreibung der Welt-Länder und -Meere liefert ein in das 3. *Uvanga* (*Jīvābhigama*) einverleibtes Werk *Dīvasamuddā*, an anderen Stellen im Kanon *Dīvasāgarapannatti* genannt, während der *Jīvābhigama* selbst die lebenden Wesen zwei- bis zehnfach einteilt, dabei also auch die  
 35 Götter, Menschen und Höllenwesen eingehend behandelt. Auch das 4. *Uvanga*, die *Pannavaṇā*, enthält im Rahmen von dogmatischen Gruppierungen der Geschöpfe auf Schritt und Tritt Angaben über die genannten. Das 6. *Uvanga* ist die *Jambuddīvapannatti*,

1) Sie erscheinen auch *Āyār'anga* II, 15, V. — ZDMG. 60, 323, 6 lies „nämlich“ statt „und“.

2) Erwähnt sei nur noch der Punkt *Ruyaga*, der mit dem gleichnamigen Ringlande nicht zu verwechseln ist. Er liegt lotrecht unter der Spitze des *Mandara* (= *Meru*) in der obersten Unterweltregion *Rayanappabhā*. Von dort nehmen die zehn Richtungen (Osten bis Nordosten, oben und unten) ihren Ursprung (*Viyāhap.* 1101<sup>b</sup>; *Samav.* 164<sup>a</sup>). Dieser *Ruyaga* ist deshalb bemerkenswert, weil er zeigt, wie sich ein Pol im indischen Denken gestaltet, eine Frage, die F. W. Thomas, *JRAS.* 1916, 365 ff. berührt hat, ohne daß ich ihm in seiner Betrachtung des *Meru* beipflichten könnte.

deren Beschreibung des Jambūdvīpa durch ausführliche Legenden — das Leben des Jina R̥ṣabha, die Gewinnung der Weltherrschaft durch König Bharata, die Weihe eines neugeborenen zukünftigen Tīrthakara — bereichert wird. Auf die interessante Schilderung der Zustände in den Zeitperioden *susama-susamā* usw. (in Jambudd. II) hätte noch S. 339 verwiesen werden können. Es ist sehr erfreulich, daß der Druck dieses reichhaltigen Textes Kirfel zu verdanken sein wird. Zum Kanon wird als eins der Paiṅṅa auch der Devindatthaya gerechnet, der Kirfel entgangen ist. Er beschäftigt sich in 304 Āryās mit den Götterfürsten, und zwar mit ihren 10 Stätten, ihrer Lebensdauer, ihren Kräften, und mit der Größe, Geschlechtlichkeit, Nahrung, Atmung, dem Avadhi-Bereich und der Wohnung besonders der Vaimānika. Str. 125—160 = Jīv. 776<sup>b</sup> bis 792<sup>a</sup>. Der Text ist Nr. 2 in den Daśapayannā, Benares Saṃv. 1942. Die Ausgabe ist spottschlecht, gute Handschriften befinden sich in 15 Berlin. Das Aṅuogadāra-Sutta (S. 337) kann auch in der Ausgabe Calcutta 1879 benutzt werden. Von den nachkanonischen Verfassern gehören Umāsvāti spätestens ins 7., Haribhadra ins 9., Devendra ins 12., Vinayavijaya ins 13., Ratnaśekhara ins 15. Jahrhundert, vgl. besonders Jacobi, ZDMG. 60, 287 ff. 20 Für die Anschauungen der Digambara, in deren Einbeziehung ein Hauptverdienst Kirfels besteht, sind die Trailokyadīpikā von Indravāmadeva und der Tiloyasāra von Nemicandra und Sāgarasena mit Sahasrakīrti's Vṛtti verarbeitet worden. Gleichfalls in Prakrit, und zwar, wie auch jener, in der von Pischel 25 genannten Jaina-Śaurasēnī abgefaßt ist Vaṭṭakera's Mūlācāra<sup>1)</sup>. Eine Handschrift davon mit dem Sanskrit-Kommentar des Vasunandi befindet sich auf der Staatsbibliothek. Nach Stichproben zu urteilen, decken sich seine Angaben (im 12. Pariccheda) mit denen bei Kirfel fast ganz. Doch will ich einer über ihn in Vor- 30 bereitung befindlichen Dissertation nicht vorgreifen.

Lehrreich sind die Tafeln, wenn auch zum Teil in anderer Weise als man erwartet. Denn sie zeigen erstens, daß mit Ausnahme des absichtsvoll und mit den Hilfsmitteln der Neuzeit arbeitenden Mahadave die Zeichner unfähig oder unwillig waren, 35 die doch von ihnen selbst angemerkten Maße verhältnismäßig wiederzugeben. Bei den Karten des *manuṣya-loka* hätte es ihnen allerdings auch schwer fallen müssen, denn nehmen wir selbst an, die Tafeln 5 und 6 wären in Wirklichkeit weit größer als in der Wiedergabe — über Art, Alter, Umfang der Bilder fehlt ja leider, 40 vielleicht auch aus Platzmangel, jedes erläuternde Wort, so daß manches ganz unverständlich bleibt<sup>2)</sup> — so würden bei einem

1) So genannt nach dem Anfangswort *mūla*. Die Darstellung beginnt mit den *mūla-guṇa*.

2) Es darf hier auch gesagt werden, daß derjenige Leser, der nicht überall Sondertforscher ist, die Erläuterung mancher Ausdrücke, wie *svayam-ātyantā*,

Durchmesser des Jambūdīvīpa von 38 cm auf Bhārata gleichwohl nur 2 mm kommen. Zweitens zeigen die Bilder, wie wenig die Maler sich darum kümmern, ob ihre Bilder den Lehren der Texte denn eigentlich entsprechen. So finden wir auf Tafel 5 in den Ecken vier Darstellungen, die man, wenn sie nicht Fällsel sind wie das (übrigens vortrefflich gezeichnete) Getier, als die 4 Ratikaraberge ansehen muß; diese liegen aber auf Nandīśvara, nicht auf Puṣkara<sup>1)</sup>. Der Maler hat ihnen die Namen der vier nordwestlichen Residenzen des Īsāna auf Nandīśvara gegeben. Auch die Bilder der drei Kontinente Nandīśvara, Kuṇḍala und Rucaka entfernen sich von den Angaben der Texte. Vor allem fehlt bei den beiden letzteren der durch das Gebirge (*giri*) abgeteilte innere Ring, wodurch sie statt ringförmiger Gestalt scheibenförmige bekommen. Die Beispiele solcher Freiheiten ließen sich vermehren; es genügt aber im Allgemeinen zu bemerken, daß diese Unbekümmertheit auf sprachlichem Gebiet ihr genaues Gegenstück findet. Nicht selten sind ja Fälle, wo in Handschriften und Drucken der Kommentar eine andere Lesung hat als der Text, der auf demselben Blatt steht. Beide Erscheinungen sind also in der indischen Geistesart begründet.

Im Vorübergehen nur soll darauf hingewiesen werden, daß die Kunstgeschichte aus den Vorstellungen vom Weltbau manche Vorteile ziehen kann. Die Bilder lehren z. B. in Bezug auf das Herkommen in der Darstellung, daß dem indischen Beschauer die Bedeutung eines kahnhähnlichen Gegenstandes als eines Gebirges, siehe Tafel 10 und 11, und die der geschwänzten Dreiecke auf Tafel 15 unmittelbar eingeleuchtet haben muß. Ferner aber läßt sich für die religiöse und weltliche Baukunst aus den Beschreibungen der Paläste, Tore, Lotusteiche, Heiligtümer und Götter-Residenzen auf Bergen und Inseln viel gewinnen. Man müßte auch die ausführliche Schilderung im 2. Uvanga, dem Rāyapaseṇaiya-Sutta, herbeiziehen, die Leumann in seinen „Beziehungen der Jaina-Literatur“ (Orient.-Kongreß zu Leiden 1885) wiedergegeben hat.

In besonderer Hinsicht verdient Tafel 4 Beachtung, wozu ich aber etwas ausholen muß. Die alten Texte der Śvetāmbara, durch Devarddhi zum Kanon gesammelt und festgelegt, enthalten ein abgeschlossenes System, von dem die nachkanonischen Werke nur in einigen Punkten abweichen. Vorkanonische Stufen des Weltbildes

die „natürlich“, d. h. von Natur, durchbohrten (Ziegel), *avadhi*-Wissen, selbst Śvetāmbara, Digambara, vermissen wird.

1) Unbeantwortet bleibt die Frage, wohin diejenigen Ströme auf Puṣkara's innerer Hälfte münden, die ihren nach Westen und Osten fließenden Urbildern auf Jambūdīvīpa und den nach außen gehenden Flüssen Dhātakīkhaṇḍa's entsprechend gegen das Mānuṣōttara-Gebirge hin fließen. Nach Kirfel S. 252 hat dieses Tore für sie. Die Dīvasamuddā wissen nichts davon, ihnen ist diese Schwierigkeit entgangen. Umāsvāti scheint sie zu empfinden, da er beim Bhāṣya zu 3. 12 und 13, welche Dhātakīkhaṇḍa und Puṣkara betreffen, nur von den Mandara und Gebirgen, nicht auch von den Flüssen spricht.

sind also so gut wie verschwunden. (Dies meint Kirfel S. 209.). Wir finden sie erhalten in den volkstümlichen Teilen des Sūyaga-d'anga und der Uttarajjhayaṇāṃp (S. 326 ff.). Dort sind die Höllen<sup>1)</sup> und ihre Qualen heiß, und die Gepeinigten wie ihre Peiniger sind Menschen; beides entspricht dem brahmanischen Glauben<sup>2)</sup>. Erst 5 die Dogmatik hat den heißen Höllenqualen kalte gegenübergestellt<sup>3)</sup> und die Schreckensstätten mit menschenunähnlichen, geschlechtslosen Wesen bevölkert. In diesem Falle kann man, da Sūy. und Utt. die älteren Texte sind, die Entwicklung mit Händen greifen. Eine abweichende Anschauung des Volksglaubens findet sich auch bei 10 den Vyantara-Göttern, von denen Uvavāya-Sutta § 35 (danach Pannavaṇā 110<sup>b</sup> und ähnlich Thāṇ. 90<sup>a</sup>) acht andere Arten kennt als das Schema. Die oben vorgetragene Lehre vom Finsternis-Stoff endlich — also diesmal nicht eine volkstümliche, sondern eine „wissenschaftliche“ Vorstellung — erscheint, soviel ich sehe, 15 nicht in der Systematik<sup>4)</sup>. In diesen beiden Fällen, zu denen sich wohl noch die eine oder andere Kleinigkeit gesellen läßt, hat die bewußte Ausgestaltung der Lehre sich von Ansichten befreit, die ihr bedenklich waren — denn wie durften Himmelsregionen mit Finsternis erfüllt sein? — oder an deren Stelle sie besseres — wie 20 die Pisāca, Bhūta, Yakṣa usw. — zu setzen wußte. Noch nicht im Kanon zum Durchbruch gekommen ist ferner die Schichtung von *patthaja* (*prastaja*, vielmehr *prastya*)<sup>5)</sup>. Abhayadeva, dem wir Sthānāṅgavivarāṇa 422<sup>a</sup> eine Schilderung derer in der Unterwelt verdanken, bezieht sich auf einen *Vimānanarakendrak'ākhyo* 25 *granthah*, wobei man sich an die Vimānapavibhatti und an die Narayavibhatti erinnert sieht (vgl. Weber, Indische Studien 16. 17). Die erstere wird zwar schon Vavahāra-Sutta 10, 25 in zwei Rezensionen genannt, aber ein hohes Alter ist damit nicht bewiesen. Von Schichten oder Stockwerken in der Überwelt<sup>6)</sup> stehen nur die dreimal drei der Gevijja-Stätten Pannav. 128<sup>a</sup> und die sechs der

1) Das Wort „Hölle“ sollte nur da angewendet werden, wo es sich um Orte der Pein und Strafe handelt. In den obersten Regionen der Unterwelt wohnen nun die Bhavanavāsin und zum Teil auch die Vyantara, die zu den Göttern gehören, also durchans respektabel sind. Ihre Stätten sind hell, mit Pracht ausgestattet und in jeder Weise annehmlich (Viyāhap. 376<sup>a</sup>). Man kann sie daher schlechterdings nicht als Höllen bezeichnen.

2) Dort gibt es nur die eine kalte Hölle Tamas.

3) Ein Hinweis auf *soleho* steht schon Utt. 19, 48. Ich möchte aber glauben, daß diese den vorhergehenden ganz gleich gebildete Strophe ein Einschub ist, da die ganze Schilderung nur heiße Höllen im Auge hat.

4) Sollte die aus der Mittelwelt aufsteigende Wand auf Tafel 18 Nr. 1 (wo die Unterschritt besser: „Die Mittelwelt mit den unteren Himmeln“ lautete) wiedergegeben sein?

5) Bei Kirfel: „Etagen“. Dies Wort gehört in kein wissenschaftliches, überhaupt in kein deutsches Buch.

6) Die drei Welten werden von mir unterschieden als Unterwelt, Oberwelt (Kirfel: Mittelwelt), Überwelt (Kirfel: Oberwelt).

Bambhaloga Thāṇ. 423<sup>1</sup>). Die Zählung (nicht Benennung) aller 62 ist Abhayadeva's Kommentar zu dieser Stelle zu entnehmen. Endlich ist sowohl der viereckige Grundriß (wovon später) wie auch die Messung der Welt nach *rajjū* dem Kanon fremd<sup>2</sup>). Malayagiri  
 5 schreibt von ihr und dem sofort zu besprechenden Welt-Menschen Prajñāpanāṭikā 394<sup>b</sup>. Eine *rajjū* ist dort nur gleich dem Maße der Oberwelt. Colebrooke's Zahl (Miscell. Essays 3, 198<sup>3</sup>) macht den Eindruck einer Ausgeburt später Einbildungskraft. Unsere  
 10 Beispiele (andere müssen später folgen) betreffen nur eine Entwicklung innerhalb der jainistischen Lehre selbst. Von der Entwicklung zum Weltbild der Jainas werden nachher noch ein paar Worte zu sagen sein.

Die Vorstellung der Jainas vom Weltganzen weist auf den ersten Blick zwei Formen auf. Erstens diejenige, die im wage-  
 15 rechten Durchschnitt einen Kreis ergibt, während sie sich im senkrechten von unten bis zur Mitte verjüngt, um dann bis fast zu dem ersten Maß nach oben wieder zuzunehmen (s. u.). Die zweite Vorstellung ist die eines Menschen, des *loka-puruṣa*. Von dieser wissen die alten Texte — soviel entgegen Kirfel's bestimmter  
 20 Behauptung S. 5\* — nichts; sie muß schon deshalb als die jüngere gelten, aber sie läßt sich auch ungesucht aus der ersten ableiten<sup>3</sup>). Man kann dies nun an Tafel 4 zeigen. Besser sind die Darstellungen bei Bastian a. anzug. O., Bd. I, Tafel 8, und bei Barnett. Antagaḍa-*Dasāo* S. 140. Ähnlich wie der Babylonier und Ägypter  
 25 seine schreitenden Gestalten in der Profilstellung, dabei aber das Auge in der Vorderansicht gibt, wechselt der Jaina in einer und derselben Darstellung des Weltganzen im Aufriß zwischen Seiten- und Ober-Ansicht. Er ist dabei insofern entschuldigt, als die Oberwelt, seitlich gesehen, nur mit einem Strich wiederzugeben wäre.  
 30 Er sieht sie deshalb von oben und zeichnet den vom Salzmeer rings umflossenen, kreisrunden Jambūdvīpa, in dessen Mitte den Meru und südlich und nördlich von diesem die Streifen der Ge-

1) Sie heißen Araya, Viraya, Nīraya, Nimmala, Vitimira, Visuddha (nicht bei Kirfel).

2) Es liegt beiläufig nach *Viyāhap*. 1100<sup>b</sup> die halbe Länge der [ganzen] Welt: ein Stückchen in den Raumzwischen teil hinein, der die oberste Region der Unterwelt *Rayaṅgappabhā* von der nächsten, *Sakkarappabhā*, trennt;

der Unterwelt: etwas über die Hälfte im Raumzwischen teil zwischen *Pankappabhā*, der vierten Region, und *Vālyappabhā*, der dritten;

der Oberwelt: in der Mitte (d. h. halben Höhe) des Berges *Mandara*;

der Überwelt: im *Riṭṭha-vimāna* des *Bambhaloga* über dem *Sanamkumāra-Māhinda-kappa*.

3) Damit erledigt sich Kirfel's Hinweis (S. 55) auf *Nādabindu-Up*. 3f., der aber auch schon deshalb irrig wäre, weil es sich dort nicht um einen Menschen, sondern um den *Ātman* als Vogel handelt.

birgsbänke. Dieses kleine Rund gewinnt eine ausgesprochene Ähnlichkeit mit dem Nabel. Es befindet sich überdies in der Mitte des Ganzen, und über wie unter ihm weisen Über- und Unterwelt Wölbung und Verbreiterung auf. Es lag sehr nahe, diese Figur mit dem Umriß eines Menschen zu unziehen, wobei noch angenommen sei, daß eine Art Schmuckkette, als welche sich die solennen himmlischen Regionen zur Mitte herabsenken, und die senkrechte Scheidung der Unterwelt in zwei Teile ihre Darstellung erst gefunden haben, nachdem die Anschauung vom Weltmenschen Wurzel gefaßt hatte. Vorbereitet ist diese durch den Namen der *gevejyaga-* 10 (*grāvejaka-*) Götterstätten, die meist als die „am Halse [des *loka-puruṣa*] befindlichen“ aufgefaßt werden, aber nur durch ihre Höhe und ihre Anordnung zu dem Namen gekommen sind. Sagt doch der Devindatthaya Str. 190 von ihnen: *gevejāvāli-sarīsā*. Wenn aber selbst dieser verhältnismäßig späte Text auf die menschliche 15 Figur nicht anspielt, dürfen wir dergleichen auch in dem Ausdruck *loka-matthaga-ttho siddho* des älteren Dasaveyāliya-Sutta 4, 25 nicht suchen. Der *loka-puruṣa* geht also auf Bilder zurück, die zwischen der Zeit Devarddhi's (5. Jahrh.) und Umāsvāti's aufgekommen sein müssen. Die uns vorliegenden sind vor allem darin ungenau, daß sie die höllische Pein an Menschen, nicht an Phantasiegestalten vollziehen lassen. Es sind demnach mehr volkstümliche als geistliche Erzeugnisse. Ebenso finden auch in der erzählenden Literatur der Jainas die Aufstellungen der Lehrschriften im Vergleich zu ihrer Bestimmtheit und Genauigkeit wenig Widerhall. 25

Erwägungen wie die vorstehenden, die im Rahmen eines und desselben Weltbildes Entwicklungen aufzeigten, Zusammenhänge knüpften, finden sich nun freilich in Kirtel's Buch nicht. Deswegen sind auch die Hinweise auf andere Arbeiten nicht erschöpfend<sup>1)</sup>, auch nicht immer gerecht. Die Abhandlungen ersten Ranges in der 30 Encyclopedia of Religion and Ethics z. B. gehören in jedem Werk über das indische Weltbild an den Anfang, während ihrer hier nur beim Buddhismus in Vorbeigehen Erwähnung getan wird. War es wohl auch des Verfassers Absicht, sich im Hauptteil rein beschreibend zu verhalten, und ist auch dies wahrscheinlich aus Platzmangel zu 35 erklären, so ist es doch schade, denn der Leser möchte neben Tatsachen auch deren Verknüpfung und Erklärung finden, die doch das Wesen gelehrter Arbeit ausmachen: und das in einer Darstellung, bei der man — das muß leider ausgesprochen sein — nicht ein seltsam ungepflegtes, ja selbst fehlerhaftes Deutsch und 40

1) Bei denjenigen, die über das Weltsystem geschrieben haben, war — mit mehr Recht als Captain Wilford (S. 13), der in der Beschreibung der Welt außerhalb von Bhārata die Britischen Inseln, Deutschland, Skandinavien und andere Teile Europas wiederfinden wollte — Bastian mit seinen „Idealen Welten“ zu nennen, deren 3. Band, „Kosmogonien und Theogonien indischer Religionsphilosophen, vornehmlich der jainistischen“ (Berlin 1892), die Beziehung auf unseren Gegenstand auch auf dem Titel trägt.

viele unnötige Fremdwörter zu bedauern hätte, von einer ganzen Menge Druckfehler<sup>1)</sup> zu schweigen.

Die Einleitung bringt nun, soweit ihre Ziele es erfordern, das eben Vermißte. Die Ergebnisse, zu denen sie kommt, sind, von 5 gewissen Einwänden und Ergänzungen abgesehen, der Beachtung in hohem Grade wert, und gern schreitet man an der Hand des kundigen Führers die Gedankenbahnen Altindiens mit, desgleichen diejenigen Babylons, denen der zweite Abschnitt der Einleitung gewidmet ist. In ihm wird durch die Babylon und Indien gemein- 10 same Vorstellung von dem Ozean über dem Himmel, von der Siebenzahl, von den vier Welthütern und durch den Vergleich der Farben der unterirdischen Welträume mit den Mauern von Egbatana und die Beziehung beider auf die Farben der Planeten die Beeinflussung des indischen durch den babylonischen Weltplan der Gewißheit 15 näher gebracht. Der vorangehende Abschnitt setzt die Weltbilder der vedischen und brahmanischen Inder, der Bauddhas und der Jainas miteinander in Beziehung, entwickelt die späteren aus den früheren. Kirfel geht dabei S. 2\* von der Voraussetzung aus, daß wie jeder Weltvorstellung des Altertums so auch der indischen die 20 (hohle) Kugel zu Grunde liegen müsse, die aus der Erdscheibe mit dem Himmelsgewölbe darüber samt der hierzu notwendig erschlossenen Unterwelt-Halbkugel gebildet sei. Diese Voraussetzung wird auf S. 10\* eine „Tatsache“ genannt, die „absolut indiskutabel sei und deshalb nicht bewiesen zu werden brauche“. Damit ist doch 25 methodisch ein recht gefährlicher Weg beschritten, und das, indem die Voraussetzung selbst nicht unbedingt feststeht; die Beispiele, die Kirfel aus der frühindischen Literatur anführt, zeigen, soweit sie überhaupt zu brauchen sind<sup>2)</sup>, doch nur, daß man einen Hohlraum, gebildet aus dem Himmel über einer flachen, dem primitiven 30 Auge vielleicht am Rande sich aufwölbenden Erde zu sehen glaubte. Selbst die „direkte Eiform“ (so S. 7), für die aus den Upanishads nur die führenden Stellen Chänd. 3, 19 und Brh. 3, 3, 2 (führend — wenn sie hier hingehört) gegeben werden, bezeichnet noch Manu 1, 13 nur Erde und Himmel.

35 Wie dem nun sei, für die spätere Literatur ist jedenfalls die Rundform des Weltalls eine Tatsache, und man darf von vornherein erwarten, daß die Anschauungen der von dem Herkommen sich abzweigenden Religionen des Buddha und des Jina auf jene Form

1) An wiederholten Vesehen sind mir aufgefallen: Scherman statt Scherman, Sükrakṛtāṅga statt Sūtra<sup>o</sup>, Pāṅkeya statt Pāṅkteya (da, wie ich annehme, „Reihenhöllen“, gemeint sind), Kathāvatthu statt Kathāvātthu. Hinter H. Strömer (S. 1) ist Heinrich Stöner verborgen.

2) Die angeführten Stellen RV. 2, 12, 31; 2, 27, 15; 10, 89, 4 beweisen nichts. — Es darf bei dieser Gelegenheit die Frage aufgeworfen werden, wie man sich mit Śat. Br. 7, 5, 1. 2 die „zwei Schalen“ der Schildkröte vorzustellen hat. Ein Fehler in der Übersetzung aus dem Englischen (S. 6 und 10) sei gleichzeitig berichtet: „as it were“ gibt *iron* wieder und bedeutet nicht: „sobald sie (er) entstanden war“.

zurückgehen. Beide sagen in Hinsicht des senkrechten Welt-Durchschnitts nichts ausdrücklich aus. Aber schon die wagerechten Kreise des Cakkavāḷa und des Jambuddīva samt den Unterwelt-Regionen sprechen dafür. Überdies soll, allerdings wohl erst im jüngeren Buddhismus (S. 5\*), der Raum zwischen je drei zu einer Gruppe vereinigten Welten, der *lokāntara*, Schnittflächen haben, die ein sphärisches Dreieck darstellen (Köppen, 1, 241), und damit wird für den Buddhismus die Annahme der konvexrunden Weltform wahrscheinlich. Bei den Jainas läßt sich die Rundform erschließen aus den Vergleichen mit Schale und Trommel (s. u.) und Viyāhap. 1120<sup>a</sup>, wo dem „ganz ebenen“ (*bahu-sama*) Teil der Welt, d. h. dem Mittelstück, wo sie, im Aufriß gesehen, weder zu- noch abnimmt, der „am meisten gekrümmte“ (*viggaha-viggahīya*) Teil gegenübergestellt wird, nämlich das Viggaha-kaṇḍaga im Bambhaloga<sup>1</sup>). Diesen runden Grundriß der Welt finden wir bei den späteren Śvetāmbara durch den quadratischen, bei den Digambara durch den rechteckigen ersetzt (S. 210 f.), auch dies (vgl. o.) ein fragwürdiger Fortschritt der jüngeren Zeit.

Die Erörterung des Weltumrisses ist für Kirfel von geringerer Bedeutung, da er zur Zurückführung des jainistischen Planes auf die Kugelform seiner nicht bedarf. Er sieht diese in die beiden spitzen Trichter verzerrt, in denen erstens die *indraka-vimāna*, die im Mittelpunkt gelegenen Hauptstätten seligen Lebens, von unten nach oben, und zweitens die *narakāndra* oder „Zentralhöllen“ von oben nach unten in ihrem Durchmesser abnehmen, der bei ihnen allein bestimmt angegeben wird. Die starke Steilheit dieser Trichter erkläre sich daraus, daß, um die geforderten *raju*-Maße — s. o.; in der Höhe je sieben für Unterwelt und Überwelt — zu füllen, trennende Schichten von unverhältnismäßiger Stärke eingeschoben worden seien. Es ist hier, von dem Gesichtspunkt aus, daß doch die älteste Weltgestalt maßgebend sein muß, mehreres einzuwenden. Erstens: sowohl die Messung nach *raju* wie die ausgeführte Lehre von den Stockwerken (*patthauḷa*) und damit auch die von den in jedem als Mittelpunkt belegenen überweltlichen oder unterweltlichen Hauptstätten ist, wie wir schon sahen, dem Kanon fremd. Anderseits kennt er die Hüllen aus dichtem Wasser, dichtem Wind und leichtem Wind, welche die Regionen umgeben. Es liegt also auf der Hand, daß diese nicht um der *raju* willen erfunden worden sind. Mit mehr Gewicht als die Abnahme in der Größe hätte die

1) *viggaha-kaṇḍo vighro rakraṃ, kaṇḍakam avayo, vighro-rūpaṃ kaṇḍakam vighro-kaṇḍokam, tatra Brahmaloḷa-kūpare ity arthah. yatra vā pradeśa-vyddyā hantya vā rakraṃ bhavati tad vighro-kaṇḍakam, tae ca prāyo lokāntesr astīti* (Abhayadeva). Es kann hier auch zu S. 211 erwähnt werden, daß erst Umāsvāti alle Himmel übereinander sein läßt (zu Tattv. 4, 20). Die Kanontexte legen Sohamma und Īsāna, Sanaṅkumāra und Māhinda je paarweise in eine Ebene, weswegen sie halbmondförmig sind (Pannav. 121<sup>a</sup>). Damit bilden sie das genaue Gegenstück zu der Teilung der Bhavaṅvāsi-Stätten in je eine Süd- und Nordhälfte.

allgemeine Verminderung in der Zahl geltend gemacht werden können, denn diese ist alt<sup>1)</sup>. Zweitens: das Weltbild weicht von der Trichtergestalt, die aus der Kugel durch Verzerrung entstanden sein soll, im Umriß so stark ab, daß man diesen nicht einfach als ein Gedankenspiel abtun darf. Haben wir doch nach unten eine stufenartige Verbreiterung bis auf das Siebenfache der Mittelwelt, und über dieser zuerst eine Zunahme auf deren Fünffaches, dann eine Abnahme auf ihre einfache Ausdehnung. Diese Maße gehören natürlich erst der jüngeren Zeit an, aber schon die ältere sagt das Wesentliche in den knappen Worten: *heṭṭhā vitthiṇṇe, majjhe saṅkhitte, uppim visāle* (Viyāhap. 378<sup>b</sup> u. ö.). Die Gestalt der einzelnen Teile muß aus Vergleichen erschlossen werden<sup>2)</sup>. Es heißen Viyāhap. 378<sup>b</sup> und 920<sup>a,b</sup>

- die Unterwelt *palijanka* (*upari-saṅkirīṇatvāḍho-visīṭatvābhyām*)  
 15 und *tappa* (*udupakāḥ; adhomukha-sarāvāḥ*),  
 die Oberwelt *vara-vaira* (*madhya-ksāmatvena*) und *jhallarī* (ein Schlagbecken. *alpōcchrajatvān mahāvīstaratvāc ca*)  
 die Überwelt *uḍḍha-muñja* (eine aufrecht gestellte Trommel mit zwei ungleich großen Schlagflächen, nach der Mitte zu aufgewölbt<sup>3)</sup>; Abhay. außerdem *mallaka-* und *sarāva-saṃputa*).  
 20

Das ist, soviel ich sehe, das früheste Weltbild der Jainas<sup>4)</sup>, und dies müssen wir auf seine Entstehung hin betrachten. Dabei kommen uns die trennenden Schichten, zum Teil besser Hüllen, zu Hilfe. Jede Region der Unterwelt<sup>5)</sup> ruht unmittelbar auf  
 25 dichtem Wasser, dann mittelbar auf dichtem Wind, leichtem Wind (diese drei umgeben sie auch seitlich) und einem Raumzwischenenteil (*uvās'antara*); die Himmel desgleichen, sei es paarweise, sei es zu mehreren, nämlich Sohamma und Isāṇa auf dichtem Wasser, Saṇaṃkumāra, Māhinda und (darüber) der Bambhaloga auf Wind,  
 30 Lantaga, Mahāsukka und Sahassāra auf beiden und die weiteren auf

1) Man bemerkt bei Kirfel, S. 297, daß die Zahlen für die *vimāṇa* rund sind, mit Ausnahme derer in den Graiveyaka. Diese kennt schon Uvavāiya-Sutta 163; sie sind also alt, ebenso wie die *patthada* daselbst. Eigentümlich ist nur, daß diese *patthada* je dreigeteilt sein sollen, von den drei Zahlen 111, 107 und 100 aber nur die erste durch 3 teilbar ist.

2) Unter ihnen fehlt die Spindel, über deren Gestalt bei Kirfel nicht ganz Klarheit zu herrschen scheint (vgl. S. 5\* = S. 209 mit 7\*), wenigstens wenn man eine solche mit Recht als eine in der Mitte eingeschnürte Walze bestimmt.

3) Abbildung bei Sachs, Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens, S. 70.

4) Für die Gesamt-Erscheinung fehlt im Kanon ein Bild. Erst bei Vimala Sūri, Paumacariya 3, 20 und später noch bei Vatṭakera, Mūlācāra 8, 22 finde ich sie der *tāla*-Palme verglichen. Ich glaube nicht, daß hier noch altertümliche Vorstellungen wirksam sind.

5) Nach Thāp. 444<sup>b</sup> haben die sieben Regionen als Namen Ghammā usw., als Gotra Rayanappabhā usw., also umgekehrt wie bei Kirfel, S. 315.

einem Raumzwischenstück. In der Überwelt wiederholt sich also von jenseits des Bambhaloga ab die unterweltliche Hüllenreihe in umgekehrter Folge; vom Raum ist Rayanappabhā unten, Sahassāra oben begrenzt. Was zwischen diesen Räumen liegt — die ja zu einer Schicht nur dadurch werden, daß jenseits ihrer noch etwas folgt — also die oberste Region der Unterwelt, die Oberwelt und die Überwelt bis zum achten Himmel, bildet eine Einheit, und sie ist das vorjainistische Brahman-Ei. Es wird vollständig ein solches, wenn wir uns die Wasser- und Windhüllen von der Unterwelt in die Überwelt hinaufgeführt denken und uns ferner darüber klar sind, daß der Raum, der den unteren *uvās'antara* mit dem oberen verbindet, mit ihm eins ist, wenn er auch, da seitlich der leichten Windhülle die Welt zu Ende ist (*log'anta*), nicht dem Raum der Welt (*log'agūsa*), sondern dem der Nicht-Welt (*alog'agūsa*) angehört<sup>1)</sup>. Daß den jainistischen Weltbildern die Vorgeschichte dieses Aufbaus bewußt war, zeigt der Name des äußersten, die Oberwelt begrenzenden Ringes und des ihn noch umschließenden Meeres Sayambhuramaṇa, „Brahman Svayambhū's Ergötzung“. Es bleibt nun noch zu erklären, warum die Wasser- und die dicke Windschicht doppelt auftreten. Die Wasserschicht jenseits der Oberwelt stellt den alten „Himmelsozean“ (Kirfel S. 39) dar. Sie findet sich also samt dem Winde hier nicht in demselben Sinne wie nachher, und die Überwelt ist bis zum Bambhaloga im Grunde so wenig von der Oberwelt getrennt wie Rayanappabhā. Für die übrige Schichtung müssen wir den Wortlaut im Devindatthaya heranziehen:

191. *ghaṇa-udahi-paiṭṭhiyā sura-bhavaṇā honti dosu kappesu. tisu vāu-paiṭṭhiyā. tad-ubhayaṃ u paiṭṭhiyā tiṇṇi.*

192. *tena paraṃ urarimayā āgās'antaraya-bhavaṇa-vantarīyā.*

Hiernach ruhen Saṅgkumāra und Māhinda auf dichtem, Bambhaloga auf leichtem Wind (191<sup>c</sup>) — dieser die Fortsetzung des mit dem „Himmelsozean“ anscheinend Begonnenen —, Lantaga, Mahāsukka und Sahassāra je auf Wasser und Wind (191<sup>b</sup>). Erst oberhalb von Sahassāra folgt der Raum<sup>2)</sup>. Zu der Erfindung von

1) Man bemerkt wohl, daß die Schale des jainistischen Welteis, um es so zu nennen, die Welt, so weit es sie umschließt, durchaus begrenzt, während bei den Brahmanen auf die Schale die feineren Umhüllungen (deren Widerspiegelungen die der Jains ja sind) bis zu den Denkprinzipien noch erst folgen.

2) Es soll nicht verschwiegen werden, daß die Fassung im Devind. von der des älteren Jīv. abweicht. Dort heißt es (922<sup>b</sup>):

*Sohanma-Isūvesu naṃ kappesu vimāṇa-pudhavi . . . ghaṇodahi-paiṭṭhiyā Saṅgkumāra-Māhīndesu u. k. vimāṇa-pudhavi . . . ghaṇa-vāyū-paiṭṭhiyā Bambhaloe naṃ kappe vimāṇa-pudhavi . . . ghaṇa-vāyū-paiṭṭhiyā Lantae naṃ kappe vimāṇa-pudhavi . . . tad-ubhaya-paiṭṭhiyā Mahāsukka-Sahassāresu vi [vimāṇa-pudhavi] . . . tad-ubhaya-paiṭṭhiyā Āyaya jāva Accuesu naṃ kappesu vimāṇa-pudhavi . . . uvās'antara-paiṭṭhiyā Gevijjā vimāṇa-pudhavi . . . uvās'antara-paiṭṭhiyā Āntarāvācāyā . . . uvās'antara-paiṭṭhiyā*

Ein zweifelloses Bild kann man sich hiernach indessen nicht machen.

weiteren vier himmlischen Regionen (*kalpa*) hat der Gedanke der Siebenzahl geleitet, die Kirfel samt der Dreizahl zu fruchtbringender Betrachtung eingeführt hat. Die Zwölfzahl der Kalpa — denen weiterhin noch höhere Stätten gesellt worden sind — erklärt sich also von unten nach oben aus (5, der Höhe nach:)  $3 + 7 =$  (4, der Höhe nach:) 2.

Ein Wort noch zur Verbreiterung der Überwelt im Bambhaloga. Die brahmanische Weltbeschreibung kennt eine Größenabstufung der Himmel nicht, wohl aber der unterirdischen Räume, was man aus dem geheimnisvollen Band zu folgern hat, das die Farben der *pātāla* mit denen der abgestuften Mauern von Egbatana verbindet (Kirfel S. 35\*). Wir dürfen daher die fortschreitende Breite der sieben jinistischen Regionen als das Vorbild zu derjenigen der Himmel ansehen, die nun natürlich auf dem Kopf steht. Daß sie jenseits des Bambhaloga nicht immer weiter zunimmt, hat seinen Grund in dessen von Kirfel S. 22\* mit Recht hervorgehobener herkömmlicher Bedeutung. Er gilt denn auch Thāp. 183<sup>b</sup> als der größte, ihm gehören die Schwarzen Felder und die Stätten der Logantiya-Götter an (s. o.). (Im Lokaparakāṣa haben dagegen erst Lāntaka und Śukra die weiteste Ausdehnung.)

Die Unterwelt der Jainas ist teils die Entsprechung, teils die Umkehrung derjenigen der jüngeren brahmanischen Lehre. Die Entsprechung, insofern die oberste Region, auch aus diesem Grunde *imā Raṅgappabhā* genannt, die Wohnsitze der Erdgötter (*bhavaṇāvāsī*) birgt, die auch in der Überwelt, und der Geister (*vāṇamantara*), die auch in der Oberwelt heimisch sind. Die Umkehrung, sachlich und räumlich, insofern die sieben *pātāla*, in denen die Unterweltgötter der Brahmanen hausen, bei den Jainas als die sieben Höllen wiederkehren<sup>1)</sup>, dergleichen dort in unbestimmter Anzahl unter den *pātāla* liegen. Leicht sind die zweite bis siebente Region als Hinzufügungen kenntlich, da jede von ihnen von den oben genannten Hüllen umgeben ist. Zusammen mit dem Gedanken an das Ei Brahman hat also die Vorstellung von den Stufen das Gesamtbild der jinistischen Welt gezeitigt.

Von dieser, auf das Ganze des Weltgebäudes gehenden Betrachtung wende ich mich der Oberwelt zu, auch hier, ohne im entferntesten alles berühren zu können, wozu ich mich angeregt sehe.

Es wurde schon angedeutet, daß Kirfel auch die Drei- und die Siebenzahl von Gegenständen des Weltbildes zum Ausgangspunkt ableitender Gedankengänge macht. Die Drei ist in der vedischen und älteren brahmanischen Anschauung unbestritten überaus häufig; in der jüngeren dagegen läßt sich nicht viel mehr davon finden. Mit der Zählung und Benennung der ringförmigen Weltländer (S. 21\*) verhält es sich meines Erachtens anders. Die brahmanischen Texte zählen ihrer sieben und stimmen in dem ersten (Jambūdvīpa)

1) Der Name *pāyāla* tritt dort zwar auch auf, aber mit anderem Begriff verbunden.

und den beiden, durch ein Ringgebirge hergestellten Hälften des letzten (Dhātakī oder Dhātakīkhaṇḍa, der inneren Hälfte von Puṣkaradvīpa) überein. (Die Abweichungen in 2—6 sind unbedeutend.) Die Jainas geben dem zweiten Ringlande den Namen Dhāyāikhaṇḍa und nennen den dritten Pukkaravara, im übrigen 5 gehen sie ihre eigenen Wege. Der Annahme nun, Dhātakī und Puṣkara hätten auch bei den Brahmanen ursprünglich an zweiter und dritter Stelle gestanden und wären erst zur Erreichung der Siebenzahl auf den letzten Platz verschoben worden, die jainistische Anschauung sei also altertümlicher, steht außer der Frage, warum 10 die Erweiterung die Ringe zwei bis sechs und nicht drei bis sieben entstehen ließ, der Name Dhātakīkhaṇḍa entgegen, der von Haus aus nur als der eines Teiles — „das Stück Dhātakī“ — Sinn hat, also nicht nach Puṣkara erst übertragen sein kann<sup>1)</sup>. Ohne bei der Siebenzahl länger verweilen zu wollen, will ich lieber die Auf- 15 merksamkeit darauf lenken, daß das Mahābhārata keineswegs ausschließlich diese Anzahl von *dvīpa* nennt. Mbh. 3, 3, 52 und 3, 134, 20 sind ihrer dreizehn gezählt, 7, 70, 15 achtzehn. Namen werden hierbei nicht genannt. Ich halte diese Zahlen nicht für erheblich, weil die Erweiterung der Zahl auf die spätere Zeit dieser 20 Stellen weist, was wenigstens die zweite von ihnen<sup>2)</sup> durch ihre Zugehörigkeit zu dem mit jüngeren Bestandteilen besonders durchsetzten 7. Parvan bestätigt, und Kirfel wird aus demselben Grunde den Hinweis auf sie unterdrückt haben. Aber er behandelt, wie mir scheint, das Mbh. überhaupt etwas stiefmütterlich, während es 25 doch, wie sich zeigen wird, interessante Aufschlüsse gewährt. Ebenso wie er bei den jainistischen Texten die ältesten nicht nach Gebühr gewürdigt, sondern sie zu Gunsten des fertigen Lehrgebäudes hat zurücktreten lassen, stellt er auch in der „jüngeren Periode der brāhmaischen Kosmographie“ die Puranas mit ihrem ausgebauten 30

1) Die Namen der Meere, die diese Ringe trennen, beruhen nach dem Jīv. zum Teil auf Vergleich: ihr Wasser übertrifft an Annehmlichkeit den jeweils genannten Stoff, was, um einem Mißverständnis vorzubeugen, gesagt sei. Von Wassergeschmack sind das Kāla-, Pukkara- und Sayambhuramaṇa-Meer, das Lavana ist natürlich salzig, Varuṇa, Khīra und Ghaya schmecken nach diesen (sie sind *patteya-rasā samuddhā*). Die übrigen sind, wie das sie anführende Khoya, *khoya-rasā* (Jīv. 862 f.), *khoda* (so) finde ich von Vasunandī (s. o.) mit *kṣaudra* (Honig) wiedergegeben.

2) Bei der Zahl 13 mögen irgendwie 6 *antara-dvīpa* im Spiele sein. — Die Lehre von den Zwischeninseln ist bei den Jainas besonders ausgestaltet worden, wozu man S. 246 f. vergleiche. Die Abwesenheit von Häusern und Dörfern, Berufen, Würden, Festlichkeiten, und der selige Zustand der Einwohner überhaupt werden Jīv. 344—358 ausführlich geschildert. Die *antara-dvīpa* sind sowohl gut wie schön (die Körperbeschreibung ist gleich der in Uvavāya-Sutta 16, nur daß sie umgekehrt verläuft), und schon der Jīv. erwähnt mit keiner Silbe, daß diese „Menschen“ doch die Eigenschaften haben müssen, nach denen die Inseln heißen, also als einbeinig, ohne Sprache, geschwänzt, gehörnt, mit tierischen Ohren und Maul und an Mund und Zähnen absonderlich gestaltet gedacht sind. Auch hier scheinen die Auffassungen verschiedener Zeiten übereinander gelagert zu sein.

Weltbild stark in den Vordergrund gegenüber den noch ungeriffen Anschauungen des großen Epos. Umgekehrt wieder ist es bei dem buddhistischen Abschnitt. Hier treten doch wohl die jüngeren Quellen zu sehr zurück.

5 Die Weltansicht des Mbh. findet sich hauptsächlich in 6, 5—12, doch wurzelt ihre Darlegung schon in 6, 4. Der Hauptteil des 4. Abschnittes hat freilich einen anderen Inhalt: auf Dhṛtarāṣṭra's Geheiß (4, 5<sup>b</sup>)<sup>1)</sup> trägt Saṃjaya die Lehre von den fünf Elementen (5, 3—7. 10—12) und der Einteilung der Wesen vor (4, 10—12<sup>a</sup>.  
10 17—19. 12<sup>b</sup>—16)<sup>2)</sup>.

Wie schon diese, so müssen wir auch die Weltbeschreibung, die vom Naheliegenden zum Entferntesten fortschreitet, aus Teilen in den einzelnen Abschnitten zusammensetzen. Dhṛtarāṣṭra's Fragen und Saṃjaya's Antworten passen öfter wie die Faust aufs Auge.  
15 Durch diese Tatsache und durch das Erfordernis eines gedanklichen Zusammenhanges wird das Schalten mit Teilen des Textes unmittelbar gerechtfertigt.

6, 4. 1—5<sup>a</sup> Dhṛtarāṣṭra's Klage um das Morden. Es entspringt aus der Ländergier.  
20 5. 8<sup>a-c</sup>. 9 Solange das Gleichgewicht da ist, greift keiner den andern an; ist es aber gestört, so gibt es Krieg<sup>3)</sup>.  
4, 20. 21 Wem die Erde gehört, der besitzt alles, daher die Gier danach.  
9, 1. 2 „Schildere mir das Land Bhārata, wo dieses mächtige Heer steht“<sup>4)</sup>.  
25 3—9 Saṃjaya schildert, Dh.'s Anschauung von den Führern unter den Gegnern zum Teil widersprechend, Bhārata als Indras und vieler Heroen geliebtes Land.  
71. 72. 76. 73—75 Die Erde ist reichen Ertrages fähig und darum das Ziel des Begehrens von seiten der Kuru und Paṇḍava  
30 und ihrer Bundesgenossen.

Kein deutscher Gelehrter liest dieses Bild der Gegenwart ohne Bewegung.

8, 19—21<sup>a</sup> Unter dem Eindruck dieser Darlegung bekennt Dh. sich (aufs neue, wie zuletzt 6, 3, 47) als *kāla-vādīn*.  
35 5. 1. 2 Dh. fragt nach den Namen [a] der Flüsse, [b] der Gebirge, [c] der Länder [in Bhārata] *ye cānye bhūmim āśritāḥ*, [d] nach dem Maße der Erde und [e] den Wäldern.  
9, 10—13<sup>a</sup> S. antwortet auf b.  
13<sup>b</sup>—37 auf a.  
40 38—70 auf c.  
5, 13—18 auf d e. In 9, 70 und 5, 18 wird diese Beschreibung als kurzgefaßt bezeichnet.  
6, 1. 2 Dh. wünscht größere Ausführlichkeit. Wo sind auf Erden [a] der Hase und [b] der Pippala-Baum, die man nach 5, 16 f. im Monde sehen soll?<sup>1)</sup>  
45

1) Nach der Ausgabe Bombay Sapv. 1785.

2) So liest auch die Calcutta-Ausgabe.

3) Wörtlich: „(5, 9<sup>b</sup>) so überwachsen sie, da ihnen Menschenleiber zur Verfügung stehen, mit solchen einander; so ist es und nicht anders“ — schon dies letztere ein Sätzchen (*śāmyathā*), das in dem heutigen „Zusammenhang“ des Textes sich seltsam ausnimmt.

8, 1 Er verlangt die Namen [e] der Länder und Gebirge auf Sudarsana und [d] Nachricht über die Bewohner der letzteren.

Samjaya's Schilderung bewegt sich von Süden nach Norden. Sie beginnt mit

- 6, 3—7<sup>a</sup> [e] 6 *varṣa-parvata*: Himavat, Hemakūṭa, Niṣadha; Nila, 5  
Sveta, Sṛgavat; dazwischen Länder.  
7<sup>b</sup>—8<sup>a</sup> Die 3 südlichen Länder: Bhārata, Haimavata, Hari.  
8<sup>b</sup>—9 Das Mittelland: Mālyavat, Gandhamādana,  
10—31<sup>a</sup> der Meru II: Höhe und Tiefe je 84 000 Yoj.)<sup>2</sup> und Umgebung.  
34<sup>b</sup>—36 Gandhamādana. 10  
37<sup>a</sup> [Die 3 nördlichen Länder:] Śveta (besser Śvaita?) Hairanyaka.  
37<sup>b</sup> (schlecht anschließend:) Airāvata.  
38, 39 a-c, 40<sup>a</sup>, Zusammenfassung der 2+5 *varṣa*.  
40<sup>b</sup>—54 [d] Die Bewohner der *parvata*.  
55, 56 [a Der Hase<sup>3</sup>). (b fehlt.) 15

Die Beschreibung des Meru gliedert sich wie folgt:

- 6, 10—12<sup>a</sup> Der Meru selbst.  
12<sup>b</sup>, 13 4 *devīpa* an seinen Seiten: Bhadrāśva, Jambūdvīpa, Ketumāla, Uttarāḥ Kauravaḥ.  
14, 15 Des Meru Eigenschaft, alles zu vergolden, wird vorausgesetzt 20  
in der Anspielung auf die Erzählung vom Vogel Sumukha<sup>4</sup>).  
16—31<sup>a</sup> Die Gestirne umwandeln ihn, er ist der Sitz von Göttern und Heiligen.  
31<sup>b</sup> Die 4 *devīpa*: Ketumāla im Westen,  
32—34<sup>a</sup> Jambūkhaṇḍa [im Süden, was hier nicht gesagt wird. 25

Augenscheinlich um der Übersichtlichkeit willen hatte Samjaya sich in 34<sup>a</sup> unterbrochen und mit Gandhamādana fortgefahren. Das Fehlende wird in 7 nachgeholt.

- 7, 1 Frage Dh.'s nach a, b und c.  
2—12 [a] Uttarakuru im Norden, 30  
13—18 [b] Bhadrāśva im Osten, mit dem Kalāmra-Baum.  
19—27<sup>a</sup> Der Jambū-Baum Sudarsana im Jambūkhaṇḍa.  
27<sup>b</sup>—32 Das Feuer Samvartaka auf Mālyavat und c] dieses Gebirge selbst.

Die Beschreibung fährt fort: 35

- 10, 1—15 Schilderung der Lebensumstände in Bhārata, Haimavata und Hari auf Grund der Lehre von den vier Zeitaltern. Das Entsprechende für die anderen Länder fehlt.

1) Der südindische Wortlaut von 5, 17 beruht auf gänzlicher Verkennung des Gemeinten.

2) Also wie bei den Baudhdhas. Kirfel bringt nur die Angabe der Puranas: 84 000 + 16 000 Yoj., die das südindische Mbh. nachträglich eingefügt hat.

3) Die Beziehung des Hasen zum Mond wäre von Kirfel, S. 112 zu erwähnen gewesen; was er sagt, wird nur durch sie verständlich.

4) Die Erzählung, auf welche diese Strophen sich beziehen, wird auch im Neru-Jātaka (3, 246) berichtet. Hier ist es ein Goldschwan, im Mbh. der Vogel Sumukha, der den Berg enttrüestet verläßt, weil er seine vergoldende Kraft an Würdige wie an Unwürdige wende. Die Strophen beider Stellen sind verwandt. Man vergleiche:

*Meru uttama-madhyaṇām adhamāṇām ca pakṣiṇām  
avīśeṣakaro ghaṣmāt, tasmād evaṃ tyajāmy aham —*  
und

*nīyaṃ Neru vibhajati hina-m-ukkaṭṭha-majjhima,  
avīśeṣakaro Neru, haṇḍa Neruṃ jāhāmasi.*

- 11, 1—3 Dh. verlangt, nachdem der Jambūkhaṇḍa geschildert, dessen  
 a) Durchmesser und Umfang, den des Lavaṇa-Meeres, die  
 Beschreibung von Śāka, Kusa, Sālmali, Kraunca, [b] von  
 Rāhu, Mond und Sonne.
- 5 4—40 Auskunft dementsprechend bis Śāka (s. u.).
- 12, 1—26 Fortsetzung bis Puskara jenseits Kraunca.  
 27—31 Allgemeines über die eben beschriebenen Dvīpas.  
 32<sup>a</sup>, 33—38<sup>a</sup> Die noch weiter entfernte, ebene (*saṃā*) Stätte<sup>1)</sup>, wo  
 die Weltelefanten stehen und die Winde regeln.
- 10 38<sup>b</sup>—48 Antwort auf die wiederholte Frage nach b.  
 (50—52 *śraraṇa-phala*.)

Was im 4. bis 12. Abschnitt tatsächlich oder unserm Empfinden nach fehlt, ist schon angedeutet worden. Hier noch einige Worte über die bisher ausgelassenen Teile.

- 15 4, 6 Dem übertreibenden Stil nach eine späte Hinzufügung, oben-dreien an verkehrter Stelle,

7—9 Frage nach den Ländern und Städten, woher jene Fürsten gekommen sind, findet trotz Saṃjaya's Zusage keine Antwort.

- 20 8, 2—15<sup>a</sup> Beschreibung der 3 nördlichen Länder, mit anderen Namen als 6, 37<sup>a</sup>: statt Śveta und Hairanyaka vielmehr Ramaṇaka und Hiraṇmaya, deren Lage aber falsch bestimmt wird.

- 15<sup>b</sup>, c—18, 21<sup>b</sup>, 22 Hari (= Viṣṇu) im Norden des Kṣīroda weilend. Paßt weder im Anschluß an das Vorige noch etwa bei  
 25 11, 10, da dort die knappe Beschreibung gestört werden würde.

12, 32<sup>b</sup> Hat mit a keinen Zusammenhang.

- 49 Rückleitung zum Hauptgegenstand; späten Ursprungs, da die Mahnung an Dhṛtarāṣṭra, hinsichtlich des Duryodhana guten Mutes zu sein (*āśvasa Duryodhanam prati*), zu Saṃjaya's mit  
 30 9, 75 schließender Darlegung nicht paßt, geschweige denn zu 12, 48.

- Die Betrachtung des Inhalts ist von der Form nicht zu trennen. Außer einer gewissen Sorglosigkeit in der Gedankenfolge ist Unsicherheit in der Darstellung und im Ausdruck zu beobachten. In der Darstellung z. B. insofern, als wir über die Lage der Gebirge  
 35 Mālyavat und Gandhamādana in 6, 6, 8f. im Dunkel bleiben. Im Ausdruck, insofern die Worte *dvīpa*, *khaṇḍa*, *parvata* gleichbedeutend gebraucht werden. Wir finden *Jambūdvīpa* 6, 14; 7, 20; 11, 9, 27; 12, 26; *Jambūkhaṇḍa* 6, 32 und 11, 1; *Jambūparvata* 11, 5; *parvata* für *dvīpa* 11, 7 und 12, 3. Ich komme hier zu einer all-  
 40 gemeinen Erwägung.

- Das älteste Weltbild zeigt eine Fläche, die vom Ozean rings umflossen ist, das spätere ein Land, das inmitten des Ozeans liegt. War zu Anfang der Ozean mehr in sagenhafter Ferne, so ist jetzt umgekehrt die Flut das Wesentliche, das Land die Ausnahme, was  
 45 sich schon in dem Gebrauche des Wortes *dvīpa* spiegelt, das ja aus *dvi* und *ap* zusammengesetzt ist und Wasser auf beiden Seiten

1, *tataḥ paraṃ saṃā nūma dṛśyate loka-saṃsthitiḥ*, „jenseit davon ist die Gestalt der Welt eben“ (dort liegen keine Gebirge, wie auf den Dvīpas).

bezeichnet. Jetzt liegt also der Jambūdṽpa, auf Grund eines gleichfalls neuaufgekommenen Gedankens nach einem Weltbaum so genannt, mitten im Ozean. Die Vorstellung ist durch den Seeverkehr heraufgeführt worden; er hat den geistigen Horizont erweitert wie den geographischen und andere Länder kennen gelehrt. 5 so daß Jambūdṽpa nicht das einzige blieb. Der überragende Eindruck des Meeres hatte sehr bald zur Folge, daß die neuen Länder ebenfalls als Inseln galten. Wenn in 6, 6, 12 f. von vier *dvīpa* rings um den Meru gesprochen wird, von denen aber bei dreien (Bhadraśva, Ketumāla und Uttarakuru) diese Kennzeichnung im 10 Namen fehlt, so ist daraus eine Anschauung zu erschließen, für die der Inselcharakter von Bhadrāśva usw. noch nicht ganz durchgedrungen war. Zu symmetrischer Lage haben die vier sich erst geordnet, nachdem der Gedanke eines Weltmittelpunktes Wurzel gefaßt hatte: inmitten des Ozeans ragt der Weltberg einsam auf, 15 um ihn liegen die Inseln in den vier Hauptrichtungen. Dies Bild findet sich eigentümlicher Weise in der buddhistischen Lehre wieder, bei welcher der Zeitströmung durch den Einschub von sieben Ringgebirgen Rechnung getragen wurde: ebenso ist dem Buddhismus mit dem Mbh. auch, wie wir sahen, die Höhen- und Tiefen-Er-streckung des Meru gemeinsam<sup>1)</sup>. Für das brahmanische Denken ist es bei diesem Weltplan nicht geblieben. Die drei Festländer schlossen sich mit dem Jambūdṽpa zu einer einzigen runden Scheibe zusammen, in deren Mitte sich der Meru erhebt: und das sowohl weil dieser immer größere Bedeutung gewann, wie auch weil auf 25 dem Jambūdṽpa selbst die Erweiterung der geographischen Kenntnis die bisher mehr geahnten Gegenstände deutlicher sehen ließ, gewissermaßen in die Nähe rückte. Infolge dieser Verschiebung mußte der südliche Teil der Scheibe die Bedeutung als „Insel“ verlieren und sich mit der als „das Stück mit dem Jambūbaum“, 30 Jambūkhaṇḍa, begnügen, ein Name, den wir Mbh. 6, 6, 32 und Anguttara-Nikāya 4, 90 (hier Jambusaṇḍa) finden. Denn der Weltbaum wurde durch den Weltberg aus der beherrschenden Stellung, die er natürlich in der Mitte des Festlandes hatte, verdrängt und steht nunmehr außerhalb des Mittelpunktes. Dem Ganzen gibt er 35 gleichwohl den Namen. Vereinzelt (Mbh. 7, 19: 5, 13) sehen wir dieses nach ihm auch Sudarśana benannt. Die beschriebene alte Verteilung ist durch die wagerechten Zonen überholt worden, im Mittelstück der Scheibe aber noch deutlich sichtbar. Ich stimme hierin mit Kirfel S. 18\* überein. 40

In der Beschreibung dieser Entwicklung bin ich von dem Gebrauch des Wortes *dvīpa* ausgegangen und habe sie mit dem Aufkommen und der Ausbreitung der Schifffahrt beginnen lassen. Der Gebrauch von *parvata* für *dvīpa* (das wäre hier einzuschalten)

1) Die Form ist verschieden: im Mbh. rund (6, 10), bei den Buddha würfelförmig, was Kirfel auf S. 184 nicht hervorhebt.

verlangt die gleiche Erklärung. Dem aus der Ferne sich Nähernden erscheint das aufsteigende Land als Erhebung, als Berg.

Die geschilderte Entwicklung läßt sich im Mahābhārata nur aus Spuren erschließen, in ihm haben ihre Schritte zum Teil nur 5 fossile Abdrücke hinterlassen. Deutlich aber ist in ihm noch ein Zustand des Weltbildes, der dem allgemeinen puranischen voraufgeht. Es findet sich in Mbh. 6, 4—12 kein Hinweis auf konzentrische Lage der Festländer. Wer von den Puranas kommt, wird leicht deren Anschauung in das Mbh. hineinlesen und dessen Angabe, daß das Lavaṇa-See und Śāka doppelt so groß seien (*dviguṇa*) 10 wie der Jambūdīvīpa, und jeder Dvīpa überhaupt doppelt so groß wie der vorige (11, 6. 9; 12, 3), auf die Breite von Ringen beziehen. Aber für diese Vorstellung entscheidend wäre nur die Angabe, ein Meeresring sei von einem Landring umschlossen, und diese findet 15 sich zwar unter den mir zugänglichen Puranas im Agni (119), Bhāgavata (5, 19), Brahma (20), Kūrma (49), Śiva (Dharmasamhitā 33), Varāha (86), Vāyu (49), aber nicht im Mārkaṇḍeya (54), Garuḍa (54), Linga (16), und auch nicht im Mahābhārata<sup>1</sup>). In diesen Texten hören wir nur, daß ein Meer ein Land umspült<sup>2</sup>): vgl. besonders 20 Mbh. 6, 11. 10: 12, 3. Wir haben also Festländer vor uns, zu deren jedem ein Meer gehört, und dies ist nicht merkwürdiger als wenn u. a. die Buddha das Weltmeer in vier Einzelmeere teilen (Kirfel S. 183) und als wenn wir selbst das Tyrrhenische, Adriatische und Ägäische Meer unterscheiden. Hinzu kommt, daß wir auf Grund 25 der Jaina-Angaben (oben S. 267<sup>1</sup>) zu dem Ähnlichkeitsschluß berechtigt sein dürften, daß die einzelnen Meere nicht etwa aus dem Stoff bestehen sollen, nach dem sie heißen, wodurch die Frage nach dem Übergang des einen in das andere der Lösung nähergebracht ist. Die Mitteilungen des Mbh. über die einzelnen Festländer beziehen sich ohne Frage auf volle Flächen, nicht auf Ringe; auf solche fehlt nicht nur jegliche Hindeutung, sondern die von Kirfel (S. 127) beanstandete Zählung von 6 Gebirgen, aber 7 Landschaften weist ganz deutlich auf die Vollflächengestalt wenigstens von Kuśa und Kraunca hin.

35 Ich möchte glauben, daß auch in der Beschreibung von Śāka die Nennung von sechs, nicht sieben Gebirgen versteckt ist. Diese Beschreibung in 6, 11 gibt noch zu einigen weiteren Bemerkungen Anlaß, weswegen sie hier angeschlossen sei.

1) Kirfel's Angaben S. 126 f., die Festländer lägen zwischen je zwei Ozeanen, entspringen nur seiner vorgefaßten Meinung, die ihn auch S. 15 auf Grund von RV. 1, 35, 8 und Śat. Br. 3, 5, 1, 31: 5, 1, 5, 21 zu einem übereilten Schluß führt. — Die mangelnde Einstimmigkeit der Puranas soll auf S. 56 vielleicht durch die Worte „fast allgemein herrscht die Ansicht“ ausgedrückt sein.

2) Im Vorübergehen erwähnt dies schon Hopkins, JAOS. 1910, 368<sup>1</sup> in seinem reichhaltigen, aber wenig übersichtlichen Aufsatz: *Mythological Aspects of trees and mountains in the Great Epic.*

11, 5 Durchmesser von Jambūdāvīpa 18600 Yoj.,

6<sup>a</sup> des Lavaṇa-Meeres das Doppelte.

8, 6<sup>b</sup>. 7, 9—11<sup>a</sup> Śāka; in 9<sup>b</sup>, 10<sup>a</sup> der Śāka umgebende, doppelt so breite Kṣīroda. Wohl ist in 7<sup>b</sup> *sāgarah* Subjekt. Aber der Inhalt kann sich nur auf ein Land beziehen. Auch das Wort *vidruma* hindert dies nicht, vgl. 12, 9 und überhaupt die Einordnung der Koralle unter die edlen Gesteine. Ich halte hiernach *sāgarah* für verderbt, vielleicht aus *s'ākarah*. In *parimaṇḍala*, das „kreisrund“, nicht „ringförmig“ bedeutet, ist dann die Scheibengestalt auch von Śāka ausdrücklich ausgesprochen. Setzen wir die 10 anderthalb Strophen hinter 8, so besteht die ausholende Einleitung zu Recht, während ihr sonst nur ganz Dürftiges folgt.

11<sup>b</sup>—14 Ausführlicheres wird gewünscht. Programm, Allgemeines.

15—24<sup>a</sup> Die 7 Gebirge: voran (*prathamō*) Meru, in [west-] östlicher Erstreckung Malaya, dann Jaladhāra, Raivataka: nördlich Śyāma, dann Durgasāila, Kesara.

Auf einer Scheibe sollten nach dem Muster von Jambūdāvīpa, Kuśa und Kraunca nur 6 *parvata* liegen. Die Bezeichnungen bei Malaya und Śyāma scheinen darauf zu weisen, daß die Beschreibung mit dem Meru als Mittelberg beginnt. Der Śyāma heißt so nach der Farbe seiner Bewohner (20<sup>a</sup>). Es gibt deren helle (*gaurā*<sup>1</sup>), schwarze (*kṛṣṇā*) und (aus Vermischung beider) dunkle (*śyāmā*). Entsprechend gibt es außer dem Śyāma auf den Dvīpas je einen Berg namens Gaura und Kṛṣṇa. Dies ist der Inhalt der zusammengehörigen Strophen:

11, 21<sup>b</sup> *sarceṣv eva, mahārāja, dvīpeṣu, Kuru-nandana.*

22 *Gaurah Kṛṣṇas va patayas, tajor varṇāntare, nṛpa, śyāmo yasmāt pravṛtto vai tasmāc Chyāmo girīḥ smṛtaḥ*<sup>2</sup>).

12, 4f. *Gauras tu madhyame dvīpe girīḥ mānaśīlo mahān. parvataḥ pascīme Kṛṣṇo Nārāyaṇa-sakho. nṛpa . . .*

Wollten wir *pataya* hier in der überkommenen Bedeutung „braun“ nehmen, so würde uns das Substantiv fehlen (es könnte als solches nur *varṇah* ergänzt werden) und wir müßten *pataya* schon in der nächsten Zeile durch *śyāma* ersetzt sehen. Beides wird vermieden, wenn man *pataya* als „Berg“ versteht; und hierzu sind wir berechtigt nach den Hinweisen von Hopkins a. a. O. S. 357 f. auf die alte Anschauung der Berge als geflügelter Wesen (*sa-pakṣa*). Auf die Ortsbestimmung in 12, 4 komme ich gleich zurück. — Des weiteren finden wir in

24<sup>b</sup>—26 angeblich 7 Länder.

Die Aufzählung reiht sie, das ist die bisherige Auffassung, mit den *parvata* zusammen, und zwar in 25 alle im Nominativ. Sollte

1) Vgl. 12, 16, 23.

2) Calcutta-Ausgabe: . . . *patango gāto varṇāntare drijāḥ. śyāmo . . . vai tat te vaksyāmi, Bhārata.*

hier nicht vielmehr die Überlieferung einer anderen Reihe von 6 Gebirgen vorliegen? Dann wäre durch diese Strophe eine andere verdrängt worden, in der die Namen der drei ersten Länder gegeben waren. Der Rest des Abschnittes behandelt in

5 27—29<sup>7</sup> den Baum Śāka und sein Gebiet (dem *tasya* in 27<sup>b</sup> entspricht im Vorangehenden nichts),

29<sup>a</sup>—40 Zustände, Flüsse, Kasten, Verfassung.

Die eben besprochene Strophe 12, 4 enthält einen Hinweis auf die Lage der Dvīpas zueinander, und zu ihr gesellt sich in dieser  
10 Hinsicht 12, 1 mit den Worten *uttareṣu ca dvīpeṣu*<sup>1</sup>). Die letztere Stelle spricht es deutlich aus: von Jambūdvīpa aus folgen die übrigen Festländer nordwärts. Das Weltbild des Mahābhārata ist nicht konzentrisch, sondern süd-nördlich angelegt. Es entspricht der Lage der Dvīpas, wenn auf Kuśa  
15 und Kraunca — außer Śāka den einzigen, von denen wir in 12 noch Nennenswertes erfahren — die Breite der Gebirge sich nach Norden zu verdoppelt (12, 12. 20), die Verdoppelung ein Prinzip, das ja auch die Größe der ganzen Dvīpas (12, 3)<sup>2</sup>) und die Eigenschaften ihrer Bewohner (12, 27. 28<sup>a</sup>) bestimmt. Schon Protap Chandra Roy hat  
20 in seiner Übersetzung des Mbh. (1887), so ungenau sie auch oft ist, diese Tatsachen getroffen, Hopkins sie a. a. O. S. 368<sup>1</sup> berührt.

Nach der Anschauung des Mbh. zieht sich also eine Reihe von Dvīpas nach Norden zu. Was ihre Gestalt betrifft, so habe ich oben das Wort „Scheibe“ absichtlich vermieden, weil es den Gedanken der Kreisform vorschreibt. Als Scheibe wird außer Jambūdvīpa nur Śāka bezeichnet (*parimaṇḍala* 11, 7<sup>b</sup>). Es ist nun bemerkenswert, daß gerade bei Śāka von der Verdoppelung der Gebirgszüge so wenig die Rede ist wie bei Jambūdvīpa, während sie andererseits bei Kuśa und Kraunca auftritt, wo von einer Rund-  
30 form alles schweigt. Sollen wir annehmen, daß zum mindesten diese beiden als Dreiecke oder Halbscheiben mit dem schmalen Teil im Süden vorgestellt werden?

Ich komme zum Abschluß. Während das Weltbild des Mbh., wie es in 6, 4—12 gegeben wird, zwar schließlich faßbar, in manchen  
35 Einzelheiten aber doch verschwommen ist, erscheint es in den meisten Puranas (s. o.) in heller Beleuchtung und zum Ebenmaß gestaltet, freilich gleichzeitig des inneren Lebens beraubt, das die Erfahrung ihm verliehen hatte<sup>3</sup>). Der Weltmittelpunkt hatte schon früher umwälzende Kraft bewiesen (S. 271). Ein zweites Mal übt er  
40 nunmehr seine Anziehung aus. Unter ihrem Einfluß ordnen sich die Festländer zu konzentrischen Ringen. Zugleich wird ihre Anzahl auf sieben festgelegt. Auch in diesem Punkte zeigt das Mbh. den Übergangszustand. 6, 11, 4 sagt Saṃjaya:

1) Im Einzelnen betrachtet ist 12, 1 seltsam abgefaßt. Das Gleiche fällt bei 11, 20<sup>a</sup> auf. 2) Lies 12, 3 vor 2.

3) Diese Gestaltung aus der Erfahrung zeigt sich auch darin, daß die einzelnen Dvīpas als ein Land, ein Volk gelten (12, 28).

*rājan, subahavo dvīpā yair idam samtataṃ jagat;  
sapta dvīpān pravakṣyāmi candrādityau grahaṃ tathā.*

Selten ist der Wettbewerb einer neuen mit einer hergebrachten Vorstellung so deutlich zu beobachten wie hier, und Hopkins irrt in diesem Falle, wenn er der Zahl sieben auch hier die unbestimmte Bedeutung gibt (a. a. O. S. 370), die sie anderwärts im Mbh. haben mag. Solange die senkrechte Reihe der Festländer galt, war deren Siebenzahl noch nicht durchgedrungen. Andernfalls wäre der Berg Gaura nicht auf den „mittelsten“, der Berg Kṛṣṇa nicht auf den „letzten“ Dvīpa verlegt worden (12, 4), sondern wir würden bestimmte Zahlen finden.

Die auflösende Betrachtung hat uns tief in textkritische Einzelheiten hinein und von Kirfel's „Kosmographie“ abseits geführt. Das mit Hingabe verfaßte Werk hat den Anstoß dazu gegeben; sein großer Wert liegt mit in der Anregung zu weiterem Forschen, die von ihm ausgeht. Es ist zu hoffen, daß kleinere Arbeiten den Beziehungen der drei Weltbilder unter sich und zu außerindischen Anschauungen weiter nachgehen, ihr Werden noch im Einzelnen verfolgen. Deren Ergebnisse werden es gestatten, das Errungene in einer großzügigen, den gewaltigen Stoff bändigenden, ihn künstlerisch gestaltenden und ordnenden Übersicht darzustellen. Auch ein solches, noch in ferner Zukunft liegendes Werk wird Kirfel für sein Buch Dank wissen, aber schon heute sind wir ihm diesen in hohem Maße schuldig.

Hamburg, Dezember 1920.

W. Schubring. 25

A. Fischer, *Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen. (Morgenländische Texte und Forschungen, hrsg. von A. Fischer. I. Bd. Heft 2.)*  
B. G. Teubner, Leipzig 1920. 26 S. 8<sup>o</sup>.

Den ersten Schritt zum wissenschaftlichen Studium der osmanischen Phonetik hat Bergsträber in seinem Artikel ZDMG. Bd. 72 getan. Ihm folgt jetzt Fischer mit der vorliegenden wertvollen Abhandlung, in der er eine höchst merkwürdige phonetische Erscheinung des Osmanischen, die durch die bisherige Literatur unzulänglich (m. E. unrichtig, weil unhistorisch) behandelt worden ist, in klare und feste Regeln zu fassen sucht. Es handelt sich um die Fälle, in denen das Gesetz der Vokalharmonie scheinbar nicht zur Geltung kommt, also z. B. *hal-dä* statt der zu erwartenden Form *hal-da*.

Fischer's Regeln lauten wie folgt:

„Treten an Fremdwörter türkische Endungen . . ., so richten sich deren Vokale ausschließlich nach dem letzten Vokale der betr. Wörter. Dabei ist aber zu unterscheiden zwischen arabischen und

persischen Fremdwörtern einer und allen sonstigen Fremdwörtern andererseits. Bei den letzteren folgen nämlich ausnahmslos auf *a*, *i*, *o*, *u* schwere, und auf *ä*, *ï*, *ö*, *ü* leichte Suffixe . . . Bei den arabischen und persischen Fremdwörtern dagegen schließen sich zwar auch an die leichten Vokale, *î* ausgenommen, ausschließlich leichte Endungen an. . . und an *ï* . . . und *ö* schwere; . . . *ï*, *ä* und *ü* aber zerfallen in eine dumpfere . . . Spielart, der schwere, und in eine hellere . . ., der leichte Endungen entsprechen\* (S. 12, 13). Darauf folgt die ausführliche Behandlung der dumpfen und der hellen Spielarten.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Aufmerksamkeit auf den tieferen sprachgeschichtlichen Hintergrund dieser Erscheinung lenken.

Es ist nämlich zweifellos, daß die Fälle, die von Fischer behandelt werden, von den Fällen wie *aqçü* „Geld“, *yardüs* „Bruder“, *ayaçlür* „Bäume“ usw., die man in Konstantinopel oft zu hören bekommt, nicht zu trennen sind. (Mit der Bemerkung, daß diese eine gesuchte Aussprache wiederspiegeln, ist die Sache natürlich nicht abgetan; *aqçü* ist ja meist in dieser Form gebräuchlich).

Es ist sehr lehrreich, was die alten osmanischen Grammatiken über diese Erscheinung schreiben.

Megiser, Inst. (1612), S. Aa 1<sup>v</sup>, Aa 2<sup>r</sup>:

„Pluralis Nominativi formatio propria est syllaba *Lar*, vel *Ler*: et *Lar* quidem si alterutra vocalium rotundarum, a vel o nominativo inest singulari: sin illud habet e, tum *Ler* adijeitur: ut, *Adam*, homo, *Adamtar*, homines; *Beg*, Dominus, *Begler*, Domini . . . De quo tamen postea pluribus agetur“. Beispiele bei ihm: *beg* - *begler*, *er* - *erler*, *adem* [!] - *ademlar* [!], *sultan* - *sultanlar* (*sultanlardan*, aber *sultanden*), *kiabur* - „dives“ - *kiaburler*, *ogul* - *oguler* (*ogulden*), *odun* - *odunler*, *duman* - *dumanlar* . . . *souk* „frigus“ - *soukler*.

S. Aa 5<sup>r</sup>: [Observationes] II. Quae nomina in Consonante finiunt, et vocalem rotundam (videlicet, a vel o, ut supra dictum est) aut in initio, aut medio, aut fine habent: in eo differunt, quod in Ablativo utriusque numeri et *den* et *dan* faciunt. In Plurali Nominativo, loco *ler*, *lar* habent, secundum veram loquendi rationem. Quanquam vulgò hoc non observetur\* [von mir gesperrt]. S. Aa 5<sup>v</sup>: „*Iaradandan* et *Iaradanden* à Creatore . . . *Iaradanlar* et *Iaradanler* Creatores (*Lur*, meliùs, *Ler* usitatus) [von mir gesperrt]. *Iaradanlardan*, *Iaradandanlar*, à Creatoribus“.

S. Aa 5<sup>v</sup>, 6<sup>r</sup>: [Observationes] III. Quae Nomina in vocalem rotundam exeunt, illa ipsa à caeterarum vocalium declinatione, alia re non differunt: nisi, quod in Dativo singulari loco ultimae literae e, [denn sonst ist bei Megiser das Dativsuffix überall e, also: *bege*, *ogule*, *dumane*, *dumanlare*, *aibere* etc.] assumunt a, in Ablativo verò utriusque numeri loco *den*, habent *dan*, Denique in plurali, pro *ler*, *lar*. [Das Ablativsuffix sonst gewöhnlich *den*, s. oben.] . . . *babu*, *babaju*, *babadan*, *babalar*. Dat. *babalare*, *babalardan*.]

Vgl. noch die folgenden Formen: S. Bb 2<sup>r</sup> *bu* „hic“: *bunden*, *bunlar*, *oll* „ille“: *olden*, *onlar*. Bb 3<sup>r</sup>: *baschunden* „a meo capite“. Bb 3<sup>v</sup>: *babalarungden*. Bb 4<sup>r</sup>: *baschinden*. Bb 4<sup>v</sup>: *babalari*. Bb 5<sup>r</sup>: *babalermus* „Patres nostri“. Cc 2<sup>r</sup>: *datagaglerdur* „gustaturi sunt“. Dd 2<sup>r</sup>: *onlar olurler* „illi erunt“. Ee 2<sup>v</sup>: *olmasem* „non sim“ *olmaseny* usw. Ff 1<sup>r</sup>: *bunda*, *onda*, *dischrade*. Ff 2<sup>v</sup>: *sabachadegin* „ad matutinum usque tempus“. Ff 7<sup>r</sup>: Apud. Penes . . . Ut, *Babamda*, Apud patrem: *Baschuda*, apud Bassam: *Defterdarda*, apud Quaestorem: quamquam vulgo etiam *Defterdarde*. dicitur. Gg 1<sup>v</sup>: Infra. *Aschaga*, *altinde*. *Vrtu altunda*, Infra tectum. 10

Bei Meninski (ed. Kollár), S. 48 finden wir die folgende Stelle: „Pluralis numerus . . . fit à singulari addito *lar*, quod regulariter [v. m. gesp.] est *lar*; sed in familiari sermone [v. m. gesp.] saepè legitur aut pronuntiatui [sic] *lar*, praecedente, modo supra explicato, vocali *a*, *o*, *u*, *y*“. Dasselbe wird (a. a. O.) vom Ablativ- 15 suffix und (S. 47—48) vom Dativsuffix gesagt.

Die Grammaire Turque (Constantinople, 1730, Bibl. des Ung. Nationalmuseums: L. ture. 74) kennt (S. 8—10, Des declinaisons des noms) das Pluralsuffix bloß in der Form *lar* (*babaler*, *korkouler*) und das Ablativsuffix in der Form *den* (*babaden*, *korkouden*), das 20 Dativsuffix in der Form *e* (*babaié*, *korkouié*), aber bei den Fürwörtern finden wir Formen wie *anlar*, *bounlar* (dazu *anden* und *boundan*, *ana* und *bouna*, S. 14—15).

Aus der Grammatica Turcica von J. Chr. Clodius (Lipsiae 1729) seien die folgenden Formen angeführt: S. 25: *buna*, 26: *bundan*, 25 *andan*, *ondan*, *anlar* vulgo *anlar*, 21: *durmez*, 57: *bakmedin* (vgl. Meninski S. 209: *baksaeluerdy*, 215: *bakmazsaem*).

Im älteren Osmanischen waren also die Verhältnisse in dieser Hinsicht wesentlich anders als in der heutigen Sprache.

Ich möchte aber noch weitergeben und die osmanische Er- 30 scheinung mit der nämlichen Erscheinung im Komanischen in geschichtlichen Zusammenhang bringen. Im Codex Cumanicus finden wir ja Fälle wie *ajacdin* (60<sup>r</sup> 10) „vom Baume“, *tardü* (60<sup>r</sup> 15) „auf dem Berge“, *ahëü* (60<sup>r</sup> 23) in sehr großer Anzahl.

Diese Erscheinung hat Bang in seinen „Osttürkischen Dialekt- 35 studien“ behandelt. Sein Gedankengang ist im großen und ganzen der folgende:

Im Osttürkischen ist infolge der gesetzmäßigen Veränderungen *y* > *i* und \**aty* „sein Pferd“ > \**ati* > (unter Wirkung des aus *y* 40 entstandenen *i*) *eti* die gutturale Form mancher Suffixe verloren gegangen; aus \**lary* wurde *-läri*, *-leri*, aus *-şynda* > *-şidü* usw. Infolgedessen hat das Volk die palatale Gestalt der Suffixe ver- 45 allgemeinert und sie auch an gutturale Stämme gefügt. So entstanden Formen wie *bazargü*, *jolyü* usw. Die komanischen Palatalisierungen sind auf gleiche Weise zu erklären, nämlich durch den

lichen Zusammenhang zwischen den Komanen und dem Osttürkentum gefolgert. (Vgl. ZDMG. 70, 447, Z. 20 ff.)

Vor einigen Jahren habe ich einem meiner Schüler, einem geborenen Krymtataren, Herrn Bekir Sidki, die Aufgabe gegeben, das von Bang in Facsimile herausgegebene komanische Material aus dem Gesichtspunkte der Laut- und Formenlehre zu verzetteln. Die Arbeit ist anders ausgefallen als ich wollte (mein Schüler, als echter Türke, war mehr für Poesie und Politik als für Philologie zu haben); es ist bloß eine kleinere Abhandlung unter dem Titel „Scheinbare Unregelmäßigkeiten in der türkischen Vokalharmonie“ zustande gekommen. Das Ergebnis dieser Abhandlung ist ungefähr das folgende:

Die Artikulationsbasis des gebildeten Türken ist von der des ungebildeten wesentlich verschieden. Die ersteren sprechen nämlich alles mehr palatal, die letzteren mehr velar aus. (Beispiele für gebildete Aussprache aus dem CC: *jüz* „Antlitz“ 70<sup>v</sup> 18, *öz* „selbst“ 71<sup>r</sup> 7, für ungebildete: *tulku* „Fuchs“ 60<sup>r</sup> 28). Wenn nun ein Wort wie *tavda*, das im Dorf türkischen *ta<sup>1</sup>vda<sup>2</sup>* (die Nummern bezeichnen die Qualität des *a*: das mit 1 versehene ist das am meisten hinten gebildete, vgl. Bergsträßer, ZDMG. 72, 238—239) lautet, von einem gebildeten Türken ausgesprochen wird, so wird es zu *ta<sup>2</sup>vda<sup>3</sup>* oder gar *tavdü*. — Obwohl diese Beweisführung Bekir Sidki's nicht in allen Punkten überzeugend ist, glaube ich doch, daß er in der Erklärung der Erscheinung auf der richtigen Spur gewesen ist.

Soviel steht allerdings fest, daß das Osmanische und Komanische bezüglich dieser Erscheinung zusammengehen, was meines Erachtens auf den gemeinsamen Ursprung der Vorfahren der Osmanen, der *Qajy* und der Komanen (*Qūn*) hinweist. Besondere Beweiskraft besitzt das Wort *akčä*, ein Diminutivum auf *-čä*, *-čü* aus *ak* „weiß“, das in beiden Sprachen in dieser Form vorhanden ist.

Der geschichtliche Zusammenhang der *Qajy* und *Qūn* wurde bekanntlich schon durch J. Marquart bewiesen (Abh. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl., NF., XIII. Bd., Nr. 1).

Daß die besprochene Erscheinung im Osmanischen mehr und mehr zurückgedrängt wurde, erklärt sich durch den Einfluß des Seldschukischen. Dafür spricht auch der Umstand, daß die Formen wie *babaler* nach Meninski in der gewählten Sprache gebräuchlich waren. Daß eine *Qajy*-Tradition sich gerade in den vornehmen Kreisen erhalten hat, ist ja ganz natürlich. J. Németh.

*The British Academy: The Hittites. By A. E. Cowley, M. A., D. Litt. The Schweich Lectures for 1898. London, Oxford University Press, 1920. VI + 94 S. Karte; viele Illustrationen und Schrifttafeln. Geb. Shillings 6.—.*

Im Januar 1914 hielt E. Meyer seinen Vortrag über Reich und Kultur der Chetiter, der im Juni darauf erschien; im Dezember

1918 hielt Cowley seine drei Vorlesungen, die er nun herausgegeben hat. Meyer sprach als Historiker und Archäologe, Cowley als Philologe. So ergänzen sich das deutsche und das englische Büchlein aufs beste. C.'s kurzer Überblick über die Geschichte der Stämme, die wir gewohnt sind, unter dem Namen der Chetiter zusammenzufassen, trägt die sicher ermittelten Tatsachen klar vor: die Herkunft der Chetiter aus Kleinasien, vielleicht aus der Kaukasusgegend, ihre erste Machtentfaltung in Kleinasien jenseits des Halys seit dem Ende des dritten Jahrtausends. — der Name Großcheta begegnet um 1500 unter Tuthmosis III., und mit ihm wird der Titel eines Großkönigs doch wohl zusammenhängen, den Subbiluliuma, wohl der Sproß eines neuen Geschlechts, wieder annimmt. In den Zeiten der ausgehenden XVIII. und der beginnenden XIX. ägyptischen Dynastie erreicht das Hethiterreich seine größte Machtentfaltung; mit Tiglath-Pileasar's I. Sieg über den Chetiterbund beginnt der Zerfall. Möglicherweise lösen sich zwei verschiedene Rassen, zwei verschiedene Sprachen während dieser Geschichte ab: es steht leider keineswegs fest, ob die Sprache der chetitischen Hieroglyphen die gleiche ist, wie die der keilschriftlichen Urkunden. Wie ich seit langem vermutet (S. Springer-Michaeli's Handbuch) fehlt auf den ältesten Denkmälern noch die Hieroglyphenschrift. — wir können ihr zögerndes Auftreten in Boghazkeui verfolgen. Erst, seitdem der Sitz des Reiches nach Karchemisch und in syrische Zentren verlegt wurde, begegnen wir langen chetitischen Hieroglyphentexten. C. hat sich um die Entzifferung dieser Texte bemüht, er lehnt Hrozný's indogermanische Theorie ab, ist geneigt, Sayce in vielem zuzustimmen, betont aber die Unsicherheit jedes Versuchs, solange wir im Grund nur die eine Bilingue des Tarkondemos haben, deren neu vorgelegte Erklärung mir einleuchtend scheint. Die Texte sind bustrophedon geschrieben: C. glaubt Buchstaben-, Silben- und Wort-Zeichen unterscheiden zu können, und neben den ausgeführten Formen auch vereinfachte in den gleichen Texten. Die Zahl der Zeichen erweist sich als nicht sehr groß, doch erkennt C. darunter mehrere Zeichen für *m*, *k* etc. — sonderbarerweise auch zwei Ideogramme für König. Zu den kyprisch-kretischen Zeichen führt keine Brücke, ebensowenig zu den ägyptischen Schriftsystemen. Ganz wie Sethe in seiner Abhandlung über den Ursprung des Alphabets, so leugnet C. die von Sayce behauptete Verwandtschaft mit dem phönikischen Alphabet: die phönikischen, chetitischen und die Inschriften vom Wasee sind nach C. drei selbständige Entwicklungen der in der Luft liegenden Idee eines Alphabets. Einstweilen fördern uns weder eine Umschau unter den mehr oder minder bekannten Schriften und Sprachen Kleinasiens, noch die erkennbaren (zum Teil auch politischen) Beziehungen zu den Mitanni und den Kassiten.

Ob C.'s eigener Entzifferungsversuch eine brauchbare Grundlage für weitere Arbeiten bildet, möchte ich einstweilen weder bejahen

noch verneinen. Die ersten Grundlagen sind methodisch gelegt, aber im weiteren häufen sich mir die Zweifel. Jedenfalls aber bildet C.'s Büchlein mit seinen vielen Bildern und seiner aus-  
 5 breiteten Literaturkenntnis einen der besten Führer durch den chetitischen Irrgarten. neben E. Meyer, dessen Name, wohl als eine unbeabsichtigte Kriegsfolge, so viel ich sehe, nirgends begegnet!

Fr. W. Freih. v. Bissing.

*Pero Slepèèvić, Buddhismus in der deutschen  
 10 Literatur. Inaugural-Dissertation, eingereicht an der hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz.* Wien, Carl Gerold's Sohn 1920. V + 127 SS. K. 48.— M. 16.— dazu Porto u. Teuerungszuschlag.

Ganz und gar ohne Wert ist diese Arbeit gewiß nicht. Darüber, daß sie die Approbation einer philosophischen Fakultät hat ge-  
 15 winnen können, wird man sich doch wundern dürfen. In allzu auffallendem Grade bekundet sie, am meisten das in ihrem ersten „ideologischen“ Teil, daß ihrem fleißigen Verf. die unentbehrlichen Vorkenntnisse, die sich ad hoc doch so einfach nicht in aller Eile nach-  
 20 sachkundiger Belehrung, die immerhin im Manuskript vor der Drucklegung manchen groben Einzelirrtum hätte ausmerzen oder richtigstellen können, hat es S. offenbar gefehlt. Das Hauptleitteil ist ihm wohl die Bibliographie von Held gewesen. Ihr ist z. B. auch der auf S. 23 erwähnte Paulus Saufidius entnommen, nach S. 5 in  
 25 in Japan von 1542—1568 tätig gewesener Missionär, durch den uns in portugiesischer Sprache die erste, wenig beachtete japanische Version der Buddhalegende zugetragen wurde. Aber: einen portugiesischen Missionar Paulus Saufidius hat es nie gegeben. Saufidius ist Druckfehler für Sanfidius, Sanfidius seinerseits die Latinisierung  
 30 eines bloßen Beinamens: a Santa-Fé, „Paul vom heiligen Glauben“ aber der christliche Taufname eines ungebildeten Japaners Angero (Yajiro), des ersten zu Goa, im Kollegium vom H. Glauben (daher der Name), in die katholische Kirche aufgenommenen Sohns Dai Nippons, wohin mit ihm Franz Xavier 1549 als erster christlicher  
 35 Japanmissionar sich begab. Und dieser Japaner ist nicht von 1542 bis 1568 in Japan als Christentumsverkündiger tätig gewesen, sondern (wir wissen das durch den Jesuiten P. Froës) wenige Jahre nach seiner Heimkehr (1549), seinem geistlichen Vater und dem Jesuitenkollegium von Goa wenig Ehre machend, als Angehöriger einer  
 40 Seeräuberbande irgendwo an der ostchinesischen Küste bei Ausübung seines wenig christlichen Gewerbes erschlagen worden. Die nach dieses Neophyten Mitteilungen aufzeichnete (von Anfang Januar 1549 datierte) Beschreibung der Gebräuche und Sitten des neuentdeckten Inselreichs Japan, in der auch die Buddhalegende

sich findet (laut Sommervogel IV, 544 f. bereits in den 1570 zu Louvain gedruckten *Epistolae Japonicae* in lateinischer Übersetzung zu lesen). lagert heute im Original in Lissabon (im Archiv der Ajuda, Reg. I, fol. 57 ff.). Daß hier Buddha unter einem anderen Namen verborgen. bzw. sein Name merkwürdigerweise umgeändert sei, wie S. will, ist wieder nicht richtig. Xagua ist nichts als die alte portugiesische Transkribierung des Namens Shaka und dieser seinerseits nichts anderes als die japanische Aussprache von Çakya. (Die S.'s Meinung nach von niemandem noch versuchte Identifizierung der Namen in der japanischen Version der Buddhallegende hätte er in meiner G. d. Chr. i. J. I, 288 ff. finden mögen). Aber Irrtümer wie die im Vorstehenden richtiggestellten lassen sich selbstverständlich nachsehen. Kaum aber doch dies, daß Buddhistisches und Vedisches fort und fort, wie vor Jahrzehnten, verzeiblicherweise, bei Schopenhauer, durcheinandergeworfen wird, Anquetil Duperron's *Oupnek'* hat z. B. als ein buddhistischer Text figurirt; daß man von einer „von Th. Schulze 1885 besorgten Übersetzung des buddhistischen Katechismus Dhammapada aus dem Englischen“ zu lesen hat: daß als christliche Bearbeiter der Buddhallegende zwei Johannes Damascenus angenommen werden, „derjenige aus dem 8. oder der aus dem 11. Jahrhundert“, und was der gleichen mehr ist. Schreibungen wie Collebrook und Colebrook. Alfred Hildebrand. Adolf Holzmann, Hogson, Robert de Nobilibus usw. bekunden nicht eben große Vertrautheit mit den Forschernamen des angefaßten Gebietes. Daß der Artikel vor vielen der gebrauchten indischen Bezeichnungen falsch gewählt ist, die diakritischen Zeichen oft unrichtig gesetzt sind (auch in der Errata-Liste am Schluß), mag hingehen, weniger aber doch, daß da und dort, wie z. B. in Anm. 3. gerade die wichtigste, reichlich zu Gebote stehende, Literatur nicht gekannt und statt ihrer ganz unzulängliche, veraltete aufgeführt ist. Daß Verf. redlich bemüht gewesen ist, für seine Arbeit heranzuziehen, was er irgend auffinden konnte, ist dabei nicht zu verkennen. Wenn Ref. eingangs sein Urteil dahin abgab, ganz und gar ohne Wert sei seine Untersuchung nicht, so durfte und konnte er das im Hinblick auf Teil 2 und 3 der Arbeit: „Buddha in dem deutschen Epos und Drama“ und „Die allgemein buddhisierende Dichtung“. Die Barlaam- und Josaphat-Literatur wird als durch die Studie Kuhn's erledigt betrachtet. Etwas näher eingegangen wird von S. hier nur noch auf die den alten Erzählungsstoff verwendende Erzählung des katholischen Jugendschriftstellers Chr. v. Schmid und die Glaubenstragödie „Des Kreuzes Prüfung“ von San Marte. Dies durch kurze Inhaltsanalysen, die in den nachfolgenden Kapiteln, sicher manchem erwünscht, weiters gegeben werden für Rich. Wagner, Widmann, Mainländer, v. Hornstein, die Opern von Max Vogrich und Adolf Vogl, Gjellerup. Die letzten drei Kapitel endlich sind überschrieben: „Buddhismus in lyrisch-epischen und lyrischen Dichtungen“, „Buddhisierende Romane,

Erzählungen und Dramen\*, „Über die theosophisch-okkultistische Richtung“ und bieten, wie die vorausgehenden, außer dankenswerten Informationen auch verständige Urteile. Zu wünschen läßt der deutsche Ausdruck, wenn auch wohl durchweg klar wird, was Verf. sagen wollte.

H. Haas.

*I. N. Farquhar, M. A., D. Litt., Oron. An Outline of the Religious Literature of India. (The Religious Quest of India). Humphrey Milford, Oxford University Press, 1920. XXVIII + 451 S. 18 Shillings.*

Das neue Werk von Farquhar hat bei uns sein Gegenstück in Winternitz' Gesch. der ind. Lit., oder in dem großen Kap. III des auch vor kurzem erst erschienenen Buches von Rich. Schmidt: „Das alte und [das] moderne Indien“. Eine rechte Vorstellung von seinem Charakter wird man aber doch erst haben, wenn Ref. hervorhebt, worin es sich von diesen seinen deutschen Artverwandten unterscheidet. Sein Autor bietet einerseits weniger als Winternitz oder Rich. Schmidt, andererseits doch auch wieder mehr. Weniger, insofern ihm einmal die gesamte profane Literatur von vornherein ausscheidet, und sodann auch die herangezogenen Texte nicht literarhistorischer, philologischer oder ästhetischer Betrachtung unterzogen, sondern in erster Linie als theoretischer Niederschlag des religiösen Bewußtseins und als Quellen zur Kenntnis der Religion vorgeführt werden. Mehr als W. oder R. Sch. aber bietet F., insofern es innerhalb dieser selbstgesetzten Beschränkung auf das religiöse Schrifttum von ihm geflissentlich darauf abgesehen ist, möglichst alles zusammenbringen, was über die hinduistische, buddhistische und jainistische Literatur, sei es in Sanskrit, Pali, Prakrit oder in den modernen Idiomen, durch indologische Forscherarbeit bereits erhoben, nur leider, weil zumeist in gelehrten Journalen, in Vorreden zu Texteditionen, in Katalogen, Enzyklopädien oder obskuren Monographien begraben, nicht allgemein zugänglich ist. Indem die hauptsächlich auf ihren Inhalt und ihre dogmatische und ethische Bedeutung hin betrachteten Werke, soweit das in Indien möglich ist, datiert und in chronologischer Folge vorgenommen werden, erhält der Leser naturgemäß so etwas wie eine Skizzierung der Entwicklungsphasen, welche die Religion in Indien als Ganzes durchgemacht hat, wie eine Art Dogmengeschichte der einzelnen differenzierten Sekten. Nicht aller Denominationen natürlich. Solche, die es zu Literaturerzeugnissen nicht gebracht haben, bleiben beiseite, wie auch die berücksichtigten Glaubensgebilde nur in Ansehung ihres Vorstellungsgehaltes, nicht nach Seiten ihres kultischen Sichaulebens oder ihrer Organisation zur Darstellung kommen.

Daß eben sonderlich viele das Werk, in dem mit wahren Bienenfleiß ganz ungemein viel Wissenschaft aufgespeichert ist, von der

ersten bis zur letzten Seite fortlaufend lesen werden, wird man bezweifeln dürfen. Als Nachschlagewerk wird der inhaltreiche, in seinem Referieren, soviel ich sehe, wirklich vertrauenswürdige Band viel genützt werden, und als solches wird ihn niemand, der ihn einmal kennen gelernt hat, fürder mehr missen mögen. Ref. ist bei seinem Durcharbeiten der viereinhalbhundert Seiten, besonders beim Überschaun der sehr dankenswerten Bibliographie S. 362—405, auf den Titel manches von ihm nicht gekannten Werkes gestoßen, das, während der Kriegsjahre erschienen, den Weg zu dem deutschen Interessenten nicht gefunden hat, auch wohl inskünftig leider schwer nur finden wird. Es ist ein schlechter Trost, über dem Studium des Farquhar'schen Werkes zu finden, daß auch ihm in England die im gleichen Zeitraum erschienene Literatur nur zum Teil bekannt und zugänglich geworden ist. Aber diesem Buche ist ja doch wohl eine zweite Auflage so gut wie sicher, und für sie mag dem Herrn Verf. schon die neue, soeben zum drittenmal ausgegangene Religionsgeschichtliche Bibliographie, hrsg. von Carl Clemen als eine der Veröffentlichungen des Staatlichen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte bei der Universität Leipzig, manche Ergänzung liefern. Einstweilen sei ihm für diese erste Ausgabe gedankt. Wer es unternimmt, schreibt R. Schmidt am Anfang des oben zitierten Kapitels seines Buches, die Geschichte der indischen Literatur zu schreiben, kommt sehr bald zu der Erkenntnis, sich in einem undurchdringlichen Urwalde zu befinden, in dem es zwar von allerlei merkwürdigem Getier wimmelt, Riesenbäume gen Himmel ragen und märchenhaft schöne Blumen leuchten und duften, aber weit und breit kein Weg und kein Steg zu sehen ist und giftige Schlangen den Wanderer zur Flucht zwingen. Farquhar hat den Urwald gelichtet und wegbar gemacht. Das zeigt am Ende jedem, der sein Buch zur Hand nimmt, gleich die sechseitige Inhaltsübersicht am Anfang. Sehr begrüßen wird der Benützer auch das sorgfältig gearbeitete Register am Ende, S. 407—451, mit dessen Hilfe es ein Leichtes ist, sich jeweils zusammenzufinden, was bei der vom Autor vorgenommenen Periodenscheidung innerhalb des Darstellungsganzen im Buch naturgemäß auf auseinandergelegene Abschnitte verteilt sein muß.

Hans Haas.

*Catalogue of Coins in the Provincial Museum, Lucknow, by C. J. Brown, Professor of English, Canning College, Lucknow. — Coins of the Mughal Emperors, in two Volumes. Published for the United Provinces Government. Oxford, at the Clarendon Press, 1920. Price 50 s. net. — Vol. I. Prefaces and Plates. Pp. 89, one Map, and XXII Plates. — Vol. II. Catalogue. Pp. 468.*

Die zahllosen Münzen der letzten muhammedanischen Dynastie, welche drei Jahrhunderte lang das nördliche Indien in wechselnder

Ausdehnung beherrschte, haben sich als eine wichtige Geschichtsquelle erwiesen, indem sie durch die Angabe von Herrschernamen, Daten und Münzstätten die schriftliche Überlieferung in vielen Einzelheiten ergänzen und berichtigen. Seit dem Erscheinen von

5 Lane-Poole's mustergiltigem Verzeichnis der Mughal-Münzen im Britischen Museum (London, 1892) sind zwei andere ausführliche Verzeichnisse erschienen: der (mir leider nicht zugängliche) Katalog des Indischen Museums in Calcutta von H. Nelson Wright (Oxford, 1908) und der des Panjab-Museums in Lahore von R. B. Whitehead

10 (Oxford, 1914), den ich in dieser Zeitschrift (Bd. 69, S. 175 ff.) kurz besprochen habe. Zu diesen beiden Werken gesellt sich nun der von Professor Brown mit großer Mühe, Gewissenhaftigkeit und Sachkenntnis ausgearbeitete Katalog der Mughal-Münzen im Provinzial-Museum zu Lucknow. Vol. II enthält den Katalog selbst

15 und beschreibt in übersichtlicher und systematischer Anordnung 5802 Münzen, davon 224 von Gold, 4895 von Silber und 683 von Kupfer. Im Jahre 1904 wurde die Sammlung des Herrn R. W. Ellis in Jubbulpore dem Museum einverleibt. Die meisten Exemplare stammen jedoch aus Funden, die in den letzten Jahrzehnten in den

20 Vereinigten Provinzen, dem früheren Mittelpunkte des Mughal-Reiches, gemacht worden sind. Die Sammlung ist besonders reich an Silber- und Kupfermünzen des Akbar und an Silbermünzen der späteren Mughals. 'The glory of the collection' sind 618 Silbermünzen des Jahāngīr. Den Schlüssel zu Vol. II bildet Vol. I, welches folgende

25 Hilfsmittel enthält: (1) eine Karte der Münzstätten; (2) eine Liste der auf den Münzen vorkommenden persischen Doppelverse in chronologischer Anordnung und mit englischer Übersetzung; (3) eine Liste von Titeln und Formeln; (4) eine Liste von Kunstaussdrücken; (5) eine alphabetische Liste der Münzstätten mit Angabe der Herrscher, welche dieselben benutzten; und (6) einen Index der sich

30 auf den Münzen findenden Ornamente, von denen 338 unterschieden und auf drei Tafeln abgebildet sind. Diese Beigabe ist von besonderem Wert für den Sammler und Forscher, da die Ornamente, wie bei Pflanzen die Staubfäden, die Identifikation der Münzen erleichtern. Den Schluß bilden 22 Tafeln mit Lichtbildern typischer Stücke. Die hier abgebildeten Exemplare sind im Katalog (Vol. II) durch den Zusatz 'Pl.' (= Plate) kenntlich gemacht. Der Druck und die Ausstattung beider Bände ist, wie es sich bei der Clarendon Press von selbst versteht, vorzüglich.

W. Caland, *Das Jaiminīya-Brahmaṇa in Auswahl. Text, Übersetzung, Indices. (Verhandlungen der Kon. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam Afd. Letterk. Deel I. — N. R. Deel XLX. No. 4).* Amsterdam, Johannes Müller, 1919. 326 SS. 8<sup>o</sup>.

5

Von dem Jaiminīya-Brāhmaṇa des Sāmaveda hatten wir bis vor wenigen Jahren nur eine Reihe dankenswerter Auszüge, die Hanns Oertel an verschiedenen Orten<sup>1)</sup> veröffentlicht hat. Emendationen zum Text hat W. Caland in der WZKM. (Bd. 28, 1914, 61 ff.) gegeben. Und derselbe Forscher hat in seiner Schrift „Over en 10 uit het Jaiminīya-Brāhmaṇa“<sup>2)</sup> das Verhältnis des Jaiminīya-Brāhmaṇa zu anderen Brāhmaṇatexten eingehend besprochen und größere Stücke des Brāhmaṇa in holländischer Übersetzung mitgeteilt. Er hat in dieser Abhandlung nachgewiesen, daß das Śātyāyani-Brāhmaṇa, von dem uns nur Bruchstücke in Zitaten erhalten 15 sind, mit dem Jaiminīya-Brāhmaṇa zwar nicht identisch, aber mit diesem aufs engste verwandt ist; daß das Jaiminīya-Brāhmaṇa älter ist als das Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇa, daß es dem Śatapatha-Brāhmaṇa sehr nahe steht und älter ist, als dessen Kāṇva-Rezension, während die Mādhyandina-Rezension älter ist. Jedenfalls ist das Jaiminīya- 20 Brāhmaṇa einer der ältesten Brāhmaṇatexte. Seine Abhandlung schloß Caland im Jahre 1914 mit der Hoffnung, „dat eens nog beter handschriften-materiaal moge worden gevonden“. Diese Hoffnung hat sich leider nicht erfüllt. Noch immer gibt es für den größeren Teil des so wichtigen Werkes nur eine einzige Hand- 25 schrift. Um so dankbarer müssen wir Caland sein, daß er wenigstens aus dem vorhandenen Material das beste gemacht hat, das sich machen ließ, indem er große Stücke des Brāhmaṇa kritisch herausgegeben und ins Deutsche übersetzt hat. An vielen Stellen ist zwar der Text hoffnungslos verderbt, und Caland mußte zu Not- 30 konjekturen greifen. Aber im ganzen ist es doch ein lesbarer Text, der uns hier geboten wird, wie ja von dem genauen Kenner der vedischen Ritualliteratur nicht anders zu erwarten ist.

Von wichtigeren Stücken, die Caland in seine Auswahl aufgenommen hat, seien besonders hervorgehoben: die Legende von 35 Yavakrī, dessen Liebe für jede Frau tödlich ist, die er zu sich ruft (S. 190 ff.): der Abschnitt vom Mahāvratā-Ritual (S. 215 ff.), das uns hier in einer altertümlicheren Form erscheint, als irgendwo anders, indem die rohesten Volksbräuche ohne jede Milderung in das Ritual aufgenommen sind; die sehr interessante (übrigens schon lange be- 40 kannte) Version der Legende von Cyavanas Verjüngung durch die

1) Journal of the American Oriental Society (Vols 14, 15, 18, 19, 23, 26, 28); Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, Vol. XV, July 1909 und Actes du XI<sup>me</sup> Congrès int. des Orientalistes, Paris 1897, I, 225 ff.

2) Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetensch., Afd. Lett., 5<sup>e</sup> Reeks, Deel I, Amsterdam 1914.

Aśvins (S. 251 ff.); die merkwürdige Legende über die Singweise „Adārasyt des Bhāradvāja“, wo auf die Zehnkönigsschlacht Bezug genommen wird und wo Indra in Gestalt eines alten Mannes auftritt, der vor einer jungen Frau herumtanzt (S. 284 ff.); und endlich die Legende von den Ṛṣis, die den Himmel erringen wollen (S. 291 ff.), unter denen sich auch der sonderbare Heilige Preṇin befindet, der sich die Geilheit von sieben Böcken und die Liebe aller von ihm angesprochenen Frauen wünscht. Überhaupt bietet das Jaiminīya-Brāhmaṇa vieles, was sagengeschichtlich ebenso interessant ist wie kulturgeschichtlich. Das zeigt auch der wertvolle Index der Personennamen und das Sachregister. Das lange Verzeichnis der Wörter, die sonst gar nicht oder nicht genügend belegt sind (S. 321 f.) beweist, daß auch für das Lexikon aus dem Jaiminīya-Brāhmaṇa noch viel zu gewinnen ist.

S. 46, Z. 24 ist *savahatū* statt *sarvahatū*, Z. 28 *tābhyaṃ* statt *tabhyaṃ*, Z. 30 *yathājñāti* statt *yatha*°, S. 190, Z. 11 von unten *yā* statt *yo* und S. 194 Anm. 48 ist MBh. III, 135 statt MBh. III, 150 zu lesen.

M. Winternitz.

*Gauranga Nath Banerjee, Hellenism in Ancient India.*

2<sup>d</sup>. Ed. Butterworth & Co., Calcutta u. London 1920.  
V u. 344 SS., gr. 8.

Der Verfasser behandelt seinen Gegenstand in einer allgemein orientierenden Einleitung und in 14 die Einzelheiten ausführenden Kapiteln. Er hat viel gelesen und versteht im Gegensatz zu den meisten indischen Gelehrten von europäischen Sprachen außer dem Englischen auch Deutsch, Französisch und Holländisch, was ihn befähigt, die weit verzweigte Fachliteratur selbst zu benutzen und zu werten. Sein Urteil beruht auf ruhiger Erwägung des Für und Wider, ist ohne Voreingenommenheit und führt darum zu Ergebnissen, denen man im großen und ganzen zustimmen wird. In den einzelnen Kapiteln läßt er, meist in geschichtlicher Folge, die Hauptvertreter jeder Richtung in ihrer eigenen Sprache zu Worte kommen und gibt nach Anführung seiner eigenen Gründe sein Urteil. Auf Einzelheiten hier einzugehen, mangelt der Raum; doch sei ein kurzer Überblick über den Inhalt und über des Verf. Resultate gegeben. In den ersten vier Kapiteln bespricht er die Einflüsse des Hellenismus auf Architektur, Skulptur, Malerei und Münzprägung der Inder, die alle mit dem Alexanderzug beginnen, sich mit dem Kuṣaṇa-Reich verbreiten und nach seiner Zerstörung aufhören. Außer in der Münzprägung, welche die Inder von den hellenistischen Künstlern gelernt haben, liegen nur Neubelebungen bereits vorhandener Künste vor. Zwar haben die Inder wohl die Anregungen zu Steinbauten von den Griechen erhalten, aber charakteristisch ist, daß die Bauten Aśokas im Stil keinerlei griechische Einflüsse verraten. Die Gandhāra-Kunst ist auf den N.-W. Indiens beschränkt; Mathurā ist der öst-

lichste Punkt, an dem sich ihr Einfluß nachweisen läßt. Ins eigent-  
liche Innerindien ist sie nie gedungen, und selbst an ihrem Haupt-  
sitz, im Peshawar-Tal, ist es um 400 n. Chr. mit ihr zu Ende.  
Die nächsten Kapitel behandeln Astronomie, Mathematik und Medizin.  
Die wissenschaftliche Astronomie ist, wie im Anschluß an 5  
Thibaut gezeigt wird, alexandrinisch; indisch dagegen ist die Arith-  
metik, und in der Geometrie können, wo entlehnt worden ist, als  
Entlehner nur die Griechen in Frage kommen (v. Schroeder, Pytha-  
goras u. die Inder; Śulva-Sūtras). Die vielen Berührungspunkte,  
welche griechische und indische Medizin zeigen, müssen noch weiter 10  
untersucht werden. In ihrer Beurteilung folgt der Verfasser Jolly  
(Medicin, S. 18). Um 700 n. Chr. lassen die Kalifen von Bagdad  
die Werke der indischen Mediziner ins Arabische übersetzen, und  
infolge dieses Umstandes steht die europäische Medizin bis ins  
17. Jahrhundert unter indischem Einfluß. Unentschieden läßt der 15  
Verfasser im folgenden Kapitel die Frage nach dem Ursprung der  
indischen Alphabete. Die folgenden beiden Kapitel behandeln  
„Literatur“ und „Drama“. Der griechische Roman wie das griechi-  
sche Epos haben weder die entsprechenden Dichtungen der Inder  
beeinflußt, noch folgen sie selbst indischen Mustern. Auch die 20  
Dramen beider Völker sind in allem Wesentlichen von einander  
unabhängig; höchstens ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die  
Inder dem griechischen Drama den oder jenen Einzelzug entlehnt  
haben. In den folgenden Kapiteln wird die Ansicht begründet,  
daß auch die Religionen, Philosophien und Mythologien beider 25  
Völker von einander unabhängig sind. Die Ähnlichkeit in mytho-  
logischen Anschauungen und Sagen der indogermanischen Einzel-  
völker erklären sich aus Weiterentwicklung ursprünglichen Gemein-  
besitzes. Das letzte Kapitel behandelt die Wanderung von Fabeln  
und Märchen. Wenn Europa eine große Anzahl dieser Gebilde 30  
Indien verdankt, so ist doch auch das Umgekehrte zuzugeben.  
Merkwürdig ist, daß der Verfasser nur den Griechen die politische  
Fabel zuschreibt, die doch nicht nur im Mahābhārata reichlich ver-  
treten, sondern auch durch gewisse Kunstausdrücke des Kauṭilya-  
śāstra in Indien als alt beglaubigt ist und deren Wanderung nach 35  
Griechenland sich m. E. zum mindesten wahrscheinlich machen läßt.  
Der Verfasser sieht den Hauptvertreter der Tierfabel im Jataka,  
dessen Datierung (ca. 600 v. Chr., S. 323) hoffentlich nur ein Druck-  
fehler ist. Denn leider muß gesagt werden, daß das gut orientierende  
und gut geschriebene Buch durch eine große Menge von Druck- 40  
fehlern entstellt wird, die namentlich in Eigennamen und Zitaten  
(ganz besonders den französischen) außerordentlich stören. Hier ist  
für die wohl bald zu erwartende Neuauflage eine gründliche Durch-  
sicht unerläßlich. Ebenso wäre zu wünschen, daß den Literatur-  
angaben Druckort und -Jahr beigefügt wird. 45

- 5 *Maurice Bloomfield, R̥g-Veda Repetitions. The repeated verses and stanzas of the R̥g-Veda in systematic presentation and with critical discussion.* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1916. 2 Bdd. XIX u. 688 SS. Lex.-8. (= Harvard Oriental Series 20 und 24.)

Aus der glücklichen Zeit, in welcher der deutsche Gelehrte noch in der Lage war, die ausländische Fachliteratur für seine Studien zu beziehen, ist allen indologischen Lesern dieser Zeitschrift Bloomfield's Vedic Concordance (H. O. S. 10) bekannt, jenes große und grundlegende Werk, in welchem jede einzelne Viertelstrophe der gesamten vedischen Literatur, so weit sie gedruckt vorliegt, mit allen Belegstellen alphabetisch verzeichnet ist. Ohne Übertreibung darf man sagen, daß mit diesem Werke eine neue Zeit für die Vedenforschung beginnt. Schon 1909 hat der Verfasser im JAOS. 15 29, 286 ff. zwei weitere Werke angekündigt, die das erste zu ergänzen bestimmt sind: eine Reverse Concordance, welche als vollkommenes Gegenstück zur Concordance die Viertelstrophen nach ihren Schlußworten ordnet und so auch diejenigen im übrigen gleichen Pāda zusammenstellt, deren Anfangswörter verschieden sind, 20 und eine Bearbeitung der etwa 50000 Varianten in den gleichen Strophenvierteln. Zusammen mit Prof. Franklin Edgerton hofft Bloomfield demnächst mit der Veröffentlichung der letztgenannten Arbeit zu beginnen. Sie soll nacheinander die phonetischen Varianten und demnächst diejenigen in systematischer Darstellung und 25 kritischer Untersuchung behandeln, welche sich auf Nominalbildung, Nominalflexion, Verballexion, Pronomina und Partikeln, Wortstellung, Lexikographie, Metrik, Verhältnis der vedischen Schulen zu einander u. a. beziehen.

Das vorliegende Werk fügt sich Bloomfield's großartigem Plane 30 ein, den zu Ende zu führen ihm hoffentlich selbst vergönnt ist. Denn es ist sehr zweifelhaft, ob ein anderer Gelehrter die Ausdauer, die Genauigkeit in der Ausführung und die eingehende Kenntnis des Stoffs besäße, welche Bloomfield eignen und welche die unbedingten Voraussetzungen für das Gelingen des Werkes sind. Bietet 35 die Concordance ihren Stoff in alphabetischer Anordnung dar, so ist er in den Repetitions in der Reihenfolge der R̥gvedastrophen vorgeführt, und es wird unter jeder Stelle, in der die „Wiederholungen“ — d. h. die ganz oder teilweise gleichen, mehrfach belegten Pāda — vorkommen, nicht nur der Text dieser verschiedenen 40 Stellen abgedruckt, sondern in vielen Fällen folgt diesem Abdruck auch sofort die kritische Behandlung. Die noch ungedruckte Reverse Concordance ist den Repetitions bereits in vollem Maße zugute gekommen.

Da die Mantra-Literatur bei dem Mangel aller übriger gleich- 45 zeitiger Literatur hauptsächlich aus sich selbst heraus erklärt werden muß, so wird jeder, der sich mit ihr beschäftigt hat, den reichen

Gewinn einzuschätzen wissen, den das vorliegende Werk der Interpretation bringen muß. Sind doch von den 40 000 Pāda des RV. nach der Concordance mehr als 5000 „Wiederholungen“, so daß etwa 2000 Verse 2, 3 oder mehrmals vorkommen. Bei der Wichtigkeit, welche der RV. nicht nur für die Indologie, sondern auch für die historischen Disziplinen und für die Sprachwissenschaft hat und immer haben wird, hat seine Interpretation von Anfang an Berufene und Unberufene angezogen und hat leider von jeher auch einen Tummelplatz für phantastische und sensationslüsterne Geister gebildet. Aber selbst die vereinigte Lebensarbeit vieler ernster Gelehrter hat zu Ergebnissen geführt, die im Hinblick auf das Maß der aufgewandten Mühe entmutigen könnten. Es genügt, auf Oldenberg's „Rgvēda“ zu verweisen, um dies Urteil zu begründen, oder auf Geldner's pessimistisches Bekenntnis am Ende des Vorworts zu seinem „Glossar“: „In der vedischen Lexikographie ist alle Arbeit nur Stückwerk“.

Bloomfield ist Optimist. Er spricht es aus, daß wir nach seiner Meinung zum Verständnis des Veda gelangen werden, und nach dem, was er uns an vollständig zusammengetragenem, wohlgeordnetem und teilweise bereits kritisch behandeltem Material vorlegt, dürfen wir diesem Optimismus nicht alle Berechtigung absprechen. Sicher ist jedenfalls, daß nur auf dem von ihm beschrifteten Wege zu einer vollkommeneren Interpretation des Veda zu gelangen ist. Es ergibt sich nämlich, daß die vedischen Dichter in viel höherem Maße von einander abhängig sind, als es selbst die Vedaspezialisten geahnt haben. Die ganze Mantra-Literatur, wie sie uns vorliegt, setzt eine lange Pflege gleicher Dichtung in indo-iranischer Zeit voraus; sie selbst aber enthält diese Dichtung nicht mehr, sondern ist Epigonen-dichtung. „The real significance of these correspondences — sagt Bloomfield — lies in their large number, and (on the whole) even distribution through the text. No theory as to the character and origin of the RV. can pass by these facts. They mark the entire Mantra-literature as, in a sense, epigonal, and they forbid pungent theories about profound differences between the family books, their authors, and their geographical provenience. E. g. the third book of the Viçvāmitras and the seventh book of the Vasiṣṭhas, despite their traditional cleavage (p. 646), share not only the āpri-stanzas 3. 4. 8—11 = 7. 2. 8—11, but will be found in general to participate in about as many repetitions as any two other family books.“

Der erste Teil des vorliegenden Werkes (bis S. 487) enthält die „Repetitions“ mit den Bemerkungen des Verfassers; Teil 2 (bis S. 650) ist „explanatory and analytic“; Teil 3 (bis S. 690) enthält Indices (1. der Versausgänge, 2. der in denselben Liedern wiederholten Verse, 3. der Refrains, 4. der behandelten Sanskritwörter, 5. der behandelten Gegenstände).

Der zweite Teil ordnet und bespricht den Stoff unter be-

stimmten Gesichtspunkten. Es muß hier genügen, im Anschluß an die Überschriften der Hauptabschnitte davon eine Anschauung zu geben.

Kap. I. 1. Wiederholung von Strophengruppen; 2. von Einzelstrophen als Refrains am Liedende; 3. von Einzelstrophen innerhalb der Lieder; 4. inhaltlich gleicher, im Wortlaut geänderter Strophen; 5. ähnliche Strophen; 6. wörtlich wiederholte Distichen; 7. nicht wörtlich gleiche Distichen; 8. Einzelverse mit Zusatzwörtern; 9. zwei oder mehr unverbundene, in demselben Hymnenpaar oder in einem Paar benachbarter Hymnen wiederkehrende Verse; 10. Strophen mit vier, drei oder zwei an verschiedenen Stellen wiederholten Versen.

Kap. II. Metrische, auf Zusatz, Abzug oder Änderung beruhende Varianten. 1. *Klasse*: Varianten zwischen Langzeilen (1. Triṣṭubh und Jagatī bei gleichem Sinne, 2. mit leichter Änderung des Sinnes und Wortlauts, 3. mit grammatischer Abweichung, 4. mit abweichendem Sinn; 5. Wechsel zwischen Triṣṭubh und Jagatī als Hindeutung auf verhältnismäßiges Alter; 6. zwischen Triṣṭubh und Dvīpadā Virāj.). 2. *Klasse*: Varianten zwischen Kurz- und Langzeilen (1. „Falsche“ Jagatī oder Triṣṭubh; 2. Pāda der Vimada-Hymnen, die auch ohne Refrain-Dipodie vorkommen; 3. Andere Refrain-Pāda, die auch ohne die Refrain-Dipodie vorkommen; 4. Pāda mit dipodischem Anhang, der nicht Refrain ist; 5. Erweiterung achtsilbigen Pādas zu Triṣṭubh oder Jagatī; 6. dasselbe zu Jagatī; 7. dasselbe mit gelegentlichen Änderungen; 8. dasselbe zu Triṣṭubh; 9. fehlerhafte Achtsilber im Wechsel mit regelrechter Triṣṭubh oder Jagatī; 10. viersilbiger Zusatz vor achtsilbigem Pāda; 11. Erweiterung durch Einschub.

Kap. III. Lexikalische und grammatische Wortvarianten. *Klasse 1*: Lexikalische (1. Synonyme Pāda mit Änderung der Wortstellung; 2. mit Einsatz synonyme Wörter bei gleichem Metrum; 3. dasselbe mit abweichendem Metrum; 4. synonyme Pāda mit Zusatz oder Auslassung; 5. mit Änderung der Gottheit, einer Person u. dgl.; 6. nichtsynonyme Pāda mit oder ohne Wechsel des Metrums. *Klasse 2*: Grammatische (1. Verba oder Substantiva; 2. zweite und dritte Person; 3. erste und andere Personen; 4. Numerus im Verb. finitum und Praeter.; 5. Verb. finitum, Praeter. usw.; 6. sporadischer und komplexer Wechsel des Verbs; 7. Wechsel zwischen Vokativ und anderen Kasus; 8. Nominativ und Akkusativ; 9. andere Kasus; 10. Numerus und Genus; 11. Pronomina).

Kap. IV. Themata der Wiederholungen. *Klasse 1*: Auf denselben Gott oder dieselbe Götterklasse bezüglich (die Stellen für alle einzelnen Gottheiten werden gesondert aufgeführt); *Klasse 2*: auf zwei verschiedene Götter oder Götterklassen bezüglich; *Klasse 3*: auf mehr als zwei Gottheiten bezüglich.

Kap. V. Verhältnismäßige Chronologie der Bücher und kleinerer Gruppen. Die Wiederholungen beweisen ihrerseits, daß die Sarvaṇukramaṇī und die Vedārthadīpikā im allgemeinen keinen Glauben

verdienen. Nach inneren Kriterien beurteilt, ergeben die „Wiederholungen\* die späte Entstehung des größten Teils von Buch VIII und I, 1—44. Auch I, 51—191 erweisen sich meist als spät. X erweist sich mit einzelnen Ausnahmen (wie 14—18) als später als der Rest der Samhitā. IX wiederholt sich fortwährend selbst, hat aber 10 gemeinsame Stellen mit VIII, an denen es ursprünglicher ist, als dieses. Alle Familienbücher haben mit einander gemeinsame Stellen, an denen sie bald ursprünglicher, bald weniger ursprünglich sind. III, IV, VI und VII enthalten viele Nachahmungen und zeigen größere Ursprünglichkeit hauptsächlich gegenüber den 10 nicht zu den Familienbüchern gehörigen Teilen der Samhitā; V dagegen ist an vielen Stellen den andern Familienbüchern überlegen. III und VII stehen zu einander in keinem anderen Verhältnis, als die übrigen Familienbücher unter sich und geben keinen Anhalt für die von der Tradition behauptete Feindschaft zwischen den 15 Viśvāmitras und Vasiṣṭhas. Alle Familienbücher weisen auf eine weit zurückliegende und lange gepflegte poetische Tätigkeit hin und sind selbst deren „gemischtes Endpräzipitat“, das aus späterer Zeit stammt, und zum Teil wohl auch die Auswahl einer verhältnismäßig späten Redaktion. Im ganzen aber sind sie älter, als der übrige 20 Teil des ṚV.

Daß der reiche und reichgegliederte Stoff in übersichtlicher und bequem nutzbarer Form dargeboten wird, ist ein weiterer großer Vorzug des jedem Leser des Ṛgveda unentbehrlichen Werkes.

Johannes Hertel. 25

## Kleine Mitteilungen.

Berichtigung zu Zeitschr., Bd. 70. — Auf Seite 258, Zeile 10 habe ich das im Original nachträglich über die Zeile geschriebene Wort **پاکت** nach **هم کو** eingeschaltet. Wie mir unser Mitglied Herr Dr. Sarup in Lahore mitteilt, ist vielmehr zu lesen:

5                    \* **وہ پاکت ہم کو مل گیا تھی** \*

und in der Übersetzung (Zeile 20 f.):

„Das Paket hat mich erreicht.“

In Zeile 2 lies „packet“ für „pocket“ und auf Seite 257, Zeile 24 streiche **گیا**.

E. Hultsch.

- 10        Zum Wechsel von *t* und *f* im Arabischen. — Zu Rescher's Bemerkung Bd. 74, S. 465 möchte ich nachtragen, daß bereits Wallin in dieser Zeitschrift Bd. 12, S. 618 f. auf das engl. *th* > *f* hingewiesen hat. Bei dieser Gelegenheit möchte ich weiter an die besondere Artikulation des **ث** erinnern, von der
- 15 Glaser, Die arabische Aussprache (aus den Sitzungsberichten der Königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften 1885) S. 6 aus **Şan'ā** berichtet. Es scheint das „innere *th*“ zu sein (Sievers, Phonetik<sup>4</sup>, § 308). Der Wechsel von *t* und *f* ist bekanntlich weit verbreitet; s. noch **θεός** > **φεός** Papageorgios, Berliner Orientalisten-
- 20 kongreß II<sup>1</sup> S. 232; meine amhar. Sprache S. 510, § 14. Zur Erklärung Sievers, Phonetik<sup>4</sup>, § 311. Selten, aber auch durchaus verständlich ist der Wandel von *t* in *l* (Bd. 37, S. 602 f.). — Über akustische Ähnlichkeit von *d* und *w* s. Fleischer zu Abulfeda S. 209.

F. Praetorius.

- 25        Nachtrag zu meinem Artikel „Ibn abi-l'Aḳb“, S. 57 dieses Bandes. — **Agānī VI, 135, 10 v. u.** werden in Verbindung mit der Erzählung von der Beseitigung der durch **Walīd II.** als seine sukzessiven Thronfolger bestimmten Kinder **Ḥakam** und **'Oṭmān** drei Verszeilen aus dem Gedicht des **Ibn abi-**
- 30 **l'Aḳb** angeführt, in welchen aus diesem Anlaß der Sturz der **Merwāniden** durch die **Banu-l'Abbās** prophezeit wird. I. Goldziher.

## De Goeje-Stiftung.

### Mitteilung.

1. Der Vorstand der Stiftung blieb seit November 1919 unverändert und setzt sich somit folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck Hurgronje (Vorsitzender). Dr. M. Th. Houtsma, Dr. Tj. J. De Boer, Dr. K. Kuiper und Dr. C. Van Vollenhoven, (Sekretär und Schatzmeister).

2. Im Jahre 1920 erschien als sechste Veröffentlichung der Stiftung: „Die Richtungen der islamischen Koranauslegung“ von I. Goldziher, erweiterte Ausgabe der vom Verfasser 1913 in Uppsala abgehaltenen Vorträge.

3. Von den sechs Veröffentlichungen der Stiftung sind noch eine Anzahl Exemplare vom Verleger E. J. Brill in Leiden zu beziehen: No. 1: Photographische Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buḥturi's *Ḥamāsah*, 1909 (Preis 96 Gulden holländ. Währung); No. 2. *Kitāb al-Fākhir* von al-Mufaḍḍal, herausgegeben von C. A. Storey, 1915 (Preis 6 Gulden); No. 3. I. Goldziher, Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭiniyya-Sekte, 1916 (Preis 4,50 Gulden); No. 4. Bar Hebraeus's *Book of the Dove*, together with some chapters from his *Ethikon*, translated by A. J. Wensinck, 1919 (Preis 4,50 Gulden); No. 5. *De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, door C. Van Arendonk, 1919 (Preis 6 Gulden); No. 6. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, von I. Goldziher, 1920 (Preis 10 Gulden). Der Verkauf aller Veröffentlichungen findet zum Besten der Stiftung statt.

4. Die außerordentlich hohen Kosten der letzten Veröffentlichung ließen sich nur durch Verteilung über einige folgende Jahre ausgleichen; somit sind die Einkünfte der Stiftung zunächst vollständig in Anspruch genommen.

November 1920.

## Verzeichnis der seit dem 10. Nov. 1920 bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke<sup>1</sup>). Die Schriftleitung behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Anzeigen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit \* bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

- H. Kern.* — H. Kern: Verspreide Geschriften. Negende Deel: Spraakkunst van het Oudjavaansch (Slot). Diversen Oudjavaansch (Eerste Gedeelte). 's-Gravenhage. Martinus Nijhoff, 1920. VI + 316 S. 6 holl. Gulden (Geb. 7.20).
- C. Clemen.* — C. Clemen: Die nichtchristlichen Kulturreligionen. I: Jainismus. Buddhismus. Japanische und chinesische Naturreligionen. (= Aus Natur und Geisteswelt, 533. Band.) 121 S. II: Hinduismus. Parsismus. Islam. (= A. N. u. G., 534. Band.) B. G. Teubner, Leipzig-Berlin. 119 S. Jeder Band M. 2 80; geb. M. 3.50.
- Ch. Russell.* — Sonnets, Poems and Translations; including Translations from Lucretius, Catullus, Dante, Goethe, Schiller, and Heine; and from the Rigveda, Hitopadesa, Sutta-Nipata, Dhammapada, and other Oriental Texts, by the late Captain Charles Russell, M. A., I. A. R. O. With Eight introductory Sonnets and a Memoir by John Alexander Chapman. London. W. Thacker & Co., 1920. XXXII + 88 S. 7½ Shillings.
- R. Weill.* — La Cité de David. Compte rendu des fouilles exécutées, à Jérusalem, sur le site de la ville primitive. Campagne de 1913—1914. Par Reymond Weill Paris, Paul Geuthner, 1920. VIII + 209 S. Dazugehörig: eine Mappe „Planches“ (26 Tafeln). Frs. 36.—
- G. Bergsträsser.* — Hebräische Lesestücke aus dem Alten Testament. Von G. Bergsträsser. I. Heft: Sage und Geschichte. Leipzig, F. C. W. Vogel. 1920. V + 43 S. Geb. M. 10.—
- L. I. Newman. W. Popper.* — Studies in Biblical Parallelism. Part I: Parallelism in Amos. By Louis I. Newman; Part II: Parallelism in Isaiah, Chapters 1—10. By William Popper. (= University of California Publications, Semitic Philology. Vol. 1. Nos. 2 and 3, pp. 57—444. August 6, 1918.) University of California Press, Berkeley. X + 387 S. \$ 4.00.

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

- \*H. L. Strack. — Einleitung in Talmud und Midraš von Hermann L. Strack. Fünfte, ganz neu bearbeitete Auflage der „Einleitung in den Talmud“. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck. München 1921. XII + 233 S. M. 11; geb. M. 15.50.
- B. Halper. — Post-biblical Hebrew Literature. An Anthology. Texts, Notes and Glossary by B. Halper, M. A., Ph. D., Dropsie College, Philadelphia. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America. 1921. XVIII + 300 S. § 2.50.
- B. Halper. — Post-biblical Hebrew Literature. An Anthology. English Translation by B. Halper, M. A., Ph. D., Dropsie College, Philadelphia. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America. 1921. 251 S. § 2.
- J. Neubauer. — Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts. Eine rechtsvergleichend-historische Studie von Dr. Jakob Neubauer. (= Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft E. V. 1919. 1920. 24. u. 25. Jahrgang.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1920. XVI + 249 S. M. 50.—.
- J. Price. — The Yemenite Ms. of Mo'ed Katon (Babylonian Talmud) in the Library of Columbia University. By Julius J. Price, Ph. D. Leipzig 1920, Otto Harrassowitz. 35 S. M. 5.—.
- A. Kohut — B. A. Elzas. — The Ethics of the Fathers. By Dr. Alexander Kohut, edited and revised by Dr. Barnett A. Elzas. With a Memoir and and Appreciations by Various Writers. Privately printed, New York 1920. CX + 127 S. Mit dem Bilde A. Kohut's.
- J. Mann. — The Jews in Egypt and in Palestine under the Fātimid Caliphs. By Jacob Mann. M. A., D. Litt. (Lond.). Volume I. Oxford University Press 1920. 280 S. Geb. 12 Shill. 6 d.
- C. Rathjens. — Die Juden in Abessinien. Von Dr. C. Rathjens. 1921, W. Gente, Wissenschaftlicher Verlag, Hamburg. 97 S. 1 Bild, 1 Karte. M. 12.—.
- H. Much. — Islamik von Hans Much. Westlicher Teil bis zur persischen Grenze. Mit Abbildungen. L. Friederichsen & Co., Hamburg 1921. 16 S. und 80 Tafeln. Kartoniert 50 Mark, gebunden in Leinen und in Friedensausstattung 80 Mark.
- R. A. Nicholson. — Studies in Islamic Mysticism. By Reynold Alleyne Nicholson, Litt. D., LL. D., Lecturer in Persian in the University of Cambridge, Cambridge, At the University 1921. XIII + 282 S. Gebunden 24 Shillings.
- R. A. Nicholson. — Studies in Islamic Poetry. By Reynold Alleyne Nicholson, Cambridge, At the University Press. 1921. XII + 300 S. Geb. 26 Shillings.
- \*W. Popper. — Abū 'l-Mahāsīn Ibn Taghri Birdi's Annals entitled An-Nujūm az-zāhira fī Mulūk Mišr wal-Kāhira (Vol. VI, part 2, No. 1) edited by William Popper. (= University of California Publications in Semitic Philology. Vol. 6, No. 4, pp. 477—690. October, 1920.) Published by The University of California Press, Berkeley. [Vgl. ZDMG. 70. 572; mithin fehlt das die pp. 232—476 enthaltende Heft.]
- Graf v. Landberg. — Glossaire datinois par Le Comte de Landberg. Premier Volume († — †). Librairie ci-devant E. J. Brill, Leide. 1920. XI + 1033 S.; mit dem farbigen Bilde eines jugendlichen Arabers.
- I. Scheftelowitz. — Die altpersische Religion und das Judentum. Unterschiede, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen. Von Dr. I. Scheftelowitz, Privatdozent an d. Universität Köln. Alfred Töpelmann in Gießen, 1920. VIII + 240 S. M. 48.
- Th. Nöldeke. — Das iranische Nationalepos von Theodor Nöldeke. Zweite Auflage des im Grundriß der iranischen Philologie erschienenen Beitrags. Berlin

- n. Leipzig 1920. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. IX + 108 S. M. 30.—. (Auslandspreise: Frankreich 20 Fres., Schweiz 10 Fres., Holland 5 Gulden, Italien 27.50 Lire.)
- M. *Th. Houtsma*. — Choix de vers tirés de la Khaṃsa de Niṣāmī. Texte persan publié par M. Th. Houtsma. E. J. Brill, Leide. 1921. III + 8, Seiten.
- G. *A. Grierson*. — George A. Grierson. Ishkashmī, Zebahī and Yarghulami. An account of three Eranian dialects. (Prize Publication Fund, Vol. V.) (Nach Mitteilung der Bibliothek der D. M. G. für Rezension in der ZDMG. bei der Bibliothek eingegangen.)
- F. *Papazian*. — Vrthanès Papazian: Santho. Scènes de la vie des Bochas. Bohémiens d'Arménie. Traduit de l'arménien par Serge d'Hérminy. Préface de Frédéric Macler. (= Petite Bibliothèque Arménienne. Publiée sous la Direction de M. F. Macler. X.) V + 151 S. kl. 8<sup>o</sup>. 3 Francs.
- \*R. *Mookerji*. — Local Government in Ancient India by Radhakumud Mookerji, M. A., Ph. D., Vidyavaibhava. Second Edition, revised and enlarged. Oxford, At the Clarendon Press. 1920. XXV + 338 S. Geb. 12 Shill. 6 d.
- R. *Kušala* — Mahākavi Kalyāṇamalla, Anaṅgarāga, hrsg. von Rāmashandra Śāstrī Kušala. Lahore, 1920. 80 S.
- G. *Roeder*. — Short Egyptian Grammar by Professor Dr. Günther Roeder. Translated from the German by the Rev. Samuel A. B. Mercer. New Haven: Yale University Press; London: Humphrey Milford; Oxford: University Press. 1920. XIV + 88 S., + 56 S. Autographie.
- O. *Franke*. — Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. Von O. Franke. (= Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde [Fortsetzung der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts], Band 1.) Hamburg, L. Friederichsen & Co. 1920.
- Das Problem Japans. Von einem ehemaligen Gesandtschaftsrat im fernen Osten. Übersetzt aus dem Englischen von I. A. Sauter. Leipzig, K. F. Köhler. 1920. 199 S. M. 25 (geb. M. 32).
- O. *Dempwolff*. — Die Lautentsprechungen der indonesischen Lippenlaute in einigen anderen austronesischen Südseesprachen. Von Otto Dempwolff. (= Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen hrsg. von Carl Meinhof. Zweites Heft.) 1920. Berlin: Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) A.-G.; Hamburg: C. Boysen. 96 S. M. 11.25 (für Bezieher der Z. f. Eingeb.-Spr. M. 7.50).
- L. *Milne*. — An elementary Palaung Grammar by Mrs. Leslie Milne. With an Introduction of C. O. Blagden. Oxford, Clarendon Press, 1921. 188 S. 8 Shillings 6 d.

Abgeschlossen am 8. Juni 1921.

## Verfasserverzeichnis.

(Ein \* vor einer Zahl bedeutet, daß an jener Stelle ein Werk des betr. Verfassers oder Herausgebers angezeigt oder auf einen von ihm geschriebenen Artikel entgegnet wird.)

Banerjee . . . . .	#286	Haas . . . . .	280 282
Bauer . . . . .	1	Hertel . . . . .	129 286 288
v. Bissing . . . . .	278	Hultsch . . . . .	61 283 292
Bloomfield . . . . .	#288	Jørgensen . . . . .	213
Brown . . . . .	#283	Kirfel . . . . .	#254
Caland . . . . .	#285	Littmann . . . . .	21 60
Caspari . . . . .	51	Mondon-Vidailhet . . . . .	#21
Conti Rossini . . . . .	#21	Németh . . . . .	275
Cowley . . . . .	#278	Praetorius . . . . .	292
Farquhar . . . . .	#282	Rescher . . . . .	237
Fischer . . . . .	#275	Scheftelowitz . . . . .	37 201
A. H. Francke . . . . .	72	Schöy . . . . .	242
R. Frank . . . . .	#239	Schubring . . . . .	97 254
Furlani . . . . .	122	Slepčević . . . . .	#280
Goldziher . . . . .	57 292	Winternitz . . . . .	285

Neue Veröffentlichungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (in Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig):

**Philologie und Altertumskunde in Indien.** Drei nachgelassene Kapitel des III. Teils der Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde von *Ernst Windisch*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XV. Band. No. 3.) Leipzig 1921. 38 Seiten. (Preis für Nichtmitglieder der D.M.G. M. 12; für Mitglieder, die sich direkt an die obengenannte Buchhandlung wenden: M. 7.)

**Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben des Qoran.** Mit 6 Tabellen im Text. Von *Hans Bauer*. Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 75. 20 Seiten. Leipzig 1921. (Preis für Nichtmitglieder der D.M.G. M. 4; für Mitglieder, die sich direkt an die obengenannte Buchhandlung wenden: M. 2.50.)

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

# Zur Kunst, Kultur und Geschichte des Morgenlandes

## Kleine Schriften

Zur indischen Philologie / Zur vergleichenden Literaturgeschichte / Zur vergleichenden Volkskunde

von Univ.-Prof. Dr. Zachariae, G.h. Reg.-Rat. Halle a. S.

Preis: M. 35.— broschiert. M. 40 — gebunden

Der durch grundlegende Arbeiten auf dem Gebiete der indischen Lexikographie als führende Gelehrtenpersönlichkeit gewertete Autor vereinigt hier seine in Zeitschriften verstreuten und schwer zugänglichen Arbeiten über Probleme der Kulturgeschichte und Volkskunde Indiens. Die einzelnen Abhandlungen zu einem organisch aufgebauten Ganzen geordnet, ergeben in anschaulicher, dabei doch streng wissenschaftlicher Form ein treffendes Bild von der gewaltigen

kulturellen Bedeutung Indiens in der alten und für die neue Welt, zeigen vor allem, wie viel von seinen Erzählungs- und Sagenstoffen in die künstlerische Kultur des Abendlandes hineingeflossen ist.

Von größtem Wert vor allem für Forschungen auf dem Gebiete der Volkskunde!

## Das alte und moderne Indien

von Univ.-Prof. Dr. Schmidt, Münster i. W.

Bücherei der Kultur und Geschichte

herausgegeben von Priv.-Doz. Dr. S. Hausmann, München. Bd. 2

broschiert: M. 8.—, elegant gebunden. M. 12.—

„Ueber Indien in Vergangenheit und Gegenwart, seine kulturelle, politische und wirtschaftliche Entwicklung berichtet der Verfasser in geschickt zusammenfassender Weise, gestützt auf eine durchdringende Kenntnis der früheren und jetzigen Verhältnisse. Das Buch ist sehr geeignet, über Indien zu unterrichten und das Land dem Verständnis des Lesers näher zu bringen.“

(Der Deutsche Auswanderer)

## Das Raumproblem in der altchristlichen Malerei

von Dr. Hans Berstl, Berlin

Groß-Oktav-Band mit 32 Abbildungstafeln

Forschungen zur Formgeschichte der Kunst aller Zeiten und Völker

herausgegeben von Priv.-Doz. Dr. E. Lühgen, Bonn, Band 4

broschiert M. 20.—, in Halbleinen gebunden M. 26.—

Der Verfasser gibt, indem er vom rein künstlerischen Standpunkt aus einen Querschnitt durch das Denkmälermaterial legt, eine neuartige, wertvolle Ergänzung zu den bisherigen historisch entwickelten Werken gleichen Sachinhaltes. Die so zutage tretenden Raumlösungen gliedern sich in zwei Hauptströmungen: den „Kubismus“, vom Verfasser auf hellenistische Raumgestaltung zurückgeführt, und die „Schichtung dekorativer Flächen“ übereinander, verwurzelt in dem **Kunstkreis von Iran** (veranschaulicht durch Veröffentlichung zahlreicher, z. T. bisher unbekannter Werke der altindischen Malerei und Plastik). In dem Raumschaffen aus dem dekorativen Gefühl deckt er die künstlerische Wurzel der repräsentativen Darstellung mittelalterlicher Kunst auf.

Kurt Schroeder / Verlag / Bonn u. Leipzig

# Zur Kunst, Kultur und Geschichte des Morgenlandes

## Die Kosmographie der Inder

nach den Quellen dargestellt von

**Dr. W. Kirfel**

Bibliothekar und Privatdozent an der Universität Bonn

Herausgegeben

mit Unterstützung der bayrischen Akademie der Wissenschaften in München  
Starker Quartband mit 18 Tafeln auf Kunstdruckpapier nach indischen Originalen

Preis: Mk. 140.

Ausgehend von der Ueberlegung, daß grade die kosmographischen Vorstellungen, die im Leben der Völker bewußt und unbewußt stets eine gewaltige Rolle gespielt haben, bisher noch in fast keinem wissenschaftlichen Werk vollständig und vergleichend dargestellt sind, hat sich der Verfasser die Aufgabe gestellt, auf Grund der ganzen einschlägigen gedruckten Quellenliteratur und zahlreicher Handschriften die drei kosmographischen Systeme der Inder (das brahmanische, buddhistische und jainistische) in drei Abschnitten getrennt ausführlich so darzustellen, wie diese sich dieselben vorgestellt haben. Vor allem zeigt er dabei auf Grund des in den drei Hauptabschnitten niedergelegten umfangreichen Materials, daß die drei Systeme auf einfache und natürliche Grundanschauungen zurückgehen und durch den Einbau von einigen Ideen erweitert und verändert worden sind. Nur das teilweise und inconsequente Einbauen derselben in die vorhandenen Vorstellungen hat das ursprünglich einfache und natürliche Weltbild in den Grundlinien so verändert, daß daraus drei Systeme entstanden, die auf den ersten Blick so grundverschieden anmuten. Die Art der Behandlung dürfte auch für die Darstellung der kosmographischen Vorstellungen anderer Völker der alten Welt grundlegend sein. Reiches Illustrationsmaterial, das zum allergrößten Teil noch nicht publiziert ist und aus öffentlichen und privaten Sammlungen stammt, ist dem Werke beigegeben. Ein umfangreicher Sach- und Namen-Index enthält weit über 7000 Namen mit ihren Bedeutungen, von denen sehr viele in den heutigen indischen Lexicis noch nicht enthalten sind, und kann mithin allein schon auch als Nachschlagewerk zu flüchtiger Orientierung dienen.

Mit dem Werk wird der Anfang gemacht, das kosmographische Material der alten Völker zu sammeln und zu verarbeiten, um sie auch hierdurch unserem Verstande näher zu bringen.

## Zigeuner-Arabisch

Wortschatz und Grammatik der arabischen Bestandteile  
in den morgenländischen Zigeunersprachen

nebst einer Einleitung

über das arabische Rotwälsch und die Namen der  
morgenländischen Zigeuner

von Dr. **Enno Littmann**

ord. Professor der morgenländischen Sprachen an der Universität Bonn

Preis M. 16.

Gedruckt mit Unterstützung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften  
zu Göttingen

Kurt Schroeder / Verlag / Bonn u. Leipzig









PJ            Deutsche Morgenländische  
5            Gesellschaft  
D4            Zeitschrift  
D1.74-75

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

