

Norbert Oettinger, Stefan Schaffner, Thomas Steer

„Denken Sie einfach!“

Gedenkschrift für Karl Hoffmann

Münchener Studien zur Sprachwissenschaft
Herausgegeben von
Norbert Oettinger und Stefan Schaffner

Beiheft 30, Neue Folge, 2020

Norbert Oettinger, Stefan Schaffner, Thomas Steer

„Denken sie einfach!“

Gedenkschrift für Karl Hoffmann

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über:
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar

© 2020 Verlag J.H. Röll GmbH, Dettelbach

Alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigungen aller Art,
auch auszugsweise, bedürfen der Zustimmung des Verlages.
Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.

Satz und Layout: Thomas Steer

Printed in Germany

ISBN 9-783-89754-584-7



Karl Hofmann

Inhalt

Vorwort	9
NORBERT OETTINGER	
Erinnerungen an Karl Hoffmann	13
GEORGE DUNKEL	
A Familiolectal Eye on Some R̥gvedic Modes	19
BERNHARD FORSSMAN	
Eine Vermutung zu altindoarisch <i>jātarūpa-</i> ‚Gold‘	33
JOSÉ L. GARCÍA RAMÓN	
Vedisch <i>havanasyádaṃ rátham</i> und homerisch βονθήοον ἄρμα ‚der zum Ruf eilende Wagen‘: ‚zum Ruf (um Hilfe) laufen‘, ‚um Hilfe rufen‘ und die indogermanische Phraseologie.	41
TOSHIFUMI GOTŌ	
Altindoiranisch <i>ar/r</i> und urindogermanisch <i>*h₁er</i> , <i>*h₂er</i> , <i>*h₃er</i>	75
JEAN KELLENS	
<i>L’Ašəm Vohū</i> entre Gâthâs et Visprad	113
ROSEMARIE LÜHR	
Konfigurationale Merkmale im Anatolischen	123
MICHAEL MEIER-BRÜGGER	
Drei „Seitenfüller“	155

NORBERT OETTINGER

Hethitisch *partūwauwas*, *wattarittaru*

und luwisch **aram(n)ant(i)-* 163

ROBERT PLATH

Zur Etymologie von vedisch *inóti/invati* 171

JUNKO SAKAMOTO-GOTŌ

The Agnihotra, the Agnyupasthāna and the Rājanya. 183

RÜDIGER SCHMITT

Dareios' Inschrift „DPd“ –

Gebet, Dichtung, in metrischer Form? 235

MICHAEL WITZEL

Zu den vedischen Akzent-Systemen 255

Vorwort

2016 durfte das Fach Indogermanische Sprachwissenschaft seinen 200. Geburtstag feiern. Im Jahre 1816 hatte Franz Bopp in seinem grundlegenden Werk *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* die genetische Verwandtschaft der damals bekannten indogermanischen Sprachen nachgewiesen. In diesem Jubiläumsjahr 2016 fielen für die Erlanger Indogermanistik auch zwei besondere Anlässe des Gedenkens an zwei herausragende Fachvertreter in Erlangen zusammen. Erstens der 150. Todestag (31. Januar 1866) von Friedrich Rückert, der in Erlangen von 1826 bis 1841 als Professor für Orientalische Sprachen gewirkt hat, hier erstmals Sanskrit unterrichtet und als erster über vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen gelesen hat. Zweitens der 20. Todestag (23. Mai 1996) von Karl Hoffmann, der als Ordinarius für Vergleichende Indogermanische Sprachwissenschaft und Indoiranistik in Erlangen von 1955 bis 1983 gewirkt und nicht nur die Erlanger, sondern auch die weltweite Indogermanistik in dieser Zeit und weit darüber hinaus entscheidend geprägt hat.¹ Zu

1 Über die Bedeutung der beiden großen Gelehrten für die Erlanger Indogermanistik informiert nun das Buch von Bernhard Forssman: *Von Friedrich Rückert bis Karl Hoffmann. 150 Jahre Indogermanistik in Erlangen* (Kleine Schriften zu Kultur und Geschichte der Friedrich-Alexander-Universität 10). Erlangen: FAU University Press 2020. – Würdigungen der Person und des Lebenswerkes von Karl Hoffmann finden sich auch in folgenden Nachrufen von Schülern und Kollegen: *Akademische Gedenkfeier für Professor Dr. Karl Hoffmann am 11. Juli 1996* (Akademische Reden und Kolloquien, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Band 12). Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg 1997; Heiner Eichner, „Karl Hoffmann. Nachruf“. In: *Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*. 149. Jahrgang 1999, 483–492; Bernhard Forssman, „Karl Hoffmann (1915–1996)“. In: *Kratylos* 42, 1997, 214–218; Johanna Narten, „Karl Hoffmann“. In: *Encyclopædia Iranica*. Hrsg. von Ehsan Yarshater. Vol. XII, New York 2004, 420–423; Klaus Strunk, „Karl Hoffmann 26. 2. 1915–21. 5. 1996“. In: *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. 1997, 238–243; Michael Witzel,

Ehren dieser beiden großen Gelehrten der Erlanger Indogermanistik fand dann am 24. und 25. November 2016 im Senatssaal des Kollegienhauses der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg ein von Stefan Schaffner und Thomas Steer organisiertes Gedenkkolloquium statt.² Viele der ehemaligen Schüler Karl Hoffmanns folgten der Einladung zu diesem Gedenkkolloquium, und es konnten Gäste aus Deutschland, Österreich, Frankreich, Großbritannien, Japan und den USA in Erlangen begrüßt werden. Eine besondere Freude war es für die beiden Organisatoren, auch Angehörige der Familie Hoffmann beim Kolloquium in Erlangen begrüßen zu können: Karl Hoffmanns Tochter, Frau Hildegard Kosciolk, und seinen Sohn, Herrn Dr. Karl Werner Hoffmann.

Bald darauf haben die Organisatoren den Plan gefasst, sowohl die auf dem Karl-Hoffmann-Gedenkkolloquium gehaltenen Vorträge als auch weitere Fach- bzw. biographische Beiträge der eingeladenen Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus dem Schülerkreis Karl Hoffmanns in Form einer Gedenkschrift für Karl Hoffmann zu publizieren. Den vorliegenden Band in die Beiheftreihe der *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* aufzunehmen, lag nahe, da Karl Hoffmann an der Gründung dieser Zeitschrift maßgeblich beteiligt war. Zwölf Kolleginnen und Kollegen aus dem Schülerkreis Karl Hoffmanns haben schließlich Beiträge zu dieser Gedenkschrift beigesteuert, die hier nun gesammelt vorliegen. Allen Beiträgerinnen und Beiträgern sei dafür ganz herzlich

„Obituary Karl Hoffmann (1915–1996)“. In: *Indo-Iranian Journal* 40, 1997, 245–253. – Zu den bedeutendsten und wichtigsten wissenschaftlichen Leistungen Karl Hoffmanns zählt zweifellos, dass er der Laryngaltheorie nach Kuryłowicz, vor allen auch in der deutschen Indogermanistik der Nachkriegszeit, zum Durchbruch verholfen hat. Vgl. hierzu Manfred Mayrhofer, *Die Hauptprobleme der indogermanischen Lautlehre seit Bechtel*. Wien 2004, 21: „Heute kann ich das Incognito lüften: gemeint war Karl Hoffmann (1915–1996), einer der hellsten Geister in der gesamten Geschichte der Indogermanistik. Durch sein Wirken wären die Erkenntnisse der Laryngaltheorie heute, auch ohne Hethitisch, Gemeingut unseres Faches“.

2 Das Kolloquium wurde vom *Interdisziplinären Zentrum für Dialekte und Sprachvariation* (IZD) der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg großzügig finanziell gefördert, wofür an dieser Stelle nochmals herzlich gedankt sei.

gedankt! Als Mitherausgeber der Gedenkschrift konnte Norbert Oettinger gewonnen werden, der den Organisatoren des Kolloquiums schon seit der Planungsphase mit Rat und Tat zur Seite gestanden hat.

„*Denken Sie einfach!*“ – Möge dieser kurze und prägnante, als Titel der Gedenkschrift gewählte Ausspruch Karl Hoffmanns, den er häufig seinen Schülern als Ratschlag bei der Lösung wissenschaftlicher Probleme mit auf den Weg gegeben hat, auch künftigen Forschergenerationen im Fach Indogermanistik, das Karl Hoffmann wie kein Zweiter im vorigen Jahrhundert entscheidend mitgeprägt hat, als Leitsatz dienen!

Erlangen, im September 2020

Die Herausgeber

Erinnerungen an Karl Hoffmann

NORBERT OETTINGER

Wenn man über einen Wissenschaftler sagt, dass er auch ein Mensch war, so ist das trivial – es sei denn, man meint das Wort „Mensch“ in einem besonderen, eben nicht alltäglichen Sinne. Vor diesem Hintergrund wollen die bescheidenen Erinnerungen an den Menschen Karl Hoffmann, von denen ich heute erzählen möchte, verstanden werden.¹ Denn was für ein Gelehrter er war, darüber muss hier, im Kreis seiner Schüler und Enkelschüler beiderlei Geschlechts, nicht erst gesprochen werden. Als Einziges sei in diesem Zusammenhang eine Äußerung des seinerzeitigen Rektors unserer Universität, Nikolaus Fiebiger, erwähnt. Als er von einer Reise an mehrere amerikanische Universitäten zurückkam, sagte er zu Kollegen: „Immer wieder bin ich dort auf Karl Hoffmann angesprochen worden. Ich hatte ja keine Ahnung, was für eine Koryphäe wir hier haben!“

Karl Hoffmann vertrat den Standpunkt: „Genie ist Fleiß“. Ein älterer Kollege erzählte mir, dass er, wenn er nachts aus dem Theater nach Hause ging, im Seminargebäude Kochstraße 4 nur im vierten Stock zwei erleuchtete Fenster sah. Dann pflegte er zu seiner Frau zu sagen: „Dort entstehen wieder ‚Hoffmanns Erzählungen‘“. Hoffmanns Frau berichtete einmal, dass er Sonntagabends, nach einem Familienausflug, ihr doch wieder ans Institut „ausgewitscht“ sei. „Er musste nachschauen, ob es nicht abgebrannt ist“ meinte sie augenzwinkernd. Auch Hoffmann selbst hatte Humor. Selbstkritisch dichtete er:

„Wissenschaft ist eine Leidenschaft, die nicht Wissen schafft,
sondern Leiden schafft.“

1 Meine Erinnerungen stammen vor allem aus den Jahren 1968 bis 1977.

Und als der Bürgermeister Halweg die Erlanger Hauptstraße durch Baumpflanzungen verengen ließ, nannte er sie „Halwegs Hohlweg“. Auch hatte er gar keine Bedenken, von Situationen zu erzählen, die ihm irgendwie peinlich waren. So z.B., als er vor einer Sitzung in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München für uns Studenten Weißwürste eingekauft hatte, die es damals in Franken noch nicht gab. „Da stehe ich dann“ berichtete er „an der Garderobe, wo die anderen ihre Aktentaschen abgeben, mit einem riesigen Paket Weißwürste. Mei, war mir das peinlich!“ Aber gerade durch solche Erzählungen – und es waren oft noch viel persönlichere – hat er uns Studenten sehr an sich gebunden, denn wir bekamen das Gefühl vermittelt, dass er ein Mensch war wie wir, zwar ein großer Wissenschaftler, aber doch kein souveräner Beherrscher aller Lebenssituationen. Dadurch konnte sich auch jeder selbst mit seiner Unzulänglichkeit von ihm angenommen fühlen.

Noch etwas anderes hat die Bindung zwischen ihm und uns Studenten gefestigt. Er hatte fast immer für uns Zeit und setzte vor allem auf Ermutigung und positive Verstärkung. Kritik äußerte er fast nur in Form von Ratschlägen. So riet er z.B. oft „Denken Sie einfach!“, wenn wir unrealistisch oder zu kompliziert an die Lösung von Problemen herangingen. Seine starke Präsenz hing damit zusammen, dass das Institut Karl Hoffmanns zweite Familie bildete. Bis zum Herbst 1970 gingen wir auch regelmäßig gemeinsam zum Mittagessen, und zwar meistens zum „Kaiser Wilhelm“, der ja bis heute sozusagen das indogermanische Gasthaus Erlangens ist.² Auch da wurde dann fachgesimpelt und auf Bierdeckel geschrieben. „Untersuchen Sie das doch einmal!“ sagte er oft zum einen oder anderen seiner mehr fortgeschrittenen Schüler. Eine so fröhliche Grundstimmung, wie sie in seinem Unterricht herrschte, habe ich nirgends sonst erlebt. Sicher trug auch seine gemütliche mittelbairische Aussprache etwas dazu bei. Auch ins Schwimmbad konnte es gemeinsam gehen, wenn es heiß war. Man

2 Zur Frage des Gasthauses bei den Indogermanen vgl. E. Rieken „Germanisch **razna-*, hethitisch *arzana-*: eine Isoglosse“ in: *Indogermanistik – Germanistik – Linguistik. Akten der Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft*, hrsg. von M. Kozianka, R. Lühr und S. Zeilfelder, Jena 18.–20.09. 2002, Hamburg 2004: Kovač, 473–485.

stelle sich folgendes Bild vor: Die Köpfe von Karl Hoffmann, Michael Witzel, Gert Klingenschmitt, Heiner Eichner und anderen aus dem Wasser ragend, lebhaftes Paddeln auf der Stelle und Diskussion über Laryngale.

In seinen Reden war Karl Hoffmann konservativ, in seiner menschlichen Einstellung aber fortschrittlich. Es kam ja damals noch sehr selten vor, dass Studentinnen an der Universität Karriere machen konnten. Er machte zwar die Bemerkung: „Was macht man denn mit so einem Mädels, wenn es nicht begabt ist?“, aber in der Realität förderte er Frauen mit dem gleichen Engagement wie Männer, so dass drei seiner Schülerinnen später Professuren bekamen. Zum Leben war er sehr positiv eingestellt. Sogar wenn er vom Russlandfeldzug erzählte, von dem andere nur Schreckliches berichteten, tat er das mit Humor. So war einmal seine Kompanie schon weitgehend aufgerieben, und er irrte umher, als er auf ein Panzerregiment von Österreichern stieß. Die besaßen aber keine Panzer mehr, sondern nur noch einen Spähwagen, auf dem er dann mitfahren durfte. Da erschallten dann oft die Warnrufe „Panzer vo' vorn!“ oder „Panzer vo' hint'!“, woraufhin alle herauspringen und jeweils hinter dem Fahrzeug Deckung nehmen mussten. Hoffmann benutzte dieses Beispiel, um uns gelängtes palatales nasaliertes *a* vorzuführen. Und er pries es als sein Glück, dass er sich schließlich die Zehen erfror, denn dadurch kam er von der Russlandfront weg.

Fachlich verstand er sich als Grammatiker, aber in zwei Bereichen ging er darüber hinaus. Der eine Fall war der Aufsatz „Martānda und Gayōmard“, wo er einen urindoiranischen Mythos rekonstruierte. Der andere war das Altpersische insgesamt, wo ihn neben der Sprache auch die Realien sehr interessierten. Hier legte er uns anhand der Reliefs seine Ansicht dar, wie sich an Tracht und Kopfbedeckung Perser, Meder und vor allem auch Arachosier erkennen lassen, und dass die aus Ostiran stammenden Arachosier in der Persis wegen der Religion eine wichtige Rolle spielten. Wenn es darum ging, die strategischen Leistungen des Königs Darius hervorzuheben, konnte Karl Hoffmann besonders lebhaft werden. Sein gefühlsmäßiges Engagement im Iranschen hat vielleicht dazu beigetragen, dass eine Reihe seiner offiziel-

len und inoffiziellen Schüler einen Schwerpunkt im Iranischen entwickelt hat; es sind sogar mehr als im Vedischen, Hoffmanns Hauptarbeitsgebiet.

Einer der „gesellschaftlichen“ Höhepunkte des Institutslebens war der September 1973. Damals kamen nach der Regensburger Fachtagung außer den „Erlangern“ auch Calvert Watkins, Jochem Schindler und der damalige Student George Dunkel ans Institut und blieben die ganze Woche. Da gab es eine fast pausenlose Mischung aus Anekdotenerzählungen und Fachdiskussion. Noch bis in dieses Jahrtausend konnte man auf dem Tisch des Chefzimmers den Abdruck des Schnaps-glases von Cal Watkins besichtigen. Am Ende der Woche waren alle wie erschlagen. Als dann Jo Narten Cal zum Flughafen brachte, fragte er sie: „Sag mal, trinkt ihr hier immer so viel?“ Es war wohl nicht zuletzt Karl Hoffmanns gastliche Art, die diese entspannte und doch geistvolle Woche ermöglicht hat.

Beiträge

A Familiolectal Eye on Some R̥gvedic Modes

GEORGE DUNKEL

1. The fundamental unity of the R̥gvedic *Kunstsprache* has long been known and accepted: “Durch den ganzen Rigveda herrscht trotz der Vielheit der Verfasser wesentlich dieselbe Sprache. ... Die Sprache ist im Ganzen überall dieselbe ...” (Wackernagel 1896 I:xiii, xvi). There have been many attempts to find linguistic distinctions within this text, but all have been beset by methodological errors.

The most important is the universal preoccupation with a relative chronology of the books. Despite all the effort expended on it,¹ this is a hopeless enterprise and obviously illusory to anyone in the slightest familiar with the nature of traditional oral poetry. Here the texts are first improvised, then if successful repeated, improved, and mixed over generations and sometimes centuries. As a result not only can each book present an irresolvable mixture of old and new, but also each hymn, verse, even individual words. A chronological overlap between such texts and collections is more likely than any neat temporal sequence. The R̥gveda does not consist of “layers” which can be quasi-archeologically peeled back, as Fick tried with Homer (unsuccessfully); rather, it uses an oral *Kunstsprache* in which archaisms and innovations are thoroughly mixed on all levels like “a dough which has been rehandled and reknaded constantly, not without adding new elements” (Nilsson 1933:173). This state of affairs has in fact often been acknowledged, but its *raison d’être* has not generally been understood. The quest for a relative chronology of the ten R̥gvedic books is as

1 Wüst’s survey of previous scholarship (1928:2–11) is the high point of his book. Witzel 1989:124 fn. 51, 159 fn. 154 teases some agreement out of Wüst’s results and those of Hoffmann 1967. – *védasýāgnim yó máyy ā sam īdhé, hóphmane tád guráve me niveditám.*

misguided as the alchemists' attempts to transmute cheaper metals into gold or the Alexandrian grammarians' quest for "analogy".

A second problem has been to treat all ten books as of evidentially equivalent value, despite knowing better. The genealogically unified family books and the hodge-podge composite books cannot meaningfully be compared with each other, since the latter are anything but homogenous, genealogically or stylistically. Any statistics based on them are mere abstractions papering over utterly heterogeneous material; one could call them "fake facts". The family-books on the other hand offer a convenient and coherent field for investigating linguistic or stylistic diversity.

Since the family and composite books as defined below are almost exactly equal in mass, these two groups are comparable directly; but since the individual books' mass varies considerably, their raw figures must be put into ratio with their bulk. Rather than the frequency per number of printed pages,² verses,³ or words,⁴ we use that of their occurrence per ten thousand syllables.⁵

A third common methodological problem, universal since Lanman 1878, consists in seeing linguistic development as a linear in- or decrease from the family-books through the composite books over the Atharvaveda and into classical Sanskrit. This is often the case, but not always.

2 Lanman 1878:578 uses the pages of Max Müller's *pada*-text.

3 This is the method of Arnold 1905:255f., 258.

4 This is the method of Wüst 1928:104–150. His total of 163,772 words is not far from the 164,766 words found by the research-project mentioned in footnote 7, Poucha's 165,007 (1942:I.105) or Eichler's 163,557 (<https://sites.google.com/site/detlef108/rv-statistics>, accessed in 2017). The traditional total is however only 153,792 (Oldenberg 1888a:514f.). All these figures include the *Vāḷakhilyam* and count enclitics.

5 As suggested by Roland Litscher. According to the research-project mentioned in fn. 7, the family books have 197,952 syllables and the composite books have 197,963. – 10,000 syllables are equivalent to 23 Aufrecht-pages, i.e. RV 2.1–24 or the corpus of Kutsa Āngirasa or Kaśyapa Mārīca.

2. We ask whether the ṛṣi-families differed not only, as has long been known, in their hair-styles, cultic details, favorite myths, views of history, and so on, but also in their language or style. A family-based linguistic level intermediate between idiolects and dialects (themselves quite variable) would seem to be natural. The neonate discipline of examining the Ṛgvedic family-books contrastively,⁶ rather than in order to determine a temporal sequence between them, requires a name: I will use familiolectology.

Instead of trying to date all ten books, we have examined⁷ only the six family books (with the discontinuous Kaṇva material⁸ as a seventh) for characteristic phonologic, morphologic, lexical, or phraseologic features beyond the long-known family refrains. As “familiolectally distinctive” we hereby define any feature which occurs in one family-book at least thrice but never again in the Ṛgveda.⁹ The present

6 I do not say “synchronically”: of course linguistic features have their histories and these interest us as well; they just cannot be used to set up a temporal order of the books.

7 A databank to enable finding the location and frequency of any grammatical feature, word, or combination thereof was created on the basis of Lubotsky 1997 by the research project “Familiengrammatik des Rgveda” at the Indogermanisches Seminar of the University of Zurich in 2006–2009 led by myself and Dr. Salvatore Scarlata. It was funded by Merbag AG and the Swiss National Research Foundation; I thank these far-sighted institutions for their support.

8 The Kaṇva section of book 8 is here defined, as usual, as 8.1–66, but outside of morphology only the precise Kaṇva hymns of that book have been used. This corpus with its 39,534 syllables exceeds all the family books in verses, words, printed pages and syllables (book 7, the longest, has 34,003 syllables). The more widely scattered Angiras material is even more massive (39,913 syllables), but we shall not consider it here.

9 Besides such impeccable instances we have also examined the less perfect candidates where the feature in question does recur once in a composite book. When these are extramaṇḍalar book-family material or due to submerged family-relationships, they in fact confirm our method (and the *Anukramaṇī*). But such material is not used here as evidence.

specimen seeks to illustrate how the search for familiolectally distinctive features in R̥gvedic verbal morphology¹⁰ was performed.

3. The injunctive mode occurs a total of 1,852 times.¹¹ Taking both major usages together, its distribution is:

Frequency of the injunctive mode in the R̥gveda

Books	pres. inj. raw	aor. inj. raw	perf. inj. raw	total	per 10K ¹²
2	36	79	3	118	66
3	25	59	1	85	35
4	66	80	11	157	69
5	50	76	1	127	46
6	59	107	–	166	57
7	53	118	2	173	52
Kaṇva	47 (K1 7, K8 40)	98 (K1 18, K8 80)	1 (K1 0, K8 1)	146	32
FB total	336	617	19	972	49
1 non-K	140	219	11	370	55
8 non-K	25	47	1	73	52
9	49	55	–	104	30
10	145	179	9	333	47
CB total	359	500	21	880	45
RV total	695	1117	40	1852	48
different forms	446	410	28		

In the composite books the injunctive is only one-tenth less frequent than in the family books; this is due specifically to the precipitate decline in the use of the aorist form. Book 9 has the fewest, books 4 and 2 the highest myriadic frequency of injunctives.

10 In the case of possibly distinctive words and formulas whose usage is not binary but scalar, various quality-filters were used to reduce the evidence to the best cases.

11 Avery, who calls it “subjunctive 3” (1875:225, 227), finds 1,720 (1875:311–318).

12 I.e. the myriadic reckoning.

Prohibitively used are about one-fifth of the injunctives: the negation $má^{13}$ occurs 413 times (22.3 per cent).¹⁴

Frequency of prohibitive $má$ with the injunctive in the Ṛgveda

Books	raw	per 10K syllables
2	43	24
3	19	8
4	13	6
5	21	7
6	19	6
7	70	21
Kaṇva	52 (K1 11, K8 41)	13
FB total	237	12
1 non-K	85	12
8 non-K	24	12
9	5	1
10	58	8
CB total	172	9
RV total	409	10

In the composite books prohibitions decrease somewhat; the proportion to the family books is about 3 : 4. Books 2 and 7 are highest, book 9 the lowest in prohibition-frequency in both absolute and myriadic terms—interesting to be sure, but in no way familiolectally distinctive.

We are now in a position to compare the order of the books according to Hoffmann's Avery-based statistics (1967:36) with our own, taking the use of the non-prohibitive injunctive as a sign of age.¹⁵

13 From IE $*m\acute{e}$ without laryngeal, see LIPP II:511, 517f.

14 We exclude the 12 occurrences (including repetitions) of $má$ with other moods (Hoffmann 1967:92–97).

15 Hoffmann's figures are for non-prohibitive injunctives alone, so we have modified ours accordingly. Hoffmann of course treats books 1 and 8 as wholes.

*The R̥gvedic books in order of decreasing frequency
of non-prohibitive injunctives*

Books	raw	per 10K	order	Hoffmann: as per cent of words per book	order	Hoffmann: as per cent of attested finite verbs	order
2	75	40.5	4	1.2	3	9.2	3
3	66	26.9	7	0.8	6	5.9	7
4	145	62.3	1	1.6	1	11.3	1
5	108	38.5	5	1.1	4	7.8	5
6	148	49.4	2	1.4	2	10.6	2
7	106	31.2	5	1.2	3	8.5	4
Kaṇva	97 (14, 83)	24.5	8	–		–	
FB total	745			(average)		(average)	
1 non-K	285	41.2	3	(entire) 1.1	4	(entire) 8.5	4
8 non-K	46	21.2	9	(entire) 0.8	6	(entire) 5.5	9
9	99	28.4	6	0.7	7	5.6	8
10	276	38.3	5	1.0	5	7.1	6
CB total	706			(average)		(average)	
RV total	1451			(average)		(average)	
diff. forms	884						

Here the agreement is good; by all measures books 4, 6, and 2 have the highest frequency of injunctives and books 9 and 3 the lowest.¹⁶ But nothing can be said to be familiolectally distinctive.

16 If the prohibitive injunctives are added, we arrive at the following figures:

Books	total	per 10K	order
2	118	66	2
3	85	35	7
4	157	69	1
5	127	46	6
6	166	57	3
7	173	52	5
Kaṇva	146	32	8
1 non-K	370	55	4
8 non-K	73	52	5

The other verbal modes, tenses, and stem-formations are even more common, so that none could possibly be distinctive of a single family book: this is the ubiquity-problem which is inescapable on the level of morphology. For this reason let us examine some of the less common verbal formations.

4. The *si*-imperative¹⁷ (total 158) is less than a tenth as frequent as the injunctive.

Frequency of the si-imperative in the Ṛgveda

Books	raw	per 10K syllables
2	15	12
3	15	6
4	6	2
5	15	6
6	24	9
7	12	4
Kaṇva	15 (X+X)	3
FB total	102	6
1 non-K	24	4
8 non-K	6	4
9	14	6
10	12	2
CB total	56	3
RV total	158	4

In the composite books the *si*-imperatives are only half as frequent as in the family books. Since this formation dies out after the Ṛgveda,¹⁸ it might seem that the composite books represent a later stage of development, with especially book 10 pointing to their coming demise. But

9	104	30	9
10	333	47	6

As can be seen, book 4 is then most frequent and book 9 dead last.

17 See Cardona 1965, Szemerényi 1966, Dunkel 1992:217. The following figures take into account Cardona's philological exclusion of 17 candidate forms.

18 Occurring at all only in citations therefrom, see Cardona 1965:1.

they're just as rare in book 4. Books 2 and 6 are the highest, 4 and 10 the lowest in myriadic frequency. Above all, their ubiquity prevents anything from being familiolectally distinctive, not even the Gṛtsamadas' very strong proclivity thereto.

5. Absolutives (total 180) have four morphological variants. *-ya* and *-tya* are allomorphs; *-tvī́*, *-tvā́* and *-tvā́ya* are free variants;¹⁹ and the two sets as wholes are absolutely allomorphic/complementary, the first being used only with compounded/univerbated roots,²⁰ the second never.

Frequency of the absolutives in the Ṛgveda

Book	<i>-(t)ya</i>	<i>-tvī́</i>	<i>-tvā́</i>	<i>-tvā́ya</i>	total	per 10K
2	14	4	1	–	19	10.3
3	13	3	–	–	16	6.5
4	4	1	–	–	5	2.1
5	3	1	2	–	6	2.1
6	4	1	1	–	6	2.0
7	4	1	–	–	5	1.5
Kaṇva	4	1	–	–	5	1.3
FB total	46	12	4	0	62	3.1
1 non-K	27	4	6	–	37	5.3
8 non-K	1	2	2	1	6	2.8
9	1	2	2	–	5	1.4
10	38	15	9	8	70	9.8
CB total	67	23	19	9	118	6.0
RV total	113 ²¹	35	23	9	180	4.5
different roots	40 <i>-ya</i> 6 <i>-tya</i>	15	9	8		

In the composite books the absolutives are twice as common overall as in the family books, and especially so in book 10. But before ascribing this to increasing interference from Dravidian and Tamil, i.e.

19 *-tvī́* and *-tvā́* are shared by *pī-*, *bhū-*, and *hā-*; *-tvā́ya* shares *kr-*, *gam-*, and *hā-* with *-tvī́*, *yuj-* with *-tvā́*; *han-* and *vṛ-* “cover” use all three endings.

20 Usually with preverbs but also *punardā́ya*, *pādagŕ̥hya*, and *hastagŕ̥hya* (2x), as well as *aram-* and *akhhhaliḱ̥tya*.

21 Our figures agree with Avery's (1875:320) except here, where Avery counts only 84.

relative recency, one would have to explain why book 2 is even higher in its use of absolutes. Only *-(t)ya* and *-tvī* occur in all the books. With more than half of the material, *-(t)ya* is far and away the most common single form; but absolutes are formed in equal measure from simple and compounded verbs. Myriadically measured, absolutes are by far the most frequent in books 2 and 10; these two books also provide half the examples. Absolutes are the least frequent in books 9, 7, and K, without this being in any way familiolectally distinctive.

6. The aorist passive third singular *-i* and plural in *-ran/-ram*²² occur 231 and 50 times, respectively.

Frequency of the aorist passive in the Ṛgveda

Books	sing. <i>-i</i>	pl. <i>-ran/m</i>	total raw	per 10K syllables
2	12	–	12	7
3	11	1	12	5
4	26	1	27	13
5	15	2	17	7
6	22	2	24	8
7	32	8 ²³	40	12
Kaṇva	12	1	13	3
FB total	130	15	145	7.3
1 non-K	52	8 ²⁴	60	9
8 non-K	6	3	9	4
9	15	20 ²⁵	35	10
10	28	4	32	5
CB total	101	35	136	6.9
RV total	231	50	281	7.1

In the composite books the aorist passives are less frequent, with 44 per cent of the whole. Myriadically measured, books 4 and 7 have the

22 See Kümmel 1996:15–20, 157.

23 5 of these are *adṛśran*.

24 4 of these are *asthiran*.

25 19 of these are *asṛgran/m*, referring to Soma.

highest, the Kaṇvas the lowest frequency of aorist passives. No book lacks them completely, and nothing is familiolectally distinctive.

7. The first person singular subjunctive active occurs less frequently than any of the above formations, with only 62 occurrences rarely even managing once per 10K. There are three variants:²⁶ primary *-ā* and secondary *-am*, both inherited,²⁷ and the analogic creation *-āni*. Only *-āni* survives into classical Sanskrit (as the first singular active imperative). Considering all the tense-stems together:

Frequency of the variants of the first singular subjunctive active in the Ṛgveda

Book	<i>-ā</i>	per 10K	<i>-āni</i>	per 10K	<i>-am</i>	per 10K	total RV	per 10K
2	3	2	–	–	–	–	3	1.6
3	–	–	–	–	–	–	–	0
4	3	1	3	1	1	0.4	7	3.0
5	2	0.7	1	0.3	–	–	3	1.1
6	1	0.3	1	0.3	2	0.7	4	1.3
7	1	0.3	2	0.6	1	0.3	4	1.2
Kaṇva	–	–	–	–	1	0.2	1	0.3
FB total	10	0.5	7	0.4	5	0.3	22	1.1
1 non-K	5	0.7	–	–	2	0.3	7	1.0
8 non-K	1	0.7	–	–	1	0.7	2	0.9
9	–	–	–	–	–	–	–	0
10	6	0.8	14	2	11	2	31	4.3
CB total	12	0.6	14	0.7	14	0.7	40	2.0
RV total	22 = 35%	0.5	21 = 34%	0.5	19 = 31%	0.5	62 = 100%	1.6

In the composite books first singulars subjunctive active are twice as frequent as in the family books, due to the increase of *-āni* and *-am* in book 10. The distribution is uneven: book 10 alone accounts for half

26 They are seemingly free variants; no phonologic, metrical, or syntactic conditioning for their distribution seems to exist. Could the distinction be semantic?

27 On distinguishing subjunctives in *-am* from injunctives see Hoffmann 1967:248–253; Dunkel in *Mir Curad*, FS Watkins, ed. Jasanoff *et al.*, 94f.

of the first person singular subjunctives active, while books 3, 9 (practically) Kaṇva contain no such forms at all. Books Kaṇva and 2 have only one variant each. Nothing here at all is familiolectally distinctive.

8. Conclusion. Book 9 scores the lowest as regards injunctives, prohibitions, absolutives, and first singular active subjunctives. This is probably due to the particular universe of the Soma-sacrifice, where the center of interest is in the present proceedings (“dieses Buch bezieht sich ausschliesslich auf den aktuellen Vorgang der Soma-Läuterung”, Hoffmann 1967:37). But why then are first singular active subjunctives also absent from books 3 and Kaṇva (only one instance)?

Why should book 2 score the highest in injunctives, prohibitions (footnote 16), *si*-imperatives, and absolutives? Nor are these the only areas where the Gṛtsamadas reveal themselves as stylistic extremists.

Like the verbal formations presented above, the entirety of Ṛgvedic morphology shows no familiolectally distinctive contrasts at all. The project’s full investigation of 46 nominal and verbal categories, stem-formations, and ending-variants reveals notable differences in frequency between the families to be sure, but nothing that qualifies as family-specific. And the same holds as well for my own subsequent studies of phonology (including sandhi), pronouns, particles, enjambement-types, and verse-internal sentence-boundary. Although Lanman’s conclusion that “the statistics fail to show any difference in time ... the family books ii.–vii. are in general of about the same age” (1878: 579–80) is formulated as an admission of failure, it can also be seen as a roundabout recognition of the homogeneity of Vedic morphology. Morphemes and phonemes occur too frequently to be of use for our purpose; their ubiquity renders them useless for familiolectology.²⁸ There are certainly phonologic and morphologic differences between the families, but none is distinctive.

9. At this point the reader might be forgiven for thinking ‘what a lot of effort to show what we already know!’. But the search for distinctivity

28 The chi-square might perhaps make some of these statistics seem more impressive.

has not been in vain, for familiolectally distinctive features do indeed exist, but at two levels of grammar not yet mentioned.

The most important type is the familiolectal formula (defined as a repeated word-group),²⁹ of which 90 are distributionally impeccable.

In contrast to the family-refrains, the familiolectally distinctive formulas are often rather banal in nature. Typical is the Viśvāmitras' noun-epithet phrase *agnī- sudītī-* 'Agni, shining well', found in

3.2.13cd *tām citráyāmaṃ hárīkeśam īmahe / sudītīm agnīm suvitāya nāvyaṣe*

3.17.4ab *agnīm sudītīm sudṛśaṃ grṇānto / namasyāmas tvédyam jātavedaḥ*

3.27.10 *nī tvā dadhe vāreṇyam / dākṣasyeḷā sahaṣkṛta / agne sudītīm uśijam*

and nowhere else in the entire Ṛgveda.

So too the Bharadvājas' *tāmas ūrmya-* "night-time darkness", found in the Ṛgveda only thrice:

6.10.4cd *ádha bahú cit tāma ūrmyāyās / tiráḥ śociṣā dadrṣe pāvakāḥ*

6.48.6cd *tirás tāmo dadrṣa ūrmyāsv / á śyāvāsv aruṣó vṛṣā*

6.65.2cd *ágram yajñāsya bṛható náyantīr / ví tá bādhante tāma ūrmyāyāḥ*

Twice above this formula co-occurs with *tirás dṛś-* "to look through". This new combination is however not distinctive, being shared with (at least) the Vasiṣṭhas, Viśvāmitras and Atris:

7.9.2d *tirás tāmo dadrṣe rāmyāñām*

3.27.13b *tirás támāṃsi darśatāḥ = 8.74.5b.*

29 Hainsworth's concept of the "flexible formula" (1968) works as well for the Rgveda as for Homer.

Familiolectally distinctive formulas

	different formulas ³⁰	per 10K
2. Gṛtsamadá	5	2.7
3. Viśvāmitra	19	7.7
4. Vāmádeva	11	4.7
5. Átri	3	1.0
6. Bharádvāja	6	2.0
7. Vásiṣṭha	16	4.7
Kāṇva	30	7.6
total	90	4.5

The most recognisable myriadically are the Kāṇvas and Viśvāmitras, by far the least the Atris.

The other type of familiolectally distinctive feature is the exclusive designator (no formators are distinctive). Impeccable shibboleths are fewer than the distinctive formulas; there are only about 50. Some examples are *mahína-* “big” (4x in book 6, nowhere else); *dakṣ-* “satisfy; (middle) be able” (3x, in book 7 only); *āpitvá-* “friendship” (3x, in K8 only); and *vivákṣaṇa-* “growing” (?), epithet of Soma (5x, in K8 only).

It is such words and phrases, not sounds, particles, or endings, that seem to have distinguished familiolects in Ṛgvedic times.

Bibliography

- J. Avery 1875: “Contributions to the history of verb-inflection in Sanskrit”, *JAOS* 11, 219–324.
- Cardona 1965: “The Vedic imperatives in *-si*”, *Language* 41, 1–18.
- Dunkel 1992: “Two old problems in Greek”, *Glotta* 70, 197–225.
- Hainsworth 1968: *The Flexibility of the Homeric formula*, Oxford.
- Hoffmann 1967: *Der Injunktiv im Veda*, Heidelberg.
- Kümmel 1996: *Stativ und Passivaorist im Indoiranischen*.
- Lanman 1878: “A statistical account of noun-inflection in the Veda”, *JAOS* 10, 325–601.
- Lubotsky 1997: *Rgvedic Word Concordance*, New Haven.
- Nilsson 1933: *Homer und Mycene*, London.

30 The repetitions of each formula are not counted.

-
- Szemerényi 1966: “The origin of the Vedic ‘imperatives’ in *-si*”, *Language* 42, 1–6 (= *Scripta Minora* IV, 1719–24).
- Witzel 1989: “Tracing the Vedic dialects”, in: *Dialects dans les littératures indo-aryennes*, ed. C. Caillat, Paris, 97–264.
- Wüst 1928: *Stilgeschichte und Chronologie des Rgveda*, Leipzig.

Eine Vermutung zu altindoarisch *jātarūpa-* ‚Gold‘

BERNHARD FORSSMAN

In den beiden Petersburger Sanskrit-Wörterbüchern findet man ein *jātarūpa-*, das als Adjektiv oder als Substantiv auftritt; die nachgewiesenen Bedeutungen gruppieren sich um den Kern ‚golden‘ bzw. ‚Gold‘. Auch Weiterbildungen sind dort verbucht, insbesondere das vom Substantiv abgeleitete Stoffadjektiv *jātarūpa-maya-* ‚golden‘¹.

Vier Belege in der Brāhmaṇa-Prosa stehen an der Spitze des Stellenmaterials. Je zwei Stellen bilden ein Paar mit ähnlichen Wortlauten. In einer Beschreibung von Indras Königsweihe heißt es, AB VIII 13,2: *Tam (...) Prajāpatiḥ purastāt tiṣṭhan pratyaṅmukha audumbaryārdayā śākhayā sapalāśayā jātarūpamayena ca pavitreṅāntardhāyābhya-ṣiñcad* ‚Ihn salbte Prajāpati, vor ihm stehend mit dem Gesicht nach Westen, mit einem feuchten beblätterten Udumbara-Zweig und einem goldenen Sieb, es von ihm fernhaltend‘ (?)². Eine Parallele mit ähnlichem Wortlaut – Übertragung auf die irdische Königsweihe – ist AB VIII 18. – Zu den Riten bei der Verleihung des Namens an ein neugeborenes Kind gehört der folgende Vorgang, ŚB XIV 9,4,25 = BĀUM VI 4,25: *ātha dādhi mādhu ghytām saṃsījyānantarhitena jātarūpeṇa prāśayati* ‚Dann schüttet er Sauermilch, Honig und Butterschmalz zusammen und gibt es ihm zu essen, ohne das Gold fernzuhalten‘ (?); mit ‚Gold‘ ist wohl ein goldener Löffel gemeint. Eine fast wörtliche

1 Böhrtlingk/Roth 1861, PW III p. 77; Böhrtlingk 1880, pw II p. 262b.

2 Zu *antar-dhā* ‚fernhalten‘ vgl. Amano 2009, p. 145 Anm. 34 und öfter; s. Register p. 630b.

Parallele findet sich in der Kāṇva-Version der Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, BĀUK VI 4,25³.

In den rituellen Sūtras des Veda, mit Einschluß des vergleichbaren Sāmavidhāna-Brāhmaṇa (SVB), erscheint *jātarūpa-* ‚Gold‘ in ähnlichen Zusammenhängen; bezeichnet werden rituell verwendete Geräte aus Gold. Solche Stellen sind insbesondere: Kauś X 16; XIX 23; LŚS I 6,24; VaitŚS V 16; ŚŚS III 19,9; dazu SVB V 3,2; V 3,8. *jātarūpa-* wird in den vedischen Texten also durchweg im Zusammenhang mit Riten verschiedener Art gebraucht. Außerhalb der Veden ist *jātarūpa-* (samt Anhang) wohl vor allem in den Sanskrit-Epen anzutreffen⁴; häufig erscheint es zudem im Pali.

Nun zur sprachlichen Deutung. Daß *jātarūpa-* aus den beiden Konstituenten *jātá-* ‚geboren‘ (Mask. ‚Sohn‘, Ntr. ‚Geburt, Lebewesen‘) und *rūpá-* Ntr. ‚Gestalt, Aussehen‘ besteht, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Nicht ebenso deutlich ist das semantische Verhältnis der Kompositionsglieder zueinander sowie die Beziehung des ganzen Kompositums zur Bedeutung ‚Gold‘. Einen Deutungsversuch unternimmt Theodor Benfey; er schreibt zu *jātarūpa-*: „eigentlich Bahuvrīhi ‚angeborene Gestalt habend‘ = gediegen gefunden werdend, ntr. Gold“⁵. Wilhelm Rau wiederholt Benfey's Deutung und führt sie gleichzeitig etwas genauer aus. Rau stellt unser *jātarūpa-* mit *candrá-* und *árjuna-* in eine Reihe von „schmückenden Beiwörtern und u. U. substantivierten Kurzbezeichnungen für Edelmetall“ und erklärt es so: „angeborene Gestalt besitzend“, d.h. wohl ‚gediegen gefunden‘ im Gegensatz zu solchem (sc.: Edelmetall), das erst geläutert werden muß“⁶.

3 Eine akzentuierte Ausgabe dieser Version lag mir nicht vor. BĀUM VI 4,25, also die Mādhyandina-Version, ist einstweilen das einzige – aber wohl nicht ganz verlässliche – Zeugnis für die Akzentuierung von *jātarūpa-*. Im Naighaṇṭuka 1,2 scheint das Wort unakzentuiert zu sein; anders Böhtlingk/Roth 1861 p. 77: „proparox.“; also *jātárūpa-*. Diese Akzentuierung geht offensichtlich auf den Index von Roths Ausgabe des Naighaṇṭuka zurück; ihre Quelle ist unbekannt: freundlicher Hinweis von Oskar von Hinüber, Freiburg i. B. – Ich lasse den Akzent hier unberücksichtigt.

4 Hier erscheint auch adjektivisches *jātarūpa-*: ob sekundär?

5 Benfey 1854, p. 122a.

6 Rau 1974, p. 18f.; er nennt keine Vorgänger.

Benfey und Rau haben ihre Deutung nicht eingehend begründet; eine Auseinandersetzung mit ihr wird dadurch erschwert. *jātá-* in der Bedeutung ‚angeboren‘ scheint mindestens nicht sonderlich geläufig zu sein. Auch die Umsetzung des Ganzen in „gediegen gefunden“ wirft Fragen auf. Üblicherweise mußte Gold bei der Gewinnung gereinigt werden⁷. Eine besondere Bezeichnung für gediegenes Gold, das rein aufgefunden oder bereits gereinigt war, ist sicherlich denkbar. Aber daß *jātarūpa-* sich auf einen besonderen Zustand des Goldes bezöge, ersieht man aus den Textstellen nicht. Und schließlich ist auch nicht zu erkennen, warum ein Ausdruck ‚angeborene Gestalt besitzend‘ gerade auf das Gold und auf nichts anderes angewendet worden sein soll; der Ausdruck klingt untypisch. – Andere Deutungen von *jātarūpa-* aus der westlichen Wissenschaft sind mir nicht bekannt geworden.

Ein neuer Versuch ist vielleicht nicht überflüssig. Das geläufige Hinterglied *-rūpa-* weist in der Tat auf ein Bahuvrīhi-Kompositum ‚eine ... Gestalt habend‘, offenbar soll das Aussehen des Goldes beschrieben oder anderweitig gekennzeichnet werden. Der Erklärung bedürftig ist *jāta-*. Die Anzahl der Komposita mit dem Vorderglied *jāta-* ist in der älteren Sprache sehr gering. Sieht man von einigen unbedeutenden Beiläufigkeiten ab, so bleibt außer *jāta-rūpa-* nur ein Kompositum, allerdings gerade ein sehr bedeutsames: *jātá-vedas-* Mask., Bei- und Ersatzname des männlichen Feuergottes Agni, 129-mal bereits im R̥gveda bezeugt und auch später häufig. Der Versuch, zwischen den beiden *jāta-*-Komposita einen Zusammenhang herzustellen, scheint also nicht von vornherein abwegig, zumal da zwischen Agni und dem Gold ein sachlicher Zusammenhang besteht; wie eng er ist, erweisen zahlreiche Aussagen in den Vedatexten. Eine reichhaltige Zusammenstellung solcher Aussagen findet man in Jan Gonda's Buch über das Gold im Veda, im Kapitel „Gold and fire (Agni)“⁸.

Im R̥gveda wird die äußere Erscheinung Agnis, des Feuers also, durch folgende Adjektive mit dem Vorderglied *hīranya-* ‚Gold‘ beschrieben: *hīranya-keśa-* ‚mit goldenem Haar‘, *hīranya-dant-* ‚mit

7 Rau 1974, p. 30f.

8 Gonda 1991, p. 14–18. Diese Arbeit liegt dem Folgenden zugrunde; Einzelheiten daraus werden nicht eigens zitiert.

goldenen Zähnen‘, *hiraṇya-rūpa-* ‚mit goldenem Aussehen‘, *hiraṇya-varṇa-* ‚mit goldener Farbe‘, *hiraṇya-saṃdṛś-* ‚mit goldenem Anblick‘. Freilich werden im RV auch anderen Gottheiten Adjektive mit *hiraṇya-* beigelegt, namentlich den Marut und dem Savitr̥. Aber es fällt auf, daß im RV keine andere Gottheit gesamthaft *hiraṇya-rūpa-* (Agni: RV IV 3,1; X 20,9) oder *hiraṇya-saṃdṛś-* (Agni: RV VI 16,38) genannt wird.

In jüngeren Vedatexten finden sich ebenfalls Stellen mit gemeinsamem Auftreten von Gold und Feuer, aber nunmehr auch in der Weise, daß dabei eher das Gold in den Mittelpunkt gestellt wird, z.B. TB II 2,5,2 *āgneyāṃ vai hiraṇyam* ‚das Gold gehört zu Agni‘. Vielleicht klingt hier der Mythos von der Erzeugung des Goldes durch Agni an, wie in TB I 2,1,4 *agné rétaś candrām hiraṇyam* ‚das glänzende Gold ist Agnis Same‘; ähnlich ŚB XII 4,3,1. – AVŚ XIX 26,1 *agnéḥ prajātam (...)* (*h*)*iraṇyam* ‚das von Agni entsprossene Gold‘. – KS VII 13 : p. 75,14 (Mantra) wird Agni *hiraṇya-yonir* genannt, wohl ‚die Geburtsstätte des Goldes habend‘. – AVŚ V 28,6 *tredhā jātāṃ jānmanedām hiraṇyam ' agnér ékaṃ priyātamaṃ babhūva* ‚Dreimal ist dies Gold durch Geburt geboren, eines ist als Agnis liebstes entstanden‘.

Der offenbar wohlbekanntes Mythos wird mehrmals auch erzählt; die Einzelheiten weichen dabei ab. ŚB II 1,1,5 *agnir ha vā apò 'bhīdadhyau mithunṃ ābhīḥ syām iti tāḥ sāmababhūva tāsu rétaḥ prásiñcat tād dhiraṇyam abhavad tásmād etád agnisamkāśam agnér hí rétas* ‚Agni stellte den Wassern nach, im Gedanken: „Ich möchte mit ihnen gepaart sein“. Er vereinigte sich mit ihnen. Er ergoß seinen Samen in sie. Der wurde zu Gold. Deshalb hat dieses eine Erscheinung wie Agni; es ist nämlich Agnis Same‘. Etwas anders TB I 1,3,8 *āpo váruṇasya pátnaya āsan / tá agnir abhyādhyāyat / tāḥ sāmabhavan / tāsya rétaḥ párāpatat / tād dhiraṇyam abhavad* ‚Die Wasser waren Varuṇas Gattinnen. Ihnen stellte Agni nach. Sie kamen zusammen. Da entfiel ihm sein Same. Der wurde zu Gold‘⁹.

9 Ähnlich KS VIII 5 : p. 89,9; XIX 3 : p. 3,6; doch steht hier *tejas-* ‚Schärfe‘ anstelle von *retas-* ‚Same‘, vielleicht euphemistisch; vgl. auch MS I 6,4 (9) : p. 93,9.

Ausführlicher als in der vedischen Prosa ist ein Bericht im Epos Rāmāyaṇa, I 36, 16–22¹⁰. An die Stelle der weiblich gedachten Wasser (ved. *āpaḥ* Fem.) ist hier die heilige Gaṅgā getreten, der Flußname ist gleichfalls ein Femininum. Mit ihr zeugt Agni das Gold (und nebenbei auch die Nutzmetalte). Der Bericht endet so:

*jātarūpam iti khyātaṃ tadā prabhṛti – rāghava – /
suvarṇam – puruṣavyāghra – hutāśanasamabramham //*

„Jātarūpa“ wurde von da an – o Raghu-Sproß – das Gold (*suvarṇa-*) genannt – o Mann-Tiger –, welches gleiches Aussehen wie der Opfer-Verzehrer hat‘. Der Erzähler bringt hier die neue Bezeichnung *jātarūpa-* mit der Geburt (*jāta-*) des Goldes (*suvarṇa-*) in Verbindung, und dessen Aussehen (*rūpa-*) mit Agni, dem Erzeuger des Goldes; der ‚Opfer-Verzehrer‘ ist Agni.

Die Inder sehen also eine Ähnlichkeit zwischen dem Feuer und dem Gold und erklären sie mythisch durch die Herkunft des letzteren aus dem ersteren, also als eine Art Familienähnlichkeit. Besonders deutlich in diesem Sinn äußern sich ŚB II 1,1,5 und R. I 36,22, die Stellen siehe weiter oben. Die Ähnlichkeit könnte sich nun sprachlich in *jātarūpa-* ‚Gold‘ widerspiegeln. Es sei hier die Vermutung ausgesprochen, daß *jāta-rūpa-* für eigentlich gemeintes **jāta-vedo-rūpa-* steht, ‚das Aussehen des Jātavedas habend‘, und Jātavedas ist ein anderer Name von Agni, dem Feuergott.

Die kürzere Form des Kompositums, also *jāta-rūpa-*, wäre aber nicht durch einen lautgeschichtlichen Vorgang entstanden, sondern morphologisch durch Weglassung eines in der Mitte stehenden Kompositionsgliedes. Diese Verkürzung in *jāta-rūpa-* wäre kein Einzelfall; das Erklärungsprinzip ist vor allem im Neuhochdeutschen an Nominalkomposita auffälligen Aussehens erprobt worden. Zum Beispiel darf man wohl annehmen, daß nhd. *Tank-wart* durch Verkürzung für *Tank-stellen-wart* eingetreten ist, nhd. *Öl-zweig* für *Öl-baum-zweig*, ähnlich nhd. *Öl-berg* für *Öl-baum-berg*. Solche um ein Mittelglied

10 Zitiert nach der kritischen Ausgabe von Bhatt 1960. Zur Stelle vgl. Rückert 2006, p. 108–110; Hopkins 1915, p. 105 (und öfter).

verkürzten Nominalkomposita werden jetzt gewöhnlich „Klammerformen“ genannt; *Ölzweig* dient als Musterbeispiel¹¹.

Auch im Sanskrit rechnet man mit Klammerformen. Eine breit angelegte Behandlung scheint es noch nicht zu geben. Einige Fälle sind von Jan Gonda erörtert worden¹²; die kurze Arbeit ist in Wackernagels und Debrunners Altindischer Grammatik genannt¹³.

Einen verlässlichen Eindruck machen etwa die Determinativ-Komposita *grhāsrama-* ‚Stadium (*āśrama-*) des Hausvaters (*grha-pati-*)‘; *vana-mālā-* ‚Kranz (*mālā-*) aus Waldblumen (*vana-puṣpa-*)‘; das letztere Beispiel hat Karl Hoffmann ins Spiel gebracht¹⁴. *grhāsrama-* (**grha-āśrama-*) und *vana-mālā-* wären dann also Klammerformen. Und hier läßt sich dann auch *jāta-(vedo)-rūpa-* anschließen, diesmal ein Possessivkompositum. Über die besonderen Umstände bei der Entstehung gerade dieser Kurzform lassen sich wohl nur Vermutungen anstellen. Bequemlichkeit mag hier wie auch sonst im Spiel sein, reicht aber als Faktor kaum aus. Durch die Überspringung des Mittelgliedes kam ein statt aus drei vielmehr aus zwei Nominalstämmen bestehendes Nomen zustande, das sich somit äußerlich in den geläufigen zweigliedrigen Typ von *agnī-rūpa-*, *citrā-śravas-*, *viśvá-bheṣaja-* einfügte. Ferner war das intendierte Vorderglied *jātá-vedas-* zwar analysierbar, aber nicht mehr eigentlich durchsichtig; das geht z.B. aus dem Vorhandensein mehrerer unterschiedlicher Deutungen von *jātá-vedas-* in der vedischen Prosa hervor¹⁵. Das Mittelglied *-vedas-* – hier zu realisieren als *-vedo-* – konnte somit vielleicht als zur Not entbehrlich empfunden werden. Möglicherweise kam *jāta-rūpa-* zunächst in einem Kreis von Opferpriestern auf; der Belegstand könnte dafür sprechen. Ein Kreis von Eingeweihten verständigt sich besonders leicht auf bestimmte sprachliche Eigentümlichkeiten.

Sollte sich die vorgeschlagene Erklärung von *jātarūpa-* bewähren, so läge hier eine Klammerform mit nachweisbarer Verkürzung vor.

11 Henzen 1965, p. 261; Fleischer/Barz 2012, p. 156.

12 Gonda 1953, p. 357–359.

13 Wackernagel/Debrunner 1957, AiG II 1 N p. 9.

14 Karl Hoffmann bei Sommer 1948, NK p. 35 Anm. 1.

15 Deeg 1995, p. 230f.

Dieser Nachweis läßt sich nicht immer erbringen. Vielmehr kann man durchaus fragen, ob *Öl-zweig* wirklich für *Öl-baum-zweig* stehen muß, ob ferner *vana-mālā-* ‚Wald-Kranz‘ nicht einfach ungenau gedacht und ungenau gebildet sein könnte. Solche Fragen sind öfter auch gestellt worden. Manche Forscher gehen so weit, die Berechtigung der Annahme von Klammerformen überhaupt anzuzweifeln. Sollte aber in *jātarūpa-* das Gold nach dem Feuer benannt sein, so war das fehlende *-vedas-* zunächst ein notwendiger Bestandteil.

Bibliographie

- Amano, Kyoko. 2009. *Maitrāyaṇī Saṃhitā I–II*. Bremen.
- Benfey, Theodor. 1854. *Chrestomathie aus Sanskrit-Werken*. Zweiter Theil: *Glossar*. Leipzig.
- Böhtlingk, Otto. 1880. *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. Zweiter Theil. St. Petersburg.
- Böhtlingk, Otto / Roth, Rudolph. 1861. *Sanskrit-Wörterbuch*. Dritter Theil. St. Petersburg.
- Deeg, Max. 1995. *Die altindische Etymologie nach dem Verständnis Yāska's und seiner Vorgänger*. Dettelbach.
- Fleischer, Wolfgang / Barz, Irmhild. 2012. *Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache*. 4. Auflage. Berlin.
- Gonda, Jan. 1953. Besprechung: *Études linguistiques*, Paris 1947. In: *Lingua* 3 p. 356–362.
- Gonda, Jan. 1991. *The functions and significance of gold in the Veda*. Leiden (usw.).
- Henzen, Walter. 1965. *Deutsche Wortbildung*. Dritte Auflage. Tübingen.
- Hopkins, E. Washburn. 1915. *Epic mythology*. Straßburg.
- Rau, Wilhelm. 1974. *Metalle und Metallgeräte im vedischen Indien*. Abh. Mainz 1973 Nr. 8.
- Rückert, Friedrich. 2006. *Kleine Schriften zur Indologie*, hrsg. von Beate Heß. Wiesbaden. – Die zitierte Stelle erschien zuerst 1831.
- Sommer, Ferdinand. 1948. *Zur Geschichte der griechischen Nominalkomposita*. Abh. München, N.F. 27.
- Wackernagel, Jacob / Debrunner, Albert. 1957. *Altindische Grammatik. Nachträge zu Band II 1*, von A. D. Göttingen.

Vedisch *havanasyádaṃ rátham* und homerisch βοηθόον ἄρμα ‚der zum Ruf eilende Wagen‘: ‚zum Ruf (um Hilfe) laufen‘, ‚um Hilfe rufen‘ und die indogermanische Phraseologie

JOSÉ L. GARCÍA RAMÓN

1. Dass ved. *havanasyádaṃ rátham* ‚ein Wagen, der auf den Ruf herbeieilt‘ (RV I 52.1) und hom. βοηθόον ἄρμα ‚ds.‘ (Il. 17.481) eine perfekte semantische Entsprechung bilden, darf heute als allgemein anerkannt gelten. Darauf hatte Wilhelm Schulze (1918) im Rahmen seiner Bestimmung der Wörter für „Gerücht“ (darunter insbesondere von βοή als „Notruf“) in verschiedenen idg. Sprachen unter Berücksichtigung der Situation bzw. Situationen und Rechtsbräuche, für die sie geprägt wurden, hingewiesen.¹

* Dieser Beitrag steht im Rahmen des Projekts FFI2016-79906-P *Estudio diacrónico de las instituciones socio-políticas de la Grecia antigua y de sus manifestaciones míticas*, AEI España (Universität Autònoma de Barcelona) / FEDER. Vorläufige Fassungen waren die an den Universitäten Erlangen (2009, Festvortrag Bernhard Forssman zum 75. Geburtstag), Harvard (2011, ECIEC), Milano (Università Cattolica, 2012), Barcelona (Universität Autònoma, 2012), Paris (École Normale Supérieure, 2014), Macerata (2016), Washington (CHS, 2017) gehaltenen Vorträgen. Für wertvolle Kritik und Hinweise bedanke ich mich bei den Zuhörern und bei José Virgilio García Trabazo (Santiago de Compostela), Riccardo Ginevra (CHS, Harvard University), H. Craig Melchert (North Carolina), Norbert Oettinger (Erlangen), Antonietta Porro (Milano, Università Cattolica), Ilja Seržant (Leipzig), Ana Vegas Sansalvador (Köln) und Michael Weiss (Cornell) sowie auch bei Alexandra Wolff (Köln) für ihre unschätzbare Hilfe bei der deutschen Fassung. –

Der vorliegende Beitrag setzt sich zum Ziel, zu zeigen, dass die inhaltliche Gleichung, mit identischer Satzstruktur in den beiden Sprachtraditionen, eine Kollokation [zum RUF – {um HILFE} – LAUFEN – WAGEN]) widerspiegelt, die formelhaften Charakter hat (sie kommt nämlich in Kontexten vor, in denen der Wagen jemandem zu Hilfe eilt), und auch in beiden Korpora wesentliche Züge gemeinsam hat, obwohl die Stellung der Kollokation im Vedischen und bei Homer bzw. im nachhomerischen Griechischen nicht identisch ist: Im Rig Veda ist [zum RUF – LAUFEN] (ved. *havanasyádam rátham*) Teil eines komplexen Systems, zu dem auch [zu HILFE – EILEN] und [um HILFE – RUFEN] gehören, dessen Konstituenten RUF(EN), LAUFEN/EILEN, HELFEN, jeweils durch ein Lexem ausgedrückt werden. Demgegenüber steht βοηθóov ἄρμα im Griechischen wohl isoliert: βοηθóος ist schon seit Homer als ‚Helfer‘ lexikalisiert, während [um HILFE – RUFEN] als βοάο/ε- fortlebt, in dem HILFE inkorporiert ist. Trotz den Unterschieden, die sich als Resultat der einzelsprachlichen Entwicklung erklären lassen, darf die Kollokation als ererbt und nicht als parallele Entwicklung in beiden Sprachtraditionen gelten: Sie spiegelt ein ererbtes phraseologisches Muster wider, das durch unterschiedliche Lexeme ausgedrückt wird (ved. *hávana*^o bzw. gr. βοη^o, *syad-* bzw. ^oθοος, *rátha-* bzw. ἄρμα), die als Ersatzkontinuanten bzw. Synonyme der ursprünglichen Lexeme zu verstehen sind.

Es wird im folgendem der Belegstand im Rig Veda und im Griechischen (Homer +, auch Spätgriechisch), zunächst einzelsprachlich (§§ 2–4, 5–7), dann in vergleichender Sicht betrachtet (§ 8). Darauf basierend und mit Hilfe des Materials weiterer Sprachen (§§ 9–10) wird der Versuch unternommen, unter Berücksichtigung des Belegstandes im Anatolischen (§ 11) die Vorgeschichte der Kollokation zu rekon-

Die Übersetzungen des Rigveda, des Avesta und Homers beruhen grundsätzlich auf denjenigen von Geldner, Witzel-Gotō and Jamison-Brereton bzw. Humbach, Kellens-Pirart und Wolff bzw. Schadewaldt.

- 1 Schulze 1933:187f. mit n. 5 („die Stelle macht freilich Schwierigkeiten“), 188 („der Notruf war ... ein Waffenruf und galt natürlich jeder woher auch immer drohenden Gefahr“); Plath 1992:216; Albino 1996:134f.

struieren bzw. sie eher auf das Kernindogermanische (: Restindogermanische, Core Indo-European) nach Abwanderung des Anatolischen als auf das Urindogermanische (: Proto-Indo-European) zurückzuführen.

2. Zunächst zu ved. *havanasyádaṃ rátham* ‚den auf Anruf zueilenden (*syand*) Wagen‘, das als Hapax eine Sonderstellung einnimmt:

RV I 52.1cd *átyaṃ ná vā́jaṃ havanasyádaṃ rátham*
 éndraṃ vavr̥tyā́m ávase svr̥ktibhiḥ

„wie ein Rennpferd zum Siegespreis möchte ich den auf Anruf dahineilenden Streitwagen, den Indra, mit schönen Hymnen zur Unterstützung herwenden“ (Witzel-Gotō)“, „wie einen zum Siegespreis [eilenden] Renner möchte ich den zur Anrufung eilenden Wagen, den Indra, [möchte ich] zur Unterstützung mit meinen Lobliedern herbeiwenden“ (Albino 1996:144).²

Es sei kurz auf einige Punkte hingewiesen, die eindeutig für den Ansatz einer phraseologischen Kollokation [zum ANRUF – {um Hilfe} – LAUFEN] (in diesem Fall mit implizitem oder explizitem [um HILFE]) sprechen:

(1) Das VG *hávana*³ entspricht einem Akk. der Richtung, wie es mit Bewegungsverba die Regel ist (vgl. § 3.A), auch gemäß dem Konstruktionsmuster von (°)*syand* ‚eilen‘ (vgl. *áchā́ hi sómaḥ kalásā́m ásiṣyadat* ‚denn der Soma ist auf die Krüge zugeeilt‘ IX 81.2a).⁴

2 Ähnlich „wie das Rennpferd zum Siegespreis möchte ich den Wagen(streiter), der auf den Ruf herbeieilt, ... mit Lobliedern zum Beistand herlenken“ (Geldner); „(Might I turn) his chariot, rushing to the summons, like a steed (rushing to) the prize; with my well-twisted (hymns) might I turn Indra here for help“ (Jamison-Brereton). Für frühere Deutungen vgl. Albino 1996:133–135 (mit Lit. und Diskussion). *Aliter* ‚den aufgrund einer Anrufung eilenden Wagen“ (Plath 1992, Mayrhofer, *EWAI* s.v. *syand*). Beide Deutungen („wegen Rufes eilend“ und „der Anrufung beeilend“) werden von Scarlata 1999: 672 als möglich übernommen.

3 Ved. *hávana-* ist synonym von *háva-*, wie es oft bei den nebenstehenden Bildungen der Struktur *CáC-a-*, *CáC-ana-* der Fall ist (Kim 2010:90f., 325).

4 Dasselbe gilt für *vā́jam* ‚Siegespreis‘ in dem parallelen Satz *átyaṃ ná vā́jaṃ* (Albino 1996:145): *vā́jam* kommt als Richtungsangabe bei dem synonymen Verb *sar/sr̥* vor (vgl. IX 37.5b = IX 62.16b *et al.*, vgl. IX 110.4c *sádāsarat*

(2) *havanasyádam* ist an der Stelle nicht situationbezogen, sondern eher als *epitheton ornans* zu verstehen, wofür auch das Gleichnis *átyam ná vājam* spricht: Der Wagen wird dadurch charakterisiert, auf einen Anruf herbei zu eilen, wie das Pferd zum Siegespreis (*vājasr̥t*; vgl. IX 43.5a *indur átyo ná vājasr̥t* „der Saft, wie ein um den Siegespreis laufendes Rennpferd ...“), und wird daher in dieser Weise erwähnt, auch wenn es nicht zum Sachverhalt passt. In der Tat wird der Wagen als ‚flink, schnell‘ (*syandrā*- V 87.3e, *raghusyád*- V 73.5ab *rátham ... raghusyádam sádā* „... Wagen steigt, der immer schnell läuft, ...“) und zum Anruf *par excellence* bereit dargestellt:

VIII 73.2ac *nimíšaś cij jávīyasā*
 ráthená yātam aśvinā
 ánti śád bhūtu vām ávaḥ

„kommet, Aśvin, auf dem Wagen, der rascher als selbst das Augenzwinkern ist – eure Gnade soll gegenwärtig sein!“, vgl. auch X 112.2ab *yás te rátho mánaso jávīyān á yāhi* ... „dein Wagen, schneller als der Gedanke, auf dem komm!“.⁵

(3) ‚zu Hilfe kommen‘ wird, auch wenn das Verbum ‚laufen‘ selbst nicht vorkommt, als sofortige, eilige Handlung durch verschiedene Ausdrucksmittel dargestellt, vgl. u.a. *makšú-* ‚rasch‘ (VIII 31.15a *makšú devávato ráthaḥ* „schnell ist der Wagen des Göttergünstlings“), also Adverb (und VG *makšú°*), vgl. VI 45.14 *yá ta útīr amitrahan makšújavastamásati táyā no hinuhī rátham* „Was deine schleunigste Hilfe sein mag, du Feindetöter, mit der beschleunige unseren Wagen!“), IV 21.3ac *á yātv indro divá á pṛthivyá makšú samudrād utá vā púrīšāt s_uvārṇarād ávase no marútvān* ... „Indra soll alsbald vom Himmel, von der Erde kommen vom Meere oder vom Urquell, von Svarṇara uns zum Beistand mit den Marut ...“.

vājam áchā sanīsyadat „stets bist du eilend (*°syadat*) zum Siegespreis hin losgelaufen (*asarat*)“, auch mit anderen Verben des eilenden Dahingehens, etwa *dhāv* (: θέο/ε-), das ein suppletives Paradigma mit Aor. *sár-a-* bildet (Casaretto 2002, v.a. 49 n. 29) sowie mit *āji-* ‚Wettkampf, -kampf‘ (*ājim-sr̥t*, *ājim-dhavá-*) und *gam* (vgl. IX 38.1c *gáchan vājam*).

5 Zu „gedankenschnell“, gesagt von Wagen und Pferden, auch im Avestischen und Griechischen, vgl. Forssman 1995.

(4) Dass der Wagen bzw. Indra⁶ als auf einen Ruf um Hilfe herbeieilt, wird im nächsten Satz von I 52.1 (*éndram vavṛtyām ávase suvṛktí-bhiḥ* .d) expliziert, wo Dat. *ávase* als finale freie Angabe zu *á-vart* fungiert.⁷ Bekanntlich gehört zur vedischen Imagination, dass der Wagen bzw. ein Gott (Indra, Agni sowie andere) als Wagenlenker angerufen werden, und zwar um Hilfe,⁸ vgl. u.a. RV III 26.1, wo der Wagenlenker (*rathirá-*: Agni) als ‚schnell laufend‘ (*raghusyád-*) um Hilfe angerufen wird (*ávase hav*):

III 26.1cd *sudānum devām rathirām vasūyávo*
 gīrbhī raṇvām kuśikāso havāmahe //

III 26.2a.d *tām śubhrām agnīm ávase havāmahe ... /*
 vīpraṃ śrótāram átithim raghusyádam

„(den Agni), ... den gabenschönen Gott, den Wagenfahrer, den Erfreulichen – (wir), die Güter begehrenden – mit Willkommenslieder, (wir), die Kuśikas, den sich Erfreunden rufen wir herbei.

Den glänzenden Agni rufen wir zur Hilfe, ..., den erregten (Dichter), den Zuhörer, den Gast, den schnell Dahingleitenden“.

3. Es sei kurz, der Vollständigkeit halber, an zwei Varianten von [zum RUF – {um Hilfe} – LAUFEN] (/A/ im folgendem, konventionell) und an zwei weitere Kollokationen, nämlich /B/ [zu HILFE – KOMMEN], die

6 Wahrscheinlich wird *rátham* metonymisch für den Wagenlenker bzw. Indra gebraucht („für den Wagenstreiter“: Geldner, *ad loc.*).

7 Gleiche Konstruktion auch in I 168.1cd *á vo 'rvácaḥ suvitāya ródasyor mahé vavṛtyām ávase suvṛktibhiḥ* „möchte ich euch herlenken zum Wohlergehen beider Welten, zu großer Gunst mit Lobliedern“, VI 17.13d *á bráhma náv-yam ávase vavṛtyāt* „möge (dich) ... das neue Kraftlied zur Gunsterweisung erbringen“. Vgl. auch die Konstruktion mit Instr. *avasā*, vgl. I 152.7ab *avasā vavṛtyām* „möchte ich euch, M. und V., ... mit [eurer] Hilfe wenden ...“ (auch mit *sakhyā* „mit Freundschaft“ X 10.1a).

8 Der Wagen wird ansonsten nicht nur als Helfer angerufen, vgl. 1.180.10ab (= 4.44.1a) *tām vām rátham vayám adyā huvema stómair ásvinā suvitāya náv-yam* „Diesen euren Streitwagen möchten wir heute anrufen mit Lobgesängen, ihr Ásvins, aufs Neue zum Wohlergehen“; VIII 26.1a *yuvór u śū rátham huve*.

denselben Sachverhalt ausdrückt wie /A/, und /C/ [um HILFE – RUFEN], die mit /A/ [zum RUF – {um Hilfe} – LAUFEN] antithetisch komplementär ist, anhand entsprechender Stellen erinnert:

Neben /A/ vgl. /A₁/ [jdm. – zum RUF_{AKK} – KOMMEN] (ved. *hávam/hávanam* – gam, auch mit *ai/i*, *yā* (und *gántar-* as-) und /A₂/ [dem RUF_{AKK} – HELFEN] (véd. *hávam/hávanam* – *avⁱ/ū*). Dabei wird die Komponente [zu HILFE]⁹ nicht vorausgesetzt (z.B. VIII 85.1), kann aber vorkommen (Dat. *ávase*, aav. *auuaḥhē*, jav. *auuaḥhe*, *auuaḥhe*, aav. *rafəðrāi*):

Zu /A₁/ vgl. I 17.2ab ... *gántārā hí sthó* 'vase *hávam víprasya mā-vataḥ* „denn ihr pflegt zu Hilfe zu kommen, auf den Ruf eines erregten (Dichters) gleich mir“ (W.-G.),¹⁰ Y. 28.3c ... *ā.mōi rafəðrāi zauuṅṅ jasatā* „... Come to my calls of support!“ (Humbach).

Zu /A₂/ (nur 2mal belegt) vgl. VIII 54.4ab *pūṣā viṣṇur hávanam me sárasvaty ávantu saptá síndhavaḥ* „Pūṣan, Viṣṇu, Sarasvatī, die sieben Ströme sollen meinen Anruf fördern“ (Kim) (vgl. in unmittelbarer Nähe explizit *ávase na á gaman* .3c), X 70.10d *ávatām dyāvāpṛthivī hávam me* „Himmel und Erde mögen meinen Ruf fördern!“.

9 Auf die Variante mit Instr. ‚zu jemandem mit Hilfe (Instr.: *ávāsā, ūtyā/ūtī*) kommen‘ (z.B. I 135.5e *á no gantam ihótyā* „kommt hierher zu uns mit Gunst (*ūtyā*)!“; X 35.13ac *viśve adyá marúto viśva ūtī viśve bhavantu ... viśve no devá ávasā gamantu* „(alle Marut) sollen heute, alle mit Beistand (da sein), alle sollen da sein ..., alle Götter sollen uns mit ihrer Gunst kommen“) braucht hier nicht eingegangen werden.

10 Auch I 122.11a *ádha gmántā náhušo hávam* „während ihr (zwei) auf den Ruf des Nahus geht ...“, VIII 35.13b *jaritúr gachatho hávam*, VIII 85.1a–c *á me hávam ... gáchataṃ yuvám mádhvaḥ sómasya pītáye* „Kommet ihr beiden (Nāsatyā Ásvin) auf meinen Ruf zum Trinken des süßen Somas!“; X 66.10d ... *vājīno yantu me hávam* „die siegreichen (Renner) sollen auf meinen Ruf kommen“. Mit *hávana-* vgl. VI 35.3d *kad ágómaghā hávanāni gachāḥ* „wann wirst du den Anrufen kommen, die auf die Gabe der Kühe gerichtet sind?“, V 56.2c ... *yé te nédiṣṭham hávanāni ágáman* „(meine Einladungen) ..., die, welche ... deinen Rufen in nächste Nähe nachgekommen sind“. In RV VI 63.2a *áram me gantaṃ hávanāya asmaí* „kommt rechtzeitig auf diese Anrufung von mir ...“ beruht Dat. *hávānāya* (statt Akk. *hávānam*) auf Attraktion an *me*.

Zu /B/ [jdm. – zu HILFE_{DAT} – (rasch) KOMMEN/EILEN]¹¹ (véd. *me/naḥ* – *ávase* – (*makṣú*) *gam/ya*, av. *mē* – *auuaṅhe* – (*mošu*) *gam*):

VIII 63.4cd *śivó arkásya hómāny*
 asmatrā gantv ávase

„(Indra) soll freundlich bei der Darbringung des Preisliedes zu uns zum Beistand kommen“

Y. 72.9 *jasa mē auuaṅhe mazdā*

„komm mir zu Hilfe, o Mazdā!“ (: Ny. 1.18)¹²

Vgl. auch RV IV 21.3 *á yātu ... makṣú ... ávase naḥ* (§ 2.3) und Yt. 5.63bc *mošu mē jauua* auuaṅhe / nūrəm mē bara upastəm* „eile mir rasch zu Hilfe! Bringe mir Schutz!“ in Karl Hoffmanns Deutung: Die Lesung <*jauua*> ist in <*jasa*> (alle Hss.) zu emendieren, sie weist aber indirekt darauf hin, dass es sich um eine rasche Bewegung handelt (vgl. ved. *jav/ju* ‚eilen‘, ved. *makṣújavastama-* VI 45.4).¹³

Zu /C/ [jdn. – zu HILFE_{DAT} – RUFEN] (véd. *ávase/ūtáye* – *hváya-*, jav. *auuaṅhe* – *zbaiia-*):

RV I 35.1b.d *hváyāmi mitráváruṅāv ihávase ...*
 hváyāmi deváṃ savitāram útáye

11 Belanglos sind in unserem Zusammenhang die Konstruktionen mit ved. *bhav/bhū*, av. *ah*, nämlich [jdm. – zu/mit HILFE – SEIN] (RV X 61.27ab *tá ū sú ṇo mahó yajatrā bhūtá devāsa útáye sajóṣāḥ* „Ihr verehrungswürdigen Götter, seid ihr uns fein einmütig zu großer Gnade“, Y. 50.7d ... *mahmāi xiiātā +auuaṅhē* ‚mögest du mir zu Hilfe sein‘) und [jdm. – HELFER – SEIN] (nur im Vedischen, vgl. I 187.2c *asmákam avitā bhava* ‚werde unser Helfer‘), die in anderen Sprachen perfekte Entsprechungen haben (§ 9 n. 36).

12 Vgl. Yt. 13.146a–c *+upa tū nō ida yā ... mošu isintu ... tā nō jasaṅtu auuaṅhe* „alsbald sollen sie (die Fravāsay’s der Aṣṅgläubigen) uns hier besuchen: sie sollen uns zu Hilfe kommen“ (Wolff).

13 Hoffmann 1969:19ff. (: *Aufs.* 258ff.), *jauua* Yt. 5.63 mit dem Beweis, dass es keinen Grund für einen Ansatz ²*gav* ‚eilen‘ im Avestischen gibt, der ved. *jav^h/jū* (Präs. *junā-ti*, ^o*jū-* ...) entsprechen würde (Bartholomae, *AirWb.* 504 „eilt mir rasch zu Hilfe“). Allerdings ist av. *zauu*, die Entsprechung von ved. *jav^h/jū*, in nominalen Bildungen belegt, u.a. *zauuah-* ‚Schnelligkeit‘ (: ved. *jávas-*), jav. *u(z)-zūiti-* ‚hervorsprudelnd‘ (vgl. ved. *jūti-* ‚Eile, Antrieb‘).

„ich rufe Mitra und Varuṇa hierher zur Hilfe, ... ich rufe den Gott Savitr zur Gunst“,¹⁴

Yt. 13.28ac *tā mazdā zbaiiaṭ auuaṇhe*

„sie rief Mazdāh zu Hilfe“.

Belegt ist auch im Vedischen (2mal) eine Variante [HILFE_{AKK} – RUFEN] (*ūtīm, ávas – havⁱ/hvā/hū*), vgl. I 10.10cd *vṛṣantamasya hūmaha ūtīm sahasrasātamām* „wir rufen ... nach des besten Stieres Gunst“, V 35.3ab *ā té ’vo váreṇyaṃ vṛṣantamasya hūmahe* „deine wünschenswerte Hilfe (*ávas-*), (die) des besten Hengstes rufen wir her“.

4. Es sei kurz darauf hingewiesen, dass für den Ansatz einer komplexen phraseologischen Kollokation [zum RUF – {um Hilfe} – LAUFEN] (mit implizitem oder explizitem [um HILFE]) der enge pragmatische Zusammenhang zwischen [zum RUF – LAUFEN] und [um HILFE – RUFEN] spricht, der in einigen vedischen und v.a. avestischen Stellen deutlich sichtbar ist (auch in anderen Sprachen, vgl. § 9), z.B.:

RV I 17.2ab ... *gántārā hí sthó ’vase hávaṃ viprasya mávataḥ*

„denn ihr pflegt zu Hilfe zu kommen, zum Ruf eines erregten (Dichters) gleich mir“,

Yt. 10.77ab *āca-θβā θβaiiāi auuaṇhe āca-nō jamiiāṭ auuaṇhe*

„ich werde dich zu Hilfe rufen, möge er uns zu Hilfe kommen“ (auch 78fg *auuahiiāi*).

Vgl. RV V 43.13b *vísvebhir gantu ómabhir huvānāḥ* „(der Dauerhafte [Agni]) ... soll freigiebig mit allen Schützen kommen, wenn er gerufen wird“, Yt. 17.2hi *uta hē āsnaēca zbaiiaṇtāi dūraēca zbaiiaṇtāi*

14 Vgl. den Anruf an Indra als *avitár-* und *puruhūtá-* in VI 47.11ac *trātāram índram avitāram índraṃ háve-have suhávaṃ sūram índram hváyāmi śakráṃ puruhūtám índram* „den Retter Indra, den Schützer Indra, den bei jeder Anrufung leicht zu errufenden Helden Indra rufe ich, den mächtigen, den vielgerufenen Indra“.

jasaiti auuaṅhe „... und dem kommt sie zu Hilfe, (der sie) in der Nähe anruft (*zbaiiantāi*) und in der Ferne anruft“.¹⁵

Fazit: Vorausgesetzt, dass ‚(rasch) kommen‘ und ‚laufen‘ grundsätzlich synonym sind (‚eilen‘) und dass HILFE sowohl diesen beiden als auch dem Bereich ‚Ruf‘, ‚rufen‘ implizit zugrunde liegt, bilden also die drei Grundtypen im Rig Veda und im Avesta ein kohärentes System: Alle drei stellen Aspekte eines und desselben Sachverhaltes dar, und ihre Satzstrukturen werden mit identischen Lexemen sowie mit Synonymen ausgedrückt, nämlich ved. *havⁱ/hvā/hū* : av. *zauu/zbā/zū-* ‚(her-)rufen‘, ved. *avas-* (: av. *auuah-*) ‚Hilfe, Beistand‘, ved. *ūtí-*, *óman-* (: jav. *aoman-*), auch av. *rafədra-* ‚Hilfe, Beistand‘ und ved. *gam* : av. *gam* (auch ved. *ay/i, yā*, ferner die Periphrase *gántar- as*).

5. Jetzt zum Griechischen. Bei Homer kommt die Kollokation βοηθῶον ἄρμα in *Il.* 17.481 auch als Hapax vor, wobei die ursprüngliche Bedeutung von βοή ‚Ruf, Schrei‘ (um Hilfe, bei der Schlacht), d.h. ‚Notruf‘ im Sinne von W. Schulze¹⁶, ist:

Il. 17.480ff. δέξαι, ἐγὼ δ' ἵππων ἀποβήσομαι, ὄφρα μάχωμαι.
 Ὠς ἔφατ', Ἀλκιμέδων δὲ βοηθῶον ἄρμ' ἐπορούσας
 καρπαλίμως μάστιγα καὶ ἠνία λάξετο χερσίν,
 Αὐτομέδων δ' ἀπόρουσε: ...

(Automedon spricht) „Aber so nimm du die Geißel und die glänzenden Zügel und ich will von dem Gespann steigen, um zu kämpfen!“. So sprach er, und Alkimedon sprang auf den auf den Ruf zu Hilfe eilenden Wagen¹⁷ und faßte rasch die Geißel und die Zügel mit den Händen, und Automedon sprang herab“.

15 Vgl. auch jav. *zauuanō.sū-* ‚auf Anruf helfender Held‘ (Yt. 19.52bc *apqm napātəm ... yazamaide ... zauuanō.sum* ‚den Apqm Napāt verehren wir, den auf Anruf helfenden Helden“; Ny. 3.11).

16 Schulze 1933:187, mit Verweis auf ai. *krósa-* ‚Ruf, Schrei‘ und ags. *hream* ‚Schrei‘.

17 D.h. ‚der zum Schrei (um Hilfe) eilende‘ im Sinne „der auf den Ruf zu Hilfe eilt, helfend, Helfer“, nicht „auf dem kampfschnellen Wagen“ (Schadewaldt). Unrichtig „swift-rescuing“ (Edwards 1991:111 nach Janko 1992:108 „running to rescue“).

Die Kollokation mit den drei Lexemen βοή, θέο/ε-, ἄρμα beruht sicherlich auf einer innergriechischen Entwicklung, die ein ererbtes, im Rig Veda belegtes Muster fortsetzt. Ob βοηθός selbst bei Homer (vgl. *Il.* 13.477) alt oder rezent ist, muß offen bleiben,¹⁸ Tatsache ist aber, dass es nachhomerisch reichlich belegt ist (§ 6.1). Die Annahme eines künstlichen Kompositums mit der Begründung, dass βοηθόν ἄρμα ein hapax sei und dass die Stelle anomale Konstruktionen widerspiegele, lässt sich keineswegs rechtfertigen;¹⁹ zum Zweifel am ererbten Hintergrund des Kompositums bzw. der zugrundeliegenden Kollokation besteht kein Anlass. In einer innerhomerischen Betrachtung lassen sich nämlich vier Übereinstimmungen mit dem Vedischen (§ 2) feststellen:

(1) βοη° in βοηθόν spiegelt einen Akk. der Richtung wider (wie in *Il.* 13.477 Αινέαν ἐπιόντα βοηθόν), der der Konstruktion von θέο/ε- entspricht (vgl. *Il.* 14.354 βῆ δὲ θέειν ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν) und eine Kollokation *(ἐπι) βοήν – θέο/ε- ‚zum Ruf/Schrei laufen‘ vorauszusetzen scheint.²⁰ Die irrtümliche Deutung von βοή ‚Ruf, Schrei‘ als ‚Kampf,

18 Das Argument von Janko 1992:108 à propos βοηθός in *Il.* 13.477 („Its rarity suggests a recent creation“) ist durchaus umkehrbar.

19 Pace Edwards 1991:110 zu βοηθόν in 17.481 („possibly that significance is transferred from Alkimedon to the ἄρμα here ... The poet may have felt that ‘swift-rescuing’ was appropriate enough to describe a chariot“), der βοηθόν für eine metrisch bedingte Alternative zu ἐύξοον, ἐύτροχον hält. Zu ἐύξοον ἄρμα τιταίνων (*Il.* 2.309), ἐύτροχον ἄρμα τιταίνων (*Il.* 12.58) vgl. schon Eust. *Comm. ad Il.* 3, p. 504 Εἰ μὴ τι ἄρα βοηθόν ἐκεῖνο συνθέτως τις ὑφὲν ἀναγνῶναι θελήσῃ πρὸς ὁμοιότητα τοῦ „βοηθόν ἄρμα τιταίνων“.

20 Hom. βοή lässt sich rein deskriptiv also als „Kriegsruf“, „Alarmruf, Wehklage“, „Lärm (von Musikinstrumenten)“ verstehen (M. Schmidt, *Lfgre* s.v.). Bekanntlich kommt βοήν bei Homer in der Formel /βοήν ἀγαθός Μενέλαος #/ bzw. /βοήν ἀγαθός Διομήδης #/ nach der bukolischen Diärese (25mal bzw. 21mal) vor, auch jeweils einmal mit Αἴας (*Il.* 15.249), Ἔκτωρ (15.671) und Πολίτης (24.250). Die Annahme, dass die Formel /βοήν ἀγαθός Μενέλαος #/ aus einer Umsegmentierung von *Il.* 2.408 αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοήν ἀγαθός Μενέλαος (*recte* „und von selbst kam zu ihm der gute Rufer Menelaos“) etwa als „und von selbst kam zu ihm *zum/auf den Ruf hin* der gute Menelaos“ (: mit βοήν als Richtungsangabe, und zwar im Kontext eines Rufes zu einem Gastmahl, 404–7) entstanden sein könnte, läßt sich nicht begründen. Denn /αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε/ füllt das formelhafte Segment /– ∪ ∪ – δέ οἱ ἦλθε/

Schlacht‘ bei den antiken Gelehrten²¹ geht bekanntlich auf eine Umin-terpretation von /βοήν ἀγαθόν/ zurück, die bei der Deutung von βοη-θόος erkennbar ist.²²

(2) Der Gebrauch von βοηθόον an der Stelle ist offensichtlich nicht handlungsgebunden, auch wenn es sich um einen Kriegskontext handelt: Das Kompositum lässt sich daher am besten als *epitheton ornans* zu ἄρμα verstehen. Der homerische Wagen wird formelhaft als ‚schnell‘ *par excellence* bezeichnet, vgl. hom. θοόν ἄρμα (*Il.* 11.533 [= 17.458] ῥίμφ’ ἔφερον θοόν ἄρμα μετὰ Τρῶας καὶ Ἀχαιοῦς, *HCer.* 89 ῥίμφ’ ἔφερον θοόν ἄρμα τανύπτεροι ὥς τ’ οἰωνοί),²³ auch ἄρμα θοόν bei Pindar (*Ol.* 8.48–9 Ὀρσοτρίαινα δ’ ἐπ’ Ἴσθμῶ ποντία ἄρμα θοόν τάνυεν).²⁴

(ohne βοήν!) vor der trochäischen Zäsur (*Il.* 4.529 ἀγχίμολον δέ οἱ ἦλθε Θόας ... = 16.820, 15.584 ὅς ῥά οἱ ἄντιος ἦλθε θεών ...).

- 21 Vgl. u.a. βοήν ἀγαθός· ὁ κατὰ τὴν μάχην ἀνδρείος (Hsch.), βοήν· τὴν μάχην (Apoll. Soph., *Lex. Hom.* S. 52), βοῆ θοόν] ἐν μάχῃ ἀνδρείον· βοήν γὰρ καὶ τὴν μάχην ἐκάλουν ἀπὸ τοῦ παρεπομένου (*Schol. rec. in Il.* 13. 477), βοήν· μάχην, καὶ μεγάλην φωνήν (Suda). Bei den Antiken wird aber auch βοή richtig gedeutet, vgl. Eustath., *Comm. ad Il.* (= 3, p. 564 van der Valk) Ἰστέον δὲ ὅτι τε τὸ „οὐδ’ ἐλάθοντο ἀλκῆς“ εὐψυχίας εἶναι σημεῖον δηλοῖ τὴν ἐν πολέμῳ ἰαχὴν, ὅθεν καὶ „βοήν ἀγαθοί“ οἱ τοιοῦτοι, p. 574 ἄλλως γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτήν, ἦγουν βοήν, ὅπερ ἔστι φωνήν, oder *Schol. in Hsd. Theog.* 708 ἐνοπήν· βοήν, auch αὐτήν· κραυγὴν ... φωνήν, βοήν Hsch. [*ad A* 492]. Beide Deutungen (als μάχη und als κραυγή, ἀλαλή) kommen auch bei einem und demselben Kommentator vor, vgl. Eustath. *Comm. ad Il.* (= 3, p. 447 τὸ δὲ „βοήν ἀγαθός“, ὃ ἔστι μάχην ἢ κραυγὴν, aber p. 669 τῷ δὲ ἀλαλητῷ ὄν, ὡς εἴρηται, φωνήν ἡρμήνευσεν Ὅμηρος, καὶ ἡ ἀλαλή παρακεῖσθαι δοκεῖ, ὅπερ ἔστι στρατιωτικὸς ἀλαλαγμός, ὃν ἀλαλὰν λέγουσιν οἱ Δωριεῖς, βοήν οὖσαν πρὸ μάχης. Auch bei den Scholien zu Thukydides *ad* 2.81 αὐτοβοεῖ, ἐκ μιᾶς μάχης καὶ σὺν αὐτῇ τῇ βοῇ· βοήν δὲ ἔλεγον τὴν μάχην, ὅθεν καὶ Ὅμηρός [*Z* 37] φησι· βοήν ἀγαθὸς Μενέλαος.
- 22 Vgl. einerseits Apoll. Soph., *Lex. Hom.* s.v. βοηθόον· ἐν μάχῃ θοόν, ἀγαθὸν βοηθεῖν, andererseits βοηθόον κατὰ μάχην ταχύν (Hsch.), auch Eustath. *Comm. ad Il.* (= 3, p. 759) Ἀρήγειν δὲ τὸ εἰς Ἄρην ἄγειν, ὃ ἔστι πορεύεσθαι, καθὰ καὶ βοηθεῖν τὸ εἰς βοήν, ἦγουν εἰς μάχην, θέειν.
- 23 Vgl. auch *Hsd. fr.*30.6 [...]θοον ἄρμα [καί] ἵππους, *Mimn.* 12.9 *et al.*
- 24 Vgl. *Schol. Vet. in Pind. ad loc.* ἄρμα θοόν τάνυεν· εἰς δρόμον παρώξυνεν.

(3) Ein sofortiges Laufen bzw. schnelles zu Hilfe Kommen ist in βοηθός, βοηθέο/ε- inhärent, ein expliziter Hinweis durch ein Adverb ist jedoch erst bei Herodot belegt, vgl. 7.178 οἱ μὲν δὴ Ἕλληνες κατὰ τάχος ἐβοήθηον διαταχθέντες, Xen. *Hell.* 1.1.26 Φαρνάβαζος μὲν οὖν ... εὐθὺς εἰς Καλχηδὸνα ἐβοήθει.

(4) Das Noem HILFE ist schon seit Homer in βοηθός, das als ‚Helfer‘ lexikalisiert ist (s.u.), inkorporiert, was in der Konstruktion mit Bewegungsverba erkennbar ist, vgl. *Il.* 13.476–7 ὧς μένεν Ἴδομενεὺς δουρικλυτός, οὐδ’ ὑπεχώρει, Αἰνεΐαν ἐπιόντα βοηθόον „so hielt Idomeneus stand, der speerberühmte, und wich nicht vor Aineias, wie er als Helfer kam“,²⁵ d.h. als *,der zum Ruf um Hilfe eilende‘. Vgl. auch Pind. *Nem.* 7.33–4 βοαθοῶν τοι παρὰ μέγαν ὀμφαλὸν εὐρυκόλπου μόλον χθονός „darum komme ich als Helfer zum Nabel der breitbrüstigen Erde“.²⁶

6. Das Griechische weicht vom Vedischen eindeutig ab, indem die antithetisch zusammenstehenden Kollokationen /A/ [zum RUF – LAUFEN] bzw. /C/ [um HILFE – RUFEN] in klassischer Zeit stark lexikalisiert sind, während /B/ inhaltlich im Wesentlichen unverändert bleibt.

/A/ [zum RUF – LAUFEN] lebt als Synonym von ‚helfen‘ im lexikalisierten βοηθός ‚Helfer‘ (Hom.+; dor. βοᾷθός, auch att. βοηθός)²⁷ fort (vgl. βοήθεια ‚Hilfe, Beistand‘ und denominatives βοηθέο/ε- Hdt.+; Attisch), wobei die ursprüngliche Bedeutung *,der zum Ruf um Hilfe läuft‘ oft nicht mehr erkennbar ist, wenn es keinen Schrei bzw. kein Eilen gibt. Oft ist durch den Kontext erkennbar, ob es sich um ein Herbeieilen auf einen Ruf hin handelt, etwa wenn Truppen jemandem zu Hilfe kommen/laufen, vgl.:

25 Anders „coming to <Deiphobos’s> rescue“ (Janko 2012:109 „πόδας ταχύν paraphrases βοηθόον“ in *Il.* 13.482 Αἰνεΐαν ἐπιόντα πόδας ταχύν, ὅς μοι ἔπεισιν).

26 Dass es sich um einen Ruf um Hilfe handelt, auf den hin jemand zu Hilfe eilt, ist in Ps.-Bacch. *Epigr.* 2.3 (= *Ant.Pal.* 53.3) εὐξαμένω γάρ οἱ ἦλθε βοαθός ‚denn zu ihm (Eudemos), als er anrief, kam er (der Wind Zephyrus) ihm eilend als Helfer‘ anzunehmen.

27 Auch als Name, vgl. Βοηθοΐδης (*Od.* 15.95 *et al.*: Name eines Waffengeführten von Menelaos), Βοάθοος (Mantineia Antigoneia, 3. Jh.), Βόαθος (Heraclia, um 340–10).

Hdt. 5.77 Βοιωτοὶ δὲ τοῖσι Χαλκιδεῦσι βοηθέουσι ἐπὶ τὸν Εὐριπον. Ἀθηναίοισι δὲ ἰδοῦσι τοὺς βοηθοὺς ἔδοξε

,... die Boioter kommen den Chalkideern zur Hilfe ... Und den Athenern, als sie jene sahen, die zu Hilfe kamen, schien es, dass ...‘.

Vgl. auch 6.100 Ἐρετριέες δὲ πυνθανόμενοι τὴν στρατιὴν τὴν Περσικὴν ἐπὶ σφεας ἐπιπλέουσαν Ἀθηναίων ἐδεήθησαν σφίσι βοηθοὺς γενέσθαι. Ἀθηναῖοι δὲ οὐκ ἀπέειπαντο τὴν ἐπικουρίην ,Als sie erfuhren, dass die persische Armee gegen sie vorging, baten sie die Athener, ihre Verbündeten zu werden. Und die Athener haben ihnen die Hilfe nicht verweigert‘ (NB die Äquivalenz βοηθοὺς γενέσθαι : ἐπικουρίη). In klassischer Zeit sind die Noeme LAUFEN und RUFEN bei den Lexemen βοηθός und βοηθέο/ε- nicht mehr erkennbar; vgl. Plat. *Resp.* 566b αἰτεῖν τὸν δῆμον φύλακάς τινας τοῦ σώματος, ἵνα σῶς αὐτοῖς ᾗ ὁ τοῦ δήμου βοηθός ,um Leibwächter zu bitten, damit ihnen der Verteidiger des Volkes sicher bleibt‘. Ähnlich wie βοηθός, βοηθέο/ε- verhält sich die Kontinuante βοηδρόμος ,Helfer‘ (auch ohne Dahineilen, vgl. Eur. *Ph.* 1432–3 ὦ τέκν’, ὑστέρα βοηδρόμος πάρεμι ,o meine Kinder, ich bin als Helferin viel zu spät da‘ mit denominativem βοηδρομέο/ε- ,helfen‘, auch ,zur Hilfe eilen‘²⁸, vgl. *Or.* 1356, 1510).

Zu bemerken ist, dass [zum RUF – LAUFEN] erst nachklassisch, und zwar sporadisch, durch zwei Lexeme ausgedrückt wird, vgl. Polyæn [2. Jh. n. Chr.], *Strat.* 4.7.8 οἱ μὲν δὴ μεγάλα ἠλάλαξαν, οἱ δὲ Κορίνθιοι πρὸς τὴν βοήν συνέδραμον ἅπαντες, wobei die Bedeutung ,helfen‘ erkennbar ist.²⁹

/B/ [zu HILFE – KOMMEN] ist schon seit Homer durch andere Konstruktionen vertreten, nämlich (a) ,als Helfer kommen‘, und zwar mit

28 Weitere Belege mit Diskussion bei Schulze 1933:183ff., vgl. auch βοηδρομεῖν· μετὰ σπουδῆς παραγίνεσθαι· Κᾶρες δὲ ἀντὶ τοῦ βοηθεῖν (Hsch., Suda) sowie βοηδρόμος, Epithet von Apollo (Call. *Ap.* 69, Paus. 9.17.2; Βαδρόμιος in Rhodos, 2. Jh.), Βοηδρομία (Festname), Βοηδρομίον (Monatsname in Athen).

29 Vgl. Eustath., *Comm. ad Il.* (= 3 p. 759 Ἀρήγειν δὲ τὸ εἰς Ἄρην ἄγειν, ὃ ἐστὶ πορεύεσθαι, καθὰ καὶ βοηθεῖν τὸ εἰς βοήν, ἥγουν εἰς μάχην, θέειν.

βοηθός und ἐπίκουρος, die etymologisch ‚laufen‘ beinhalten,³⁰ auch ἀμύντωρ, ἐπίρροθος ‚zur Rettung kommend, Helfer‘, die dem Typ *avítár-* entsprechen (§ 3B), und (b) mit Futur Partizip von denominativem ἐπικουρέο/ε- ‚zur Hilfe laufen, beistehen‘) oder mit Infinitiv (z.B. ἀρηγέμεν ‚beistehen‘)

Zu (a) vgl. *Il.* 13.477 ... Αἰνεΐαν ἐπιόντα βοηθόον (s.o.), 21.430–1 ... ὡς Ἀφροδίτη ἦλθεν Ἄρη ἐπίκουρος ἐμῷ μένει ἀντιόωσα ‚... wie da Aphrodite dem Ares kam als Verbündete, mein Ungestüm beegnend“, 14.449 τῷ δ’ ἐπὶ Πουλυδάμας ... ἦλθεν ἀμύντωρ (auch 13.384), *Il.* 23.770 ... ἀγαθή μοι ἐπίρροθος ἐλθὲ ποδοῖν ‚als gute Helferin komme für meine Füße!“³¹ Zu (b) vgl. *Il.* 5.614 ἐ Μοῖρα ἦγ’ ἐπικουρήσοντα μετὰ Πρίαμον ‚aber das Schicksal führte ihn, Beistand zu leisten, zu Priamos“, *Il.* 8.10–1 ὄν δ’ ἄν ἐγὼν ... νοήσω ἐλθόντ’ ἢ Τρώεσσιν ἀρηγέμεν ἢ Δαναοῖσι ‚wen ich aber ... sehe, daß er käme, den Troern beizustehen oder den Danaern“ (= 13.8–9).

/C/ [um HILFE – RUFEN] wird seit Homer schlicht durch Verba mit der Bedeutung ‚rufen‘ ausgedrückt. Die zweigliedrige Kollokation (mit βοήθεια bzw. ἐπικουρία und καλέο/ε-) ist erst bei Herodot (s.u.) belegt.

30 Hom. ἐπίκουρος ‚Verbündeter‘ (*Il.* 2.815 Τρωῆς τε διέκριθεν ἠδ’ ἐπίκουροι, *Od.* 11.456), das synchron undurchsichtig ist (°*korso-*, vgl. lat. *currō*, *-ere* ‚laufen‘) spiegelt die ererbte Kollokation [_{ADV}–LAUFEN]: HELFEN wider (§ 10). Das Wort lebt im Klassischen Griechisch fort, auch in der Bedeutung ‚Söldner‘ (Hdt., Th.+), ‚Wächter von Tyrannen‘ (Hdt.), ‚militärische Klasse‘ in Platons idealem Staat (*Resp.* 414b, auch ἐπικουρία 415c), vgl. auch ἐπικούριος als Götterbeiname (Paus. 8.41.7).

31 Dazu gehören nicht die Konstruktionen mit ‚sein‘ und denselben Wörtern, vgl. *Il.* 3.188 καὶ γὰρ ἐγὼν ἐπίκουρος ἐὼν μετὰ τοῖσιν ἐλέχθην (auch 5.478 καὶ γὰρ ἐγὼν ἐπίκουρος ἐὼν μάλα τηλόθεν ἦκω ‚denn ich, als Verbündeter bin von weit her gekommen‘), 4.390 ... τοίη οἱ ἐπίρροθος ἦεν Ἀθήνη, 11.366 εἴ ποὺ τις καὶ ἔμοιγε θεῶν ἐπιτάρροθός ἐστι. Dasselbe gilt für ἀμύντωρ (15.610 ἦεν ἀμύντωρ), ἀρωγός ‚Beistehend‘ in *Il.* 15.610 ὅσοι Τρώεσσιν ἀρωγοί) sowie ἀρηγών in 5.510–1 ... ἐπει ἴδε Παλλὰδ’ Ἀθήνην οἰχομένην· ἢ γὰρ ῥα πέλεν Δαναοῖσιν ἀρηγών ‚... als er sah, daß Pallas Athene gegangen war, denn diese war den Danaern ein Beistand“, wobei πέλεν nicht mehr die ursprüngliche Bedeutung ‚gehen‘ (**k^helh₁*- ved. *car* ‚sich bewegen‘) hat.

Die Kollokation lebt in βοάο/ε-, ἐπιβοᾶσθαι, auch in innergriechisch kreierte**m** βοστρέο/ε-,³² wie auch in den anderen Verba des Rufens (med. ἐπικαλέο/ε-, κέλο/ε-) fort,³³ wobei das Noem HILFE inkorporiert bzw. nicht explizit genannt wird. Einige Beispiele:

Il. 12.124 ἄλλὰ μάλα σφοδρῶς ἐλάαν, βοστρεῖν δὲ Κράταιϊν
 „sondern rudere vielmehr kräftig und rufe (zu Hilfe) laut zu der Krataiis“,

HCer. 20–1 ... ἰάχησε δ' ἄρ' ὄρθια φωνῆ κεκλομένη πατέρα Κρονίδην ...

„und kreischte schrill mit ihrer Stimme, den Vater Kronide ... rufend“ (vgl. auch 27 κούρης κεκλομένης πατέρα Κρονίδην).

Hdt. 9.23 ἰδόντες δ' οἱ Ἀθηναῖοι ... τὴν ἄλλην στρατιὴν ἐπεβόσαντο „als die Athener es sahen, riefen sie die übrige Armee um Hilfe“,³⁴ Pind. *Pyth.* 6.36 Μεσσανίου δὲ γέροντος / δονηθεῖσα φρὴν βόασε παῖδα ὄν „der verwirrte Verstand des alten Mannes aus Messenien rief seinen Sohn“.

Aus der Inkorporation von HILFE erklärt sich, dass ‚Ruf‘ (βοή) als Synonym von ‚Hilfe‘ (βοήθεια) gebraucht wird, vgl. Aesch. *Sup.* 730–1 ὅμως <δ> ἄμεινον, εἰ βραδύνομεν βοῆ, ἀλκῆς λαθέσθαι τῆσδε μηδὰ μῶς ποτε „... wenn wir uns bei der Hilfe verspäten, ist es besser, nicht diese gute Abwehr zu vergessen“.³⁵

Die zweigliedrige Kollokation (mit βοήθεια bzw. ἐπικουρία und βοάο/ε-, καλέο/ε-) ist erst bei Herodot und besonders bei nachklassischen bzw. späteren Autoren belegt, vgl.:

32 Etwa wie hom. ἐλαστρέο/ε- zu ἐλασ(σ)α-, καλιστρέο/ε- (Callim.) zu καλέο/ε-.

33 Eigentlich zu idg. *kelh₁- ‚anrufen‘ (καλέο/ε-, heth. *kallišš-*, *kallešš-*, lat. *calō*, *-āre*, umbr. *kaře/itu*, *carsitu* ‚calātō‘, ahd. *hellan*). – Eine Kreuzung mit *kel(h₁)- ‚antreiben‘ (ὀκέλλο/ε- ‚antreiben‘, toch. B Prät. *keltsa* ‚ertrug‘) ist möglich (Seržant 2008).

34 Vgl. auch Thuc. 8.60.1 ἐπικαλούμενοι ἐς τὴν Εὐβοίαν τοὺς Πελοποννησίους, wobei der Scholiast *ad loc.* explizit ist: ἐπικαλούμενοι ἤγουν ἐπὶ βοήθειαν καλοῦντες.

35 Vgl. auch A. *Ag.* 1349 ... πρὸς δῶμα δεῦρ' ἄστοῖσι κηρύσσειν βοήν ‚(ich sage euch meinen Vorschlag:) einen Hilferuf den Bürgern anzukündigen, hier zum Palast zu kommen‘.

Hdt. 5.80 ... ἐδέοντο Αἰγινητέων, ἐπικαλεόμενοι κατὰ τὸ χρηστήριον σφι βοηθέειν) ... οἱ δὲ σφι αἰτέουσι ἐπικουρίην τοὺς Αἰακίδας συμπέμπειν ἔφασαν

„sie wendeten sich an die Aigineten und forderten sie auf, ihnen im Sinne des Orakels zu helfen ... und auf ihre Bitte antworteten diese, dass sie ihnen die Aiakiden als Hilfe schicken würden“.

Vgl. auch 1.87 ἐνθαῦτα λέγεται ... Κροῖσον ... ἐπιβώσασθαι τὸν Ἀπόλλωνα ἐπικαλεόμενον ... παραστῆναι καὶ ρύσασθαι μιν ἐκ τοῦ παρεόντος κακοῦ „man sagt, dass Kroisos dann Apollo angerufen hat mit der Aufforderung, ihm beizustehen und ihn vor der gegenwärtigen bösen Lage zu retten“, Thuc. 5.63 οἱ δὲ Πεισιστρατίδαι προπυθνανόμενοι ταῦτα ἐπεκαλέοντο ἐκ Θεσσαλίας ἐπικουρίην.

Andererseits bei nachklassischen bzw. späteren Autoren vgl. Hyperides *in Dem.* fr. 9 ἀλλὰ τοὺς νεωτέρους ἐπὶ βοήθειαν καλεῖς, Ach. Tat. 5.7.6 ... καὶ γνωρίσαντες ἐκάλουν πρὸς βοήθειαν ..., Heliod. 9.5.9 καὶ ἐπικαλούμενοι πρὸς βοήθειαν διετελοῦμεν.³⁶

7. Für den Ansatz einer komplexen Kollokation [zum RUF {um HILFE} – (HERBEI)LAUFEN] im Griechischen, die der im Rig Veda belegten entspricht, spricht der enge antithetische Zusammenhang zwischen [zum RUF – (HERBEI)LAUFEN] und [zu HILFE – KOMMEN/EILEN] und [um HILFE – RUFEN] (ἐπιβοᾶσθαι, ἐπικαλέσασθαι, auch βωστρέο/ε-), der in einigen Stellen unverkennbar zum Ausdruck kommt, z.B.:

Hdt. 5.89.1 τότε δὴ Θηβαίων ἐπικαλεομένων προθύμως τῶν περὶ τὰ ἀγάλματα γενομένων ἀναμιμνησκόμενοι οἱ Αἰγινῆται ἐβοήθειον τοῖσι Βοιωτοῖσι

„als dann die Thebaner um Hilfe riefen, halfen die Aigineten, die sich an die Ereignisse mit den Statuen erinnerten, den Boiotiern“ (vgl. auch

36 Auch in der philologischen Exegese wird betont, dass καλέο/ε- das Noem HILFE innehatte bzw. inkorporiert hatte, und zwar mit dem ausdrücklichen Hinweis πρὸς ἀρωγήν, vgl. *schol. vet. in argum. Ar. Ran.* 479 (κάλει θεόν· Πρὸς βοήθειαν κάλει θεόν ... Ἄλλως· εἰώθασιν οἱ μεγάλοις κακοῖς περιπίπτοντες θεὸν ἐπικαλεῖσθαι πρὸς ἀρωγήν).

6.100 ἐδεήθησαν σφίσι βοηθούς γενέσθαι. Ἀθηναῖοι δὲ οὐκ ἀπείπαντο τὴν ἐπικουρίην),

E. Or.1510 οὔτι που κραυγὴν ἔθηκας Μενέλεω βοηδρομεῖν;

„Hast du nicht zu Menelaos hin einen Schrei ausgestoßen, auf Anruf herbeizulaufen? (vgl. 1511 – σοὶ μὲν οὖν ἔγωγ’ ἀμύνειν ... ‚ja, ich, um dir zu helfen!‘), vgl. *ibid.* 1353–5 κτύπον ἐγείρετε, κτύπον καὶ βοᾶν / ... / ... / βοηδρομηῖσαι πρὸς δόμους τυραννικούς, Weckt Schlag, Schlag und Schrei auf! ... daß sie laufen zur Hilfe zu dem königlichen Palast“.

Fazit: Die drei verschiedenen Kollokationen sind im Griechischen unterschiedlich vertreten, auch wenn mit denselben Lexemen ausgedrückt, nämlich βοή (βοάο/ε-) ‚Ruf, Schrei‘, ὁθός (θέο/ε-), ἄρμα ‚Wagen‘ sowie mit Synonymen: [zum RUF – LAUFEN] ist nur bei βοηθῶον ἄρμα belegt; das Kompositum ist schon bei Homer als ‚Helfer‘ lexikalisiert (wie βοηδρόμος). Die antithetische Kollokation [um HILFE – RUFEN] ihrerseits wird schlicht durch βοάο/ε- und Synonyme (βωστρέο/ε-, auch (ἐπι)καλέο/ε-, κέλο/ε-) ausgedrückt, denn HILFE ist in ‚rufen‘ inkorporiert; die zweigliedrige Konstruktion (etwa ἐπικουρίην ἐπικαλέο/-) ist erst seit Herodot belegt. Bloßes [zur HILFE – KOMMEN/EILEN] lebt bei Homer als [KOMMEN – als HELFER] fort, wobei letzteres durch βοηθός und Synonyme (ἐπικούρος, ἀμύντωρ, ἐπίρροθος) ausgedrückt wird, auch als [KOMMEN – um zu HELFEN] (ἐπικουρήσοντ-, ἀρηγέμεν).

8. Es läßt sich also als Zwischenergebnis festhalten, dass ved. *havanasyádam rátham* und hom. ἄρμα βοηθῶον ein- und dieselbe phraseologische Kollokation zugrunde liegt, nämlich [zum RUF {um HILFE} – LAUFEN], mit WAGEN als Bezugswort und ohne explizite Erwähnung des Noems HILFE, das in den beiden Lexemen inkorporiert ist. Die dreigliedrige Kollokation darf als ererbt gelten, auch wenn ihre Vertreter in den beiden Sprachen durch unterschiedliche Lexeme ausgedrückt werden und ihre Stellung in den jeweiligen Korpora nicht identisch ist. Dies sind aber nicht so gravierende Gegenargumente, dass sie die Annahme einer ehemals vollkommenen Gleichung zwischen ved. *havanasyádam rátham* und βοηθῶον ἄρμα in Frage stellen könnten. Die Lexeme *havana-* : βοή, *syad-* (*syand*) : θός (θέο/ε-), *rátha-* : ἄρμα sind vielmehr als

einzel sprachliche Ersatzkontinuanten der Glieder einer einzigen, ererbten Kollokation zu betrachten, auch wenn ihre ursprüngliche Form leider kaum mit Sicherheit zu bestimmen ist. Andererseits haben ved. *havanasyádam rátham* und hom. βοηθόον ἄρμα eine Reihe wesentlicher Züge gemeinsam, die nur auf eine ererbte Kollokation zurückgeführt werden können:

(1) *hávana*^o bzw. βοη^o ‚Ruf, Schrei (um Hilfe)‘ entsprechen einem Akkusativ der Richtung, und zwar als Komplement von ^o*syand* bzw. ^oθέο/ε- ‚laufen‘ (§§ 2.1, 5.1).

(2) Der als ‚auf Anruf herbeieilend‘ bezeichnete Wagen, der in unterschiedlichen Sachverhalten vorkommt, zeigt trotzdem wesentliche Gemeinsamkeiten in den beiden Sprachen: Das Epitheton darf als formelhaft bzw. nicht situationsgebunden gelten, denn der Wagen (der als schnell *par excellence* gilt §§ 2.2, 5.2) ist in den jeweiligen Situationen (*havanasyádam* in einer rituellen Anrufung, βοηθόον in einem Kriegskontext) nicht konkret dabei, *zum Hilferuf* von jemandem herbei zu eilen.

(3) Die Hinweise auf sofortiges LAUFEN bzw. eilendes/schnelles KOMMEN bzw. HELFEN, die im Rig Veda (und auch im Avesta) reichlich vorkommen, sind auch für das Griechische vorauszusetzen, auch wenn sie nur selten und erst ab Herodot belegt sind, denn das vorauszusetzende Noem ist bereits in βοηθόος inkorporiert (§§ 2.3, 5.3).

(4) Das Noem HILFE ist in RUFEN inkorporiert und daher implizit an beiden Stellen vorauszusetzen. Dass nach *havanasyádam rátham* im RV I 52.1c *ávase* im nächsten Pāda explizit zum Ausdruck kommt (*avṛtyām ávase* .d), ist als redundant zu verstehen (§§ 2.4, 5.4).

(5) Der enge antithetische Zusammenhang zwischen /A/ [zum RUF – LAUFEN] und /B/ [zu HILFE – KOMMEN] gegenüber /C/ [um HILFE – RUFEN] ist in beiden Sprachen erkennbar, obwohl reichlicher belegt im Rigveda (und im Avesta) als im Griechischen. Auch ist er in Letzterem nicht so präzise, und zwar wegen der spezifischen Lexikalisierungen βοηθόος ‚Helfer‘, θέο/ε- ‚laufen zur Hilfe‘, βοή ‚Ruf um Hilfe‘. Vgl. z.B. RV I 17.2ab *gántārā hí sthó `vase hávam ...* ‚denn ihr pflegt zu Hilfe zu kommen, zum Ruf ...‘, Yt. 10.77ab *āca-θβā θβαιīā auuaḥhe āca-nō jamiiāt auuaḥhe* ‚ich werde dich zu Hilfe rufen, möge er uns zu

Hilfe kommen“ mit Hdt. 5.89 ... Θηβαίων ἐπικαλεομένων προθύμως ... οἱ Αἰγινῆται ἐβοήθειον τοῖσι Βοιωτοῖσι (§§ 3–4 und §§ 6–7).

Fazit: Die Fortsetzer der Kollokation im Rig Veda und bei Homer bilden im Wesentlichen eine vollkommene inhaltliche Gleichung und lassen einen gemeinsamen ererbten Kern vermuten. Die Unterschiede zwischen ihrer Stellung in den jeweiligen Korpora (Eingliederung in einem komplexen, wohl urtümlichen System im Vedischen, isolierte *disiecta membra* im Griechischen, und zwar in einem durch Lexikalisierung von βοηθός als ‚Helfer‘ und Inkorporierung von HILFE in βοή vereinfachten System), beruhen auf parallelen, einzelsprachlichen Entwicklungen.

9. Es sei betont, dass sowohl einige der oben besprochenen Kollokationen als auch die reziproke Beziehung zwischen /A/ [zum RUF {um HILFE} – LAUFEN] und /B/ [um HILFE – RUFEN] unverkennbare Parallelen in anderen Sprachen (auch im Anatolischen) haben.

Zunächst zu den verschiedenen Kollokationen:

Zu /B/ (Ved. *gam ávase*, hom. ἐπιόντα βοηθόον),³⁷ vgl. lat. *adiūmentō* (bzw. *auxiliō*) *uenīre*, heth. *ṷarra/i uṷe-mi* ‚zu Hilfe kommen‘ (auch mit *pāi-mi*), z.B. Sal. *Iug.* 81.3 *si Romanus auxilio suis uenisset* ‚wenn der Römer seinen Leuten zu Hilfe käme‘, KUB 31.47 Vs. 10' *zi-ik-ma-aš-ši ṷa-a[r-r]i ku-ṷa-at ú-it* ‚warum bist du ihm zu Hilfe gekommen?‘, vgl. auch mit lat. *currō*, -ere ‚laufen‘, Cic. *Att.* 12.3.2 *uereor ne iste ...* Ἀτύπω (scil. *Balbō*), *subsidio currat*; Sen. *Nat.* 1.15.5 *in auxilium ... cucurrerunt*.

37 Wie im Vedischen bzw. Avestischen (§ 3) und im Griechischen (§ 6) sind die Konstruktionen ‚sein‘ mit ‚zu Hilfe‘ oder ‚als Helfer‘ in unserem Zusammenhang nicht von Belang, vgl. Plaut. *Epid.* 36 *nec mihi plus adiumento ades quam ille qui nunquam etiam natust* ‚mir bist du nicht mehr zu Hilfe als einer, der noch nicht geboren ist‘ oder Ter. *Heaut.* 991–2 *matres omnes filiis in peccato adiutrices, auxilio in paterna iniuria* ‚alle Mütter sind ihren Kindern beim Fehler Mithelferinnen, bei einer Übeltat des Vaters dienen sie als Beistand‘; KUB 21.1 Rs. III 43–4 *nu I-aš I, -e-da-ni ṷa-ar-ri šar-di-ja-aš GÉŠPU-aš-ša e-eš-du* ‚und sei der Majestät (scil. der Sonne) zu Hilfe (eine Hilfe) und Stütze gegen die Gewalt‘.

Zu /C/ vgl. die Konstruktion mit ‚rufen‘ (lat. *uocō*, *-āre*, aengl. *lāpian* [also *hream* ‚schreien‘], aksl. *zovō*, *zъvati*) und ‚Hilfe‘ (aengl. *auxilium*, aengl. *on fultum*, aksl. *pomoštъ*), auch aeth. *uuarra* (jheth. *uarrī*) *ħalzai-^{hhi}* (*ħalzišša-^{hhi}*) ‚um Hilfe rufen‘, wobei der Gerufene als Helfer gilt (Plaut. *Mil.* 1419 *di tibi bene faciant semper, quom aduocatus mihi bene’s*, ‚mögen die Götter dir immer gut tun, da du mir so ein guter Helfer bist‘). Einige Beispiele: Verg. *Aen.* 7.504 *Siluiā auxilium uocat et duros conclamat agrestis*; *Blickling Homilies* 17, p. 244 *heora þa leasan godas [...]* *hie him lāpodan on fultum* ‚(die Heiden) riefen ihre falschen Götter zur Hilfe an‘, *Secular Laws of King Cnut 29 and gyf hwa þeof gemete & hine his þances aweg læte buton hream ... and gyf hwa hream gehyre & hine forsitte* ‚if any one find a thief and voluntarily let him escape without hue and cry ... and if any one hear hue and cry and disregard it‘ (Liebermann 1903–16:1.330),³⁸ *VencNik* 19.54f. *brat nečestivyi ... vel’mi vozopi, na pomoštъ sebě svoe zovyi tako* ‚der sündige Bruder schrie und rief sein Volk sich zu Hilfe‘; KBo 3. 41 + KUB 31.4 Vs.3 (sprachlich althethitisch) *nu ú-ya-a-ar-ra ħal-za-iš ku-it i-ia-nu-un ku-it* ‚er rief um Hilfe: ‚was habe ich getan? Was?‘ (Dupl. KBo 13.78 Vs.3 *u|a-a-ar-ri ħal-za-iš*), KUB 21.1 i 45’–47’ *ú-it-ma-mu x [...]* *ku-ru-ri-a-aħ-ħi-ir [...]* *tī-i-e-ir nu-mu ya-ar-ri ħal-z[i-* ‚es kann aber, daß sie sich mir (gegenüber) [...] feindlich verhielten [...] traten sie und rief[en] mich zur Hilfe‘.

Zu den antithetischen Kollokationen [zum RUF {um HILFE}–LAUFEN] :: [um HILFE – RUFEN], vgl. die Parallelen mit lat. *currō*, *-ere* (*ad°*, *sub°* ‚helfen‘), (*ad*)*iuuō*, *-āre* ‚ds.‘ :: (°)*uocō*, *-āre* (*ad°*) ‚rufen‘ (*aduocātus* ‚Helfer‘) und mit heth. *ħalzai-*, *ħalzišša-* ‚rufen‘ :: Impv.

38 Hinweis von Riccardo Ginevra. Aengl. *hream* meint in diesem Text pragmatisch ‚Ruf um Hilfe‘. Die literarische Übersetzung als „hue and cry“ (aus afranz. *huer* ‚heulen‘, *crier* ‚schreien‘) wird als „Outcry calling for the pursuit of a felon, raised by the party aggrieved, by a constable, etc.“ (*OED*) gedeutet. Ob die Wörter ursprünglich synonym waren (wie es oft bei Amtssprache der Fall ist) oder nicht (etwa *hue* ‚Klang von einem Horn‘ bzw. *cri* ‚Klang der Stimme‘, vgl. „an hue ... and cry, *hutesium et clamor*, is the old common law process of pursuing, with horn and with voice, all felons“ (W. Blackstone *Comm. Laws Eng.* IV. (1809) xxi. 293), ist in unserem Zusammenhang nicht entscheidend (Michael Weiss *per litteras*).

e-ḥu ‚komme!‘, z.B. Cic. *Verr.* 5.106 *nauarchos uocari iubet ... statim accurrunt*, Tac. *Hist.* 2.41 *incertus undique clamor accurrentium, uocantium*, Liv. 2.55.6 *adiuantibus aduocatis repulso lictore* ‚... ‚da andere ihm halfen, die er (zu Hilfe) herbeigerufen hatte, nachdem der Liktor zurückgeschlagen wurde‘; KUB 33.122 Vs. ii–iii.10 *e-ḥu ḥal-zi-iš-ša-i-ua-at-ta* DINGIR^{MEŠ}-*aš at-ta-aš^Dku-mar-bi-iš ud-da-ni-ma-ua-at-ta / ku-e-da-ni ḥalzi-iš-ša-i nu-ua ut-tar li-li-uan nu-ua ḥu-u-da-ak e-ḥu* ‚Komm, es ruft dich der Vater der Götter, Kumarbi. Die Angelegenheit, in der er dich ruft, ist eilig; komm schnell!‘ (Siegelová 1971:51).³⁹

10. Bekanntlich bilden die Wörter, die die Kollokation [zum RUF {um HILFE} – (HERBEI)LAUFEN] in den beiden Sprachen ausdrücken, keine erkennbaren formalen Äquate oder Äquabilia. Dies spricht für eine einzelsprachliche Auswahl von Synonymen und/oder von Ersatzkontinuanten, wobei die jeweilige ererbte Form nicht einfach zu bestimmen ist: Nur ved. *rátha-* ‚Wagen‘ (**roth₂-ó-* ‚Räder habend‘, vgl. lat. *rota* ‚Rad‘: **rotéh₂-*) ist hier mit Sicherheit älter als hom. ἄρμα ‚ds.‘, das ursprünglich ‚Rad‘ (myk. *a-mo* : urgr. *^(h)*ars-mḡ* ‚Fügung‘) bedeutete. Es sei kurz auf die Etymologie von ved. *hávana* (und *háva-*) ‚Ruf‘ (*havⁱ/hvā/hū* ‚(an)rufen‘) und hom. βoῆ ‚Ruf, Schrei‘ (βοáo/ε-) sowie insbesondere von ved. *avⁱ/ū* : av. *auu* ‚helfen, beistehen‘ eingegangen, das ursprünglich ‚laufen, eilen‘ (: heth. *huuai^{-hbi}*) bedeutete, d.h. ein Synonym von ved. *syand* ‚laufen‘ und gr. θέo/ε- ‚ds.‘ war. Die etymologischen Ansätze sind für die inhaltliche Enstprechung nicht entscheidend, sie vermögen aber etwas Licht auf die Vorgeschichte von [zum RUF {um HILFE} – (HERBEI)LAUFEN] und auf die abweichenden Entwicklungen des ererbten phraseologischen Musters in den beiden Sprachtraditionen zu werfen.

39 Ähnlich auch das Nebeneinander von gall. *uediju* ‚ich ersuche‘ (**g^{uh}ed^h-jo/e-*, vgl. air. *guidid*, got. *bidjan*) und *lotites* ‚eile!‘ (2. Sg. Ipv. von **pleu-t-e-jo/e-* ‚eilen‘, air. *luath* ‚rasch‘, mit Denomin. *luathagid* ‚eilen‘) statt v.l. *lopites* in Chamalières II.1–2 (*RIG* L-100) in der Deutung von J. F. Eska: *andedjon uediju=mi dijuion ... / maṃon(on) aruer<n>atin ... lotites snj eddic sos ...*, ‚I beseech the infernal, divine, Arvernian Maṃonos ... Hasten to us and to them ...‘ (Eska, Handout 2011).

Bekanntlich werden ved. *havⁱ/hvā/hū* ‚rufen‘ (beim Opfer), av. *zauu/zū* ‚ds.‘ auf **ǵ^heuH-/*ǵ^hueH-* ‚(an)rufen‘ zurückgeführt, und zwar mit ererbten Bildungen, wie ved. *hv-áya^{-ti}* : aav. *zbaiia^{-ti}* (auch ap. *pati-azbayam* ‚ich bestellte‘) und ved. *háv-a^{-te}* : jav. *zauua^{-ti}* (auch aksl. *zovɔ* (*зѡвати*) ‚καλεῖν‘) sowie Intensivum ved. *jóhavi^{-ti}* : av. *zaozauu^{-ti}* zeigen.⁴⁰ Eine lautgesetzliche Vertretung von **ǵ^heuH-/*ǵ^hueH-* gibt es im Griechischen freilich nicht. Nun lässt sich aber feststellen, dass ausgerechnet *βοάο/ε-* (Hom.+) die gleiche Semantik und die gleichen Kollokationen wie ved. *hváya^{-ti}* : av. *zbaiia^{-ti}* hat.⁴¹ Unter der Annahme eines Wurzelansatzes **ǵ^hueh₂-/*ǵ^heu₂-* bzw. eines iterativ-intensiven **ǵ^houh₂-éio/e-* (oder **ǵ^huh₂-éio/e-* in ved. *hv-áya^{-ti}* : aav. *zbaiia^{-ti}*), das im Griechischen †*φοάο/ε-* (oder †*φάο/ε-*, homophon mit hom. *φάε* ‚war sichtbar‘ : **b^héh₂-e-t*) ergeben hätte, wäre *βοάο/ε-* nicht lautgesetzlich, sondern onomatopoetisch bedingt und durch eine Remodellierung von †*φοάο/ε-* (oder †*φάο/ε-*, analogisch nach *γοάο/ε-*) entstanden. Dass *βοάο/ε-* onomatopoetisch beeinflusst sein kann, dürfte bei einem Verb wie ‚rufen, schreien‘ nicht überraschen.⁴² Sollte diese Deutung akzeptabel sein, dann ergäbe sich, dass hom. *βοή* und ved. *háva-*, *hávana-* nicht nur eine semantische Entsprechung bilden, sondern ursprünglich auch zum selben Lexem gehören, womit sich das Comparandum *hávana-syadam* : *βοηθόον* als noch präziser erweisen würde.

Ved. *avⁱ/ū* (: av. *auu/ū*) ‚helfen‘, auch ‚sich auf etw./jn. freuen‘, ist bekanntlich u.a. mit lat. *(ad)iuuāre* ‚helfen‘ (**h₂i-h₂eu₂h₁-* : **iouua-* mit Entgleisung in die I. Konjugation), hom. *άίτας* ‚Freund‘ (Theocr., *άίτας* : *εταῖρος* Hsch., vgl. ved. *avitár-* ‚Helfer‘, lat. *adiutor*) neben hom.

40 Dazu gehört auch toch. B *kwā-*, wie einige kollokationelle Entsprechungen vermuten lassen (García Ramón 2010:99).

41 García Ramón 2010:95ff., *aliter* Hackstein 2002:192f. (*βοάο/ε-* bzw. *γοάο* aus **ǵueh₂-* bzw. **ǵeuh₂-*, als Varianten mit Schwebearblaut: *βοάο/ε-* aus **ǵuoh₂-éio/e-*, *γοάο* aus **ǵouh₂-éio/e-* mit anlautendem /g-/ aus nullstufigem *gu-* : **ǵ^huh₂-* verallgemeinert).

42 Vgl. García Ramón 2010:101. Eine derartige Umbildung ist nicht ausgeschlossen, vgl. hom. *μῆνις* ‚Wut‘ (dor. *μᾶνις*) anstelle von **μῆνις*, das eher eine „Deformation“ als eine „Dissimilation“ darstellt (Watkins 1977: lautgesetzlich wäre hom. †*μῆνις* aus **mneh₂-ni-* zu erwarten, etwa wie **b^heh₂-ni-* : arm. *ban* ‚Wort‘ zu **b^heh₂-*).

ἐνήρης* (*scil.* ἑταῖρος) ‚freundlich, hilfsbereit‘ (**au-í-tā-* :: **áues-*, PN Θερσίτης : θέρσος) verwandt. Diese Formen gehen auf idg. **h₂euh₁-* zurück: **h₂-* ist durch gr. αἶτας, *-*h₁-* durch lat. *aueō*, -*ēre* ‚begehren‘ (* ‚zu etw./jdm. rennen‘ : Intens. **h₂ouh₁-éje-*, vgl. air. *con-ói* ‚schützt‘ : **kom-h₂ouh₁-éje-ti*) gesichert.⁴³ Dementsprechend lassen sich ved. *avⁱ-a^{ti}* : av. *auu-a^{ti}* als **h₂euh₁-o/e-*, die Abstrakta *ávas-* (: av. *auuah-*) ‚Hilfe, Beistand‘, ved. *ūtí-* ‚ds.‘, ved. *óman-* (: jav. *aoman-*) ‚ds.‘ als **h₂euh₁-es-*, **h₂uh₁-tí-*, **h₂óuh₁-men-* rekonstruieren.⁴⁴ Die ursprüngliche Bedeutung von **h₂euh₁-* war aber ‚laufen‘ (heth. *huuai^{-bhi}*, *huja^{-mi}* : kluw. *hūja^{-mi}* : hluw. *huwia^{-mi}*, lyk. *xuwa^{-mi}*), wie ich zu zeigen versucht habe.⁴⁵ ‚Laufen‘ lebt residuell in isolierten Formen des Griechischen fort, nämlich in den Glossen οὔνον· Κύπριοι δρόμον, οὔνιος, οὔνης· δρομεύς. κλέπτης, οὔνη· δεῦρο. δράμε Hsch.) und in dem Hinterglied von hom. ἐρι-οὔνιος, ἐρι-οὔνης (Hom.+) ‚der schnell läuft‘ und ‚der schnell läuft‘ (Beiname von Hermes, der seine zweifache Natur widerspiegelt).⁴⁶

Die semantische Verschiebung von **h₂euh₁-* ‚laufen‘ zu ‚helfen, beistehen‘ (ved. *avⁱ/ū*, lat. (^o)*iuuō*, -*āre* u.a.) ist eine Innovation des Kernindogermanischen, die im Anatolischen noch nicht stattgefunden hat, und einen in verschiedenen idg. Sprachen gut belegten „semantic

43 García Ramón 1996:45f., 2016, vgl. vielleicht auch ἄε-θλον ‚Wettkampf, Kampfpfeis‘ (**h₂euh₁-d^hlo-* ‚objet de préférence, de valeur‘, ‚ce par quoi se réalise la valeur‘ nach Pinault 2006:397f.).

44 Die Entsprechung ist aber auch hinsichtlich der Lexeme vollkommen, denn das Verbalabstraktum *adiūmentum* ist aus einer Umformung von **o^ouh₁-men-* (: ved. *omán-*) entstanden, das auf **h₂ouh₁-* mit de Saussures Effekt zurückgeht, wie auch gr. ^oουν(o)-, ^oουνā- (urgr. **ouh₁ā-*) in Ἐρι-οὔνιος, Ἐρι-οὔνης.

45 García Ramón 2016 (früher 2012:156f.).

46 Vgl. Langella 2016, mit Verweis auf *HDem.* 407 εὔτέ μοι Ἐρμῆς ἦ[λθ] ἐρι-οὔνιος ἄγγελος ὠκύς (*HPan* 28–9 Ἐρμείην ἐριούνιον ... / ... ὡς ὁ γ'(ε) ... θεὸς ἄγγελός ἐστι) und auf *HHerm.* 28 Διὸς δ' ἐριούνιος υἱὸς / ... / „σύμβολον ἤδη μοι μέγ' ὀνήσιμον, οὐκ ὀνοτάζω ... 34 ...· ὄφελός τί μοι ἔσση, / οὐδ' ἀποτιμήσω· σὺ δέ με πρότιστον ὀνήσεις“.

path“ [LAUFEN] → [HELFEN]⁴⁷ widerspiegelt,⁴⁸ die eine wichtige Folge hat (auch für die Vorgeschichte unserer Kollokation im Indoiranischen und Griechischen): Die Stelle für ‚laufen‘ wird in den verschiedenen Sprachen durch andere Lexeme gefüllt, nämlich ai. *syand* (auch ved. (*abhi-*)*dhāv-*), gr. θεό/ε-, lat. *currō*, *-ere* u.a. Im Vedischen nimmt *avⁱ/ū* die Stelle von **uerH-* ‚helfen, beistehen‘ ein, bei Homer lebt βοηθός (das mit relikthafte ἦρα φέρειν, ἐρί-ηρος [**uerH-*]) als ‚Helfer‘ lexikalisiert fort.

11. Es stellt sich nun die Frage, ob die Kollokation [zum RUF {um HILFE} – LAUFEN] im Anatolischen vorkommt. Eine vollkommene Gleichung bzw. Entsprechung gibt es nicht, denn ein Wagen als Subjekt des

47 Einige Beispiele: uridg. **pet(h₂-)* ‚fliegen‘, auch ‚laufen‘ : heth. *piddai-/pittija^{-hhi}* ‚laufen‘, ‚fliehen‘, aber auch lat. *suppetiae* ‚Hilfe‘ in *suppetias ire (alicui)* ‚zu Hilfe gehen/kommen‘ (Watkins 1975:97f. = *Sel. Writ.*, 197); uridg. **kers-* ‚laufen‘ (lat. *currō*, ds.‘) : *succurrō* ‚helfen‘ (*sub*^o), auch *accurrō* (ursprünglich ‚zu Hilfe laufen‘, dann ‚helfen, beistehen‘ ohne Bewegung), vgl. Verg. *Aen.* 1.630 *non ignara mali miseris succurrere disco*, auch hom. ἐπικούρος (**kors-ó-*, § 6.B); **ret-* ‚rollen, laufen‘ (air. *reithim* ‚laufe‘) : air. *fo-reith* ‚succurrit‘, *do-reith* ‚accurrit‘ (vgl. lat. *rota* ‚Rad‘, ved. *rátha-* ‚Wagen‘); uridg. **tek^h-* ‚laufen, eilen‘ (ved. *tak^{-ti}* ‚ds.‘, air. *tech*, lit. *tekėti* ‚rennen, fließen‘, aksl. *tešti* ‚ds.‘) : germ. **peg^h-(u)a-* ‚Helfer, Beistehender‘ in got. *þiurmagus* ‚παῖς‘ (idg. *tek^h-uó-* : skr. *takvá-* ‚schnell‘, vgl. Eichner 1983:59). Die umgekehrte semantische Verschiebung wird für hebr. *rûš* רַשׁ ‚laufen‘, assyr. *râsu*, *irûš* ‚ds.‘ angenommen (vgl. Gesenius s.v. רַשׁ ‚urspr. wohl ‚zu Hilfe eilen‘, Hinweis von Ana Vegas Sansalvador).

48 Auf einen anderen „semantic path“, der von [LAUFEN] zu [BEGEHREN, WÜNSCHEN] führt, wie es für lat. *aeuō*, *-ēre* und für *accersō*, *-ere* ‚suchen‘ (Nussbaum, Handout 2007) auch ‚begehren‘, ‚abholen‘ (zusätzlich *arcessō*, beide Plaut.+) vorgeschlagen worden ist, braucht in diesem Punkt nicht eingegangen werden. So im Falle von **h₂eu^h₁-* (lat. *aeuō*, *-ēre* : **h₂ou^h₁-éje-*, das formal air. *con-ói* ‚schützt‘ : **kom-h₂ou^h₁-éje-ti* entspricht) und **kers-* (*accersō*, *-ere* : **ad-kers-o/e-* ‚rennen zu‘ oder **ad-kers-s-o/e-*, das Desiderativum von *currō*, *-ere* aus **krs-o/e-*, vgl. ahd. *hurren* ‚sich schnell bewegen‘), z.B. Pl. *Mil. Gl.* 974–5 *sicut soror eius huc gemina uenit Ephesum et mater, accersuntque eam* ‚außerdem kam ihre Zwillingsschwester nach Ephesos, und ihre Mutter; sie suchen sie eifrig‘ (García Ramón 2012:158ff.).

[zum RUF HERBEILAUFENS] kommt im Anatolischen nicht vor. Man muss also versuchen zu bestimmen, ob die Kollokation, auch wenn sie durch andere Lexeme als im Vedischen oder bei Homer ausgedrückt wird, belegt ist bzw. ob sie auf der Basis des Belegstands für die anderen damit zusammenhängenden Kollokationen vorausgesetzt werden kann.

Bekanntlich sind die drei Begriffe, auf denen die Kollokation basiert, im Hethitischen durch andere Lexeme vertreten, nämlich ‚laufen‘ durch *ḫuḫai-/ḫuija-*, ‚helfen‘ durch die Wurzel *ḫarr-* sowie durch *peran ḫuḫai-* und ‚rufen‘ durch *ḫalzai-* mit Verbalnomen *ḫalziḫuar* ‚Anruf‘ sowie auch durch *kallešš-* ‚herbeirufen‘. Diese weisen, mit Ausnahme des lexikalisierten *peran ḫuḫai-* (s.u.), ihre jeweilige ererbte Bedeutung auf, m.E. ohne erkennbare Konnotationen. Ihre Etymologie spielt demnach in unserem Zusammenhang, wie auch im Falle des Vedischen und des Griechischen, keine entscheidende Rolle.⁴⁹ Wie oben festgestellt, sind die Kollokationen /B/ [zu HILFE – KOMMEN] (*ḫarri uḫe-*)⁵⁰ und /C/ [zu HILFE – RUFEN] (aheth. *uḫarra* [jheth. *ḫarri*] *ḫalzai-*) gut belegt: In diesen Konstruktionen verhält sich das Hethitische wie die anderen idg. Sprachen und unterscheidet sich nur dadurch, dass der *-a*-Allativ in aheth. *uḫarra ḫalzai-* die Funktion des Dativus finalis (wie ved. *ávase havⁱ* : jav. *auuaṅhe zbaia-* § 3/C/) übernommen hat.⁵¹ Demgegenüber

49 Heth. *ḫarr-* geht wohl auf *(s)*ḫerH-* ‚(aufmerksam bzw. respektvoll) wahrnehmen‘ (hom. ἦρα „ἄρην“, vgl. García Ramón 2006) zurück; vgl. auch heth. *ḫeri-te^{mi}* ‚respektieren, sich scheuen‘ (*(s)*ḫerH-i d^heh₁-* : ahd. *wara tūon* ‚aufpassen‘ nach Hackstein 2012:96ff.). Heth. *ḫalzai-/ḫalziḫa-* ‚rufen, aufrufen‘, kluw. *ḫalta/i-* ‚ds.‘ ist von got. *laþon* ‚rufen, auffordern‘, „καλεῖν“, *ga-laþon*, „συν-καλεῖν, συν-αγαγεῖν“, awn. *laða* u.a., wahrscheinlich auch von lat. *lessus* ‚Jammer, Wehklage‘ (Puhvel 1988) nicht zu trennen.

50 Belege und Diskussion bei García Ramón 2006:829ff. Dementsprechend wird ‚helfen‘ durch *ḫarr-* und *ḫarrišš-*, auch mit der Serialkonstruktion *uḫe... ḫarr-* ‚kommen und helfen‘ (Watkins 1975:97f.) wiedergegeben. In der „biclausal construction“ [kam und half] (Englisch *came and helped*), hat das erstere Verbum pragmatische, nicht semantische Funktion. Vgl. auch das Hebräische, z.B. Jos. 10.4 *‘alū ’ēlay wə ’izrunū* עָלוּ אֵלַי וְעָרַנּוּ : LXX δεῦτε ἀνάβητε πρὸς με καὶ βοηθήσατέ μοι ‚komm auf zu mir und hilf mir!“ (Hinweis von Ana Vegas Sansalvador).

51 Oettinger 2014:254f., 261, auch *passim* zum Infinitiv auf *-anna* als Kontinuante des finalen Dativs.

ist die Kollokation /A/ [zum RUF {um HILFE} – LAUFEN] im Hethitischen schlicht nicht belegt, zumindest in derselben Form, denn *halzija-uar* ‚Anruf‘ kommt nicht als Objekt von *huu_{ai}-/huija-* ‚laufen‘ vor.

Spezifisch Anatolisch, und daher für die Kollokation [zum RUF – LAUFEN] äußerst wichtig, sind auf jeden Fall zwei Besonderheiten. Einerseits bedeuten heth. *huu_{ai}-/huija-* und seine anatolischen Verwandten ausschließlich ‚laufen‘⁵² (**h₂eu_h1-* ‚ds.‘) und stehen in Kontrast zum m.E. etymologisch verwandten ved. *avⁱ/ū*, av. *auu/ū* ‚helfen‘, das die Bedeutung der Wurzel im Kernindogermanischen widerspiegelt. Eine Sonderbedeutung ‚helfen‘ beschränkt sich auf die lexikalisierte Konstruktion mit *peran*, ursprünglich ‚vorne laufen‘, die zum Modell [PRÄVERB – LAUFEN] → [HELFEN] passt (vgl. § 10). Dass heth. *huu_{ai}-* alleine keine Komponente HILFE beinhaltet, lässt sich aus der Tatsache entnehmen, dass es dann durch eine Kasusform von *uarr-* oder durch eine Periphrase mit *uttar* ‚Angelegenheit‘ präzisiert werden muss, wenn diese mit *huu_{ai}-/huija-* ‚laufen, eilen‘ konstruiert werden und einen Akt des Helfens ausgedrückt werden soll (s.u.).

Andererseits wird ‚helfen‘ durch zwei Mittel ausgedrückt, nämlich (a) lexikalisiertes *peran huu_{ai}-* (* ‚vorne laufen‘), vgl. auch *peran huija-talla-* (c.) ‚Helfer‘ (* ‚Voranlaufender‘), und (Gen.) *peran huija_{uaš}* (neutr. *-uar*) ‚von Hilfe, Schutz‘ und (b) *uarr-*, *uarrišša-^{bhi}* ‚helfen‘ sowie Denomin. (*anda*) *uarrāi-^{bhi}* ‚ds.‘ und *u_uarra/i-* ‚Hilfe‘.⁵³

Zu (a):

KUB 14.15 Rs. ii 43'–44' [...*ANA KARAS^{HI}*.]^A *Gİ*[R-*i*]t *pé-ra-an hu-u-i-ia-nu-un*

‚ich schützte mein Heer‘ (* ‚ich lief zu Fuß vor meinem Heer‘).

KUB 19.18 Vs. i 13' *pé-ra-an hu-u-i-ia-tal-la-aš-ma*...[*pé-ra-a*]n *hu-u-i-ia-an-za e-eš-ta*

‚als Helfer ... half er‘,

52 Nur sporadisch mit einer Konnotation ‚beistehen‘ bzw. ‚überwachen‘ bei *šer*, vgl. heth. *šer huuant-* ‚Überwacher, Beaufsichtiger‘, lyk. *hri-xuwama-* ‚die Überwachende‘, Epithet von Malija, der lykischen Athena (dazu García Ramón 2014:126ff.: ἐπι-οὐνᾶς als Calque aus dem Anatolischen).

53 Auch hluw. *uarija-*, kluw. Denomin. *u_uarrahit-* (**uerH-*).

KUB 2.1 Vs. ii 25

ŠA *La-ba-ar-]na pé-ra-an hu-i-ia-u-ua-
aš* ^DLAMMA-ri

„zum Labarna-Schutzgott des Vorne-Laufens“ (Gen. *huiuuaš*).

Die Semantik entspricht der des Theonyms (luw.) ^d*Uuarrahitaššiš*, dem Sturmgott der Hilfe (vgl. luw. *uarrai-t-*, *uarrah-it-* ‚Hilfe‘: uridg. *(s)uerH-).

Zu (b):

KBo 3.60 ii 6–7

ma-a-an ú-e-ir LÚ ^{URU}*Šu-tu-um-ma-an-
aš* ^{URU}Z[u ...] / ^{URU}*U-qa-a-pu-ua u-ur-
ri-ir*

„als der Mann von Šuda und die Stadt Z. kamen (und) der Stadt Uqāpu-wa halfen“ (mit biklausaler Kontruktion),

KUB 3.4 i 37

nu KUR ^{URU}*Ga-aš-ga hu-u-ma-[a]n an-
da ua-ar-re-eš-še-eš-ta*

„das ganze Land von Gasga half“ (bzw. „kam zu Hilfe“).

Ferner ist auch die Kollokation /B/ [zu HILFE – LAUFEN] belegt, und zwar durch *huuai-* mit der expliziten Angabe *uarraš uddani* (wörtlich ‚zu einer Sache der Hilfe‘) oder durch hluw. ^xBONUS-*ti-i* ^xHWI-*ia-ta* ‚run for/with favor‘ (: Abl. Sg. *ua-sa-ra-ti*) ausgedrückt:

KUB 23.72 Rs. 20

*ua-ar-ra-aš ud-da[-ni-i] šu-me-eš ma-
ah-ḥa-an pa-ra-a hu-ia-ad-du-ma*

„wie ihr zu einer Angelegenheit der Hilfe herbeieilt“, „As you rush for a matter of assistance“.⁵⁴

Diese Deutung von *uarraš uddani* ist derjenigen als ‚zu einem Wort um Hilfe‘ bzw. ‚zu einem Ruf um Hilfe‘ (: „at a call for help“ (CHS s.v. **parā**, P-111)) mit der Übersetzung: „as you hasten/rush forth at a call for help“ vorzuziehen. Letztere Interpretation ist nicht völlig

54 Zuntz 1936:62 („Sache des Helfens“); García Ramón 2016:72. Heth. 2. Pl. *hujadduma* (nicht *huuadduma*, Hinweis von José V. García Trabazo) bedeutet nicht „ihr helft“, denn dies wird durch *uarras udda[ni]* ausgedrückt (Neu 1968:61f.). Etwas anders Puhvel, *HED* s.v. („as you take the initiative in a matter of assistance“).

auszuschließen, denn *uttar* besitzt die beiden Bedeutungen ‚Sache, Angelegenheit‘ und ‚Wort‘; allerdings wäre ‚Ruf, Aufforderung‘ etwas seltsam und ohne Parallele. Wie Craig Melchert betont (*per litteras*) kommt das luwische Wort für ‚Aufforderung‘, nämlich *wazza*⁵⁵, in einem hethitischen Kontext vor, und hätte demnach auch im Hethitischen verwendet werden können.

Babylon-Stele 1–2 (9. Jh) *ua/i-mu-ta'* TONITRUS.ĤALPA-pa-*ua/*
i'-ní-ša DEUS^{TO}-NITRUS-*sa* *BONUS-
ti-i *HWI-*ja-ta*

„For me Halabean Tarhunzas run with favour“ (Hawkins 2000:392f.).

Die Kollokation [zum RUF – LAUFEN], für die etwa *halziḡaḡar* ‚Anruf‘ zu erwarten gewesen wären, erweist sich also als im Anatolischen nicht belegt. Dies gilt auch für /A1/ und /A2/, da *halziḡaḡar* in der Tat nicht als Richtungsangabe mit Bewegungsverba (*uḡe-*, *pai-*) oder als Objekt von *peran* *huḡai-* oder *uarr(ešš)-* vorkommt. Hiermit steht lediglich fest, dass die Kollokation in der Weise, in der sie im Vedischen und bei Homer belegt ist, im Anatolischen nicht vorkommt. Dass der Wagen im Hethitischen nie als ‚zum Ruf eilend‘ bezeichnet wird, scheint in dieselbe Richtung zu deuten, obwohl dieses Fehlen auch der Natur der Texte zuzuschreiben sein kann.

Zwar kann eine Kollokation, die den Pferdewagen im Sinne von ved. *rathá-* oder hom. ἄρμα (myk. *i-qi-ja*) enthält, im Kernindogermanischen nach dem Ausweis der Archäologie noch nicht existiert haben. Der Pferdewagen und seine Technologie, die erst um 2200 v. Chr. entstanden sind, haben sich also erst nach der kernindogermanischen Zeit in Eurasien verbreitet.⁵⁶ Jedoch kann gemeinsam mit dieser Ausbreitung auch diejenige der sprachlichen Kollokation ‚zu Hilfe eilender

55 Vgl. Melchert 2012:208 Fn. 5 (*uazza-* als Ableitung von *uazi/a-* : **uék-jo/e-*, auch *-uzzi-* : IR in Personennamen). Melchert weist auch auf klw. *uazzaza* ‚mit ihrer Bitte‘ (KUB 50.84 ii 12–13) hin.

56 Vgl. Kristiansen-Larsson 2005:197ff.; Anthony 2007:456f.; West 2007:210 (die Kollokation ‚Rad der Sonne‘ als nicht urindogermanisch); Ginevra 2019:125.

Pferdewagen‘ erfolgt sein, weil zu dieser Zeit eine sprachliche Verständigung innerhalb des Kernindogermanischen noch über große Entfernungen hinweg möglich gewesen sein dürfte.

12. In summa: Die Kollokation [zum RUF_{AKK} – LAUFEN – WAGEN], die ausschließlich im Vedischen und bei Homer vorkommt, spiegelt in beiden Sprachen die jeweiligen Kontinuanten eines ererbten phraseologischen Musters wider. Die Lexeme, durch die die Kollokation in den beiden Sprachtraditionen ausgedrückt wird, dürfen als Ersatzkontinuanten bzw. Synonyme der ursprünglichen Lexeme gelten, wahrscheinlich **ǵʰóuḥ*₂₀- ‚Ruf‘, **h₂euh*₁- ‚laufen‘, **roth₂ó-* ‚Wagen‘: in beiden Sprachen ist **h₂euh*₁- ‚laufen‘ durch ved. *syand* bzw. gr. *θέο/ε-* ersetzt worden, im Griechischen **ǵʰóuḥ*₂₀- durch *βοή*, **roth₂ó-* durch *ἄρμα*. Die unterschiedliche Stellung der Kontinuanten der Kollokation in ihren jeweiligen Corpora (im Rig Veda ist *havanasyádam rátham* Teil eines komplexen Systems, dessen Elemente jeweils mit einem Lexem ausgedrückt werden, im Griechischen ist hom. *βoηθóov ἄρμα* wohl isoliert und ihre Komponenten sind stark lexikalisiert) lässt sich als Resultat ihrer weiteren einzelsprachlichen Entwicklung verstehen.

Die Kollokation [zum RUF – {um HILFE} – LAUFEN] mit [WAGEN] als Subjekt, wobei [HILFE] konstitutiv ist, aber nicht explizit zum Ausdruck kommt, setzt zwei andere voraus, nämlich [jdm. – zu HILFE – (SCHNELL) KOMMEN], die denselben Sachverhalt ausdrückt, und [jdn. – um HILFE – RUFEN], die den beiden antithetisch entspricht. Die beiden sind in anderen idg. Sprachen und Sprachgruppen (inkl. des Anatolischen) belegt und dürfen auf das Urindogermanische zurückgeführt werden, auch wenn sie durch unterschiedliche Lexeme ausgedrückt werden und im Althethitischen der Allativ auf *-a* (*uḡarra halzai-*) den Dativ bei [jdn. – um HILFE – RUFEN] ersetzt hat.

Im Anatolischen ist [zum RUF_{AKK} – LAUFEN] im heutigen Belegstand nicht belegt, obwohl RUF(EN) (heth. *halziḡar* ‚Ruf‘, *halzai-/halzai-^{bhi}*, *halzišš-^{bhi}* ‚rufen‘, auch *kallešš-^{mi}*) und LAUFEN (*huḡai-/huḡa-^{bhi}*), wie auch HILFE (*ḡarr-* ‚Hilfe‘, *ḡarrai-*, *ḡarrišš-^{bhi}*) reichlich belegt und in den Kollokationen [jdm. – zu HILFE – LAUFEN] (heth. *ḡarraš uddani*

,zu einer Sache der Hilfe‘ oder hluv. ^xBONUS-*ti-i* ^xHWI-*ia-ta* ‚mit Hilfe/Beistand‘) und [jdn. – um HILFE – RUFEN] (*ṽarra/i ḥalzai-*) vorkommen. Dementsprechend lässt sich die Kollokation [zum RUF_{AKK} – LAUFEN], in der Form wie sie im Rigveda und bei Homer vorkommt, nicht auf das Urindogermanische zurückführen. Das Anatolische spiegelt in der Tat die Situation des Urindogermanischen nur insofern wider, als die Komponenten der künftigen Kollokation [zum RUF_{AKK} – LAUFEN] durch verschiedene Lexeme ausgedrückt werden, die ihre ursprüngliche Bedeutung behalten, nämlich **h₂let-/*h₂elt-* ‚rufen‘, **h₂euh₁-* ‚laufen, eilen‘; vgl. auch **ǵ^heuh₂-* ‚rufen‘ (**ǵ^hóuh₂-o-* ‚Ruf‘) und **d^hey-* ‚laufen‘, **kers-* ..., die in den nicht-anatolischen Sprachen fortleben. Dazu kommt noch **(s)uer(H)-* ‚helfen, beistehen‘. Sie dienen zum Ausdruck der Kollokationen /B/ [zu HILFE – LAUFEN], [zu HILFE – schnell KOMMEN] und /C/ [um HILFE – RUFEN]. In diesem Stadium befindet sich noch das Anatolische, und zwar mit der einzigen Innovation, dass im Althethitischen der Allativ auf *-a* den ererbten Dativ bei [um HILFE – RUFEN] ersetzt hat.

Die Kollokation [zum RUF_{AKK} – LAUFEN – WAGEN] (etwa mit **ǵ^hóuh₂-*, **h₂euh₁-*, **roth₂-ó-*), wobei HILFE in LAUFEN INHÄRENT ist, ist erst im Kernindogermanischen entstanden, d.h. nach der Bedeutungsverschiebung LAUFEN → HELFEN bei **h₂euh₁-*, die zur Zeit des Ausscheidens des Anatolischen noch nicht stattgefunden hatte. Erst in dieser Phase bezieht sich die Kollokation auf den Wagen (ved. *rátha-*, hom. ἄρμα), der als eilender Helfer und als schnell *par excellence* gilt.

Bibliographie

(Standarwerke werden nach den herkömmlichen Konventionen zitiert)

- Albino, Marcos. 1996. Nochmals zu vedisch *havanasyád*. In: *Die Sprache* 38:2, 133–147.
- Casaretto, Antje. 2002. Defektivität und Suppletion im vedischen Verbalsystem: ved. *paś* : *darś*, *drav* : *drā* und *dhāv sar*. In: *Historische Sprachwissenschaft* 115, 37–56.
- Anthony, David W. 2007. *The Horse, the wheel, and language: How Bronze-Age riders from the Eurasian steppes shaped the modern world*. Princeton.

- Edwards, Mark W. 1991. *The Iliad: A Commentary III. Volume V: Books 17–20*. Cambridge.
- Eichner, Heiner. 1983. Etymologische Beiträge zum Lykischen der Trilingue vom Letoon bei Xanthos. In: *Orientalia* N.S. 52, 48–66.
- Eska, Joseph T. Handout. 2001. Chamalières II^E. In: East Coast Indo-European Conference, Harvard 8–10 June 2011.
- Forssman, Bernhard. 1995. Gedankenschnell. In: *Indogermanica et Italica* (Festschrift Helmut Rix, hrsg. von G. Meiser *et al.*). Innsbruck, 23–32.
- García Ramón, José Luis. 2006. Hitita *uarr-* ‘ayudar’ y *karija-*^{mi/ta} ‘mostrar benevolencia’, hom. ἦρα φέρειν (y χάριν φέρειν) ‘dar satisfacción’, IE **uerH-* ‘favorecer’ y **ǵ^her(H)-* ‘estar a gusto, desear’. In: *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*, hrsg. von Rafaella Bombi *et al.*, Alessandria, 3.825–846.
- . 2010. Reconstructing IE Lexicon and Phraseology: Inherited Patterns and Lexical Renewal. In: *Proceedings of the 21st Annual UCLA Indo-European Conference* (Los Angeles, October 30–31, 2009, hrsg. von H. Craig Melchert und Brent Vine). Bremen, 69–106.
- . 2012. From RUN to DESIRE: Lat. *auēre* ‘desire, be eager, long (for)’ and **h₂euh₁-* ‘run (to/for)’, Lat. *accersere* ‘go forth’, ‘fetch’ and Toch. B *ñask-* ‘desire’, Ved. *aviṣ-yú-* ‘greedy’. In: *Per Roberto Gusmani. Studi in ricordo*, hrsg. von Giampaolo Borghello und Vincenzo Orioles. Udine, 2.152–66.
- . 2015. Licio, griego, indoeuropeo: I. Lic. *epññēne/i-* ‘hermano menor’, lat. *opiter*, aaa. *aftero*, IE **h₁op(i)-* ‘después, detrás’. II. Lic. *tuqe-* ‘poner (en pie)’, IE *(*s*)*teh₂u-*. III. Lic. *Malija hrixuwama-* ‘Malia supervisora’ (: Atena ἐπίσκοπος, ἐπιήρανος, ἐπίκουρος), hit. *šēr huṃai-*, hom. ἐρι-ούνιος. In: *Genres épigraphiques et langues d’attestation fragmentaire dans l’espace méditerranéen*, hrsg. von Emmanuel Dupraz und Wojciech Sowa. Rouen, 117–38.
- . 2016. Vedic *indrotá-* in the Ancient Near East and the shift of PIE **h₂euh₁-* ‘run’ → Core IE ‘help, favour’. In: *Sahasram Ati Srajas. Studies in Honor of Stephanie W. Jamison* (hrsg. von Dieter Gunkel *et al.*). Ann Arbor – New York, 64–81.
- Ginevra, Riccardo. 2019. Myths of non-functioning fertility deities in Hittite and Core Indo-European. In: *Dispersals and diversification: Linguistic and archaeological perspectives on the early stages of Indo-European* (hrsg. von Matilde Serangeli & Thomas Olander). Leiden – Boston, 106–129.
- Hackstein, Olav. 2002. *Die Sprachform der homerischen Epen*. Wiesbaden.

- . 2012. When Words Coalesce: Chunking and Morphophonemic Extension. In: *The Indo-European Verb*, Conference of the Society for Indo-European Studies, Los Angeles, UCLA 13.–15.9.2010 (hrsg. von H. Craig Melchert). Wiesbaden, 87–104.
- Hoffmann, Karl. 1969. Die av. Verbalformen *jauua* Yt. 5,63, *niḍātaē-ca* Yt. 13,66 und *fradātaē-ca* Yt. 13,68. In: *Studia classica et orientalia A. Plagiario oblata* 1969, 17–32 (: *Aufsätze zur Indoiranistik* 2, 258–273).
- Janko, Richard. 1992. *The Iliad: A Commentary IV: books 13–16*. Cambridge.
- Kim, Jeong-Soo. 2010. *Untersuchungen zu altindischen Abstrakta und Adjektiven im Rigveda und Atharvaveda. Die primären a-Stämme und die ana-Bildungen*. Hamburg.
- Kristiansen, Kristian & Larsson, Thomas B. 2005. *The rise of Bronze Age society. Travels, transmissions and transformations*. Cambridge – New York.
- Langella, Elena. 2013. Hermes Ἑρμῖονιος: una nuova interpretazione. In: *Historische Sprachwissenschaft* 126, 258–279.
- Liebermann, Felix. 1903–16. *Die Gesetze der Angelsachsen*. Halle.
- Melchert, H. C. 2012. Luvo-Lycian dorsal Stops Revisited. In: *The Sound of Indo-European* 2 (hrsg. von R. Sukač und O. Šefčík), München, 206–218.
- Neu, Erich. 1968. Das hethitische Mediopassiv und seine indogermanischen Grundlagen. Wiesbaden.
- Nussbaum, Alan J. Handout 2007. Latin presents in *-sa-*: A possibly not so minor type. Indo-European Conference East and West, Kyoto University, 11–12 July 2007.
- Oettinger, Norbert. 2014. Die Herkunft des hethitischen Infinitivs aus syntaktischer Sicht. In: *Historische Sprachforschung* 125, 248–263.
- Pinault, Georges-Jean. 2006. Compétition poétique et poétique de la compétition. In: *La langue poétique indo-européenne* (Colloque de l'Indogermanische Gesellschaft, Paris, 22.–24.10.2003, hrsg. von Georges-Jean Pinault und Daniel Petit). Louvain-la-Neuve, 367–411.
- Plath, Robert 1992. Altindisch *havanasyád*. In: *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 53, 215–228.
- Puhvel, Jaan. 1988. On the sources of Hittite *halzai-*. *Languages and Cultures: Studies in Honor of Edgar C. Polomé* (hrsg. von Mohammad Ali Jazayery und Werner Winter), 525–527.
- Scarlata, Salvatore. 2000. *Die Wurzelkomposita im Rig Veda*. Wiesbaden.
- Schulze, Wilhelm. 1933. Beiträge zur Wort- und Sittengeschichte II. In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1918), 481–511 (= *Kleine Schriften*, Göttingen 1933, 160–189).
- Siegelová, Jana. 1971. *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus*. Wiesbaden.

- Watkins, Calvert. 1975. Some Indo-European verb-phrases and their transformations. In: *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 33, 89–109 (= *Selected Writings I*, Innsbruck 1994, 189–209).
- . 1977. À propos de μῆνις. In: *Bulletin de la Société de Linguistique* 72, 187–209 (= *Selected Writings II*, Innsbruck 1994, 565–587).
- West, Martin L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford.
- Zuntz, Leonie. 1936. *Die hethitischen Ortsadverbien arḥa, parā, piran als selbständige Adverbien und in ihrer Verbindung mit Nomina und Verba*. Diss. München.

Altindoiranisch *ar/r̥* und urindogermanisch **h₁er*, **h₂er*, **h₃er*

TOSHIFUMI GOTŌ

Unter den Formen der Wz. *ar/r̥* im Aia. und *ar/ər* im Airan. dürften die Fortsetzer aus den uridg. Wz. **h₁er* (**h₁er*) ‚gelangen, geraten‘, **h₂er* (**h₂ar*) ‚sich (zusammen)fügen‘ und **h₃er* (**h₃or*) ‚sich in (Fort-)Bewegung setzen‘ zusammengefloßen sein. Hier wird versucht, verschiedene Verbalbildungen im Aia. und Airan. anhand der deutlichen Belegstellen zu überprüfen und aus der uridg. Grundlage zu erklären.¹

Gliederung: 1. Aia. Präsensia – 1.1. *ṛcchá-ti* ‚auf etw./jmdn. treffen, an etw./jmdn. stoßen, in etw. geraten‘, Bsp. [1]–[7] – 1.2. *ṛṇóti* ‚in Bewegung

-
- 1 Zum Thema trug ich Vorversionen vor am 21.01.2013 in Erlangen und am 19.05.2016 in Jena in der Tagung „Sanskrit und die Sprachrevolution. 200 Jahre Indogermanistik“ (200 Jahre F. Bopp). Für die Diskussion und Hinweise, die dem vorliegenden Aufsatz zugute kamen, bin ich den Teilnehmern, vor allem Bernhard Forssman und Norbert Oettinger, zu Dank verpflichtet. Die vorliegende Arbeit wurde unterstützt von der Japan Society for the Promotion of Science, Grant-in-Aid for Scientific Research (C), No. 26370051, 04.2014–03.2018, und ab 2018 vom Program of NSSFC (17ZDA235).

Abkürzungen: aia. = altindoarisch – airan. = altiranisch – AiĀr = Aitareya-Āraṇyaka – Ār. = Āraṇyaka – AV = Atharvaveda (Śaunaka-Rezension) – AVP = Atharvaveda (Paippalāda-Rezension, Kashmir- und Orissa-Version [PS]) – Br. = Brāhmaṇa – Ep. = episches Sanskrit – Ge = Geldner – Gr = Grassmann – JB = Jaiminīya-Brāhmaṇa – JS = Jaiminīya-Saṃhitā (Sāmaveda) – KH = Karl Hoffmann – Kl. = klassisches Sanskrit – KS = Kaṭha-Saṃhitā – ^m = mantra – MBhār = Mahābhārata – MS = Maitrāyaṇī Saṃhitā – ^p = Prosa (“*brāhmaṇa*”) – PS = Atharvaveda Paippalāda-Rezension in Orissa – ŚānĀr = Śāṅkhāyana-Āraṇyaka – TS = Taittirīya-Saṃhitā – TB = Taittirīya-Brāhmaṇa – Up = Upaniṣad(s) – YS = Yajurveda-Saṃhitā.

setzen, treiben, hinschieben, hinrücken¹, Bsp. [8]–[20] – **1.3.** *ṛṇv-á-ti* ‚hinrücken¹, Bsp. [21]–[28] – **1.4.1.** *íyar-ti* ‚etw./jmdn. bewegen¹, Bsp. [29]–[32] – **1.4.2.** *íyar-ti* ‚sich bewegen¹, Bsp. [33]–[36] – **1.5.** *írte* ‚sich bewegen¹, Bsp. [37]–[41] – **1.6.** *īráya-ti* ‚etw./jmdn. bewegen¹, Bsp. [42]–[44] – **1.7.** *arpáya-ti* – **1.7.1.** ‚treffen lassen, geraten lassen¹, Bsp. [45]–[48] – **1.7.2.** *úd ... arpaya* ‚laß sich erheben¹, Bsp. [48] – **1.7.3.** *prá + arpaya-ti* ‚fortgehen lassen, fortreiben¹ – **1.8.** Intensitiv – **2.** ‚(ein)fügen¹, ‚sich fügen¹?, Bsp. [49]–[51] – **2.1.** *arpitá-*, Bsp. [52] – **2.2.** *árpita-*, Bsp. [53] – **3.** Aia. Aoriste – **3.1.** Athematischer Wz.-Aor. (Med.), Bsp. [54]–[63] – **3.2.** -a-Aor. *ar-a-* Akt., Bsp. [64]–[76] – **3.3.** *aranta*, Bsp. [77]–[83] – **3.4.** Redupl. themat. Aor. (Akt.) – **4.** Aia. Perf. – **5.** Airan. Belege – **5.1.** Ap. Präs. -*rasa-* ‚gelangen¹ – **5.2.** Jav. Präs. *əṛṇauu-/əṛṇu-* ‚zuteil machen¹ – **5.3.** Av. Präs. *°iiara-īra-* Akt. ‚sich in Bewegung setzen¹ – **5.4.** Av. Aor., Bsp. [84]–[88] – **6.** Uridg. **h₁er*, **h₂er* und **h₃er* – **6.1.** Uridg. **h₁er* ‚wohin gelangen, geraten¹ – **6.2.** Uridg. **h₂er* ‚sich (zusammen)fügen¹ – **6.3.** Uridg. **h₃er*⁻¹ ‚sich in (Fort-)Bewegung setzen¹ – **7.** Ausgangsschema für das Urindoiranische – **8.** Indo-iranische Bestände und die Wege dazu – **9.** Exkurs: mit *vác-* ‚Wort, Rede¹ – **10.** Exkurs: mit *śúsma-* ‚Schnauben¹ – **11.** Exkurs: *á + ar* – **12.** Exkurs: *níṣ + ar* – **13.** Exkurs: *vi + ar*.

1. Aia. Präséntia

Für die verschiedenen Präsensbildungen lassen sich aus der Überprüfung der Belegstellen folgende Resultate aufstellen:

1.1. *ṛcchá-ti* ‚auf etw./jmdn. treffen, an etw./jmdn. stoßen, in etw. geraten¹, durativ bzw. endterminativ, RV–Kl.; im RV nur Simplex, dreimal in Buch X in der Bedeutung ‚auf etw. treffen¹ bezeugt, z.B.

[1] RV X 87,15 *vācāstenam śarava ṛcchantu mārman* ‚Auf den mit dem Worte Stehlenden sollen die Pfeile treffen auf die verwundbare Stelle!¹

[2] MS^p III 3,5:37,13f. *yám dviṣmās tám te śúg ṛchatv iti. yám evá dvéṣti tám agnéḥ śucārpayati* ‚Wen wir hassen, den soll deine Flamme treffen, so [rezitiert der Priester]. Wen gerade er haßt, den läßt er die Flamme des Agni treffen (als Folge der Rezitation)¹. Vgl. Kümmel, Erlanger Tagung 254. (Unten auch als Bsp. [45].)

[3] Mit dem Subj. Mensch ‚auf etw. treffen, in etw. geraten‘, mit *á*: AV II 12,5 *pāpām ārchatv apakāmāsyā kartā* ‚Auf Übles soll der Stifter eines Verdrusses treffen‘ = AVP II 5,5 ‚der Täter von Abscheulichen soll ins Unglück kommen‘ (Zehnder).

[4] Mit dem Subj. Sache: ŚB II 3,4,9 *yán nyrcháty asyām evá tát úpopyate* ‚was zugrunde geht, das wird eben auf diese [Erde] hier hingestreut‘; vgl. Bsp. [59].

[5] Mit dem Subj. Mensch: ŚB VII 2,1,11 *iyám vái nírttir. iyám vái tám nírarpayati yó nírrchāti* ‚Diese [Erde] hier ist fürwahr der Untergang („Zugrunde-Gerätung“). Diese [Erde] hier fürwahr läßt den untergehen, der untergeht‘.

[6] ŚB XII 7,1,1 *sá víšvañ vyārchat. tásyendriyám vīryám āngādañgād asravat* ‚Er (Indra) geriet auseinander in verschiedene Richtungen. Seine Organkraft, Heldenkraft floß von jedem Körperteil aus‘.

[7] SB I 2,5,20 *yán nihita evá sphyé prókṣañīr āsādāyed vájrau ha sámryccheyātām tátho ha vájrau ná sámrycchete* ‚Wenn man die Sprengwasser hinstellen würde, nachdem das Holzmesser niedergelegt wurde, würden zwei Vajras (= Sprengwasser und Holzmesser) zusammengeraten. Auf die Weise (durch die im Text zuvor genannte Handlung) aber nämlich geraten zwei Vajras nicht zusammen‘. Vgl. ferner Bsp. [51].

1.2. *rñóti* ‚in Bewegung setzen, treiben, hinschieben, hinrücken‘, terminativ, fast nur im RV:

[8] VII 2,1 *juśásva nah samídham agne adyá | śócā bṛhád yajatám dhūmám rñván* ‚Nimm gern unser Brennholz zum Aufflammen, Agni, heute! Brenne hoch, den verehrenswürdigen Rauch hintreibend!‘. Möglicherweise zu *rñvá-*, vgl. Bsp. [21].

[9] VII 8,3 *káyā no agne ví vasaḥ suvṛktim | kām u svadhām rñavaḥ śasyámānaḥ* ‚Durch welche [Selbstbestimmung] wirst/sollst du zu unserer guten Lobpreisung aufstrahlen? Welche Selbstbestimmung wirst/sollst du hinrücken (fördern), wenn du gepriesen wirst?‘.

[10] I 174,2 *rñór apó anavadyāññā* ‚Du rückst die Wasser, du Schandeloser, die Fluten‘; I 174,9 = VI 20,12 *rñór apáh sīrā ná srāvantiḥ* ‚Du rückst die Wasser wie^{1a} Flußbahnen, wenn sie strömen‘.

[11] I 35,9 *ápāmīvām bādhatē véti sūrīyam* | **abhī** *kṛṣṇéna rājasā dyām ṛnoti* ‚Er (Savitar) drängt die Krankheit weg, verfolgt die Sonne. Hin rückt er mit schwarzem Dunst den Himmel‘. Kümmel, Perf. 104 ‚hin gelangt er‘, vgl. jedoch Bsp. [26].

[12] VIII 24,6 *ā tvā góbhīr iva vrajám* | *gīrbhīr ṛnomīy adrivaḥ* ‚Dich (: Indra) treibe ich her, wie mit den Kühen den Pferch (d.h. wohl die Herde aus Kühen), mit den Willkommensliedern, du mit dem Stein Versehener‘, Kümmel, Perf. 105 ‚ich versehe mit‘; – IX 102,8 *ṛṇór ápa vrajám diváh* ‚Du treibst/schiebst den Pferch des Himmels beiseite‘; – Inj. Med. (affektiv bzw. possessiv-affektiv) 3. Sg. V 45,6 (*dhīyam*) *ápa yā mātām ṛnutá vrajám góh* ‚(die Einsicht), die als Mutter [der Kuh] [ihren] Pferch der Kuh beiseite treibt/schiebt‘;² – Med. (affektiv bzw. possessiv-affektiv) 3. Pl. *vī-ṛṇvire*: X 25,5 *táva tyé soma śáktibhīr* | *nī-kāmāso vī ṛṇvire* | *gr̥tsasya dhīrās tavāso* | *vī vo máde vrajám gómantam aśvīnam vívakṣase* ‚Durch deine Fähigkeiten, o Soma, jene ihre eigene Begierde Habenden hier öffnen, die Einsichtsvollen, [durch die Fähigkeiten von dir] des Schlaunen, des Starken, – übermäßig berausche ich mich für euch – [ihren] mit den Kühen versehnen, pferdereichen Pferch – um klar zu reden (?)‘³, vgl. § 13: Exkurs zu *vī* + *ar*.

[13] Mit *vī* ‚auseinandertreiben/schieben‘ > ‚aufschließen, öffnen‘, z.B. *dúras, dvārau*, vgl. Bsp. [23] mit *vī ṛṇvati*:

[14] VI 18,5 *ṛṇos púro ví dúro asya víśvāḥ* ‚Du schließt seine (: des Vala) Palisaden, alle Tore auf‘.

[15] I 69,10 *tmánā váhanto dúro vī ṛṇvan* ‚Selber [ihn] tragend (zum Feueraltar) öffnen [die Priester] die Tore‘ (Ge).

[16] I 48,15 Konj. *úṣo yád ... ví dvārāv ṛṇávo diváh* ‚Uṣas, wenn du die Tore des Himmels auseinanderschieben wirst‘.

[17] IX 10,6 *ápa dvārā matīnām* | *pratnā ṛṇvanti káravaḥ* ‚Die Tore der Gedanken rücken die ehemaligen Sänger beiseite‘. Vgl. Bsp. [12]. Möglicherweise zu *ṛṇvá-* (§ 1.3).

1a Oder ‚als‘, vgl. Gotō zu RV I 131,2 in Witzel/Gotō.

2 *ápa* wird mit dem Präs.-Stamm von *ar/ṛ* ausschließlich mit *ṛnav/ṇo/nu-* verbunden nur im RV bezeugt.

3 Ge: ‚Durch deine, des Klugen, Starken Mitwirkung, o Soma, öffnen deine Anhänger, die Weisen, den Pferch voll Rinder und Rosse‘.

[18] Mit *sám* ‚zusammenstellen, zustande bringen‘: III 2,1 *dvitá hó-tāram mānuṣaś ca vāgháto | dhiyá rátham ná kuliśaḥ sám ṛṇvati* ‚Ein weiteres Mal bringen den Hotar (: Agni), der auch [schon] der des Manus [war], die Sänger durch Einsicht zustande, wie das Beil den Streitwagen‘.⁴

[19] Mit *ní*: VII 1,2 *tám agním áste vásavo ny ṛṇvan | supratícák-śam ávase kútaś cit* ‚Den Agni setzen die Guten in [seine] Heimstätte ein, den wohlbetrachtenden, zur Hilfe worauf auch immer‘.

[20] Mit *ní*: VII 5,6 *t_(u)vé asuryàṃ vásavo ny ṛṇvan | krátuṃ hí te mitramaho juśánta* ‚In dir (: Agni) setzen die Guten die Asurawürde ein (d.h. gewähren). Denn sie nehmen gern deine Geisteskraft, du die Größe (Macht) des Mitra Habender‘.

Vgl. weiterhin § 2, Bsp. [49], [50].

1.3. ṛṇv-á-ti ‚hinrücken‘, (end-)terminativ (s.u. § 8.1.9 mit Anm. 38), fast nur im RV:

[21] VI 2,6 *tveśás te dhūmá ṛṇvati | diví śaṅ chukrá áтатаḥ* ‚Dein Rauch rückt die Glühhitze hin, wenn er am Himmel weißglänzend, ausgebreitet ist‘ (Ge ‚steigt auf‘). Vgl. auch Bsp. [8].

[22] I 151,5 *mahí átra mahiná vāram ṛṇvathaḥ* ‚Hier auf Erden rückt/schickt ihr beide Großen (: Mitra und Varuṇa) durch eure Größe das Gewünschte‘.

[23] Simplex und *vi* I 128,6 *viśvasmā ít sukṛte vāram ṛṇvati | agnir dvārā vy ṛṇvati* ‚Eben auf jeden Guttuenden zu rückt er das Gewünschte. Agni rückt die Tore auseinander‘.

Bei *ṛṇvati* kommt das Objekt *vāram* dreimal im Simplex vor, und *vāryā* einmal mit *vi* (Bsp. [24]), was bei *ṛṇóti* nicht der Fall ist. Die Bedeutung wie ‚hinrücken, hintreiben, zusenden‘ im Sinne von ‚gewähren‘ scheint annehmbar zu sein. Vgl. § 8.1.8.

4 Gr registriert *ṛṇvati* hier als 3. Sg. (vgl. Bsp. [27]), dann: ‚Ein weiteres Mal bringt man [den Agni] als Hotar des Manus [damals] und des Sängers [jetzt] durch Einsicht zustande‘. Oder vielleicht: ‚Ein weiteres Mal bringen die Menschen und Sänger [ihn] als Hotar durch Einsicht zustande‘. Vgl. auch Tichy, MSS 42 (1983) 213, Klein, Discourse Grammar 1 (1985) 260f.

[24] Mit *ví*: I 58,3 *vṛy ànuṣág vāryā devá ṛṇvati* ‚Der Gott (Agni) rückt/schickt hintereinander die wünschenswerte [Güter] auseinander (d.h. wohl: teilt aus)‘.

[25] Mit *ví*: V 16,2 *ví havýám agnír ānuṣág¹ bhágo ná vāram ṛṇvati* ‚Auseinander rückt/schickt (verteilt) Agni die darzubringende [Opfergabe] nacheinander (: zu verschiedenen Göttern hin), wie Bhaga (der Verteilende Gott) das Gewünschte (zu den Menschen)‘, etwa: ‚verteilend zukommen lassen, schicken‘.

[26] Mit *ví*: I 139,4 Ind. 2. Du. Akt. (an die *Aśvins* unter *Viśve Devāh*) *áceti dasrā vṛy ù nākam ṛṇvatho* ‚Sichtbar ist es⁵ [gerade] geworden, o Wundertätige. Ihr rückt eurerseits das Firmament auseinander‘.⁶

[27] Mit *sám*: III 11,2 *agnír dhiyā sám ṛṇvati* ‚Agni bringt mit Einsicht [das Opfer] zustande‘, Vgl. Bsp. [18].

[28] Mit *á*: I 144,5 *dhānor ádhi praváta á sá ṛṇvati* ‚Aus der [hohen] Quelle⁷ heraus rückt/schickt der (Agni) die vorwärts gewandten [Wasser]⁸ herbei‘. Vgl. Bsp. [49].

1.4.1. *íyar-^{ti}* ‚etw./jmdn. bewegen‘ transitiv-faktiv (durativ), häufig im RV, einmal im AV (*íyarta*), nur in den starken Formen belegt: *íyar-mi*, *-ṣi*, *-ti*, 2. Pl. Iptv. *íyar-tā*; einzige Ausnahme ist das Part. m. Sg. Nom.

5 Nach Ge *ráthah* ‚Streitwagen‘ der *Aśvins* oder *nākah* ‚Firmament‘. Denkbar ist auch die Sonne, das Sonnenlicht oder die Morgenröte.

6 In JS IV 10,4 ist *ṛṇvasi* belegt: *tveṣa tu vet saṃ ca ví caiva ṛṇvasi¹ yad uttarād ā upareṣu khādasi* ‚Ungestüm aber, oder gerade, rückt du zusammen und eben auseinander, wenn du von oben her in den unteren kaust‘. Die Parallele AV VI 49,2 weist jedoch eine etwas verständlichere Lesung: *meṣā¹ va vái sám ca ví cor^v ácyase¹ yád uttaradrāv úparaś ca khādatah*, ‚Like a ram, thou art bent both together and wide apart, when in the upper wood [the upper] and the lower stone devour‘ (Whitney).

7 Zu *dhānu-*: ‚[hohe]‘ ergänzt nach VIII 3,19, X 27,17, vgl. Ge zu I 33,4c (Ge allerdings hier ‚Versteck‘), Mayrhofer EWAia s.v. ‚vielleicht doch ‚Gestade, Ebene‘. Wenn die Interpretation richtig ist, leitet Agni die Wasser vom Himmel zur Erde.

8 Ergänzung nach J. Sakamoto-Gotō, Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik (2000) 480 n. 26.

in Bsp. [29]. Einmal mit abweichendem Akzent *-iyārṣi* (X 37,4, s.u. Bsp. [32]), vgl. auch Anm. 9.

[29] IV 2,7 (an Agni) *yás te bhárād ánniyate cid ánnaṃ¹ niśíṣan* (im Sinne von ⁺*niśíṣan*) *mandrám átithim udṛrat | á devayúr inádhate duroné¹ tásmín rayír dhruvó astu dásvān* ‚Wer für dich Essen bringen wird, wenn du überhaupt Essen suchst, den Freude bringenden Gast, hochkommen lassend, anreizen wird, die Götter suchend, in der Wohnung anzünden wird, bei dem soll der gabenreiche Reichtum fest sein!‘. Vgl. Med. Part. *udṛrāṇa-* ‚sich erhebend‘ IV 39,5, VII 44,2 zu *ṛte*.

[30] II 42,1 = IX 95,2 *iyarti vācam aritéva nāvam* ‚er (Weissagevogel) bewegt das Wort weiter (rückt vor) wie der Fährmann das Schiff‘. Zu den Beispielen mit dem Objekt *vācam* vgl. unten § 9: Exkurs mit *vāc-*.

[31] IX 68,8cd *yó dhārayā mádhumāṃ ūrmīṇā divá¹ iyarti vācam rayīṣād ámartiyah* ‚welcher, der Honighaltige (Soma), durch den Strom mit der Woge des Himmels das Wort in Bewegung setzt, der Reichtümer Besiegende, der Unsterbliche‘; IX 68,9a *ayám divá iyarti vísvam á rájah* ‚dieser treibt [das Wort] des Himmels in den ganzen Raum her‘.

Vgl. weiterhin *suṣṭutim ... iyarti* VIII 12,31, *iyarti ... ūrmim* IX 88,5, *vīprāya vājān* X 25,11, *púraṃdhim* X 112,5, *súṣmam* IV 17,12 (s.u. § 10 Exkurs mit *súṣma-*).

[32] Mit *úd*: ‚empor bewegen, treiben; erheben‘, III 8,5 *devayá vípra úd iyarti vācam* ‚der den Göttern zustrebende Geisteserregte erhebt das Wort‘, ferner VI 47,3 *úd iyarti vācam*, vgl. unten § 9 den Exkurs mit *vāc-*. – Weiterhin z.B. X 37,4 *jágac ca vísvam ud-iyārṣi* (so mit dem Akzent wie beim Perf.) VI 44,12 *úd abhrāṇi iva ... iyartíndro rádhāṃsi*, IX 86,41 *bandhānā úd iyarti*, IX 84,4 *samudrám úd iyarti vāyúbhiḥ*; *súṣmam úd iyarti* X 75,3 (s.u. § 10 Exkurs mit *súṣma-*).

1.4.2. *iyar-^{ti}* ‚sich bewegen‘ durativ, intransitiv (so bereits Gr für die Stellen), RV:⁹

9 Intransitives ⁺*abhīyarti* (*abhi-iyarti*, zum Akzent vgl. *ud-iyārṣti* unter Bsp. [32]) wird wohl für *abhyarti* TS II 3,14,6^m angenommen: *budhnād yó ágram abhyartiy* (Pp *abhi-árti*) *ójasā¹ bṛhaspátim á vivāsanti devāḥ* ‚Der vom Boden zur Spitze mit Körperkraft dringt, den Bṛhaspati wollen die Götter für sich

[33] RV I 165,4 *bráhmāṇi me matáyah śám sutásah* | *śúṣma iyarti prábhr̥to me ádriḥ* ‚Die Dichterworte, die Gedanken [des Gedichts], die ausgepreßten [Somagetränke] sind mir zum Segen. Das Schnauben bewegt (regt sich auf). Der [Preß]stein ist für mich/von mir vorgeführt‘. Allenfalls ‚Das Schnauben regt auf (absoluter Gebrauch)‘; Joachim 55 ‚setzt sich in Bewegung‘; Gr ‚sich (er)regen‘, Ge ‚regt sich‘. Zu *śúṣma*- mit *ar/h* vgl. unten § 10 den Exkurs mit *śúṣma*-.

[34] IV 45,1 *eṣá syá bhānúr úd iyarti yujyáte* | *ráthaḥ párijmā divó asyá sánavi* ‚Hier bewegt sich jener Lichtstrahl empor. Es wird der die Erde umfahrende Streitwagen auf dem Rücken dieses Himmels angepannt‘. Vgl. *bhānúr arta* in Bsp. [55], [61].¹⁰

[35] VII 68,3 *prá vām rátho mánojavā iyarti* | *tiró rájāmsy ásvinā śatótiḥ* | *asmábhyam sūryāvasū iyānáḥ* ‚Euer gedankenschneller Streitwagen bewegt sich voran quer durch die Räume, ihr Ásvins, mit den hundert Hilfen, für uns, ihr die Sonne als Gut Habenden, dahinziehend‘, Ge ‚setzt sich in Bewegung‘. Vgl. *prá ... iyarmi* X 116,9, III 34,2 unter § 9 Exkurs mit *vác*-.

[36] X 140,2 *pāvakávarcāḥ śukrávarcā* | *ánūnavarcā úd iyarṣi bhānūnā*¹¹ ‚Reine Wirkungskraft habend, helle Wirkungskraft habend, nicht mangelhafte Wirkungskraft habend, steigst du auf mit dem Lichtschein‘, Ge ‚Von reinem Glanze, von hellem Glanze, von vollkommenem Glan-

gewinnen‘ (zitiert auch im BaudhŚrSū). Die Parallele AVP V 2,8 weist dieselbe Form auf: AVP-Kashm. (Ed. R. Vira) *mūrdhnā yo agram abhyartiy ojasā* | *bṛhaspatim ā vivāsanti devāḥ*, PS (Ed. D. Bhattacharya) ... *bṛhaspatir mā vivāsantu devāḥ*. Lubotsky nimmt die Lesung wie in Ed. Kashm. mit *abhyartiy* auf und übersetzt ‚the gods try to win Bṛhaspati, who powerfully rises with [his] head to the top‘. – Zu *abhyarti* vgl. J. Schmidt, Kritik 23: ‚unterliegt daher dem verdachte aus dem aor. *arta* neu gebildet zu sein‘, vgl. auch Perf. **abhy-āra* (vgl. *abhy-ārur* III 1,4, s. § 4); Neisser, Zum Wb. I 91f. n.4 nimmt an: ‚haplogisch für *abhyiarti*‘.

10 Weniger wahrscheinlich ‚Hier treibt jener Lichtstrahl [die Sonne] empor‘. Joachim 55 versteht als Objekt [alles Lebendige] wie zu Bsp. [36].

11 Old, Noten zu 2a ‚infolge der unbehilflichen Kompositenreihe überzählig ausgefallene Gāy.zeile (Proleg. 39)‘.

ze, richtest du dich mit deinem Lichtschein auf“; Joachim 55 „Mit deinem Licht treibst du [alles Lebendige] empor“ mit Verweis auf X 37,4 (unter Bsp. [32]).

1.5. *īrte* ‚sich bewegen‘ RV–Ār.; aus dem Reflexivum zu transitiv-faktivem *īyarti* (§ 1.4.1):

[37] I 140,5 *ād asya té dhvasáyanto vṛtherate* ‚erst dann bewegen sich seine [Flammen] nach Belieben, [Funken] stiebend‘.

[38] X 71,1 *bṛhaspate prathamám vācō ágram¹ yát práirata nāmadhēyaṃ dádhānāḥ* ‚Brihaspati! Da war das Erste der Rede, das Anfängliche, als sie (Anḡiras) hervortraten, die Namengebung bestimmend‘.

[39] Mit *úd*: sehr häufig, z.B. X 18,8 *úd īrṣva nārīy abhī jīvalokam* ‚Erhebe dich, du Frau, zur Welt der Lebenden!‘;

[40] II 17,1 *śúṣmā yád asya pratnáthā_o dīrate* ‚so daß sich sein Schnauben in der Weise wie damals empor regt‘. Zu *śúṣma-* mit *ar/r* vgl. unten § 10 Exkurs mit *śúṣma-*;

[41] X 97,8 *úc chúsmā óśadhīnā_aām¹ gāvo goṣthād iverate* ‚Das Schnauben der Arzneipflanzen bewegt sich empor, wie die Kühe aus dem Kuhstall‘. Zu *śúṣma-* mit *ar/r* vgl. unten § 10 Exkurs mit *śúṣma-*.

Vgl. unter Bsp. [48]; unter § 9 Exkurs mit *vāc-*: *úd īrate* IX 33,4, IX 50,2, VIII 3,15 = 43,1.

1.6. *īráya^{-ti}* ‚etw./jmdn. bewegen‘ RV–Kl.; Med. *īráya^{-te}* RV–Ār.; Pass. *īrya^{-te}* TSP JB Up. Ep. Kl., *ud-īryanat-* MBhār XIII 10,671, *-īrya^{-te}*¹² MS^P; Fut. *sam⁻īrayiṣyati* JB, *ud-īrayiṣyati* Kl.

Herkunft: Aus dem IpF. 1. Sg. Akt. vom Stamm *īyar-*: **áiyar-am* dürfte *áiray-am* durch Metathesis zustande gekommen sein. Nach der Segmentierung als *áiraya-m* wurden dann *áiraya-s*, *áiraya-t* gebildet; hiervon wurde der „Kausativ“-Stamm *īráya^{-ti}* rückgebildet (KH bei J. Sakamoto-Gotō Fs. Deleu, 1993, 298 n. 8).

12 Durch Akzentverschiebung als Präs. der *-ya*-Klasse: *nīryate* (*nī-īryate*) ‚bewegt sich hinab, neigt sich‘ (vom Opferpfosten) MS III 9,3^P:116,5, *nīryamāṇa-* (*nī-īryatmāṇa-*) 116,2.3, *vīryeta* (*vi-īryeta*) ‚dürfte zerfallen‘ II 1,8^P:9,13.14. Vgl. Oertel, Syntax 195f.

[42] II 17,3 *yád asyágre bráhmanā súṣmam áirayah* ‚als du am Anfang durch sein Dichterwort [dein] Schnauben (Kampfmüt) ansporntest‘. Vgl. IX 76,2 *súṣmam íráyant-* (unter § 10: Exkurs mit *súṣma-*). Vgl. Bsp. [33].

[43] VII 88,3 *á yád ruháva váruṇas ca návam | prá yát samudrám íráyāva mádhyam* ‚Wenn [ich] und Varuṇa das Schiff besteigen werden, wenn wir [es] in die Mitte des Meeres vorwärts treiben werden‘. Vgl. *prérayam návam* X 116,9 unter § 9: Exkurs mit *vác-*.

[44] IV 42,3 *ahám índro váruṇas té mahitvó- | ^{urvī} gabhīré rájasī suméke | tváṣteva vísvā bhúvanāni vidván | sám airayam ródasī dhārāyam ca* ‚Ich, Varuṇa, bin Indra. Durch [meine] Größe beide weiten, tiefen, schön gegründeten Räume kennend, wie Tvaṣtar alle Lebewesen, trieb ich die beiden Welten zusammen. Und ich erhalte [sie]‘¹³. Vgl. § 1.7.3 a.E.

1.7. *arpáya-*ⁱ RV (zweimal)+, *arpáya-*^{te} KS^p Ep. Kl.¹⁴

1.7.1. ‚treffen lassen, geraten lassen‘:

[45] MS III 3,5^p:37,13f. *yám dviṣmās tām te súg rchatv íti. yám evá dvéṣṭi tām agnéḥ súcárpayati* ‚Wen wir hassen, den soll deine Flamme treffen, so [rezitiert der Priester]. Wen gerade er haßt, den läßt er die Flamme des Agni treffen (als Folge der Rezitation)‘. Vgl. Kümmel, Erlanger Tagung 254. (Oben auch als Bsp. [2].)

[46] RV VII 104,1 *ny àrpayatam vṛṣaṇā tamovṛdhaḥ* ‚Zugrunde richtet ihr beiden (Indra und Soma), ihr Bullen, die im Dunkel Wachsenden‘.

[47] AV V 22,6 *tām vājreṇa sámarpaya* ‚laß sie (Śūdrāmädchen *sūd-rām prapharvyām*) die Keule treffen!‘ Beachte das doppelte Objekt (im Akk. und Instr.), was bei *ṛṇóti**, *ṛṇva-*ⁱ nicht zu beobachten ist.

13 *airayam* vermutlich für Inj. *-īrayam*, vgl. KH, Inj. 210: *airata* für **īrata*, *áirayat* für **-īrayat*; vgl. auch § 3.4; allerdings das Ipf. *apinvam* in der nächsten Strophe (4a); vgl. Inj. Präs. für generellen Sachverhalt bei KH, Inj. 169. [Vgl. Gotō, Gs. Mayrhofer, § 9.]

14 Vgl. Ghosh, Formations en p 96f., 103; Jamison, *-aya-* 80.

1.7.2. *úd* ... *arpaya* ‚sich erheben lassen‘:

[48] RV II 33,4 ***ún*** *no vīrām arpayā bheṣajébhiḥ* ‚Laß unsere Mannen sich erheben mit Arzneien‘ (an Rudra). Wohl zu ***ud-īr-***^{1e}: vgl. etwa I 113,16 ***úd īrdhvaṃ*** *jīvo ásur na ágād* ‚Erhebet euch, die lebende Existenz ist [gerade] zu uns gekommen‘ (an Uṣas; wegen Str. 17 *úd iyarti* vgl. § 9: Exkurs mit *vác-*); I 123,6 ***úd īratām*** *sūnītā út púramdhīr* ‚Hervor sollen sich die Mannhaftigkeiten erheben, hervor die Segensfüllen!‘; VIII 7,17 ***úd*** *u svānébhir īrata* | *úd ráthair úd u vāyúbhiḥ* | *út stómair pṛśnimātarah* ‚Hervor erheben sie sich einerseits mit Brausen, hervor mit den Streitwagen, hervor auch mit den Winden, hervor mit den Lobgesängen, sie, die Pṛśni als ihre Mutter haben (die Maruts)‘.

1.7.3. *prá* + *arpaya-*^{ti} ‚fortgehen lassen, forttreiben‘ YS^P–ŚrSū.:

Zu 3. Pl. ***prérate*** RV–Ār. In YS^P Br. wird *prérate* ausschließlich in der Bedeutung ‚zur Weide fortgehen‘ von den Kühen gebraucht, vgl. KH, Aufs. III 783, vgl. auch Bsp. [41]. Auch das Kaus. ***prá* + *īráyati*** ist RV–Ep. Kl. gut bezeugt. Als Kaus. zu *prérate* ‚gehen zur Weide fort‘ gilt jedoch ***prárpaya-***^{ti} ‚zur Weide forttreiben‘ YS^P Br. ŚrSū.¹⁵ Vgl. auch X 59,10 *sám ... traya gām* ‚treibe die Kuh zusammen‘, vgl. Bsp. [44]. Vgl. ferner Bsp. [5] ***nīr-arpayati***.

1.8. Intensitiv

In der intransitiven Bedeutung ‚immer wieder in Bewegung, in Aktivitäten kommen‘ sind *álarṣi* RV VIII 1,7 und *alarti* VIII 48,8 bezeugt. Vgl. Schaefer, Intensivum (1994) 101.

2. ‚(ein)fügen‘, ‚sich fügen‘?

Die Frage stellt sich, ob der Fortsetzer von uridg. **h₂er* (**h₂ar*) ‚sich (zusammen)fügen‘ festzustellen ist. Folgende Beispiele dürften als Kandidaten gelten:

[49] RV I 30,14–15 (an Indra) ***á*** *gha t_nvāvān tmánāptá* | *stotṛbhyo dhṛṣṇav iyānāḥ* | ***ṛṇór ákṣaṃ ná cakryòḥ*** || ***á*** *yád dívah śatakratav* | ***á***

15 Vgl. Nishimura, Grazing cows and mowing the sacrificial grass 52, 55–58, 123, 127 und Stellen in 322 s.v. *ar/* + *prá-*.

kāmaṃ jaritr̥n_aám | *ṛṇór ákṣaṃ ná śácībhiḥ* ,Wenn du nämlich als solcher wie du, ein Erreichter, von den Lobsängern gebeten wirst, läßt du persönlich, o Wagemutiger, [die Bitte] sich einfügen (soviel als: du erfüllst treffend), wie die Achse in die beiden Räder, wenn du die Huldigung, du mit hundert Geisteskräften, wenn du den Wunsch der Willkommen Singenden sich einfügen läßt, wie die Achse mit den Kräften‘.¹⁶ Es könnte aber auch von ‚hertreiben, eintreiben‘ oder ‚erreichen lassen, treffen lassen‘ auszugehen sein. Vgl. § 8.1.10.

[50] Med. 3. Sg. V 74,5 *prá cyávānāj jujurúṣo* | *vavrim átkam ná muñcathah* | *yúvā yádī kṛtháh púnar* | *á kāmam ṛṇve vadhi_ivàh* ,Von dem greis gewordenen Cyavāna löst ihr (Aśvins) die Hülle wie einen Reiseumantel ab. Jung – falls ihr [ihn] wieder macht – läßt er das Begehren seiner jungen Frau (nach ihm selbst) sich einfügen‘, soviel als ‚erfüllt, ermöglicht‘ (im affektiven Med., etwa: in seinem eigenen Interesse, aus seiner Kraft). Hier läßt sich allerdings das reflexive Med. annehmen, so KH, Inj. 166: ‚fügt er sich dem Begehren seines Weibes‘. Vgl. *vāryā*, *vāram ṛṇvati* ,Gewünschtes hinrücken, treiben, zukommen lassen‘ > ‚gewähren‘: Bsp. [22]–[25]. Die Erinnerung an ‚(ein)fügen‘ ist durchaus denkbar vor allem wegen *ákṣaṃ ná cakryòh* ,wie die Achse in die beiden Räder‘ in Bsp. [49]. Dann dürfte eigentlich der Präs.-Stamm für ‚einfügen‘ *ṛṇóti* gewesen sein.¹⁷ Jav. *ṛⁿauu-/ṛⁿu-* ‚zuteil machen‘ (§ 5.2) deutet andererseits eher auf die frühere Existenz des Gegensatzes **ṛścá-* (< **h₁r-ské-*) :: **ṛ-náu-* (< **h₃r-néu-*) hin.

[51] Athem. Aor. Konj. oder -a-Aor. Inj. Med. *aranta*: IV 19,9 (an Indra) *nir bhūd ukhachít sám aranta párvā* ,Davon kommt der Pfannenbrecher (der, der seine Hüftpfannen, „zwei Feuerschüssel“, bricht). Zusammen werden/sollen sich die Gelenke fügen‘. Kümmel, Erlanger Tagung 261 ‚kommen [wieder] zusammen [= heilen]‘ (als Inj. des -a-Aor.). Wohl zu *sam-ṛcchati* ‚zusammentreffen; konkurrieren‘, vgl. z.B. KS^p X 7:131,23–; 132,1 *agnáye yáviṣṭhāyāṣṭákāpālām nīrvapet samṛtasomé. devátāsu vā eté sámṛcchante yéṣām sómau samṛcchéte* ,Dem jüngsten

16 Vgl. Gr 98, Klingenschmitt, *Altarm. Verbum* (1982) 162f., ferner Kümmel, *Stativ* (1996) 25.

17 Vgl. Kümmel, Erlanger Tagung 254 unter ³*ar* ‚(sich) fügen‘ < **h₂ar* ‚(sich) fügen‘, ⁴*ar* ‚gewähren, verschaffen‘ < **h₂ar* ‚(sich) verschaffen‘, mit Lit.

Agni soll er Achtportionen [Pfannkuchen] vorbereiten [und darbringen] im Falle eines konkurrierenden Somaopfers. Derjenigen zwei Somaopfer konkurrieren, die fürwahr konkurrieren hier bei den Gottheiten', vgl. ferner Bsp. [7], [56], [57], [63], [77]–[79].

2.1. *arpitá-* ist nur einmal als VAdj. des Kaus. *arpáya-*^{ti} mit regulärem Akzent bezeugt:

[52] RV I 164,48 (Rätsellied) *d_ivádaśa pradháyaś cakráṃ ékaṃ | trīṇi nábhyaṇi ká u tác ciketa | tásmiṇ sākāṃ trisatá ná śankávo | 'arpitáh saṣṭír ná calācalāsaḥ* ‚Die Felgenkranzsegmente sind zwölf. Das Rad ist eins. Drei sind die Nabenstücke. Wer aber bemerkt das? Darin sind sie zusammen wie dreihundert Pflöcke **eingefügt**, wie [dazu noch] sechzig, sich hin und her bewegend'. Auch ‚geraten‘ könnte vertretbar sein.

2.2. *árpita-* mit einer anderen Akzentuierung findet sich neunmal im RV. Überall paßt die Bedeutung ‚eingefügt‘, z.B.:

[53] I 164,12 (Rätsellied) *pāñcāpadam pitāraṃ dvádaśākṛtiṃ | divá āhuḥ páre árdhe puriṣiṇam | áthemé anyá úpare vicakṣaṇám | saptácakre śádara āhur árpitam* ‚Ein fünffüßiger, zwölfgestaltiger Vater, sagen sie, [sei] auf dem jenseitigen Teile des Himmels als Quellenreicher. Aber die anderen hier sagen, der Weithin-Schauende sei auf dem näheren [Teil], in den siebenrädri gen, sechsspeichigen [Streitwagen] **eingefügt**‘.

Es handelt sich möglicherweise um eine Sonderbildung mit Akzentverschiebung wegen des obskur gewordenen Verbums für ‚einfügen‘. In *árpita-* könnte also eine Fortsetzung der uridg. Wz. **h₂er* (**h₂ar*) ‚(sich) fügen‘ gesehen werden.

3. Aia. Aoriste

Für die intransitive Bedeutung werden der athematische Wz.-Aor. im Med. und *-a*-Aor. im Akt. gebraucht. Für die transitive Bedeutung tritt der aktiv flektierte reduplizierte thematische Aor. ein. Eine Verteilung der Aor.-Stämme, die den Stammbildungen des Präs. entsprechen würde, ist über den Unterschied zwischen intransitiv :: transitiv hinaus nicht festzustellen. Aus dem altiran. Befund scheinen sowohl der athematische als auch der thematische Wz.-Aor. zum indoiran. intransitiven Präs.

**i-ḡar-ti* und **r̥ṣ́cá-* gestellt zu werden. Die durchgängige mediale Flexion des athematischen Wz.-Aor. läßt sich aus dem Ausgleich mit dem Präs. *īrté* heraus erklären. Dagegen spricht jedoch, wenn auch nur wenige Formen bezeugt sind, der av. Befund, wo keine Präs.-Bildung wie *aia. īrté* vorkommt und dreimal athematischer Wz.-Aor. im Med. belegt ist, vgl. unten § 5.4. Die mediale Flexion könnte vielleicht über 3. Pl. Konj. zustande gekommen sein. Die nicht belegten aktiven Formen des athematischen Wz.-Aor. dürften ihrerseits thematisiert und lautlich verdeutlicht worden sein, wofür *aav. ārəm* sprechen könnte. Vgl. auch § 8.2.3.

3.1. Athematischer Wz.-Aor.

Er kommt in intransitiver Bedeutung stets im Med. vor. Die Wz.-Silbe zeigt durchgeführt Vollstufe (vgl. § 6.3 Anm. 3 von Kümmel). Die aktiven Formen lassen sich alle als *-a*-Aor. interpretieren.¹⁸ Bezeugt fast nur im RV:¹⁹

[54] Ind. (Konstatierung) 3. Sg. IV 1,12 *prá śárdha ūrta prathamám vipanyám | ṛtásya yónā vṛṣabhásya nīdē* ‚Hervor ist die Schar [der Angiras] zuerst unter Erregung vorgetreten in der Heimstätte des Ṛta, im Nest des Bullen‘. Zu *prá + īrté*, vgl. Bsp. [38], § 1.7.3.

18 Vgl. Bsp. [67]–[69], [71]–[73], [76]. Der angebliche Konj. Akt. des athematischen Wz.-Aor. *árasī* I 132,3 (KH bei Schindler, Wz.-Nomen 44) entspricht nicht dem System, obwohl auch Fälle existieren, in denen aktive Konj. bei medialem Wz.-Aor. vorkommen, z.B. *padāti* RV neben *prāti* ... *apadmahi* VS VII 29, *apadran, pádi* RV; *marāti, marāma, maranti* RV neben *amṛta* RV+, *amrātām* MS^p, Inj. *mṛthās* RV+ (med. Konj. *marai, mārāte, marāmahe* RV): ... *yásmin yajñē | vāram ákṛṇvata kṣáyam | ṛtásya vār asi* (so Pp) *kṣayam* ‚Bei welchem Opfer sie sich friedliches Wohnen zum Wunsche machen oder (*vā*) du dich erheben wirst (*árasī*) zur Wohnung des Ṛta“ (KH), danach Gotō in Witzel/Gotō, *RV I–II* „oder du den Wohnsitz des Ṛta zurechtbringen sollst“; Gr s.v. ²*vār-* ‚Beschützer mit Gen.‘, Ge „Du bist der Schirmer (?) des Hauses des Gesetzes“; auch *vār-* ‚Wasser‘ ist im RV gut bezeugt.

19 Außerdem: AV XI 2,7 *téna má sám arāmahī* ‚nicht daß wir mit dem zusammenstoßen“ (Kümmel, Erlanger Tagung 261); Kāṭha-Āraṇyaka I 207, III 161; 165; [166b] *téna má sám-are* ‚Verhüte, daß ich damit zusammenstoße!“ (Witzel), glossiert mit *má sambādhé samāgamāmēti*. – Eine Prekativ-Form ist im Akt. bezeugt: *aryāt* TS III 2,4,1^m: *makhásya mā yáso ’ryāt* ‚Möge mich der Ruhm des Makha erreichen‘, zu *ṛcchāti*; vgl. Pāṇ VII 4,29.

[55] Ind. (aktuell) oder Inj. 3. Sg. VII 34,7 *úd asya súšmād bhānúr naárta* ‚Empor hat sich [gerade] bewegt von seinem (: des Opferfeuers) Schnauben [das Opfer] wie der Lichtstrahl‘. Zu intransitivem *úd-iyarti* (Bsp. [34], vgl. Bsp. [36]) oder *úd-írte* (vgl. Bsp. [39]–[41]). Vgl. Bsp. [58], [61] *bhānúr arta* und unten § 10. Exkurs mit *súšma-*.

[56] Ind. (aktuell) 3. Pl. I 145,4 *upasthāyaṃ carati yát samārata* ‚Er wandelt herantretend, wenn sie (Flamme des Agni) sich zusammengetroffen haben‘. Zu **sam-írte* oder *-rcchati*, vgl. § 3.3 und Bsp. [77]; Kümmel, Erlanger Tagung 256f. ‚sich zusammen erhoben haben‘. Vgl. transitives *sam-ṛṇvanti* 3. Pl. (Bsp. [18]), 3. Sg. (Bsp. [27]), *sám ... traya* (§ 1.7.3), *sám airayaṃ ródasī* (Bsp. [44]).

[57] Ind. (Konstatierung) 3. Pl. I 54,1 *kathá ná kṣoñṛ bhíyāsā sám ārata* ‚Wie haben sich die Herdenmänner nicht aus Furcht zusammengeschlossen?‘ Wie zu Bsp. [56].

[58] Inj. 3. Sg. IV 1,17 *nésat támo dúdhitam rócata dyáur | úd deviyá usáso bhānúr arta* ‚Es verschwindet die gelbliche Finsternis. Es leuchtet der Himmel. Empor bewegt sich der Lichtstrahl der himmlischen Morgenröte‘. Wie zu Bsp. [55].

[59] Inj. 3. Sg. IV 16,9 *ní māyāvān ábrahmā dásyur arta* ‚Zugrunde geht der listige Dasyu, der keine Dichterworte hat‘. Wohl zu **ni-írte* oder *ní + ṛchá^{-ti}*, vgl. *nyṛchati* ŚB: Bsp. [4], TS^p VI 4,6,3 *prāṇám apānó ’nu nyṛchet. pramāyukah syāt* ‚... nach dem Ausatmen dürfte das Einatmen zugrunde geraten. Er dürfte hinfällig werden‘. Vgl. transitives *nyṛṇvan*: Bsp. [19], [20]; *ny-ārpayatam*: Bsp. [46]; *ny-āirayat* VI 56,3.

[60] Inj. 3. Sg. V 25,8 *utó te tanyatúr yathā | svānó arta tmánā diváh* ‚Und auch dein (: des Agni) Brausen bewegt sich wie der Donner von selbst vom Himmel her‘. Vgl. Bsp. [61]. Zu *írte*. Vgl. unterBsp. [48].

[61] Inj. 3. Sg. V 52,6 *bhānúr arta tmánā diváh* ‚Der Lichtstrahl bewegt sich von selbst vom Himmel her‘, vgl. KH, Inj. 224. Vgl. zu Bsp. [55].

[62] Opt. 3. Sg. IX 79,3 *dhánvan ná tṛšṇā sám arīta tām abhí* ‚Wie in der Wüste der Durst auf sie zusammenkommen würde‘. Zu *sam-rcchati* (vgl. Bsp. [7] und unter Bsp. [51]) oder **sam-írte/iyarti*; Kümmel, Erlanger Tagung 257 ‚möge sich erheben‘.

[63] Part. I 165,3 *sám pṛchase samarāṇāḥ śubhānāir* ‚Du berätst dich zusammen, wenn du dich zusammenfügst (oder: du zusammenkommst), mit [uns], uns schmückenden‘ (Worte der Maruts an Indra). Wie zu Bsp. [62]; Kümmel, Erlanger Tagung 257 ‚nachdem du ... zusammengetroffen bist‘.

3.2. -a-Aor. (thematischer Wz.-Aor.) **ar-a-**, intransitiv²⁰, sichere Formen nur im Akt. (zu *aranta* vgl. § 3.3). Zu Präs. *-ṛcchā-ti* und *-ṛte*; RV-Ār., hier aus dem RV²¹:

[64] Ind. (aktuell) 3. Sg. IV 58,1 *samudrād ūrmīr mādhumām úd ārad* ‚Aus dem Meer ist [gerade] die honigreiche Woge emporgestiegen‘. Vgl. transistives *ud-iyarti*: X 123,2 *samudrād ūrmīm úd iyarti venó* ‚Aus dem Meer treibt der Späher die Welle empor‘. Wohl zu *ṛte*, vgl. Bsp. [39]–[41].

[65] Ind. 2. Pl. I 4,5 *nīr anyátas cid ārata* ‚ihr seid anderswohin entgleist‘. Zu *nir-ṛcchati* ‚zugrunde gehen, geraten‘ AV+, vgl. § 12. Exkurs *nīr + ar*.

[66] Ind. (aktuell) 2. Pl. I 39,5 *pró ārata maruto durmādā iva* ‚Ihr Marut zoget wie Betrunkene los‘ (Ge.). Zu *prá ... iyarti* (vgl. Bsp. [35]), *prá ... ṛate* IX 85,7 (unter § 9. Exkurs mit *vác-*), *práirata* (Bsp. [38]).

[67] *ār-a-n* oder athematisch *ār-an* Ind. (aktuell) oder Inj.: I 49,3 *váyaś cit te patatrīṇo | dvipác cátuśpad arjuni | úśaḥ prārann ṛtún ánu | divó ántebhṛyas pári* ‚Auch die geflügelten Vögel sind hervorgetreten, Zweifüßler, Vierfüßler, du Lichte, o Uśas, deinen Zeiten gemäß von den

20 In JB III 96:3 wird *apārāma* ‚wir haben abgetrieben‘ transitiv gebraucht, also zu faktitiv-transitivem *-ṛaya-ti*, vgl. Ip. 3. Pl. *apairayan* JB I 170: 1².4².5.6, Konj. 1. Pl. ⁺*aperayāma* ib.:1 (Ed. *apairayāma*, Fehler wohl verursacht nach *apairayan*), Med. *apairayata* II 137:12, *aperayate* ib.:13. Zu erwarten ist ⁺*apairāma*; die Bildung ist allerdings nur im RV belegt, vgl. Anm. 26. Im RV kommt das Präverb *ápa* mit *ṛnós*, *ṛṇvanti* (Bsp. [12], [17]) und *ṛnutá* (Bsp. [12]) vor.

21 Außer dem RV: *áva-āram* TS^p (neben *avārchatī*), *ā-āras* JB I 254:32.34.35.37.38.40.42, 255:2.3.5.6.8 (*yajñam āras*), AiĀr–ŚānĀr^m (vgl. § 11.3), *ārat* YS^p (*vī-* TS^p neben *vṛ-ārchat*), *ārat* AV, AVP, JUB, vgl. Pāṇ III 1,56, *apārāma* JB (s. die vorangehende Anm.); Inj. *mā aras* TS^m IV 5,10,1 (?), vgl. Narten, Sigm. Aor. 181), *mā ārtim* ⁺*ā-arāma* TĀr VI 9,2^m, *mā úpa-arāma* AV (vgl. Anm. 29).

Enden des Himmels her⁴. Zu *prá-írte* (vgl. Bsp. [38]) oder intransitivem *prá iyarti* (vgl. Bsp. [35]).

[68] Inj. 1. Sg. Inj. (möglicherweise athematisch) VI 35,5 *má nír aram śukradúghasya dhenór* ‚Laß mich nicht verlustig werden der Weiβes milchenden Milchkuh!‘ Wie zu Bsp. [65].

[69] Inj. (Koinzidenzfall) 1. Sg. (möglicherweise athematisch) IV 15,7 *áchā ná hūtá úd aram* ‚wie ein [Herbei]gerufener [weiter] dahin-[zieht], breche ich [hiermit] auf⁵. Zu *ud-írte* Bsp. [39]–[41] (oder intransitivem *iyarti*).²²

[70] Inj. 1. Pl. VII 56,21 *má vo dātrān maruto nír arāma* ‚laßt uns nicht eurer Gabe, ihr Maruts, verlustig gehen⁶. Wie zu Bsp. [65].

[71] Inj. 1. Pl. (möglicherweise athematisch) VIII 21,16 *má te godatra nír arāma rādhasaḥ* ‚laß uns nicht deiner Gunst verlustig gehen, du ...‘. Wie zu Bsp. [65].

[72] Inj. 3. Pl. *á-aran* (möglicherweise athematisch) I 125,7 *má pṛ-ñānto dúritam éna áran* ‚Nicht sollen die Spendenden in unwegsame Schuld geraten!⁷, wohl zu *árcchati* ‚in etw. geraten‘. Vgl. § 11.3. Exkurs *á + ar*.

[73] Inj. 3. Pl. *á-aran* (möglicherweise athematisch) V 31,13 *mó te ámha áran* ‚Auch nicht sollen sie in die Enge geraten!⁸ Wohl zu *árcchati* ‚in etw. geraten‘ (AV+). Vgl. § 11.3. Exkurs *á + ar*.

[74] Inj. 2. Du. VIII 5,13 *mó śuv ànyām úpāratam* ‚Nicht sollt ja ihr beiden unter die anderen geraten!⁹

22 Vgl. *úd + írte* Bsp. [39]–[41] und Beispiele unter § 9. – *úd + řcchati* ist nur spärlich bezeugt, etwa in der Bedeutung ‚heraus zu etw. (: Akk.) hin gehen, von da hinaus auf etw. treffen‘: AV V 14,11 *úd enīva vāraṇṣī ábhiskándaṃ mṛgīva | kṛtyā kartāram řcchatu* ‚Up, like a she-antelope, a she-elephant (?), with leaping on, like a hind, let the witchcraft go to its maker‘ (Whitney) ~ AVP VII 1,9; KS XXXVII 15^m;95,15 *ut prajāṃ ut paśūm etaṃ sa řcchatu* ‚heraus auf [seine] Nachkommenschaft, heraus auf [seine] Tiere, auf ihn soll er treffen‘. – Zu *ud-írte/iyarti* vgl. Bsp. [34], [36], Perf. *udārithā* (unten § 4), athematischen Wz.-Aor. Med. *-ārta* (Bsp. [55]), *-a*-Aor. Akt. *úd ārad* (Bsp. [64]), *-a*-Aor. Med. Inj. 3. Pl. *úd aranta* (Bsp. [80]). Vgl. ferner *úd aram* (Bsp. [69]), Kaus. *úd ... arpayā* (Bsp. [48]); transitives *úd-iyarṣi*, *-iyarti* usw., z.B. Bsp. [32]; X 123,2 unter Bsp. [64], X 75,3 unter § 10 und § 1.4.1 a.E.

[75] Inj. 3. Du. III 33,13 *māduṣkṛtau vyènasā* | *aghnyáu súnam āra-tām* ‚Nicht sollen die beiden nichts Übles Tuenden, schuldlosen auserlesenen Bullen, in die Leere geraten!‘ Wie zu Bsp. [73].

[76] Ind. 3. Sg. (oder Pl.), möglicherweise athematisch, aber wohl *ār-a-t* (Pp. *āran*) X 132,3 *sám* _{uv} *āran nākir asya maghāni* ‚Niemand konkurrierte (oder: erreichte) aber sein Vermögen‘. Wohl zu *sam-ṛcchati* (vgl. Bsp. [7] und unter Bsp. [51]); Gr 1751 ‚ergreifen, zusammenraffen‘, Ge ‚hat aufgebracht‘; Kümmel, Erlanger Tagung 261 ‚und nicht sind dessen Gaben zusammengekommen (d. h. die erwarteten Gaben blieben aus)‘.

3.3. *aranta*

Für die mediale 3. Pl. *aranta* gibt es drei Interpretationsmöglichkeiten: der Inj. des athematischen Wz.-Aor. (vgl. *kr-anta*, *juṣ-anta*, *budh-anta*, *mṛṣ-anta*, *yuj-anta*), der Inj. des *-a*-Aor. (vgl. *vid-á-nta*) oder der Konj. des athematischen oder thematischen Wz.-Aor. Zum etwaigen Ind. *āran-ta* s. Bsp. [79]. Die Ind.-Formen des athematischen Wz.-Aor. sind z.B. *á-kr-ata*, *á-gm-ata*, *á-juṣ-ran*. Die mediale Flexion dürfte für athematischen Wz.-Aor. (§ 3.1) sprechen, vgl. auch Bsp. [56], [57]. *aranta* kommt fünfmal mit *sám*, einmal mit *úd* und als ⁺*aranta*²³ (^{*}*ranta*: Bsp. [82], [83] und mit *á* Bsp. [81]) vor. *sám-aranta* IV 19,9 ist bereits in Bsp. [51] besprochen. Vgl. auch Kümmel, Erlanger Tagung 261f.²⁴

[77] Konj. (oder Inj.) 3. Pl. IX 73,1 *ṛtásya yónā sám aranta nābhayah* ‚An der Stätte des Ṛta sollen sich die Geschlechter zusammenfügen‘ (KH, Inj. 225: Konj. im präteritalen Sachverhalt), möglich auch ‚sollen zusammentreffen‘; Kümmel, Erlanger Tagung 261 ‚zusammentreffen (Inj.)‘. Vgl. *sám aranta pára* (Bsp. [51]). Zu *sam-ṛcchati* (vgl. Bsp. [7] und unter Bsp. [51]) oder ^{*}*sam-írte/iyarti*.

[78] Konj. (oder Inj.) 3. Pl. VII 25,1 *á te mahá in_ad_aro_at_y úgra* | *sámanyavo yát samáranta sénāḥ* ‚Hierher [soll] deine, des Großen, Hilfe [kommen], o Indra, wenn die Heere mit Wut zusammenstoßen werden‘. Wie zu Bsp. [77].

23 Pp. *ranta* bzw. *rante* (vor *ityá* in Bsp. [81]). Es liegt aber *aranta* in der Sandhi-Form (d.h. ^{*}*ranta*) vor, vgl. Gotō, I. Präs. 263 n. 601.

24 In AVP-PS III 37,2 scheint ein Konj. vorzuliegen: *sañkalpā asya samarant_aā-dhibhir* ‚Seine Konzepte sollen sich mit den Absichten zusammenfügen‘.

[79] Ind., Inj. oder Konj. V 31,8 *ugrám ayātam ávaho ha kútsam¹ sám¹ ha yád vām usánáranta deváh* ‚Ihr beide zogt zu dem Gewaltigen. Du (: Indra) fuhrst nämlich den Kutsa, als die Götter [gerade] zu euch beiden mit Uśan (oder: eifrig?) zusammenkamen‘ oder ‚so daß die Götter zusammentreffen sollen/werden‘. Wie zu Bsp. [77].

[80] Konj. (oder Inj.) X 73,2 *dhvāntād prapitvād úd aranta garbhāḥ* ‚aus der trüben Vormahlzeit werden die Leibesfrüchte hervortreten‘, Ge ‚Aus der angeschwellenen Finsternis kamen die Leibesfrüchte hervor‘. Zu *úd + ṛte* (vgl. Bsp. [39]–[41]) oder intransitivem *úd-iyarti* (vgl. Bsp. [34], [36]).

[81] Konj. oder Inj. VII 36,3 *á vātasya dhrájato [ʼ]ranta ityá¹ ápī-payanta dhenávo ná súdāḥ* ‚Her bewegen sich die Züge des dahinstreichenden Windes. Die Schlämme sind [gerade] wie die Milchkühe angeschwollen‘; genereller Inj. (vgl. Gotō, I. Präs. 263 n. 601) oder ‚Her werden/sollen sich die Züge ... bewegen‘ (Konj.). Vgl. § 11.4. Exkurs *ā + ar*.

[82] Konj. ist wahrscheinlicher (oder Inj.) VII 39,3 *jmayá átra vása-vo [ʼ]ranta deváh¹ urāv antárikṣe marjayanta śubhrāḥ | arvāk pathá uru-jrayaḥ kṛṇudhvam¹ śrótā dūtásya jagmúšo no asyá* ‚Auf der Erde hier sollen sich die guten Götter bewegen (oder: bewegen sich). Im breiten Luftraum putzen sich die Schmucken. Hergewandt macht, ihr euch weit Streckenden, die Wege! Hört auf diesen Boten von uns, der gegangen ist!‘

[83] Inj. oder Konj. I 61,11 *asyáéd u tveśásā [ʼ]ranta síndhavaḥ¹ pári yád vājreṇa sīm áyachat* ‚Eben durch seine ungestüme [Waffe] (Gr: Antrieb) aber bewegen sich die Ströme, da er (: Indra) mit der Keule ihn (den Vṛtra) ringsum festhielt‘, oder ‚sollen sich die Ströme bewegen‘.

3.4. Redupl. themat. Aor.

Reduplizierter thematatischer Aor. im Akt.²⁵ gilt allein als Aor. in der transitiv-faktitiven Bedeutung: *ṛr-a-* < **h₃i-h₃r-e-* zur Wz. *ar/ṛ* ‚sich in Bewegung setzen‘, bezeugt nur im RV.²⁶ Die Belege sind bei Gotō, ‚Zu

25 Die medialen Formen im *aira-* gehören sämtlich zum Präs. *ṛrte: práirata* X 71,1 ‚traten hervor‘ (Ipf.): Bsp. [38] *úd ... airata* VII 23,1 ‚stiegen empor‘ (Ipf.), *prá ... airata* VIII 20,4 für den Inj. *prá ... *ṛrata* ‚geraten in Bewegung‘ (generell).

26 Vgl. auch Anm. 20. Weniger wahrscheinlich ist die Annahme eines thematischen Wz.-Aor. aus der sekundären Wz. *ṛr*, welches sonst nur für einige Perf.-

den Verbalformen in *aira-* im Rigveda“, Gs. Mayrhofer (Ms. vorgelegt 2013) besprochen:²⁷

vi-airam (vy *airam*) IV 26,3 ‚ich habe auseinandergeraten lassen‘ (Konstatierung),

sám-airat III 55,20 ‚hat zusammengestellt, -gefügt‘ (Konstatierung),

sám-airat IV 56,3 ‚hat zusammengestellt, -gefügt‘ (Konstatierung),

sám-airat III 31,15 ‚hat zustande gebracht, zusammengestellt‘ (Konstatierung),

áirat IV 4,6 für Inj. **érat* < *ā-írat* (vgl. Anm. 13) ‚herbeischafft, zuwege bringt‘ (generell),

vi ... *airat* II 15,8 für Inj. *vi* ... **írat* ‚läßt auseinander geraten‘ (generell),

vi-airat II 19,6 für Inj. *vi*-**írat* (vgl. Anm. 13) ‚läßt auseinander geraten‘ (generell),

úd airatam I 118,6 ‚habt herausgetrieben‘ (Konstatierung) oder für Inj. *úd*-**íratam* (vgl. Anm. 13) ‚treibt‘.

4. Aia. Perf.

Das Perfekt ist im RV bis auf Part. *sam-ārāné* nur im Aktivum in intransitiver Bedeutung belegt:²⁸ *vy-āra* RV III 30,10 ‚hat sich geöffnet‘ (von

Formen angenommen wird: *eriré* (d.i. *ā-íriré*; auch *ny-eriré*, *sam-eriré*), *ny erire* (d.i. *ní-erire*), s. Kümmel, Perf. 122f., Gotō, Gs. Mayrhofer § 4 a.E. Der einzige nachrigvedisch bekannte kl. Aor. *airirāma* ‚wir haben dargelegt, ausgesprochen‘ Rāmānuja Śrībhāṣya (Ed. Bombay 1914, 233,9) erklärt sich aus der Wz.-Form *īr*.

27 Vgl. das Gegenstück im Präs. z.B. I 51,11 *vi* ... *airayat*, II 20,7 *airayad vi*, VI 69,8 *vi* ... *airayethām*, VIII 76,3 *vi* ... *airayad*; vgl. auch Anm. 20 wegen der Fälle von *ṛñóti* im RV und. *-īraya-*^{ti} im JB.

28 Nachrigvedisch: 1. Sg. *āra* (*ā-āra*) AV IV 27,6 (vgl. Kümmel, Perf. 103); 2. Sg. *āritha* (*ā-ār°*; zu *-i-* vgl. Pāṇ VII 2,66) AVP II 24,3, ?III 16,6; 3. Sg. *āra* (*ā-ār°*) ?AVP IV 15,6, *vy-āra* JB II 398:8^v, = ?III 255:9^v; 1. Pl. *ārima* (*ā-ār°*) AVP XX 14,3, AVP II 24,3 ≈ TB III 7,12,2^m ≈ TĀr II 3,1 (II 3,4)^m, *upārimá* AV VI 96,3, VII 106,1, *upārima* AVP XVI 49,2 (vgl. Kümmel, a.a.O.), XX 7,9 (ds.), *ārimā*? AVP XVII 23,1. – Zum auffälligen „Plsq.“ *ānarchat* im

valá-, vgl. Bsp. [14], vgl. § 13. Exkurs *ví + ar*); *udārithā* II 9,3 (zu *-īrte*, vgl. Bsp. [39]–[41], bzw. intransitivem *-iyarti*, vgl. Bsp. [34], [36], vgl. ferner Bsp. [55], unter § 9, Anm. 22); *úpārathuh²⁹* X 40,7; *upārimá* X 164,3²⁹; *prá ... ārúh* III 7,1 (zu *-īrte*, vgl. Bsp. [38], bzw. intransitivem *-iyarti*, vgl. Bsp. [35]; vgl. weiterhin unter § 1.7.3, Anm. 25, unter § 9 Exkurs mit *vāc-*, Bsp. [43], [54], [66], [67]); *abhy-ārur* III 1,4 (zu intransitivem *-iyarti*, vgl. Anm. 9, bzw. **-īrte*); Part. III 1,4 *ārúšī* X 155,2 (zu *ṛcchāti*, vgl. Kümmel, Perf. 102); – Med. *sam-ārāné* III 33,2 (vgl. Kümmel, a.a.O.: zu *ṛcchāti*). Wegen Perf.-Formen aus der sekundären Wz. *īr* vgl. Anm. 26.

Zum Fut. vgl. unter § 11.3 *āriṣyasi* (*á + ariṣyasi*), *°yati*, § 12. *nir-ariṣyāmas*.³⁰

5. Altiranische Belege

5.1. Der ap. Präs.-Stamm *-rasa-* ‚gelangen‘ läßt sich wohl aus der Kreuzung von **arsa-* (**h₁r-ské-*) und **jasa-* (**g^wm-ské-*) erklären. Im Konj. 3. Sg. *nīrsātiy* ‚soll nach Hause gelangen‘ DPe 24 ist wohl noch die Form aus **nīj-arsā-ti* bewahrt, vgl. R. Schmitt III 8, 1965, 275–281.

5.2. Das jav. Präs. *ar²nauu-/ar²nu-* ‚zuteil machen‘ erklärt sich wohl aus der Bedeutung ‚erreichen lassen, treffen lassen‘, vgl. Gotō, Protolanguage

MBhār (cr.ed. VI 45,10.31 usw., vierzehnmal in Buch VI–IX, darunter elfmal in VI) vgl. Whitney, Grammar 282:§ 788b, Holtzmann 27.

29 Vgl. Kümmel, Perf. 101. *upa-ar* kommt in der Bedeutung ‚wohin gelangen‘ und ‚Anstoß erregen, beleidigen‘ (Kümmel, a.a.O.) vor: *úpārccchātī* (mit Sandhi *-ār-*) TS^p I 5,9,6, Aor. *má úpāratam* RV: Bsp. [74], *má úpārāma* AV XI 2,17 und Perf. *upārimá* AV, *upārima* AVP (s. die vorangehende Anm.).

30 Weiterhin *mām bhāgo ʾriṣyati* ‚Glück wird zu mir gelangen‘ MS^p I 4,15:64,16; im Vādhūla-Śrautasūtra-Anvākyāna finden sich z.B. *tvam evaitām ārtim āriṣyasi* IV 13,4 (Caland, Kl. Schr. 436), Konditional *āriṣyat* II 1,2; 3,6; 9,18; 10,12 (vgl. a.a.O. 325).

and Prehistory (2009) 161 n. 4. Eine andere Möglichkeit wäre, es aus ‚treiben, schicken‘ herzuleiten³¹:

Akt. Ind. *frār²nūua¹ñti*, Inj. *frār²nnaot*; Med. Konj. *ər²nauuaē-cā*, *ər²nauuante*. Zu *ər²nāuui* ‚wurde zugeteilt‘ Y 9 vgl. Gotō, a.a.O. 161f. Als Perf. wird hierzu *frāra*, *ārōi* gebildet, vgl. Kümmel, Perf. 616f.

5.3. Av. Präs. ^o*iiara-īra-*, im Akt. ‚sich in Bewegung setzen‘ intransitiv, vgl. Kellens, Verbe av. (1984) 192f.:

5.3.1. Jav. Konj. *uz-iiarā³²*, Iptv. *viiara*, Part. *uz-iiōrat-*. Für *uz-iiōra¹ti* Vīd 19,28 konjiziert Hoffmann/Forssman 205 athematisches ⁺*uz-iiōr²i* (*: úd-iyartī*) wegen *ō*, welches oft für *a* vor antekonsonantischem *r* erscheint (Hoffmann/Narten 40 n. 9, Hoffmann/Forssman 64); Kellens, Verbe av. 192, 206 bleibt bei thematischem *uz-iiōra¹ti*.

5.3.2. Aav. Akt. Iptv. 3. Sg. *īratū* ‚soll erreichen‘³³ Y 53,8; jav. Inj. *nirat* (**ni-īrat*)³⁴, Iptv. *uz-īra* u.a.

Hi-Hīar-^{ti} < **h_{(3)l-h_{(3)or-ti}}* ‚sich bewegen‘ (iterativ-durativ, facientiv-intransitiv) lebt im Altiran. also meist thematisiert weiter, und zwar wohl aus **īr-* nach etwa *hišta-* < **stī-sth₂-e-* ‚stehen‘ (§ 5.3.2) einerseits und aus **i-jar-* (§ 5.3.1) andererseits.

Im Jav. ist das Kaus. *vii-āraiiē^{te}* Vīd 18,26 bezeugt, wofür Kellens *vii-āraiiē^{ti}* lesen will (Verbe av. 142 mit 145 n. 2).

31 Bartholomae ‚gewähren, verschaffen‘, Hoffmann/Forssman ‚gewähren‘, LIV 270 u. 2. **h₂er-* ‚nehmen, erwerben‘. Vgl. auch *ṛṇv-á-^{ti}* mit dem Obj. *vāram*, *vāryā* in Bsp. [22]–[25], § 8.1.10.

32 Jav. *uz-iiara-* wird ausschließlich vom Aufgehen der Sterne gebraucht, vgl. Kellens, Verbe av. 193 n. 1.

33 Wohl intransitiv, vgl. Humbach, Gathas II, 1959, 97 z. St., Kellens, Noms-rac. (1974) 37, Kellens, Verbe av. 192f., Hoffmann/Forssman 193; transitive Auffassung bei Humbach, IF 63 (1957/1958) 209, Kellens, Verbe av. 145 n. 1.

34 Das von Kümmel, Erlanger Tagung 257 für athematischen Wz.-Aor. angeführte jav. *nirat* Yt 8,38 läßt sich als Präs. **ni-īra-* auffassen, so Kellens, Verbe av. 192.

5.4. Av. Aoriste

Athematischer Wz.-Aor. ist in der intransitiven Bedeutung folgendermaßen belegt: aav. Akt. Inj. 1. Sg. *ārəm* (mit zweisilbigem *ā*: < **ā-aram*, Hoffmann/Forssman 224) [84]; Med. Konj. 3. Pl. aav. *frārəntē* [85], jav. *arānte* [87], Iptv. aav. *uz-ār^əšuuā* [86]); aav. Inf. *uruuānē* [88]:

[84] Y 43,10 *aṭ tū mōi dāiš* | *ašəm hiiṭ mā zaozaomī* | *ār,ma'tī* | *hacimnō iṭ āarəm* | *pər^əsācā nā* | *yā tōi dhmā parštā*, 'Nun aber zeigst du mir die Wahrheit, die ich immer wieder zu mir rufe – da ich der Wohlgesinntheit folge, bin ich hierzu gelangt –, und ich frage uns die Fragen, die dir von uns gestellt sind'.³⁵

[85] Y 46,3 *kadā mazdā* | *yōi uxšāno asnaqm* | *aṅhəuš dar^əθrāi* | *frō ašahiiā frārəntē* | *vər^əzdāiš səṅghāiš* | *saošiiant_aqm xratawō*, 'Wann, o Mazdā, werden die, die Jungtiere der Tage sind, zur Erhaltung des Lebens, der Wahrheit sich hervortreiben, [nämlich] die Geisteskräfte der Retter mit den gewachsenen Verkündigungen?'

[86] Y 33,12 *us mōi [uz]ār^əšuuā ahurā* | *ār,ma'tī təuuīšīm dasuuā*, 'Auf treibe dich zu mir, o Herr! Schaffe dir durch die Wohlgesinntheit die Kraft!'; Kellens, Verbe av. 393, „pour *^o-arəšuuā“.

[87] Vīd 15,4 *yezica aēte asti* | *dāntāhuua arānte* | *gar^əmōhuua vī-dānte*, 'und wenn diese Knochen in die Zähne (des Hundes) gelangen werden, sich im Hals („in den Hälsen“) festlegen werden'. (Hypercharakterisiert oder thematisch, vgl. Anm. 3 zu § 6.2)

[88] Y 31,2 *yezī aiš nōiṭ uruuānē* | *aduuā d'bī dər^əštā vaxiiā*, 'wenn mit den [Verpflichtungen: **ruuātā* 31,1a?] ein Weg nicht [da ist], um zu den erblickten besseren [Dingen] hin zu gelangen'.³⁶

6. Uridg. **h₁er*, **h₂er* und **h₃er*

Im Uridg. werden drei verschiedene Verbalwurzeln angenommen. Alle drei sind primär intransitiv. LIV (2001) 238, 269f., 299ff. (von Kümmel) stellt folgende Formen und Analysen auf. Hier seien sie z.T. mit seiner

35 Vgl. auch Kümmel, Erlanger Tagung 263 (mit Lit.).

36 *aduuā* Nom. Sg. nach *pañtā*, so Bartholomae, Grundriß I-1, 118:§ 213. *uruuānē* wohl aus **əruānaṅ*, d.i. **ruānaṅ*, womit sieben Silben gewonnen werden; we-niger wahrscheinlich **uruānaṅ* mit epenthetischem *u*, d.i. **ruānaṅ*, vgl. Hoffmann/Forssman 241.

Zitierungsweise exzerpiert (z.B. „[...]“ bedeutet eine in Einzelsprachen umgebildete Stammform), jedoch hier in der Reihenfolge Präs.–Aor. statt Aor.–Präs. wie im LIV. [] ist meine Ergänzung. Im LIV sind die Autorennamen in Kapitälchen angegeben.

6.1. **h₁er⁻¹* ‚wohin gelangen, geraten‘

- ¹ Zum Wurzelansatz (Trennung von **h₃er-* ‚sich in Bewegung setzen‘) vgl. Rix, MSS 27 (1970) 98–100; zur Abgrenzung im Iir. s. Kümmel, Koll. Erlangen 253–266. Einige gr. Formen mit **er-* passen allerdings semantisch besser zu **h₃er-*, vgl. z.B. ἔπειτο (s.u.) und ἔρπος n. ‚Trieb, Sproß‘, vgl. ibid. 264.

Präs. *?*h₁r-néu/nu-*: heth. *arnuzi* ‚liefert, befördert‘; – ved. *-ṛṇóti** ‚bringt, läßt wohin gelangen‘⁵.

- ⁵ Wegen Zusammenfalls aller **Her-* Wurzeln unsicher, z.T. sicher (so im Simplex) zu **h₃er-*, doch überwiegend als Faktitivum hierher, s. Kümmel, Perf. 104–5.

**h₁r-ské-*: heth. *āraskizzi* ‚gelangt wiederholt hin‘⁶; – ved. *ṛcchāti* ‚erreicht, trifft, gerät in‘; – ap. *-arsatīy* ‚kommt‘⁷; – gr. ἔρχομαι ‚gehe, komme‘⁸.

- ⁶ Wenn nicht Neubildung zu *ār-^{hhi}*, wofür die Pleneschreibung sprechen könnte.

- ⁷ Nur mit Präverbien, vgl. R. Schmitt, IJ 8 (1965) 275–81, [→ § 5.1].

- ⁸ **h₁rské-* > **erske-* > **ersk^he-*, vgl. Rix, l.c. [MSS 27, 1970] 98–100; kann aber auch zu **h₁erġ^h-* gestellt werden; in ἔρχε- könnten **h₁rské-* und thematisiertes **h₁erġ^h-e-* zusammengefallen sein.

Aor. **h₁er-/h₁r-*: heth. *arta* ‚stellte sich, stand‘²; – [ved. *árat* ‚hat getroffen, ist gelangt zu‘³; – ?aav. *ārəm* Y 43,10 ‚bin gelangt zu‘⁴; – ?[ἔπειτο· ὀρμήθη Hsch. ‚geriet in Bewegung‘^{4a}.

- ² ... Bdtg. ‚sich stellen‘ wohl ← **h₁er-* ‚hingelangen‘.

- ³ Simplex erst ab AV, im RV mit Präverbien (*á, nís, sám*), vgl. Kümmel, l.c. [Koll. Erlangen] 257–62.

- ⁴ **ā-arəm* (Hoffmann/Forssman 224), noch athematisch?; anders Kellens/Pirart, III 164; vgl. jedoch Kümmel, l.c. [Koll. Erlangen] 263–4.

- ^{4a} Paßt semantisch besser zu **h₃er-*

Perf. **h₁e-h₁ór/h₁r-*: heth. *āri* ‚kommt an, gelangt hin‘⁹; – ved. *ára** ‚ist wohin geraten‘¹⁰.

- ⁹ Perf. **h₁e-h₁ór-* urspr. **h₁er-* ‚ist angekommen‘ → Prät. ‚kam an‘, dazu neu Präs. ‚kommt an‘.

- ¹⁰ Vielleicht auch Perfekt zu **ar-* < **h₃er-*, doch ganz überzeugend hierher, im einzelnen schwer abzugrenzen; vgl. Kümmel, Perfekt 100–105.

6.2. **h₂er*⁰ ‘sich (zusammen)fügen’¹

⁰ Falls heth. *āra* ‚recht, angemessen‘ usw. hierher gehört (Praust [Diplomarbeit Wien 1998] 46¹⁰⁰), muß **(h₁)ar-* angesetzt werden.

¹ Das Perfekt verlangt den fientiven Bedeutungsansatz; evtl. vorhistorischer Zusammenhang (identische Stammbildung) mit 2. **h₂er-* ‚nehmen, erwerben‘ möglich, der aber semantisch zu klären wäre.

Präs. **h₂r-néu/nu-*: ?ved. 2s Inj. *ṛṇós*, 3p Ind. *ṛṇánti* ‚fügen‘²; – [arm. *ar̄nem* ‚mache‘⁵.

² Im Ir. mit anderen **Her-* zusammengefallen, wobei oft nur semantisch unterschieden werden und die Stammbildung von jeder der Wurzeln stammen kann; vgl. Harðarson [Studien zum uridg. Wz.-Aor.] 199–200; Kümmel, Koll. Erlangen 254–5; 263–4. Im Aorist mit durchgeführter R(e).)

⁵ Umbildung von **h₂rnu-* zu **h₂rñH-* mit folgender Thematisierung im Vorurarm. nach Klingenschmitt 163. Besser nach Praust 34–6: *ar̄ne-* < **arnye-*, thematisiert aus 3p **arnyenti* < **h₂r-ny-énti*.

Aor. **h₂er-/h₂r-*: ?[ved. *sám aranta* ‚fügen sich zusammen‘²; – ?[jav. *arānte* V. 15,4 ‚setzen sich fest‘ [→ Bsp. [87]]³; – gr. ἄρμενος ‚passend‘⁴.

² Wie oben zum Präs.

³ Hypercharakterisierter Konj.; s. Harðarson, l.c. Nach Kümmel, Koll. Erlangen 263f. besser zu ²*ar-* < **h₁er-* ‚gelangen‘.

⁴ < **ar-* ‚angefügt‘, s. Harðarson 199.

Perf. **h₂e-h₂ór/h₂r-*: [gr. hom. ἀρήρει ‚war zusammengefügt‘⁶.

Neubildungen: redupl. Aor.⁷ arm. *arari* ‚machte‘; gr. ἤραρον ‚fügte‘⁸; – s-Aor. gr. ἤρσα ‚fügte‘.

⁶ Bei Homer v.a. Ptz. ἀραρώς, ἀραρυῖα, mit unklarem *arār^o* für **arār^o* > †*ἀρηρ^o* (nach Aor. ἀραρεῖν?).

⁷ Urgraeoarmenische Neuerung zum faktitiven Präsens? Denkbar wäre auch grundsprachliches **h₂é-h₂r-e-*, das arm. und gr. zu *ar-ar-* verdeutlicht wurde.

⁸ Dazu neues Präsens ἀραρίσκω.

6.3. **h₃er*⁻¹ ‚sich in (Fort-)Bewegung setzen‘²

¹ Zum Ansatz vgl. Rix, MSS 27 (1970) 92f.; zu **h₃* auch in heth. *harnau-* ‚Gebärgestell‘ vgl. Ofitsch, HS 108 (1995) 21–27, dazu eventuell auch heth. *harnant-* ‚fermented‘, Rikov, Studia Etymologica Cracoviensia 2 [1997] 219ff. Mögliche Indizien für Anlaut **h₁* und sekundäres *o* im Gr. sind bei Praust 45–8 gesammelt; s. auch Anm. 1 zu **h₁er-*.

² Vgl. das Perfekt, das intransitive Wurzel voraussetzt. Zur Bdtg. vgl. auch Rix, IF 70 (1965) 28–36, Kümmel, Koll. Erlangen 253–266.

Präs. **h₃i-h₃ér/h₃r-* [vielmehr **h₃i-h₃or/h₃r-*]: ved. *íyarti* ‚setzt in Bewegung‘, *írte* ‚setzt sich in Bewegung‘⁸; – jav. **-iiōrāiti*⁹ ‚setzt sich in Bewegung‘; – [aav. *īratū* ‚soll erreichen‘.

**h₃r-néu/nu-*: ved. *ṛṇóti, ṛṇvánti* ‚in Bewegung setzen‘¹⁰; – [arm. *y-arñem* ‚erhebe mich‘¹¹; – gr. ὀρνύμι ‚treibe an, lasse losstürzen‘; – [aksl.(+) *rinōti se* ‚sich stürzen‘¹².

⁸ Aus dem Med. ist die Neowurzel *īr* abstrahiert, vgl. z.B. Kaus. *īráya-*.

⁹ In *-iiōrāiti* V. 19,28, vgl. Hoffmann/Narten 409 [→ § 5.3.1]; sonst thematisiert *°iara-/-īra*.

¹⁰ Teilweise wohl auch zu *h₁er-* und *h₂er-* gehörig, s.d.

¹¹ Vorarm. Umbildung von **h₃r-nu-* zu **h₃r-nH-* (vgl. Klingenschmitt 162)? Besser nach Praust 34–6: *aīrne-* < **arnye-*, thematisiert aus 3p **arnyenti* < **h₂rnúenti*.

¹² Wohl von **h₃rinéh-* (zu **h₃rejH-*, s.d.) beeinflusst, kaum lautgesetzlich **rn°* > **rin°*; semantisch gehört slav. **rinō-* zu beiden Wurzeln, vgl. Rix, l.c. [oben Anm. 2], 46–7.

Aor. **h₃er-/h₃r-*: [ved. (*prá*) *ārta* ‚hat sich in Bewegung gesetzt‘³; – [aav. *uz-ārāšuuā* ‚mach dich auf!‘⁴; – [arm. *y-areay*, Ipv. *ari* ‚sich erheben‘⁵; – gr. ὤρτο ‚erhob sich, stürzte los‘⁶; – ?toch. B Konj. *ertār* ‚soll hervorrufen‘⁷.

³ Im Iir. durchgeführte Vollstufe (regulär bei *aC*-Wurzeln, um die Wurzel wenigstens einsilbig zu halten³⁷); das thematische Aktiv *ára-* gehört zu **h₁er-*, s.d.

⁴ Durchgeführte Vollstufe wie im Ved. Aktiv aav. *ārām* gehört wohl zu **h₁er-*, s.d.

⁵ Nach Klingenschmitt 283 Kontamination von zum Ipv. *ari* < **ar + i* analogischem **ari-a-* und altem **i-ar(a)-* bzw. **i-ar(e)-* zu **i-ari-a* [*i* ist Präverb]. S. jedoch auch **h₁rej-*.

⁶ Daneben auch thematisiert ὄρετο.

⁷ Falls nicht zum Perfekt; Bdtg. vom fakt. *se*-Präs.; in A ersetzt durch Konj. VII *arāñtar*. Zu toch *er-* vgl. jetzt Hackstein, FT Innsbruck 227–31.

Perf. **h₃e-h₃ór/h₃r-*: ?ved. *ud-áritha* ‚hast dich erhoben‘¹⁴; – [gr. hom. ὄρωρε ‚ist (in Bewegung), dauert an‘¹⁵; – ?[ae. *earð* ‚du bist‘^{15a}; Bedeutung wie gr. ὄρωρε.

¹⁴ Schwer abzugrenzen vom Perfekt zu **h₁er-* (s.d.), zu dem die meisten Belege gerechnet werden müssen, möglicherweise alle; s. Kümmel, Perfekt 100–1.

¹⁵ *orōr-* aus *ōr-* verdeutlicht.

^{15a} Falls aus altem **arþa* < **órt^ha* ← **h₃e-h₃ór-^he* und nicht mit Lühr, Koll. Freiburg 1981, 34–37 durch analogische Prozesse aus germ. **ez-* < uridg. **h₁es-* ‚sein‘.

Kaus.-It. **h₃or-éje-*: jav. *vii-āraiiēite* ‚läßt aufstehen‘ [→ § 5.3.2]; – gr. hom. ὀρέοιτο ‚setzen sich in Bewegung‘.

Neubildungen (*s*-Aor., *se*-Präs., *?ste*-Präs.) [hier ausgelassen].

7. Ausgangsschema für das Urindoiranische

Aufgrund der Analysen von Kümmel im LIV (§ 6) lassen sich folgende Basen für die indoiranischen Entwicklungen skizzieren:

7.1. **h₁r-ské-ti* inchoativ, etwa ‚sich in der Phase befinden, zu etw. zu gelangen‘.

7.2. **h₃í-h₃or/h₃r-ti* iterativ-durativ, intransitiv ‚sich in Bewegung befinden, sich bewegen‘.

7.2.a. Theoretisch könnte ein redupliziertes Präs. **h₃í-h₃or/h₃r-ti* in der faktitiv-transitiven Funktion ‚etw./jmdn. bewegen‘ angenommen werden.

7.3. **h₃r-néu/nu-* transitiv-faktitiv ‚etw./jmdn. in Bewegung setzen‘.

7.4. Athematischer Wz.-Aor. (Akt.) läßt sich mit den Präs. in §§ 7.1, 7.2 verknüpfen. Die drei Wurzeln weisen intransitive Bedeutungen auf, die unmittelbar in einem athematischen Wz.-Aor. zum Vorschein kommen sollten.

7.5. Der reduplizierte (thematische) Aor. (Akt.; bezeugt nur im Aia.) dürfte zum Präs. in § 7.3 gestellt werden. Fragen stellen sich:

7.6. Was ist das faktitive Gegenstück zu *wohin gelangen, geraten*? Wenn es sich um *hinrücken, -schieben, -treiben* handelt, dann werden das Schema **α** [intransitiv **h₁r-ské-* ‚A trifft B [: Akk]‘ :: transitiv **h₃r-néu-* ‚A treibt B hin‘] einerseits und **β** [**h₃í-h₃or-ti* ‚sich bewegen‘ :: **h₃r-néu-ti* ‚etw. bewegen‘] andererseits angenommen.

7.7. Jav. *əṛ^onauu-/əṛ^onu-* ‚zuteil machen‘ (§ 5.2) könnte erklärt werden aus ‚erreichen lassen, treffen lassen‘, also aus § 7.5 **α**.

7.8. Das Reflexivum zum Präs. in § 7.2a ‚sich selbst bewegen‘ fungiert praktisch als das Gleiche wie das Präs. in § 7.2.

7.9. Ob Fortsetzer der Wz. **h₂er* (**h₂ar*) ‚sich fügen‘ im Indoiran. existieren, ist erst an den einzelnen Beispielen festzustellen. Die uridg. Bildung des Präs.-Stammes der Wz. **h₂er* ‚sich fügen‘ läßt sich kaum feststellen. Vgl. auch § 6.2 und Bsp. [50].

8. Indoiranischer Bestand und die Wege dazu

8.1.1. Die drei Wurzeln hatten ursprünglich intransitiv(-fientive) Bedeutungen. Vgl. § 7.4.

8.1.2. Präs. **h_{1r}-ské^{ti}* (§ 7.1), eigentlich inchoativ ‚sich in der Phase befinden, zu etw. zu gelangen‘ bleibt im Airan. (vgl. Ap.) und v.a. im Aia. in der Bedeutung ‚zu etw. gelangen, in etw. geraten‘ weiter erhalten.

8.1.3. Präs. **h_{3t}-h_{3or}/h_{3r}-ti* (§ 7.2) iterativ-durativ, intransitiv ‚sich in Bewegung befinden, sich bewegen‘ dürfte im Airan. erhalten geblieben sein, aber im Aia. sind nur die Reste zu finden.

8.1.4. Im Altindoiran. lassen sich also zwei Wz. ‚zu etw. gelangen, in etw. geraten‘ und ‚sich in Bewegung setzen‘ ansetzen. In den einzelnen Realisierungen dürften jedoch die zwei Wz. im Aia. (und wohl auch im Airan.) kaum mehr abzugrenzen gewesen sein. Vgl. Kümmel, Erlanger Tagung 264.

8.1.5. Das Präs. aus § 7.2 (intransitiv) wurde im Airan. nur an einer Stelle bewahrt und lebt ansonsten thematisiert weiter.

8.1.6. Das Gegensatzschema in § 7.6 α [intransitiv **h_{1r}-ské-* ‚A trifft B [: Akk]‘ :: transitiv **h_{3r}-néu-* ‚A treibt B hin‘] tritt mit produktiven Präverbien stärker in den Vordergrund.

8.1.7. Im Aia. wurde das Präs. *íyarti* (§ 7.2) zum Faktitiv-Transitivum verwandelt. Eine Analogie z.B. nach *pípar-ti* ‚setzt über‘ läßt sich annehmen. Das Präs. aus § 7.2a faktitiv-transitiv ‚bewegen‘ ist weder im Uridg. noch wohl im Airan. nachweisbar. Das reflexive Medium *írté* tritt im Aia. an die Stelle des intransitiven *íyarti*. Das transitive *íyarti* übernimmt die Rolle des Präs. *ṛ-náyu/nu-* (§ 7.3) ‚etw. bewegen‘ außer in den Fällen des Schemas in § 7.6 α .

8.1.8. Bei diesen Entwicklungen wird postuliert, daß die drei Laryngale **h₁*, **h₂*, **h₃* im Urindoiran. bereits zu einem (**H*) zusammengefallen waren.

8.1.9. Aia. *ṛnvá-ti* wurde in Anlehnung an die Gruppe *tudá-ti* zum deutlichen Kennzeichen der terminativen Bedeutung, wie *ínva-ti* zu *inóti* ‚drängt, treibt‘, *hínvá-ti* zu *hinóti* ‚treibt an, schickt‘³⁸. Vgl. *váram*, *váryā* mit *ṛnvá-ti* ($\pm ví$) in den Bsp. [22]–[25], wo die Erreichung, der Endpunkt relevant ist.³⁹ Im Falle von *ṛṇóti* scheint es vielmehr auf den Anfangspunkt bezogen zu sein, vgl. *á kāmam ṛṇós*, *ṛṇve* in den Bsp. [49], [50]; + *dvár-* dreimal *ví* + *ṛṇóti* (Bsp. [13]–[16]) gegenüber einmal *ṛnvá-ti*

38 Ein etwas vergleichbarer Sachverhalt könnte bei *hinóti* :: *hínvá-ti* beobachtet werden. *hinóti* bedeutet ‚treiben, vorwärtstreiben, antreiben‘ im allgemeinen bzw. in der stärker anfangsterminativen Bedeutung (vgl. *hínvāno vácam* IX 97,32 unter § 9. Exkurs mit *vác-*). Bei *hínvá-ti* scheint eine am Endterminativum orientierte Bedeutung vorzuliegen: RV X 156,2 *yáyā gá ākārāmahe¹ sénayāagne távotyá | tám no hinva maghátaye* ‚Mit der Hilfe von dir, mit der wir mit Heerschar die Kühe herschaffen werden, du Agni, treibe sie zu uns zur Vermögensgabe!‘; IX 65,11 *tám tvā ... | hinvé vāṣeṣu vājīnam* ‚Dich als solchen ... treibe ich als Siegespferd in die Wettrennen‘.

39 Kümmel, Perf. 104f. bespricht als „Exkurs 3: Ved. *ṛṇóti/ṛnvati*“ u.a. den Bedeutungsunterschied zwischen *ṛnáv-/ṛnu-*, *ṛnvá-* einerseits und *íyar-* andererseits. Er schreibt „An zwei Stellen (RV 1,128,6; 151,5) jedoch zeigt *ṛnvá-ti* mit dem Objekt *váram* ‚das Gewünschte‘ eine endpunktbezogene Bedeutung ‚bringen‘ (in 1,128,6 mit Dativ des Empfängers), jedenfalls ist das Ziel der Bedeutung impliziert. Joachim (1978:56f.) hat daher einen möglichen Aktionsartunterschied erwogen: bei *ṛnáv-ti* sei ‚der Endpunkt, das Erreichen‘ einbezogen, während *íyar-ti* iterative Funktion habe“. Kümmel geht jedoch nicht auf den Unterschied zwischen *ṛnáv-/ṛnu-* und *ṛnvá-* ein.

(*dvārā* *vγ ṛṇvati* kommt nach *vāram ṛṇvāti* vor: Bsp. [23]); *vrajám* ‚den Pferch‘ viermal *ṛṇóti/ṛṇute* (*ā, ápa, ví*) Bsp. [12]; ferner vgl. § 11. Exkurs *ā-ar*.

8.1.10. Zum Typ *ā kāmam ṛṇós, ṛṇve* (Bsp. [49], [50]) könnte jav. *əṛ^ənauu-/əṛ^ənu-* ‚zuteil machen‘ (§ 5.2) zu vergleichen sein, wenn dies aus ‚erreichen lassen, treffen lassen‘ erklärt wird. Dann dürfte das Schema aus § 7.5 α [intransitiv **h₁r-ské-* ‚A trifft B (: Akk)‘ :: transitiv **h₃r-néu-* ‚A treibt B hin‘] zugrunde liegen. Möglich erscheint jedoch auch die Annahme, allein von ‚treiben, schicken‘ auszugehen.

8.2.1. Für die intransitiv(-fientiv)en Bedeutungen (: **i-iar-ti, *ṛšćá-*) wurde ursprünglich ein athematischer Wz.-Aor. gebildet. Vgl. oben § 7.4. D.h., im athematischen Wz.-Aor. dürften die Aoriste von uridg. **h₁er* und **h₃er* zusammengefloßen sein.

8.2.2. Der athematische Wz.-Aor. wurde im Av. im Akt. und Med. bewahrt. Die schwachen Stämme haben im Urindoiran. die durchgeführte Vollstufe *ar* in der Wz.-Silbe.⁴⁰

8.2.3. Im Aia. entstand eine Verteilung [athematisch im Med. :: thematisch im Akt.].⁴¹ Vgl. unter § 3.

8.2.4. Für die transitiv(-faktiv)e Bedeutung gilt der aia. reduplizierte thematische Aor. (Akt.), vgl. § 3.4.

40 Kúmmel erklärt die durchgeführte Vollstufe aus der regulären Erhaltung der Wz. in wenigstens einsilbiger Gestalt bei *aC*-Wurzeln (unter § 6.3, Anm. 3).

41 Die durchgeführte mediale Flexion des aia. athematischen Wz.-Aor. läßt an die Möglichkeit einer Ausgleichung an *īrté* denken. Im Av. ist jedoch ein entsprechendes med. Präs. nicht bezeugt, auch wenn die Verbalformen von *ar/ər* nicht sehr viele sind, vgl. unter § 3.

8.3. Von der Wz. **h₂er* ‚sich fügen‘ könnte, einige Nomina⁴² angenommen, *árpita-* mit auffälligem Akzentsitz (§ 2.2, Bsp. [53]) Überbleibsel sein.

9. Exkurs: mit *vāc-* ‚Wort, Rede‘

Transitiv: z.B. Simplex: Bsp. [30] II 42,1 = IX 95,2 *iyarti vācam aritēva nāvam* ‚er (Weissagevogel) bewegt weiter (rückt vor) das Wort wie der Fährmann das Schiff‘, Bsp. [31] IX 68,8 (Str. 9 ... *ā*), weiterhin IX 84,4 (unter Bsp. [32]), IV 21,5, V 36,4; – X 116,9 *préndrāgnibhyām suvacasyām iyarmi* ¹ *sindhāv iva prérayaṃ nāvam arkāih* ‚Für Indra und Agni setze ich meine Beredsamkeit in Bewegung. Wie ein Schiff im Strome treibe ich sie mit Liedern vorwärts‘ (Ge)⁴³; III 34,2 *makhāsya te taviśāsya prá jūtīm* ¹ *iyarmi vācam amṛtāya bhūṣan* ‚Als was dich, den Makha, zur Eile antreibt, setze ich das Wort fortbewegen, der ich zur Unsterblichkeit bereit bin‘; – I 113,17 *syūmanā vācá úd iyarti vāhni* ¹ *stāvāno rebhá uśáso vibhāitīh* ‚Durch das Leitseil der Rede treibt der Wagenzieher aus, der Sänger, [selber] gepriesen, die erstahlenden Morgenröten‘ (Str. 16 *úd īrdhvam*, s. unter Bsp. [48]), *úd iyarti vācam* III 8,5, I 113, VI 47,3 (Bsp. [32]). Vgl. *hinvāno vācam* IX 97,32 ‚deine Stimme entsendend‘ (Ge).

Intransitiv: 3. Pl. *īrate*: IX 85,7 *prá víprāṇām matáyo vāca īrate* ‚Vorwärts bewegen sich die Gedanken, die Worte der Geisteserregten‘, vgl. *pró ārata* (Bsp. [66]); weiterhin *práirata* (Bsp. [38]), *prá ... iyarti* (Bsp. [35]); IX 33,4 *tisró vāca úd īrate* ‚Drei Reden erheben sich hinaus‘; IX 50,2 *prasavé ta úd īrate* ¹ *tisró vāco makhasyúvaḥ* ‚auf dein Geheiß erheben sich die drei eine Gabe heischenden Reden‘ (Ge), vgl. Str. 1 *út te śúsmāsa īrate*. Vgl. VIII 3,15 = 43,1 *úd ... gíra stómāsa īrate*.

42 Vgl. *rtá-* Adj. ‚gefügt‘ und n. Substativ ‚kosmische Regel‘, *ará-* m. ‚Radspitze‘, *áram* Adv. ‚passend, hinreichend‘ (auch *álam* AV+), *rtú-* ‚richtige Periode, Zyklus‘; av. *aša-* < **árta-* ‚Wahrheit‘, vielleicht auch *ratu-* ‚Ordner‘.

43 Vgl. KH, Inj. 253f.: genereller Inj. Vgl. *prá ... iyarti* Bsp. [35].

10. Exkurs: mit *śúṣma-* ‚Schnauben‘

Intransitiv: Bsp. [40] II 17,1 *śúṣmā yád asya pratnáthā_ao_udīrate* (in Str. 3 transitives *áirayas*); Bsp. [41] X 97,8 *úc chúṣmā óṣadhīn_aām ... trate*; IX 50,1 *út te śúṣmāsa trate* (vgl. Str. 2 *úd irate tistró vācas*).

Transitiv: IV 17,12 *yó asya śúṣmam muhukáir iyarti* | *váto ná jūtá stanáyadbhir abhráih* ‚der sein Schnauben mit den plötzlichen Vorfällen treibt, wie der schnellende Wind durch die donnernden Regenwolken‘, Ge ‚Der sein Ungestüm durch die Schlachtrufe antreibt‘; X 75,3 *anan-tám śúṣmam úd iyarti bhānūnā* ‚sie (: die Sindhu) treibt ihre endlose Wucht mit Glanz empor‘ (Ge); – IX 76,2 *indrasya śúṣmam tráyann apasyúbhīr* ‚den Mut des Indra erregend‘ (Ge); Bsp. [42] II 17,3 *yád asyāgre bráhmaṇā śúṣmam áirayaḥ* (vgl. II 17,1 mit intransitivem *ud-irate*). Vgl. Bsp. [55] VII 34,7 *úd asya śúṣmād bhānūr na_aárta*.

11. Exkurs: *á* + *ar*⁴⁴

11.1. *á* + *iyarti* ‚hertreiben‘ (*vācam, rayīm*), transitiv, durativ (bzw. terminativ): Bsp. [31] *vācam ± á*; VIII 7,13 *á no rayīm madacyútam | purukṣum viśvādhyasam | iyartā maruto diváh* ‚Treibt uns vom Himmel Reichtum an vielem Vieh, stolzen, allnährenden her, ihr Marut!‘ (Ge).

11.2. *á* + *ṛṇve, ṛṇomi, ṛṇós* ‚hertreiben‘ (*kāmam, kāmam ákṣam ná*, den Indra), transitiv, durativ bzw. terminativ; *ṛṇvá^{-ti}* kommt mit *á* nicht vor: Bsp. [12] *á tvā góbhīr iva vrajám | gīrbhīr ṛṇomi*; – Bsp. [49] *á ... ṛṇór ákṣam ná cakr_yòḥ || á ... á kāmam ... ṛṇór ákṣam ná*, Bsp. [50] *á kāmam ṛṇve*: ‚einfügen‘, ‚hineintreiben, hertreiben‘ oder ‚erreichen lassen, treffen lassen‘, vgl. oben § 8.1.10; gegenüber *vāryā, vāram ṛṇvá^{-ti}* in Bsp. [22]–[25], vgl. oben § 8.1.9.

11.3. *ā-rcchati* (AV+), ‚in ... geraten, fallen‘⁴⁵, intransitiv, (end)terminativ: Bsp. [3] *pāpām ārchatu* AV II 12,5; *ārcchāti* MS^p I 8,7:126,10f. *tád āhur yadā vai jīyáte yadā pramiyáte yadārtim ārcháty áthāgnihotrām sám_tiṣṭhatā íti* ‚Dazu sagen sie: Sobald fürwahr er beraubt wird, sobald

44 Vgl. auch Kümmel, Perf. 105.

45 Vgl. *ārti-* ‚Unheil, Leid‘ AV+.

er hinfällig wird, sobald er ins Unheil gerät, dann geht [sein] Agnihotra zu Ende‘; *ārcchati*, *ārcchanti*, *ārcchet*, *ārccheyur* YSP; hierzu Fut. *āriṣyasi* (*ā + ariṣyasi*), °*ti* YSP, Br.; +AiĀr^m (III 1,3:129,3.5.7)–+ŠānĀr^m (Ed. Bhim Dev VII 11:4.5.7, Ed. Keith VII 10:3.4.6), vorhergehend Aor. *āras*⁴⁶.

11.4. *-a*-Aor. intransitiv *ā-ara-* ‚sich her bewegen‘ (zu **ā-īrte* oder **ā-iyartī?*, vgl. Bsp. [81]), ‚in etw. geraten‘ (endterminativ: *ā-rcchati*, vgl. Bsp. [73], [75]).

12. Exkurs: *nīṣ + ar* ‚herausgeraten, verlustig gehen‘;⁴⁷ zugrunde gehen, geraten‘: *nīr-rcchati* AV XII 4,53, AVP XVII 20,13; *nīr-rcchāti* ŚB Bsp. [5]; *nīr-rcchāt* MS^m III 7,10:90,6 ≈ TS^m VI 2,2,1; Fut. *nīr-ariṣyāmas* ‚wir werden uns auflösen, verlustig gehen‘ (vom/des weiteren Opferritus: *parasmādayajñakrator*) KSP XXIV 7:97,20–KpSP XXXVII 8:²237,3; *nīrarpayati* ŚB Bsp. [5] – Bsp. [65] *nīṣ ... ārata* RV I 4,5, Bsp. [68] *nīr-aram* VI 35,5, Bsp. [70] *nīr-arāma* VII 56,21, Bsp. [71] *nīr-arāma* VIII 21,16. Vgl. *nīr-ṛta-* ‚zerfallen‘ RV I 119,7, AVP, MS^m; *nīrṛti-* ‚Untergang, Verderben‘ (auch als Göttin) RV+, vgl. Bsp. [5], *nīrṛthā-* ‚Zugrunde-Gehen‘ RV+.

13. Exkurs: *vī + ar*

Intransitiv: *vyārcchat* MS^p I 10,5:146,2 *indra vāi vrtrām ahant. sá viṣvañ vīryèṇa vyārcchat* ‚Indra fürwahr erschlug den Vṛtra. Er geriet hinsichtlich der Heldenkraft in verschiedene Richtungen auseinander‘; TSP II 3,2,6 *indraḥ tvāṣtuḥ sómam abhīśahāpibat. sá viṣvañ vyārcchat* (= VI 5,11,4). *sá indriyèṇa somapīthèna vyārdhyata*; II 5,3,2^p *indrasya vrtrām jaghnūsa indriyām vīryām pṛthivīm ānu vyārcchat. tād ośadhayo vīrúdhobhavan. tvāṣtuḥ sómam abhīśahāpibat. sá viṣvañ vyārcchat*. – Perf. (vgl. unter § 4) *vyāra* RV III 30,10, kein entsprechendes intrans. Präs., vgl. Kümmel, Perf. 102. – *-a*-Aor. 3. Sg. Akt. *vyārat* TSP II 5,3,3.

Transitiv ‚auseinanderrücken/-schieben/-treiben; aufschließen, öffnen‘: Bsp. [16] *vī dvārāv ṛṇāvas* RV I 48,15; Bsp. [14] *ṛṇos pūro vī*

46 Vgl. Caland, Kl. Schr. 652 n.

47 Vgl. Kümmel, Erlanger Tagung 259f. Auch Herkunft von der Wz. **h₂er* ‚aus den Fugen geraten‘ ist nicht auszuschließen (vgl. § 2).

dúras VI 18,5, Bsp. [15] *dúro vyṛṇvan* I 69,10. – Bsp. [23] *váram ṛṇvati, dvārā vy ṛṇvati* I 128,6; Bsp. [24] *ví ... vār̥yā ... ṛṇvati* I 58,3 ‚rückt die wünschenswerten [Güter] auseinander (= teilt aus)‘; Bsp. [25] *ví ... vāram ṛṇvati* V 16,2; Bsp. [26] I 139,4 *vy ṛ nākam ṛṇvathas*. – Med.: *vyṛṇvire* 3. Pl. transitiv, Med. (affektiv bzw. possessiv-affektiv) RV X 25,5: unter Bsp. [12].

Bibliographie

- Bartholomae, Christian. *Grundriss der iranischen Philologie*. Erster Band, I. Abteilung. Strassburg 1895–1901.
- . *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg 1904.
- Bhim Dev. *Śāṅkhāyanāranyakam*. Critically ed. by B. D. Hoshiarpur 1980.
- Caland, Willem. „Vedische Religion (1907–1910)“. *Archiv für Religionswissenschaft* 14 (1911) 497–516 (= *Kleine Schriften* 640–659).
- . *Kleine Schriften*. Hrsg. von Michael Witzel. Stuttgart 1990.
- EWAia → Mayrhofer.
- Geldner, Karl Friedrich [Ge]. *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsch übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. Cambridge, Mass. 1951.
- Ghosh, Batakrishna. *Les formations nominales et verbales en p du sanskrit*. Paris 1933.
- Gotō, Toshifumi. „Notizen zu den Verben in Yasna 9 (Hōm-Yašt)“. In: *Protolanguage and Prehistory. Akten der XII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft 2004 in Krakau*, hrsg. von Rosemarie Lühr und Sabine Ziegler. Wiesbaden 2009, 160–181.
- . „Zu den Verbalformen in *aira-* im Rigveda“. In: *Iranian and Indo-European Linguistics and Onomastics. Proceedings of the Symposium in memory of Manfred Mayrhofer (1926–2011)*, hrsg. von Rüdiger Schmitt, Hans Christian Luschützky und Velizar Sadovski. (Noch nicht veröffentlicht, Ms. vorgelegt 2013).
- Graßmann, Hermann [Gr]. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig 1872–1875.
- Hackstein, Olav. „Tocharisch und Westindogermanisch: Strukturell uneinheitliche Laryngalreflexe im Tocharischen (Uridg. *-U_{h1}C- vs. *-U_{h2,3}(C-) und *#_{h1}ṚC- vs. *#_{h2,3}ṚC-)“. In: *Sprache und Kultur der Indogermanen. Akten der X. Fachtagung, Innsbruck 1996*, hrsg. von Wolfgang Meid. Innsbruck 1998, 217–236.
- Hardarson, Jón Axel. *Studien zum urindogermanischen Wurzelarist und dessen Vertretung im Indoiranischen und Griechischen*. Innsbruck 1993.
- Hoffmann, Karl [KH]. *Der Injunktiv im Veda. Eine synchronische Funktionsuntersuchung*. Heidelberg 1967.

- . *Aufsätze zur Indoiranistik*. 3 Bde., hrsg. von Johanna Narten, Sonja Glauch, Robert Plath und Sabine Ziegeler. Wiesbaden 1975, 1976, 1992.
- Hoffmann, Karl/Bernhard Forssman. *Avestische Laut- und Formenlehre*. Innsbruck 1996.
- Hoffmann, Karl/Johanna Narten. *Der Sasanidische Archäotypus*. Wiesbaden 1989.
- Holtzmann, Adolf. *Grammatisches aus dem Mahabharata. Ein Anhang zu William Dwight Whitney's Indischer Grammatik*. Leipzig 1884.
- Humbach, Helmut. „Gathisch-awestische Nomina“. *Indogermanische Forschungen* 63 (1957/1958) 209–219.
- . *Die Gathas des Zarathusta*. 2 Bde. Heidelberg 1959.
- Jamison, Stephanie W. *Function and Form in the -āya-Formations of the Rig Veda and Atharva Veda*. Göttingen 1983.
- Joachim, Urike. *Mehrfachpräsentien im R̥gveda*. Frankfurt am Main 1978.
- Keith, Arthur Berriedale. *The Aitareya Āraṇyaka. Edited from the manuscripts in the India Office and the Library of the Royal Asiatic Society with introduction, translation, notes, indexes and an appendix containing the portion hitherto unpublished of the Śāṅkhāyana Āraṇyaka*. Oxford 1909.
- Kellens, Jean. *Les noms-racines de l'Avesta*. Wiesbaden 1974.
- . *Le Verbe avestique*. Wiesbaden 1984.
- Kellens, Jean/Eric Pirart. *Les textes vieil-avestiques*. 3 tomes. Wiesbaden 1988–1991.
- Klein, Jared S. *Toward a discourse grammar of the Rigveda*. 2 parts. Heidelberg 1985.
- Klingenschmitt, Gert. *Das altarmenische Verbum*. Wiesbaden 1982.
- Kümmel, Martin Joachim. „Der Aorist der Wurzel(n) *ar* im Indoiranischen“. In: *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen*, hrsg. von Bernhard Forssman und Robert Plath. Wiesbaden 2000, 253–266.
- . *Stativ und Passivaorist im Indoiranischen*. Göttingen 1996.
- . *Das Perfekt im Indoiranischen. Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*. Wiesbaden 2000.
- . *LIV. Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Unter Leitung von Helmut Rix. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage. Wiesbaden 2001.
- LIV → Kümmel.
- Lühr, Rosemarie. „Reste der athematischen Konjugation in den germanischen Sprachen“. In: *Das Germanische und die Rekonstruktion der indogermanischen Grundsprache. Akten des Freiburger Kolloquiums der Indogermanischen Gesellschaft ... 1981*, hrsg. von Jürgen Untermann und Bela Brogyanyi. Amsterdam 1984, 25–90.

- Lubotsky, Alexander. *Atharvaveda-Paippalāda. Kāṇḍa Five. Text, translation, commentary*. Cambridge, Mass. 2002.
- Mayrhofer, Manfred. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen [EWAia]*. Bd. I, Bd. II. Heidelberg 1992, 1996.
- Melchert, H. Craig. „Reflexes of *h₃ in Anatolian“. *Die Sprache* 33 (1987[1989]) 19–28.
- Nieisser, Walter. *Zum Wörterbuch des R̥gveda*. Erstes Heft (*a–ausāna*). Leipzig 1924.
- Nishimura, Naoko. *Grazing cows and mowing the sacrificial grass. A study of the mantra collections of the Yajurveda-Saṁhitās and their brāhmaṇas*. Sendai 2001 (auf Japanisch).
- Oertel, Hanns. *The Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose of the Brāhmaṇas*. I: *Disjunct Use of Cases*. Heidelberg 1926.
- Oldenberg, Hermann [Old]. *R̥gveda. Textkritische und exegetische Noten*. 2 Teile, Berlin 1909, 1912.
- Rix, Helmut. „Hom. ὀρώρεται und die Verben ὀρνυμι und ὀρίνω“. *Indogermanische Forschungen* 70 (1965) 25–49.
- . „Anlautender Laryngal vor Liquida oder Nasalis sonans im Griechischen“. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 27 (1969) 79–110.
- Sakamoto-Gotō, Junko. „Zu mittelindischen Verben aus medialen Kausativa“. In: *Jain studies in honour of Jozef Deleu*, ed. by Rudy Smet and Kenji Watanabe. Tokyo 1993, 261–314.
- . „Das Jenseits und *iṣṭā-pūrtā-* ‚Die Wirkung des Geopferten-und-Geschenken‘ in der vedischen Religion“. In: *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1977 in Erlangen*, hrsg. von Bernhard Forssman und Robert Plath. Wiesbaden 2000, 475–490.
- Schaefer, Christiane. *Das Intensivum im Vedischen*. Göttingen 1994.
- Schindler, Jochem. *Das Wurzelnomen im Arischen und Griechischen*. Dissertation Würzburg 1972.
- Schmidt, Johannes. *Kritik der Sonantentheorie. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung*. Weimar 1895.
- Schmitt Rüdiger. „Gibt es altpersisch *rasatiy?*“. *Indo-Iranian Journal* 8 (1965) 275–281.
- Tichy, Eva. „Vedisch *dvitā* und altpersisch *duvitaparanam*“. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 42 (1983) 207–241.
- Whitney, William Dwight. *Sanskrit Grammar, including both the Classical language, and the older dialects, of Veda and Brahmana*. Cambridge, Mass. 2nd ed. 1889.
- . *Atharva-Veda Saṁhitā. Translated with a critical and exegetical commentary*. Revised and edited by Charles Rockwell Lanman. Cambridge, Mass. 1905.

Witzel, Michael. *Kaṭha Āraṇyaka. Critical edition with a translation into German and an introduction*. Cambridg, Mass. 2004.

Witzel, Michael/Toshifumi Gotō. *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Unter Mitarbeit von Eijiro Dōyama und Mislav Ježić. Frankfurt am Main 2007.

Zehnder, Thomas. *Atharvaveda-Paippalāda, Buch 2. Text, Übersetzung, Kommentar. Eine Sammlung altindischer Zaubersprüche vom Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr.* Idstein 1999.

Unter den vom LIV erwähnten Arbeiten blieben mir unzugänglich: Ofitsch, HS 108 (1995); Praust, Diplomarbeit Wien 1998; Rikov, *Studia Etymologica Cracoviensia* 2 (1997).

L’Aṣəm Vohū entre Gâthâs et Visprad

JEAN KELLENS

Alors que la Gâthâ *ahunauuaitī* se présente d’emblée comme un *yāna* (Y28.1 *yāsā*... 5. *yānāiš* ... 8. *yāsā*), une demande, la Gâthâ *uštāuaitī* se présente comme un *vasah*, l’expression d’une volonté ou, si l’on veut, d’un souhait. Sa première strophe égrène avec insistance les dérivés de *vas* « vouloir » (*uštā*... *uštā*... *vasē*... *vasəmī*) :

Y43.1 *uštā ahmāi, yahmāi uštā kahmāiciṭ*
 vasē xšaiiqs, mazdā dāiīāṭ ahurō
 utaiīiūtī, təuuīšīm gaṭ.tōi vasəmī
 aṣəm dərəidiīāi, taṭ mōi dā ārmaitē
 rāiīō aṣīš, vaṅhəuš gaēm manarhō

« Bonheur à qui, quel qu’il soit, le maître Mazdā, qui le peut, accorde à bonheur sa volonté ! Moi, je veux atteindre jouvence et force, et soutenir l’Agencement. Accorde-moi cela, ô Juste-pensée, ainsi que les impulsions de la richesse et la vitalité de la Bonne Pensée ! »¹.

Le problème qu’affronte la Gâthâ, au moins dans sa phase initiale, est l’absence de coordination entre le vouloir et le pouvoir. L’officiant définit, d’emblée et clairement, l’objet de son vouloir et le rôle qu’il prête ensuite à l’entité Xšaθra montre que le rite qu’il entreprend a pour fonction de lui gagner le pouvoir de l’obtenir. Le point de départ

1 Le composé *vasē.xšaiiqs* que j’ai reproduit dans mon article des *Mélanges Jamison* (2016 : 154) est une inadvertance. *vasē* est un substantif indépendant régi par le verbe *dā* (Kellens et Pirart, 1990 : 300 et 1991 : 158). La solution la plus naturelle consiste à faire des trois accusatifs *taṭ* (représentant les deux infinitives précédentes), *aṣīš* et *gaēm* les objets en asyndète de *dā* (alternative principale de Ahmadi, 2015 : 109).

discret de ce cursus est l'affirmation de Y43.1 que seul Ahura Mazdā « peut » (*xšaiiṣ*) accorder la réalisation de la volonté.

Sur l'*Aṣəm Vohū*, que vient de réexaminer Amir Ahmadi (2015), la seule certitude à laquelle nous puissions raisonnablement prétendre est que sa deuxième clause est fondée sur la citation des deux premiers mots de Y43.1 : *uštā astī uštā ahmāi* « à souhait est (le texte qui commence par) ”à souhait pour lui !” » :

- a. *aṣəm vohū vahištəm astī*
- b. *uštā astī uštā ahmāi*
- c. *hiiṭ aṣāi vahištāi aṣəm*

Le commentaire *Bag* des trois formules inaugurales de l'Avesta ancien décrit, dans la succession de ses trois chapitres (Y19–21), le processus en cours dans la Gāthā *uštāuuaitī* et assigne à l'*Aṣəm Vohū* une fonction intermédiaire dans son développement. Le commentaire de l'*Ahuna Vairiia* s'achève par la mise en contraste du dieu « très bon et ayant le pouvoir de l'être » (*vahištō xšaiiamnō*) qui a procédé à sa récitation archétypique et de l'homme « très bon, mais n'ayant pas le pouvoir de l'être comme il veut » (*vahištəmca auuasō.xšaθrəmca*) qui l'a entendue (Y19.20). Le commentaire de la dernière clause de l'*Aṣəm Vohū* : *hiiṭ aṣāi vahištāi aṣəm* (Y20.3) paraît réconcilier le vouloir et le pouvoir via Aša en affirmant : *aṣāi xšaθrəm... zbaiiṇte aṣaōne aṣəm... xšmāuuōiia aṣəm... yaṭ saōšiiṇtibiiō* « le pouvoir appartient à Aša, Aša à l'aṣāuan qui l'invoque, (donc) Aša vous appartient à vous, les saōšiiṇts »². Pourtant, la solution n'est pas acquise, car la strophe immédiatement suivante Y20.4 reproduit mot pour mot le contraste de Y19.20. Elle ne le sera que lorsque Zaraθuštra aura affirmé, par le *Yeḥhē Hātəm*, sa volonté de sacrifier (Y21.1–2). Ahura Mazdā entérine alors la situation nouvelle en récitant les deux premiers vers de Y43.1 et les désigne comme une promesse d'éternité : Y21.4 *uštātāitiaca vīspəm aṣāuanəm hēntəmca bauuanṭəmca būšiiṇtəmca* « par la formule mentionnant le mot *ušta*, (il a répondu) que tout aṣāuan est, dure et sera ». Clairement, le *Bag* identifie

2 Version abrégée pour éviter les points litigieux qui ne concernent pas notre propos.

l'absence de pouvoir à la fatalité de mourir et assigne à l'*Aṣəm Vohū* une fonction eschatologique et « éternisante ». Celle de Y43.1, qui l'inspire partiellement, sera narrativement mise en scène dans le Hādōxt Nask 2.

Bien que l'épaisseur chronologique entre la composition des Gâthâs et celle des textes récents soit suffisante pour qu'y germent des interprétations innovantes, il semble bien que la signification eschatologique était bien originellement celle de Y43.1. Non seulement l'exégète du *Bag* était conscient du fait qu'avec le texte qu'elle inaugure, elle avait pour enjeu le rapport entre le *vasah* et le *xšaθra*, mais l'intercalation éventuelle du *Hādōxt Nask* dans la liturgie du Yasna met en lumière entre Y43.1 et le Hādōxt Nask d'une part, deux segments du Y51 (6–8 et 12–18) d'autre part, des affinités lexicales et thématiques qui semblent bien témoigner de la continuité d'une fonction funèbre et salvatrice (voir Kellens 2016).

Les considérations précédentes n'expliquent que partiellement l'intégration de l'*Aṣəm Vohū* à ce complexe. Les deux clausules qui entourent la citation de Y43.1 sont consacrées à la notion d'*aša*, dont la strophe est loin d'avoir le monopole. Mais trois indices donnent à penser que *aṣəm vohū* initial est aussi une citation : 1. d'une manière générale, la citation *uštā ahmāi* suggère que la formule tout entière est fondée sur la pratique de la citation ; 2. *aṣəm* régi par un dérivé de *dar* « soutenir »³ et mis en relation avec *uštā* fait partie des affinités entre Y43.1 et le Y51 (Y51.8 b' *uštā yā aṣəm dādrē* « bonheur à celui qui a toujours soutenu Aša ! »), 3. le segment parallèle Y51.12–18 conduit directement à Y51.20b, seul cas de contiguïté entre *aṣəm* et *vohū* attesté en gâthique⁴. Les deux citations répondraient ainsi au souci de dessiner un cercle concentrique d'unité conceptuelle entre le début du Y43 et la fin du Y51. Que Y51.22 soit laissé hors débat est aisément justifiable : il jouit d'un statut particulier en tant que modèle du *Yejhē*

3 Aucune affinité n'est apparente avec Y46.3 *aṅhēuš darəθrāi... aṣahiiā*, où le rapport des deux génitifs est problématique (Ahmadi, 2015 : 114 n. 25).

4 Il n'est pas sûr que *vohū* qualifie *aṣəm* comme nom-acc.sing., plutôt que *manayhā* de b' comme instr. sing. (Ahmadi, 2015 : 107), mais cela n'a aucune importance dans le cas d'une citation.

Hātqm, auquel le commentaire *Bag* attribue un nouveau degré de développement. La difficulté résiduelle est l'escamotage de Y51.21 (sur lequel nous reviendrons).

Mais il y a autre chose. Les chapitres du Visprad adjoints aux Gâthâs constituent une sorte de *zand* consistant à relever les mots essentiels de leur Gâthâ respective⁵ :

1. Les *tišrō paōirīia* « trois premières (hâitis) » de la Gâthâ *ahunauuaitī* (Vr13.1 ; 2011 : 17–20) : *ašəm* est mentionné en premier lieu et quatre fois, probablement parce qu'il est mentionné dans chaque strophe du Y28 (dont trois fois au vocatif). Les deux dernières citations, *sauua ašauuabiiō* et *ušta*, restituent partiellement le dernier vers de l'ensemble, Y30.11 cc' *sauua[cā] ašauuabiiō, [aṭ aipī tāiš anhaitī] uštā*.

2. La Gâthâ *uštauuaitī* (Vr18.1–2 ; 2011 : 37–38) : Vr18.1 répète quatre fois *ušta* avant de le résoudre en *uštātātəmca naire ašaōne*. Vr18.2 insiste sur la fonction « éternisante » de *uštātāt-*, le qualifiant de *vīspāīiu-* « qui dure toujours » et de *akarana-* « sans bord, sans fin » avant de reproduire le polychronon de Y21.4 : *uštātāitiaca vīspəm ašauuanəm həntəmca bauuaṅtəmca būšīiaṅtəmca yazamaide* « en prononçant le texte commençant par le mot *ušta*, nous sacrifions à chaque ašauuan qui est, dure et sera »⁶.

5 Ces mots sont soit cités en appui d'un *yazamaide* appliqué à une autre entité, soit eux-mêmes objet de *yazamaide* : e.g. Vr13.1 *ašəm ahurəm mazdqm yazamaide ... ušta yazamaide* « (en récitant le texte qui répète) “Aša”, nous sacrifions à Ahura Mazda... nous sacrifions au (mot) *ušta* ». Dans la liste suivante, je mentionne le chapitre du Visprad concerné et le passage de 2011 où je l'ai commenté. Seul le Vr14 inséré après la Gâthâ *ahunauuaitī* ne fait aucun relevé lexical spécifique.

6 Le relatif initial de la citation de Y45.7d' *yā narš sādra druuatō* est censé avoir pour antécédent le premier *uštātātəm* de Vr18.2 (et faire contraste avec *naire ašaōne* de Vr18.1), alors que celui du texte original, *yā narqš sādri drəguuatō* « qui se dérobe aux hommes trompeurs », se rapporte à *amərətāitī... utaiūtā* « immortalité et jouvence ». Il est par ailleurs intéressant de noter que la strophe 7, qui, dans le Y45, fait tampon entre les strophes en *aṭ frauuaxšīiā* initial (1–6) et celles dont le premier vers se termine par un adjectif désidératif (8–10), est le pivot de la hâiti, à défaut d'en

3. La Gāthâ *spəntā.mainiiu* (Vr19.1–2 ; 2011 : 39–43) : les citations enferment la Gāthâ entre son premier mot, *spəntā* adapté en *spəntəm*, et l'hémistiche c de son avant-dernière strophe (Y50.10), *x^vəṅg raōcā* « les lumières du soleil » adapté en *huuarə raōcō* (suivi de quelques mots qui ne se trouvent pas dans la Gāthâ).

4. La Gāthâ *vohuxšaθrā* (Vr20.1 ; 2011 : 43–47) : la combinaison du premier mot *xšaθrəm* avec *vohū*, ensuite avec *vairīm* reconstitue l'hémistiche Y51.1a (*vohū xšaθrəm vairīm*), puis la liste parcourt la Gāthâ avec *aiiō.xšustəm* (Y51.9 *aiiaṅhā xšustā* « par le métal travaillé ») et *mīzdəm* (Y51.15), entre lesquels sont insérés quelques mots récents. Il est à noter que *vohū xšaθrəm* réapparaît dans Y51.21b'.

5. La Gāthâ *vahištōišti* (Vr23.1 ; 2011 : 52–53) : le premier mot, *vahištā* adapté en *vahištəm*, est récité trois fois avant d'être appliqué à Aṣa (*vahištəm aṣəm*) et à des termes du domaine eschatologique : *vahištəm īštīm yazamaide yəm aṣahe vahištəm ahūm aṣaōṇəm yazamaide raōcaṅhəm vīspō.x^vāθrəm vahištahe aṅhəuš vahištəm aiiaṅəm yazamaide* « (en récitant le texte qui commence par) “très bon”, nous sacrifions à la quête du très bon Aṣa, nous sacrifions au très bon état d'existence des aṣauans, qui leur garantit la lumière et tous les bien-être, nous sacrifions au très bon cheminement vers le très bon état ».

Ces citations lexicales sont de deux types : il s'agit soit de marquer les limites du texte (*tīsrō paōiriia* – Vr13 : *aṣəm – uštā*, et Gāthâ *spəntā.mainiiu* – Vr19 : *spəntā – x^vəṅg raōcā*)⁷, soit de ruminer son premier mot (Gāthâ *uštāuaitī* – Vr18 : *uštā*, et Gāthâ *vahištōišti* –

être le centre. On peut se demander si la clôture Y43.1 *uštā*– Y45.7 *yā nərəqš sādṛā drəguuatō*, comme celle Y28 *aṣəm* – Y30.11 *uštā* qu'implique la notion même de *tīsrō paōiriia*, ne révèle pas la pratique d'une récitation abrégée des Gāthâs dans le cadre de certains rites. Les concaténations Y30.11 *uruuātā* – Y31.1 *uruuātā* et Y30.11 *uštā* – Y43.1 *uštā* marqueraient-elles la bifurcation entre la récitation complète et la récitation abrégée ?

7 Ces limites sont relatives. On comprend que Y50.11, comme version de la strophe convenue qui achève chaque Gāthâ polyhâtique en faisant la constatation d'un monde devenu *fraša*, n'entre pas en ligne de compte. *aṣa* tient son importance de ce qu'il figure dans chaque strophe du Y28 et on remarquera que la mention intermédiaire de *zaraθuštrəm haḍa.məθrəm* évoque la succession Y28.5c *məθrā*... 6b' *zaraθuštrāi*... 7c' *məθrā*.

Vr2 : *vahištā*). Le cas du Y51 – Vr20 a ceci de particulier que la rumination du premier hémistiche *vohū xšaθrəm vairīm* procède par cheminement dans la Gâthâ, de la strophe 9 à la strophe 15, avant de trouver un écho dans la strophe 21. Il est remarquable que ce discours exégétique rassemble les ingrédients qui entrent dans la composition de l'*Aṣəm Vohū* (*aṣa-*, *uštā*, *vahišta-*) et ceux que lui rapporte explicitement (*xšaθra*) ou implicitement (*mīžda*, qui consiste en l'immortalité) son commentaire *Bag*. Seules les bornes de la Gâthâ *spəntā.mainiiu* restent sans emploi⁸. Avec cette réserve, ainsi se déroule le cursus gâthique selon l'exégèse du Visprad : la première section gâthique conduit de *aṣəm* à *uštā* et celui-ci, repris par Y43.1, procure le *xšaθra* et le *mīžda* qui permettent à Aṣa et à l'état d'existence (*ahu-*) d'accéder à la qualité superlative de *vahišta*.

La difficulté résiduelle est que *aṣəm* et *vohū* ne sont jamais associés, ni dans le *Bag*, ni dans le Visprad. Nous gardons par contre de bonnes raisons de croire que *aṣəm vohū* est la citation de Y51.20. Précédant directement la reprise finale de Y51.1 *vohū xšaθrəm* par Y51.21, l'expression est à la base de la gradation en *aṣəm vahištəm* de Vr23.1 une fois atteint le *vahištā* initial de Y53.1 anticipé par *vahištəm* de Y51.22a⁹. Son ombre n'est pas non plus absente des commentaires récents : directement précédée de *sauuō* (*sauuō aṣəm vohū*), elle évoque *sauua[cā] aṣauuabiiō* que Vr13.1 a épinglée dans Y30.11 et, avec *yazəmnañhō* de l'hémistiche c qui se prolonge dans *yesnē* de Y51.22a', elle intègre le thème du sacrifice, fondamental dans le commentaire *Bag* du *Yeñhē Hātəm*.

8 J'ai fait l'hypothèse (2016 : 126) que les « lumières du soleil » pouvaient camper, comme dans V19.28, le décor de la rencontre entre l'*uruuan* et la *daēnā*, donc avoir une connotation eschatologique.

9 La gradation *vohu-* « bon » - comparatif *vahiīah-* « meilleur » - superlatif *vahišta-* est un topos de la rhétorique avestique (Redard et Kellens, 2013 : 21, 23 et 26–27, à propos de Y65.11–14). Le *Yeñhē Hātəm* l'introduit intégralement dans le passage de Y51.20–21 *vohū* à Y53.1 *vahištā* en substituant *vaiñhō* à Y51.22a' *vahištəm*. Ajoutons que *vaiñhuca vaiñhāasca* est en quelque sorte le titre de l'insertion récente Y52, dont il traduit une part de la problématique (Kellens, 2011 : 99–106).

Qu'est-ce que l'*Aṣṣam Vohū* ? Mon interprétation de 1994 (p. 120) est évidemment obsolète : en dépit de l'apparence que dessinent ses deux citations, il ne peut être réduit à l'évocation « magique » du corpus gâthique interne à la Gâthâ *ahunauuaitī* et à la Gâthâ *vahištōišti*. Je n'avais alors ni prêté une attention suffisante au *Bag*, ni remarqué les parallélismes de Y43.1 avec le Y51, ni lu le Visprad *in situ*. Ces nouveaux éléments donnent partiellement raison à chaque interprète récent à condition qu'il pose en principe que *uštā ahmāi* est cité de Y43.1 (une alternative seulement chez Ahmadi, 2015 : 114–115 ; *aṣṣam vohū* n'a pas la même nécessité comme citation de Y51.20) :

1. Pirart (2006 : 108–109) a raison : l'*Aṣṣam Vohū* est bel et bien un *zand*, plus précisément le résumé comprimé à l'extrême du processus rituel que le Visprad prête au corpus gâthique. Mais ce *zand* n'a pas un sens oublié. Il reste conçu comme tel et, sous cette forme, exerce pleinement sa signification fonctionnelle.

2. En jouant de cette extrême compression, l'auteur donne consciemment à l'*Aṣṣam Vohū* une apparence de logomachie fondée sur la tautologie et la réflexivité, si bien qu'il paraît, comme je l'ai écrit en 2010 (p. 52), « un jeu philosophique consistant à tirer une logique des distorsions de la logique ». Il reste que cela relève de la stylistique, non du message de fond.

3. L'interprétation eschatologique d'Ahmadi (2015) est globalement correcte, mais il faut insister sur la disparité diachronique des éléments qui composent cette eschatologie :

a. Aša, fût-il qualité de *vahišta-* (seulement Y28.8 !¹⁰), n'entretient pas de rapport particulier avec l'eschatologie dans les Gâthâs. C'est un développement récent qu'illustre à merveille Vr23.1, où *aša vahišta* désigne à l'évidence le principe régissant l'existence des bienheureux (*vahišta ahu*). Il se pourrait donc que l'*Aṣṣam Vohū* ne soit pas plus moyen-avestique qu'il n'est vieil-avestique, mais franchement récent.

b. La portée eschatologique de *uštā* n'est peut-être qu'occasionnelle. Elle est réelle, vu leurs affinités, dans Y43.1 et Y51.8, 16, pro-

10 Mais relativement fréquent dans le Yasna Haptaṅhāiti : 35.8, 37.7 et 41.1.

blement aussi dans Y30.11 et l'uštavatique Y46.16, mais cela n'est sûr ni pour Y33.10, ni pour Y48.4 (ni pour le haptahâtique Y41.4).

c. Le sens eschatologique de Y43.1 est fondamental parce que celui qui le prononce proclame l'accès aux entités subalternes de l'immortalité, Utaiiūiti et Təuuīšī, comme son objectif et le soutien apporté à Aša comme le moyen de l'atteindre.

Je traduirai et commenterai l'*Ašəm Vohū* comme suit :

a. (Le texte qui finit par) *ašəm vohū* est très bon.

L'expression de Y51.20 est très bonne parce qu'elle entame le processus final de gradation superlative d'Aša.

b. A bonheur est (le texte qui commence par) *uštā ahmāi* !

C'est avec Y43.1 qu'a commencé l'opération qui exauce le souhait eschatologique.

c. Car Aša doit / va devenir le meilleur Aša.

Cette opération consiste à changer l'Aša du rite en l'Aša suprême de l'au-delà, avec *hiiat* causal et *ašāi vahištāi* compris comme datif de finalité (sur lequel Delbrück, 1888 : 148 ; Kellens et Pirart, 1990 : 27 § 2.5.3.1.2).

La combinaison d'un concept récent (*aša vahišta*) avec deux citations gâthiques, l'une (*uštā ahmāi*) maintenue conforme à son sens des origines, l'autre (*ašəm vohū*) mise au service d'une spéculation sur le passage de *vohu-* à *vahišta-*, met en lumière la complexité du rapport entre le vieux texte et l'usage qu'en ont fait les théologiens récents.

Bibliographie

- Ahmadi 2015 : Amir Ahmadi, « Some remarks regarding the *ašəm vohū* », *Indo-Iranian Journal* 58.2, 101–114.
- Delbrück 1888 : Berthold Delbrück, *Altindische Syntax*, Halle.
- Kellens 1994 : Jean Kellens, *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden.
- Kellens 2010 : Jean Kellens, *Etudes avestiques et mazdéennes*, vol. 3, Paris.
- Kellens 2011 : Jean Kellens, *Etudes avestiques et mazdéennes*, vol. 4, Paris.
- Kellens 2016 : Jean Kellens, « Observations sur l'intercalation du *Hādōxt Nask* dans le Yasna », in *Sahasram Ati Srajas, Indo-Iranian and Indo-European Studies in honor of Stephanie Jamison*, éd. D. Gunkel, J. T. Katz, B. Vine et M. Weiss, Ann Arbor – New York, 153–158.

Kellens et Pirart 1990 et 1991 : Jean Kellens et Éric Pirart, *Les textes vieill-avestiques*, vol. 2 et 3, Wiesbaden.

Pirart 2006 : Éric Pirart, *L'Aphrodite iranienne*, Paris.

Redard et Kellens 2013 : Céline Redard et Jean Kellens, *Etudes avestiques et mazdéennes*, vol. 5, Paris.

Konfigurationale Merkmale im Anatolischen¹

ROSEMARIE LÜHR

1. Vorbemerkungen

Das Merkmal Konfiguralität dient der typologischen Kategorisierung von Sprachen hinsichtlich ihrer grammatischen Beziehungen. Konfigurationale Sprachen weisen im Gegensatz zu nicht-konfiguralen eine relativ feste Wortstellung auf; bei den Argumenten geht es insbesondere um die grammatischen Funktionen Subjekt und Objekt, wobei der Satz eine Verbalphrase hat. Ein Indiz dafür ist, dass nur eine komplette Verbalphrase vorangestellt werden darf. Als eine solche konfigurale Sprache wird das Englische angesehen; vgl. zur VP-Topikalisierung:

- (1a) *I want to kiss Mary, and I will kiss Mary.*
- (1b) *I want to kiss Mary, and kiss Mary I will ---*
- (1c) **I want to kiss Mary, and will kiss Mary I ---*

Das finite Verb kann nicht vom Rest der Verbalphrase getrennt werden.²

In der sprachwissenschaftlichen Forschung heute gewinnt aber eine andere Sicht an Bedeutung. Der Begriff konfigural wird zu syntaxkonfigural präzisiert und dem Begriff diskurskonfigural

1 Für wertvolle Hinweise danke ich Christian Zinko und Elisabeth Rieken.

2 Eine andere Auffassung vertritt Bresnan in ihrer Lexical-Functional-Grammar. Subjekt und Objekt seien Grundkonzepte und würden zur genetischen Ausstattung des Menschen für Sprache gehören. Nach dieser Grammatiktheorie existieren also auch Sprachen, in denen eine konfigurale Definition der grammatischen Funktionen unmöglich ist. Diese Sprachen haben dann keine Verbalphrase (Fanselow 1987:11f.).

gegenübergestellt.³ Diskurskonfiguralität liegt vor, wenn ein Satz nach den pragmatischen oder informationsstrukturellen Einheiten Topik und Fokus organisiert ist.

(2) Katalin É. Kiss (2001)

„We call a language discourse-configurational if it links either or both of the discourse-semantic functions topic and focus to particular structural positions.“

Eine solche Sprache ist das Ungarische. Da aber das grammatische Subjekt oftmals das Topik des Satzes ist, besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Subjekt und Topik.

Im Folgenden wird als wichtigste anatolische Sprache das Hethitische auf syntaxkonfigurationale Merkmale überprüft.⁴ Es existieren kanonische Wortfolgen, die auf Syntaxkonfiguralität weisen. Es gibt aber zahlreiche Abweichungen davon. Dahinter steht das Bestreben, die inhaltliche Kategorie Kontrast ausdrucksseitig zu bezeichnen, und zwar durch die Wortstellung. Es gibt also einen Konflikt zwischen syntaxkonfiguraler Wortstellung und einer durch Kontrastierung bedingten Wortstellung. Wie Sprachen sich hier verhalten, ist typologisch relevant. So wird schließlich geprüft, wie das Altindische und Altgriechische in dieser Hinsicht verfahren.

2. Syntaxkonfiguralität

Von den syntaxkonfiguralen Merkmalen werden diejenigen behandelt, die die Wortstellung betreffen. Sie sagen am meisten über die Struktur einer Sprache aus. Man definiert sie in der Gegenüberstellung

3 Syntaxkonfigurale Sprachen können in diskurskonfigurale übergehen und umgekehrt, diskurskonfigurale Sprachen in syntaxkonfigurale. Für beide Entwicklungen gibt es Beispiele. So hat sich Latein zum Romanischen hin zu einer syntaxkonfiguralen Sprache entwickelt (Ledgeway 2012). Auch kommen Sprachen vor, in denen ein Teil des Satzes diskurskonfigural, der andere Teil syntaxkonfigural organisiert ist. Eine Sprache mit einer solchen Asymmetrie in der präverbalen und postverbalen Domäne ist z.B. das Ungarische (Kiss 2008; Göksel 2013 überträgt die für das Ungarische vorgeschlagene Analyse auf das Türkische).

4 Zum Lykischen vgl. Garrett 1992.

zu den nicht-syntaxkonfiguralen Merkmalen (Luraghi 2013; Viti 2015:269).

(3) nicht-syntaxkonfigurale Merkmale:⁵

- „freie“ Wortstellung
- diskontinuierliche Konstituenten
- keine NP-Bewegungsoperationen

vs.

syntaxkonfigurale Merkmale:

- „feste“ Wortstellung
- keine diskontinuierlichen Konstituenten
- NP-Bewegungsoperationen⁶

Im Fall der sogenannten NP-Bewegung müssen sich NPs bewegen, weil sie in ihrer Ausgangsposition keinen Kasus erhalten.⁷ Die Motivation der NP-Bewegung ergibt sich also aus dem Kasusfilter. Dieser Fall wie auch *wh*-Movement wird hier nicht behandelt; vgl. dazu die Arbeiten von Huggard 2011 und Sildeltsev 2014.

2.1. Diskontinuierliche Elemente

Bei den diskontinuierlichen Elementen können wir uns kurz fassen. Im Hethitischen kommen so gut wie nie Hyperbata vor. Einige wenige Fälle glaubt man in der Gebetsliteratur gefunden zu haben. So gilt (4) als ein Beispiel für die Trennung des Adjektivattributs:

5 a. ‘free’ word order

b. lack of pleonastic NPs (expletives)

c. extensive null anaphora (pro-drop)

d. syntactically discontinuous expressions

e. lack of NP-movement (passive, raising etc.)

f. use of a ‘rich’ case system (Hale 1983).

6 NP-Bewegung ist die Bewegung einer NP in eine Argument-Position (A-Position), d. h. in eine syntaktische Position, in welcher eine Thematische Rolle (Theta-Rolle) zugewiesen werden kann. Die NP-Bewegung hinterlässt eine Spur (t), z.B. John_i seems [t_i to have won].

7 Im Deutschen ist die NP-Bewegung typisch für Subjekte.

- (4) CTH 377: KUB 24.2 (Gebet Muršilis an Telipinu) I 18–19
- ⁸

[*n(u-ut-ta* E)]ZEN₄^{H1.A} SÍSKUR^(H1.A)
 und = dir Fest(N)-ACC.PL Ritual(N)-ACC.PL
I-NA KUR ^{URU}*ḪA-AT-TI-pát* *pár-ku-i*
 im Land ^{Stadt}*Ḫatti*-LOC.SG = nur rein-ACC.N.PL
 [(*šu-up-pí* *pí-iš-kán*)]-^r*zi*
 heilig-ACC.N.PL geben-PRS.ACT.3PL

nu-ut-ta EZEN₄^{H1.A} SÍSKUR^{H1.A} *I-NA* KUR ^{URU}*Ḫa-at-ti-pát* *pár-ku-i* *šu-up-pí* *pí-iš-kán-zi*

„Nur im Land Ḫatti gibt (regelmäßig [-ske-]) man dir reine (und) heilige Feste (und) Rituale“ (CHD P, 222b)

Die hethitische Wortstellung verlangt nach Rieken et al. (2016) aber eine depiktive Interpretation („in reinem und heiligen Zustand“): „Feste (und) Opfer gibt man dir (nur) im Lande Ḫatti rein (und) heilig“.

Mit Trennung eines Genitivattributs:

- (5) CTH 416.A: ABoT 1.4a 22' (KBo 17.1) (StBoT 8, Ritual für das Königspaar)

2 ^D*Ḫa-an-ta-še-pu-uš*
 2-NUM ^{Gott}*Ḫantasepa*(C)-ACC.PL
ḫar-wa-ni GI[(*Š-aš*)]
 halten-PRS.ACT.1PL Holzes(N)-GEN.SG

II ^D*Ḫa-an-ta-še-pu-uš* *ḫar-wa-ni* GI^Š-*aš*

„Wir halten zwei Ḫantašepa-Göttinnen aus Holz“ (Zeifelder & Kozińska 2015)

Möglicherweise befindet sich nachgestelltes GI[(*Š-aš*)] in einer *afterthought*-Position (Luraghi 1990:106–107).

Das Fehlen von Hyperbata gilt als syntaxkonfigurationales Merkmal.

Wenn nun zur Stellung der Satzglieder übergegangen wird, so geht es als erstes um die Verbstellung im Hethitischen. Darauf wird auf die Stellung des Subjekts eingegangen, dann auf die Stellung der Objekte

8 Vgl. Kassian & Yakubovich 2007:452.

zueinander. Ob es sich um ein Dativ- oder ein Akkusativobjekt handelt, kann durchaus allein aus der Position hervorgehen. So gilt z.B. im Deutschen bei dreiwertigen Verben die kanonische oder Normalabfolge: Subjekt, Dativobjekt, Akkusativobjekt (Lenerz 1977).

2.2. Verbstellung

Unser Korpus, das aus dem Gebet Muwatallis II. an die Götterversammlung (CTH 381; jh.), dem Erlass des Telipinu (CTH 19), dem Gerichtsprotokoll (CTH 293; jh.) und Ritualen (CTH 443; 447) besteht⁹, erweist für diese Texte eine nahezu ausnahmslos geltende Verbendstellung. Auch für das Indogermanische postuliert man Verbendstellung:

Hethitisch	Verbend	Verberst	Verbzweit	Verbmittel
	483	10	6	7

Tab. 1. Verbstellung im Hethitischen

Von den 10 Sätzen mit Verberststellung¹⁰ steht in 5 das Verb im Imperativ und von den 6 Verbzweitsätzen 3. Sonst begegnet Verberststellung

9 https://korpling.german.hu-berlin.de/annis3/#_c=SVNBSVNfMS4w.

10 Zur inneren Struktur der präverbalen Position vgl.

1	2	3
FOCUS	INDEFINITE PRONOUNS	PREVERBS
WH-WORDS	RELATIVE PRONOUNS	
4	5	6
NEGATIVE PRONOUNS	LOW ADVERBS	VERB
NEGATION MARKERS		

(Goedegebuure 2003; 2009; 2014; Sideltsev 2014)

Das Verb bewegt sich nur, wenn kein Präverb im Satz vorhanden ist. Vgl. Sideltsevs (2014a) Beschreibung der präverbalen Position im Hethitischen: „1. HITTITE CLAUSE ARCHITECTURE attests a curious mixture of interplay of information structure and pure syntax. It is best revealed in the preverbal position which hosts not only some types of foci or *wh*-words, but also morphosyntactically defined classes of words, such as indefinite, relative, negative pronouns, negation markers, *wh*-words and some subordinators (*mah-han*, *kuit*) and low adverbs.

bei phraseologischem Gebrauch von *uwa-* in Verbindung mit *zilatiya* als Ausdruck des zeitlichen Abstands zum Referenzpunkt (Rieken 2010; Hoffner & Melchert 2007:324–329):

(6) CTH 381: KUB 6.45 III 54-56 (Gebet Muwatalli II)

<i>nu</i>	<i>ú-wa-an-zi</i>	<i>zi-la-ti-ya</i>
und	kommen-PRS.ACT.3PL	zukünftig

DUMU-	-YA	DUMU.DUMU-	-YA	...
Sohn	mein	Enkel	mein	

<i>BE-LU</i> ^{MEŠ}	<i>-ya</i>	<i>A-NA</i>	^d U
Herr-PL	und	zu	Wettergott

<i>pi-ḫa-aš-ša-aš-ši</i>	<i>EN-YA</i>
zum Blitz gehörig-DAT.SG	meinem Herrn

<i>na-aḫ-šar-ri-iš-ki-u-an</i>	<i>ti-ia-an-zi</i>
Ehrfurcht erweisen-ITER	treten-PRS.ACT.3PL

‘Und so werden in Zukunft mein Sohn (und) mein Enkel ... dem Wettergott *piḫaššašši*, meinem Herrn, Ehrfurcht entgegen bringen‘ (Rieken et al. 2015)¹¹

2. VERB FRONTING is a very heterogeneous group of syntactic operations comprising at the very least four distinct types.

3. CLITIC DOUBLING is a valid syntactic category of the Hittite language. It cannot be reduced to the appositive dislocations.”

11 KUB 6.45 III 54-56:

54 *nu ú-wa-an-zi zi-la-ti-ya DUMU-YA DUMU.DUMU-YA LUGAL*^{MEŠ}
MUNUS.LUGAL^{MEŠ}

55 *ŠA*^{URU}*Ḫa-at-ti DUMU*^{MEŠ}*.LUGAL BE-LU*^{MEŠ}*-ya A-NA*^{DINGIRU} *pi-ḫa-*
aš-ša-aš-ši

56 *EN-YA na-aḫ-šar-ri-iš-ki-u-a-an ti-ya-an-zi*

57 *nu ki-iš-ša-an me-ma-an-zi*

‘And in the future it will come to pass that my son, my grandson, kings and queens of Ḫatti, princes and lords, will always show reverence towards the Storm-god of Lightning, my lord, and they will say as follows: ...’ (Singer 2002:92).

Und mit Spitzenstellung des Verbs hinter einem Vokativ:

- (7) CTH 381: KUB 6.45 III 13-17 (Gebet Muwatalli II)

^D [UT]U	ŠA-ME-E	EN-	-YA	ŠA
Sonnengott	Himmel	Herr	mein	von
DUMU.LÚ.U ₁₉ .LU		LÚSIPA-aš		ša-ra-a-
Menschenkind		Hirte(C)-NOM.SG		hinauf
-kán	ú-w[a-š]i			
PART	kommen-PRS.ACT.2SG			
ne-pí-ša-aš		^D UTU-uš		
Himmel(N)-GEN.SG		Sonnengott (C)-NOM.SG		
a-ru-na-az				
Meer(C)-ABL.SG				
^D UTU ŠA-ME-E EN-YA ŠA DUMU.LÚ.U ₁₉ .LU LÚSIPA-aš ša-				
ra-a-kán ú-wa-ši ne-pí-ša-aš ^D UTU-uš a-ru-na-az				

„Oh, Sonnengott des Himmels, mein Herr, Hirte der Menschheit, du, Sonnengott des Himmel, kommst herauf vom Meer“.

Hinter dem Vokativ beginnt ein thetischer Satz. Thetische Sätze stehen den kategorialen Sätzen gegenüber. Sie enthalten ein Topik und einen Fokus. Dieser Satztyp ist viel häufiger als der thetische.

In diesen Zusammenhang gehören auch Sätze mit Verben, die eine Lautgebung bezeichnen. Diese Verben sind typischerweise vorangestellt. Belege wie (8) erscheinen auch im Vedischen und bei Homer (Viti 2008):

- (8) CTH 717: KUB 24.7 (Hymne an Ištar) I 12–13

[wa-al]-la-aḥ-ḥi-y	a-aš ¹²	ŠA
anrufen-PRS.ACT.1SG	sie-ACC.PL	von

12 Die satzeinleitende Verbalform *wallaḥḥiyaš* ist zu gliedern in *wallaḥḥiy* + *aš*: *wallaḥḥi* vom Verb *walla-/walliya*-^{bhi} ‚rühmen, preisen‘ (Präs.Sg.1.) + *-aš* (Akk.Pl. vom enklitischen Pronomen der 3. Person) → ‚ich preise sie [nämlich die Dienerinnen der Herrin ...]‘ (vgl. auch Kloekhorst 2014:620f. Anm. 2206 mit Übersetzung dieser Stelle).

^D GAŠAN	<i>ḥa-an-te-ez-zi-uš</i>
Herrin-GEN.SG	erster-ACC.C.PL
MUNUS SUḪUR.LÁ ^{HI.A}	[^D Ni-na]-at-ta-an
(Frau)Diener(C)-ACC.PL	(Gott)Ninatta(C)-ACC.SG

^D*Ku-li-it-ta-an*
(Gott)Kulitta(C)-ACC.SG

wa-al-la-aḥ-ḥi-ya-aš ŠA ^DGAŠAN *ḥa-an-te-ez-zi-uš* MUNUS SU-
ḪUR.LÁ^{HI.A} ^DNi-na-at-ta-an ^DKu-li-it-ta-an

„Ich rufe die ersten Dienerinnen der Herrin an, die Ninatta (und) die Kulitta.“ (Zeilfelder & Koziánka 2015)¹³

- (9) CTH 447: KBo 34.170, 3' (Ritual gegen eine unheilbringende Biene)

<i>ḥal-zi-an-zi-</i>	<i>-ma-</i>	<i>-at</i>	<i>9-an</i>
rufen-PRS.ACT.3PL	aber	es-ACC.N.SG	9-mal

ḥal-zi-an-zi-ma-at 9-an

„Sie rufen/Man ruft es aber 9-mal.“

Mittelstellung des Verbs kommt bei Ausklammerung oder Extraposition vor (vgl. Sideltsev 2013 und Sideltsev 2007 zur Inversion in phrasologischen Konstruktionen). Ein anderer Fall ist (10). DINGIR^{MEŠ} ŠA KUR^{URU.GIŠ} GIDRU-ti ist in die Position links vom Komplentierer bewegt, das finite Verb befindet sich vor diesem topikalisierten Element.

- (10) CTH 381: KUB 6.45 I 21-24 (Gebet Muwatalli II)

<i>ḥu-u-da-ak-</i>	<i>-ma-</i>	<i>-az</i>	<i>šu-me-el-</i>	<i>-pát</i>	<i>ŠA</i>
sogleich	aber	sich	ihr-GEN	PART	von
EN-LÍ	DINGIR ^{MEŠ}	ŠA	É ^{MEŠ}		
Herr-GEN	Gott-PL	von	Haus-PL		
DINGIR ^{LIM-}	<i>-KU-NU</i>	ŠA	ALAM-	<i>-KU-NU</i>	
Gott-GEN	euer	von	Statue	euer	

13 KUB 24.7 ist eine Sammeltafel, die sowohl die Hymne an Ištar überliefert als auch einige Erzählungen, die ein hurritisches Gegenstück haben und so „Übersetzungsliteratur“ sind (vgl. Haas 2006: 206). Ob dies auch für den Hymnus gilt, ist fraglich.

Während also Verberststellung wohl in thetischen Sätzen und bei Verben der Lautgebung in unserem Korpus vorkommt, sind Verbmittelstellung oder Verbzweitstellung nicht-kanonische Wortstellungen. Ein Mittelfeld, das etwa zwischen der Wackernagel-Domäne und einem Verb in Mittelstellung platziert sein und Scrambling aufweisen könnte (Haider 2014; 2014a), wurde nicht gefunden.

2.3. Stellung der nominalen Satzglieder

Bei der Stellung der nominalen Satzglieder müssen koverte Elemente für das Subjekt und Objekt natürlich unberücksichtigt bleiben. Und im Falle der ausdrucksseitig bezeichneten Satzglieder sind die enklitischen Personalpronomina nicht aussagekräftig.¹⁴ Sie haben eine feste Position, innerhalb der Wackernagel-Domäne die 3. Position; vgl. (13):

- (12) CTH 19.II.A: KBo 3.1 + I 34' (Telipinu-Erlass)¹⁵

ÉRI]N^{MEŠ}-an pa-[al²]-he-er

‚Danach [...] haben sie die Truppen [...] [...]‘ (CHD P 63a; EDHL 619f.)

- (13) CTH 293: KUB 13.35 I 5–6 (Gerichtsprotokoll betreffend Ukkura)

<i>nu-u^o</i>	<i>oš-ši-</i>	<i>du-uš-du-mi-iš</i>	<i>Ú-UL</i>
und	ihm-DAT.C.SG	Bescheinigung(C)-NOM.SG	nicht

<i>e-eš-ta</i>	<i>la-la-mi-e^o</i>
sein-IPF.ACT.3SG	Empfangsbescheinigung(C)-NOM.SG

<i>oš-ši</i>	<i>Ú-UL</i>	<i>e-eš-ta</i>
ihm-DAT.C.SG	nicht	sein-IPF.ACT.3SG

nu-uš-ši du-uš-du-mi-iš Ú-UL e-eš-ta la-la-mi-eš-ši Ú-UL e-eš-ta

‚Er hatte keine Bescheinigung, er hatte keine Empfangsbescheinigung.‘¹⁶

14 Zu enklitischen Subjekten im Hethitischen vgl. Garrett 1990.

15 Text und Übersetzung: Gilan 2015:142.

16 Werner 1967:4.

Betrachtet werden demnach substantivische Satzglieder und unabhängige Personalpronomina.

2.3.1. Subjekt

In der unmarkierten Wortfolge steht das Subjekt, soweit wie möglich, an der Spitze des Satzes; vgl. (14) mit einem substantivischen Subjekt an der allerersten Stelle und einem Imperativ eines intransitiven Verbs:

- (14) CTH 19.II.C: KBo 3.67 II 2 (Telipinu-Erlass)¹⁷
 MUNUS.LUGAL ^{URU}ŠU-UK-ZI-IA- -*ua*
 Königin ^{Stadt}Šukziya= QUOT
a-ku
 sterben-IMP.ACT.2SG
 MUNUS.LUGAL ^{URU}ŠU-UK-ZI-IA-*ua a-ku*
 ‚Die Königin von Šukziya soll sterben!‘

Auch in Verbindung mit Argumenten steht das Subjekt voraus. Es erscheint vor einem Akkusativ:

- (15) CTH 19.II.C: KBo 3.57 I 31–32 + (KUB 31.2 + KUB 31.17)
 (Telipinu-Erlass)¹⁸
^mI-la-l]i-ú-ma- -*aš-ta* [GAL DUMU]^{MEŠ}.É.GAL
 Ilaliuma-NOM PART Großer-SG Palastangestellter-PL
pa-ra-a ^{du}-*ud-du-mi-li* *u-i-ya-at*
 aus heimlich schicken-IPF.ACT.3SG
^mI-la-li-ú-ma-*aš-ta* GAL DUMU^{MEŠ}.É.GAL *pa-ra-a du-ud-du-*
mi-li u-i-ya-at
 ‚Ilaliuma schickte heimlich den Großen der Höflinge aus‘

17 Text und Übersetzung: Gilan 2015:143.

18 Text und Übersetzung: Gilan 2015:143.

Vor einem Dativ:

- (16) CTH 19.II.A: KBo 3.1 I 31–32 + KUB 11.1 I 33–34 (Telipinu-Erlass)¹⁹

[<i>nu</i>]	^m [<i>Z</i>]i-dan-ta-[<i>aš</i>]	^ʾ A ^ʾ -NA	^m Ḫa-an-ti-li
und	Zidanta-NOM	nach	Hantili-DAT

[<i>kat-ta</i>]-an	<i>ša-ra-ʾa</i> ^ʾ	<i>ú-le-eš-ta</i>
von unten	nach oben	verstecken-IPF.ACT.3SG

nu ^mZi-dan-ta-aš A-NA ^mḪa-an-ti-li *kat-ta-an* *ša-ra-a* *ú-le-eš-ta*
 ‚Und Zidanta schlich dem Ḫantili von unten nach oben nach.‘
 (Gilan 2015:141: ‚Zidanta schlich mit Ḫantili hinauf‘)

Vor einem Genitivattribut:

- (17) CTH 447: KBo 11.72 III 22f. (Ritual gegen eine unheilbringende Biene)

<i>ḫu-u-ma-an</i>	[<i>tu-e-el</i>	^D UTU]- <i>aš</i>
jeder-NOM.N.SG	du-GEN	Sonnengott(C)-GEN.SG

ma-ni-ya-aḫ-ḫa-iš
 Verwaltungsbezirk(C)-NOM.SG

ḫu-u-ma-an tu-e-el ^DUTU-*aš* *ma-ni-ya-aḫ-ḫa-iš*
 ‚Alles ist Herrschaftsbereich von dir, Sonnengott!‘

Vor einem Akkusativobjekt:

- (18) CTH 381: KUB 6.45 III 40 (Gebet Muwatalli II)

MUŠEN- ^ʾ iš ^ʾ	^{GIŠ} tap-tap-pa ^ʾ -an	EGIR-pa
Vogel(C)-NOM.SG	Nest(C)-ACC.SG	zurück

^ʾe^ʾ-ep-zi
 fassen-PRS.ACT.3SG

MUŠEN-iš ^{GIŠ}tap-tap-pa-an EGIR-pa e-ep-zi

‚Der Vogel nimmt Zuflucht im Nest [wörtl.: ergreift wieder das Nest]‘

19 Text und Übersetzung: Gilan 2015:141.

Vor Prädikatsnomina:

(19a) CTH 19.II.A: KBo 3.1 I 30 (Telipinu-Erlass)²⁰

^m*Ha-an-ti-[(i-iš- (š)]a* ^{LÚ}SAGI.A-aš
 Ḫantili-NOM und Mundschenk-NOM

^r*e*-eš-ta
 sein-IPF.ACT.3SG

^m*Ha-an-ti-li-iš-ša* ^{LÚ}SAGI.A-aš *e-eš-ta*

‚Und Ḫantili war Mundschenk.‘

(19b) CTH 19.II.B: KUB 11.1 I 4 (Telipinu-Erlass)²¹

nu ut-ne-e te-pu
 und Land(N)-NOM.SG wenig-NOM.N.SG

e-eš-ta
 sein-IPF.ACT.3SG

nu ut-ne-e te-pu e-eš-ta

‚Und das Land war wenig.‘

Zuweilen geht dem Subjekt ein *Frame* voraus. *Frame-Setting*-Adjunkte geben den Rahmen an, in dem der Satz wahr ist. Es handelt sich oftmals um temporale, lokale Ausdrücke. In (20) erscheint *ka-ru-ú* ‚früher‘ an der Satzspitze:

(20) CTH 19.II.C: KBo 3.67 I 2 (Telipinu-Erlass)²²

[*ka*]-*ru-ú* ^m*La-ba-ar-na-aš* LUGAL.GAL
 früher Labarna-NOM Großkönig

e-eš-ta
 sein-IPF.ACT.3SG

ka-ru-ú ^m*La-ba-ar-na-aš* LUGAL.GAL *e-eš-ta*

‚Früher war Labarna Großkönig.‘

20 Text und Übersetzung: Gilan 2015:141.

21 Text und Übersetzung: Gilan 2015:141.

22 Text und Übersetzung: Gilan 2015:141.

2.3.2. Akkusativobjekt

Das zweitwichtigste nominale Satzglied im Satz ist das Akkusativobjekt. Das Akkusativobjekt steht vor einer Richtungsbestimmung:

- (21) CTH 19.II.A: KBo 3.1 I 29–30 (Telipinu-Erlass)²³

URU	KÁ.DINGIR.RA-	-aš	NAM.RA ^{MEŠ}
Stadt	Babylon	er-NOM.C.SG	Siedler-PL
<i>a-aš-šu-uš-</i>	<i>-še-et</i>		[^{UR}]U ^U <i>Ha-a-at-[tu-ši]</i>
Gut(N)-ACC.SG	sein-ACC.C.SG		Stadt ^U Hattusa-DIR
[(<i>pé-e</i> <i>ħar-ta</i>)]			
herbei bringen-IPF.ACT.3SG			
URU	KÁ.DINGIR.RA-	aš	NAM.RA ^{MEŠ}
		<i>a-aš-šu-uš-še-et</i>	URU ^U <i>Ha-</i>
			<i>at-tu-ši pé-e ħar-ta</i>

,Von Babylon brachte er die Siedler und ihr Gut nach Hattusa.‘

Aber das Akkusativobjekt erscheint hinter dem Dativobjekt, in erster Linie bei Verben des Gebens.

- (22) CTH 447: KBo 11.10 I 30–31. (Ritual gegen eine unheilbringende Biene)

<i>nam-ma-</i>	<i>-at</i>	<i>A-NA</i>	LUGAL- <i>i</i>
ferner	er-ACC.N.SG	für	König(C)-DAT.SG
[(<i>gi-i</i>)] <i>m-ri</i>		<i>tar-ħu-i-la-tar</i>	
Feld(C)-LOC.SG		Heldenmut(N)-ACC.SG	
<i>pa-a-i</i>			
geben-IMP.ACT.2SG			
<i>nam-ma-at</i>	<i>A-NA</i>	LUGAL- <i>i</i>	<i>gi-im-ri tar-ħu-i-la-tar pa-a-i</i>

,Ferner gib dem König Heldenmut im Feld!‘

- (23) CTH 443: KBo 15.10 + 20.42 I 35–36 (Ritual, Tutħaliya I/II und Nikalmati)

<i>A-NA</i>	<i>BE-LÍ-</i>	<i>-ma</i>	DAM-	<i>-ŠU</i>
zu	Herr-DAT	aber	Ehefrau	sein

23 Text und Übersetzung: Gilan 2015:141.

DUMU ^{MEŠ} -	-ŠU	TI-tar	
Sohn-PL	sein	Leben(N)-ACC.SG	
<i>ḫa-aš-t[i-li-ya-ta]r</i>			<i>ma-ya-an-da-tar</i>
Heldenhaftigkeit(N)-ACC.SG			Manneskraft(N)-ACC.SG
<i>pí-iš-kán-du</i>			
geben-IMP.ACT.3PL			
<i>A-NA BE-LÍ-ma DAM-ŠU DUMU^{MEŠ}-ŠU TI-tar ḫa-aš-ti-li-ya-tar ma-ya-an-da-tar pí-iš-kán-du</i>			

‚Dem Herrn aber, seiner Frau und seinen Söhnen sollen sie Leben, Heldenhaftigkeit und Manneskraft geben‘

Aber auch bei anderen Verben:

- (24) CTH 381: KUB 6.45 I 2–4 (Gebet Muwatalli II)

<i>ma-a-an</i>	UN-[š <i>i</i>]		[<i>me</i>]- <i>mi-aš</i>
wenn	Mann-DAT.SG		Wort(C)-NOM.SG
<i>ku-iš-ki</i>		<i>na-ak-ki-ya-aš-zi</i>	
irgendein-NOM.C.SG		drücken-PRS.ACT.3SG	
<i>nu- -za</i>	<i>A-NA</i>	DINGIR ^{MEŠ}	
und sich	zu	Gott-PL	
<i>ar-ku-wa-a[r]</i>		[D]Û- <i>zi</i>	
Gebet(N)-ACC.SG		machen-PRS.ACT.3SG	
<i>ma-a-an UN-ši me-mi-aš ku-iš-ki na-ak-ki-ya-aš-zi nu-za A-NA DINGIR^{MEŠ} ar-ku-wa-ar DÛ-zi</i>			

‚Wenn irgendeine [Angelege]nheit einen Menschen belastet, [ma]cht er den Göttern seine Falldarlegung.‘ (Rieken et al. 2015)

- (25) CTH 381: KUB 6.45 I 4–5 (Gebet Muwatalli II)

<i>š<u>u</u>-uḫ-ḫi-</i>	- <i>kán</i>	<i>še-er</i>	^D UTU-i
Dach(C)-LOC.SG	PART	auf	Sonnengott-DAT.SG
<i>me-na-aḫ-ḫa-an-da</i>	2		GIŠ ^{BANŠUR}
gegenüber	2-NUM		Tafel

A[D.KID] [k]a-ri-ya-an-da
 Rohrgeflecht bedeckt-ACC.N.PL

da-a-i
 setzen-PRS.ACT.3SG

šu-uh-ḫi-kán še-er ^DUTU-i me-na-aḫ-ḫa-an-da 2 ^{GIŠ}BANŠUR
 AD.KID ka-ri-ya-an-da da-a-i

„Auf dem Dach stellt er dem Sonnengott (d.h. der Sonne) gegenüber zwei Tafeln von Rohrgeflecht zugedeckt auf.“ (Rieken et al. 2015)

Bislang ist zu konstatieren: So gut wie keine Hyperbata, fast ausnahmslose Verbendstellung, eine feste Wortstellung des Subjekts möglichst an der Satzspitze und des Akkusativobjets vor Richtungsbestimmungen, aber hinter Dativobjekten deuten auf syntaktische Konfiguralität. Hinzu kommen aber Topikalisierungen, d.h. Fälle von *Fronting*. Sie werden im Zusammenhang mit den diskurskonfigurationen Merkmalen behandelt.

3. Diskurskonfiguralität

Wie eingangs bemerkt, sind diskurskonfigurationale Sprachen solche, in denen es feste Positionen für Topik und/oder Fokus gibt. Man vergleiche für das Hethitische die folgende Übersicht über die Anzahl der Topiks an der ersten Position im Satz, an der 2. Position, also der Wackernagel-Domäne, an der Position hinter den Partikeln in der 2. Position, in der Mitte des Satzes und am Satzende.

Topik an 1. Stelle	Gerichtsprotokoll (CTH 293)	Muwatalli (CTH 381)	Ritual (CTH 443)	Ritual (CTH 447)	Telipinu (CTH 19)
insgesamt	5	8	23	1	4
enklitisch	—	—	—	—	—

Tab. 2a. Topik an erster Stelle

Die Häufigkeit der Topiks an der zweiten Stelle im Satz geht darauf zurück, dass in der zweiten Position enklitische Pronomina der Wackernagel-Domäne angehören.

Topik an 2. Position	Gerichtsprotokoll (CTH 293)	Muwatalli (CTH 381)	Ritual (CTH 443)	Ritual (CTH 447)	Telipinu (CTH 19)
insgesamt	5	35	34	26	17
nicht-enklit.	—	2	4	2	7
enklitisch	5	33	30	24	10

Tab. 2.b. Topik an zweiter Stelle

Topik nach P2	Gerichtsprotokoll (CTH 293)	Muwatalli (CTH 381)	Ritual (CTH 443)	Ritual (CTH 447)	Telipinu (CTH 19)
insgesamt	4	15	7	5	5
nicht-enklit.	4	12	5	5	4
enklitisch	—	3	2	—	1

Tab. 2.c. Topik nach P2-Partikeln

Topik Mitte	Gerichtsprotokoll (CTH 293)	Muwatalli (CTH 381)	Ritual (CTH 443)	Ritual (CTH 447)	Telipinu (CTH 19)
insgesamt	1	11	5	1	4
enklitisch	—	—	—	—	—

Tab. 2.d. Topik in der Mitte des Satzes

Topik final	Gerichtsprotokoll (CTH 293)	Muwatalli (CTH 381)	Ritual (CTH 443)	Ritual (CTH 447)	Telipinu (CTH 19)
insgesamt	—	—	2	—	—
enklitisch	—	—	—	—	—

Tab. 2.e. Topik am Ende des Satzes

Insgesamt zeigt sich, dass Topiks zwar an der ersten Satzposition am häufigsten sind, sie kommen aber auch hinter P2-Partikeln und in der Satzmitte vor. Topiks können mit dem Subjekt identisch sein, wenn sie im Nominativ stehen. Das ist vor allem bei den einen Perspektivenwechsel anzeigenden Diskurstopiks der Fall. Dagegen treten die enklitischen Pronomina als Topiks in anaphorischer Relation auf. Grundsätzlich können Topiks in allen Kasus erscheinen. Diskurskonfigurationale Eigenschaften ergeben sich aus der in Tab. 2 angeführten Zusammenstellung der Topikpositionen in unserem Korpus aber nicht.

Wirft man noch einen Blick auf die Fokuspositionen, so ist ein Fokus gegen das Satzende zu eindeutig am häufigsten. Das ist nicht verwunderlich, da im Hethitischen das Verb normalerweise am Schluss des Satzes steht und in ikonischer Weise das Topik in der Regel vor der Fokusdomäne erscheint. Zuerst kommt der Satzgegenstand, dann die Aussage darüber.

Fokus an 1. Position	Gerichtsprotokoll (CTH 293)	Muwatalli (CTH 381)	Ritual (CTH 443)	Ritual (CTH 447)	Telipinu (CTH 19)
insgesamt	1	10	10	5	4

Tab. 3.a. Fokus an erster Stelle

Fokus an 2. Position	Gerichtsprotokoll (CTH 293)	Muwatalli (CTH 381)	Ritual (CTH 443)	Ritual (CTH 447)	Telipinu (CTH 19)
insgesamt	—	1	1	—	—

Tab. 3.b. Fokus an zweiter Stelle

Fokus nach P2	Gerichtsprotokoll (CTH 293)	Muwatalli (CTH 381)	Ritual (CTH 443)	Ritual (CTH 447)	Telipinu (CTH 19)
insgesamt	-	23	4	4	1

Tab. 3.c. Fokus hinter P2-Partikeln

Fokus Mitte	Gerichtsprotokoll (CTH 293)	Muwatalli (CTH 381)	Ritual (CTH 443)	Ritual (CTH 447)	Telipinu (CTH 19)
insgesamt	1	13	3	3	-

Tab. 3.d. Fokus in der Mitte des Satzes

Fokus final	Gerichtsprotokoll (CTH 293)	Muwatalli (CTH 381)	Ritual (CTH 443)	Ritual (CTH 447)	Telipinu (CTH 19)
insgesamt	23	51	81	41	41

Tab. 3.e. Fokus gegen Satzende zu

Ebenso wenig wie für das Topik gibt es für den Fokus eine eindeutige Position im Satz, wie es etwa in dem schon genannten Ungarischen der Fall ist. Hethitisch ist somit keine diskurskonfigurationale Sprache. Im Zusammenhang mit den besprochenen Wortstellungsphänomenen, der Verbstellung und der Stellung von Argumenten, werden nun die Sätze, die *Fronting* oder Topikalisierung enthalten, genauer betrachtet.

4. Fronting²⁴

Dafür ist eine genaue Analyse der Informationsstruktur nötig. Es werden die Analysekategorien benutzt, die sich bei unserer bisherigen Arbeit an der Informationsstruktur der altindogermanischen Sprachen bewährt haben:

- (26) *New Information Focus; Contrastive Focus; Contrastive Topics*
New Aboutness Topic/Shifting Topic; Non-New Aboutness Topic
Centering-Theorie: Continue, Retain, Smooth Shift und Rough Shift

4.1. Retain Relation

Deiktische anaphorische Pronomina erscheinen an der Satzspitze, wie das Akkusativobjekt *kī* vor dem indirekten Objekt ^DUTU-*i* bei einem

24 Vgl. dazu Hoffner & Melchert 2007:407.

Verb des Gebens. Die kanonische Abfolge bei diesem Verb ist, wie gesagt, Dativobjekt vor Akkusativobjekt. Es handelt sich um eine *Retain Relation* nach der *Centering*-Theorie. Topikalisierendes *-ma* (dazu Rieken 2000; Sildeltsev & Molina 2015; 2015a) zeigt den Perspektivenwechsel an.

- (27) CTH 447: KBo 11.10 III 31–32 (Ritual gegen eine unheilbringende Biene)

1 UDU GE₆ 2 UDU
1-NUM Schaf schwarz 2-NUM Schaf

BABBAR 9 NINDA.GUR₄.RA
weiß 9-NUM Dickbrot

NINDA.Ì.E.DÉ.A *me-ma-al*
Rührkuchen Grütze(N)-ACC.SG

ki-i- *-ma* [ták-n]a-aš
dieser-ACC.N.SG aber Erde(N)-GEN.SG

^DUTU-*i* *pí-an-ʿzi*
Sonnengott(C)-DAT.SG geben-PRS.ACT.3PL

1 UDU GE₆ 2 UDU BABBAR 9 NINDA.GUR₄.RA
NINDA.Ì.E.DÉ.A *me-ma-al ki-i-ma ták-na-aš* ^DUTU-*i pí-an-zi*

,1 schwarzes Schaf, 2 weiße Schafe, 9 Dickbrote, Rührkuchen, Grütze – das aber geben sie der Sonnengottheit der Erde.’

Vgl. zu einem vorangestellten Substantiv im Akkusativ in Verbindung mit *-ma* auch:

- (28) CTH 293: KUB 13.35 I 39 (Gerichtsprotokoll betreffend Ukkura)

1 ANŠE.GÌR.NUN.NA- *-ma-* *-wa*
1-NUM Maulesel aber QUOT

ʿAʿ-NA ^mDU.ŠEŠ LÚʿSAGʿ
für (Mann)^DU.ŠEŠ Eunuch

pí-iḫ-ḫu-un
geben-IPF.ACT.1SG

1 ANŠE.GİR.NUN.NA-*ma-wa* A-NA^{mDU}.ŠEŠ^{LÚ}SAG *pi-ih-
hu-un*

‚1 Maulesel aber gab ich dem Eunuchen U.ŠEŠ.‘

Eine nicht-kanonische Wortstellung von Akkusativobjekt und Subjekt erscheint in dem auf (29)(a) folgenden Satz (29b).

(29a) CTH 447: KBo 11.72 III 22–23 (Ritual gegen eine unheilbringende Biene)

hu-u-ma-an [*tu-e-el*^{DUTU}]-*aš ma-ni-ya-aḫ-ḫa-iš*

‚Alles ist dein, des Sonnengottes Verwaltungsbezirk.‘

(29b) CTH 447: KBo 11.72 III 23–24 (Ritual gegen eine unheilbringende Biene)

KUR.KUR^{TIM} *zi-ik*
Land-ACC.PL du-NOM

[*ma-ni-ya-aḫ*]-*ḫi-iš-ki-ši*
verwalten-ITER.PRS.ACT.2SG

KUR.KUR^{TIM} *zi-ik ma-ni-ya-aḫ-ḫi-iš-ki-ši*

‚Die Länder verwaltest du immerfort.‘

Das Diskurstopik *ma-ni-ya-aḫ-ḫa-iš* ‚Verwaltungsbezirk‘ wird durch KUR.KUR^{TIM} ‚die Länder‘ wieder aufgenommen. Auch hier drückt die *Retain Relation* einen Perspektivenwechsel aus. Das Diskurstopik in (29b) ist nun *zi-ik* ‚du‘.

4.2. Contrastive Focus

Ein anderer Fall von *Argument Fronting* begegnet in (30). Auf die Konjunktion *nu* folgt das durch die Konjunktion *kuwapi* ‚wenn‘ (in der Wackernagelposition) getrennte Akkusativobjekt *am-me-el ... A-WA-TE*^{MES} ‚meine Worte‘, darauf das Subjekt DINGIR^{MES} ‚die Götter‘ (Hoffner & Melchert 2007:407, 417):

(30) CTH 381: KUB 6.45 III 45–47 (Gebet Muwatalli II)

<i>nu</i>	<i>am-me-el</i>	<i>ku-wa-pi</i>	<i>A-WA-TE</i> ^{MES}	DINGIR ^{MES}
und	ich-GEN	wenn	Wort-PL	Gott-PL

<i>iš-ta-ma-aš-ša-an-zi</i>	<i>nu-</i>	<i>-mu-</i>	<i>-kán</i>
hören-PRS.ACT.3PL	und	ich-DAT.SG	PART

<i>ku-iš</i>	<i>i-da-lu-uš</i>
welcher-NOM.SG.N	böse-NOM.C.SG

<i>me-mi-aš</i>	<i>ZI-ni</i>	<i>an-da</i>
Wort(C)-NOM.SG	Seele-LOC.SG	in

<i>n^o-</i>	<i>-an-</i>	<i>-mu</i>	DINGIR ^{MEŠ}
und	er-ACC.C.SG	ich-DAT.SG	Gott-PL

<i>EGIR-pa</i>	<i>SIG₅-aḥ-ḥa-an-zi</i>
wieder	gut machen-PRS.ACT.3PL

šar-la-an-zi
erhöhen-PRS.ACT.3PL

nu am-me-el ku-wa-pí A-WA-TE^{MEŠ} DINGIR^{MEŠ} iš-ta-ma-aš-ša-an-zi nu-mu-kán ku-iš i-da-lu-uš me-mi-aš ZI-ni an-da na-an-mu DINGIR^{MEŠ} EGIR-pa SIG₅-aḥ-ḥa-an-zi šar-la-an-zi

‚Wenn meine Worte die Götter hören, machen die Götter die böse Angelegenheit, die in meinem Herzen ist, für mich wieder gut (und) heben (sie auf)‘ (Rieken et al. 2015)

Die Voranstellung des Akkusativobjekts ist durch den Kontrast von *am-me-el A-WA-TE^{MEŠ}* ‚meine Worte‘ gegenüber *i-da-lu-uš me-mi-aš* ‚böse Angelegenheit‘ bedingt. Es sind *Contrastive Foci*, genauer *Identificational Contrastive Foci*. Für die Definition dieses Fokus folgen wir Kiss (1998): Ein *Identificational Contrastive Focus* repräsentiert „a subset of [a] set of contextually or situationally given elements“. Das übergeordnete Konzept ‚meine Worte‘ und ‚böse Angelegenheit‘ ist allgemein ‚Angelegenheit‘.

Auch in (31) ist das Akkusativobjekt vorangestellt:

(31) KBo 3.1 I 40–41 + KBo 3.89 I 3 (Telipinu-Erlass)

<i>[na-</i>	<i>-pa</i>	^m <i>Mur-ši-i-li-ya-aš]</i>	<i>e-eš-ḥar</i>
und	dann	Mursili-GEN.SG	Blut(N)-ACC.SG

DINGIR ^{MEŠ} - <i>iš</i>	<i>ša-an-ḥ[i-(i)r]</i>
Gott-PL	fordern-IPF.ACT.3PL

na-pa ^m*Mur-ši-i-li-ya-aš e-eš-har* DINGIR^{MEŠ}-iš *ša-an-ḫi-ir*²⁵

‚Und dann forderten die Götter das Blut des Mursili.‘

Diesmal ist es ein *Emphatic Contrastive Focus*. Die Funktion dieses Fokus ist anzuzeigen, dass die Proposition unwahrscheinlich in Bezug auf Alternativen ist (Krifka 1995:227; 2007). Im Deutschen verwendet man hier das Wort *sogar*: ‚Dann forderten die Götter sogar das Blut des Mursili.‘

Emphatic Contrastive Foci können aber auch stilistische Ursachen haben. (32) enthält eine *accumulatio*, weshalb das direkte Objekt vor dem indirekten Objekt bei einem Verb des Gebens erscheint.

(32) CTH 447: KBo 20.92, 19 + 39.131, 5' + 34.170, 1' (Ritual gegen eine unheilbringende Biene)

3	NINDA.GUR ₄ .RA	1		
3-NUM	Dickbrot		1-NUM	
SILA ₄ .NÍTA		1	UDU.ŠIR	1
männliches Lamm		1-NUM	Schafbock	1-NUM
GU ₄ .MAḪ	A-NA	^d U	ŠA-ME-E	
Stier	für	Wettergott	Himmel-GEN.SG	

pí-an-[zi]

geben-PRS.ACT.3PL

3 NINDA.GUR₄.RA 1 SILA₄.NÍTA 1 UDU.ŠIR 1 GU₄.MAḪ A-NA ^dU ŠA-ME-E *pí-an-zi*

‚3 Dickbrote, 1 männliches Lamm, 1 Schafbock, 1 Stier geben sie dem Wettergott des Himmels.‘

4.3. Contrastive Topics

Anders sind die folgenden Belege zu beurteilen. Für die informationsstrukturelle Analyse von (33) ist wieder der vorausgehende Satz mit einzubeziehen:

(33a) CTH 381: KUB 6.45 III 59 (Gebet Muwatalli II)

nu-ut-ta DINGIR^{MEŠ} ŠA-ME-E ḪUR.ŠAG^{MEŠ} Í[D^{MEŠ} *wa-li-y*]a-an-zi

‚Dich preisen die Götter des Himmels, die Berge und die Flüsse.‘

(33b) CTH 381: KUB 6.45 III 60–61 (Gebet Muwatalli II)

<i>ú-ga-</i>	<i>-kán</i>	<i>A-NA</i>	^m NIR.GÁL
ich-DAT	aber-PART	zu	Muwatalli

[<i>A-NA</i>	ÌR-	<i>K]A</i>	ʽZI-anʽ-za
zu	Knecht	dein	Seele-NOM.C.SG

<i>an-da</i>	<i>du-uš-ga-i</i>
hinein	sich freuen-PRS.ACT.3SG

ú-ga-kán *A-NA* ^mNIR.GÁL *A-NA* ÌR-*KA* *ZI-an-za* *an-da* *du-uš-ga-i*

‚Mir aber, Muwatalli, deinem Knecht, freut sich die Seele im Inneren.‘ (vgl. Rieken et al. 2015)

-ta ‚dich‘ und *ú-ga* ‚mir aber‘ sind *Contrastive Topics*. Nach Lang (1984, 1991) sind solche Topiks einer gemeinsamen Einordnungsinstanz, einem *Common Integrator*, zuzuordnen. Der *Common Integrator* besteht hier aus den an der Sprechsituation beteiligten Personen, Adressat vs. Sprecher. Der Dativ *ú-ga* ‚mir aber‘ ist vor dem Subjekt *ZI-an-za* plaziert. Den *New Information Focus* bildet ‚freut sich die Seele im Innern‘.

4.4. Weitere „Kontrastauslöser“

Wieder anders ist folgendes Beispiel, das ein dem Subjekt vorangestelltes Verb enthält: In (34) ist *iš-ši-iš-ta* ‚hat geschaffen‘ mit der kontrastiven Partikel *-ma* ‚aber‘ zunächst ein *Contrastive Topic*. In der Wackernagel-Position folgt das enklitische Personalpronomen *-aš* ‚sie‘, darauf ein weiteres betontes Wort, *Ziplantawiya*.²⁶

26 Im Deutschen haben Sätze mit einem *Contrastive Topic* vor einem folgenden ebenfalls hervorgehoben Wort ein spezifisches Tonmuster, weshalb Jacobs (1997) hier von einem *Intonational Topic* spricht. In der Tat werden Sätze

- (34) CTH 443: KBo 15.10 I 13–14 (Ritual, Tuthaliya I/II und Ninkalmati)

<i>ke-e-</i>	<i>-wa</i>	<i>i-da-a-la-u-e-eš</i>
dieser-NOM.C.PL	QUOT	böse-NOM.C.PL

[<i>xx</i>]- <i>e-ši-ya-an-te-eš</i>	EME ^{HIA}
NOM.C.PL	Zunge-PL

<i>iš-ši-iš-ta-</i>	<i>-ma-</i>	<i>-aš</i>
wirken-IPF.ACT.3SG	aber	er-ACC.C.PL

^f*Zi-ip-la-an-ta-wi₅-[aš]*
Ziplantawiya(C)-NOM.SG

ke-e-wa i-da-a-la-u-e-eš [xx]-e-ši-ya-an-te-eš EME^{HIA} iš-ši-iš-ta-ma-aš ^f*Zi-ip-la-an-ta-wi₅-aš*

„Diese bösen [...]en Zungen, geschaffen aber hat sie Ziplantawiya.“

Auch im Griechischen gibt es solche Fälle:

- (35) Titus Flamininus 6

τὰ μὲν οὖν /ἄλλα προσεχώρει καθ' ἡσυχίαν αὐτῷ, ...

„Die anderen Gebiete [Griechenlands] schlossen sich ihm nun (Titus) friedlich an ...“

τὰ ... ἄλλα referiert auf eine evozierte alternative Menge; die Mengen bilden Teile eines „partily ordered set“, „die einen“ vs. „die anderen“, und bezeichnen damit eine besondere Form von Kontrast. Wie in dem

mit *Intonational Topics* als zweigipflige (Hut-)Kontur wahrgenommen, während man in Sätzen mit neutralen Topiks lediglich eine Hervorhebung auf dem Fokusexponenten hört. Bei dem steigenden Akzent der Hutkontur handelt es sich um einen Kontrastakzent, der zusammen mit dem Kontext die Interpretation von Alternativen auslöst. Die kontrastive Lesart von Sätzen mit einer *Intonational*-Kontur wird dabei durch den zusätzlichen zweiten kontrastierten Teil signalisiert. Es ist ein *Contrastive Focus*.

A: Kannst du dir mal ansehen, ob man das auf Deutsch so schreiben kann?

B: Ja, klar. ... (*liest*) ... Hm, /Sagen würde man das so \NICHT ...

(Mehlhorn 2001)

hethitischen Beispiel ist das *Contrastive Topic* mit einer kontrastierenden Partikel, hier $\mu\acute{\epsilon}\nu$, verbunden: $\tau\acute{\alpha} \dots \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha \mu\acute{\epsilon}\nu$. Der *Contrastive Focus* ist $\eta\sigma\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha\nu$ ‚friedlich‘ (Lühr 2015)²⁷.

Kehrt man zum Hethitischen zurück, so gehört auch (36) hierher. Der partitive Genitiv ‚von den Einwohnern von Neša‘ ist von dem Bezugswort *na-at-ta ku-e-da-ni-ik-ki* ‚keinem‘ durch das Akkusativobjekt $[i-d]a-a-lu$ ‚Böses‘ getrennt.

(36) CTH 1: KBo 3.22 Vs. 7–8 (Anitta-Text)

\dot{U}	DUMU ^{MEŠ}	^{URU} <i>Ne-e-š[a-aš]</i>
und-KONJ	Einwohner-PL	von Neša-GEN
$[i-d]a-a-lu$	<i>na-at-ta</i>	<i>ku-e-da-ni-ik-ki</i>
Böses(N)-ACC.SG	nicht	irgendein(C)-DAT.SG
<i>ták-ki-iš-ta</i>		
zufügen-PRET.3SG		
\dot{U}	DUMU ^{MEŠ}	^{URU} <i>Ne-e-ša-aš i-da-a-lu na-at-ta ku-e-da-ni-ik-ki</i>
		<i>ták-ki-iš-ta</i>

‚und von den Einwohnern Nešas fügte er keinem Böses zu‘²⁸

mit DUMU^{MEŠ} ^{URU}*Ne-e-ša-aš* als *Contrastive Topic* und *na-at-ta ku-e-da-ni-ik-ki* als *Contrastive Focus*. Der *New Information Focus* ist ‚fügte Böses hinzu‘.

Ein weiterer Beleg dieser Art ist (37b). Voraus geht:

(37a) CTH 293: KUB 13.35 I 17 (Gerichtsprotokoll betreffend Ukkura)

nu-wa-mu I-NA KUR ^{URU}*Ka-ra-an-du-ni-ya-aš u-i-e-er*

‚Sie schickten mich ins Land von Babylon.‘

27 Zu emphatischen Topiks vgl. Bayer 2011; Bayer & Dasgupta 2016.

28 Zur Position von Indefinitpronomina vor dem Verb vgl. Sideltsev 2015. Doch anders, als oben angenommen, geht Sideltsev (2015:209) davon aus „that the preverbal position of indefinite pronouns is independent of and not determined by their information structure.“

(37b) CTH 293: KUB 13.35 I 18–20 (Gerichtsprotokoll betreffend Ukkura)

<i>ku-it-ma-an-</i>	<i>-wa</i>	<i>EGIR-pa</i>		
solange	QUOT	wieder		
<i>ú-wa-nu-un</i>		<i>nu-</i>	<i>-wa-</i>	<i>-kán</i>
kommen-IPF.ACT.1SG		und	QUOT	PART
<i>EGIR-az</i>		<i>wa-al-wa-ya-al-li</i>		
Rückseite-ABL.SG		Verleumdung(N)-ACC.SG		
<i>an-da</i>	<i>Ú-UL</i>	<i>ku-iš-ki</i>		
hinein	nicht	irgendwer-NOM.C.SG		
<i>pé-eš-ši-iš-ki-it</i>				
werfen-ITER.IPF.ACT.3SG				

ku-it-ma-an-wa EGIR-pa ú-wa-nu-un nu-wa-kán EGIR-az wa-al-wa-ya-al-li an-da Ú-UL ku-iš-ki pé-eš-ši-iš-ki-it

‚solange bis ich wiederkam, hat hinterrücks Verleumdung nicht irgendwer vorgenommen?‘

wohl mit *wa-al-wa-ya-al-li an-da* ‚Verleumdung‘ als *Contrastive Topic* und *ku-iš-ki* ‚irgendwer‘ als *Contrastive Focus*.

Damit sind alle in unserem Korpus vorkommenden nicht-kanonischen Wortstellungstypen, die zum Ausdruck von Kontrast eingesetzt werden, besprochen.

Unsere Beobachtungen dazu lassen sich, wie folgt, zusammenfassen: Abweichungen von der kanonischen Wortfolge bei der Stellung des Verbs, des Subjekts vor anderen Argumenten, des direkten Objekts vor dem direkten Objekt haben folgende Gründe. Verberststellung erscheint wohl in thetischen Sätzen und bei Verben der Lautgebung, bei den Argumenten aber ist der Ausdruck von Kontrast die Ursache für nicht-kanonische Wortstellungen. Während der durch *Retain* angezeigte Perspektivenwechsel eine schwache Form von Kontrast ist, wirken *Contrastive Topics* und *Contrastive Foci* stark kontrastiv. Weiterhin wurde eine Verbindung von *Contrastive Topics* und *Contrastive Foci* gefunden, in der auch Verben eine Rolle spielen. Während bei diesen ‚Kontrastauslösern‘ aber die Abfolge *Contrastive Topic* – *Contrastive*

Focus fest zu sein scheint, können *Contrastive Topics* und *Contrastive Foki* an unterschiedlichen Stellen im Satz auftreten.

5. Sprachvergleich

Betrachtet man aber abschließend die beiden Phänomene, die im Hethitischen an den Anfang gestellt wurden, im altindischen und griechischen Teil unseres Textkorpus²⁹, so ist die Verbstellung längst nicht so fest wie im Hethitischen:

(39a) Ṛg-Veda

Verb end	169
verb first	64
verb middle	116
verb second	74

(39b) Homer

Verb end	40
verb first	27
verb middle	87
verb second	41

Und es existieren Hyperbata:

(40) Hyperbaton

Ṛg-Veda	75
Homer	53

Der Unterschied zum Hethitischen ist deutlich: Nicht-Verbendstellung und Hyperbaton stehen wohl in einem ursächlichen Zusammenhang. Von der Nicht-Verbendstellung kommt dabei der Verbzweitstellung besondere Bedeutung zu. Ich nehme folgendes Szenario an: Nachdem, von Verbendstellung ausgehend, zunächst leichte Verben und, so Delbrück 1911, dann auch andere Verben optional in die Wackernagel-Position gelangt sind, und zwar normalerweise hinter einem Subjekt-Topic oder einem *Frame*, konnten Konstituenten in die linke Peripherie

29 https://korpling.german.hu-berlin.de/annis3/#_c=SVNBSVNfMS4w.

bewegt werden. Dadurch wurden neue Fokus-Positionen für *Contrastive Foci* geschaffen. Jedoch blieben Teile von Fokus-Phrasen *in situ*, wodurch die postverbale Position für die Informationsstruktur an Bedeutung gewann. Präverbale und postverbale Positionen konnten dann im Altindischen und Griechischen für die Trennung von Konstituenten genutzt werden, eben für das Hyperbaton. Das zeigen unsere Statistiken. Verbleibt aber das Verb in der Regel *in situ*, also in Verbendstellung, wie es im Hethitischen in der Mehrzahl der Belege der Fall ist, bestand keine Möglichkeit für die Ausbildung eines Hyperbatons. Die Sprache wirkt so syntaxkonfigural, sie macht aber im Rahmen ihrer Möglichkeiten von kontrastiven Wortfolgen Gebrauch. Dass *Fronting* ebenso wie Inversion auch in syntaxfiguralen Sprachen möglich sind, zeigt dabei das Englische³⁰.

Es scheint also in Sprachen für die Wortstellung neben der von der normalen Grammatik bestimmten Abfolge auch eine Grammatik des Kontrasts zu geben, wie die feste Abfolge *Contrastive Topic – Contrastive Focus* als „Kontrastauslöser“ deutlich macht.

Bibliographie

- Bayer, Josef (2001): „Asymmetry in emphatic topicalization“. In: *Audiatu Vox Sapientiae*. Hrsg. von Caronline Féry & Wolfgang Sternefeld. Berlin, 15–47.
- Bayer, Josef & Dasgupta, Probal (2016): „Emphatic Topicalization and the structure of the left periphery: Evidence from German and Bangla“. *Syntax* 19, 309–353.
- CHD P = *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Volume P. (oi.uchicago.edu/OI/DEPT/PUB/SRC/CHD/P/CHDP.html).
- EDHL = Kloekhorst, Alwin (2008): *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. Leiden.
- Fanselow, Gisbert (1987): *Konfiguralität: Untersuchungen zur Universalgrammatik am Beispiel des Deutschen*. Tübingen.
- Garrett, Andrew James (1990): „Hittite Enclitic Subjects and Transitive Verbs“. *Journal of Cuneiform Studies* 42/2, 227–242.
- Delbrück, Bertold (1911): *Germanische Syntax II. Zur Stellung des Verbuns*. Leipzig.

30 Z.B. *Only one friend could John find* (Veselovská 2011).

- Garrett, Andrew James (1992): „Topics in Lycian syntax“. *Historische Sprachforschung* 105, 200–212.
- Gilan, Amnir (2015): *Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur*. Heidelberg.
- Goedegebuure, Petra (2003). *Reference, Deixis and Focus in Hittite. The demonstratives ka- ‘this’, apa- ‘that’ and asi ‘yon’*. Phil. Diss. Amsterdam. URL: <http://dare.uva.nl/record/1/209363> (zuletzt besucht am 16.9.2015).
- Goedegebuure, Petra (2009): „Focus structure and Q-words questions in Hittite“. *Linguistics* 47, 945–969.
- Goedegebuure, Petra (2014): *The use of demonstratives in Hittite: deixis, reference and focus*. Wiesbaden.
- Göksel, Ash (2013): „Flexible word order and anchors of the clause“. *SOAS Working Papers in Linguistics* 16, 4–25.
- Haas, Volkert (2006): *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*. Berlin.
- Hale, Ken (1983): „Warlpiri and the Grammar of Non-Configurational Languages“. *Natural Language and Linguistic Theory* 1, 5–47.
- Haider, Hubert (2014): „Mittelfeld phenomena. Scrambling in Germanic“. In: *The Syntax Companion*. Hrsg. von Henk van Riemsdijk & Martin Everaert. Oxford, Malden, MA, USA. doi: 10.1002/9780470996591.ch43.
- Haider, Hubert (2014a): „The VO-OV split of Germanic languages - a T3 & V2 production“. *Germanic Linguistics and Semiotic Analysis* 19/1, 57–79.
- Hoffner, Harry A. & Craig Melchert (2008): *A Grammar of the Hittite Language*. Part. I: *Reference Grammar*. Winona Lake, Indiana.
- Huggard, Mattyas (2011): „On Wh-(non)-movement and Internal Structures of the Hittite Preposed Relative Clause“. In: *Proceedings of the 22nd Annual UCLA Indo-European Conference*. Hrsg. von Stephanie W. Jamison, H. Craig Melchert & Brent Vine. Bremen, 83–104.
- Jacobs, Joachim (1997): „I-Topikalisierung“. *Linguistische Berichte* 169, 91–133.
- Kassian, Alexei & Yakubovich, Ilya (2007): „Muršili II’s Prayer to Telipinu (CTH 377)“. In: *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge. Silvin Košak zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Detlev Groddek & Marina Zorman. Wiesbaden, 423–454.
- Kiss, Katalin É. (1998): „Identificational Focus versus Information Focus“. *Language* 74/2, 245–273.
- Kiss, Katalin É. (2001): „Discourse configurationality“. In: *Sprachtypologie und sprachliche Universalien. Ein internationales Handbuch*. Hrsg. von Martin Haspelmath & Ekkehard König. Berlin, 1442–1452.
- Kiss, Katalin É. (2008): „Free word order, (non)configurationality, and phases“. *Linguistic Inquiry* 39/3, 441–475.

- Kloekhorst Alwin (2014): *Accent in Hittite: A Study in Plene Spelling, Consonant Gradation, Clitics, and Metrics*. Wiesbaden.
- Krifka, Manfred (1995): „The semantics and pragmatics of polarity items“. *Linguistic Analysis* 25, 209–257.
- Krifka, Manfred (2007): „Basic notions of information structure“. In: *Interdisciplinary studies on information structure* 6. Hrsg. von Caroline Féry, Gisbert Fanselow & Manfred Krifka. Potsdam, 13–56.
- Ledgeway, Adam (2012): *From Latin to Romance. Morphosyntactic Typology and Change*. Oxford.
- Lenerz, Jürgen (1977): *Zur Abfolge nominaler Satzglieder im Deutschen*. Tübingen.
- Lühr, Rosemarie (2015): „Traces of discourse configurationality in older Indo-European languages?“ In: *Perspectives on Historical Syntax*. Hrsg. von Carlotta Viti. Amsterdam, 203–232.
- Luraghi, Silvia (1990): *Old Hittite sentence structure*. London/New York.
- Mehlhorn, Grit (2001): „Produktion und Perzeption von Hutkonturen“. *Linguistische Arbeitsberichte* 77, 31–57.
- Luraghi, Silvia (2013): „The rise (and possible downfall) of configurationality“. In: *The Bloomsbury Companion to Historical Linguistics*. Hrsg. von Silvia Luraghi & Vit Bubenik. London, 219–229.
- Rieken, Elisabeth (2000): „Die Partikeln *-a*, *-ya*, *-ma* im Althethitischen und das Akkadogramm \dot{U}^* “. In: *125 Jahre Indogermanistik in Graz*. Hrsg. von Michaela Ofitsch & Christian Zinko. Graz, 411–419.
- Rieken, Elisabeth (2010): „Die periphrastischen Konstruktionen mit *pai-* ‚gehen‘ und *uwa-* ‚kommen‘ im Hethitischen“. In: *Investigationes Anatolicae – Gedenschrift für Erich Neu*. Hrsg. von Jörg Klinger, Elisabeth Rieken & Christel Rüster. Wiesbaden, 217–239.
- Rieken, Elisabeth (2011): „Verberststellung in hethitischen Übersetzungstexten“. In: *Indogermanistik und Linguistik im Dialog. Akten der XIII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 21. bis 27. September 2008 in Salzburg*. Hrsg. von Thomas Krisch u.a. Wiesbaden, 498–507.
- Rieken Elisabeth (2014): „Sprachliche Merkmale religiöser Textsorten im Hethitischen“. In: *Reden an die Götter? Sakralsprachen im Alten Orient und benachbarten Gebieten, Akten des Symposions, Mainz 9.–11. Oktober 2012. Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes* 44/2, 162–173.
- Rieken et al. (ed.) (2015): hethiter.net/: CTH 381 (TX 2015-08-28, TRde 2015-12-28).
- Rieken, Elisabeth et al. (ed.) (2016): hethiter.net/: CTH 377 (INTR 2016-01-18).
- Sideltsev Andrey V. (2007): „An Overlooked Case of Inversion in Middle Hittite?“ In: *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge. Silvin Kosak*

- zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Detlev Groddek & Marina Zorman. Wiesbaden/Ljubljana, 613–629.
- Sideltsev, Andrej V. (2013): „The Origin of Hittite Right Dislocations“. In: *Proceedings of 8th International Congress of Hittitology, Warsaw, September 5–9, 2011*. Hrsg. von Magdalena Kepelus & Piotr Taracha. Warsaw, 827–872.
- Sideltsev, Andrej V. (2014): „Clause Internal and Clause Leftmost Verbs in Hittite“. *Altorientalische Forschungen* 41, 80–111.
- Sideltsev, Andrej V. (2015): „The Riddles of Hittite Indefinite Pronouns“. *Altorientalische Forschungen* 42/2, 199–275.
- Sideltsev, Andrej V. & Maria Molina (2015): „Enclitic *-(m)a* ‘but’, clause architecture and the prosody of focus in Hittite“. In: *Academia.edu*. URL: <https://iling-ran.academia.edu/MariaMolina/Papers>, URL: <https://iling-ran.academia.edu/SideltsevAndrej> (zuletzt besucht am 16.09.2015).
- Sideltsev, Andrej & Molina, Maria (2015a): „Enclitic *-(m)a* ‘but’/ *-(y)a* ‘and’ in Hittite: losing extraordinary syntax behavior“ (Vortrag ICHL-Lecture. Leiden 22.05.2015). In: *Academia.edu*. URL: <https://iling-ran.academia.edu/MariaMolina/Papers>. URL: <https://iling-ran.academia.edu/SideltsevAndrej> (zuletzt besucht am 16.09.2015).
- Singer, Itamar (2002): *Hittite Prayers*. Atlanta.
- Veselovská, Ludmila (2011): *Inversion and Fronting in English: A Cartography of Discourse in Generative Framework*. URL: https://www.researchgate.net/publication/264402097_Inversion_and_Fronting_in_English_Cartography_of_Discourse_in_a_Generative_Framework (zuletzt besucht am 16.09.2015).
- Viti, Carlotta (2008): „The verb-initial word order in the early poetry of Vedic and Homeric Greek“. In: *Proceedings of the 19th Annual UCLA Indo-European Conference, Selected Papers*. Hrsg. von Karlene Jones-Bley, Martin E. Huld, Angela Della Volpe & Miriam Robbins Dexters. Berlin, 89–111.
- Viti, Carlotta (2015): *Variation und Wandel in der Syntax der alten indogermanischen Sprachen*. Tübingen.
- Werner, Rudolf (1967): *Hethitische Gerichtsprotokolle*. Wiesbaden.
- Zeilfelder, Susanne & Maria Kozianka (2015): „Das Hyperbaton in altindogermanischen Sprachen“. In: *Idiosynkrasie. Neue Wege ihrer Beschreibung*. Hrsg. von Rosemarie Lühr. Wiesbaden, 71–80.

Drei „Seitenfüller“

MICHAEL MEIER-BRÜGGER

1. Im Studienjahr 1976–1977 war ich als „Postdoc“ bei Karl Hoffmann (KH) in Erlangen. Ich kam direkt aus der Zürcher Schule von Ernst Risch, mit Schwerpunkt Altgriechisch und Latein. Die Ausbildung stand im Rahmen der Klassischen Philologie und kombinierte seit Manu Leumanns Zürcher Zeit Sprachwissenschaft und Philologie in hervorragender Weise. KH passte von seiner Methode bestens dazu, es erschlossen sich mir aber so neben Altgriechisch und Latein auch das Vedische (speziell RV) und das Altiranische (speziell Avesta). Erlangen war eine echte Bereicherung: KHS Seminare, die Mittagspause am Donnerstag im Chefzimmer, die Möglichkeit, auf Tonband Unterricht nachzuhören und nachzuarbeiten, der „reich bevölkerte Seminarraum“ (u.a. mit Eva Tichy, Rosemarie Lühr, Norbert Oettinger), die Vorlesungen von Gert Klingenschmitt und Johanna Narten, die Besuche von Jochem Schindler (auf der Fahrt von Frankfurt nach Linz), der gemeinsame Besuch der Erlanger Bergkirchweih, usw.

KH war immer mit träfen Sprüchen zur Hand, die Geschichte der Indogermanistik wurde lebendig: „Jacob Wackernagel kroch dem armen Friedrich Carl Andreas auf den Leim“ (seine Frau Lou Andreas-Salomé bekam natürlich immer extra eins dabei ab), „A. A. MacDonell, Vedic Mythology ohne Höhenflug, daher brauchbar“, KH verehrte Paul Thieme, wettete gegen Louis Renou, lobte Jerzy Kuryłowicz wegen seiner pionierhaften Études über die Laryngale, von Ferdinand Sommers Zahlwortkomplexivkomposita war genüsslich die Rede usw. usw. KH begeisterte mit seinem Wissen, seinen Fragestellungen und Lösungsansätzen, nicht zuletzt aber dank seinen exemplarischen Anregungen. Es machte echt Lust, die Fragen auch in den „eigenen Spra-

chen“ zu stellen und nach Lösungen zu forschen und das Gefundene sauber und klar darzustellen.

2. Der Berliner Indogermanist Wilhelm Schulze (WS) gehörte zu KHS Favoriten. WS hat wie KH Philologie und Sprachwissenschaft in meisterhafter Weise kombiniert, oft nur angedeutet in „Seitenfüllern“, zahlreich in Kuhns Zeitschrift (KZ).¹ Ich mache es ihm nach und widme der Gedenkschrift für KH drei solcher „Seitenfüller“. Ich entnehme sie meinem Notizbuch, das ich seit der Erlanger Zeit führe und wo ich Gedanken, Ideen, Notizen zu altgriechischen Vokabeln abgelegt habe und immer noch ablege.

3. Erster „Seitenfüller“: Nach der neutestamentlichen Weihnachtsgeschichte (Lukas 2,7) finden Maria und Joseph keinen Platz in der „Herberge“: διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι „weil in der Herberge kein Platz für sie war“. Ein merkwürdiges Wort, dieses κατάλυμα. Bis heute bedeutet κατάλυμα „Unterkunft“. Die ältesten Belege stammen aus hellenistischer Zeit, aus Polybios und aus Papyri. Polybios² kennt neben dem neutralen *-mn-t*-Abstraktum κατάλυμα auch das feminine *-si*-Abstraktum κατάλυσις mit den zwei Grundbedeutungen „Auflösung“ (u.a. „Sturz“ eines politischen Gebildes, staatsrechtlich „Liquidierung“, „Vertreibung“) und „Bleibe“ (u.a. „Wohnung“, militärisch „Quartier“, „Rast“).

Grundlage der beiden Abstrakta ist ganz klar das komponierte Verbum κατά + λύω „losmachen, losbinden, losspannen“, dann „auflösen, zerstören“ u.v.a.m.³ Die Spezialbedeutung „bleiben“ ist aus „losmachen“ entwickelt. Letzteres steht ursprünglich für das „Losmachen“, das „Ausspannen“ von Zugochsen oder Zugpferden, vgl. bereits Homer Od. 4,28 εἶ σφωῖν καταλύσομεν ἵππους (Telemachos und

1 S. Wilhelm Schulze, *Kleine Schriften*, zweite erweiterte Auflage, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, passim.

2 S. das *Polybios-Lexikon* I 3, bearbeitet von Arno Mauersberger, 2. verbesserte Auflage von Hadwig Helms, Akademie Verlag, Berlin 2006, s.vv.

3 S. das heute immer noch unübertroffenen *Handwörterbuch der griechischen Sprache* von Franz Passow, 5. Auflage, Leipzig 1847, s.v.

Nestors Sohn Peisistratos machen Halt vor dem Palast des Menelaos in Sparta, der Diener Eteoneus sieht diese und erkundigt sich beim Herrn,) „ob wir ihnen beiden die hurtigen Rosse vom Joch lösen“. Mit dem Ausspannen ist dann gleich auch das nachfolgende „Ausruhen“ von der Reise, von der Arbeit, das „Übernachten“ impliziert. Bei κατάλυμα ist im Osten des römischen Reiches vielleicht an eine Art „Karawanserei“ zu denken.

Zum Bild vom „Auflösen“ im Sinn von „Ausspannen“ passt perfekt das seit den homerischen Epen spärlich belegte βουλυτός sc. καιρός die Tageszeit,) wo die Zugochsen ausgespannt sind“ (in Il. 16,779 und Od. 9,58 mit temporalem βουλυτόνδε⁴; dann Aristophanes, Vögel 1500; Apollonios Rhodios 3,1342; u.a.). Wie Cicero zeigt, muss das „Ochsenausspannen“ als Zeitangabe auch in der Umgangssprache gebräuchlich gewesen sein, vgl. das von ihm gewählte *-si-* Abstraktum βούλυσις in einem Brief an Atticus (15,27,3) mit dem Satz *adventabat αὐτῆ βουλύσει cenantibus nobis* „soeben kam er bei mir an, so gegen Abend, gerade um die Zeit, wo wir zu Tische sitzen“.

Die Benennung des komplexen Sachverhaltes „die Nacht verbringen, ausruhen von Reise oder Arbeit“ nach der ersten Handlung mit dem „Ausspannen“ ist auch sonst zu finden, vergleiche gleich nhd. *abspannen, ausspannen* (den Pflug, die Pferde). Belege seit dem 15. Jh.⁵ Aus dem Vedischen ist *áva + si-* mit der gleichen semantischen Bandbreite wie beim gr. κατά + λύω beizuziehen: „losbinden, lösen“ und „ausspannen, ruhen“.

Die für uns Moderne so schlicht daher kommende *Herberge* hat dagegen einen anderen Hintergrund: „ahd. *heriberga*, ursprünglich „Schutz, Unterkunft für ein Heer; Lager“, so noch ahd., daneben

4 S. Claude Brügger, in *Homers Ilias, Gesamtkommentar*, Band IX, Sechzehnter Gesang, Faszikel 2, Kommentar, Verlag De Gruyter, Berlin/Boston 2016, z. St. Joachim Latacz übersetzt ebenda in Faszikel 1 den Ilias-Vers ἦμος δ' Ἡέλιος μετενίσετο βουλυτόνδε mit „als aber dann die Sonne übergang zur Zeit des Ausspannens der Rinder“.

5 S. Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, 9. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1992, s.vv.

schon heute übliches „Gasthaus“, vgl. aber noch in älterem Sinn *Jugendherberge*.⁶

4. Zweiter „Seitenfüller“: Ein altes Wort für „Netz“ ist altgriechisch δίκτυον, belegt seit Homer Od. 22,386 in δικτύῳ ἐξέρυσαν πολυωπῶ (wie Fische, die die Fischer) „im maschigen Netz“ (aus dem Meer) „herausgezogen haben“. Dies Netz ist ein Netz, das über das geworfen wird, was gefangen werden soll. Wie ich mir habe sagen lassen, ist der Fischfang mit Wurfnetz gar nicht so einfach und braucht Übung. Das fragliche δίκτυον ist klar eine Ableitung vom aoristischen Verbum δικάειν „werfen“ (seit Pindar, Olympische Ode 10,72 und Pythische Ode 9,124). Es war vermutlich bereits uridg.⁷

Das thematische δίκ-τυ-ο- ist Ableitung vom femininen -tū-Abs-traktum *deik-tū-*, belegt in myk. *de-ku-tu-wo-ko* /deiktū-worgoi/ (PY Un 1322,2) „Wurfnetzhersteller“.⁸

Meines Erachtens passen der myk. und die alphabetgr. Belege zusammen, wenn wir annehmen, dass *diktu-o-* als *dīktu-o-* zu verstehen ist (die Quantität ist in der geschlossenen Silbe nicht auszumachen, sowohl Kürze als auch Länge sind gleichermaßen möglich), mit altem Itazismus aus **dejktu-o-*.⁹ Ich habe aber auch nichts dagegen, wenn wir im Myk. für die Wurzelsilbe eine Vollstufe, beim Alphabetgr. eine

6 S. Hermann Paul, a.a.O. s.v. Dazu übrigens auch engl. *harbour* „Hafen“ (eigentlich ‚Zufluchtsort‘). Das engl. Wort stammt letztlich aus dem Niederländischen, s. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 25. Auflage, Verlag De Gruyter, Berlin/Boston 2011, s.v. *Herberge*.

7 S. *Lexikon der indogermanischen Verben (LIV)*, 2. Auflage bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix, Reichert Verlag, Wiesbaden 2001, s.v. 2.**dej̥k-* „werfen“.

8 S. u.a. Ernst Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*, 2. Auflage, Verlag De Gruyter, Berlin/New York 1974, p. 41 in der Tabelle; *Diccionario Micénico I*, von Francisco Aura Jorro, Madrid 1985, s.v.; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque (DELG)*, Kompaktband avec un supplément, Paris 1999, s.v.

9 Vgl. die bekannten Fälle wie κλιτυ- statt κλειτυ-, ἰμάτιον statt *εἰμάτιον, s. Eduard Schwyzer, *Griechische Grammatik I*, 2. Auflage, Verlag Beck, München 1953, p. 193 (γ 1).

Schwundstufe postulieren. Die myk. und die alphabetgr. Form aber trennen zu wollen, geht entschieden zu weit.¹⁰

Wurfnetze sind aus der Antike nicht nur im Fischfang belegt, auch im Kampf. Erinnert sei an die römischen Gladiatoren vom Typ *retarius*, die mit Netz und Dreizack kämpften. Ziel war es, dem Gegner das Netz über den Kopf zu werfen und ihn so zu Boden zu ziehen.¹¹

Im Lied des phäakischen Sängers Demodokos über Ares und Aphrodite in Od. 8,266–369 spielt die Schmiedekunst des Hephaistos eine wichtige Rolle. Er schmiedet unzerbrechliche, unlösliche Fesseln (274f.) und bringt sie im Schlafgemach am Bett und von der Decke herabhängend an, fein wie Spinnengewebe, so dass selbst die Götter die Falle nicht sehen können (278–280). Sobald Ares und Aphrodite aber in Liebe das Bett besteigen und sich legen, da fallen über sie die künstlichen Fesseln (296f.) und halten sie unentrinnbar fest.

Der gehörnte Ehemann Hephaistos ruft alle Götter herbei und macht den Ehebruch des Ares kund. Poseidon, Hermes und Apollon kommen sofort mit Hephaistos, unauslöschliches Gelächter erhebt sich. Wie Demodokos gleich anmerkt, bleiben die Göttinnen aus Scham zu Hause. Wie muss man sich die kunstvoll geschmiedeten Fesseln, die δεσμοί konkret vorstellen? Die Kommentare sagen dazu nichts.¹² Ich schlage eine Art Fangnetz vor.

Von Fangnetzen ist schließlich auch in Mesopotamien die Rede. „Das Fangnetz ist in sumerischer und akkadischer Überlieferung eine archaisch-mythologische Waffe der Götter, mit der sie ihre Widersacher kampfunfähig machen“.¹³

10 So Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek (EDG)*, I, Brill, Leiden 2009, s.v. Vgl. auch Eva Tichy, in *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 38, 1979, p. 207f., § 31, mit Anm. 46.

11 S. *Der Neue Georges*, auf der Grundlage der 8. Auflage 1913 neu bearbeitet von Tobias Dänzer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2013, s.v.

12 S. u.a. J. B. Hainsworth, in *A Commentary on Homer's Odyssey* I, Oxford Clarendon Press 1988, p. 363ff.

13 S. Volkert Haas, *Die hethitische Literatur*, Verlag De Gruyter, Berlin/New York 2006, p. 251.

5. Der dritte „Seitenfüller“¹⁴: Seit Homer belegt ist ὄψων „Zukost“.¹⁵ Noch heute kennt das Neugriechische Ableitungen davon wie (ὀ)ψωνίζω „einkaufen“. Das fragliche Wort muss sehr alt sein. Es lässt sich als **h₂ó-b^hs-o-* analysieren, bestehend aus dem altem Vorderglied **h₂o* „bei, neben, zu“ und der schwundstufigen Wurzel von **b^hes-* „kauen“.¹⁶

Um das Verbum ψῆν (ionisch-attisch, seit Herodot) „reiben, schaben, kratzen“ ranken sich viele Versuche, es besser zu verstehen.¹⁷ Gern wird eine Verbindung mit der schon genannten Wurzel **b^hes-* gesucht. Im Gespräch ist vedisch *psā-* „kauen, aufzehren“, das als Erweiterung von *bhas-* „zermahlen, kauen“ zu deuten ist.¹⁸ Semantisch überzeugt dies aber nicht, ψῆν muss von **b^hes-* getrennt werden.

Im Hethitischen findet sich die Verbalwurzel *peš(š)-* „to rub, scrub“¹⁹. Ich schlage vor, dass diese Wurzel auch in ψῆν vorliegt: Das schwundstufige **pes-* „reiben“ wäre dann entweder mit faktitivem

14 Von mir angedeutet in „Chronique d'Étymologie Grecque“ 7, in *Revue de Philologie* LXXVI 1, 2002, p. 141 s.v. *ψήω; zitiert von Beekes, *EDG* (oben Anm. 10), p. 1666 s.v. (zieht zu guter Letzt eine vorgriechische Wortfamilie vor: „the group of words is probably Pre-Greek“).

15 S. Martin Schmidt, in *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Bd. 3, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, s.v.

16 S. Helmut Rix, *Historische Grammatik des Griechischen*, 2. korrigierte Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, p. 77 (§ 87 a); Britta Irslinger, in *Nomina im Indogermanischen Lexikon*, Verlag Winter, Heidelberg 2008, p. 45f. s.v. **b^hseh₂-*. Anders (zum Adverb ὀπέ) Jean Taillardat, in *Supplement zu Chantraine, DELG* (oben Anm. 8), p. 1423f. s.v.; Beekes, *EDG* (oben Anm. 10) s.v. stimmt ihm zu.

17 S. zur Semantik u.a. Jean-Louis Perpillou, *Recherches lexicales en grec ancien: étymologie, analogie, représentations*, Verlag Peeters, Leuven 2004, p. 40ff. („Frotter, gratter, user, râper“: l’analogie“), 50f. (zu ψῆν).

18 S. neben Chantraine, *DELG*, s.v. u.a. Hjalmar Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. II, Verlag Winter, Heidelberg 1973, s.v.; s. ferner Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Bd. II, Verlag Winter, Heidelberg 1996, p. 198.

19 S. *The Hittite Dictionary* (= *CHD*), The Oriental Institute of the University of Chicago, Heft P, Chicago 1997, p. 315 s.v.

*-*eh*₂- oder mit fientivem *-*eh*₁- erweitert worden.²⁰ Norbert Oettinger hat bereits 1979 vermutet, dass das „Mann“-Wort heth. *pešn(a)*-²¹ zur gleichen Wurzel zu stellen ist und die Wurzelbedeutung „reiben“ direkt als Euphemismus für „futuere“ dienen konnte.²² Wenn richtig, hätte das Griechische somit zwei Ableitungen von **pes*-, nicht nur πέος „Penis“ (u.a. bei Aristophanes, Acharner 158 und Lysistrate 928)²³, sondern auch ψῆν. Man müsste dann annehmen, dass **pes*- in einer frühen Phase des Griechischen im Lexikon vorhanden war.

20 Zum faktitiven -*eh*₂-Suffix s. Verf., *Indogermanische Sprachwissenschaft*, 9. durchgesehene und ergänzte Auflage, Verlag De Gruyter, Berlin/New York 2010, p. 300f. (ein neueres heth. Beispiel bei Elisabeth Rieken, in *Historische Sprachforschung* 113, 2000, p. 173 mit Anm. 12.). Zum fientivem -*eh*₁- s. u.a. *LIV* (oben Anm. 7) p. 25 (Nr. 7).

21 S. *CHD* a.a.O.: *pešna-* (*pišena-* u.a.) „man, male person“; *pišnatar* „1. manhood, virility, courage; 2. manly deeds, res gestae; 3. male parts, penis, scrotum“. Die im *CHD* und anderswo vorgenommene Bestimmung von *pešna-* als thematischer Stamm ist zu Gunsten eines athematischen -*en*-Stammes aufzugeben, s. Irene Balles, in *Novalis Indogermanica, Festschrift für Günter Neumann zum 80. Geburtstag*, Leykam Verlag, Graz 2002, p. 3 mit Anm. 5.

22 S. Norbert Oettinger, *Die Stammbildung des hethitischen Verbuns*, Verlag Hans Carl, Nürnberg 1979, p. 327; Irene Balles denkt a.a.O. statt „futuere“ an die ganz konkrete Bedeutung „rammeln“.

23 In der Grundsprache stand neben **pes-en-* das Adjektiv **pes-no-* und das Adj.-Abstr. **pes-ni-* (lat. *pēnis*). Die neutrale -*es*-Bildung **pes-es-* (vgl. ved. *pásas-* und gr. πέος) ist davon unabhängig, s. wiederum Irene Balles a.a.O.

Hethitisch *partūwauwas*, *wattarittaru* und luwisch **aram(n)ant(i)-*

NORBERT OETTINGER

1. Heth. *pardūwauwas*

Hapax legomena sind eine schwierige Textsorte. Die hethitische Wortform *pardūwauwas* KBo 62.9 III 3 erscheint in den Wörterbüchern und Etymologica noch nicht unter eigenem Lemma. Der Text ist unter der Editionsnummer Bo 2002/1 Rs. III (NH/NS) von Hutter und Hutter-Braunsar (2007:412f.) behandelt und die Stelle von Tischler (2016: 260) in dem Lemma ^(*)*walli-* erwähnt worden. Folgende Umschrift und Übersetzung von KBo 62.9 III 1–4 sei vorgeschlagen:

1 *iš-ta-ma-aš-tén* DINGIR^{MEŠ}-*eš ut-tar'-na-aš ŠA* []

2 *na-ak-ki-iš-ta* DINGIR^{MEŠ}-*aš ŠU-aš GIŠ*GIDRU []

3 *za-ah-hu-u-wa-aš pár-du`-u-wa-u-wa-aš* []

4 *nu ka-a-ša du-du-du hal-zi-eš-ša-[ah-hi*

„Hört, Götter! Die Angelegenheit des [] ist uns anzulasten (wörtlich: schwer geworden). In der Hand der Götter ist der Stab zum Schlagen und Hauen (wörtlich: des Schlagens und Hauens), so dass ich hiermit um Gnade bitte...“

Hinsichtlich von *zahhuwas* hatten Hutter und Hutter-Braunsar (2007:414) vermutet, dass entweder bei einem rituellen Kampf ein Ritualfehler unterlaufen oder in Folge realer Kämpfe eine Verzögerung kultischer Feiern eingetreten sei, was nun gesühnt werden solle. Jedoch könnte eher gemeint sein, dass die Strafe im Ermessen der Götter liegt, der Betende aber um Gnade bittet. Für die asyndetische Wortfolge *za-ah-hu-u-wa-aš pár-du`-u-wa-u-wa-aš* bietet sich m.E. der Vergleich mit einem ebenfalls asyndetischen Paar wie dem folgenden an: KUB 14.14 II 13–14 (NH/NS) *sarnikzilaz maskanna[z] sarninkiskimi*

‚ich werde durch Ersatz und Buße Entschädigung leisten‘. Für ein weiteres Hendiadyoin dieser Art vgl. *ain wain* ‚Ach und Weh‘ (Akk.). Das Verbum *zahh-* bedeutet ‚schlagen‘; Objekt können sowohl Personen als auch z.B. die Erde sein. Da *zahhūwas* ‚des Schlagens‘ heißt, dürfte *pardūwauwas*, das formal Genitiv des Verbalsubstantivs eines Verbums *part/duwae-* ist, etwas Ähnliches bedeuten, etwa ‚des Hauens‘. Als etymologischer Anschluss bietet sich vedisch *pṛt-* f. ‚Kampf, Streit‘ (= av. *pərət-*) an. Im Iranischen sind von dieser Wurzel auch finite Verbalformen belegt; vgl. Cheung (2007:298). Somit kann die Wurzel **pert-* nicht nur für das Urindoiranische (so LIV 477), sondern bereits für die indogermanische Grundsprache angenommen werden. Die Einengung auf kriegerische Handlungen dürfte dagegen erst im Urindoiranischen erfolgt sein. Daneben steht unerweitertes **per-* ‚schlagen‘, dessen Bedeutung eher technisch als kriegerisch und im Armenischen und Baltoslawischen bewahrt ist (s. LIV 473).

Das für *pardūwauwas* vorauszusetzende heth. Verbum *partuwae-* ist morphologisch vergleichbar mit *hattalwae-* ‚verriegeln‘, das von *hattalu-* ‚Riegel‘ abgeleitet ist, sowie *luluwae-* ‚fördern, gedeihen lassen‘ (von *lulu-* ‚Gedeihen‘), *iwārwae-* ‚verleihen‘ (von *iwāru-* ‚Geschenk, Mitgift‘), *kutruwae-* ‚bezeugen lassen‘ (zu jungheth. *kutru-* ‚Zeuge‘), *genzuwae-* ‚freundlich behandeln‘ (zu *genzu-* ‚Freundlichkeit‘). Wahrscheinlich ist *partuwae-* ‚kämpfen‘ also von einem ehemaligen Substantiv **partu-* ‚Kampf‘ deriviert. Die Ablautstufe der Wurzel lässt sich hier nicht bestimmen. Beim Nebeneinander von idg. **h₃nóg^h-* (gr. ὄνυξ) und **h₃nog^h-u-* (vgl. lit. *nagù-tis* usw.) ‚Fingernagel‘, wo ebenfalls ein Wurzelnomem neben einem *u*-Stamm steht, ist nämlich die Ablautstufe gleich. Das Verhältnis zwischen dem idg. Wurzelnomem **nok^wt-s*, Gen. **nek^wt-s* ‚Nacht‘ und dem idg. *u*-Stamm **ṅk^wt-ú-* ist nicht vergleichbar, denn **ṅk^wt-ú-* ist wahrscheinlich deriviert, da es eine speziellere Bedeutung hat; vgl. ved. *aktú-* ‚letzter Teil der Nacht‘, got. *uhtwō* ‚Morgenröte‘.

2. Heth. *wattarittaru* und *lalattaru*

Die hethitische Textstelle KBo 12.96 I 12–15 (MH/NS) ist in ihrer Bedeutung umstritten. Die Umschrift lautet:

[UR.G]I₇-*as wappijazi ŠAH-as huntarnuzzi* (13) [*nu DINGI*]R^{LAM}
lē kuelqa istamasti (14) [*mā*]n ŠA^{URU}LALANDA *memai nu lalatt-*
aru (15) [*mā*]n ŠA^{URU}WATTARWA *memai nu wattarittaru*

Der erste Teil ist sicher im Sinne von Neu (1968:105f.) so zu übersetzen: ‚Der Hund bellt, das Schwein grunzt, höre, Gottheit, nicht (auf die Laute) irgendeines (von diesen)!‘ Für das Folgende hat Neu bereits beide seither erwogenen Möglichkeiten der Interpretation skizziert. Erstens erwog er unter Verweis auf gr. ἀττικίζω ‚spreche attisch‘ usw. für *lalattaru* bzw. *wattarittaru* die Übersetzung ‚Wenn (einer) aus *Lalanda* spricht, soll lalandisch gesprochen werden, wenn (einer) aus *Wattarwa* spricht, soll wattarwisch gesprochen werden‘. Dieser Deutung hat sich u.a. zuletzt Tischler (2016:440f.) angeschlossen. Als Alternative schlug Neu aber auch folgende Übersetzung vor: ‚Wenn (einer) aus *Lalanda* spricht, soll (was er spricht) gelöst sein/werden (d.h. unbeachtet dahinschwinden), wenn (einer) aus *Wattarwa* spricht, soll (was er spricht) zu Wasser werden (d.h. versickern)‘. Er rechnete hier mit einem reduplizierten Stamm **lalae-* ‚lösen‘ (zu *lā-*). Allerdings existiert bereits ein entsprechender Stamm *lelae-* ‚versöhnen‘ mit anderem Reduplikationsvokal. Die zweite von Neus Interpretationen bevorzugte zumindest insoweit auch das CHD (III/1 26), als es zwar die Übersetzung der beiden Verben offen ließ, dazu aber bemerkte: „The city names are chosen to match the two verbs, not vice versa.“ Dem schloss sich auch Bawanypeck (2005:74f., 80f.) an.

Jede neue Interpretation sollte versuchen, den gesamten Zusammenhang, also zwischen den zuerst erwähnten Tierlauten und dem Folgenden, zu erfassen. Eine Möglichkeit wäre, dass die Äußerungen der Bewohner von *Lalanda* und *Wattarwa* für die Gottheit ebenso unbedeutend sein sollen wie die Tierlaute. Das impliziert Neus zweite Interpretation. Aber was wäre dann im Gegensatz zu dem allen das Bedeutende? Oder besteht zwischen *lalattaru* und *wattarittaru* ein Unterschied hinsichtlich der Wertigkeit? Das nahm Stefanini (1983:149) an, als er schrieb:

„In this pair of *figurae (pseudo-)etymologicae* it is rather improbable that the two verbs [*lalattaru* and *wattarittaru*, N.O.] are also verbs of speech. The imperative mood runs counter

to this interpretation. Connecting *lala-* with *:lalami-* ‘list, accounting receipt’ (originally passive participle of a Luwian verb *lala-*) one might venture: ‘let it/him be recorded’ (the inhabitants of *Lalanda* would make judicious remarks) and ‘let it/him be discounted/disregarded’ (the inhabitants of *Wattarwa* would only talk nonsense).“

Dies würde einen Zusammenhang zwischen *wattarittaru* und *watar* ‚Wasser‘ im Sinne von Neus zweiter Interpretation implizieren. Dagegen spricht jedoch die Doppelschreibung des *t* in *wattarittaru*, während gegen die Annahme eines ursprünglichen Zusammenhangs mit *Wattarwa* das Fehlen des zweiten *w* anzuführen ist. Doppeltes *t* wie in *wattarittaru* findet sich dagegen in einem anderen häufigen Wort, nämlich *uttar* ‚Wort, Sache‘. Jede Sprache besitzt viele Wörter für ‚sprechen‘. Daher können auch *wattarittaru* und *lalattaru* Formen denominaler Verben des Sprechens sein. Daher können wir nun unsere Textstelle versuchsweise so übersetzen:

‚Der Hund bellt, das Schwein grunzt, höre du, Gottheit, nicht auf dergleichen! Wenn (aber) (einer) aus Lalanda spricht, dann soll die Zunge gebraucht werden (*lalattaru*), wenn (einer) aus *Wattarwa* spricht, dann soll das Wort gebraucht werden (*wattarittaru*)!‘

Wenn das zutrifft, dann geht es also inhaltlich um den häufig ausgesprochenen Gegensatz zwischen Tier und Mensch. Die Laute von Tieren soll die Gottheit nicht beachten, nun aber sollen sinnvolle Äußerungen von Menschen zum Vortrag kommen! Die Namen der beiden Städte sind nur wegen des Anklangs gewählt. In diesem Sinne dürfte *lalattaru* ebenso zu einem Stamm *lalae-* gehören wie z.B. *handättaru* zu *handae-* ‚ordnen, fügen‘. Und wie *irhae-* ‚die Runde machen, begrenzen‘ von *irha-* ‚Grenze‘ abgeleitet ist, so auch *lalae-* ‚(mit der Zunge) sprechen‘ von *lala-* ‚Zunge‘. Ob es sich dabei um eine Augenblicksbildung handelt, spielt keine Rolle.

Nun zu *wattarittaru*: Für die Verbindung mit *uttar* ‚Wort, Sache‘ spricht folgendes: Pedersen (1938:29 Anm. 1) hat *uttar* mit mittelmymr. *dy-wed-* ‚sagen‘ < **ut-ne-h₂-* verglichen, zu dem auch lat. *vetō* ‚verbiete‘ gehört. Dem stimmt Kloekhorst (2008:933) zu, der als Wur-

zel **ueth₂-* ansetzt. Betrachten wir eine andere Wurzel ähnlicher Struktur, nämlich idg. **ued-* ‚nass sein, quellen‘. Das zugehörige *r/n*-Heterolitikum lautete im N.-A.Sg.n. **uód-r* (heth. *wātar*) ‚Wasser‘. Wenn *uttar* ‚Wort‘ zu **ueth₂-* gehört, dann ist es daher wahrscheinlich, dass das davon abgeleitete *r/n*-Heteroklitikum ursprünglich **wattar* lautete. Da schon früh Ableitungen auch vom N.-A. erfolgen konnten, wie etwa in heth. *sēhurije-* ‚urinieren‘ oder im Adjektiv **suh₂ro-* ‚sauer, feucht‘ (zu heth. *sēhur* ‚Urin‘), konnte auf diese Weise auch *wattarije-* ‚sprechen‘ gebildet werden. Nun zu *uttar* selbst: Wenn k.-luw. *utar(sa)* ‚Wort‘ bedeutet und somit zugehörig ist, dann empfiehlt sich eine Abwandlung der bei Melchert (1994:49f.) vorgeschlagenen Erklärung, wobei die Wurzel **ueth₂-* besser als **h₁ueth₂-* anzusetzen ist: Wie von idg. **ǵ_hh₁tó-* ‚geboren‘ durch „e-Infigierung“ (Schaffner 2001:334f.) ein **ǵénh₁to-* ‚Kind‘ deriviert wurde, so konnte in ähnlicher Weise zu **h₁uóth₂-r* ‚Wort‘ ein amphikinetisches Kollektivum **h₁éuth₂-ōr*, Gen. **h₁uth₂-n-é/ós* gebildet werden.¹ Dass sich bei einem Lexem der Bedeutung ‚Wort‘ das Kollektivum (Neutrum Plural) und nicht der Singular durchgesetzt hat, ist nicht erstaunlich; vgl. z.B. dt. *Wort*, das die Ablautstufe des Kollektivums **urd^h-éh₂* aufweist. Das Paradigma ergab im Uranatolischen **údar*, Gen. **uddnós*. Im Hethitischen wurde dann der Obliquusstamm mit Fortis *dd* verallgemeinert, im Luwischen der Stamm des N.-A. mit Lenis *d*.²

3. Luw. *aramantis*

Die Belegstelle der Wortform *aramantis* im mittelhethitischen Orakeltext KuT 49 Vs. 26–27 lautet:

nu=kan SUR₁₄.DÜ.A aramantis (27) piran āssuwaz.

HW² V 28 übersetzt:

‚ein Falke *aramantis* (flog) vorne aus dem guten (Bereich)‘.

1 Ansatz des Kollektivums nach einem dankenswerten Vorschlag von Craig Melchert.

2 Dagegen gehört heth. *watarnahh-* ‚beauftragen‘ zur Wurzel **h₂ued-* ‚sprechen‘ (ai. *vad-*) und ist von *uttar* zu trennen; s. Melchert 1994:50.

Hinzuweisen ist nun auf heth. *aramnant-*, einen oft in Orakeln genannten Vogel, sowie auf heth. *aramni-*, das HW² I 249 als „nicht genauer bestimmbarer Kultgegenstand, meistens aus Edelmetall“ bestimmt und fortfährt:

„*a.* lässt sich ... heute nicht mehr mit dem Orakelvogel *aramnant-* verbinden, denn *aramni-* ist nicht als Orakelvogel und Orakelvögel nicht als Kultgegenstände bezeugt. Außerdem wäre bei einer *ant-*Ableitung von *a.* eher **aramnijant-* zu erwarten“.

Jedoch kann letzteres „heute nicht mehr“ als Problem gelten, weil *aramni-*, falls es luwischer Herkunft ist, auf dem üblicherweise als „*i-*-Mutation“ bezeichneten Phänomen beruhen kann, das inzwischen neu diskutiert worden ist.³ Dann ist *aramnant-* die reguläre luwische *ant-*-Ableitung von luw. **aramn(i)-*. Puhvel (1984:127f.) vermutet für *aramni-* die Bedeutung „metal bird-image, perhaps ‚falcon, hawk‘ (vel sim.)“ und für *aramnant-*: „the same bird in ornithomantic function“.

Die Bedeutung ‚Falke‘ lässt sich nun bestätigen. Wenn man annimmt, dass SUR₁₄.DÜ.A *aramantis* die genuin luwische Wortform im Nom.Sg. darstellt, dann fungiert der erste Teil hier als Ideogramm, so dass SUR₁₄.DÜ.A *aramantis* ‚Falke‘ zu lesen ist. Das Wort zeigt „*i-*-Mutation“ (s.o.), weshalb der Stamm als *aramant(i)-* anzusetzen ist, was aus ursprünglichem **aramnant(i)-* stammt.⁴ Daraus ist heth. *aramnant-* mit seinem hethitisierten Nom.Sg. *aramnanza* entlehnt. Dieses Wort *aram(n)ant(i)-* ‚Falke‘ luwischer Herkunft verwendeten die Hethiter also nur in Orakeln, während ihre eigene Bezeichnung für den Falken das onomatopoesische Wort *kallikalli-* war.

3 Yakubovich (2015, § 6.2) ist zu dem Ergebnis gekommen, dass bei synchronischer Betrachtung die sogenannten *a/i*-Nomina des Luwischen flexivisch keine eigene Gruppe bilden. Vielmehr weisen alle substantivischen „Motionsstämme“ im Nom. und Akk. beim Genus Commune *i*-Erweiterung und beim Neutrum *a*-Erweiterung auf. Ansonsten flektieren sie wie Konsonantenstämme. Das erscheint plausibel, weshalb hier der Stamm nicht mehr als **aramna/i-*, sondern als **aramn(i)-* angesetzt wird.

4 Vgl. z.B. ^É*karimmi-* neben ^É*karimni-* ‚Tempel‘.

Der plausible Vergleich von luw. **aramn(i)-*, das einen thematischen Stamm mit „*i*-Mutation“ darstellen dürfte, mit gr. μέρμυος, μέρμυης ‚Falke‘ (Puhvel 1984:128 mit Lit.) bleibt vorerst ohne weitere Anschlussmöglichkeit. Für des Luwische ist eine Ausgangsform **remn-o-* zu vermuten, die regulär **aramna/i-* ergab, und für das Griechische ein redupliziertes **re-rmn-o-* mit anschließender Dissimilation zu *me-rmn-o-*.⁵ Auch heth. *kallikalli-* ‚Falke‘ ist ja redupliziert.

Bibliographie

- Bawanyeck, Daliah. 2005. *Die Rituale der Auguren*. Heidelberg.
- CHD = Güterbock, Hans G. / Hoffner, Harry A. Jr. (1980–). *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago.
- Cheung, Johnny. 2007. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. Leiden/Boston.
- Högemann, Peter / Oettinger, Norbert. 2018. *Lydien. Ein altanatolischer Staat zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient*. Berlin/Boston.
- Hutter, Manfred / Hutter-Braunsar, Silvia. 2007. „Das junghethitische Gebetsfragment Bo 2002/1 an die Sonnengöttin von Arinna“. In: Detlev Groddek und Marina Zorman (Hrsg.), *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge. Silvin Košak zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden, 411–421.
- HW² = Friedrich, Johannes / Kammenhuber, Annelies (1975–). *Hethitisches Wörterbuch*. 2. Auflage. 4 Bde. Heidelberg.
- Kloekhorst, Alwin. 2008. *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. Leiden/Boston.
- LIV = Rix, Helmut (Hrsg.). *Lexikon der Indogermanischen Verben*. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix. Wiesbaden.
- Melchert, H. Craig. 1994. *Anatolian Historical Phonology*. Amsterdam/Atlanta, GA.
- Neu, Erich. 1968. *Interpretation der hethitischen mediopassiven Vebakformen*. Wiesbaden.
- Pedersen, Holger. 1938. *Hittitisch und die anderen indoeuropäischen Sprachen*. Kopenhagen.

5 Ob das Wort indogermanischer Herkunft ist oder nicht, muss offen bleiben. Der Name der lydischen Mermnaden hat mit μέρμυος ursprünglich nichts zu tun; s. vielmehr Yakubovich 2017:282ff. und Högemann/Oettinger 2018:50f.

- Puhvel, Jaan. 1984. *Hittite Etymological Dictionary*. Vol. I, II. Berlin/New York/Amsterdam.
- Schaffner, Stefan. 2001. *Das Vernersche Gesetz und der innerparadigmatische grammatische Wechsel des Urgermanischen im Nominalbereich*. Innsbruck.
- Stefanini, Roberto. 1983. Rezension von: CHD III/1. *Journal of Near Eastern Studies* 42, 143–151.
- Tischler, Johann. 2016. *Hethitisches Etymologisches Glossar. Mit Beiträgen von G. Neumann und Erich Neu, Teil IV Lief. 16*. Innsbruck.
- Yakubovich, Ilya. 2015. „The Luwian Language“. Oxford Handbooks Online (21 Oct. 2015). <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935345.001.0001/oxfordhb-9780199935345-e-18>.
- . 2017. „An Agreement between the Sardians and the Mermnads in the Lydian language?“ *Indogermanische Forschungen* 122, 265–293.

Zur Etymologie von vedisch *inóti/invati*

ROBERT PLATH

1.1. Ausschließlich im Rigveda, dem ältesten spracheigenen Textcorpus des Vedischen, findet sich ein Verbum, von dem die 3. Person Singular im Indikativ Präsens Aktiv *inóti* lautet. Diese Form ist als *i-nó-ti* zu segmentieren und gehört wie auch *kṛ-ṅó-ti* (zu *KAR* ‚machen‘), *su-nó-ti* (zu *SAV* ‚pressen‘) oder *hi-nó-ti* (zu *HAY* ‚antreiben‘) der V. Präsensklasse an. Die diesem Typ zugehörigen Präsensbildungen zeigen folgenden strukturellen Aufbau: auf die stets nullstufige Wurzel folgen zuerst das ablautende nasalhaltige Suffix (vollstufig *-nó-* in den starken Formen, nullstufig *-nu-* in den schwachen Formen mit Akzent auf der Endung) und dann die Verbalendungen. Folglich liegt bei *inóti* eine athematische Bildung vor, die nach dem hysterodynamischen Prinzip flektiert wird.

1.2. Das semantische Spektrum dieses Verbums, von dem nur der Präsensstamm bezeugt ist, lässt sich wie folgt umreißen: eine Person oder Sache erhält durch kräftige Bewegungen oder Worte den Anstoß dazu, etwas zu tun oder sich irgendwohin zu begeben. Entsprechend wird im Rigveda-Lexikon eine Grundbedeutung ‚treiben, drängen‘ angesetzt, die durch Präverbien entsprechend modifiziert werden kann (RIVEX s.v. *ay*-²). Zur Veranschaulichung seien zwei Passagen in ihrem Minimalkontext angeführt:

RV 8.39.5e (von Agni)

inóti ca pratīyāṃ

„und er betreibt die Empfangnahme“

RV 9.29.4c (zu Soma)

inú dvēṣāmsi sadhrīyāk ||

„scheuche Feindseligkeiten zielgerichtet!“

Bei *inú* liegt eine endungslose 2. Person Singular des Imperativs Präsens Aktiv vor.

2. Ferner begegnet im Rigveda und späteren Texten eine der I. Präsensklasse zuzurechnende Bildung *invati*, die in *i-nv-a-ti* zu zerlegen und als thematische Erweiterung von *i-nó-ti* anzusehen ist (Gotō 1987:76). Zwischen *invati* und *inóti* besteht kein nennenswerter Unterschied bei den Bedeutungen (Joachim 1978:41f.; Gotō 1987:95). Für *invati* sollen ebenfalls zwei Stellen aus dem Rigveda zur Verdeutlichung ins Feld geführt werden:

RV 4.53.5c (über Savitar)

tisró dívah pṛthivís tistrá invati

„Die drei Himmel, die drei Erden treibt er.“

RV 10.16.10d (über Agni)

sá gharmám invāt paramé sadhásthe ||

„Dieser treibe den heißen Opfertrank zu der entlegensten Stätte.“

Bei *invāt* handelt es sich um eine mit der Sekundärendung gebildete 3. Person Singular des Konjunktivs Präsens Aktiv.

3. Karl Hoffmann gebührt das Verdienst, bereits in einer seiner frühen Publikationen das formale Verhältnis der beiden konkurrierenden Bildungen *inóti* und *invati* zutreffend beurteilt zu haben: er wies nämlich darauf hin, dass thematische nominale Ableitungen häufig von Nasalpräsentien der V. Klasse erfolgen: Hoffmann (1940) 1975:23. Im Rigveda finden sich als einschlägige Beispiele unter anderem folgende Adjektive:

asunvá- ‚nicht (den Soma) pressend‘ RV 8.14.15a (: *sunóti*)

dānu-pinvá- ‚vom Tropfen schwellend‘ RV 9.97.23a (: *pínvati*)

viśva-jinvá- ‚alles erregend‘ RV 6.67.7d (: *jinóti, jínvati*)

In diese Reihe gehört auch das mehrfach bezeugte und im Rahmen dieser Ausführungen besonders wichtige Adjektiv *viśvam-invá-* ‚alldurchdringend‘ RV 1.61.4d+ (: *inóti, invati*), das wegen dieser Belegung wohl geradezu als prototypisch für diese Klasse von Adjektiven

einzustufen ist.¹ Vom Hinterglied derartiger Komposita aus dürfte dann die Präsensstammbildung auf *-nva-* ihren Ausgang genommen haben: Hoffmann (1940) 1975:23 Anm. 1. Darüber hinaus dienen *inóti* und *invati* zusammen mit *hinóti* und *hinvati*, wie bereits J. Wackernagel treffend beobachtet hat, als Vorbild für das semantisch verwandte *jinóti* und *jinvati*: Wackernagel (1926) 1956:418.

Das thematische Präsens *invati* folgt zwar im Vergleich mit dem athematischen *inóti* der im altindischen Verbalsystem feststellbaren allgemeinen Tendenz zur Thematisierung, eignet sich aber zudem von seiner prosodischen Struktur her besser für einen Einsatz in metrischen Texten (Joachim 1978:41). Außerdem muss in diesem Zusammenhang festgehalten werden, dass *inóti* und *invati* mit jeweils unterschiedlichen Präverbien verbunden werden: bei *inóti* kommt nur *prá* und *ví* vor, dagegen bei *invati* nur *á*, *práti* und *sám*. Schließlich weichen auch die Konstruktionen der beiden Bildungen voneinander ab: RIVELEX s.v. *ay*-², 418 Anm. 3.

4.1. Hinsichtlich der Wortbildung von *inóti* und *invati* kann die Annahme als gesichert gelten, dass *i-* die Nullstufe der beiden Bildungen zugrunde liegenden Wurzel repräsentiert. Für die Vollstufe dieser Wurzel kommen aufgrund der phonotaktischen Gestaltungsregeln indogermanischer Wortbauelemente zumindest theoretisch zwei verschiedene Realisierungsformen in Betracht, die sich strukturell wie folgt darstellen lassen: entweder *HeR* (im Vedischen etwa greifbar in *AR*¹, 'in Bewegung setzen, senden, bringen; sich bewegen, erregen, anregen') oder *ReH* (wie z.B. vedisch *YÁ*, 'fahren, dahinziehen, sich bewegen'). Von diesen beiden Möglichkeiten dürfte hier die zweite ausscheiden, da die Nullstufe bei ungestörter Entwicklung einen Langvokal aufweisen müsste: auf den vorliegenden Fall bezogen, sollte mit $\bar{i} < *iH$ zu rechnen sein.

1 Die Verwendung des Akkusativs Singular Neutrum auf *-am* als Vorderglied dient hier wohl dazu, einen Hiatus in der Kompositionsfuge zu vermeiden. Zum Erstglied als Akkusativ s. Wackernagel 1957:201–209, ferner 178–184 (zu Hinterglied aus Präsensstamm).

4.2. Was nun die weitere etymologische Herleitung von *inóti* und *invati* anbelangt, so besteht in der wissenschaftlichen Diskussion keine Einigkeit. Folgende zwei Vorschläge sind mit mehr oder weniger stark ausgeprägter Zuversicht in der bisherigen Forschung unterbreitet worden²:

- (1) Faktitivum auf **-néu-/-nu-* zu uridg. **h₁ei* „gehen“: Cowgill 1963:254 („in effect causative to *i* ‚go‘“); Meiser 1993:295 („*inóti* ‚treiben, drängen‘, wenn zu **h₁ei̯*“); LIV s.v. **h₁ei̯*, 232f.
- (2) eigenständiges Verbum, wobei die zugrunde liegende Wurzel bislang nicht ermittelt worden ist: Whitney 1885:7; EWAia I,102f. („vielleicht anzusetzen“).

In einigen weiteren Publikationen, die zum Teil eine andere Zielsetzung verfolgen, wird die Frage nach der Etymologie zwar gestellt, aber bewusst offen gelassen: Insler 1972:103; Joachim 1978:41.

4.3. Unterzieht man nun die beiden unterschiedlichen etymologischen Positionen einer sachbezogenen und zugleich kritischen Prüfung, so lässt sich zunächst folgender Punkt festhalten: der Ansatz eines Faktitivums (Vorschlag 1) befriedigt aus semantischer Sicht nicht allzu sehr. Denn die speziellere Bedeutung von *inóti* und *invati* beruht demgemäß allein auf dem Ableitungsprozess von einer grundsprachlichen Wurzel **h₁ei̯*, die den Vorgang des Gehens in allen möglichen Ausprägungen zum Ausdruck bringt. Ferner verdient in diesem Zusammenhang das Faktum besondere Berücksichtigung, dass bei dem ebenfalls als prototypisch angesetzten *hi-nó-ti* ‚antreiben, anfeuern; schleudern; fördern, helfen‘ (EWAia II,802) eine entsprechende Derivation nicht angenommen werden kann.³ Bestenfalls für *ji-nó-ti* und *jí-nv-a-ti*

2 Gegen die Erwägung von Szemerényi 1972:507, *inóti* als ein grundsprachliches prototypisches Nasal-Präsens **i-n-éu-ti* zurückzuführen und zu einer urindogermanischen Wurzel **jeu* zu stellen (vgl. ved. *yavyá* ‚Strom, Bach‘), lassen sich, wie Strunk (1973) 2005:293f. Anm. 21 dargelegt hat, morphologische und semantische Bedenken anführen.

3 Gemäß EWAia II,803 lässt sich für die postulierte vedische Wurzel *HAY* aufgrund der Beleglage allenfalls indoiranisches Alter ansetzen. – Die Vermutung von Whitney 1885:205, *hinóti* gehöre „with causative value“ zur

,erquicken, beleben, antreiben‘ lässt sich eine derartige faktitive Herleitung auch unter dem Blickwinkel der Semantik wahrscheinlich machen, weil diese Bildung sich mit den vedischen Kontinuanten der urindogermanischen Wurzel **g^weih₃* ‚leben‘ gut verknüpfen lässt: Wackernagel (1926) 1956:418; Cowgill 1963:254; Narten 1986:120f.

5. Aus den bisherigen Darlegungen kann als Zwischenfazit festgehalten werden, dass zumindest aus *diachronischer* Sicht keine Notwendigkeit besteht, *inóti* und *invati* als Ableitungen von der vedischen Wurzel *AY* < uridg. **h₁ej* ‚gehen‘ (= Vorschlag 1) zu bestimmen, damit diese beiden Präsensbildungen an ein grundsprachliches Element angeschlossen sind. Dieser Schritt ist nur dann gerechtfertigt, falls sich in einem *synchronischen* Beweisverfahren aus anderen indogermanischen Sprachzweigen kein entsprechendes Vergleichsmaterial beibringen lässt. Daher soll nun in den mit dem Vedischen genetisch verwandten Schwestersprachen nach spracheigenen Zeugnissen gesucht werden (= Vorschlag 2), die eine Verbindung mit *inóti* und *invati* als plausibel oder gar evident erscheinen lassen. Dabei ist nach der in § 4.1 gemachten Bemerkung der Blick auf Bildungen zu richten, die Wurzeln mit der Lautstruktur **h₁ej*, **h₂ej* oder **h₃ej* enthalten.⁴

6.1. Bei der Suche nach vergleichbaren Bildungen sollte sich der Blick zu Beginn der entsprechenden Recherche auf die mit dem Vedischen am engsten verwandte urindogermanische Fortsetzersprache richten. Und tatsächlich wird man im Altiranischen auch fündig. Denn im Jungavestischen findet sich ein *hapax legomenon*, das formal exakt zu *inóti* passt: *inaoiti*. Dieser einzige Nachweis begegnet in einem mit dem Interrogativpronomen *kō* ‚wer?‘ eingeleiteten Fragesatz, in dem

vedischen Wurzel *HĀ* ‚verlassen, zurücklassen, aufgeben‘, zieht nicht nur semantische, sondern auch morphematische und phonematische Probleme nach sich und ist daher wohl zu Recht in neueren Nachschlagewerken nicht berücksichtigt worden.

4 Die drei grundsprachlichen Ansätze **h₁ei*, **h₂ei* und **h₃ei* sind hier, wie bei den meisten Rekonstruktionen üblich, unter Bezugnahme auf den Vokal /e/ angesetzt. Denkbar sind aber auch Abweichungen von diesem Grundschema wie etwa **h₁aj* ‚geben; nehmen‘ (LIV 229).

Ahura Mazda als affiziertes Akkusativobjekt fungiert (V. 18.61). Als Bedeutung wird aufgrund des Kontextes für *inaoiti* gewöhnlich ‚kränken‘ angenommen: so z.B. bei Hoffmann/Forssman 2004:213.⁵ Entsprechend lautet die auf die drei Grundelemente des Satzes (Subjekt – Prädikat – Akkusativobjekt) beschränkte Übersetzung der einschlägigen Stelle: „Wer kränkt dich, den Ahura Mazda?“ Für die vorliegenden Ausführungen ist freilich der Umstand von besonderem Interesse, dass *inaoiti* eine exakte formale Entsprechung zu vedisch *inóti* darstellt (Kellens 1984:172). Infolge der abweichenden Bedeutungen wird *inóti* und *inaoiti* jedoch nicht der Rang einer Gleichung zugestanden.⁶ Ob diese beiden Verbalformen nun tatsächlich eine Gleichung bilden, kann erst dann entschieden werden, wenn es gelingen sollte, eine autonome Wurzel mit einer klar umreißbaren Bedeutung zu ermitteln. Daher muss im gegenwärtigen Stadium der Untersuchung der Hinweis darauf genügen, dass für den Schreibenden die semantischen Ansätze von *inóti* und *inaoiti* als durchaus miteinander vereinbar erscheinen.

6.2. Im mykenezeitlichen Griechisch ist in den Linear-B-Texten von Knossos und Pylos eine Wurzel /ai/ belegt, die folgenden drei Bildungen zugrunde liegt:

- (a) Partizip Perfekt Medio-Passiv: *a-ja-me-na* KN Sd 4403.b+, PY Ta 642.1+, *a-ja-me-no* KN Sd 4401.b, X 8532.1, PY Ta 707.1+. Diese Formen sind nach dem Prinzip der attischen Reduplikation formal geschaffen und demnach lautlich wohl als /aiäi-meno-/ zu interpretieren (DMic I,30f.; Plath 1994:32). Diese Lautform lässt sich nun ihrerseits auf ein urindogermanisches Transponat **h₂i-e-h₂i-mh₁no-* zurückführen.

5 Zu weit geht zumindest nach Ansicht des Schreibenden der auf internen avestischen Kriterien beruhende Bedeutungsansatz ‚vergewaltigen, kränken‘ bei Bartholomae 1904:21 (s.v. *aēn*).

6 So findet sich im EWAia I,102f. kein Verweis auf *inaoiti*. Bei Hoffmann/Forssman 2004:214 fehlt – anders als etwa bei *kərənaoiti* – die Angabe der vedischen Entsprechung. Im LIV 233 Anm. 8 wird die Verbindung von *inaoiti* und *inóti* als „unsicher“ bezeichnet.

- (b) mit dem Privativpräfix zusammengesetztes Verbaladjektiv auf *-to-*: *a-na-i-ta* KN Sf 4419+, *a-na-ta* KN Sf 4420.b, *a-na-to* KN Sf 4423+, Sg 888: /an-ai-to-/ (DMic I,64; Plath 1994:49f.).
- (c) Nomen agentis auf *-ter-*: *a₃-te* PY Un 1321.3 (Nom. Sg.), *a₃-te-re* KN B 101.1 (Nom. Pl.): /ai-tēr, ai-ter-es/ (DMic I,139f.)

Die hier postulierte Wurzel /ai/ kann aber auch als /aj̥s/ mit einem nicht lautgesetzlich bezogenen ‚parasitischem‘ Sigma angesetzt werden, da diese lautliche Erweiterung im Griechischen gut bezeugt ist. Die dem Linear-B-Schriftsystem zugrunde liegenden orthographischen Regeln lassen für dieses Detail keine Entscheidung zu.

6.3. Für die angeführten Verbalformen gestattet der Kontext eine Eingrenzung der Bedeutung von /ai/. Demzufolge handelt es sich bei dieser Wurzel um einen Fachterminus aus dem Kunsthandwerk. A. Heubeck hat vor mehr als einem halben Jahrhundert aus dieser Beleglage bereits die richtige Schlussfolgerung gezogen:

„Es fällt auf, daß zu *a-ja-me-no* niemals ein Instrumental gesetzt ist, der nicht in irgendeiner Weise auf das Material Bezug nimmt ... Für die mit *ai-* bezeichnete Technik wird man an gewisse Einlege- bzw. Inkrustationsarbeiten zu denken haben“ (Heubeck 1966:93f.)

Diesem Sachverhalt entsprechend kann man für die mykenezeitliche Wurzel /ai/ eine Grundbedeutung ‚einlegen, mit Einlegearbeit verzieren‘ ansetzen.

6.4. Für diese bisher nur in den Linear-B-Dokumenten nachweisbare Wurzel /ai/ hat J. L. García Ramón einen Anschluss an das grundsprachliche Material herzustellen versucht, indem er sie als frühgriechischen Vertreter von uridg. **sh₂ej* ‚fesseln, binden‘ (LIV 544) gestellt hat. Diese unter semantischen Gesichtspunkten durchaus plausible Verknüpfung zwingt aber zu der unausweichlichen Zusatzannahme, dass *a-ja-me-na* (*-no*) wegen der attischen Reduplikation aus einem durch Psilose gekennzeichneten Dialektraum stammt. Dafür kommt nur das spätbronzezeitliche Kreta in Betracht: von dort aus gelangte der *terminus technicus* auf das Festland nach Pylos in Messe-

nien (García Ramón 1994/95:335–346, besonders 344–346). Gemäß diesem Szenario müsste das Partizip Perfekt Medio-Passiv *a-ja-me-na* (-no) freilich eine ältere Bildung verdrängt haben, die das ursprüngliche im Anlaut der Wurzel befindliche Phonem */s/ (> /h/ im Urgriechischen) noch berücksichtigt hatte: */he-hai-meno-/. Dieser morphematisch begründete Einwand lässt es aus der Sicht des Schreibenden angeraten erscheinen, nach einer anderen Lösung Ausschau zu halten.⁷ Aus semantischen Gründen kann eine Verbindung zwischen der bereits für das spätbronzezeitliche Griechisch durch den Männernamen *a₃-nu-me-no* /Ainumenos/ PY An 261.2 (Nominativ) bezeugten Wurzel /ai/ ‚(sich) nehmen‘ < uridg. *h₁ai ‚geben; nehmen‘ (LIV 229) und der durch die Linear-B-Texte belegten Wurzel /ai/ ausgeschlossen werden.

7.1. Zur Diskussion gestellt werden soll hier die bereits früher einmal beiläufig (Plath 1994:32 Anm. 2) geäußerte Anregung, das mykenezeitliche Partizip *a-ja-me-na* (-no) mit vedisch *inóti* und *ínavati* (und, wie sich wahrscheinlich machen lässt, auch mit jungavestisch *inaoiti*) zusammenzubringen. Da die einzelsprachlichen Zeugnisse aus zwei voneinander unabhängigen Zweigen der indogermanischen Sprachfamilie stammen, ist die Minimalanforderung für ein grundsprachliches Rekonstrukt erfüllt. Von formaler Seite ist dies unter einem spätgrundsprachlichen Wurzelansatz **ai* möglich, der sich, da nichts für einen vom herkömmlichen Schema abweichenden Befund spricht, auf eine laryngalhaltige Vorform **h₂e_i* zurückführen lässt. Demzufolge geht der anlautende Vokal *i-* der indoiranischen Fortsetzer auf die bei dieser Verbklasse lautgesetzlich zu erwartende Nullstufe der Wurzel (also *i-* < uridg. **h₂i-*) zurück, während im Griechischen beide Radikale ebenfalls in der Nullstufe der Wurzel bei der sogenannten attischen Reduplikation Berücksichtigung gefunden haben (also /ai-āi-/ < uridg. **h₂i-e-h₂i-*).

7 Unter diesem Gesichtspunkt ist auch der auf dieser Deutung basierende Vorschlag von Vegas Sansalvador 2016, das mykenezeitliche Partizip *a-ja-me-na* (-no) formal mit dem Namen der iranischen Göttin *Anāhitā* (eigentlich: ‚die Ungebundene‘) zu verknüpfen, mit Vorbehalt zu beurteilen.

7.2. Unter dem Blickwinkel der Semantik kann aufgrund der Beleglage argumentiert werden, dass die angenommene urindogermanische Wurzel **h₂eǵ* wohl eine kräftige, vorwärts- und zielgerichtete Bewegung wie etwa ‚antreiben, sich voranarbeiten‘ bezeichnet hat. Aus diesem semantischen Grundansatz heraus lassen sich sämtliche einzelsprachlich dokumentierten Bedeutungen ohne größere Schwierigkeiten herleiten: dies trifft nicht nur für die vedischen Nachweise (‚treiben, drängen‘) unter Einschluss der daraus erfolgten Weiterentwicklungen (‚drängen, eindringen, senden, fördern‘), sondern auch für die mykenezeitlichen Belege zu, für die freilich eine im handwerklich-technischen Sinn vollzogene Einschränkung oder Spezialisierung (‚durch Einlegearbeit verzieren‘ ← ‚in ein Material eindringen, in ein Material sich voranarbeiten‘) anzusetzen ist. Auch das Zeugnis des Jungavestischen kann hierzu gestellt werden, sofern man nur dazu bereit ist, eine übertragene Verwendungsweise zugrunde zu legen (‚beleidigen‘ ← ‚verbal gegen jemanden vorgehen‘).

8. Die hier vorgetragenen Ausführungen ziehen nun die Konsequenz nach sich, dass der Wortschatz des Urindogermanischen um eine Wurzel **h₂eǵ* erweitert werden sollte, für die sich Zeugnisse sowohl aus dem Indoiranischen als auch aus dem frühen Griechischen beibringen lassen.

Bibliographie

- Bartholomae, C. 1904. *Altiranisches Wörterbuch*. Straßburg.
- Cowgill, W. 1963. Rezension zu J. Puhvel, *Laryngeals and the Indo-European Verb*. Berkeley/Los Angeles 1960. *Language* 39, 1963, 248–270.
- DMic I = Aura Jorro, F. 1985. *Diccionario Micénico*. Bd. I. Madrid.
- EWAia I–II = Mayrhofer, M. 1992–96. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Bd. I–II. Heidelberg.
- García Ramón, J. L. 1994/95. „The word family of Mycenaean *a-ja-me-no* /*aiaismeno-* ‘inlaid, overlaid’ and IE **seh₂i-* ‘bind, attach’“. *Minos* 29/30, 335–346.
- Gotō, T. 1987. *Die „I. Präsensklasse“ im Vedischen. Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia*. Wien.

- Graßmann, H. 1996. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von M. Kozianka. Wiesbaden.
- Heubeck, A. 1966. *Aus der Welt der frühgriechischen Lineartafeln. Eine kurze Einführung in Grundlagen, Aufgaben und Ergebnisse der Mykenologie*. Göttingen.
- Hoffmann, K. (1940) 1975. „Vedische Namen“. In: *Aufsätze zur Indoiranistik*, hrsg. von J. Narten. Bd. 1. Wiesbaden 1975, 6–28 (ursprünglich in: *Wörter und Sachen* 21, 1940, 139–161).
- Hoffmann, K./Forssman, B. 2004. *Avestische Laut- und Flexionslehre*. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Innsbruck.
- Insler, S. 1972. „Vedic *mamatsi*, *amamadur* and *īyate*“. *Historische Sprachforschung* 86, 93–103.
- Joachim, U. 1978. *Mehrfachpräsentien im Ṛgveda*. Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas.
- Kellens, J. 1984. *Le verbe avestique*. Wiesbaden.
- LIV = Rix, H. 2001. *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Unter Leitung von H. Rix und der Mitarbeit vieler anderer bearbeitet von M. Kümmel u.a. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von M. Kümmel und H. Rix. Wiesbaden.
- Meiser, G. 1993. „Zur Funktion des Nasalpräsens im Urindogermanischen“. In: *Indogermanica et Italica. Festschrift für Helmut Rix zum 65. Geburtstag*. Unter Mitarbeit von J. Bendahman u.a. hrsg. von G. Meiser. Innsbruck, 280–313.
- Narten, J. 1986. *Der Yasna Haptanhāiti*. Wiesbaden.
- Plath, R. 1994. *Der Streitwagen und seine Teile im frühen Griechischen. Sprachliche Untersuchungen zu den mykenischen Texten und zum homerischen Epos*. Nürnberg.
- RIVELEX = Krisch, Th. 2006. *Rigveda-Lexikon*. Bd. 1, unter Mitarbeit von C. Katsikadeli u.a. Graz.
- Strunk, K. (1973) 2005. „Methodisches und Sachliches zu den idg. Nasalinfixpräsentien (ai. 7. Klasse)“. In: *Kleine Schriften*. Unter Mitwirkung von P. Cotticelli-Kurras hrsg. von H. Hettrich u.a., 1. Teilband. Innsbruck 2005, 277–300 (ursprünglich in: *Indogermanische Forschungen* 78, 1973, 51–74).
- Szemerényi, O. 1972. Rezension zu K. Strunk, *Nasalpräsentien und Aoriste. Ein Beitrag zur Morphologie des Verbums im Indo-Iranischen und Griechischen*. Heidelberg. In: *Gnomon* 44, 504–507.
- Vegas Sansalvador, A. 2016. „Iranian *Anāhitā*- and Greek Artemis: Three Significant Coincidences“. In: *Sahasram Ati Srajas. Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Stephanie W. Jamison*, hrsg. von D. Gunkel, J. T. Katz, B. Vine, M. Weiss. Ann Arbor/New York, 433–443.

- Wackernagel, J. (1926) 1956. „Kleine Beiträge zur altindischen Wortkunde“. In: *Kleine Schriften*. Bd. 1. Göttingen 1956, 417–433 (ursprünglich in: *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe H. Jacobi zum 75. Geburtstag (11. Februar 1925) dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*. Bonn 1926, 1–17).
- , 1957. *Altindische Grammatik*. Bd. II,1: *Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition*. 2., unveränderte Auflage. Göttingen.
- Whitney, W. D. 1885. *The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. Leipzig.

The Agnihotra, the Agnyupasthāna and the Rājanya¹

JUNKO SAKAMOTO-GOTŌ

Those who have set up the sacrificial fires are lifelong obliged to maintain them by daily offering (the Agnihotra) and to animate them by paying homage with formulas (the Agnyupasthāna). In the case of the Rājanya, however, the offering of the Agnihotra is forbidden or restricted in the earliest stratum of brāhmaṇa literature, i.e. prose portion of the Maitrāyaṇī Saṁhitā, Kāṭhaka- and Kapiṣṭhala-Kāṭha-Saṁhitā. This paper aims to elucidate philologically the essential meanings of the Agnihotra as well as the Agnyupasthāna and the reason why the Rājanya was excluded from the Agnihotra in a certain stage of the Vedic religion. It is composed of:

1. The Agnihotra — **1.1.**, **1.2.**, **1.3.**; **2.** The Agnyupasthāna — **2.1.** The evening Agnyupasthāna, **2.2.** The morning Agnyupasthāna (Prātaravanega) and Vihavya-stanzas, **2.3.** A half-monthly exchange of the mantras; **3.** Social classes of the Āhitāgni and the Agnihotrin; **4.** The Agnihotra of the Rājanya in the Maitrāyaṇī Saṁhitā — **4.1.** Agnihotra-brāhmaṇa, **4.2.** Ādhāna-brāhmaṇa; **5.** The Agnihotra of the Rājanya in the Kāṭhaka-Saṁhitā and Kapiṣṭhala-Kāṭha-Saṁhitā; **6.** The Agnihotra of the Rājanya in the Śrautasūtras — **6.1.** Maitrāyaṇīya School: **A.** Vārāha-Śrautasūtra, **B.** Mānava-Śrautasūtra,

1 This is a revised and enlarged version of my paper “The Agnihotra and the Rājanya” (read in 2009 at the 14th World Sanskrit Conference at Kyoto University), which was based on a Japanese article with the same title read in 2004 and published in 2005. The theme itself and the core content of these papers go back to the last chapter of Sakamoto-Gotō 2001 “Zur Entstehung der Fünf-Feuer-Lehre des Königs Janaka” 166f. (5. *Das Verbot des Agnihotra gegenüber dem Rājanya*).

6.2. New Taittirīya School: **A.** Āpastamba-Śrautasūtra, **B.** Hiranyakeśi-Śrautasūtra; 7. Relation of the prescriptions in the brāhmaṇas and Śrautasūtras; 8. Summary; abbreviations; bibliography.

1. The Agnihotra²

1.1. The Agnihotra ‘offering oblations to Agni (Fire God as well as the sacrificial fire)’ is the simplest of all the Śrauta rituals but is regarded as a lifelong obligation of the Āhitāgni ‘one who has set up his sacrificial fires³’ (see **n.48**). It is performed twice a day,⁴ *sāyām* ‘around sunset, early evening’ and *prātār* ‘around sunrise, early morning’, by the sacrificer (Agnihotrin ‘one who habitually performs the Agnihotra’) with his wife,⁵ and one priest, unless the sacrificer himself serves as

-
- 2 For the origin and peculiarities of the Agnihotra and its relation to the Agnyupasthāna, cf. Sakamoto-Gotō 2007 “The Ultimate Agnihotra” (in Japanese) 156–162 (: 2.1.–2.3.).
- 3 They are principally three: Āhavanīya, Gārhapatya, Dakṣiṇāgni a. k. a. Anvāhāryapacana; further Sabhya (fire for Sabhā ‘meeting house’) and Āvasathya (fire for Āvasatha ‘guest house’) depending on the Schools. Cf. Sakamoto-Gotō 2001 “Zur Entstehung der Fünf-Feuer-Lehre...” 162–165:3.2–3.4.
- 4 The offering at sunset and that at sunrise comprise a unit of the daily Agnihotra. The former precedes the latter and serves as the basic form, see **4.2**. MS^p I 6,10:102,10f. The predominance of the evening offering is based on the ancient calendar system, according to which a solar day begins **at sunset**, cf. Sakamoto-Gotō 2010 “The Vedic Calendar and the Rituals (1)” 1119f. The Agnihotra is therefore counted by number of nights, cf. KS VI 7:57,3f. *dvādaśa rātrīr agnihotraṃ juhuyāt* ‘one should offer the Agnihotra [to Agni Jātavedas as Rudra] for twelve nights (i.e. 12 times each at sunset and sunrise)’. See **4.2**. MS^p I 6,10:103,2f. *paurṇamāsīm amāvāsyāṃ vā prāti hotavyām* ‘towards the full moon night or the new moon night (i.e. at sunset and sunrise of both nights), [the Agnihotra] is to be offered’; **5**. KS^p VI 6:56,1f. (≈ KpS^p IV 5,7) *paurṇamāsīm ca rātrīm amāvāsyāṃ ca juhuyāt* ‘he should offer [the Agnihotra] (at sunset and sunrise) on the full moon night and the new moon night’.
- 5 The BaudhŚS presents a general rule that she attends both the evening and morning offerings (III 4,8) as well as another opinion that she attends only the evening one (III 4,9). ĀpŚS VI 5,1 follows the general rule of BaudhŚS

priest (see 3., n.46). A special cow for this rite is milked just before offering. The fresh milk is cooked (and mixed with a little water) on the Gārhapatyā fire and poured into the Āhavanīya fire two times, first with a short mantra, then silently. Before the offering, a formula, so called Vyāḥṛti, “*bhūr bhúvaḥ svār*”^{6a} should be uttered.^{6a} The mantra for the

III 4.8, while VārŚS I 5,3,13 and MānŚS I 6,2,16, both belonging to the Mai-trāyaṇīya School, prescribe that the wife attends only the evening offering, but not the morning one (see 6.1.A).

- 6 The Vyāḥṛti is an almighty formula used in manifold situations of the sacrifices. It is used also as a shortened form for the Agnyupasthāna-mantra (*kṣul-lakopasthāna-laghūpasthāna-*), taught by Āsuri, against the *dīrghopasthāna-* ‘(traditional) long Agnyupasthāna-mantra’ (ŚB-M II 4,1,1f.), see 2., n.26. The three words *bhūr bhúvaḥ svār* are usually explained as three nominative nouns which respectively signify “the earth, the atmosphere (intermediate space between earth and heaven), the heavenly world” (e.g. KS^p VI 7:56,7–11, see n.6a). This interpretation is, however, rather forced, for the second noun *bhúva-* is hardly attested (cf. EWAia s.v. *bhúvar* [regarded as an artificial adverb by Mayrhofer]) and *svār-* is a material noun ‘sun’s light’. The manner in which the Vyāḥṛti is used in the Agnihotra and the Agnyupasthāna lets us presume that this formula was originally composed of two verbs and a noun: ‘you, who are the sun’s light (*svār*), come into existence (*bhūr* 2. sg. root-aor. injunctive [timeless attribute]), shall come into existence (*bhúvaḥ* 2. sg. root-aor. subjunctive [speaker’s will])’. For example, MS^p I 8,5:120, 21–121,1 *bhūr bhúvaḥ svār* || *īti pūrastād dhótor vaded. etád vā bráhmai-ātát satyám. etád ṛtám. na vā etásmād ṛté yajñō ’sti. tásmād evám vaditavyám.* || “‘you, who are the sun’s light (*svār*), come into existence [according to your nature] (*bhūr*), shall come into existence [according to my will] (*bhúvaḥ*)”, thus [one] should speak before offering [the Agnihotra]. This (*etád*: i.e. *yajuṣ-* nt.), verily, **controls** (*‘idám bhū construction’* see 4.1., n.55, n.56, n.57, 4.2. n.61, n.63) the *bráhmaṇ* “word possessed of realizing power”. This **controls** the truth. This **controls** the cosmic order. Without this, the ritual does not exist. Therefore it is to be uttered in this way.’ Differently Amano 295: “‘Bhūs, Bhúvas, Svār’, soll er vor der Opferung sprechen. **Dieses (Bhūs) ist das Brahman, dieses (Bhúvas) ist die Wahrheit, dieses (Svār) ist die wahre Ordnung.** Es gibt kein Opfer ohne dieses (Anm. 908)

first libation varies according to the schools.⁷ The most popular is, in the evening, *agnīr jyótir jyótir agnīḥ svāhā* ‘the light is the fire, the fire is the light, Svāhā!’ and, in the morning, *sūryo jyótir jyótiḥ sūryaḥ svāhā* ‘the light is the sun, the sun is the light, Svāhā!’ (MS^P I 6,10:102,11f. [Ādhāna], see 4.2.; only the evening mantra MS^P I 8,5:121,1 [Agnihotra]). In the KS^P [Agnihotra], the evening mantra is different: *agnau jyotir jyotir agnau* ‘the light is in the fire, in the fire is the light’ VI 1:49,15f. = VI 5:53,20f. = VI 7:56,10f. (with Vyāḥṛti, see n.6, n.6a) *bhūr bhuvā svar agnau jotir jyotir agnau*; the morning mantra (only in VI,5:54,1) is the same as the above-mentioned popular form. The TB^P [Agnihotra]⁸ contains two types: II 1,2,10 *agnīr jótir jyótiḥ sūryaḥ svāhā* ‘the light is the fire, the light is the sun, Svāhā’ (evening), *sūryo jyótir jótir agnīḥ svāhā* ‘the light is the sun, the light is the fire, Svāhā’ (morning); II 1,9,2 the above-mentioned popular form. In Sāmaveda II 1181 (II 9,2,8,1), Indra⁹ equated with the light *jyotis-* is inserted in the mantra:

...”; Bodewitz 1976, 81: “‘Earth, air, heaven’ (n.6) he should say before offering. That (utterance) represents brahman. It is truth, it is order (n.7: ‘ṛta as truth unacceptable’). For without this no sacrifice is (possible).”

6a Cf. MS^P I 8,5:120,21–121,1 (see n.6); I 8,6:124,10f.; KS^P VI 7:56,7–11 (see n.6); MŚS I 6,1,37; ĀpŚS VI 10,7.

7 It is noteworthy that the mantras for the Agnihotra are missing in the mantra-portion of the Black YV, but mentioned in the prose-portion treating the Agnihotra or the Agnyādāna, while they appear with variations in the VS and SV. Conversely, the formulas for the Agnyupasthāna (see 2., n.26), most of which have been taken from the Ṛgveda, are collected in the mantra portion of the Yajurveda-Saṁhitās, cf. Kasamatsu 2007, 2008, 2009. The peculiarity of the formulas for the Agnihotra suggests its relatively late integration into the Śrauta-ritual system, cf. Sakamoto-Gotō 2007, 159 (: 4.3.) with n.12.

8 In the Taittirīya School, the Agnihotra is treated not in the TS^P, but in the TB^P, while the Agnyupasthāna is treated in the TS, in the mantra portion as well as in the brāhmaṇa.

9 The equation of Indra with the sun, sun’s light (*sāvār-*), light (*jyótiḥ-*) or sun’s ray (*raśmí-*) is very popular in the brāhmaṇas (see n.32, 2.3., n.44, 4.2., n.60) and goes back to the Ṛgveda, e.g. RV X 55,5 (≈ AV-Ś IX 10,9; AV-P XVI 68,8), cf. Sakamoto-Gotō 2016, 285, forthcoming ‘On the Prototype of the

agnir jyotir jyotir agnir indro jyotir jyotir indrah | *sūryo jyotir jyotih sūryaḥ svāhā* ‘the light is the fire, the fire is the light, **the light is Indra, Indra is the light**; the light is the sun, the sun is the light, Svāhā.’ VS III 9f. (mantra-collection of the White YV) presents various types of the formulas newly invented by scholars.¹⁰

These formulas reveal that the Agnihotra is essentially a ritual for the worship of light *jyōtis-*, which manifests itself as the sun in the daytime and as the fire in the nighttime. This natural phenomenon was understood in ancient times as follows: 1) the light *jyōtis-* or the sun’s light *sūvār-*, further the sun’s rays (pl. *raśmī-*), transfers from the sun into the fire at sunset and from the fire into the sun at sunrise; 2) the setting sun

New Moon Sacrifice...’ 2.3.; supposedly also RV VI 59,5cd, 6d [hymn for Indra and Agni].

- 10 VS-M III 9: ŚB-M II 3,1,30-36 (~ VS-K III 1–2: ŚB-K I 3,1,21) (a) *agnir jyotir jyotir agniḥ svāhā sūryo jyotir jyotih sūryaḥ svāhā* | (b) *agnir vārco jyotir vārcaḥ svāhā sūryo vārco jyotir vārcaḥ svāhā* | *jyotir sūryaḥ sūryo jyotih svāhā* || (a) the popular mantra (ŚB-M II 3,1,30); (b) the mantra enlarged by *vārcas-* ‘illuminating power, efficacy of the sacred word (*brāhman-*)’ taught by Takṣan to Āruṇi (ŚB-M II 3,1,31) or by Dakṣa (ŚB-K I 3,1,22); (c) the mantra with *jyōtis-* in its outside, taught by Jīvala Cailaki against the usual mantras with *jyōtis-* in its inside (ŚB-M II 3,1,34f. ~ ŚB-K I 3,1,23; cf. 4.2. MS^P I 6,10:102,12f.). A completely new mantra with Savitṛ is the VS-M III 10: ŚB-M II 3,1,37f. (= VS-K III 3–4: ŚB-K I 3,1,26f.): *sajūr devēna savitrā sajū rātryédraṭyā* | *juṣāṇó agnir vetu svāhā* | *sajūr devēna savitrā sajūr uśásédraṭyā* | *juṣāṇáh sūryo vetu svāhā* || ‘Together with God Savitṛ, together with the night coupled with Indra, let the fire (Agni), being pleased, pursue [the Agnihotra oblation]! Svāhā! Together with God Savitṛ, together with Uśas coupled with Indra, let the sun (Sūrya), being pleased, pursue [the Agnihotra oblation]! Svāhā!’ Cf. Eggeling 337 ad ŚB II 3,1,37f.: 37. “Along with the divine Savitri, along with the night wedded with Indra, may Agni graciously accept! Svāhā!”; 38 “Along with the divine Savitri, along with the Dawn wedded with Indra, may Sūrya graciously accept! Svāhā!”; Bodewitz 1976, 84 “Along with the divine Savitṛ” ... “Along with the Night, who has Indra (as her husband)” ... “Agni should approach with delight, hail” ... “Along with the divine Savitṛ” ... “Along with the Dawn, who has Indra (as her husband)” ... “Sūrya should approach with delight, hail” ...

itself enters into the fire and the fire itself enters into the rising sun, 3) the setting sun, having become an embryo, enters into the fire and is newly born from the fire, see **1.2.**, **n.15**, TSP I 5,9,1f., ŚB II 3,1,1–5. The regularity of daily exchange of the light between the sun and the fire at sunset and sunrise is a manifestation of the cosmic order *ṛtá-* which exists as the eternal truth *satyá-*. The Agnihotra has control of this cosmic order *ṛtá-* which is the truth *satyá-*, cf. **4.1**.

The Agnihotra has consequently two aspects: the fire worship and the sun worship. It is assumed that the Agnihotra was secondarily composed as a Śrauta ritual by combination of two originally independent cults, i.e. fire-cult (mainly in the evening) and sun-cult (mainly in the morning). The weight of the Agnihotra seems to have been shifted from the former to the latter in the course of time.

As a fire cult, the Agnihotra is literally offering a meal twice a day to the sacrificial fire (Agni) in order to maintain it for the Āhitāgni (MSP I 8,1:115,5–7 = I 8,7:125,14f. ~ KSP VI 1:50,4–5). This character is clearly observed in the myths on the origin of the Agnihotra: Prajāpati emitted (created) fire (Agni) from himself (from the top of his head KSP or mouth ŚB JB) and offered parts of his body, such as sweat (i.e. butter-oil), sight (i.e. the sun), etc., to the fire escaping from Prajāpati (or pursuing Prajāpati) in search of his own share (i.e. food).¹¹ It is supposed that the fire going freely hither and thither reflects the wild fire out of human control, which was tamed by offering the Agnihotra. Noteworthy is also the close connection of the Agnihotra with the Agnyupasthāna as discussed below **2.**, **3**.

As the sun cult, the object of milk oblation is not the fire, but the sun for its regular movement, above all its daily rising. Regarding the offering to the sun, we could refer to the morning (and evening) offering to Aśvin and Nāsatya, the former being a driver of the sun's chariot by day and the latter a driver of the sun's ship by night, attested in the RV

11 See **4.2**. MSP I 6,10:102,6–13 [Ādhāna]. This myth, with variations, is very popular in the brāhmaṇas, e.g. MSP I 8,1:114,11–115,5; KSP VI 1:49,10–12 and 49,15–50,2; TB^P II 1,2,1–3; II 1,6,4–5; II 3,7,1; ŚB II 2,4,1–7; II 3,3,1–2; JB I 73.

X 39,1; X 40,4, etc.,¹² also to the rite of Pravargya, offering of *gharmá-* ‘hot milk mixed with boiling butter’,¹³ incorporated into the Soma sacrifice.

1.2. On the other hand, the idea that the sun is daily born from the (sacrificial) fire appears as early as in the RV X 88,6 *mūrdhā bhuvó bhavati náktam agnis | tátaḥ sūryo jāyate prātár udyán* ‘The fire becomes the top (*mūrdhán-*) of the existence at night. From that (the fire), the sun is born rising in the early morning.’¹⁴ From the brāhmaṇas onward, there was a popular conception that offering the Agnihotra realizes the daily rebirth of the sun from the sacrificial fire, which is the sun’s generative organ (*prajānana-* nt.) or womb (*yóni-* m., later f.: originally ‘place of origin or abiding’).

In the prose portion of the Black YV, milk is considered as the sun’s semen.¹⁵ The evening libation signifies pouring the sun’s semen into the generative organ, while the morning libation delivers the sun’s child from the fire,^{15a} see **4.2.** MS^p I 6,10:102,6–13. By the Agnyupasthāna by night (see **2.1.**), the Āhitāgni, just like God Dakṣa, transforms from the sun’s semen poured in the evening into the sun’s embryo to be born in the morning, according to the TS^p I 5,9,1f. [Agnypasthāna] (see **n.15a**).

In the White YV, the sun plays a much more important role than in the Black YV, for example:

12 Cf. Gotō 2009 “Aśvin- and Nāsatya- ...” 202:5.2.

13 *gharmá-* means originally ‘heat, hot’, hence ‘hot drink’ as an oblation in the rituals. In the case of the Agnihotra, cooked milk, especially not mixed with water, is called *gharmá-*.

14 Cf. the fire was emitted from the top of Prajāpati’s head (*mūrdhán-*), see **1.1.** the myth on the origin of the Agnihotra with **n.11**.

15 Cf. MS^p I 8,2:117,12–19 [Agnihotra]; KS^p VI 3:51,9–14, VI 7:56,19f. [Agnihotra]; see also **n.15a**.

15a Cf. MS^p I 8,5:121,6–8 [Agnihotra]; KS^p VI 5:54,3–6 [Agnihotra]; TS^p I 5,9,1f. [Agnypasthāna] (see below).

ŚB II 3,1,1–5 [Agnihotra]

1. *sūryo ha vā agnihotrām.* | *tād yād etāsyā āgra āhuter udāit tāsmāt sūryo 'gnihotrām.* || 2. *sā yāt sāyām āstamite juhōti* | *yā idām tāsminn ihā satī juhavānīty.* *ātha yāt prātār ānudite juhōti yā idām tāsminn ihā satī juhavānīti.* *tāsmād vai sūryo 'gnihotrām ity āhuḥ.* || 3. *ātha yād astām ēti* | *tād agnāv evā yónau gārbho bhūtvā prāviśati.* *tām gārbham bhāvāntam imāḥ sārvaḥ prajā ānu gārbhā bhavānti-ḥitā hí šeré saṃjānānā.* *ātha yād rātris tirā evaitāt karoti.* *tirá iva hí gārbhāḥ.* || 4. *sā yāt sāyām āstamite juhōti* | *gārbham evaitāt sántam abhijuhōti gārbham sántam abhīkaroti.* *sā yād gārbham sántam abhijuhōti tāsmād imé gārbhā ānaśnanto jīvanti.* ||

1. The sun verily has control of (*'idām bhū construction'* see 4.1., n.55, n.56, n.57, 4.2. n.61, n.63) the Agnihotra.¹⁶ That [the sun] rose preceding (*āgre*) this offering (abl. f. *etāsyā, āhuter*),¹⁷ therefore the sun has control of the Agnihotra. 2. When [one] offers [the Agnihotra] in the evening after the sunset, then [one offers thinking]: “I will offer this (*idām*: Agnihotra) in that (*tāsmīn*: the sun) being here (*ihā*: in the sacrificial fire)”. 3. When the sun goes home (sets), then [the sun], having become an embryo, enters into the very fire which is [the sun’s] womb. According to the sun becoming an embryo, all these living beings on earth become embryos.

16 *idām bhū* construction is recognized neither by Eggeling 327, “The Agnihotra, doubtless, is the sun.”, nor by Bodewitz 1976, 35, “The **agnihotra (oblation)** is Sūrya (the sun).” Though *agnihotra-* is often used in the sense of ‘oblation of the Agnihotra’ (acc. of content [Inhaltsakkusativ] of *juho-*), and that the sun (i.e. Prajāpati’s sight) is offered to Agni in the myth on the origin of the Agnihotra (see 1.1. with n.11), Bodewitz’s translation is not suitable for this sentence. As is explained in the 4th Paragraph, the sun is not the oblation, but the deity to which the oblation is offered.

17 In the primeval time, the first Agnihotra was offered at sunset, after the sun rose and moved across the sky from the east to the west. Cf. Eggeling 327: “It is because he rose in front (*agre*) of that offering, that the Agnihotra is the sun.” with n.1 “apparently an etymological play on the word *agnihotra* = *agre hotrasya*, cf. II 2,4,2”; similarly Bodewitz 1976, 35 with n.6: “Here *agre* is used in an ‘etymology’....”

They namely lie quietly (*ilitá-*), being of one mind. Now that the night verily conceals [them] in this way, [it is] because the embryos are concealed. 4. When one offers in the evening after the sunset, then **one offers [the Agnihotra] indeed toward [the sun] being an embryo**, one acts toward [the sun] being an embryo. That one offers [the Agnihotra] to [the sun] being an embryo, from that these embryos on earth live [even though they are] not eating.

The sun, having become an embryo, enters into the sacrificial fire at sunset, stays there during the night and is newly born from there at sunrise. The libation of milk, after sunset and before sunrise, is considered to nourish the sun's embryo staying in the fire. In both the speculations in the Black YV and in the White YV, the Agnihotra is deeply united with sexual reproduction of the sun as well as living beings (mankind and cattle), see **n.48** ŚB II 3,1,13.

1.3. Another aspect of the Agnihotra as well as the Agnyupasthāna (see **2.**, **2.1.**) is hospitality to the guest (*átithi-*) according to the ancient customary law: when a guest arrives at a householder's residence toward sundown, the householder is obliged to greet the guest and to provide him with meals and lodging; this counts among the *Āhitāgni*'s duties (*vratāni*)^{17a}, cf. **6.1.A.** VārŚS I 5,3,15 ≈ ĀpŚS V 25,5. At sunset, the sun, the light (*vyóti-*), the sun's light (*svār-*), or the sun's rays (*raśmí-pl.*)¹⁸ enter into the sacrificial fire, see below ŚB II 3,1,7.¹⁹ The Agnihotra signifies offering meals to those divine guests equated with *viśve devāḥ* 'all gods' or 'a group of subordinate gods',²⁰ Prajāpati or Indra

17a Cf. Krick 501–513, esp. 504–508.

18 The sun's rays (*raśmí-pl.*) are considered as *viśve devāḥ* 'all gods' (see **n.20**), *sukṛt-pl.* 'those virtuous, i.e. deceased meritorious sacrificers', *devā marīcipās* 'the gods who drink bright particles of vapor', *Ādityas* and *Āngiras*, etc., cf. Sakamoto-Gotō 2000-2 "kathāṃ-katham ..." 242 Anm.34.

19 This passage underlies Yājñavalkya's answer to the Janaka's question in the ŚB XI 6,2,4, cf. Sakamoto-Gotō 2000-2 "kathāṃ-katham ..." 242–244.

20 Cf. T. Gotō 2007, 853 Glossar s.v. *Viśve Devāḥ*: "Wörterlich: 'alle Götter'; entweder im Sinne von 'verschiedenen Götter' oder einer bestimmten, aber nicht näher definierten Gruppe von Göttern gebraucht; später stärker als eine

(see **n.9**, **n.32**), while the Agnyupasthāna (see **2.**) is considered as entertaining them by compliments.

ŚB II 3,1,7–9 [Agnihotra]

7. *sá yáh purādityáśyāstamayāt | āhavanīyam uddháraty. eté vái víśve devā raśmáyo-. átha yát páram bhāḥ prajāpatir vā sá índro vai-. átád u ha vái víśve devā agnihotrām júhvato grhān āgachanti. sá yáśyānuddhṛtam āgáchanti tásmād devā apapráyanti. ... || 8. átha yáh purādityáśyāstamayāt | āhavanīyam uddhárati yáthā śré-yasy āgamiśyáty āvasathénópakṣtenopásītaivám tát. sá yáśyóddhṛtam āgáchanti táśyāhavanīyam práviśanti táśyāhavanīye níviśante. || 9. sá yát sáyám ástamíte juhóti | agnāv evāibhya etát práviṣtebhyo juhoty. átha yát prātár ánudite juhóty ápretebhya evāibhya etáj juhoti. tásmād uditahomínāṃ víchinnam agnihotrām man-yāmaha íti ha smāhāsurir yáthā śūnyám āvasathám āhāred evám tát íti. ||*

7. When [the Agnihotrin] takes out²¹ the Āhavanīya fire [from the Gārhapatya] before sunset, — **these sun’s rays are verily víśve devāḥ ‘all gods’** (see **n.18**, **n.20**). Now when there is exceedingly (*páram* adv.) splendour (*bhā-* f.sg.), this is either **Prajāpati or Indra** (see **n.9**, **n.32**). And, in this way, all gods come to the residence

selbständige Göttergruppe aufgefaßt und zum Teil mit den Vorfahren (Vätern) verbunden”. In the brāhmaṇa literature, this term designates a group of subordinate gods without individual names, who may be often equated with Gandharvas or Pitaras ‘fathers who have ascended to heaven’, see **n.18**. In the brāhmaṇa-literature, the ancient notion is traced that the fathers come home back at sunset and stay overnight with the householder and his wife in order to bring them a son (one of the deceased fathers enters into the wife’s womb as their embryo), above all in the night of lunar conjunction (*amāvāsyā-*). Cf. Sakamoto-Gotō forthcoming “On the Prototype of the New Moon Sacrifice” 2.1. with n.17, Ex.1.

21 The Āhavanīya fire is usually taken out from the Gārhapatya fire each time for the Agnihotra, cf. Sakamoto-Gotō 2000-2 “*kātham-katham...*” 241 Anm.32.

(*grha-* pl.)²² of the one who is offering the Agnihotra. In the case that they come to the [Āhavanīya fire] not yet taken out, the gods go away from him... 8. On the other hand, when [the Agnihotrin] takes out the Āhavanīya fire before the sunset, that is, if someone superior is going to come [to one's residence], one would attend on him with a prepared guesthouse, that is like this. When [the gods] come to the Āhavanīya taken out [by an Agnihotrin], they enter into his Āhavanīya, sit down in [his] Āhavanīya. 9. Now when he offers [the Agnihotra] in the evening after the sun has set, he is considered to offer [that] to these (gods) who entered in this way into the fire. Now when he offers [the Agnihotra] in the morning before the sunrise, then he is considered to offer [that] in this way to these (gods) who have not yet departed. "Therefore we consider the Agnihotra of those who offer after the sunrise as cut asunder (*vichinna-*)²³", thus Āsuri used to say, "as if one brings [a meal] to the empty guesthouse, that is like this."

For the notion that the Agnihotra is nothing but offering a meal to the divine guests, cf. 2.1. MS^p I 5,7:75,1–5.

22 *grhá-* 'house' is used often in the pl. in the Vedic, which suggests that *grhá-* was originally a simple hut developed from "(bewegliches) Haus, Wohnwagen" (RV X 119,13; nach R. Hauschild Fs. Weller 276, cf. EWAia s.v.). The sacrificer's residence seems to be composed of several huts assigned to family members, e.g. householder, wife (wives), sons, daughters, grandparents, other kinsmen, servants, house priests, brahmacārins, as well as huts for keeping the sacrificial fires (*agnigrha-*, *agnyāgāra-*), for meeting with guests (*āmāntrāṇa-*), for lodging guests (*āvasathá-*), etc.

23 At the sunrise, the sun's rays (all gods) leave the fire. The offering into the fire after sunrise cannot be received by them and comes to naught. The continuity of the Agnihotra gets cut asunder by invalidity of the morning offering. For the continuity of sacrifices, see 4.1. MS^p I 8,7:127,3f., 4.2. MS^p I 6,10:103,4.

2. The Agnyupasthāna

The *agnyupasthāna*-²⁴ ‘paying homage to the sacrificial fires by standing aside and reciting mantras’, hence also ‘the whole of mantras for worshipping the fire’, is not a ritual (*yajñá-*) performed by the priest(s) for the sacrificer (*yájamāna-*), but a general term for the cults practiced by the *Āhitāgni* (i.e. *Agnihotrin* or *Yajamāna*) himself in various manners on various occasions (see **n.24**), either independently of the *Śrauta* rituals or incorporated into them.²⁵ The essential meaning of the *Agnyupasthāna* consists in animating the sacrificial fires by formulas addressed to diverse aspects of *Agni*, either periodically (daily, yearly) or on special occasions such as setting them up, leaving them for a journey, etc.; by this means, *Agni* is expected to provide necessary assistance to the *Āhitāgni*. The diversity of the *Agnyupasthāna* is the most remarkable in the *Maitrāyaṇī Saṁhitā*.

The *Agnihotra* is closely related to the *Agnyupasthāna*, though they are treated in different ways in the mantra collection and *brāhmaṇas* of the *YV* (see **n.7, 3.**). The evening *Agnihotra* is immediately followed by the *Agnyupasthāna* which consists of reciting numerous formulas for *Agni*, most of which are taken from the *RV*.²⁶ It is quite natural to

24 The transitive verb *upa + sthā* (in affective medium; nt. *upasthāna-*) means ‘stand near someone or something superior (acc.) with respect’, hence ‘serve, pay reverence, pay homage, worship’. In the Vedic rituals, this act is usually accompanied with recitation of praising formulas; the agent of *upa-sthā* is always the *Āhitāgni*, who is at the same time *Agnihotrin* or *Yajamāna*. The object of *upa-sthā* is various, but most frequently *agni-* ‘sacrificial fire, par excellence, *Āhavanīya*’. The rite of the *Agnyupasthāna* includes often paying homage to objects other than fires, e.g. cattle, residence (*grhá-* pl., **n.22**), ash, etc.

25 It is not rare that the same formulas are used in different situations. For example, the mantras before and after the journey have been transformed into the *virāja-krama-/virāt-krama-* ‘step of *Virāj*’ integrated into the *Agnyādhya* ‘setting up of the sacrificial fires’ in the *Taittirīya* School, cf. Krick *Feuergründung* 434 and Sakamoto-Gotō 2001, 163f. (: 3.4.).

26 For the relation of the mantras for the *Agnyupasthāna* among the *YV*^{mp}, *RV* and *AV*, cf. Kasamatsu 2008, 2009. As an abbreviated form of the evening

assume that the Agnihotra and the evening Agnyupasthāna originally comprised a complementary pair of the fire cult in the evening, the former offering oblations and the latter reciting formulas.²⁷ This fire cult is supposed to be performed by the Āhitāgni himself who was a learned Brahmin with ability to recite precisely a number of RV stanzas, see **3**.

In the morning, however, the Agnyupasthāna is not performed,²⁸ with a few exceptions in the MS^P I 5,7:75,1–5 (with related Śrautasūtras)²⁹ and ŚB-M II 3,2,1–5.³⁰ The reason why the Agnyupasthāna is performed only by night is discussed in all the brāhmaṇas of the YV.³¹ Special attention is to be paid to the MS^P I 5,7:75,1–14 [Agnyupasthā-

Agnyupasthāna, Āsuri proposes to utter simply the Vyāhṛtis (see **n.6**) ‘*bhūr bhúvah svàh*’ ŚB II 2,4,1f.

27 For a different view, cf. Kasamatsu 2008, 12 (l. 17ff.).

28 A few Śrautasūtras admit a facultative Agnyupasthāna after the morning Agnihotra, which seems a mere imitation of the evening Agnyupasthāna, e.g. ŚāṅkhŚS II 13,9, HirŚS VI 6. The ĀpŚS presents various manners of Agnyupasthāna, cf. Dumont 109. The HirŚS and the ĀpŚS prescribe, moreover, Prātaravaneka (see **2.2**. Prātaravanega) with recitation of four Vihavya-stanzas in the morning, see **n.38**.

29 The Maitrayaṇīya School (*prātaravanega*-): VārŚS I 5,4,18ff.; MānŚS I 6,2,17f. The New Taittirīya-School (*prātaravaneka*-): BhārŚS IV 3,10–13; ĀpŚS VI 19,4f.; HirŚS VI 6, see **2.2.**, **n.38**. For the affinity of the ĀpŚS and the HirŚS to the MS^P, cf. **6.2**.

30 This is another type of the daily Agnyupasthāna without mantras (missing in the ŚB-K; ≈ KātyŚS IV 15,29–33): after the evening and morning Agnihotra, standing or sitting near the Āhavanīya, sitting or lying near the Gārhapatya, remembering the Anvāhāryapacana; before the meal in the morning, sitting down in the Sabhā; stepping near the ashes removed from the fire-places. This Agnyupasthāna is fundamentally different from the traditional one and could have influenced the Pañcāgnividyā of King Janaka, cf. Sakamoto-Gotō 2001, 165f. (: 43.).

31 MS^P I 5,7:75,1–5; KS^P VII 5:66,18–67,1 = KpS^P V 4:63,7–10; TS^P I 5,9,5f.; ŚB-M II 3,4,3 (= ŚB-K I 4,1,2). Incidentally, TS^PI 5,9 contains various interpretations of the Agnyupasthāna, one of which is combined with the Agnihotra for conception and birth of the sun, see **1.2.**, **n.15**.

na] which, at the beginning, denies performing the morning Agnyupasthāna in the same manner as the evening one, then requires a special kind of morning Agnyupasthāna named *prātaravanegā-* ‘washing hands in the early morning’ (*prātaravaneka-* in ŚS) with recitation of four stanzas of Vihavya-Sūkta (RV X 128), and finally prescribes a half-monthly exchange of the mantra according to the deities for New and Full Moon Sacrifices.

2.1. The evening Agnyupasthāna

MS^P I 5,7:75,1–5 (≈ KS^P VII 5:66,20–67,1; cf. TS^P I 5,9,5f.)
[Agnyupasthāna]

brahmavādīno vadanti kásmāt sāyám agním upatiṣṭhante kásmāt prātár néti. asaú vā ādityáh sāyám áśuvati. tásmāt sāyám úpatiṣṭhante. eṣá prātáh prásuvati. tásmāt prātár nópatiṣṭhante. tásmāt sāyám áhute ’gnihotrè ’gnihotriṇā náśitavyám. tásmād u prātár áhute náśitavyám. tásmāt sāyám átithaye prátyenasah. puṇyatvāt tú prātár dadati.

Those who discuss the brahman ‘the sacred word possessed of realizing power’ say: Why do [the Āhitāgnis] pay homage to the fire in the evening? Why not in the morning? The yonder sun (*ādityá-*), verily, drives [the sun’s light, i.e. Indra]³² hither [into the sacrificial fire] in the evening. Therefore [the Āhitāgnis] pay homage [to

32 The object of trans. *áśuvati* and *prásuvati* is intentionally unexpressed and considered to be Indra as the sun’s light, based on the concept that Indra equated with the sun enters into the fire by night, e.g. KS^P VII 4:66,1 (= KpS^P V 3:62,7f.) [Agnyupasthāna] *sūryo vā indras. so ’gnim náktam praviśaty. ‘Indra is verily the sun. He enters the fire by night’; MS^P I 5,5:73,11–13 [Agnyupasthāna] ubhá vām indrāgnī āhuvádhyā ity. ubháu hy ètáu sahā. amúm vā ayám divā bhūté prá viśati. tásmād asaú divā rocata. imām asaú náktam. tásmād ayám náktam. ‘[The Āhitāgni recites] “In order to call (*āhuvádhyai*; cf. Delbrück 412, Sgall 225f. “Aufforderungsformen der ersten Person”) you both hither, Indra and Agni, ...” (MS^P I 5,1:65,10f. = RV VI 60,13). The both (Indra and Agni) is namely together. This (fire: Agni) enters that (the sun: Indra) when the day breaks. Therefore that (the sun: Indra) shines*

the fire] in the evening. This (*ādityá-*) drives [the sun's light, i.e. Indra] forth [out from the sacrificial fire] in the morning. Therefore [the *Āhitāgni*] do not pay homage [to the fire] in the morning. Therefore, the Agnihotrin should not eat when the Agnihotra has not been offered. And, therefore, in the morning, [the Agnihotrin] should not eat when [the Agnihotra has] not been offered. Therefore, in the evening, [people] owe the guest the debt to pay back (*prátyenas-*). But, in the morning, [people] give [a meal to the guest] because [this] is a meritorious deed [for their next world] (*punyatvāt*).³³

The setting sun drives the traveler, seeking a night's lodging, to the residence of the *Āhitāgni* (Agnihotrin), who has a duty (*vrata-*) to treat him as *sūryodha-atithi-* 'guest carried by the sun', see **6.1.A.** VārŚS I 5,3,15 ≈ ĀpŚS V 25,5. The theme is here the hospitality to the divine guest, i.e. the sun's light equated with Indra (see **n.32**), cf. **1.3.** ŚB II 3,1,7–9. The guest enters into the fire at sunset and goes forth from the fire at sunrise. Only in the evening after the Agnihotra, the host (*Āhitāgni*) pays homage to the fire in which the guest stays, but not in the morning after the Agnihotra, because the guest has already left the fire. Now the topic changes from the Agnyupasthāna to the Agnihotra.³⁴ The libation of the Agnihotra signifies giving a meal to the divine guest (sun's light). The Agnihotrin should not eat before the guest not only in the evening but also in the morning. Since the sun's light grows plants and cattle and brings forth food for the human beings, people owe the sun's light for their meal, represented by milk. This is the debt to be repaid

by day. That (the sun: Indra) enters this (earth: f. *imām*) by night. Therefore this (fire: Agni) [shines] by night.' Differently Amano 184 "Die Sonne dort treibt am Abend [alles ans Feuer] heran ... dies treibt am Morgen [alles vom Feuer] fort ...".

33 Cf. Amano 184 "aus Güte" with Anm. 262 "...*punyatvāt* bedeutet 'aus Güte' im Sinne von 'nach Belieben' im Gegensatz zu *prátyenas-* 'verpflichtet'. This explanation is difficult to accept, because the morning libation of the Agnihotra is **not facultative, but obligatory**. See below and **n.34**.

34 This change of topic is overlooked by Amano 184, 185 Anm.184 (see **n.33**) and Kasamatsu 2008, 97.

(*prātyenas-*) by the evening libation of the Agnihotra. The morning libation of the Agnihotra is, as it were, a gift for the departing guest, of which the effect will be enjoyed by the Agnihotrin in his yonder world. The concept of *iṣṭāpūrṭá-* ‘effect of what is performed (as a ritual) and gifted’³⁵ seems to underlie *punyatvāt*.

2.2. The morning Agnyupasthāna (Prātaravanega) and Vihavyastanzas

MS^P I 5,7:75,5–8 [Agnypasthāna]

prātaravanegéna prātár upasthéyas.ádhiśrita unnīyámāne vā hástā ávanenijīta. tátra vihavyāsyā cátasrā řco vadet prātaravanegé cá-tasraḥ. prātaravanegéna vā ánāptam āpnóty ánavaruddham ávarunddhe. tād ánāptam evaiténāpnóty ánavaruddham ávarunddhe.

In the early morning, [the fire] is to be paid homage to by the *prātaravanegá-* ‘washing [hands] in the early morning.’ [When the milk for the Agnihotra is] placed on [the Gārhapatya fire] or being ladled out (*unnīyámāne*)³⁶ [four times into the ladle *srúci-*], [the Āhitāgni = Agnihotrin] should wash off his hands. At that time, he should recite four stanzas (*řc-*) of the Vihavya-Sūkta (see **n.38**), four (stanzas) during the *prātaravanegá-* “washing (hands) in the early morning.” By the Prātaravanega, verily, he attains what is not yet attained, encloses for himself what is not yet enclosed. Therefore he is considered to attain, in this way, what is not yet attained, to enclose for himself what is not yet enclosed.

Though the morning Agnyupasthāna is not performed in the same way as the evening one, another type of morning Agnyupasthāna named

35 Cf. Sakamoto-Gotō 2000-1 “Das Jenseits und *iṣṭā-pūrṭá-* ‘Die Wirkung des Geopferten-und-Geschenkten’ in der vedischen Religion”.

36 Amano 185 “nachdem er sie ausgeschüttet hat” is not suitable for pres. part. *unnīyámāne*. Since the Āhitāgni (= Agnihotrin) cannot wash his hands and ladle out the cooked milk at the same time, ladling out should be done by a different person, either a priest or an assistant. Also in MS^P I 8,4:119,18, the person who ladles out cooked milk is different from the Agnihotrin. See **3.**, **n.46**.

prātaravanegá- ‘washing (one’s hands) in the early morning’ accompanied by recitation of four stanzas belonging to the Vihavya-Sūkta (RV X 128 ~ AV-Ś V 3 [AV-P V 4])³⁷ is prescribed.³⁸ This Agnyupasthāna is, however, inserted into the morning Agnihotra in contrast to the evening Agnyupasthāna after finishing the Agnihotra.

Now a question arises why this rite with water is reckoned as the Agnyupasthāna (see 2., n.24). Though the first stanza of the Vihavya-Sūkta begins with an appeal to Agni to give *vārcas-* ‘illuminating power, competence for the ritual’, the following stanzas call other gods, see below. The character of the fire worship is fading in the Prātaravanega. It is more natural to consider washing hands to symbolize purifying oneself by water before the libation of the Agnihotra, just like touching water at the beginning of the sacrifice, before putting fire-sticks in the sacrificial fires^{38a} or before declaration of Vratopāyana ‘undertaking the Sacrificer’s duty’^{38b}, cf. further the rite of bathing and shaving hair and beard before the commencement of the New and Full Moon Sacrifices and the Apsudīkṣā of the Soma Sacrifice.³⁹

The Vihavya-Sūkta is not a hymn praising Agni, but a hymn for *vihavá-* ‘competitive calling to gods’ by which a sacrificer, rivaling

37 For its use in the YV, cf. Nishimura 2015, 841.

38 *prātaravanegá-* ‘washing hands in early morning with recitation of four Vihavya-stanzas’ is treated concretely with mantras in VārŚS I 5,4,18–23. Curiously, the rite of washing hands with recitation of four Vihavya-stanzas is mentioned, not only as Prātaravanega in the early morning, but also at the beginning of the Agnyupasthāna in the evening (and morning) in VārŚS I 5,4,1 as well as MānŚS I 6,2,1. On the other hand, the MānŚS does not refer to the Prātaravanega or washing hands in the early morning; it prescribes only recitation of four Vihavya-stanzas, or entire Vihavya-sūkta, in the early morning (MānŚS I 6,2,17f.). Also BhārŚS IV 3,10–13, ĀpŚS VI 20,1–2 and the HirŚS VI 6,21, all belonging to the New Taittirīya School, treat the rite Prātaravanega but under the transformed name *prātaravaneka-*, see n.29.

38a Cf. TB^p III 10,9,2; ĀpŚS IV 1,6–7.

38b Cf. ŚB I 1,1,1 (≈ ŚB III 1,2,10 [Apsudīkṣā], see n.39); KātyŚS II 1,11.

39 Cf. Sakamoto-Gotō 1994 “Hair and Beard”, [forthcoming] “Symbolik von Haar und Bart...” and “Symbolism of Hair and Beard and Ritual Structure in Early Vedic Literature”.

other sacrificers, calls gods such as Agni, Indra, Viṣṇu, Soma, etc., for his sacrifice (not specified in the RV X 128). The Vihava is supposed to have been composed for the Iṣṭi Sacrifice after the model of the Samsava ‘competition in inviting the gods for the Soma Sacrifice.’ The sacrificer’s recitation of the Vihavya-stanza(s) is discussed also in MS^P I 5,12:81,11–15 [Agniyupasthāna] and MS^P I 4,5:52,9–13 [Yajamāna]. In both cases, this serves as a preparatory rite for the New and Full Moon Sacrifices, which are obligatory for all the Āhitāgnis including the Rājanyas because they are put, at each new and full moon, into severe competition to seize the deities for the sacrifice.

MS^P I 5,12:81,11–15 [Agniyupasthāna]

*yajñóyajño vái sámṛchate. athākasyavido manyante sóma evá sám-
ṛchatā iti. agniṣomīyāyāḥ purástād vihavýasya cátasrā fco vadet.
āgneyásya purodāśasya dvé yājyānuvākyè kuryāt. eténaivá ha-
vīmṣy ásanāny abhímṣet. vṛñkte ’nyásya yajñám, nāsýānyó yaj-
ñám vṛñkte. sá yajñó⁴⁰ bhavaty áyajñā itarah.*

Verily, each sacrifice (which continues one after another: *yajñó-yajño*)⁴¹ collides with each other. But those who know of nothing think that only the Soma Sacrifice collides with each other. Before the [stanza (*rc-*)] for Agni and Soma, [the Sacrificer] should recite four stanzas of the Vihavya-Sūkta. He should make [them, i.e. four Vihavya-stanzas] two (pairs of) Yājyā and Anuvākyā belonging to

40 Ed. Schroeder corrected mss. *sá yajñó* (M2, H, Bb) and *sá yajñò* (M1) to *sáyajño*, Ed. Sātavalekar *sá yajñó*. For the parallel MS^P I 9,8:139,12f., cf. Amano 204 Anm. 375, 349 Anm. 1219.

41 The *āmredita*-compound *yajñóyajño* has here an iterative-successive as well as distributive function. As a *yajñá*- representative, the New and Full Moon Sacrifices are repeated at every new and full moon and continue after each other (iterative-successive). Since a number of sacrificers perform, at the same time, respectively the same sacrifice which must be attended by specified deities, each sacrifice of them (distributive) competes against each other for invitation of the deities. On various functions of *āmredita*-compound, cf. Sakamoto-Gotō 2000-2 “*kátham-katham...*” 232–252, esp. 252.

the pancake for Agni. Only in this way, he should touch the oblation set on [the altar]. He twists off for himself the sacrifice of other (sacrificer), other (sacrificer) does not twist off his sacrifice. Thus (*sá*) [his] sacrifice comes into effect (*bhavati*), the other [becomes] an ineffective sacrifice (*áyajña-*)⁴².

It is ambiguous in which occasion this Agnyupasthāna is performed. The Agñiṣomīyā seems to indicate the stanza (*rc-*: MS^m I 5,1:67,3f. = RV I 93.1) treated in MS^p I 5,7:75,10–12 (see 2.3.). Then the four Vihavya-stanzas are to be recited with the Agñiṣomīyā daily in the evening or/and morning of the former half-month, cf. MŚS I 6,2,1.6; ĀpŚS VI 16,5.7; 22,1. It is noteworthy that the Aindrāgnī stanza for the latter half-month (see 2.3.) is not mentioned. On the other hand, the latter half of the paragraph suggests that the Āhitāgni, uttering the Vihavya-stanzas, touches the Puroḍāśa for Agni put on the altar in the New and Full Moon Sacrifices, cf. MŚS I 4,1,17 ≈ ĀpŚS IV 8,6.

The Vihavya-stanza incorporated into the New and Full Moon Sacrifices is found also in the brāhmaṇa on the sacrificer's duty:

MS^p I 4,5:52,9–13 [Yajamāna]

samṛtayajñó vā eśá yád darśapūrúamāsáu. kásya vāha yakṣyámānasya devátā yajñám āgáčhanti kásya vā ná bahúnám samánám áhar yájamānānām. yáh pūrvedyúr agniṃ grhñāti sá śvó bhūté devátā abhíyajate. < māmāgne várco vihavéšv astv (MS^m I 4,1:47, 1–2: Pratikā) iti pūrvam agniṃ grhñāti. devátā vā etát pūrvedyúr agrahīt. táḥ śvó bhūté 'bhíyajate.

In the case of the New and Full Moon Sacrifices, this is verily a sacrifice collided with each other. Verily, of whom going to perform a sacrifice do the deities come to the sacrifice? Or of whom do [they] not [come to the sacrifice]? — among many sacrificers who perform the sacrifice on the same day. If [a sacrificer] grasps Agni on the preceding day, he performs the sacrifice toward the

42 For *áyajña-* 'sacrifice which is not valid, ineffective sacrifice' against *ayajñá-* 'having no sacrifice', cf. Amano 204 Anm. 375, 178 Anm. 223. For the accent of privative *a*, cf. AiG II 1,80.

deities when it has become the next morning. “The illuminating power (competence for the ritual: *várcas-*), O Agni, be mine at the competitive calling [to the deities]! (MS^m I 4,1:47,1f.: *Pratīka* = RV X 128,1)” thus uttering, [the sacrificer] grasps first (*pūrvam*) Agni.^{42a} [That means:] He verily grasped the deities in this way on the preceding day. They are worshipped when it has become the next morning.

By grasping Agni, the sacrificer grasps all deities for the New and Full Moon Sacrifices. Therefore, at the beginning of the New and Full Moon Sacrifices, the sacrificer recites the Vihavya-stanza (RV X 128,1) putting a fire-stick on the Āhavanīya fire,^{42b} just before his declaration of the Vratopāyana ‘undertaking of the sacrificer’s duty’ on the Upavasatha-day.

Strangely, the four Vihavya-stanzas are included neither in the mantra collection, nor in the prose portion of the Agnyupasthāna in the MS. On the other hand, only the first of them appears in the mantra collection of Yajamāna (MS^m I 4,1:47,1f.), and its *pratīka* in its prose portion (see above MS^p I 4,5:52,9-13). This suggests that the Vihavya-stanzas for the New and Full Moon Sacrifices were introduced from the chapter on the Yajamāna into that on the Agnyupasthāna, in which the Vihavya-stanzas and the ancient rite of washing hands in the early morning were secondarily combined into the rite *Prātaravanega* in the MS^p.

2.3. A half-monthly exchange of the mantras

MS^p I 5,7:75,10–12 (≈ KS^p VII 5:66,13–18) [stanza for Agni-Soma and stanza for Indra-Agni]

*agnīṣomīyayā pūrvapakṣā upasthēyas. agnīṣomīyo vai pūrvapakṣò-
aparapakṣāyaivainam páridadāty. aindrāgnyāparapakṣā upasthē-
ya. aindrāgnó vā aparapakṣāḥ. pūrvapakṣāyaivainam páridadāti.*

42a Cf. Amano 140 “[Mit den Worten:] “Mir soll, Agni, ... der Glanz gehören [usw.] führt er das **östliche** (*pūrvam*) Feuer (das Ā-Feuer) bei sich.

42b Cf. MŚS I 4,1,7; KātyŚS II 1,2. The recitation of the Vihavya-stanza fails in the parallel TSP I 6,7,1f. The manner of putting fire-sticks on the sacrificial fires differs according to the YV-schools, cf. BaudhŚS III 15:85,8 and XX 1:3,4–4,5 [Dvaidhasūtra].

sārvā ha vā enam devātāḥ sampradāyam ānapekṣam gopāyanti yā evām vidvān agnīm upatiṣṭhate.

In the former half-month, [the fire] is to be paid homage to [by the Āhitāgni] with the stanza for Agni and Soma (*agnīṣomīyā-* [ḥc-] MS^m I 5,1:67,3f. = RV I 93.1). The former half-month, verily, belongs to Agni and Soma (see **n.44**). [The former half-month] delivers⁴³ this one (Āhitāgni) to the very latter half-month as result. In the latter half-month, [the fire] is to be paid homage to [by the Āhitāgni] with the stanza for Indra and Agni (*aindrāgnī-* [ḥc-] MS^m I 5,1:65,10f. = RV VI 60,13). The latter half-month, verily, belongs to Indra (as the sun) and Agni.⁴⁴ [The latter half-month] delivers this one (Āhitāgni) to the former half-month as result. If [an Āhitāgni] pays homage to his sacrificial fire, knowing in this way, all

-
- 43 Cf. Amano 186 “für die zweite Monatshälfte faß er (Opferherr) es (das Feuer) ein”, Anm. 270 “Das Aktiv *pāri-dadāti* ... bedeutet ‘faßt etwas (Akk.) ein’. In the KS steht das Verb mit Instrumental in der Bedeutung ‘mit etwas (Instr.) einfassen’ bzw. ‘mit etwas umgeben’ ...”. In the MS as well as the KS, however, *pāri-dadā-ti* is used with acc. and dat. in the meaning ‘deliver, überliefern’. From the structure of the last sentence, *enam* in the whole paragraph is considered as the Āhitāgni who pays homage to his fire. Amano 186 takes *enam* for *agnī-* “das Feuer” with Anm. 273.
- 44 The former half-month in which the moon is waxing belongs to the Full Moon Sacrifice for which deities are Soma (the moon) and Agni, while the latter half-month in which the moon is waning belongs to the New Moon Sacrifice for which deities are Indra (the sun) and Agni, cf. KSP VII 5:66,13–15. The New and Full Moon Sacrifices are based on the astronomical knowledge of the movement of the sun and the moon in the Vedic period (e.g. RV X 55,5; X 85,18; ŚB I 6,4,18–20): the full moon is situated most remote from the sun which pursues the moon, while at the new moon, i.e. in conjunction of the sun and the moon, the sun swallows the moon and then throws it out, cf. Sakamoto-Gotō 2010 “Vedic calendar” 1125; 2016 “On the Prototype of the New Moon Sacrifice...” (in Japanese) 285f., forthcoming “On the Prototype of the new moon sacrifice ...” 2.1.3., 2.2., 2.3.

deities, verily, protect this (Āhitāgni), delivering in rotation (*saṃpradāyam*)⁴⁵ [from one half-month to another half-month], not looking aside (*ánapekṣam*, n.45).

The close relation of the Agnyupasthāna with the New and Full Moon Sacrifices is observed also here. The half-monthly exchange of the two stanzas, one for Agni and Soma and another for Indra and Agni, is considered as a preparatory invitation of deities for the New and Full Moon Sacrifices, just as the four Vihavya-stanzas to be recited before the stanza for Agni and Soma (see 2.2. MS^P I 5,12:81,11–15). Whether these two stanzas are recited in the morning Agnyupasthāna, i.e. Prātaravanega, or in the evening Agnyupasthāna is not clearly stated. The position of this paragraph after the Prātaravanega with the four Vihavya-stanzas in MS^P I 5,7 (see 2.2.) suggests the former case. In the KS which does not allow the morning Agnyupasthāna, they belong to the evening Agnyupasthāna.^{45a}

3. The social classes of the Āhitāgni and the Agnihotrin

As a Śrautaritual, the Agnihotra has remarkable peculiarities:

1) The distinction between the sacrificer and the priest is ambiguous. The ritual act of offering the Agnihotra is expressed not by the verb *yaj* (active *yāja*-^{ti} ‘performs a sacrifice as priest’:: middle *yāja*-^{te} ‘performs a sacrifice for himself as Yajamāna’), but by *hu* [*juhó*-^{ti}]: *agnihotrām juhóti* ‘offer the Agnihotra’. Since the verb *hu* inflects only in the active, it does not serve to determine by the voice whether the subject is a sacrificer or a priest. The agent of the verb *hu* [*juhó*-^{ti}] used for *agnihotrā*- is usually not expressed in the early brāhmaṇa literature.

45 For the abs. -am (*saṃpradāyam*, *ánapekṣam*), cf. Gotō 143f.:3.8.5. with n.313. In these cases, the iterative-successive character is obvious.

45a Cf. ĀpŚS VI 16,5 (Agnīṣomīyā or Aindrāgnī in the evening); 16,7 (four Vihavya-stanzas before Agnīṣomīyā or Aindrāgnī in the evening); 22,1 (four Vihavya-stanzas before Agnīṣomīyā in the morning); MŚS I 6,2,4 (Agnīṣomīyā or Aindrāgnī in the evening); 6,2,5 (four Vihavya-stanzas before Agnīṣomīyā in the evening).

Thus it is difficult to know from the text who offers the Agnihotra, a priest or an Āhitāgni (Agnihotrin/Yajamāna), see **n.36**, **n.46**.

Noteworthy is the frequent use of the first person singular of pronominal and verbal forms in the mantras for the Agnihotra as well as the Agnyupasthāna.

Considering that the Āhitāgni should perform the Agnyupasthāna by himself and recite precisely numerous formulas often taken from the RV, it is natural to suppose that, in origin, the learned Brahmin, probably a spiritual leader of a community, set up his sacrificial fires and offered by himself his Agnihotra, as priest as well as sacrificer (Agnihotrin/Yajamāna), with assistants for milking, cooking, ladling out, etc., see **n.36**. Later, it is common that the Agnihotra is offered not only by the Āhitāgni, but also by his deputy, such as his son, Vedic student (*brahmacārīn-*), or even another priest.⁴⁶ Nevertheless, the Āhitāgni is obliged to offer the Agnihotra by himself in the evening and morning

46 For this problem, cf. Sakamoto-Gotō 2000-2 “*kātham-katham...*” 243 Anm. 36. For example, ṢaḍviṃśaB IV 1 13f. (Ed. Sharma V 1,13f.) *anyaiḥ śatahutān homān ekaḥ śiṣyahuto varam. | śiṣyaiḥ śatahutān homān ekaḥ putrahuto varam. | putraiḥ śatahutān homān eko hy ātmahuto varam.* || ‘One [offering] offered by [one’s] disciple is better than hundred offerings offered by others (i.e. priests). One [offering] offered by [one’s] son is better than hundred offerings offered by [one’s] disciples. One [offering] offered indeed by oneself is better than hundred offerings offered [one’s] sons.’; ĀpŚS VI 15, 14–16: 14. *aharahaḥ yajamānaḥ svayam agnihotraṃ juhuyāt.* ‘Day by day, the sacrificer should offer the Anihotra by himself.’ 15. *parvaṇi vā.* ‘Or [he should offer the Agnihotra by himself] at knot time (i.e. at sunset and sunrise of the new and full moon nights).’ 16. *brahmacārī vā juhuyād. brahmaṇā hi sa parikrīto bhavati. kṣīrahotā vā juhuyād. dhanena hi sa parikrīto bhavatīti bahvyācabrāhmaṇam.* ‘Or [his] Vedic student (*brahmacārīn-*) should offer, for he is considered to have been purchased by (in exchange of) the sacred word (i.e. Veda: *brahman-*). Or [his] priest for milk-offering (*kṣīrahotṛ-*) should offer, for he is considered to have been purchased by means of property. Thus [teaches] the Brāhmaṇa belonging to the RV.’

at the new and full moon⁴⁷ and for the twelve (or thirteen) nights after the setting up his sacrificial fires.^{47a}

2) All formulas for the Agnihotra are missing in the mantra collections of the Black YV (see **1.**, **n.7**). The Agnihotra itself with a few formulas is treated in the prose portion of the Black YV; however, not in the TS^p, but TB^p in the Taittirīya School (see **n.8**). In the White YV, the Agnihotra is treated both in the VS and the ŚB (see **n.10**). The mantras are included also in the SV (see **1.**, **n.9**). This uneven treatment of the Agnihotra in the YV presents a great contrast to the Agnyupasthāna, see **n.7**. The peculiarity of the formulas for the Agnihotra suggests its relatively late integration into the Śrauta-ritual system.

3) Another peculiarity is the absence of preparatory consecration rites such as the Upavasatha for the New and Full Moon Sacrifices or

47 At the new moon, the oblation of Agnihotra is not milk but *yavāgū-* ‘cereals (esp. unpolished grains of barley or rice) boiled in water’ because milk is reserved in order to make *dadhi-* ‘sour milk’ for Sāṃnāyya offering in the New Moon Sacrifice: ĀpŚS I 11,1, BhārŚS I 11,9, MānŚS I 1,3,8; cf. ŚB I 7,1,10 (the offerer is not clear). Notwithstanding EWAia II 404 (s.v. *yáva-*) “eine Brühe aus Milch und Reiskörnern”, Hoffmann II 480 “Körnermilchbrei” with Anm. 7 “vielleicht eine (ungekochte?) Milchspeise, in die irgendwelche Getreidekörner eingerührt waren”, *yavāgū-* is a cooked food which does not contain milk: KS^p VI 3:52,12f. *yadi payo na vinded yavāgvā juhuyāt. tad dhi pratiṣekyaṃ śāntaṃ mithunaṃ paśavyam āpaś ca taṇḍulās ca* ‘If one cannot obtain milk, one should offer [the Agnihotra] by *yavāgū-*. Water (*āpas*) and unpolished grains of rice or barley (*taṇḍulās*), they (*tad*: congruent to *mithunaṃ*) are namely a pair which is to be besprinkled (with water when it is boiling), calmed and suitable for cattle.’ *yavāgū-* is considered as coarse (*krūrā-*) food (TS^p VI 2,5,2); it is also made from *jartila-* ‘a kind of sesame’ or *gavīdhuka-* ‘Coix barbata’ (TS^p V 4,3,2). For the Āgrayaṇa sacrifice, the sacrificer may offer the evening and morning Agnihotra with *yavāgū-* made of new grains, cf. KauṣB IV 14 (Ed. Sharma IV 10,6).

47a Cf. ŚB XI 1,7,3f. ; ĀpŚS V 22,10–23,3 (esp. V 22,13; V 23,3); KātyŚS IV 15,34f. Cf. further Krick 458f., 468.

the Apsudīkṣa and the Dīkṣā for the Soma Sacrifice. Repeating the offering at sunset and sunrise, the Agnihotrin must fulfill his sacrificial duties (*vratá-*) without interruption (see 4.1., 4.2., 5.).^{47b}

As a sacrifice which controls the cosmic order (*ṛtá-*) and the truth (*satyá-*) (see 1.1., 4.1.), the Agnihotra bears especial importance. It is therefore a lifelong and indispensable obligation of the Āhitāgni, who has set up his sacred fires for the Śrauta rituals.⁴⁸ This offering is considered, on the one hand, to bring forth to the Agnihotrin offspring and cattle in this world (see 1.2. ŚB II 3,1,1–5, n.48 ŚB-M II 3,1,13), and, on the other hand, to effect his attainment of heaven after death, and further, of immortality (*amṛta-*) in heaven. Dealing with the process of birth, death, re-birth and re-dying, the discussions on the Agnihotra, in which intellectual kings such as Janaka played important roles (see

47b For the concrete duties of the Āhitāgni, cf. Krick 461, 464, 465.

48 All other Śrauta rituals come to an end. Even the New and Full Moon Sacrifices are completed in 30 years (= 360 nights and days = *samvatsará-* ‘a perfect year’ = immortality), cf. ŚB XI 1,2,10–13. But the Agnihotra continues until the Āhitāgni dies, cf. MS^p I 8,7:126; TB^p II 1,4,9; ŚB-M II 3,1,13 *tád āhuḥ / sám evānyé yajñás tiṣṭhante, ’gnihotrám evá ná sámṭiṣṭhaté-. api dvādaśasamvatsarám ántavad evá-. átha etád evánantám. sáyám hi hutvá véda prátár hoṣyāmīti prátár hutvá veda púnaḥ sáyám hoṣyāmīti. tád etád ánupasthitam agnihotrám. tásyánupasthitim ánv ánupasthitā imáḥ prajáh prájāyanté-. ánupasthito ha vái śriyá prájāyā prájāyate, yá evám etád ánupasthitam agnihotrám véda.* [The Brahmin scholars] say with this regard: “The other rituals come certainly to an end. Only the Agnihotra does not come to an end. Even the ritual for twelve years (e.g. a long-termed Sattrā) has indeed an end. But only this (Agnihotra) has no end. The reason is that, having offered [the Agnihotra] in the evening, [the Agnihotrin] knows “I am going to offer in the next morning” and that, having offered in the morning, [he] knows “I am going to offer again in the evening”. Therefore, in this way, the Agnihotra is not stopped (*ánupasthita-*). According to its being unstopped, the living beings here on the earth, being unstopped, reproduce themselves by descendants. Being unstopped, verily, one reproduces oneself by descendants with prosperity, if one knows in this way the unstopped Agnihotra.” For the fut. (*prátár, sáyám*) *hoṣyāmi* with a purely prospective function, cf. 4.2.

n.88), contributed to the formation of the theory of transmigration, namely “the Five-Fire-Doctrine” in the Brāhmaṇas, which was later combined with the “Two-Way-Doctrine” in the Upaniṣads (see **8.**, **n.88**, **n.89**).

The setting up of the Śrauta fires is permitted to the three upper classes: the Brahmin (the priest class), Rājanya or Kṣatriya (the military and governing class) and the Vaiśya (the third class). If an Āhitāgni is not Brahmin, a Brahmin priest offers his Agnihotra.

Strangely enough, though there are exceptions, it is forbidden for the priest to offer the Agnihotra of an Āhitāgni who is a Rājanya in the earliest stratum of the brāhmaṇa-literature, i.e., the prose portion of the Maitrāyaṇī Saṃhitā (see **4.1.**, **4.2.**), the Kāṭhaka-Saṃhitā (see **5.**) and the Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṃhitā (see **5.**). Thereafter, this prohibition disappears in the brāhmaṇas. Of the Śrautasūtras, which were composed much later (about the 5th century BCE), four texts contain similar restrictions on the Agnihotra of the Rājanya (see **6.**).

4. The Agnihotra of the Rājanya in the Maitrāyaṇī Saṃhitā

The Maitrāyaṇī Saṃhitā discusses most ardently the Agnihotra of the Rājanya and gives two different arguments, one in the chapter on Agnihotra (see **4.1.**) and another in the chapter on Ādhāna ‘Setting up the Śrauta fires’ (see **4.2.**). A deep concern about this matter is expressed in the sentence common to the both: *hotavyāṃ rājanyāsyāgnihotrāṣṇ ná hotavyāṣṇ iti mīmāṃsante*.

4.1. MS^P I 8,7:126,17–127,4 [Agnihotra]

hotavyāṃ rājanyāsyāgnihotrāṣṇ ná hotavyāṣṇ iti mīmāṃsanta. āmād iva vā eṣā yād rājanyò. bahú vā eṣò ’yajñīyám amedhyám caraty. +átty⁴⁹ anannám. jināti brāhmaṇám. tásmād rājanyāsyāgnihotrám ahotavyāṃ. ṛtám vái satyám agnihotrám. brāhmaṇá

49 Ed. Schroeder *atyanannám*; correction according to Mittwede 64, Caland 1990, 243; 1921, 195f. note to ĀpŚS VI 15,10, Bodewitz 1976, 116, 118 n.8. Cf. MS^P II 1,2: 2,18 (*anannám átti*).

rtám satyám. tasmād brāhmaṇasyaivá hotavyàm. átho brāhmaṇá-yaiváśyāgrató gṛhá áhareyus. tád dhutám eváśyāgnihotrám bhavaty. átho yá rtám iva satyám iva cáret táśya hotavyàm. anusám-tatyai.

‘Is the Agnihotra of⁵⁰ the Rājanya to be offered [by the Brahmin priest]? [Is it] not to be offered?’ Thus ponder [Brahmin scholars]. In the case that (*yád*)⁵¹ [one] is Rājanya, this [one] is indeed just (*iva*)⁵² an eater of raw (uncooked) [food].⁵³ This [one] does many

-
- 50 Though the agent of the *grdv.* is usually expressed by the gen., here is a possessive gen. *rājanyāśya*, which indicates the person to whom the act and the effect of the Agnihotra belong. For the effect of the sacrifice (*iṣṭá-*), cf. Sakamoto-Gotō 2000-1, 475–490. The agent of *hotavyàm* is a Brahmin priest in this case, see **6.2.A.** ĀpŚS VI 15,10 and **B.** HirŚS III 7,19.
- 51 *yád* has an adverbial function ‘in the case that~, when’, see **n.64**. Differently Amano 313 “Ein rājanya, **das** ist einer, der rohes Fleisch ißt” with Anm.1027 “Das Relativpronomen kongruiert nicht mit dem Prädikatsnomen *rājanyās*, weil *rājanyās* als Gattungsbegriff gilt...”. For “rohes Fleisch” (*āmá-*), see **n.53**.
- 52 In this paragraph, it is not easy to determine the function of *iva*: similarity, approximation, equivalence, focalization, stress, emphasis, etc. The function of focalization seems most probable, cf. JB I 23 (Vājasaneyā’s word) *satyam ity eva samrāḍ aham agnihotrám juhomi. tasmād aham satyam asmi. tasmān mama satyam iva vadataḥ parakāśaḥ* ‘[Thinking] indeed [that the Agnihotra controls] the truth, I offer the Agnihotra. For this reason, I control (below and **n.56**, **n.57**) the truth. For this reason, I have fame as one who is speaking **just** (*iva*) the truth’. For *iva*, cf. Schrapel 57 “(kontingental =) ausnahmslos”, Oertel 15 (: 21), Minard 285 (: 783), Bodewitz 1990, 256f. n.23, 261 n.27, 269 n.1, etc.; further Gotō 2013, 150 “*iva* ‘just like’ (in Ved. prose predominantly ‘just’)” with n.333.
- 53 It matters to distinguish between two kinds of food, namely the ‘raw’ (*āmá-*) and the ‘not raw’. The latter is artificially cooked or processed food for the civilized human beings and suitable for oblation to the gods in the rituals. On the contrary, the ‘raw’ (*āmá-*) is food for the wild beings and expressed **ananná-** ‘what is not food (not to be eaten by the Agnihotrin)’ in the following sentence. Cf. Bodewitz 1976, 116 “The kṣatriya is someone who eats raw meat as it were.”; Amano 313 “Ein rājanya, das ist einer, der **rohes Fleisch** ißt” (see **n.51**).

things that are not proper for the worship (*yajñá-*), not proper for the sacrifice (*médha-*). [He] eats what is not food (not to be eaten by the Agnihotrin, see **n.53**). [He] robs the Brahmin. For this reason, the Agnihotra of the Rājanya is not to be offered [by the priest]. **The Agnihotra controls** (*idám bhū* construction, see below and **n.56, n.57, 4.2.**) **the cosmic order** (*ṛtá-*), **the truth** (*satyá-*). **The Brahmin controls** (*idám bhū* construction) **the cosmic order** (*ṛtá-*), **the truth** (*satyá-*). For this reason, [the Agnihotra] only of the Brahmin is to be offered. And then [people in the house of the Rājanya] should offer [a meal] to the very Brahmin first (of all members) in his house (see **5.**). His Agnihotra is thus considered indeed to have been offered. And then, if [a Rājanya] behaves just (*iva*, see **n.52**) according to the cosmic order (*ṛtá-*), just (*iva*, see **n.52**) according to the truth (*satyá-*), his [Agnihotra] is to be offered. For the continuity (*anusámtyai*) [of his sacrifice, see below].

This passage shows clearly the Brahmin's hatred and contempt for the Rājanya, who lives brutally and plunders the Brahmin.⁵⁴ The Agnihotra is a sacrifice par excellence which controls the cosmic order (*ṛtá-*) and the truth (*satyá-*), for which only the Brahmin is qualified and from which the Rājanya should be excluded, with the exception of the Rājanya who behaves, like the Brahmin, according to the cosmic order and the truth.

On the other hand, the essential meaning of the Agnihotra consists in offering a meal, represented by milk, to the Āhavanīya fire before people eat in the residence (composed of several huts, *grha-* pl., see **n.22**) of the Āhitāgni at every mealtime, in the evening and the morning (see **1.3., 2.1.**). Now the Brahmin is considered as a human god Agni and equated with the sacred fire (see **5.**). Therefore, offering a meal to a Brahmin before all others in the residence substitutes the Agnihotra (see **5., 6.1., 6.2., 7.**). This act seems to be based on the premise that a

54 Cf. AV V 18 and 19, both called Brahmagavī, i.e. collection of stanzas putting a curse on those who plunder the Brahmin's cow. For the Brahmins' grudge against the Rājanya, see **8. Summary.**

Brahmin lives in the residence of the Rājanya who has set up his Śrauta fires (see 4.2., 5.).

This paragraph also reveals the intention of the Brahmin to put himself above the Rājanya and to monopolize power over the universe. The key to the comprehension of the text is the “*idám bhū construction*” of the two sentences (127,1): *ṛtám vái satyám agnihotrám* ‘the Agnihotra controls the cosmic order (*ṛtá-*), the truth (*satyá-*)’ and *brāhmaṇá ṛtám satyam* ‘the Brahmin controls the cosmic order (*ṛtá-*), the truth (*satyá-*).’⁵⁵ The “*idám bhū construction*”, composed of the verb *as* ‘exist’ or *bhū* ‘come into existence’ and its ‘accusative of content (Inhaltsakkusativ)’ of a neutral noun or pronoun (*idám* [alone or with *sárvam*], *adás*, *etát sárvam*, *etáni sárvāni*, etc.) usually in the sg., is used to express ‘have jurisdiction over ~, have charge of ~, have control of ~, control, rule, govern, dominate, etc.’ or ‘get jurisdiction over ~, take charge of ~, take control of ~, come to control/rule/govern/dominate, etc.’⁵⁶ The verb *as* is omitted in the above-mentioned sentences. The

55 These sentences are considered each as three nominatives to be supplied with a copula in Amano 314 “Das Agnihotra *ist* die wahre Ordnung, die Wahrheit; die Wahre Ordnung, die Wahrheit *ist* der Brahmane.”

56 This construction is used chiefly for expressions with regard to juristic matters or social rules and goes back to Proto-Indo-Iranian. The meaning ‘have/get jurisdiction over, have/take charge of, have/take control of, (come to) control/rule/govern/dominate, etc.’ is supposed to come directly from the combination of the verb *as* ‘exist (dasein)’ or *bhū* ‘come into existence (entstehen)’ [not ‘be’ or ‘become (werden)’ as copula] with the acc. which designates concretely the verbal content. It is not necessary to assume an elliptical expression to which a word such as *kṣatrám* or *rāstrám* has to be supplied (cf. K. Hoffmann, see below). The verb *as* is often omitted. Noteworthy is the suppletion of the verbs *as* and *bhū* (*as* for the pres. and the perf. :: *bhū* for all the other formations). For analysis, origin and examples of this construction (“für etw. zuständig sein/werden; über etw. herrschen/herrschen werden, etw. innehaben/ innehaben werden”), see Gotō 2008 115–125. The “*idám bhū construction*” in the sense “die Herrschaft hier, d.h. in dieser Welt, erlangen” was first remarked by K. Hoffmann 557–559 “Ved. *idam bhū*”: according to the inherited phrase ved. *rāṣṭrám bhū* and jav. *xšaθrəm bū*, “eine elliptische Ausdrucksweise” was assumed; *idám* was supposed to be

construction is clearer in the second example: the nom. *brāhmaṇá(s)* ‘controls’ the acc. *ṛtām* ‘the cosmic order’ and *satyam* ‘the truth’.⁵⁷ The first sentence is constructed on the same pattern: the nom. *agnihotrām* ‘controls’ the acc. *ṛtām* ‘the cosmic order’ and *satyam* ‘the truth’. Thus, these sentences declare that only the Brahmin who controls the cosmic order and the truth is qualified for the Agnihotra which controls the cosmic order and the truth.

The last sentence refers to the exceptional case of the Rājanya who behaves according to the cosmic order and the truth. In this case, the Rājanya’s Agnihotra is to be offered daily by the Brahmin for ‘continuity’ (*anusámtatyai*). Of which continuity it matters is not clear and various interpretations are possible: 1) ‘the continuity of the sacrificer’s offspring’, which is one of the purposes of the Agnihotra, see **1.2.**, **3.**, **n.48** ŚB-M II 3,1,13; 2) ‘the continuity of the sacrifice (*yajñá-*)’, which is indispensable for the efficacy of the sacrifice, see **1.3.** ŚB II 3,1,9, **n.23**, **4.2.** MS I 6,10:103,4; 3) ‘the continuity of the sacrificer’s duty (*vrata-*)’, see **5.** KSP VI 6:56,1–4 ≈ KpSP IV 5,7. Considering the close affinity of this text with **4.2.** MS I 6,10:103,4, the second interpretation ‘the continuity of the sacrifice (*yajñá-*)’ is most probable. Amano 314 “[das dient] zur fortgesetzten Verbindung (von der wahren Ordnung

“prädikativer Nominativ”. The interpretations of the “*idám bhū* construction” proposed in Amano 39–43 (2.1.5. ‘Die sogenannte “*idám bhū*”-Konstruktion’) are not relevant. Further examples of “*idám bhū* construction” treated in this paper are: **1.1.** with **n.6** MS^p I 8,5:120,21–121,1 *bhūr bhúvaḥ svāḥ || iti ... etád vā bráhmai-. tát satyám. etád ṛtām; **1.2.** ŚB II 3,1,1 *sūryo ha vā agnihotrām; **4.2.** MS^p I 6,10:102,6f. *adá evāsā ábhūd, idám ahám* and 15f. *adá evāsā ... bhaviṣyáti;* see **n.52**, **n.57** JB I 23f.**

57 Similar expressions with “*idám bhū* construction” are found in JB I 23f. [Agnihotra] (see **n.52**) *aham yaśo ’smi ... ahaṃ satyam asmi ... ahaṃ bhūyiṣṭhaṃ śreṣṭhaṃ vittānām asmi ... aham tejo ’smi* ‘[Goutama (Āruṇi) said:] ... I dominate the fame ... [Vājasaneya (Yājñavalkya) said:] ... I dominate the truth ... [Barku Vārṣṇa (Āgniveṣya) said:] ... I dominate the most abundant and excellent of those which have been acquired (wealth) ... [Priya Jānaśruteya (Kāṇḍvīya) said:] ... I dominate the radiance (dignity)’, cf. Sakamoto-Gotō 2007, 205 (: 6.4.) with n.106; 2015, 34f. (: 5.3.).

[*ṛtá-*] und der Wahrheit [*satyá-*]” is not plausible, because *ṛtá-* and *satyá-* are eternal by nature and continue independently of the Rājanya’s Agnihotra.

4.2. MS^p I 6,10:102,6–103,4 [Ādhāna (setting up the sacrificial fires)]

[102,6–13] *agnír vái sṛṣṭáh prajāpater ádhy údakrāmat. sá prajāpatir abibhed. adá evāsā ábhūd, idám ahám iti. tásmin anuniṣkrámyājuhót. ... dhávīmṣy evá pūrvāṇi nirúpyátha sāyám agnihotrám juhuyāt || agnír jyótir jyótir agnih svāhā || iti. tát sāyám jyótiṣā réto madhyató dadhāti || sūryo jyótir jyótiḥ sūryaḥ svāhā || iti prātas.*⁵⁸ *tát sāyám jyótiṣā réto madhyató hitám prātáh prajanayám akar.*⁵⁹

Verily, the fire, having been emitted from Prajāpati, strode out. Then Prajāpati feared: ‘**that yonder one (*asáu*)⁶⁰ has come to**

58 Ed. Schroeder does not close the sentence after *iti prātas*.

59 Ed. Schroeder put || after *hitám*.

60 It is not clear what *asáu* m. ‘that yonder (one)’ and *adás* nt. ‘the yonder (world)’ concretely mean in this sentence. If *asáu* designates simply fire, this is supposed to be the freely burning and moving wild fire, and *adás* means the wildness on the earth far away from Prajāpati. If *asáu* designates the sun in the sky into which the escaped fire has turned, *adás* means the yonder world in heaven. In any case, Prajāpati pursued the escaping fire and offered the Agnihotra, driven by necessity to ensure his control over this world against the yonder (fire/sun) which has already come to dominate the yonder world. Taking into account the common contrast between *adás* ‘the yonder world in heaven’ and *idám* ‘this world on earth’, Prajāpati’s strong fear of losing sovereignty and the following Agnihotra-mantras which compare the sun and the fire, it seems me more natural to consider *asáu* as ‘that yonder sun into which the fire has turned’ and *adás* as ‘the yonder world in heaven’. Differently Amano 247 (*asáu* “Agni dort”, *adás* “das [Ganze] dort”), see n.61. The notion that the sun in heaven is paired with the fire on earth is common in the brāhmaṇas, especially of Agnihotra, Agnyupasthāna, Agnyādhāna, e.g. n.32 MS^p I 5,5:73,11–13 [Agnyupasthāna]. On the other hand, *asáu* ‘that yonder one’ in the next paragraph is applied not to the sun, but to Indra. For equation of Indra with the sun(-light), see 1.1. SV II 1181 (II 9,2,8,1), n.9, n.32.

rule (*ābhūd*: root-aor., “*idám bhū* construction”) **that yonder (world [in heaven]: *adás*), I [rule: “*idám bhū* construction”] this here (this world [on earth]: *idám*)**.⁶¹ After having strode out after [that yonder one], He (Prajāpati) poured [a libation] into that. ... After having drawn out (from the wagon, cooked and offered) the very preceding grain-oblations, then in the evening, [the Āhitāgni] should offer the Agnihotra uttering “*agnír jyótir jyótir agniḥ svāhā*” (see 1.1., n.10). Thus, in the evening, [he] places the [sun’s] semen with the light (*jyótiṣ-*) in the middle (of the formula). [He offers the Agnihotra uttering] “*súryo jyótir jyótiḥ súryaḥ svāhā*” in the morning (see 1.1., n.10). Thus, [he] has made the [sun’s] semen, placed in the evening in the middle with the light, be born in the morning (s. 1.2.).

[102,13–19] *devās ca vā āsurās ca sām्यattā āsann, áthéndro ḡnīm ádhatta. té devā abibhayur. adá evāsā agniṃ gopāyāmāno ḡnihotrāṃ gopāyāmāno bhaviṣyāti, ná nā úpaiṣyaty. abhí no jeṣyantīti. tè ’bruvan. yád evá tvám kiṃ ca karávo yád dhánā yáj jinā yád vindāsai tát te ḡnihotrāṃ kurmo-. áthehīti. sá vā áit. tásmād rājanyāsyāgnihotrāṃ ahotavyām. yád hy èváiša kiṃ ca karóti yád dhánti yáj jināti yád vindáte yád enam víśa upatīṣṭhante tát rājan-yāsyāgnihotrāṃ.*⁶²

The Devas and the Asuras were, verily, facing each other (in the battlefield); and yet, Indra set up his (sacrificial) fire. Then the Devas were afraid: ‘**that yonder one (*asáu*: Indra), guarding his fire for himself, guarding his Agnihotra for himself, is going to rule (fut. *bhaviṣyāti*, “*idám bhū* construction”) that very yonder**

61 Amano 247: “Das [Ganze] dort ist dem (Agni) dort [zur Verfügung] gestanden, das [Ganze] hier mir” is based on Hoffmann’s “*idám bhū* construction” as an elliptical expression, see 4.1., n.56, 4.2., n.63.

62 Ed. Schroeder closes the sentence not here, but after the following *hotavyām* which belongs to the next sentence, see 4., 4.1. Tichy 173f. (191) follows Ed. Schroeder, see n.64.

(world [in heaven]: *adās*),⁶³ [he] is not going to approach us (to serve us) (fut. *úpaiṣyati*). [The Asuras] are going to overwhelm us (fut. *jesyanti*).' They (the Devas) said [to Indra]: 'Just when (*yád*) you will do (subj. pres. *karávas*) something (*kím ca*), when you will kill (hyper-marked subj. pres. *hánās*), when you will rob (subj. pres. *jinās*), when you will find for yourself (obtain) (subj. pres. *vindāsai*), we make (indic. pres. *kurmás*) that your Agnihotra.⁶⁴ Therefore, go⁶⁵ [to the battlefield]!' [Thus told,] he (Indra) went

-
- 63 Amano 248 (with Anm.636) “Das [ganze] dort wird dem dort (Indra) [zur Verfügung] stehen” supplies *sarvám* to *adás* according to Hoffmann’s interpretation of “*idám bhū* construction” as an elliptical expression, see n.56, n.61. Fundamentally different is Tichy 117 (: 96): “Da fürchteten die Götter: dorthin wird sich jener dort zurückziehen und sein Feuer hüten, sein Agnihotra hüten...” with Anm. 122 which refers to Krick 420 “Die Götter fürchteten: Er wird dort (daheim) bleiben, indem er dauernd sein Feuer und das Agnihotra (d.i. dessen kontinuierliche Darbringung) behütet”; both probably based on Delbrück 42 “dort wird jener sein Feuer bewachend und das Feueropfer bewachend verweilen.”
- 64 *yád* in the clauses with *karávas/karóti* is open to two interpretations: 1) relative pron. (acc. sg. nt.) combined with *kím ca* ‘whatever’ (cf. Delbrück 570); 2) conjunction (relative adv.) ‘when, if’ (see n.51) independent from an indefinite pron. *kím ca* ‘something, anything’ (cf. Goto 2013, 74 [2.2.3., 2.2.4.], AiG III 571 [§259 D γ]). On the other hand, *yád* is a conjunction (relative adv.) in the clauses with *hánas/hánti*, *jinās/jināti*, *vindāsai/vindáte*, *enam víśa upatíṣṭhante*, which explain the preceding clauses *yád ... karávas/karóti* by enumerating concrete activities of Indra or the Rājanya, but not necessarily in temporal order. Cf. Amano Anm. 642 “Vier adverbiale Nebensätze mit *yád ...* dienen zur Angabe des Zeitraums. Die beschriebenen Handlungen drücken den Prozeß der Beherrschung aus.”; Tichy 174 “Was auch immer er schafft, wenn er tötet, wenn er raubt, wenn er etwas bekommt, weil die Untertanen an ihm herantreten, das soll man für einen Rājanya als Agnihotra darbringen” (based on Ed. Schroeder, see n.62).
- 65 *’thehíti* = *átha* + *ihí* + *ítí*. Tichy 174 : (191) “so komme!” (with Anm.245) and Amano 249 “also komm!” (with Anm. 640) are based on ⁺*’théhíti* (*átha* + *á* + *ihí* + *ítí*) conjectured by M. Albino. From the context, it is clear that the Devas went by themselves to the place where Indra had set up his fire, far away from the battlefield, in order to persuade him to fight. The simplex

[to the battlefield]. For this reason, the Agnihotra of the Rājanya is not to be offered, for, just when (*yád*) he does (indic. pres. *karóti*) something (*kim ca*), when he kills (indic. pres. *hánti*), when he robs (indic. pres. *jináti*), when he finds for himself (obtains, indic. pres. *vindáte*), when people attend (indic. pres. *upatiṣṭhante*) him, that is the Agnihotra of the Rājanya (see **n.62**, **n.64**).

[102,19–103,4] *hotavyàm rājanyàsyāgnihotrā3n ná hotavyā3m íti mīmānsante. yád dhutvá ná juhuyád ví yajñám chindyáj. jīyéta vā prá vā mīyeta. paurṇamāsīm amāvāsyāṁ vā práti hotavyàm. átho agnyupasthānam +vācayitavyàs.⁶⁶ ténāsyā darśapūrṇamā-sáu sámata āvichinnau bhavataḥ.*

‘Is the Agnihotra of (see **n.50**) the Rājanya to be offered [by the Brahmin priest]? [Is it] not to be offered?’ Thus ponder [Brahmin scholars]. If [the Rājanya] would offer [the Agnihotra] and then not offer, he would cut asunder [the continuity of] the sacrifice. He would be defeated (*jīyéta*)⁶⁷ or diminish. Towards the full moon night or the new moon night (*amāvāsyā-*),⁶⁸ (i.e. at sunset and sunrise of both the nights, see **n.4**), [the Agnihotra of the Rājanya] is to be offered. And further, [the Rājanya] is to be made recite (*vācayitavyàs*)⁶⁹ (the Mantras for) the Agnyupasthāna (see **2.**) [by the priest between both the nights]. By this means, his New and Full Moon Sacrifices become continued [and] not cut asunder.

ihī ‘go [to the battlefield]’ is suitable for this situation and not to be changed to ⁺*ēhi* (*ā + ihī*) ‘come [to us]’.

66 Ed. Schroeder: *vā cayitavyāḥ*.

67 *jīyá-te* ‘be deprived of’ (fientive-intrans. of the root *jī/jyā*) is used here as passive of *jáya-ti* ‘win, conquer, defeat’. For these verbs cf. Gotō 1987, 150.

68 This word means with *rātrī-/rātri-* or alone ‘the night in which the moon stays at home and completely disappears in the nocturnal sky’ because of the conjunction of the sun and the moon.

69 = ĀpŚrSū VI 15,12 (4.2.); cf. Delbrück 105, 226, Mittwede 58, Bodewitz 118 n.14. Since the performance of the Agnyupasthāna is obligatory for the continuity of the New and Full Moon Sacrifices, the assumption of Krick 421 Anm.1129 “*vā vāca*° Haplographie” (*vā* ‘or, optionally’) is not to be accepted.

This chapter explains the way how to offer the first Agnihotra after setting up one's sacrificial fires. After a short reference to the myth on the origin of the Agnihotra (see **1.1.**, **n.11**), it prescribes to offer the first Agnihotra, not immediately after setting up the fires (i.e. in the daytime), but in the evening and then next morning. Introducing the mantras for evening and morning offerings, it explained that the evening offering is setting sun's semen into the fire and that the morning one is delivering the sun from the fire, see **1.2.**, **n.15a**.

Then an episode is related in which Indra had set up his sacrificial fire and was about to offer his Agnihotra by himself, having left the battlefield in the midst of the war between the Devas and the Asuras. It is remarkable that Indra is not reckoned among the Devas, but as a brave hero who represents the warriors. The Devas cannot conquer the Asuras without Indra's help. His daily offering of the Agnihotra signifies his independence from the Devas who represent the priesthood. Indra no longer needed the Devas for his rituals. And the observance of the duties (*vratá-*) as Agnihotrin (see **3.**, **n.47b**, **n.48**) hindered him from fighting for the Devas. In order to retain Indra as their warrior, the Devas proclaim that whatever Indra will do shall be equivalent with the Agnihotra. Based upon this episode, the Rājanya is prohibited from the Agnihotra, while all their acts — battle, plunder, governance — are considered as the Agnihotra. This argument reveals the Brahmins' fear that they will be deprived of religious superiority and that the Rājanya will no longer serve the Brahmin as their obedient warrior.

From a grammatical point of view, the “*idám bhū* construction” (see **4.1.**, **n.56**, **n.57**) plays an important role also here: 1) *adá evásá ábhūd* ‘that yonder one (*asáu*) has come to rule that yonder (world in heaven)’; 2) *idám ahám* ‘I [rule] this here (this world on earth)’; 3) *adá evásá ... bhaviṣyáti* ‘that yonder one (Indra) ... is going to rule that very yonder (world in heaven)’. *idám* and *adás* are both considered as acc. of content (Inhaltsakkusativ) of the verb *bhū* ‘come into existence’, hence ‘get jurisdiction over, take charge of, take control of, come to rule, etc.’

Noteworthy are the functions of subjunctive, future and indicative present in the second paragraph. The fut. [*bhaviṣyāti, úpaiṣyati, jeṣyanti*] has a purely prospective function. On the other hand, the subj. [*hánās, jinās, vindāsai*] in the subordinate clause have a special sort of prospective function to express the matter which may happen **at any time** and **any times** in the endless future; as a result, the subj. with this function approaches the indic. pres. or injunctive with the “generelle (general)” or “außerzeitliche (timeless)” function in the RV.⁷⁰ In accordance with this subj., the indic. pres. [*kurmas*] in the main clause is used for the promise which is valid independently of time (‘any time, always’).⁷¹ The same function of timeless validity is to be recognized also in the indic. pres. [*karóti, hánti, jināti, vindáte*] in the succeeding sentence.

In the last part of the paragraph, scholars are faced with the problem of continuity of the sacrifice, which is referred to also at the end of **4.1.** (Agnihotra brāhmaṇa). Once a man has set up his sacred fires, he is obliged to continue the fundamental rituals, such as Agnihotra and New and Full Moon Sacrifices (see **3., n.48**). If he interrupts them, all the merits accumulated by him shall come to naught and he shall go to ruin (see **1.3., n.23**). Now, it is not easy for the Rājanya who engages himself in war and expedition to offer fresh milk at every sunset and sunrise all his life without interruption.⁷² For this reason, the Rājanya who is an

70 Cf. Doyama 61 (in Japanese). This is the reason why indic. pres. *kurmas* with the function of timeless validity is used in the main sentence, see **n.71**. On the other hand, Delbrück 320, Tichy 173–175 and Amano 249 recognize a simple prospective function in these subj.; Krick 420 translate them inconsistently (as prospective or voluntative subj., and as present).

71 Cf. Tichy 173ff. (: 2.6.1.2.), 210 (: 3.1.3.3.), 309f. (: 3.5.2.3.): e.c. 309 “... eine feste, vom Zeitpunkt der Äußerung an gültige Zusage ... die sofortige Gültigkeit der Aussage ...”; similarly Amano p.249 Anm.69 “das dient zur Bekräftigung der Gültigkeit der geäußerten Verabredung”.

72 This situation of the Rājanya underlies the discussion on the oblation for the Agnihotra between Yājñavalkya and King Janaka transmitted in ŚB-M XI 3,1, ŚB-K III 1,4, JB I 19f. and VādhAnv II 13, see Sakamoto-Gotō 2008 “The Ultimate Agnihotra” 477f. (: 3.).

Āhitāgni is required to offer his Agnihotra only at sunset and sunrise of the new and full moon nights (see **n.4**, **5.**, **6.1.**, **6.2.**, **7.**), as a part of the New and Full Moon sacrifices, and to perform the Agnyupasthāna (see **2.**) instead of the Agnihotra between both the nights. In this way, the continuity of his New and Full Moon Sacrifices is assured.

With regard to the Agnyupasthāna required here, three questions arise: 1) Why is *vācayitavyās* (gerundive of causative verb) ‘to be made recited’ used instead *vācīyas* (grdv. of simple verb) ‘to be recited’? 2) What kind of Agnyupasthāna should be performed? 3) How is it possible that the Agnyupasthāna assures the continuity of the New and Full Moon Sacrifices?

As mentioned above **2.**, the Agnyupasthāna is performed not by a priest, but by the Āhitāgni himself. The Rājanya in the early Vedic period is supposed to have been not enough educated in the Vedic mantras and to have faced difficulty in reciting alone and precisely the numerous mantras of the Agnyupasthāna, mainly taken from the Ṛgveda, see **2.**, **n.26**. Therefore a Brahmin priest had to attend the Rājanya and to make him recite the mantras. The caus. *vācayitavyās* seems to reflect this situation. The priest is considered to live in the residence of the Rājanya, just as in the case of bringing a meal to the Brahmin first in the Rājanya’s residence (see **4.1.**, **5.**).

Since the Agnihotra is offered twice a day, in the evening and in the morning, the mantras of Agnyupasthāna as its substitute are expected to be recited in the same way, i.e. in the evening and in the morning. As remarked above **2.1.**, the Agnyupasthāna is usually performed only in the evening, but exceptionally MS^P I 5,7:75,5–8 prescribes a special morning Agnyupasthāna named Prātaravanega ‘washing (one’s hands) in the early morning’ accompanied by recitation of four stanzas belonging to the Vihavya-Sūkta (RV X 128 ~ AV-Ś V 3 [AV-P V 4]), see **2.2**. It is supposed that Prātaravanega as well as the usual evening Agnyupasthāna were carried out by the Rājanya who was an Āhitāgni.

Reciting every morning the four Vihavya-stanzas, which call in advance the gods for his New and Full Moon Sacrifices, guarantee success in the Sacrifices and assure their continuity. Also the stanza for Agni

and Soma in the former half-month and that for Indra and Agni in the latter half-month serve the same purpose (see 2.3.).

5. The Agnihotra of the *rājanya* in the *Kāṭhaka-Saṁhitā* and *Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṁhitā*

While the MS^P, in both the chapters on Agnihotra (see 4.1.) and Agnyādhāna (see 4.2.), describes the doubt, expressed by contemporary scholars, as to whether the Agnihotra of the *Rājanya* is to be offered or not, the KS^P and the KpS^P make a clear negation on this point in the chapter on Agnihotra. The Brahmin is equated with Agni and the superiority of the Brahmin to the *Rājanya* is emphasized more in the KS^P and KpS^P than MS^P.

KS^P VI 6:56,1–4 (≈ KpS^P IV 5,7:²51,12–52,1)⁷³ [Agnihotra]

na rājanyasyāgnihotram asty. avratyo hi sa hanti.^{73a} *vratam na vicchindyāt. paurnamāsīm ca rātrīm amāvāsyām ca juhuyāt. te hi vratam gopāyati.*⁷⁴ *yāny ahāni na juhuyāt, tāny asya brāhmaṇāyāgre (KpS tāny brāhmaṇāyāgre 'sya)⁷⁵ grha upahareyur. agnir vai brāhmaṇo. 'gnā eva taj juhoti. tad asya svaditam eṣtam bhavati.*

73 The KS^P and the KpS^P are identical except for a slight difference as to the position of *asya*, see n.75.

73a For the different division into sentences, cf. Śrautakośa, I Sanskrit Section 71, followed by Navathe 10: *avratyo hi saḥ | hanti vratam | na vicchindyāt |*; Caland 1921, 196 in the note to ĀpŚS VI 15,10 “Für einen Kṣatriya gibt es kein Agnihotra; er ist ja ohne Obsevanz (*vrata*), er zerstört die Observanz. Er unterlasse es (für einen solchen) nicht (gänzlich)”; Navathe 42f. “..., for he is not eligible for religious vows; he ‘kills’ a vow. One should not interrupt (a vow)” with n.3 “cf. the compound *avrataghna* Baudh Dhs 2.10.60.”

74 Based on the misunderstanding about *te acc. du. f.* ‘on these (nights)’ with temporal function (cf. Delbrück 170), Navathe 10 with n.6 corrects *gopāyati* (sg.) (Ed. Schroeder) to *gopāyato* (du.) and translates 43 “those two (nights) protect the religious vow”. Cf. also Caland 1921, 196 “Denn diese beiden Tage bewacht die Observanz”; Mittwede 1989, 54 “*te* könnte aber auch als Akk. Du. und das Verb **kausativisch** gefaßt werden”.

75 Cf. MS^P I 8,7:127,2 *átho brāhmaṇāyāvāśyāgrato grhā āhareyus* (see 4.1.). In the KS^P *asya* is situated in the enclitic position as in the MS^P, but in the

There is no Agnihotra of the Rājanya, for he kills (see **n.73a**), not observing the sacrificer's duty. He should not cut off (i.e. interrupt) the sacrificer's duty (*vrata-*). He should offer [the Agnihotra] (at sunset and sunrise) on the full moon night and the new moon night (*amāvāsya-*, see **n.68**), for he observes the sacrificer's duty on these two [nights] (see **n.74**). Those days on which he does not offer [the Agnihotra], [people of his house] should bring [a meal] to a Brahmin first (of all members) in his residence (sg. *grhe*, see **n.22**). **The Brahmin is indeed the fire (Agni)**. Thus [the Rājanya] is considered to pour [the Agnihotra] into the very fire. Thus his (Rājanya's: *asya*) [Agnihotra] becomes what has been tasted [by Agni = Brahmin], consecrated (*eṣṭa-*: *ā + yaj*) [to Agni = Brahmin].⁷⁶

The problem discussed in the KS^p and KpS^p is the continuity of the sacrificer's duty (*vrata-*) in contrast to the continuity of the sacrifice itself in the MS^p (in the chapter on Ādhāna and probably also on Agnihotra, see **4.1.**, **4.2.**). The Rājanya, who cannot always observe his sacrificial duty, does not qualify for the Agnihotra for which his Vrata continues all the time without interruption. The nights of the new and full moons, from sunset till sunrise, are the nights of the Upavasatha⁷⁷ of the New

non-enclitic position in the KpS^p. Cf. Ed. Raghu Vira p.51 n.6 "KS. puts the enclitic *asya* after *tāni*, its right position in the sentence..."

76 Differently Navathe 43: "(The food) tasted by this (Brāhmaṇa) becomes sacrificed. The gen. *asya* can be interpreted in three ways: 1) possessive 'his', i.e. 'of the Rājanya' (with an ellipsis of *agniotram*); 2) agent of the v.adj. *svaditam* 'by him', i.e. 'by Agni (= Brahmin)'; 3) agent of the v.adj. *eṣṭam* 'by him', i.e. 'the Rājanya'. Cf. **6.2.A.** (with **n.83**) ĀpŚS VI 15,11 *teno haivāsya hutam bhavati* 'And indeed in this way, his [Agnihotra] becomes offered' ≈ **B.** HirŚS III 7,19 *tad dhutam asyāgnihotram bhavati*.

77 *upavasathā-* means originally 'stay overnight near by the sacred fires with religious observance on the new and full moon nights (from **sunset** to sunrise)' and, in the later ritual system, extended to the whole ritual procedure in the day and night (from **sunrise** to next sunrise) preceding the main offering day of the New and Full Moon Sacrifices (from sunrise to noon). Before beginning the Upavasatha, the sacrificer has to declare undertaking his sacrificer's duty (*vratā-*) before the sacrificial fire. The sacrificer's duty varies

and Full Moon Sacrifices, on which even the Rājanya observes the sacrificer's duty (*vrata-*). That is why the Rājanya is allowed to perform the Agnihotra only on these nights, each at sunset and sunrise.⁷⁸

6. Śrautasūtras

The Agnihotra of the Rājanya is no longer forbidden from the TB^P (see **n.8, 3.**) onward,⁷⁹ except in four Śrautasūtras, which tend to restrict rather than to prohibit its performance.

6.1. Maitrayaṇīya School

Quite naturally, the Vārāha-ŚS and the Mānava-ŚS belonging to the Maitrayaṇīya School inherit the restriction of the Rājanya's Agnihotra from the MS^P; both show a mixture of contents of the Agnihotra-brāhmaṇa (4.1.) and Ādhāna-brāhmaṇa (4.2.). The explanation is much more detailed in the VārŚS than the MānŚS. The Agniyupasthāna as a substitute of the Agnihotra (see 4.2.) is mentioned only in the VārŚS.

A. Vārāha-Śrautasūtra I 5,3 [Agnihotra]

10. *anarhato rājanyasya parvasv agnihotram juhuyān. nāntarāle.*

[The priest] should offer the Agnihotra of the unworthy Rājanya [only] at knot-times (at the new and full moons), not in the interval (between the knot-times).

11. *sāyaṃ prātar agraṃ bhaktasya brāhmaṇakulam hared. agnyupasthānaṃ ca vācayet.*

according to the kind of sacrifice, but consists, in principle, in the control of instinctive human desires such as eating, sexual intercourse, speaking untruth, etc. In the case of the Upavasatha, fasting or restraint on eating plays an essential role. Cf. Sakamoto-Gotō 2018 "Upavasatha ..." (in Japanese) 974–968. For the duty of the Āhitāgni, see **1.3., n.17a, 3., n.47b.**

78 The Āhitāgni should offer the Agnihotra by himself on both nights, see **3., n.46** (ĀpŚS VI 15,14–16), **n.47.**

79 The later Brāhmaṇas encourage all the upper three classes to perform the Agnihotra, for example the story of Bhṛgu visiting other worlds (ŚB XI 6,1; JB I 42–44).

In the evening and the morning, [the Rājanya] should bring a meal (*bhaktasya* partitive gen.) first to the Brahman family (*kula-*; cf. EWAia “Speisegemeinschaft”). And [the priest] should make [the Rājanya] recite the formulas for the Agnyupasthāna.

12. *saṃtatam arhato juhuyāt.*

[The priest] should offer continuously [the Agnihotra] of the worthy [Rājanya].

The following sūtras 13–17 do not treat the Rājanya’s Agnihotra, but provide us important information about the Agnihotrin’s duty; then the sūtras on the Agnyupasthāna follows (see **2.2.**, **n.38**).

13. *sāyam patny anvāste na prātaḥ.* (= MānŚS I 6,2,16; see **1.1.**, **n.5**)

The (Agnihotrin’s) wife sits aside in the evening [Agnihotra], not in the morning.

14. *himṅṛtya striyam upeyāt.* (≈ ĀpŚS V 25,11 [Āhitāgnivratāni])

[The Agnihotrin] should approach the woman uttering “him”.⁸⁰

15. *sūryodham atithim nāparundhīta.* (≈ ĀpŚS V 25,5; see **1.3.** ŚB II 3,1,7–9, **2.1.** MS^P I 5,7:75,3f.)

[The Agnihotrin] should not expel the guest (*atithi-*) carried by the sun.⁸¹

16. *na sāyam ahute ‘gnihotre ‘snīyān. na prātaḥ. // 16//* (see **2.1.** MS^P I 5,7:75,3f.)

In the evening, when the Agnihotra has not been offered, [the Agnihotrin] should not eat; nor in the morning.

17. *vasanto śisire kakṣaṃ dahet. //17//*

80 This sūtra suggests sexual intercourse after the evening Agnihotra.

81 The guest carried by the sun means the guest who arrives about sunset and implies the light (*jyōtiṣ-*), sun’s light (*sūvār-*) or sun’s rays (*raśmi-*), equated with Indra, Prajāpati, or *Viśve Devāḥ* (see **n.20**), cf. **1.2.** ŚB II 3,1,2–4; **1.3.** ŚB II 3,1,7–9 [Agnihotra]; **2.1.** MS^P I 5,7:75,1–5 [Agnyupasthāna].

In the cool season of the spring (i.e. early spring), [the Agnihotrin] should burn a thicket.⁸²

B. Mānava-Śrautasūtra I 6,1,54 [Agnihotra]

rājanyasyāgnihotraṃ dhārmukasya nityaṃ. parvasv itarasya. | bhaktaṃ ca nityaṃ brāhmaṇāya dadyāt. |

The Agnihotra of the Rājanya, who is virtuous (*dhārmuka-*), is always [to be offered] (i.e. obligatory). If [he is] otherwise, [it is to be offered only] at the knot-times (i.e. at the new and full moons). And [the Rājanya] should constantly (obligatorily: *nityam*) give food to a Brahmin.

6.2. The New Taittirīya School

It is striking that the Āpastamba- and Hirnyakeśi-ŚS of the New Taittirīya School prohibit the Agnihotra of the Rājanya contrary to the Taittirīya Brāhmaṇa. In both the Sūtras, the performance of the Soma sacrifice is considered as a qualification of the Agnihotrin, which suggests the Brahmins' intention to induce the Rājanyas to perform the Soma sacrifice, see 8. Though both the ĀpŚS and the HirŚS contain the rite of Prātaravaneka (see 2., n.29, 2.2., n.38), only the ĀpŚS prescribes the Agnyupasthāna as a substitute of the Agnihotra. This reveals a close affinity of the ĀpŚS with MS^p I 6,10:102,6–103,4 [Ādhāna] (see 4.2.).

A. Āpastamba-Śrautasūtra VI 15,10–13 [Agnihotra]

10. *na rājanyasya juhuyāt. |*

[The priest] should not offer [the Agnihotra] of the Rājanya.

82 Burning a thicket in early spring is a widespread custom or rite, e.g. MS^p I 8,2:117,10–12 [Agnihotra], KS^p VI 2:51,6–8, etc. It takes place especially on the day succeeding the Ekāṣṭakā (the 8th night of the waning half-month of Māgha [the last month of a year]) at the beginning of the Dīrghasattra TS III 3,8,4f., cf. Sakamoto-Gotō 2000-1 “Das Jenseits und *iṣṭāpūrta*-...” 483: 2.3 Anm.42. For the burning field which makes plants tasteful or eatable (*svadāya-ti*), cf. Gotō 1987 (²1996) 341 n.839 (MS^p I 8,4:120, 17–20, MS^p II 1,2:2,17–19 – KS^p X 3:127,1–3 – TS^p II 2,6,1–12, KS^p VI 5:53, 14–16 – KpSP IV 4; MS^p III 1,9:12,10).

11. *homakāle gr̥hebh̥yo brāhmanāyānnaṃ prahiṇuyāt. teno hai-vāsya hutam bhavati.* |

At the time of offering [the Agnihotra], [the Rājanya] should send food to a Brahmin from [his] residence (composed of huts: *gr̥hebh̥yo* pl., see **n.22**). And indeed in this way, his (Rājanya's: *asya*)⁸³ [Agnihotra] becomes what has been offered (is considered to have been offered).

12. *nityam agnyupasthānaṃ vācayitavyaḥ.* |

[The Rājanya] is constantly (obligatorily: *nityam*) to be made to recite the [mantras of] the Agnyupasthāna [by the priest].

13. *yo vā somayājī satyavādī tasya juhuyāt.* |

Or if [a Rājanya] performs habitually the Soma sacrifice (*somayājīn-*)⁸⁴ and speaks always the truth (*satyavādīn-*, see **n.84**), [the priest] should offer his [Agnihotra].

B. Hiranyakeśi-Śrautasūtra III 7,19 (Satyāśāḍha-ŚS vol.1 p.357 l.8–12) [**Agnihotra**]

parvaṇi rājanyasyāgnihotraṃ juhuyān. nāntarāle. | yat tv asya gr̥he 'nnaṃ kriyate, tasmād brāhmanāya mukhato haranti, tad dhutam asyāgnihotraṃ bhavati. ya ṛtam satyam iva vadann t̥jānaḥ somena syāt tasya sadāgnihotraṃ juhuyāt.

At the knot-time (i.e. at the new or full moon), [the priest] should offer the Agnihotra of the Rājanya, but not in the interval (between the knot-times). When, however, food is made in his house, [and people of his house] bring [a portion] from that (food) first to the

83 *asya* is used as possessive 'his', i.e. 'of the Rājanya' with an ellipsis of *agnihotraṃ*. Cf. **3.** KSP VI 6:56,1–4 (≈ KpSP IV 5,7) *tad asya svaditam eṣtam bhavati* and **n.76**.

84 For *-in-*, cf. AiG II-2 346f. (: 217 c): "Vorklassisch finden sich (... in bezug auf Gewohnheitsmässiges) vom RV. oder von den Saṃh. an, z.B. ... *-yājīn-*, *-vādīn-*, ...".

mouth (*mukhato*)⁸⁵ to a Brahmin, then his Agnihotra becomes what has been offered (is considered to have been offered). If [a Rājanya] speaking just (*iva*, see **n.52**) the right (*ṛta-*) [and] the truth [and] having already performed a Soma sacrifice were to exist, [the priest] should always (*sadā*) offer his Agnihotra.

All four Śrautasūtras prescribe the bringing of food to the Brahmin as a substitute for the Agnihotra, but without the condition ‘in the sacrificer’s residence’. Also, the condition ‘first’ disappears in the MānŚS and ĀpŚS. In the period of the ŚS, the Brahmin who receives food seems to live inside as well as outside of the Rājanya’s residence in contrast to the Samhitās. This change could indicate that the setting up of the Śrauta fires had become common even among the Rājanyas who were not wealthy enough to have their own priest at home.

On the other hand, the Agnyupasthāna as a substitute for the Agnihotra is mentioned only in the VārŚS and the ĀpŚS. In both texts, it is not clearly stated whether the Agnyupasthāna is necessary in the morning as well as in the evening, see **4.2.** MS^P I 6,10:102,6–103,4 [Ādhāna], **2.2.** MS^P I 5,7:75,5–8 [Agnyupasthāna, Prātaravanega]. As for the prescription of the Prātaravanega (VārŚS and MānŚS) and Prātaravaneka (HirŚS and ĀpŚS), see **n.38**.

7. Relation of the prescriptions in the brāhmaṇas and Śrautasūtras

The above-cited prescriptions in the brāhmaṇas and Śrautasūtras coincide in principle with each other, but differ with regard to several points as follows:

1) Attitude towards the Rājanya is severe and curt in the following order: KS^P ≈ KpS^P > MS^P I 8,7 [Agnihotra] > MS^P I 6,10 [Ādhāna] > Śrautasūtras, see **8**.

2) Offering of the Agnihotra on the new and full moon nights is in principle allowed, except MS^P [Agnihotra] and ĀpŚS.

85 *mukhato* ‘from the mouth; in front, at the head’ seems to be used here as a wordplay in the sense ‘first’ as well as ‘to the mouth’ both relating to *brāhmaṇāya*.

3) Exceptional allowance of the Agnihotra for the Rājanya who behaves according to the cosmic order and the truth (i.e. the virtuous Rājanya) is common, except MS^p [Ādhāna] and KS^p ≈ KpS^p.

4) Exceptional allowance for the Rājanya who performs a Soma sacrifice is characteristic of the ŚS of the New Taittirīya School (ĀpŚS and HirŚS), see 6.2., 8., n.87.

5) As a substitute for the Agnihotra, offering a meal to a Brahmin is very popular, with only one exception of the MS^p [Ādhāna].

6) The Agnyupasthāna as a substitute for the Agnihotra is restricted to the texts which admit the morning Agnyupasthāna (Prātaravanega/-ka), namely MS^p [Ādhāna], VārŚS and ĀpŚS, see 2.2., n.38, 4.2., 6.1., 6.2. The affinity of the ŚS of the New Taittirīya School (ĀpŚS, HirŚS) to the Maitrāyaṇīya School (MS^p, VārŚS, MānŚS) is remarkable.

[Synopsis]

	exception 1 at the new and full moon	exception 2 virtuous Rājanya	substitute 1 offering a meal to the Brahmin * in the sacrificer's house # first	substitute 2 Agnyupa- sthāna	exception 3 Soma Sac- rificer
MS [Agni- hotra]	×	○	○ *#	×	×
MS [Ādhāna]	○	×	×	○	×
KS=KpS	○	×	○ *#	×	×
VārŚS	○	○	○#	○	×
MānŚS	○	○	○	×	×
ĀpŚS	×	○	○	○	○
HirŚS	○	○	○#	×	○

○ mentioned; × not mentioned

8. Summary

From the above-cited texts, we may observe the ambivalence of the Brahmin towards the Rājanya in those times when the Vedic rituals were being systematized. The Rājanya needed the Brahmin for sacrifice and counsel in war and in peace, while the Brahmin needed the Rājanya to carry out his priestly roles and to receive the associated fees. Both stood thus in a cooperative partnership. On the other hand, they were set in competition for social hegemony and economic profit. Though being ranked the highest of the social classes, the Brahmin was declining in influence in inverse proportion to the Rājanya during the period of development from a tribal society to a kingdom. The Brahmin, oppressed by military power and robbed of wealth, held a grudge against the Rājanya as is already shown in the Atharvaveda V 18 and 19, see 4.1., n.54. The Brahmin further feared being deprived of his superiority in the intellectual field by the Rājanya and losing his “raison-d’être”, see 4.2. Such fear and hostility seem to have motivated the Brahmin to exclude the Rājanya from the Agnihotra which controls the cosmic order, while the Rājanya is expected to set up the fires and to perform various Śrauta rituals. Attention is to be paid to the fact that the Agnihotra of the Vaiśya does not come into question at all.⁸⁶

In contrast to the conservative attitude of the Maitrāyaṇīya- and Kāṭha-School, the Tāittirīyas ardently incite the Rājanya to perform Śrauta rituals inclusive of the Agnihotra, especially the Soma Sacrifice which provides the Brahmin with more appointments and fees. It is noteworthy that the ĀpŚS and HirŚS allow the Rājanya to offer the Agnihotra in exchange for the performance of the Soma Sacrifice. The Tāittirīyas’s preferential treatment of the performer of the Soma Sacrifice is found also in the case of offering the Sāmnāyya, the mixture of sour and fresh milk, in the New Moon Sacrifice: only *somayājīn-* ‘one

86 Dumont L’Agnihotra 37 ≈ 87 ≈ 136 “On offre le sacrifice de l’agnihotra pour un Brahmine **ou pour un vaiśya**” is not attested. The setting up of the sacred fires for the Vaiśyas is supposed to have been introduced later in the process of the development.

who habitually performs the Soma Sacrifice' is qualified for the Sāmnāyya offering according to TS^P II 5,5,1f.^{86a} Other brāhmaṇas of YV-Saṁhitās have no restriction on the Sāmnāyya offering and ŚB I 6,4,10f. rejects clearly the restriction put by TS^P.⁸⁷

The Vājasaneyins pushed forward the popularization of the Śrauta rituals, based on their affinity for the kingship. This promoted the participation of the Rājanya in religious and philosophical discussions,⁸⁸ which accelerated the development of thought in the Brāhmaṇa and Upaniṣad and lead to the epoch of freethinkers outside the priesthood.⁸⁹

86a Cf. Sakamoto-Gotō [forthcoming] "On the Prototype of the New moon sacrifice..." 4., n.77, n.78.

87 Cf. Nishimura 2011, 237–239. Cf. also **n.86a**.

88 For example, **King Janaka**: A) ŚB XI 6,2 (a discussion on the Agnihotra with Brahmin scholars inclusive of Yājñavalkya; Janaka's teaching of the 'Five-Fire-Doctrine'), cf. Sakamoto-Gotō 2001, 157–167; 2000-2, 231–252; B) JB I 22–25 (a similar discussion on the Agnihotra) cf. Sakamoto-Gotō 2007, 205 (: 6,4); 2015, 33–35 (: 5.3.); C) ŚB-M XI 3,1~ ŚB-K III 1,4~ JB I 19f. and VādhAnv II 13 (a dialogue with Yājñavalkya on the oblation of the Agnihotra), cf. Sakamoto-Gotō 2007, 185–242; D) BĀU IV 1–2 and 3–4 (two dialogues with Yājñavalkya on the "Ātman"), cf. Gotō 2005, 71–85; **King Ajātaśatru**: BĀU II 1 (ŚB-M XIV 5,1) and KauṣU IV 1 4–20 (a dialogue with Dṛṣṭabālaki Gārgya on the Brahman and the Ātman); **King Jānaśruti Pautrāyaṇa**: ChU IV I,1–3,8 (Raikva's teaching "Samvargavidyā"), cf. Gotō 1996, 89–115; **Nagarin Jānaśruteya**: AB V 30, etc. cf. Gotō 1996, 110–112; **King Pravāhaṇa Jaivali**: ChU V 3,1–10,10 ~ BĀU VI 2,1–16 (teaching of the "Five-Fire- and Two-Way-Doctrine" to Gautama Āruṇi), cf. Sakamoto-Gotō 2015, 37–39 (: 5.5.), 39–41 (: 5.6.), 64f. (: 7.5.2.), 68 (: 7.5.3.); **King Aśvapati Kaikeya**: ChU V 11–24 (teaching of the "Ātman Vaiśvānara" to the Brahmins inclusive of Uddāraka Āruṇi); **Citra Gāṅg-yāyāni**: KauṣU I 1–7 (on the way after death), cf. Sakamoto-Gotō 2015, 68–70 (: 7.6.), 70f. (: 7.7.).

89 Cf. Sakamoto-Gotō 2015, 94–96 (: 9.2. Change of the Vedic religion: from the Brahmins' ritualism to the Śramaṇas' meditation and asceticism based on *śraddhā*- 'belief').

Abbreviations

m	mantra-portion
p	prose-portion (= “ <i>brāhmaṇa-</i> ”) ⁹⁰
AiG	see Wackernagel
ĀpŚS	Āpastamba-Śrautasūtra
AV	Atharvaveda
AV-Ś	Atharvaveda, Śaunaka-recension
AV-P	Atharvaveda, Paippalāda-recension
B	Brāhmaṇa (text titled “-Brāhmaṇa”, see n.90)
BĀU	Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad
BaudhŚS	Baudhāyana-Śrautasūtra
BhārŚS	Bhāradvāja-Śrautasūtra
ChU	Chāndogya-Upaniṣad
EWAia	see Mayrhofer
HirŚS	Hiranyakeśi-Śrautasūtra = Satyāśāḍha-Śrautasūtra
JB	Jaiminīya-Brāhmaṇa
KātyŚS	Kātyāyana-Śrautasūtra
KauṣU	Kauṣītaki-Upaniṣad
ṚV	Ṛgveda
MānŚS	Mānava-Śrautasūtra
MS	Maitrāyaṇī Samhitā
KS	Kāthaka-Samhitā
KpS	Kapiṣṭhala-Kātha-Samhitā
ŚāṅkhŚS	Śāṅkhāyana-ŚS
ŚB	Śatapatha-Brāhmaṇa
ŚB-M	Śatapatha-Brāhmaṇa, Mādhyandina-recension
ŚB-K	Śatapatha-Brāhmaṇa, Kāṇva-recension
ŚS	Śrautasūtra
SV	Sāmaveda
TB	Taittirīya-Brāhmaṇa
TS	Taittirīya-Samhitā
VādhAnv	Vādhūla(-Śrautasūtra)-Anvākhyāna
VārŚS	Vārāha-Śrautasūtra
VS	Vājasaneyi-Samhitā

90 The term *brāhmaṇa* (*brāhmaṇa-*) is applied to the texts titled “-Brāhmaṇa” as well as the prose portions of the Yajurveda-Samhitās.

Bibliography

For the text editions, cf. Gotō 1987, 355ff.

Amano, Kyoko: *Maitrāyaṇī Samhitā I–II*. Übersetzung der Prosapartien mit Kommentar zur Lexik und Syntax der älteren vedischen Prosa. Bremen 2009.
Bodewitz, H. W.:

[1973] *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1–65*. Translation and commentary, with a study agnihotra and prāṇāgnihotra. Leiden 1973.

[1976] *The Daily Evening and Morning Offering (agnihotra) according to the Brāhmaṇas*. Leiden 1976.

[1990] *The Jyotiṣtoma Ritual. Jaiminīya Brāhmaṇa I, 66–364*. Introduction, Translation, and Commentary. Leiden 1990.

Caland, Willem:

[1921] *Das Śrautasūtra des Āpastamba*. Aus dem Sanskrit übersetzt. 1.–7. Buch. Göttingen 1921.

[1990] *Kleine Schriften*. Herausgegeben von Michael Witzel. Stuttgart 1990.

Debrunner, Albert: see under Wackernagel.

Delbrück, Bertold: *Altindische Syntax*. Halle 1888.

Dōyama, Eijirō: *riguvēda ni okeru I ninshō setsuzokuhō no kenkyū* (Function and Form of the first persons subjunctives in the Rīgveda, in Japanese). Memoirs of the Graduate School of Letters, Osaka University, XLV-II. Osaka 2005.

Dumont, P.-E.: *L’agnihotra*. Description de l’agnihotra dans le rituel védique, d’après les Śrautasūtras de Kātyāyana (Yajurveda blanc), Āpastamba, Hiranyakeśin, Baudhāyana, Manu (Yajurveda noir), Āśvalāyana, Śāṅkhāyana (Rgveda), et le Vaitāna-Sūtra (Atharvaveda). Johns Hopkins University 1939.

Eggeling, Julius: *The Śatapatha-Brāhmaṇa*. According to the text of the Mādhyandina school. Part I Books I and II (The Sacred Books of the East, Vol. 12). Oxford 1882, rep. 1993.

Gotō, Toshifumi:

[1987] *Die “I. Präsenstklasse” im Vedischen*. Untersuchung der thematischen Wurzelpräsentia. Wien 1987 (21996).

[1996] “Zur Geschichte vom König Jānaśruti Pautrāyaṇa (Chāndogya-Upaniṣad IV 1–3)”. *Studien zur Indologie und Iranistik* 20 (Fs. Thieme), 1996, 89–115.

[2005] “Yājñavalkya’s Characterization of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in early Buddhism”. *Electronic Journal of Vedic Studies* XII-2 (2005) 71–85.

[2007] *Rig-Veda*. Das Erster und Zweiter Liederkreis. Herausgegeben von Michael Witzel, Toshifumi Gotō, Ejiro Dōyama, Mislav Ježić. Frankfurt am Main und Leipzig 2007.

- [2008] “Reisekarren und das Wohnen in der Hütte: *śālam as* im Śatapatha-Brāhmaṇa”. *Indologica. T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume*, Book 1, Moscow 2008, 115–125.
- [2009] “*Aśvín-* and *Nāsatya-* in the Ṛgveda and their Prehistoric Background”, *Linguistics, Archaeology and Human Past in South Asia*, edited by Toshiki Osada, Manohar 2009, 199–226.
- [2013] *Old Indo-Aryan Morphology and its Indo-Iranian Background*. Wien 2013. Hoffmann, Karl: *Aufsätze zur Indoiranistik*. Herausgegeben von Johanna Narten. I. Wiesbaden 1975; II. 1976.
- Kasamatsu, Sunao:
- [2007] “Agnypasthāna and its Obligation” (in Japanese). *Journal of Indian and Buddhist Studies* 56-1 (2007) 269–273, 56-3 (2008) 1236 (English abstract).
- [2008] *Saika no reihai — Maitrāyaṇī Saṃhitā I 5, 1–14 yakuchū kenkyū* —, Diss. Tohoku University 2008, (in Japanese, Worship of the fire. Study of Maitrāyaṇī Saṃhitā I 5, 1–14 with translation and notation). Unpublished.
- [2009] “On the construction of *Maitrāyaṇī Saṃhitā I 5*” (in Japanese). *Journal of Indian and Buddhist Studies* 57-2 (2009), 843–839, 57-3 (2009) 1382f. (English abstract).
- Krick, Hertha: *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*. Herausgegeben von Gerhard Oberhammer. Wien 1982.
- Mayrhofer, Manfred: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. I. Bd., II. Bd. Heidelberg 1992, 1996. [EWAia]
- Minard, Armand: *Trois énigmes sur les cent chemins*. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa, II. Paris 1956.
- Mittwede, Martin:
- [1986] *Textkritische Bemerkungen zur Maitrāyaṇī Saṃhitā*. Sammlung und Auswertung der in der Sekundärliteratur bereits geäußerten Vorschläge. Stuttgart 1986.
- [1989] *Textkritische Bemerkungen zur Kāṭhaka-Saṃhitā*. Stuttgart 1989.
- Navathe, P.D.: *Agnihotra of the Kāṭhaka Śākhā [Kāṭhaka Saṃhitā 6.1.-9; 7.1.-11] with Introduction, Text, Translation, and Notes*. University of Poone 1980.
- Nishimura, Naoko:
- [2011] “The Development of the New- and Full-Moon Sacrifice and the Yajurveda Schools: mantras, their brāhmaṇas, and the offerings”. *Vedic Śākhās. Past, Present, Future*. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop Bucharest 2011, edited by Jan E.M. Houben, Julieta Rotaru & Michael Witzel, 227–250.

- [2015] “The Development of the ‘Vihavya-Sūkta’ Ṛgveda X 128” (in Japanese). *Journal of Indian and Buddhist Studies* 63-2 (2015), 837–843, 63-3 (2015) 1422f. (English abstract).
- Oertel, Hanns: *The Syntax of Cases in the narrative and descriptive prose of the Brāhmaṇa*. The disjunct use of cases, 1. Heidelberg 1926.
- Sakamoto-Gotō, Junko (downloadable from [http://sakamotogotojunko.jimdo.com]):
- [1994] “Hair and Beard” (in Japanese). *The Sacred and the Profane in Buddhism* = The Journal of the Nippon Buddhist Research Association 59, 77–90.
- [2000-1] “Das Jenseits und *iṣṭā-pūrtā*- ‘Die Wirkung des Geopferten-und-Geschenken’ in der vedischen Religion”. *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1977 in Erlangen. Wiesbaden, 475–490.
- [2000-2] “*kathām-katham agnihotrām juhutha* — Janakas Trickfrage in ŚB XI 6,2,1 —”. *Anusantatyaī*. Festschrift für Johanna Narten, Dettelbach, 231–252.
- [2001] “Zur Entstehung der Fünf-Feuer-Lehre des Königs Janaka”. *Norm und Abweichung*. Akten des 27. Deutschen Orientalistentages (Bonn 1998). Freiburg im Breisgau, 157–167.
- [2005] “The Agnihotra and the Rājanya” (in Japanese). *Journal of Indian and Buddhist Studies* 53-2, 941–947.
- [2007] “The Ultimate Agnihotra — ŚB-M XI 3,1, ŚB-K III 1,4, JB I 19f., VādhAnv II 13—” (in Japanese with English abstract). *Ronshū (Studies in Religions East and West)* 34, 484–427.
- [2010] “The Vedic Calendar and the Rituals (1)”. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 58-3, 1117–1125.
- [2015] *Thought of Circulation of Vital Energy — Research into the Origin of the Doctrine of ‘Karman and Samsāra* (in Japanese). Series of Traditional Indian Thoughts no.24, The Center for the Study of Contemporary India, Ryukoku University, Kyoto. (downloadable from RINDAS [http://rindas.ryukoku.ac.jp]).
- [2016] “On the Prototype of the New Moon Sacrifice (and the ancestral worship) — mainly based on Ṛgveda X 85 and Atharvaveda VIII 10” (in Japanese with English abstract), *Ronshū (Studies in Religions East and West)* 43, 286–259.
- [2018] “Upavasatha in Vedic Rituals and Uposatha in Buddhism: An Outline of their Historical Relation” (in Japanese). *Journal of Indian and Buddhist Studies* 66-2, 974–968; 66-3, 1268f. (English abstract).
- [forthcoming] “On the prototype of the New moon sacrifice based on Ṛgveda X 85”. *Proceedings of the 7th International Vedic Workshop* (Dubrovnik, 2019).

- [forthcoming] “Symbolik von Haar und Bart im Brahmanismus, Buddhismus und Jinismus — Zu den Lebensweisen der altindischen Religiösen —”, *Electronic Journal of Vedic Studies*.
- [forthcoming] “Symbolism of Hair and Beard and Ritual Structure in Early Vedic Literature”. Fs. for Michael Witzel.
- Schrapel, Dieter: *Untersuchung der Partikel iva und anderer lexikalisch-syntaktischer Probleme der vedischen Prosa. Nebst zahlreichen Textemendationen und der kritischen Übersetzung von Jaiminīya-Brāhmaṇa 2, 371–373 (Gavāmayana I)*. Diss. Marburg 1970.
- Sgall, Petr: “Die Infinitive im R̥gveda”, *Acta Universitatis Carolinae, Philologica* 2 (1958), 135–268.
- Tichy, Eva: *Der Konjunktiv und seine Nachbarkategorien*. Studien zum indogermanischen Verbum, ausgehend von der älteren vedischen Prosa. Bremen 2006.
- Wackernagel, Jacob – Albert Debrunner: *Altindische Grammatik*. Band II, 1 Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition (von W) 1905; II, 2 Die Nominalsuffixe (von D) 1954; III Nominalflexion–Zahlwort–Pronomen (von W und D) 1929/1930. Göttingen. [AiG]

Dareios' Inschrift „DPd“ – Gebet, Dichtung, in metrischer Form?

RÜDIGER SCHMITT

Wenn man sich mit dem Thema ‚Gebet‘ bei den älteren indogermanischen Völkern und in deren Textüberlieferung beschäftigen will, denkt man vorrangig nicht gerade an die altpersischen Inschriften der Achaimenidenkönige¹. Umso größer ist daher die Überraschung, wenn man in einem Sammelband über *La prière dans les langues indo-européennes* gleich zwei Beiträge findet (vgl. Levet 2014; Pirart 2014), die speziell dem Gebet in den Achaimenideninschriften gewidmet sind, zwei Beiträge, die unterschiedlicher nicht sein könnten. Daneben handeln auch noch zwei weitere Beiträge desselben Bandes (vgl. Haudry 2014; Pinault 2014) allgemeiner über das Gebet in der alten indogermanischen Welt, hauptsächlich über dessen Inhalt und Struktur sowie die einschlägigen Lexeme. Dabei ergibt sich vornehmlich, daß sich das Gebet an eine Gottheit oder auch an mehrere Gottheiten wenden kann, die meist in der 2. Person, mitunter aber auch in der 3. Person angesprochen werden, wobei gewöhnlich eine Bitte vorgetragen wird – zum Ausdruck des ‚Betens, Bittens, Wünschens‘ dient vor allem die Wurzel idg. **g^{uh}ed^h*, Präsens **g^{uh}éd^h-jo-* (vgl. altpers. *jadiya-* usw., griech. ἡέσσσεσθα Hesych usw.)² – und/oder die Gottheit durch den Vortrag

-
- 1 Bei Schrader & Nehring 1929:139f. s.v. Opfer und Gebet (§ 8 Gebet) ist das Altpersische überhaupt nicht genannt – die Verfasser waren aber bekanntlich mehr an ‚Sachvergleiche‘ als an Sprachvergleiche interessiert –, bei Mallory & Adams 1997:449b s.v. PRAY wird jedenfalls altpers. *jadyāmi* als einer der Fortsetzer der Wurzel idg. **g^{uh}ed^h* ‚ask, pray‘ erwähnt.
 - 2 Andere Verben sind weniger weit verbreitet (vgl. zur raschen Information Buck 1949:1470f. § 22.17 PRAY und Mallory & Adams 1997:449bf. s.v.

eines Preisgesangs, etwa über ihre früheren Werke und Taten, – vgl. idg. **h₁yeug^{uh}* „verkünden, rühmen, preisen“ in ved. *óhate*, griech. εὔχομαι, εὕκτο usw. – zu erneutem Beistand und abermaliger Hilfeleistung veranlaßt werden soll. Als die wesentlichen Elemente des Gebets anzusehen sind die Anrufung und die gerade in einem polytheistischen System wohl unerläßliche (namentliche) Nennung der anzurufenden Gottheit³, die Erinnerung an die ‚Geschäftsgrundlage‘ und das aktuelle Anliegen des Bittstellers, der nach dem Prinzip des *do ut des* im Gegenzug für seine Verehrung und Anrufung der Gottheit (vgl. altpers. *yad*) deren Beistand (vgl. altpers. *upastā-*) oder Gunstgewährung (vgl. altpers. *yāna-*) erhofft.

Doch wenden wir uns nun dem Altpersischen etwas genauer zu. Der erste der beiden Beiträge, auf die ich schon anspielte (Levet 2014), der des Indogermanisten und (primär) Gräzisten Jean-Pierre Levet aus Limoges, hat „La prière et son expression en vieux-perse dans les inscriptions achéménides“ zum Thema, bietet aber nichts substantiell Neues. Levet versucht vor allem eine Klassifizierung der Texte nach Adressaten und Begünstigten und führt die einschlägigen Passagen an, ohne aber die Verlässlichkeit der Texte, die er in den benutzten Editionen bzw. Übersetzungen von Kent 1953 und Lecoq 1997 vorgefunden hat, zu überprüfen. Außer den tatsächlichen Gebeten und den von den Königen geäußerten Wünschen um Beistand oder das Fernhalten von Unheil und Plagen geht er ausdrücklich auch auf die Wünsche, genauer: die Befehle an Sterbliche ein, die etwa in den Schlußteilen des ursprünglichen Bīsutūn-Textes DB⁴ formuliert werden. Die Schlüsse, die Levet aus der sprachlichen Form, dem Wortschatz, den Verbalmodi usw. zieht, sind sehr vorsichtig und zurückhaltend, und als einzigen speziell religiösen Ausdruck (der aber auch

PRAY); bei Pinault 2014:215–231 wird das ganze Wortfeld eingehend besprochen.

- 3 Diese Funktion kann statt des Namens auch ein Epitheton, ein besonderer Titel od. dgl. wahrnehmen.
- 4 Die altpersischen Texte werden hier nach der Ausgabe in Schmitt 2009 und dem dort verwendeten, gegenüber Kent 1953 modifizierten und erweiterten Siglensystem zitiert, und zwar außer bei genauen Zitaten aus Pirart 2014 gewöhnlich in transkribierter, d.h. ‚normalisierter‘ Form.

nicht frei von politischen Konnotationen ist) sieht er *yānam jadiya-* „eine Gunst erbitten“ an, dessen Konstituenten „sont véritablement les seules composantes, en vieux-perse, du lexique de la prière strictement définie“ (Levet 2014:181).

Im Gegensatz hierzu fühlt sich der Leser des Aufsatzes von Éric Pirart über „La prière achéménide“ (Pirart 2014) an die antiken Sagen um Prokrustes erinnert. Bei seinem Versuch, den metrischen Charakter des als das altpersische Gebet schlechthin gewählten Textes DPd und dessen Ursprung im Medischen zu erweisen, schreckte er nämlich nicht davor zurück, den überlieferten Text solange gewaltsam zu ‚bearbeiten‘ (zu kürzen oder zu strecken), bis er dem metrischen Schema entsprach, in das Pirart ihn einpassen – vielleicht sollte man besser sagen: hineinpresse – wollte. Der Grundfehler Pirarts liegt aber schon darin, daß er das Altpersische für eine „langue morte“ hält (2014:239), die die Textverfasser nicht mehr beherrschten und die jeglichen stilistischen Schwung vermissen läßt, was zwar alter französischer Lehrmeinung entspricht (vgl. Meillet & Benveniste 1931:16–18 §§ 23–26), aber angesichts der zahlreichen deutlich erkennbaren Stilmittel (vgl. Schmitt 2016) nicht dem tatsächlichen Textbefund. Sein Ansatzpunkt ist die weitverbreitete, durch *mām A.uramazdā pātu* „mich soll Auramazdā schützen!“ eingeleitete ‚Schutzformel‘⁵, „une prière“, bei deren Formulierung „les rédacteurs recoururent à quelque modèle vénérable qui, pour être mazdéen zoroastrien, dut être d’origine mède ou avestique“ (2014:240). Dieses Modell hält er für metrisch geformt, wenngleich die Inschriften insgesamt dies nicht seien – dazu vgl. unten ausführlicher – und deren Redakteure dies auch nicht mehr durchschauten. Und zwar meint er ein System erkennen zu können, das das Ergebnis einer Übersetzung aus dem Medischen ist und in dem Achtsilbler und Fünfsilbler miteinander verbunden sind.

Die Annahme, mit der Arbeit von Diaskeuasten zu rechnen, erlaubt es ihm, Ausnahmen von der Basisformel, die er 20mal bezeugt findet, also Veränderungen, Erweiterungen usw. zu erklären. Als ers-

5 Eine tabellarische Übersicht über die zahlreichen dort kombinierten Versatzstücke bietet Schmitt (1992:151–153); diese weicht von der Auflistung Pirarts (2014:239f.) in vielerlei Hinsicht ab.

tes Beispiel für eine solche Änderung nennt er D²Sa, wo nach der üblichen Ergänzung statt *mām* Name und Titel des Königs (Dareios' II.) stehen soll; dieser äußerst fragmentarische kurze Text, der mit diesem Wortlaut völlig für sich steht, muß jedoch zweifellos in anderer Form als bisher ergänzt werden (vgl. hierzu Schmitt 2009:24 und 184)⁶ und hat deshalb aus der hier geführten Diskussion auszuschneiden.

Für die einzige echte Variante der Schutzformel hält Pirart (2014: 241) DPd 13f. *manā A.uramazdā upastām baratu* „Mir soll Auramazdā Beistand bringen!“ samt DSk 5 *A.uramazdā-maj upastām baratu*, wo nur für das orthotone *manā* enklitisches *-maj* eintrat. In fragwürdiger Argumentation behauptet er, daß das durch *-maj* erwiesene ‚Kompositum‘ (richtiger: Univerbierung) *A.uramazdā* „est inacceptable en mède“ – nur weil es im Avestischen nicht existiert –, streicht deshalb dann das Theonym und setzt im Original der ‚medischen Formel‘ für das Pronomen die orthotone Dativ-Form **mabya* (= altavest. *maibiiā* usw.) ein⁷. So gewinnt er einen Achtsilbler – quod erat expectandum – (med.) **mabya upastām baratu*, für den er als Parallele zwar Yt. 5.63 *nūrām mē bara upastqm* „Jetzt bringe mir Beistand!“ zitiert, was aber unbefriedigend ist, weil dort durch die 2. Person des Imperativs klar wird, welche Gottheit (Anāhitā) helfen soll, während die hier gewählte 3. Person dies so eindeutig nicht zum Ausdruck bringt.

Die Eliminierung von *A.uramazdā* scheint Pirart (2014:242) aber doch zu stören, denn er stellt dann einen Zusammenhang her zwischen dem fünfsilbigen *A.uramazdā* und dem Fünfsilbler *hadā bagajbiš* „zusammen mit den Göttern“, der unter Xerxes – in Dareios-Inschriften gibt es nur *hadā visajbiš bagajbiš* „zusammen mit allen Göttern“⁸ – die übliche Schutzformel erweitert. Auf dieser Basis postuliert er, daß es ursprünglich zwei Formeln aus 8 + 5 Silben gegeben habe⁹,

6 Die Ergänzung des inhaltlich vergleichbaren Textes D²Sc bei Schmitt 2009:185f. ist ganz unsicher.

7 Das Medische hat also nach Pirart nicht wie das Altpersische den Dativ durch den Genetiv ersetzt. Dies mag sehr wohl so sein; aber mangels Sprachzeugnissen ist dies nicht mehr als eine Ad-hoc-Behauptung.

8 Der Text DSt (vgl. Schmitt 2009:140f.) ist in vielerlei Hinsicht äußerst problematisch und muß deshalb außer Betracht bleiben.

9 Ich transponiere Pirarts ‚Medisch‘ in ‚normales‘ Altpersisch.

mām A.uramazdā pātu | hadā bagaibiš sowie
mabyā upastām baratu | A.uramazdā.

Daß in dem zweiten Satz die Wortfolge mit dem Subjekt am Satzende den Regeln des Altpersischen völlig zuwiderläuft, bleibt unerwähnt und unerklärt. Ein Subjekt am Satzende gibt es in den Inschriften nur in der sog. Redeeinleitungsformel *ḡāti* NN *xšāyaθiya* „Es kündigt NN, der König“, die als solche zwar letztlich aus einer nicht-indogermanischen Sprache (dem Urartäischen) entlehnt ist, andererseits aber mit der Stellung des *Verbum dicendi* am Satzanfang einer ererbten grundsprachlichen Wortstellungsregel entspricht, insofern also regelgemäß übersetzt ist¹⁰. Eine Bestätigung für seine 8 + 5 Silben umfassenden Verse sieht Pirart schließlich in der achtsilbigen Variante

hadā visaibiš bagaibiš

des Fünfsilblers *hadā bagaibiš*. Er zieht es deshalb am Ende vor, von der Eliminierung des Theonyms *A.uramazdā* abzusehen, und rechnet für die medische Vorstufe des ersten von Dareios in DPd 13f. erbetteten Wunsches mit folgendem (wieder von mir ins Altpersische transponiertem) Wortlaut:

<i>*mabyā upastām baratu</i>	statt überliefertem
<i>A.uramazdā</i>	<i>manā A.uramazdā upastām baratu</i>
<i>hadā visaibiš bagaibiš</i>	<i>hadā visaibiš bagaibiš,</i>

denn dem „poète mède“ standen je nach prosodischem Erfordernis ja beide Formelstücke zur Verfügung. Gegen diese Behauptung, *hadā visaibiš bagaibiš* stelle eine Erweiterung von *hadā bagaibiš* dar, spricht jedoch zweierlei: Zum einen liefert die Belegsituation ein eindeutiges Bild, da sich bei Dareios I. nur die längere, bei seinem Sohn und Nachfolger Xerxes I. nur die kürzere Version findet; alles deutet also auf eine (bewußte) Weglassung des quantifizierenden Adjektivs¹¹. Und

10 Zu der Redeeinleitungsformel vgl. Schmitt 2014b:205–207.

11 Man ist versucht, eine Verbindung herzustellen mit dem vergleichbaren Fall der Ablösung des Titels *xšāyaθiya dahyūnām vispazanānām* „König der Länder mit allen Stämmen“ bei Dareios (DNa 10f., DSe 9f., DZc 5) durch *xšāyaθiya dahyūnām paruzanānām* „König der Länder mit vielen Stämmen“ ab Xerxes, wo ebenfalls auf „all“ verzichtet wird.

dies findet zum anderen seine Bestätigung darin, daß sich *visaiḅiš bagaiḅiš* bzw. (Nom.) **visai bagā* als ein indirekter, lexikalisch ‚modernisierter‘ Fortsetzer der ererbten Phrase indoiran. **uícuai daiuás* ‚alle Götter‘ (gestützt durch ved. *vísve deváh* und, mit anderer Bedeutung, altavest. *daēuuā vīspāñhō*, jungavest. *vīspe daēuua* ‚alle Daēvas‘) erweist, nicht anders als jungavest. *vīspe yazatāñhō* ‚alle Verehrungswürdigen‘¹².

In gleicher Weise seziert Pirart (2014:242f.) den Text von DPd weiter: Der überlieferte Text DPd 15–18 *utā imām dahyāum A.ura-mazdā pātu hacā hañnāyā, hacā dušiyārā, hacā draugā* ‚und dieses Land soll Auramazdā schützen vor Feindesheer, vor Mißernte (und) vor Trug!‘ erscheint Pirart offensichtlich störend, da keine metrische Struktur zu erkennen ist, auch wenn er dies nicht expressis verbis sagt, und er wird deshalb entsprechend bearbeitet. Dabei zwingt sich Pirart selbst zu einem Umweg, da er in seiner ‚transcription interprétative‘ nicht *dahyāum* zugrundelegt, wie es eindeutig überliefert ist (d-h-y-a-u-m), sondern *dahyāvam* (wie es im Altpersischen erst später in XPh 33 und 58f. bezeugt ist), obwohl *dahyāum* durch einen kurz darnach in Zeile 18 folgenden Beleg sowie einen weiteren in DNa 53 seine volle Bestätigung findet. Veranlaßt ist diese Interpretation aus einem externen Grund, nämlich daß die avestische Entsprechung *dajhaom* in Yt. 10,26 in einem Achtsilbler prosodisch als dreisilbig zu werten ist¹³. Da er aber eine zweisilbige Form anstrebt, also in ‚*dahyāvam*‘ eine Silbe einsparen möchte, setzt er *dahyum* als ursprüngliche Form ein, das ‚l’équivalent mède‘ sein könnte (und im übrigen durch die halb-logographische Schreibung DH-u-m bestätigt werde¹⁴). Mit dem überlieferten *dahyāum* hätte er sich diese Korrektur ersparen können. Die nächste Änderung ist die Streichung des Theonyms, das unnötigerweise wiederholt sei. Genausogut hätte der Übersetzer-Redaktor, möchte man fortfahren, auch den Imperativ *pātu* weglassen können,

12 Zu *visaiḅiš bagaiḅiš* vgl. ausführlich Schmitt (1987:142–146); nachzutragen ist hierzu, daß sich durch baktr. ασο οισποανο μι βαγανο ‚von allen Göttern‘ die Basis für diese Phrase mittlerweile noch einmal erweitert hat.

13 Vgl. Pirart (2014:243 Anm. 412) zu den Akkusativformen von avest. *dajhu-*.

14 Vgl. avest. *daxiiūm* = ved. *dásyūm*.

der im vorangehenden Satz ja auch schon steht. Weil Pirart nun aber schon einmal beim Streichen ist, streicht er auch die drei Belege der deutlich als Anapher beabsichtigten Präposition *hadā*, da diese im Medischen, wie er hellseherisch behauptet, „est à considérer comme facultative“ (2014:243). Als Begründung dafür wird nur die Diaskeuase der Avesta-Gelehrten angeführt (ebd. Anm. 414), die hier aber, bei der Verbindung mit metrischen Argumentationen, überhaupt nicht weiterhilft. Und woher weiß er, daß im Medischen, das bekanntlich nicht durch Texte überliefert ist, für die Präpositionen dieselben Regeln gelten wie im Avestischen? Nachdem er den Text also in dieser Weise umgestaltet hat, lautet er

utā imām dahyum pātu
hajñāyā dušyārā draugā,¹⁵

und stolz hält Pirart fest, daß dies zwei Achtsilbler sind. Erkauft ist dies aber dadurch, daß der Text jetzt weniger deutlich und nicht mehr eindeutig ist – eine gewisse Redundanz erleichtert bekanntlich die Verständlichkeit eines Textes – und daß er einer (vom Verfasser gewiß beabsichtigten) stilistischen Figur beraubt wurde.

In dieser Art und Weise geht die Rekonstitution des ursprünglichen metrisch gestalteten Gebetes weiter. Zu dem Text, der in DPd 20–22 als *aṭta adam yānam jadiyāmi A. uramazdām hadā visajibiš bagajibiš* „Dies erbitte ich (als) Gunst von Auramazdā zusammen mit allen Göttern“ überliefert ist, bemerkt Pirart (2014:243f.) zunächst, daß an der Parallelstelle XPh 59f. *yānam* ausgelassen ist¹⁶, weil es neben diesem Verbum redundant sei. Dabei ist ihm sehr wohl bewußt (vgl. Pirart 2014:244 Anm. 415), daß im Avesta dieselbe Formel mit derselben Redundanz bezeugt ist in Y. 9,19 *iməm θβqm paoirīm yānəm, haoma, jaiḍiemi* „um diese bitte ich dich als erste Gunst, o Haoma!“; ebenfalls mit doppeltem Akkusativ der Person (hier *A. uramazdām*, da *θβqm*) und der Sache (hier *aṭta*, da *iməm*) nach *jad* „(er)bitten“ und

15 Die Aufspaltung der Konsonantengruppen iran. *C_i, *C_u im Altpersischen zu *Ciy* bzw. *Cuv* wird von Pirart für das Medische implizite gezeugnet. Hinweisen darauf in der Überlieferung gibt es nicht.

16 Auch *hadā visajibiš bagajibiš* (bzw. *hadā bagajibiš*, wie bei Xerxes zu erwarten wäre: vgl. hierzu oben) fehlt dort.

mit zusätzlichem Prädikatsnomen *yānam*, ntr. bzw. *yānam*, mask. bei dem Demonstrativum (vgl. Schmitt 1999:29f.), dazu noch mit der weiteren Besonderheit, daß die beiden Akkusative der Person und der Sache der Deutlichkeit halber ‚auseinandergesperrt‘ sind. Wegen des Fehlens in XPh streicht Pirart *yānam* also kurzerhand, und da er *adam* als explizit genanntes Subjekt für überflüssig hält, geht es diesem Pronomen nicht anders. So kommt er zu einem Text, der aus zwei Fünfsilblern und einem Achtsilbler besteht,

aṣta jadyāmi
*A. uramazdām*¹⁷
hadā visaṣibiš bagaṣibiš,

aber an Eleganz dem überlieferten Wortlaut zweifellos nicht nahekommmt.

Zwischen den beiden zuletzt besprochenen Passagen steht in Zeile 18–20 noch ein weiterer Satz, in dem Pirart (2014:244) einige Verbesserungen – es fallen die Worte „amender“ und „amendement“ – nötig erscheinen; überliefert ist da *abi imām dahyāum* (nicht, wie es bei Pirart heißt, *dahyāvam*: vgl. dazu schon oben) *mā ājamiyā mā haṣnā, mā dušiyāram, mā drauga* ‚Über dieses Land möge nicht kommen weder Feindesheer noch Mißernte noch Trug!‘. Der erste angeblich zu verbessernde Punkt betrifft das Verbalpräfix *ā-*, das er als Dublette zu der Präposition *abi* ansieht und deshalb tilgt¹⁸. Daß es jedoch in der zu demselben Textensemble gehörenden, also gleich alten Inschrift DPe einen ähnlichen Ausdruck gibt (Zeile 24), *ni-rsāti abi* ... ‚es wird herabkommen auf ...‘, nimmt er nicht zur Kenntnis. Der nächste, Anstoß erregende Punkt ist die Prohibitiv-Negation *mā*, genauer: deren zweites Vorkommen vor *haṣnā*: Hierin sieht Pirart nämlich eine unnötige Wiederholung, während „les habitudes mēdes“, die er zu kennen meint, eine Koordination mehrerer Negationen mittels *u* zulassen würden. Diese Analyse des Satzes ist allerdings verfehlt, da hier vor *haṣnā*

17 Für sein Medisch-Rekonstrukt rechnet Pirart (2014) generell mit nicht-universiertem **Ahura-Mazdā-*.

18 Zur Untermauerung dieses Vorgehens zitiert Pirart (2014:244 Anm. 416) eine Avestastelle als Parallele, Vd. 7,70, wo nach seiner Ansicht *ā-* nach vorangehendem *auui* gleichfalls aus metrischen Gründen zu streichen sei.

ein Einhalt anzunehmen ist: Nach der Verbalphrase *mā ājamiyā* „es möge nicht kommen!“ folgt sozusagen eine Pause, an die sich dann mit emphatisch markierter Endstellung das dreigeteilte Subjekt anschließt, bei dem das in einer Anapher wiederholte *mā* nicht eigentlich Negation ist, sondern in offenbar (zumindest aus dem Indoiranischen) ererbter Weise korrespondierendes „weder – noch“ zum Ausdruck bringt¹⁹. Ein ganz analoger Fall, nur mit der nicht-prohibitiven Negation *nai*, findet sich in Bīsūtūn (DB I 48f.): *nai āha martiya, nai Pārsa nai Māda nai amāxam taumāyā kašci, haya ...* „Es war kein Mann da, weder Perser noch Meder noch jemand aus unserem Geschlecht, der“; vgl. weiters DB IV 63f. das satzfinale *nai adam nai-maj taumā* „weder ich noch mein Geschlecht“. Mit seiner ganz offensichtlich ungegerechtfertigten Streichung von *mā* zerstört Pirart also einen wohlgebildeten Satz mit seiner Anapher und dem Parallelismus membrorum. Aber er muß dann dem Metrum zuliebe noch eine weitere, nicht minder willkürliche Änderung vornehmen, zu der ihn „les habitudes mēdes“ veranlassen, nach denen die Serie der Negationen mittels *u* verstärkt werden kann, so wie dies auch ved. *mó = mā́ u* zeigt. Nach diesen Verschlimmbesserungen des überlieferten Textes, der ihm nur als Steinbruch dient, und unter der Annahme von Kontraktion jedenfalls zweier gleicher Vokale (*abi imām* → *abīmām*)²⁰ gewinnt er wieder eine ‚Strophe‘ von zwei Fünfsilblern und einem Achtsilbler:

abīmām dahyum
mā jam:yā hajnā
mā duš:yāram mā u drauga.

Nur der Schlußsatz DPd 22–24 macht Pirart keinerlei Schwierigkeiten, da er sich zufällig in 5 + 8 + 8 Silben gliedert:

aṣta-maj yānam
A.uramazdā dadātu
hadā viṣaṣibīš bagaṣibīš

„Diese Gunst soll mir Auramazdā gewähren
zusammen mit allen Göttern!“.

19 Vgl. Delbrück (1888:41) zu ved. *ná – ná* „weder – noch“.

20 Aber *mā u* wird bemerkenswerterweise nicht kontrahiert.

Nachdem er so den ganzen dritten Abschnitt der Inschrift DPd (Zeile 13–24) umgeschrieben hat, das heißt: auf der Grundlage von Dareios' Worten einen eigenständigen Text (als ein *ápūrvyam*) neu geschaffen hat, ergibt sich ihm „la prière mède que DPd reprend“. Daß auf diesen medischen Text (Pirart 2014:245) nicht zu bauen ist, bedarf wohl keiner weiteren Worte.

Im Anschluß daran widmet sich Pirart weiteren Texten, in denen das ‚Gebet‘ *mām A.uramazdā pātu* bezeugt ist, speziell den verschiedenen hieran antretenden weiterführenden Ergänzungen. Da ist zunächst DSe 50–52 zu nennen, wo nach der weitgehend ergänzten Textfassung von Kent (1953:142) hinter *pātu* mit *hadā bagaibiš* „zusammen mit den Göttern“ fortgesetzt wird, was für Dareios auffällig ist, der sonst die längere Variante *hadā visaibiš bagaibiš* verwendet (vgl. schon oben). Hiergegen und gegen die anschließende Ergänzung *utā-maj viṭam* „und mein Haus“, woraus er auf med. **visam* zurückschließt, hat Pirart offenbar nichts einzuwenden. Daß dann aber als weiterer Zusatz – und jedenfalls]-p-i-š-t-m ist sicher gelesen – noch *utā taya-maj nipištam* „und was von mir geschrieben (worden ist)“ folgt, hält er für unannehmbar, da nach seiner Überzeugung „l'écriture était inconnue des Mèdes“ (2014:245). Daß dieses argumentum e silentio nicht stichhaltig ist, liegt auf der Hand, denn daß bislang keine Schriftzeugnisse der Meder gefunden wurden, bedeutet nicht, daß es solche nicht gegeben hat und die Meder überhaupt nicht schreiben konnten. Was wir nicht wissen, ist nur, ob sie sich derselben Schrift wie die Assyrer bedienten oder eine eigene ‚medische‘ Keilschrift besaßen. Im übrigen läßt sich dafür, daß die Meder ein irgendwie geartetes Keilschriftsystem in Gebrauch hatten, durchaus ein positives Argument ins Feld führen, nämlich die Form ebendieses Partizips altpers. *ni-pišta-* (zu *ni-paiṭ* „niederschreiben“), die mit *-št-* auf eine Entlehnung aus dem Nordwestiranischen weist, für die dann nur die Meder als Geber in Frage kommen²¹. Dies besagt primär, wie auch durch einen ähnlich gelagerten Parallelfall nahegelegt wird, daß die Perser die Anregung zum Gebrauch (zur Schaffung) einer Schrift von den Medern erhalten haben, sagt aber nichts über das Schriftsystem als

21 Vgl. Schmitt (1997:126–129).

solches. Darüber hinaus ist auch zu betonen, daß die Kentsche Ergänzung dieses Abschnittes, die Pirart unbesehen übernimmt, unbedingt abzulehnen ist, weil sie davon ausging, daß in Zeile 50 das Theonym *A.uramazdā* anders als sonst in dieser Inschrift – und das bedeutet: in nicht statthafter Weise – logographisch geschrieben ist (vgl. Schmitt 1992:149f.). Die Konsequenz dieser Annahme ist, daß bei der bisherigen Textergänzung der Schlußzeilen von DSe mit einer zu geringen Zahl der Zeichen pro Zeile gerechnet wurde, daß hinter *hadā*, worauf im übrigen auch die weitaus besser erhaltene babylonische Version hinweist²², unbedingt *visajibiš bagajibiš* zu ergänzen ist und folglich der Text insgesamt etwas umfangreicher gewesen sein muß. Ob die allerletzte Phrase in Zeile 52 tatsächlich so gelautet hat, wie sie in Schmitt (1992:153f.) ergänzt worden ist, mag dahinstehen; dem ursprünglichen Wortlaut näher als die anderen Vorschläge kommt sie allemal.

Entsprechend geht Pirart auch an anderen Stellen vor, wo er eine Streichung für nötig hält, etwa in DSf 57f. mit der Nennung von Dareios' Vater Vištāspa/Hystaspes – *utā Vištāspam haya manā pitā* „und Hystaspes, der mein Vater (ist)“²³ –, während das dann folgende, den Text in Zeile 58 abschließende *uta-maj dahyum*²⁴ „und mein Land“ unbeanstandet stehen bleiben kann, weil es in das metrische Schema paßt. Etliche Male, wenn auch nur selten in Dareios-Inschriften, wird ausdrücklich auch um Schutz gebeten für das, was der König geschaffen hat, z.B. auf der berühmten Dareios-Statue (DSab 4) *utā taya-maj kṛtam* „und, was von mir geschaffen (worden ist)“²⁵. Da diese Formulierung mit ihren 7 Silben nicht in das von ihm favorisierte metrische Schema paßt, legt Pirart (2014:246) besonderes Gewicht auf die in XPa 19 und XPf 46f. bezeugte Variante *utā taya manā kṛtam* mit der

22 Dort steht in Zeile 38 *KI AN.MEŠ gab-bi* „mit allen Göttern“; vgl. Schmitt (1992:148f.).

23 Die Nennung des Vištāspa zeigt, daß auch diese Inschrift noch zu dessen Lebzeiten gesetzt worden ist.

24 Das Wort *dahyu-* ist hier logographisch geschrieben: DH₁-u-m.

25 In DSs ist dies teilweise ergänzt, in A³Pa steht dafür eine ungrammatische Variante; alle übrigen Belege finden sich auf Inschriften des Xerxes.

orthotonen Pronominalform, die er für besser geeignet hält, den König als Agens stärker hervorzuheben. Er übersieht dabei aber, daß ausschließlich an diesen beiden Stellen nach der (nur um *uta-maj xšaçam* „und mein Reich“ erweiterten) eigentlichen Schutzformel ein weiterer vollständiger Satz angeschlossen ist, in dem um Schutz für die Schöpfungen des Königs und seines Vaters (!!) gebeten wird (XPa 19f. = XPf 46–48): *utā taya manā kṛtam utā taya-maj piça kṛtam, avaš-ci A.uramazdā pātu* „Und was von mir geschaffen (worden ist) und was von meinem Vater geschaffen (worden ist), auch das soll Auramazdā schützen!“. Daraus ergibt sich zum einen, daß die beiden *utā* nicht als parallel zu verstehen sind, sondern das erste als satzverbindend interpretiert werden muß; und zum anderen wird klar, daß wegen der zusätzlichen Nennung des Vaters das vorangehende „von mir“ stärkerer Hervorhebung eben mittels der orthotonen Form bedarf, die deshalb also nicht als die normale ‚unmarkierte‘ Ausdrucksform verstanden werden darf. Das von Pirart (2014:246f.) auf dieser Basis rekonstruierte ‚medische‘ Original **imat-ca yat mana kṛtam* „und das, was von mir geschaffen (worden ist)“ ist also völlig aus der Luft gegriffen, vor allem schon deshalb, weil er irrigerweise mit einer anderen Abgrenzung der beiden Sätze (nicht nach *xšaçam*, sondern nach dem ersten *kṛtam*) rechnet.

Seine Analyse der Schutzformeln, des von ihm so genannten ‚achaimenidischen Gebetes‘ *mām A.uramazdā pātu* samt den diversen Erweiterungen, mündet in die Hypothese, daß dieses Gebet „tirāt parti d’un modèle mède rédigé en vers“, nämlich in den auch im Veda und im jüngeren Avesta-Corpus ganz geläufigen Achtsilblern und den eher auffälligen, seltener vorkommenden Fünfsilblern.

Die von Pirart behauptete medische Metrik fußt – welch ein Wunder, da das Medische ja nicht durch Texte bezeugt ist und mit einigem Recht als „eine große Unbekannte“²⁶ bezeichnet werden kann – allein auf altpersischen Texten. Dies sollte Anlaß dafür sein, den Blick noch einmal auf die früheren Bemühungen zu lenken, in den altpersischen Inschriften metrische Strukturen zu erkennen. Sie gehen bis in die 1920er Jahre zurück. Die erste diesbezügliche Äußerung, die aller-

26 So im Titel von Schmitt (2003).

dings praktisch unbeachtet blieb, stammt von Paul Tedesco (1923:44), der zu der ererbten Wendung (DB I 21f. usw.) *avam ubrytam abaram* „den habe ich gut behandelt“²⁷ knapp bemerkte, daß dies „metrisch, Achtsilbler, ist und wohl selbst dem Awesta, bzw. einer älteren gemeinsamen Quelle entstammt“. Größere Wirkung erzielte erst Johannes Friedrich (1928), der in längeren Passagen verschiedener Inschriften (DB, DPd, DNa) Verse mit 8, 10 oder 12 Silben derselben silbenzählenden Art zu erkennen meinte, wie sie zuvor Johannes Hertel (1927) für jungavestische Texte angenommen hatte. Andere Forscher sind auf diesem Weg in ganz unterschiedlicher Weise weitergegangen und haben zum Teil ganze Texte entsprechend analysiert oder zumindest in einzelnen Partien Reste von Versen oder rhythmischen Strukturen ausgemacht. Die verschiedenen Abarten, in denen diese Theorie vertreten wurde, die ja ganz grundlegende Fragen von der Aussprache bis zur Darbietung der Texte²⁸ und damit solche der Textfunktion und der Literaturgeschichte betrifft, sind erstmals im Detail kritisch diskutiert worden in Schmitt (2004)²⁹. Da all diese Versuche nicht zu einem überzeugenden und akzeptablen Ergebnis und schon gar nicht zu einem Konsens geführt haben, soll hier nur das Wesentliche kurz zusammengefaßt werden. Eine größere Gruppe von Forschern rechnet mit einem silbenzählenden, den Wortakzent außer acht lassenden System und mit Acht-, Zehn- oder Zwölfsilblern, während Hermann Weller (1938:59f.) Verszeilen mit vier, zum Teil auch zwei oder sechs Hebungen annahm. Ganz eigentümlich ist die Auffassung von König (1938:84–92), der in dem Bīsutūn-Text DB für die Länderliste (DB I 12–17) mit Achtsilblern, sonst mit Vierhebern bzw. iambischen Trimetern rechnete, daneben aber auch Beziehungen zur jungavestischen Metrik und zu dem arabo-persischen *Mutaqārib* annahm.

27 Vgl. jungavest. *hubərətəm bar*, ved. *sūbhṛtam bhar* und zur ursprünglichen Funktion dieser Konstruktion mit **su*-Komposita als Ersatz für das Adverb „in guter Weise“ die Hinweise bei Schmitt (2014a:262).

28 So meinte Junker (1967:35) in der Tat, daß sie bei besonderen Anlässen in psalmodischer Form, in einer Art Singsang vorgetragen worden seien.

29 Für die Einzelheiten der diversen Vorschläge und für die Einwände, die dagegen vorzubringen sind, sei auf diesen Aufsatz verwiesen.

Durch die textlichen Gegebenheiten veranlaßt, wird vielfach auch mit einer Mischung von Poesie (jedenfalls metrischer Gestaltung) und Prosa operiert, gegebenenfalls mit der Einschränkung, daß nur archaische, aus älterer Tradition übernommene Phrasen und Formeln metrisch sind (was Pirarts Auffassung relativ nahekommt). Am eindeutigsten ist hier die Einstellung von König (1938:84, 92), der als eine der Hauptquellen die ‚Königlichen Annalen‘ (βασιλικαὶ διφθέραι) betrachtet und meint, daß nur wörtliche Zitate hieraus sowie archaische Wendungen metrisch seien.

Die Einwände, die man gegen die einzelnen Analysen vorbringen muß, sind oftmals identisch. Weit verbreitet ist beispielsweise die willkürliche Annahme von Erscheinungen wie Kontraktion, Synzese oder Zerdehnung³⁰ und die unterschiedliche prosodische Behandlung der ererbten Konsonantengruppen iran. *Cj, *Cu, in deren Fortsetzern C-i-y bzw. C-u-v dem geschriebenen Vokal der Silbenwert teilweise zugerechnet, teilweise abgesprochen wird. In ähnlicher Weise werden auch die ursprünglich heterosyllabischen Lautfolgen wie -ahu-, deren -h- irgendwann geschwunden ist, teils als zweisilbig ([a.u]), teils als diphthongisch ([au]), also einsilbig behandelt, – mit der Folge, daß das Theonym *A^huramazdā*- einmal viersilbig, ein andermal fünfsilbig gemessen wird. Daß jene Autoren, die mit Vierhebern usw. rechnen, auf die tatsächliche Betonung der Wörter keine Rücksicht nehmen, sondern ganz willkürlich je nach dem speziellen Fall *utā* oder *ūtā* ‚und‘, *áva-* oder *avá-* ‚jener; der‘ ansetzen, paßt da gut ins Bild. Einige dieser früheren metrischen Analysen leiden auch daran, daß das Relativpronomen *haya-/taya-* noch in der damals üblichen Weise als einsilbig (*hya-/tya-*) interpretiert wird. Es fehlt auch nicht an ganz kuriosen Entscheidungen, die allein der metrischen Analyse zuliebe getroffen werden, daß etwa das resumptive Pronomen *hau* am Versende erscheint (während man es eher am Versanfang erwarten würde), daß eine enklitische Pronominalform, von ihrem Stützwort getrennt, am Versanfang steht oder ähnliches. Besonders ärgerlich sind Verstümmelungen des überlieferten Textes, wenn dieser partout zu ‚lang‘ für das postu-

30 Bei Junker (1967:34) wird die viersilbige Form *framātāram* (Akk., ‚Gebiet‘) sogar zu einem Sechssilbler.

lierte Metrum ist. Eher kurios mutet an, daß auch Dareios' Marschbefehle an seine Generale in der metrischen Analyse zu kleinen Gedichten werden, so wie uns dies János Harmatta (1982:86) zumutete.

Keines der metrischen Systeme, die in früherer Zeit erwogen worden sind, weder ein silbenzählendes noch ein quantitierendes noch ein anderes, freieres System läßt sich für die altpersischen Inschriften wahrscheinlich machen, denn in keinem Fall ist die Argumentationskette in sich stimmig und zwingend. Hinzu kommt des weiteren, daß der altpersische Text nicht isoliert betrachtet werden darf, da er ja Teil eines trilingualen Textensembles ist und in den beiden anderen Keilschriftversionen bislang nicht die Spur einer metrischen Strukturierung festgestellt werden konnte. Es bleibt also dabei, daß die altpersischen Texte in Prosa abgefaßt sind und daß dort, wo eine rhythmische Struktur zu beobachten ist, diese eher durch Zufall zustande gekommen ist. Daß rhetorisch-stilistische Figuren und überhaupt Stilmittel in den Achaimenidentexten nicht zu leugnen sind, steht außer Zweifel, aber dies beweist noch lange nicht, daß die Texte metrisch gestaltet sind, da es Asyndeta, Chiasmus, Anaphern, Zeugma, Parallelismen und was dergleichen mehr ist, auch in Prosatexten gibt. Denn umgekehrt gilt auch, daß man, wenn diese Inschriften wirklich metrische Texte wären, typische Merkmale metrischer Texte erwarten müßte – und für solche bietet die Dichtung der verwandten Sprachen, etwa des Vedischen, Avestischen oder Griechischen, genügend Parallelen –, beispielsweise verlängerte Auslautformen am Versende (sog. ‚Verschlußerweiterungen‘ wie homer. $\theta\acute{\epsilon}\alpha\iota\nu\alpha\iota$ statt $\theta\epsilon\alpha\acute{\iota}$ ‚Göttinnen‘) oder Füllsel in Gestalt von (funktional unnötigen) Epitheta ornantia, für die jedoch jeder gesicherte Beweis fehlt.

Meine seinerzeitige Studie (Schmitt 2004), die die (rhetorische) Frage aufwarf: „Promising Perspective or Dead End?“ und diese Frage mit der Feststellung beantwortete, daß die Suche nach metrischen Strukturen in den altpersischen Inschriften keine „useful results“ verspreche, darf somit ergänzt werden: Auch der Versuch von Pirart (2014), aus dem überlieferten Wortlaut der Inschrift DPd in einem willkürlichen Verfahren dessen ‚medisches‘ Original herauszufiltern und dessen metrische Struktur zu erfassen, ist völlig fehlgeschlagen.

Zum Schluß soll aber, nachdem ich für Pirarts ‚achaimenidisches Gebet‘ metrische Form und implizite auch die Charakterisierung als Dichtung geleugnet habe – stilisierte Prosa würde vielleicht eher das Richtige treffen –, auch das Stichwort ‚Gebet‘ noch einmal aufgegriffen werden. Ein Gebet richtet sich nach wohl einmütiger Auffassung an eine Gottheit, die oft namentlich und/oder individuell im Vokativ und gewöhnlich mit einer Verbalform in der 2. Person angerufen wird; alternativ kann aber auch, ohne daß dies etwas ändern würde, eine Gruppe von Göttern oder können mehrere Gottheiten angerufen werden. Solchen Gebeten im engeren Sinne werden oft auch als Gebete in einem weiteren Sinn Aussagen gegenübergestellt, die in der 3. Person formuliert und durch ihren Inhalt, den Ausdruck von Bitten, Wünschen usw., einem Gebet durchaus ähnlich sind. Es ist aber so, daß keine der Achaimenideninschriften einen Vokativ oder einen Imperativ in der 2. Person im Zusammenhang mit einer Gottheit als Adressat bietet. Überall, wo solche Formen bezeugt sind, sind Menschen angesprochen (Dareios’ Generale, potentielle Nachfolger des Königs, Betrachter der Reliefs, Leser der Inschriften usw.), an die sich der König natürlich nicht im Gebet wendet, sondern denen er höchstens dringende Empfehlungen oder Ratschläge nahebringen will. Daß in DPd also ein ‚achaimenidisches Gebet‘ vorliegt, darf man in Frage stellen – die Antwort hängt ab von der Definition dessen, was man unter einem ‚Gebet‘ verstehen will –, denn es sind durchaus auch andere Interpretationen denkbar³¹. Meines Erachtens hat man sich insbesondere deshalb für die engere Definition zu entscheiden, weil das erste Element eines Gebets die Anrufung der Gottheit ist, die man mit Pinault (2014: 232) als unverzichtbar für die Herstellung eines Kontaktes mit der Gottheit bezeichnen darf, und weil sich hierfür, genauer: für diese an die Gottheit gerichtete Bitte um Gehör eine ererbte Formel nachweisen läßt, die unzweifelhaft grundsprachlich-indogermanischen Alters ist: idg. **kludʰi moi* ‚höre mich!‘³². Dies lebt fort in griech. κλῦθί μοι (ζ 324 usw.) bzw., mit Genetiv, κλῦθί μεν (A 37 usw.) oder explizit

31 Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Nyberg (1938:364) von einem Glaubensbekenntnis spricht.

32 Vgl. Schmitt (1967:195–199 §§ 396–405).

bei Sappho, fr. 86,5 LP [κλ]ῦθί μ' ἄραç „höre mein Gebet!“, ebenso aber auch in ved. *śrudhí* „höre!“, Plur. *śróta* „hört!“ und verbaut in wiederholtem *śrudhí me hávam* „höre mein Rufen!“. Solche Worte sind es, die man als typisch für den Anfang eines altindogermanischen Gebetes bezeichnen darf, aber im ‚achaimenidischen Gebet‘ vermißt.

Dies ist jedoch kein Wunder, denn bei dieser ganzen Diskussion darf man auch den Gesamtaufbau der altpersischen Inschriften nicht übersehen, die ja nicht die Worte des Großkönigs unmittelbar zitieren, sondern einen Bericht über sie enthalten. Die Inschriften zeigen bekanntlich – und in DB ist dies durchaus etwas ermüdend – einen ständigen Wechsel zwischen der formelhaften Einleitung „Es kündigt NN, der König“ in der 3. Person und den eigentlichen Worten des Königs in der 1. Person. Dies schließt es wohl aus, daß es je einen Text gegeben hat, in dem der König ankündigt, daß er „Höre mich, Auramazdā!“ oder „Höre mein Rufen, größter der Götter!“ gebetet habe.

Bibliographie

- Buck, Carl Darling. 1949. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*. Chicago/London.
- Delbrück, Berthold. 1888. *Altindische Syntax*. Halle a. d. Saale.
- Friedrich, Johannes. 1928. „Metrische Form der altpersischen Keilschrifttexte“. *Orientalistische Literaturzeitung* 31, 238–245.
- Harmatta, János. 1982. „Königliche *Res gestae* und epische Dichtung“. In: Horst Klengel (Hrsg.), *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien*. Berlin, 83–88.
- Haudry, Jean. 2014. „Chronologie de la prière dans le monde indo-européen ancien“. In: Ch. Guittard et M. Mazoyer (éds.), *La prière dans les langues indo-européennes: Linguistique et religion*. Paris, 141–156.
- Hertel, Johannes. 1927. *Beiträge zur Metrik des Awestas und des Rgvedas*. Leipzig.
- Junker, Heinrich F. J. 1967. „The Rhythm of Darius' Epitaph“. In: *Yádnáme-ye Jan Rypka*. Prague/The Hague/Paris, 29–35.
- Kent, Roland G. 1953. *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*. Second Edition, revised. New Haven.
- König, Friedrich Wilhelm. 1938. *Relief und Inschrift des Koenigs Dareios I [sic] am Felsen von Bagistan*. Leiden.

- Lecoq, Pierre. 1997. *Les inscriptions de la Perse achéménide. Traduit du vieux perse, de l'élamite, du babylonien et de l'araméen, présenté et annoté*. Paris.
- Levet, Jean-Pierre. 2014. „La prière et son expression en vieux-perse dans les inscriptions achéménides“. In: Ch. Guittard et M. Mazoyer (éds.), *La prière dans les langues indo-européennes: Linguistique et religion*. Paris, 171–181.
- Mallory, J. P. and D. Q. Adams (eds.). 1997. *Encyclopedia of Indo-European Culture*. London/Chicago.
- Meillet, A. [et] E. Benveniste. 1931. *Grammaire du vieux-perse. Deuxième édition entièrement corrigée et augmentée*. Paris.
- Nyberg, H. S. 1938. *Die Religionen des Alten Iran*. Leipzig.
- Pinault, Georges-Jean. 2014. „Lexique et structure de la prière dans les langues indo-européennes“. In: Ch. Guittard et M. Mazoyer (éds.), *La prière dans les langues indo-européennes: Linguistique et religion*. Paris, 215–237.
- Pirart, Éric. 2014. „La prière achéménide“. In: Ch. Guittard et M. Mazoyer (éds.), *La prière dans les langues indo-européennes: Linguistique et religion*. Paris, 239–248.
- Schmitt, Rüdiger. 1967. *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden.
- . 1987. „Indoiranische Philologie und Sprachwissenschaft“. In: *Linguistica e filologia. Atti del VII Convegno Internazionale di Linguisti tenuto a Milano nei giorni 12–14 settembre 1984*. Brescia, 131–150.
- . 1992. „Zum Schluss von Dareios' Inschrift ‚Susa e‘“. *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 25 [1993], 147–154.
- . 1997. „Notgedrungene Beiträge zu westiranisch *st* versus *št*. Oder: Epigraphik und historische Dialektologie“. *Incontri Linguistici* 20 [1998], 121–130.
- . 1999. *Beiträge zu altpersischen Inschriften*. Wiesbaden.
- . 2003. „Die Sprache der Meder – eine große Unbekannte“. In: Giovanni B. Lanfranchi, Michael Roaf, Robert Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia*. Padova, 23–36.
- . 2004. „Promising Perspective or Dead End? The Issue of Metrical Passages in the Old Persian Inscriptions“. In: J. H. W. Penney (ed.), *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*. Oxford, 523–538.
- . 2009. *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Editio minor mit deutscher Übersetzung*. Wiesbaden.
- . 2014a. *Wörterbuch der altpersischen Königsinschriften*. Wiesbaden.
- . 2014b. „Urartäische Einflüsse im achaimenidischen Iran, vor allem in den Königsinschriften“. In: Manfred Krebernik und Hans Neumann (Hrsg.), *Babylonien und seine Nachbarn in neu- und spätbabylonischer Zeit. Wissenschaftliches Kolloquium aus Anlass des 75. Geburtstags von Joachim Oelsner, Jena, 2. und 3. März 2007*. Münster, 195–218.

- . 2016. *Stilistik der altpersischen Inschriften. Versuch einer Annäherung*. Wien.
- Schrader, O. [und] A. Nehring. 1929. *Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde*. Zweite vermehrte und umgearbeitete Auflage. Zweiter Band. Berlin/Leipzig.
- Tedesco, Paul. 1923. „Iranica“. *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 2, 34–54.
- Weller, Hermann. 1938. *Anahita. Grundlegendes zur arischen Metrik. Yašt V metrisch herausgegeben, übersetzt und erklärt*. Stuttgart/Berlin.

Zu den vedischen Akzent-Systemen

MICHAEL WITZEL

§ 1. Einleitung

Das komplizierte System der vedischen Akzentbezeichnungen, das in den gedruckten Devanāgarī-Ausgaben erscheint, ist von A. Macdonell (1916)¹ sehr praktisch zusammengefasst worden, obwohl für den Akzent des ŚB stark nachgebessert werden muss.²

Das in den Devanāgarī-Ausgaben des Ṛgveda, Atharvaveda, der Taittirīya- und Vājasaneyi-Saṃhitā erscheinende System ist wohlbekannt (hier der Kürze halber als „RV-System“ bezeichnet) und durch die Reihenfolge

anudātta – udātta – svarita: क क क

gekennzeichnet, ebenso das abweichende System in der Maitrāyaṇī-Saṃhitā und das fast gleiche im Kāṭhakaṃ („MS-System“):

anudātta – udātta – svarita: क क क

In unseren Ausgaben in Lateinschrift benutzten wir bekanntlich ein abgekürztes System, das meist nur den Udātta-Hochton bezeichnet, wie etwa in Aufrechts RV-Ausgabe.

Die Frage ist nun, wie und warum sich diese zwei Systeme unterscheiden und seit wann. Ich erinnere mich an die Feststellungen von

1 A. A. Macdonell, *A Vedic Grammar for Students*, 1916.

2 Siehe K. Hoffmann, Rezension von Wackernagel, *ZDMG* 110:178 = *Aufsätze* 1995:132f.). – Vom Sāmaveda, der mit über der Silbe geschriebenen Zahlen oder Silben arbeitet, wird hier abgesehen.

P. Thieme und L. Renou,³ nach denen die Akzentbezeichnungen in den Nāgarī-Ausgaben und Handschriften sehr rezent seien.⁴

Allerdings ist das RV-System nicht so rezent wie diese Indologen es erscheinen lassen. Denn es ist z.B. schon in alten Hss. bezeugt, die Aufrecht (und Max Müller) bei der Konstitution ihres RV-Textes benutzt haben: Die älteste davon (Berlin, Chambers 44a) ist auf 1476 n. Chr. datiert,⁵ und das R̥gveda-Ms. der Benares Sanskrit University hat das Datum 1362 n. Chr. (RV 7.625–10.191).⁶ Das RV-System ist also zumindest 650 Jahre alt.

Wir sind uns über die Natur der Akzente, die das System bezeichnet, einig: Der vedische Hochtou (Akut, *Udātta*) stimmt sehr oft mit dem griechischen (oder dem urgermanischen nach Verner) überein, muss also schon urindogermanisch gewesen sein.⁷

Der Rest des vedischen Akzentsystems ist leicht beschrieben, weil es automatisch um den Udātta herum orientiert ist. Der vor dem Udātta liegende Ton (*Anudātta*) ist ein Tieftou, und der nach dem Udātta folgende Akzent (*Svarita*) ist ein wie auch immer gearteter fallender Ton. Andere Besonderheiten, wie der *jātya* Svarita in Wörtern wie *svār*, sind leicht aus der ursprünglichen Aussprache als *sívār* zu erklären.⁸

Nun stimmt aber das RV-, TS-, VS-Zeichensystem bekanntlich nicht zu diesem Befund. Zwar ist der fallende Ton mit einem vertikalen Strich über der Silbe (*˘*) markiert und der Tieftou mit einem horizontalen unter der Silbe (*˘*). Aber gerade der wichtigste Ton, der Akut (*Udātta*),

3 Renou 1952; vgl. Falk 1993:266ff.

4 Thieme, Pāṇini and the Veda, Allahabad 1935. – Ebenso Rath 2016 (s.u.): „c.1500 n. Chr.“.

5 Chambers 41b, auf 1638 n. Chr. datiert (Weiteres in Aufrecht, RV: Berlin 1653, 1655, 1661, 1745 n. Chr.), siehe Katalog von A. Weber 1853.

6 Ms. no. 140 XIV, eine Papier-Hs. in Nāgarī. Eine weitere alte Hs. in Benares ist: *Śrutivikāsa*, ein unbekannter Kommentar von Govinda Bhaṭṭa, zu *Aṣṭaka* 8 des RV, Samvat 1367/1310 CE.

7 Ich lasse den baltischen Akzent, ebenso wie Neuerungen im Südslavischen, Skandinavischen, Alemannischen, Dardischen, Panjabi usw. beiseite.

8 Ich lasse weiterhin unbetonte/monotone Silben beiseite; s. P. Scharf 2015 zu *ekaśruti*, einem noch tiefer liegenden Ton (*sannatara*).

bleibt unmarkiert und muss aus der jeweiligen Ton-Umgebung (zwischen Tiefton und fallendem Ton) restituiert werden.

Man hat sich deshalb um die Mitte des 19. Jh.s lang über die Qualität der RV-usw. Akzentbezeichnungen und, wichtiger noch, über die tatsächliche Aussprache der drei Akzente gestritten, allerdings meist ohne Beobachtung der vedischen Rezitation vor Ort in Indien. Nun war aber Martin Haug lange im englischem Dienst in der Bombay-Provinz (Maharashtra, Gujarat usw.) tätig. Er hat dort unter vielen Mühen bei den damals noch sehr orthodoxen Brahmanen Erfahrungen gesammelt zu einer Zeit, als die meisten Indologen noch an ihre europäischen Schreib-tische gefesselt waren (mit Ausnahmen wie Bühler oder Kielhorn).

Dabei konnte er verschiedene Arten vedischer Rezitation hören. Leider gab es damals noch kein Aufnahmegerät.⁹ Die zeitgenössische (wie auch die heutige) Aussprache war damals für den Svarita ein steigender Hochton, der dann schnell absinkt. Der Udātta lag zwischen dem Anudātta und dem Svarita. Das widerspricht also deutlich der indogermanistischen Rekonstruktion des Udātta als Hochton.

Haug hat dann seine Erfahrungen in einem ausführlichen, noch heute sehr wichtigen Bericht (1873) zusammengefasst¹⁰ und damit einen langen Streit ausgelöst, weil seine europäischen Kollegen nicht glauben konnten oder wollten, dass der Svarita-Ton höher sei als der Udātta.

§ 2. Die „neuen“ MS/KS-Systeme

Im deutlichen Gegensatz zu Haugs Erfahrungen erschienen dann aber wenig später die beiden Systeme der MS und KS in den Ausgaben der MS und KS von L. von Schroeder (1881–1886, 1900–1910). In den diesen Texten zugrundeliegenden Hss. aus Gujarat bzw. Kaschmir wird der

9 Von den leider etwas später erfundenen Aufnahmegeräten, d.h. Edisons Wachsröllchen, 1877/1888 abgesehen. Die ersten Aufnahmen von Veda-Rezitation (TS, SV) sind die im Wiener Phonogramm-Archiv von 1904: <<http://www.phonogrammarchiv.at/wwwnew/>>.

10 *Über Wesen und Werth des vedischen Accenten*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1873 (<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb1113_5164.html>).

Udātta durch einen über die Silbe gesetzten vertikalen (‘) Strich bezeichnet (was hier der Kürze halber als MS-System bezeichnet wird), während der Anudātta und Svarita etwas verschieden ausgedrückt werden:

MS:	anudātta – udātta – svarita:	क क क
KS:	anudātta – udātta – svarita:	क॒ क क

Gleiches findet sich auch in etlichen Strophen der kaschmirischen Hs. des Paippalāda-Atharvaveda, die der KS-Methode folgt, sowie in der RV-Hs. aus Kaschmir, wo aber wie in Aufrechts Ausgabe nur der Udātta (‘) und der nicht automatische (*jātya*) Svarita bezeichnet sind.

Es erhebt sich also die Frage, ob dieses augenscheinlich mit dem idg. Befund übereinstimmende System nicht das ältere sei, was sich aus zunächst unerfindlichen Gründen zu dem nun fast überall benutzten RV-System gewandelt habe.

Man kann an verschiedene Gründe denken, so kann man etwa die Regeln der Prātiśākhya vergleichen (s.u.), welche die korrekte Aussprache der diversen Veda-Schulen vorschreiben (s.u.), oder man kann auch die drei Regeln von Pāṇini 1.2.29–31¹¹ heranziehen:

Uccair udāttaḥ „Ein mit gehobener Stimme gesprochener Vokal heisst Udātta.“ *Nīcair anudāttaḥ* „Ein mit gesenkter Stimme gesprochener Vokal heisst Anudātta.“ *Samāhāraḥ svaritaḥ* „Die Vereinigung beider heisst Svarita“. (Böhtlingk)

§ 3. Zwei Akzentuierungssysteme

In den nordindischen Hss. – mehr zu den südindischen weiter unten – existieren also zwei deutlich voneinander verschiedene, unterschiedliche Systeme,¹² die bei Pāṇini und in den diversen Prātiśākhya dargestellt werden.

11 Mit ganz unterschiedlichen Interpretationen des Svarita in der Literatur.

12 South Asian Scripts bei <<http://www.unicode.org/charts>>, Dokumente über Zusätze bei <<http://sanskritlibrary.org/>>. Vedic Unicode Character Phonetic Value Table bei <<http://sanskritlibrary.org/>>, siehe Referenz dort die Zeichen in 14 vedischen Traditionen, siehe Sanskrit Library Phonetic basic encoding (SLP1): <<http://sanskritlibrary.org/accents.html>>.

Pāṇini und Vājasaneyi Prātiśākhya

Pāṇini stammt bekanntlich aus dem fernen Nordwesten des Subkontinents (Śalātura am Zusammenfluss des Kabul-Flusses mit dem Indus), während die Vājasaneyi-Schule ursprünglich im äußersten Osten des vedischen Gebietes, in Videha (Nord-Bihar), beheimatet war.

In beiden Texten werden die Akzente wie folgt charakterisiert.¹³
Nach Pāṇini ist

- kein Ton (*pitch*) höher als der Udātta;¹⁴
- der Svarita ist in seiner ersten Hälfte (mora) *udātta* (1.2.32) und der Rest *anudātta* (1.2.32).

Nach dem Vājasaneyiprātiśākhya ist

- der hochtonige Ton der Udātta.
- der Svarita beginnt hochtonig (1.112) und endet niedrigtonig (1.113).¹⁵

13 S. Peter Scharf 2015.

14 Es gibt aber einen Ton, der niedriger ist als der *anudātta* (*sannatara*, *anudāt-tatara*): „An *anudātta* followed by a *svārīta* or high-pitched vowel is lower-pitched (1.2.40). No explicit statement in the Aṣṭādhyāyī or the Kāśikā has this apply to the latter part of a *svārīta*, no statement distinguishing an independent *svārīta* followed by an *udātta* or *svārīta* from any other *svārīta*, hence all *svārītas* are the same“ (Scharf 2015). – Nach Pāṇini liegt ein Monoton (*ekāśruti*) auf derselben Tonhöhe wie der vorausgehende Ton, d.h. der *svārīta* (1.2.39), wobei die zweite Hälfte des Svarita niedrigen Ton hat; also ist *ekāśruti* niedrigtonig, d.h. *anudātta*.

15 „Low pitch monotone (*ekāśruti*) is the same level as the preceding. Since the preceding is always a *svārīta* (4.135) and the second half of a *svārīta* is low-pitched, *ekāśruti* is low-pitched (*anudātta*). *svārīta* ends low-pitched (1.113). – Lower pitch (*nīhita*, *praṇīhan*): An *anudātta* followed by a *svārīta* or high-pitched vowel is lower-pitched (*nīhita*) (4.136). Not mentioned by Pāṇini, the latter part of an independent *svārīta* followed by an *udātta* or *svārīta* is lower-pitched (*praṇīhan*) (4.138)“ (Scharf 2015). – VS-Prāt. (transl. Weber/S.N. Ghosal) zitiert Pāṇini, interpretiert aber z.T. mit Lautstärke: 108. *Uccair udāttaḥ* „The tone which is loud is udātta“ (!!)

109. *Nīcāir anudāttaḥ* „The tone which is low is anudātta“

110. *Samāhāraḥ svarītaḥ* „Svarīta possesses

Im schroffen Gegensatz dazu steht das Akzentsystem des RV-Prät. (und des AV-Prātiśākhyā in seiner *Śaunakīyā-Caturādhyāyikā*-Version; die andere Version ist das von Surya Kanta aufgrund von alten Hss. aus Gujarat herausgegebene Atharva-Prātiśākhyā (1938/2008)): Svarita ist ein Ton, der höher ist als der Udātta (der damit ein mittlerer Ton ist), aber keiner ist niedriger als der Anudātta.¹⁶

Man sollte also annehmen, dass es in Nordindien aus zunächst unerfindlichen Gründen beide Systeme gegeben hat, wobei allerdings auffällt, dass der gängige RV (in Śākalyas Rezension, ca. 500 v. Chr.) in demselben östlichen Gebiet wie das VS-Prät. entstanden ist: in Nord-Bihar. Das sieht zunächst nach einem Unterschied in der Rezitation des RV und des Weißen YV (VS) aus, wobei allerdings zu beachten ist, dass Śākalyas Clan ursprünglich aus dem östlichen Panjab stammt (MW 1987) und dass die VS in Bihar sekundär aus dem fernöstlichen, zweitonigem ŚB entwickelt worden ist (Caland 1990), dabei aber unerwartet der westlichen (Kuru-Pañcāla) Norm mit drei Akzenten folgt.¹⁷

Beide Arten der Rezitation sind durch Hss. ab ca. 1400 n. Chr. belegt. Das soll weiter unten diskutiert werden.

Weniger bekannt oder fast ganz unbekannt geblieben ist, dass das MS/KS-System (mit Hss. aus Gujarat und Kashmir) im Mittelalter viel weiter verbreitet war als heute. Dazu muss man sich aber die vedischen Hss. selbst und nicht nur die gedruckten Ausgaben ansehen, weil diese häufig die Akzentsysteme nur in Abkürzung wiedergeben.

the features of both“ (cf. AVPr. 1.15). – Danach ist der Svarita ein langgedehnter (drawled) Ton, der sowohl den Charakter des *udātta* als auch des *anudātta* besitzt.

16 Scharf 2015: „The *svarita* is a mixed pitch. Its first half is higher than the *udātta*. [If the vowel is short, half a *mātrā* attains the higher pitch; if the vowel is long, half the length of the vowel attains the higher pitch (RPr. 3.4.)] The remainder of the vowel is *udātta* (3.5) – unless the following vowel is *udātta* or *svarita*, in which case the remainder is *anudātta* (3.5–6). A *svarita* preceded in the same word by an *udātta* originates in an *anudātta* (3.7) (it is a dependent *svarita*); one that is not, is a *jātya svarita* (3.8)“.

17 Witzel 1989, § 1 und passim.

Im Folgenden gebe ich hier in Kürze einige Daten zu derartigen Hss. wieder.¹⁸

(1) Zunächst ist mir vor Langem¹⁹ in Hoshiarpur (Panjab, VVRI-VISIS-Institut) aufgefallen, dass es dort einige sehr alte, leider undatierte Nāgarī-Papierfragmente der VS gibt, die aber nach dem MS-System akzentuiert sind.²⁰ Dabei wird der Anudātta durch einen horizontalen Strich unter der Silbe, der Udātta durch einen vertikalen Strich über der Silbe und der automatische Svarita durch einen kleinen Kreis unter der Silbe markiert. Der unabhängige Svarita (*jātya*) wird durch ein Zeichen ausgedrückt, das wie eine Devanāgarī-Vier (𑂔) aussieht.²¹

(2) Fast das gleiche System findet sich in einer Hs. der *Vājasaneyi-Saṃhitā* in Kathmandu.²² Auch hier wird der Anudātta durch einen horizontalen Strich unter der Silbe, der Udātta durch einen vertikalen Strich über der Silbe, aber der automatische Svarita durch einen Strich durch die Silbe markiert, also wie in MS. Der unabhängige Svarita wird durch einen Kreis um die entsprechende Silbe bezeichnet.²³

Für die VS ist dieses in den beiden genannten Hss. erhaltene System allerdings aus verschiedenen Gründen ganz unerwartet. Die VS stammt, wie berichtet, ursprünglich aus Bihar,²⁴ war dann aber im Mittelalter in Nordindien weit verbreitet, bis hin nach Gujarat und selbst bis nach Maharashtra.

18 Eine ausführlichere Diskussion findet sich in den Akten der Gedenk-Konferenz Paul Thieme, Tübingen Febr. 2017 (im Druck).

19 Witzel 1974.

20 Hs. No. 89, *camakādhyāyaḥ*, ein kleines, 5 fol. umfassendes Fragment von VS 28.1–29.

21 Ein gebogenes *udātta*-Symbol erscheint, wenn ein *udātta* vor *anudātta* erscheint.

22 National Archives, Kathmandu, Nepal: no. 6-4323 = NGMPP film No. A 601/6; 514 fol.s: mit vier separaten Fragmenten a) fol. 87–211: VS XI 4–XX (*samvat* 1817); b) fol. 1–265: VS I–XX 83; c) fol. 1–117: VS XXI–XL 16; und d) 8 fol.s mit VS XXXVII 7–15.

23 Wobei aber der vorausgehende Buchstabe (logischerweise) durch Anudātta-Strich bezeichnet wird, also den Endpunkt des Svarita bezeichnet.

24 Cf. die *Maduandinoi* (Mādhyandina-Vājasaneyins) bei Megasthenes südlich des östlichen Ganges.

Warum, wann und wo in Nordindien sollte sich also die Bezeichnung der Akzente in den VS-Hss. plötzlich vom MS-System zum RV-System gewandelt haben? Oder sind die Hoshiapur- und Kathmandu-Fragmente nur ein „Ausrutscher“, etwa weil sie relativ früh (um 1500 n. Chr.) im MS-Gebiet (Gujarat) kopiert wurden? Die Schrift dieser Fragmente ist aber keine alte westliche Nāgarī (Gujarat-Typ) sondern eine nordindische Nāgarī (mehr dazu weiter unten).

(3) Ferner existieren derartige unbekannte oder ganz unbeachtete AV-Hss. Die genannten VS-Hss. sind also nicht isoliert. Neben der üblichen Akzentuierung des Śaunaka-AV (im RV-Typ) gibt es einige alte AV-Hss. aus Gujarat (ca. 1550 n. Chr.), die eben das MS-System benutzen.²⁵ Man mag darüber nachdenken, ob es sich hier um eine gujaratische Eigentümlichkeit handelt, ob also der AV nach dem Muster der MS akzentuiert wurde.²⁶ Der Wandel zum RV-System hat in Gujarat erst ab ca. 1600 n. Chr. stattgefunden.²⁷ Zu beachten ist dabei, dass die Traditionsbasis des AV sehr schmal war (und ist) und hauptsächlich auf zwei Familien im westlichen Gujarat (Saurāṣṭra) beschränkt war,²⁸ Änderungen also relativ leicht durchsetzbar waren, was sich, genau wie in der MS, bisweilen in der Überlieferung zeigt.

(4) Der kaschmirische und der südindische RV (Kerala, Madras). Schließlich existieren Hss. des RV aus Kaschmir, Kerala und Tamil Naḍu, die von der uns geläufigen Akzentuierungsmethode abweichen.

(5) Kaschmir-RV (und PSK): In der RV-Hs. aus Kaschmir (16. Jh.)²⁹ werden lediglich der Udātta und der unabhängige (*jātya*) Svarita markiert, also ganz wie in Aufrechts System.³⁰ Der Udātta wird wie in der KS durch einen vertikalen Strich über der Silbe ausgedrückt, der unabhängige Svarita (*jātya*) durch einen Haken: Wenn ein kurzer Vokal

25 Vgl. Witzel, *Prosopography* (2016) [2018]. Weitere Details in meinen *Prolegomena* (1986).

26 Leider ist mir noch keine gujaratische RV-Hs. dieses Typs untergekommen.

27 Übrigens sind auch etliche Hymnen in der Kaschmir-Hs. der PS (1419 n. Chr.) im KS-System akzentuiert.

28 Witzel, *Prosopography* (2016) [2018].

29 Die Ṛgveda-Hs. ist Laukika Samvat 51, wohl 1576 n. Chr.

30 S. Scheftelowitz 1906, 1907.

in der nächsten Silbe folgt, ist dieser über der Svarita-Silbe (क्[^]) angebracht, wenn eine Silbe mit Langvokal folgt, durch einen Haken unter der Silbe (क्_^).

In etlichen Strophen der Paippalāda-Saṃhitā des Atharvaveda aus Kaschmir werden die Akzente ganz wie in der KS dargestellt (s.o., Witzel VIK).

(6) Auch einige südindische Hss. des RV sind in einem dem kaschmirischen RV ähnlichen System erhalten (nur Udātta ist markiert). Es handelt sich z.B. um eine aus Calicut, Kerala, stammende RV-Padapāṭha-Hs., die schon 1825 von Whish erworben und in Chennai (Madras, GOML D 12) deponiert wurde: Dort ist, wie auch Max Müller angibt,³¹ der Udātta durch ein darüber gesetztes kleines *u* markiert. Der Katalog³² beschreibt die Hs. wie folgt: „The method of accenting differs from the existing one and follows the method which was in practice six hundred years ago. The *udātta* is marked by *u*.“ Weiterhin teilt mir Marco Franceschini (16. Nov. 2016) zu südindischen TS- and RV-Mss. mit:³³ „I know of five manuscripts in which the *udātta* is marked with a small *piḷḷaiyār cuḷi* (or Grantha *u*) written above the syllable. All of these manuscripts belong to the Cambridge Manuscript Library (UK) and all of them transmit texts in Padapāṭha form (all TS, but one RV as well). In two of these five manuscripts the *piḷḷaiyār cuḷi* (‘Gaṇeśa sign,’ or by Grantha *u*) is the only mark used, whereas in the others a second sign is used for marking the last syllable of the unaccented words.

- only *piḷḷaiyār cuḷi* in MS Or.2362 (= TS.7) and MS Or.2369 (= TS.7 and 4, but accent is marked only in TS.7.5)
- *piḷḷaiyār cuḷi* above the syllable (*udātta*) plus *piḷḷaiyār cuḷi* on the writing line/below the syllable for marking the last syllable of the unaccented words: MS Or.2357 (first part, TS.3)
- *piḷḷaiyār cuḷi* above the syllable (*udātta*) plus inverted breve sign below the syllable for marking the last syllable of the unaccented

31 Max Müller, RV-Ausgabe.

32 Alphabetical Index 1983:11 (Sastri, S. Kuppuswami and Sastri, P. P. Subrahmanya 1983. An Alphabetical Index of Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras: Govt. Press).

33 S. nun Franceschini 2018.

words: MS Or.2356 (= TS.5–6) and MS Or.2357 (second part, TS.4)

- piḷḷaiyār cuḷi above the syllable (udātta) plus hook below the syllable for marking the last syllable of the unaccented words: MS Or.2366 (= RV.1.1–3.6, first two aṣṭakas).“

§ 4. Südindische Hss.

Diese Notizen können nun durch eine („vorläufige“) Studie von Saraju Rath (2016 [2018]) ergänzt werden, wo diverse Methoden der Akzentdarstellung in südindischen Veda-Hss. kurz vorgestellt und diskutiert werden (RV, TS, SV).³⁴ Wie schon oben in den nordindischen Hss. ersichtlich, waren diese Methoden auch in Südindien bis in relativ späte Zeit üblich (Rath 2016:102).³⁵

Das in den älteren nördlichen und südlichen Hss. der VS, TS, KS, MS, des AVŚ und, in Abkürzung, des RV(K), RV (Kerala, TN) und der PS(K) vorliegende System kann nun durch weiteres südindisches Material ergänzt werden: eine Analyse des RV-Padapāṭha in Kerala.

34 Allerdings wird ihre Schlussfolgerung (2016:97), dass die Akzent-Zeichen ziemlich spät entwickelt wurden und nur in relativ späten Manuskripten sowohl in Nord- als auch in Südindien um die Mitte des 16. Jh.s oder ein wenig früher erscheinen, durch die hier behandelten frühen Hss. widerlegt (ca. 1150 CE+, die von noch früheren Hss. kopiert sind). – Im Übrigen sind einige ihrer Beschreibungen (2016:96) nicht korrekt: Im KS-System ist der Anudātta durch einen vertikalen (nicht horizontalen) Strich unter der Silbe markiert (s.o.). Im MS-System werden die drei Striche für den einen der Svarita-Typen *über* der Silbe angebracht, nicht als quer durchgestrichener Buchstabe (wie für andere Svaritas); im KS-System ist der unabhängige Svarita durch einen Haken über oder unter der Silbe markiert, nicht durch einen gekurvten Strich. – Die Beschreibung des ŚB-Akzentes ist schon lange nicht mehr zeitgemäß: Der horizontale Strich unter der Silbe bezeichnet nicht den Udātta, sondern einen *folgenden Svarita* (Hoffmann, *Aufsätze* 1995:132f.).

35 In südindischen Hss. sind die Akzente von demselben Schreiber wie der eigentliche Text geschrieben und nicht späterhin, wie in nordindischen Hss., (meist in roter Farbe) hinzugefügt.

Staal hat schon 1961 darauf hingewiesen, dass die „archaische“ Version der Padapāṭha-Rezitation des RV in Kerala – anders als die der Saṃhitā – noch die Aussprache des Udātta als Hochton hat.

Das kann nun mit der traditionellen Rezitation des RV in Kerala usw. verglichen werden. Glücklicherweise haben wir neben Staals Beschreibungen³⁶ nun auch rezente Ton- und Videoaufnahmen aus Kerala (und die alten Tonaufzeichnungen aus Chennai/Madras von 1904, leider nicht für den RV, aber für TS und SV).

Die gegenwärtige Rezitation kann nun durch eine rezente Videoaufnahme des Padapāṭha in Kerala untersucht werden, wenn man die schon länger existierende Software *Praat* benutzt.³⁷

Dies zeigt, dass die sonst sehr traditionelle RV-Saṃhitā-Rezitation (*ḥ* als stimmloses H usw.) den Svarita als höchsten Ton hat, genau wie in der gegenwärtigen Rezitation aus Nord- und Westindien und in deren eher rezenten Hss.

Man muss dabei aber beachten, dass die ursprüngliche Bāṣkala-Version des RV (mit dem Mantra *śam̐ yor...*, Mahadevan 2016), irgendwann in der frühen Neuzeit durch die nun rezitierte Śākala-Version (ohne Vālakhilyas) ersetzt worden ist.

In der Rezitation des Padapāṭha werden bekanntlich alle Wörter ohne Sandhi rezitiert: Dort findet sich in Kerala der Udātta deutlich als höchster Ton. Wie man nun auch optisch leicht erkennen kann, ist ein deutliches Ansteigen des musikalischen Akzentes (*pitch*) beim Udātta zu sehen, dem ein tiefer Ton vorausgeht. Der Svarita ist ein wie auch immer gearteter fallender Ton.

Dergleichen Analysen des Saṃhitā-Pāṭha sind sonst schwierig, besonders auch wegen allerlei Ton-Sandhis bei eng aufeinander folgenden Udāttas usw.³⁸ Im Padapāṭha ist das viel einfacher zu hören bzw. zu sehen, weil jedes Wort vom nächsten durch Pausa (|, den *daṇḍa*-Strich) getrennt ist. Man erhält also oft die Struktur *anudātta – udātta – svarita* | कृ क॰ | oder | क॰ क॰ | usw. *Praat* zeigt nun deutlich, dass hier der steigende Ton mit der Markierung durch ' übereinstimmt.

36 Staal 1961: *Nambudiri Veda Recitation*.

37 <<http://www.fon.hum.uva.nl/praat/>>.

38 Siehe den Artikel von Gray 1959 mit seltsamen Tonkurven, die unerwartet sind.

Die Konturen des RV-Padapāṭha stimmen also zu den graphischen Markierungen in den alten Hss. von VS, AV, RVK, MS, KS, TS, RV (Kerala, TN).

Ähnliches glaubte ich stets bei der Rezitation der VS bei den traditionellen Rājopādhyāya-Brahmanen im Kathmandu-Tal, Nepal (wohnhaft dort ab mindestens ca. 500 n. Chr.), gehört zu haben. Das könnte nun ebenfalls durch PRAAT kontrolliert werden, was ich aber wie vieles andere stets aufgeschoben habe ...

Dieses Resultat wird durch weitere Indizien untermauert.

Mudrā

Ein weiteres Indiz für die alten Traditionen, die den Udātta als Hochton erhalten haben, sind die *mudrā*-Handbewegungen, welche die Rezitation des RV usw. begleiten. Hier wird allgemein – und selbst in der gegenwärtigen Śākala-Rezitation des RV in Kerala – der Udātta durch eine Handbewegung nach oben markiert, der Anudātta durch eine nach unten, der Svarita durch eine nach rechts (und Pracaya durch eine nach links).

Ebenso nach dem VS-Prāt.: 121. *hastena*. „the recitation of this accent is accompanied by the movement of the hand (which keeps the time by this) (!).“³⁹ 122. *catvāras tiryak svaritāḥ*. „Four of the svaritas⁴⁰ are indicated by the side-way movement of the hand“.⁴¹ Dasselbe findet beim ersten Erlernen der vedischen Töne (*pitch*) durch entsprechende Kopfbewegungen, die vom Lehrer beim Schüler durch Erfassen und Bewegung des Kopfes ausgeführt werden.⁴² Auch das lässt auf einen steigenden Udātta-Ton sowie auf einen fallenden Ton für den Svarita schließen.

Prātiśākhya

Schließlich können diese Ergebnisse noch mit dem Zeugnis der Prātiśākhya aus den letzten Jahrhunderten v. Chr. verglichen werden.

39 Die Fußnote fügt hinzu: „the udātta is indicated by the raising of the hand, and the anudātta by the lowering of the same...“

40 Die Fußnote: „...comm.: *jātya*, *abhinihita*, *kṣaipra* and *praśliṣṭa* are to be pronounced with the stretching of the hands sideways as one makes while dedicating gifts to the ancestors...“

41 Staal, *Agni* 1983:II 361.

42 Staal, *Agni* 1982:II 174.

Bekanntlich bieten diese Texte für jede der uns überlieferten vedischen Rezensionen/Śākhā (soweit erhalten) viele Details zur korrekten Rezitation ihrer jeweiligen Saṃhitā.

P. Scharf⁴³ hat unlängst (2015) einen Vergleich der RV- und VS-Prātiśākhya vorgenommen. Wie oben dargestellt, ist ihr Inhalt, was die Akzente angeht, zweigeteilt:

- Im RV-System, dem auch TS, TB und TĀ folgen, hat die *Svarita-Silbe* den höchsten Ton, der durch eine vertikalen Strich über der Silbe markiert wird, während der Udātta als mittelhohe Silbe unmarkiert bleibt. Das Ṛk-Prātiśākhya beschreibt dieses System in korrekter Weise.⁴⁴
- Im System der MS und KS, dem auch gewisse Manuskripte des RV und AV folgen, ist der Udātta stets durch eine vertikalen Strich über der Silbe markiert, ist demnach anscheinend die höchsttonige Silbe (*op. cit.* S. 285). Dazu stimmt auch das AV-Prāt. (Cāturādhyāyikā)⁴⁵ und das Taittirīya-Prātiśākhya.⁴⁶

43 P. Scharf 2015:405–428, vgl. Wackernagel 1896:284f.

44 RV-Prāt. 3.1 über die drei *svaras* – Scharf fasst zusammen: „This follows from the unanimous testimony of the Prātiśākhya (Weber Ind. Stud. 10, 432), the modern recitation (Haug, Wed. Akzent 14f.) and the script, which leaves the *udātta* syllable unmarked thus assigning middle tone to it. (Wackernagel 1896:285).“

45 Ed. Deshpande (1997:120): 1.1.16 *samānayame 'kṣaram uccair udāttaṃ, nīcair anudāttaṃ, ākṣiptaṃ svaritam*. „In one and the same register, a syllable with high [tone, pitch] is termed *udātta*, one with a low (lit. non-high) [tone, pitch] is termed *anudātta*, and one with a falling (lit. cast down, thrust down from high to low) [tone, pitch] is termed *svarita*.“ (Er erklärt: „same register“, not absolute tones, also in Patañjali; see Allen 1953:87f.). – Aber s. auch die Diskussion in Deshpande 1997:123: Komm. von Bhārgava-Bhāskara zeigt die *Svaras* (Töne) auch durch Kopfbewegungen an (vgl. Kerala-Rezitation): *udātta* durch kleines Anheben des Kopfes; *svarita* durch weiteres Anheben. Nach einigen Texten wird das ein *udāttatara*, vgl. RVPr 3.45; TaittPr. *Vaidikabharāṇa* 1.41.

46 Taitt. Pr. 1.38–40, ed. Whitney 1871 (vgl. Taitt. Pr. 22.9), mit den traditionellen griechischen Termini: *Uccair udāttaḥ* „A syllable uttered in a high tone is acute“; *nīcair anudāttaḥ* „in a low tone, grave“; *Samāhāraḥ svaritaḥ*

Wir haben also zwei deutlich unterschiedliche Systeme. Die bisher nicht beantwortete Frage ist: Warum folgt VS-Prät. dem pāṇineischen System? (Weiteres dazu unten.)

§ 5. Neues Material aus dem Kathmandu-Tal und West-Tibet

Zu all diesem Material kommen nun aber zwei alte Palmblatt-Hss. Die älteste davon ist eine der VS von etwa 1150 n. Chr., die aus dem Kathmandu-Tal stammt. Sie ist aber nicht in der landesüblichen Schrift sondern in der frühen nordindischen Devanāgarī⁴⁷ geschrieben. Sie enthält den Saṃhitāpāṭha von VS 1–20, hat aber unglücklicherweise keinen ausführlichen Kolophon: fol. 136a endet mit: || -X- || *viṃśatimo dhyāyah* || *saṃhitāpustakaṃ samāpatam* || X |

Die in der Hs. verwendete Devanāgarī-Schrift, die noch die alten *pr̥ṣṭhamātrā*-Vokale (-e-, -o- usw.)⁴⁸ verwendet, ist der in der ältesten Manu-Hs.⁴⁹ von 1162 n. Chr. sehr ähnlich.⁵⁰ Diese Saṃhitā-Hs. folgt ebenfalls dem Hoshiarpur-Typ des MS-Akzentsystems⁵¹ und ist durchweg so akzentuiert.⁵² Die Hs. enthält etliche Schreibfehler,⁵³ was auf ein noch früheres Manuskript als Vorlage weist (zum Alter s.u.).

„Their combination is circumflex“; 41: „of this circumflex, in case it immediately follows an acute, the first part, to the extent of half a short vowel, is uttered in a yet higher tone. 42. The remainder is the same tone with the acute.“ Vgl. 28.9: „tension, hardness, smallness of aperture are producers of high tone.“

47 S. die Beschreibung von Rajbanshi 1974.

48 Wo z.B. -e- durch einen dem Buchstaben *vorgestellten* Strich bezeichnet ist: °ke: क्.

49 Kesar Library, Kathmandu: eine alte Palmblatt-Hs., in Benares geschrieben.

50 Deren Kolophon hat: *adya ha śrīmad vārāṇasyāṃ mahā[rā]jjādhiraja śrī jJayaccandra-deva-rājne | saṃvat 1239 āṣāḍha sudi 7 budha* ||...

51 Eine kurze Beschreibung dieser Hs. bei Witzel 2001.

52 Mit Ausnahme von Adhyāya 9, der in derselben Schrift und in der gleichen Hand geschrieben ist wie der Rest, aber aus unerfindlichen Gründen nicht sekundär mit roten Akzenten versehen wurde.

53 Z.B. VS 3.21 hat *asmīn noṣṭhè* statt *asmīn goṣṭhè*.

Das Manuskript ist dem VS-Padapāṭha⁵⁴ von 1401 n. Chr. ähnlich, wo allerdings schon die gewöhnlichen *śiromātrā*-Vokale (wie in der heutigen Nāgarī) geschrieben sind⁵⁵ – sonst an sich eine der ältesten erhaltenen Veda-Hss.

Dieses Manuskript (ca. 1150 n. Chr.) benutzt ebenfalls den MS-Stil der Akzentuierung, wie es in dem Wort *rūpāṅi* = *rūpāṅi* mit der Reihenfolge Anudātta – Udātta – Svarita gesehen werden kann.

Der Anudātta ist aber ein vertikaler Strich unter dem Buchstaben. Der Abhinihita-Svarita erscheint als ein Kreis um den betreffenden Buchstaben, oft nur ein halber, oben offener Kreis, z.B. VS 3.21:

rēvatī rāmadhvam aṣmin yonāv aṣmin noṣṭh|e|
 'smiṃ lló|ke| 'smin kṣaye | ihaiva sṭa māpagata ||
 = *rēvatī rāmadhvam aṣmīn yónāv aṣmīn goṣṭhè*
'smiṃ lókè 'smīn kṣáyè | iháivá sta māpagata

Jedes Wort im Padapāṭha erscheint *in pausa* und ist vom nächsten durch Daṇḍa (|) getrennt. Anfänglich unakzentuierte Silben sind mit Anudātta-Strichen unter den Buchstaben markiert, wie im RV/TS-Typ.

VS aus dem westlichen Tibet

Schließlich ist nun, ganz unerwartet, noch eine weitere alte Palmblatt-Hs. der VS aufgetaucht. Sie wurde vor einigen Jahren im westlichen Tibet gefunden und schnell (und heimlich) von einem tibetischen Kollegen fotografiert,⁵⁶ leider mit der die Handschrift zusammenhaltenden Schnur, was aber wegen der Bekanntheit des Textes nicht viel ausmacht.

54 National Archives, Kathmandu, Ms. no. 1-694, Veda collection no. 20, NGMPP Film B 32/29 und A 1270/9; 100 fols. Palmblatt-Hs. in älterer Devanāgarī, rote Akzente.

55 Die Hs. umfasst den *Padapāṭha* von VS 21–40, während die letzten 4 zusätzlichen Folios den *Kramapāṭha* von VS 35.2–22 und den Anfang von VS 36 beinhalten.

56 Aus bekannten Sicherheitsgründen kann nichts Weiteres, weder der Name des Fotografen noch der genaue Fundort, mitgeteilt werden. Es handelt sich wohl um die gegenwärtige Ngari-Präfektur, vielleicht um die dazugehörige Guge-Gegend (s.u.).

Schon auf den ersten Blick sieht sie (T) wie eine Schwester-Hs. der aus dem Kathmandu-Tal (K) stammenden aus, nur dass es sich hier nicht um einen Saṃhitā-Text sondern um einen Padapāṭha der VS handelt. Beide Hss. sind einander in Anlage, Schrift usw. sehr ähnlich. Nur die ersten und letzten Seiten der Hs. T. fehlen bzw. sind durch Nage-tierfraß zerstört.

Leider ist die Hs. T (wie K) nicht datiert, aber die Paläographie (frühe Devanāgarī) weist wie für K auf eine Herkunft aus Nordindien,⁵⁷ wenn auch ein wenig später als K. Die Hs. T hat nämlich eine Mischung von *prṣṭhamātrā*- und späterer *śīromātrā*-Schreibung von *-e-*, *-o-*⁵⁸ usw., was T zwischen K und dem VS-Padapāṭha von 1401 n. Chr. datiert.

Schreibfehler deuten auf eine längere vorausgehende schriftliche Tradition. Einige der ‚orthographischen‘ Besonderheiten von T stimmen mit denen von K überein.

Weiterhin hat die Hs. dieselbe Akzentuierung wie K, z.B. VS 2.14 *īndrāgnī ītīndrāgnī*.

Diese Padapāṭha-Hs. (T) findet dazu in der nepalischen Tradition durch die schon beschriebene Padapāṭha-Hs. der VS von 1401 n. Chr. eine Fortsetzung.⁵⁹ Obwohl die Kathmandu-Hs. (K) und die Hs. (T) in nördlicher Nāgarī geschrieben sind, muss es also im Kathmandu-Tal eine einheimische VS-Tradition (der Mādhyandina-Schule) gegeben haben. Zudem scheint es ein Fortleben der in den beiden Hss. vorliegenden Akzent-Tradition von ca. 1150 CE bis in die mittelalterliche Mallazeit (z.B. 1401 n. Chr.) gegeben zu haben.

Wenn dem so ist und wenn es sich hier um eine im Kathmandu-Tal lebendige Tradition handelt, stellt sich sogleich die Frage: Wie ist die Hs. des VS-Padapāṭha nach West-Tibet gelangt?

Nun existierte um 1200 n. Chr. im äußersten Westen Nepals ein großes Königreich der westlichen Malla-Dynastie (11.–14. Jh.), die nicht mit der gleichnamigen des Kathmandu-Tales verwechselt werden

57 Zu dieser Zeit wurde im Kathmandu-Tal nicht die Nāgarī benutzt, sondern eine Version der östlichen Nach-Siddhamātrikā, also der Vor-Newari-Schrift.

58 In *prṣṭhamātrā* wird z.B. *-e-* dem Buchstaben vorangestellt (°ke: क्), in *śīromātrā* (wie heute) über dem Konsonanten geschrieben.

59 Ms. no. 1-694, VS 21–40, von 1401 n. Chr., s.o.

darf.⁶⁰ Dieses Reich erstreckte sich vom nepalischen Tiefland (Tarai) bis in den Himalaya und darüber hinaus bis nach West-Tibet (Guge usw.). Das ist bisweilen sogar inschriftlich belegt.⁶¹ So besaß ein königlicher Brahmanen-Priester Land im Tarai und im Hochland, was er besuchen musste. Auf eben diesem Weg wird auch die Padapāṭha-Hs. der VS nach West-Tibet gelangt sein,⁶² wo sie wegen des trockenen Klimas bis heute gut erhalten geblieben ist.

Leider sind, wie gesagt, beide VS-Hss. (T und K) undatiert, aber der Schrifttyp weist eindeutig auf Nordindien um 1150 n. Chr. hin, wie etwa in der ältesten Manu-Hs. von 1182 n. Chr.⁶³ Schreibfehler auf eine längere schriftliche Tradition hinweisen.

Diese Hs. wird im Frühjahr 2018 ebenso wie die aus dem Kathmandu-Tal in der Harvard Oriental Series publiziert werden, da es sich hier um die beiden ältesten Veda-Hss. handelt, die dazu noch die alte Akzentuation im MS-Typ erhalten haben. Das erlaubt einen unerwarteten Einblick in die Veda-Tradition vor etwa tausend Jahren.

Man kann nun für die ältere Rezitation von RV, AV, VS usw. annehmen, dass bis um ca. 1150–1500 n. Chr. die ältere Rezitationsweise mit Udāta als Hochton (bzw. steigendem Ton) im Norden, Westen und Süden⁶⁴ des Subkontinents verbreitet war, d.h. in der Rezitation der VS im Norden, des AV und der MS in Gujarat, des RV in Kerala und Tamil Nadu sowie selbst der typisch südindischen TS in Tamil Nadu und des RV (K) und des Atharvaveda (PS) in Kaschmir – mit anderen Worten: in einer ganzen Reihe von Texten, die in einem großen Bogen vom Himalaya über Westindien bis hin zum südlichsten Subkontinent zu finden sind.

60 S. Tucci 1962.

61 Bernhard Kölver (mündlich, ca. 1990).

62 Möglich ist auch, dass es bei einem der Einfälle der westlichen Mallas in das Kathmandu-Tal von dort mitgebracht wurde, was bei einer militärischen Expedition allerdings eher ungewöhnlich erscheint, es sei denn man habe einen Priester für den König mitgebracht.

63 S. ed. Olivelle 2005.

64 S. Rath 2016: ca. 1500 n. Chr.

§ 6. Erste schriftliche Fixierung der Vedas

Wenn also die älteste VS-Hs. um ca. 1150 n. Chr. geschrieben wurde, deutlich aber aus einer noch älteren Hs. kopiert worden ist, so stellt sich die Frage, wie alt die schriftliche Veda-Tradition an sich ist.

Bekanntlich gibt es keine noch älteren Hss., obwohl einige Kommentare wohl etliche Jahrhunderte früher verfasst wurden (Bhagawan Datta 1974), uns aber nicht in derart alten Hss. überliefert sind.

Die Zeit um 1000–1200 n. Chr. ist nun tatsächlich diejenige Periode, in der die Vedas nach langem Zögern schriftlich fixiert wurden. Um 1030 n. Chr. berichtet Albiruni (*India* I.126) über Kaschmir, dass erst kurz vor seiner Zeit der kaschmirische Brahmane Vasukra als erster den Veda niedergeschrieben und einen Kommentar dazu verfasst habe. Dieser Text ist uns leider nicht erhalten, aber das Datum stimmt zu ersten Zeugnissen in nepalischen Hss. Die ersten vedischen und para-vedischen Hss. sind um 1040 n. Chr. bezeugt.⁶⁵

All das fand also um 1000 n. Chr. statt, nachdem die schriftliche Wiedergabe des Vedas für etwa ein Jahrtausend verboten war.⁶⁶ Im Mahābhārata heißt es z.B. im späten *dharma*-Buch (13.24.70f.), dass Niederschreiben und Verkauf des Veda verboten sind.⁶⁷ Warum also war es nun plötzlich möglich oder erlaubt den Veda aufzuschreiben? Die Antwort auf diese Fragen steht noch aus.

Jedoch gibt es einige Hinweise auf einen frühen Versuch der Niederschrift des Vedas um 50 v. Chr. unter der kurzlebigen brahmanischen Kāṇva-Dynastie (in Bihar und Umgebung). Und es ist gerade die Kāṇva-Version der Vājasaneyi-Saṃhitā, wo einiges auf einen Einfluss der schriftlichen auf die mündliche Tradition deutet. So etwa: *tanakmi*

65 Weiterhin hat in Kaschmir ein gewisser Gauradhara einen Kommentar zum Kāṭha Yajurveda verfasst, *Vedavilāsa*, der leider nicht erhalten ist (nicht in Yechez und Kauls Kashmir Catalog). S. Kaul, ed. LGS 1928:3.

66 Witzel 2005, Anm. 125.

67 *vedavikrayinaś caiva vedānām caiva dūṣākāḥ / vedānām lekhakāś caiva te vai nirayagāmināḥ / 70 / cāturāśramyabāhyāś ca srutibāhyāś ca ye narāḥ /*

VSK, *tanacmi* VSM; *yunagmi* VSK, *yunajmi* VSM.⁶⁸ Müssen wir diese Schreibungen ähnlich verstehen wie die der Paisācī-Schreibweise, d.h. Tenuis geschrieben für eine gesprochene intervokalische Media?⁶⁹ War damals also *yunajmi* als [yunaymi]⁷⁰ ausgesprochen, aber in „historischer“ Weise als |yunagmi| geschrieben worden?⁷¹ Eine derartige Konfusion war im ersten Jh. v. Chr. möglich, als -g- in der Aussprache zu [ɣ] geworden war. Das konnte als |y/k/g| geschrieben werden und daher mit dem älteren [c] > [j] verwechselt werden, weil dieses als |j/y| geschrieben wurde.⁷²

In diesem Fall können wir mit einer sehr frühen Aufzeichnung des Textes dieser Veda-Schule rechnen, was sonst ungewöhnlich ist. Bisher sind (para-)vedische Texte in schriftlicher Form erst zu Beginn des 11. Jahrhunderts erwähnt (Albiruni 1030) bzw. belegt (National Archives, Nepal).

§ 7. Erklärungen

Wie sind also die Unterschiede in der Rezitation und damit auch in den schriftlichen Akzent-Systemen – im RV-System gegenüber dem alten MS-KS-VS-TS-(RVK, PSK)-System – zu bewerten? Handelt es sich hier etwa um frühe Dialektunterschiede, wie sie etwa auch in Pāṇinis Regeln (8.1.16ff.) über Sandhis sichtbar sind? Das Letztere würde durch die Prātiśākhya bestätigt, deren Datum kurz vor oder nach Pāṇini (ca. 350 v. Chr.?) liegt.⁷³

68 S. Renou, *JA* 1948:38. Allerdings sieht er das als eine Imitation von RV-Formen in *-km-* an, wie *vīvakmi*; vgl. auch Caland, ed. des Kāṇva ŚB (S. 37): ŚBK *jy*: ŚBM *gy* in: *avanej/gyam*.

69 O. v. Hinüber 1986 (*Überblick*), § 251; in Inschriften: *j > y* seit dem 2. Jh. v. Chr., s. § 174. Weiter: die Erklärung der Paisācī-Orthographie durch O. v. Hinüber 1981.

70 Wie in der Kapiṣṭhala-Saṃhitā, s. Witzel 1989, § 6.4: *jm > ym*.

71 S. Witzel 1989, § 6. – S. O. v. Hinüber, *Überblick*, §§ 51, 98ff.; § 251. In Inschriften findet sich *j > y* seit dem 2. Jh. v. Chr.; s. § 174.

72 Zu beachten: ŚB (Kāṇva) hat einige nicht-vedische, „klassische“ Formen; man kann an die Kāṇva-Dynastie im letzten Jh. v. Chr. denken und die gleichzeitige Niederschrift des Pāli-Kanons in Sri Lanka vergleichen.

73 Weber 1858: „VS-Prāt. vor Pāṇini“, vgl. Ghosal, *Vāj. Prāt.* S. 2.

Beide Systeme (für den RV und die VS) kommen in den Prātiśākhya vor, wobei in bedeutsamer Weise das Prātiśākhya der östlichen Vājasaneyi-Saṃhitā genau zu dem System des nordwestlichen Pāṇini und zu den frühen Hss. passt (s.o.).

Wie im Deutschen, etwa im Alemannischen gegenüber anderen deutschen Dialekten, muss man mit solchen Unterschieden rechnen. Bekanntlich hat das Alemannische einen Tiefton, wo andere Dialekte und das Hochdeutsche Druckakzent (*stress*) zeigen.

Dasselbe ist auch durch den Tiefton in der heutigen und frühen Rezitation vor etwa 2000 Jahren⁷⁴ des Śatapatha-Brāhmaṇa (*bhāṣika*-Akzent) bezeugt, wo andere vedische Texte – und selbst die VS⁷⁵ – Udātta zeigen.

Der Fall ist aber viel komplizierter: Wie K. Hoffmann gezeigt hat,⁷⁶ bezeichnet im ŚB der dem Anudātta ähnliche Strich unter der Silbe⁷⁷ einen *nachfolgenden Svarita*, wobei oft (aber bei weitem nicht immer) der Udātta mit Anudātta-Strich erscheint. Man muss beim Lesen vom Svarita aus rekonstruieren.

Nun ist die mit „Anudātta“-Strich bezeichnete Silbe des ŚB in der Tat in der modernen Rezitation mit Tiefton zu hören.⁷⁸ Im Übrigen wird dies von den frühen Mīmāṃsā-Texten (Śabara-Bhāṣya, ca. 400 n. Chr.) bestätigt, wo die Diskrepanz zwischen den 3 VS-Tönen und den 2 ŚB-Tönen diskutiert wird, was für die Mīmāṃsakas wegen der angeblichen Einheit des Vedas ein Problem ist. All das weist auf den Einfluss der frühen (!) schriftlichen Tradition auf die Veda-Tradition hin.

Der Grund für den Wandel des Akzentsystems in Indien bleibt zunächst unklar. Wann und wo hat er begonnen?

74 Im Śābara-Bhāṣya.

75 S. dazu Witzel 1974.

76 Zu den Details s. die ausführliche Diskussion von K. Hoffmann, *Rez. Wackernagel, ZDMG 110, S. 178 = Aufsätze 1995:132f.*; späterhin: ähnlich, aber sehr umständlich Kiparski und Cardona.

77 In den Hss. ist es z.T. ein etwas konkaver Strich.

78 So rezitiert z.B. in der Sarvarāya-Vedapāṭhaśālā (Godavari delta, Andhra 1992), s. Witzel, *English commentary on Vedic chanting, video cassettes 1 & 2. English and Sanskrit. Cambridge, MA: International Foundation for Vedic Education, 1993 (Library of Congress, <<https://lccn.loc.gov/95203071>>).*

Pāṇini, deutlich in Gandhāra im Nordwesten des Subkontinents angesiedelt⁷⁹, hat die bekannten drei Haupttöne, wobei der Udātta der (steigende) höchste Ton ist.

Demgegenüber findet man im fernen Osten des vedischen Nordindien (Videha/Bihar) in der spätvedischen Zeit ein Zweiton-System (*bhāṣika*).

Die Unterschiede zwischen dem 3- und 2- (*bhāṣika*)-Tonsystem sind wohl schon im ŚB angedeutet:⁸⁰ die höheren Töne der Kuru, Pañcāla und Mahāvṛṣa (im östlichen Panjab und Uttar Pradesh): *tasmād atrottarāhi vāg vadati Kuru-Pañcālatra*, ŚBM 3.2.3.15, bzw. ŚBK 4.2.3.15 *tasmād atrauttarāhai vāg vadatīty āhuḥ Kuru-Pañcāleṣu ca Kuru-Mahāvareṣv iti*.

Weiterhin hat Caland darauf hingewiesen,⁸¹ dass VS ein Extrakt aus dem ŚB (bzw. seinem Vorläufer) ist. Das bringt aber eine Schwierigkeit mit sich: Wie gesagt, ist ŚB im zweitönigen *bhāṣika*-Akzent überliefert, die VS aber im westlichen (Kuru-Pañcāla) dreitönigen Akzent. Es handelt sich hier also um eine spätvedische Version, die vom Vājasaneyi-Prāt. bestätigt wird (3-Ton-System). Man hat also schon in der spätvedischen Zeit mit deutlich unterschiedlichen Akzentsystemen zu rechnen. Dasselbe wird man auch für die Aussprache des Udātta annehmen dürfen, was durch ŚBM und ŚBK angedeutet und durch die Prātiśākyas bestätigt wird.

§ 8. Ausbreitung des „RV-Systems“

Wie aber hat sich das post-Pāṇineische „RV-System“ mit Svarita als höchstem Ton ausgebreitet? Man darf wohl einen Ursprung der rezenten Rezitationsweise in Śākalyas RV-Rezitation und in seinem Pada-pāṭha, d.h. im fernen Osten Nordindiens (Bihar), annehmen, was sich auch im RV-Prāt. niedergeschlagen hat (s.o.).

Demgegenüber folgt Pāṇini in seiner durch den Panjab isolierten nordwestlichen Heimat am Kabulfluss noch der alten Rezitationsweise

79 Cardona/Scharfe; vgl. Witzel 2011.

80 Witzel 1989, § 1 und passim.

81 S. Caland, *Kleine Schriften*, 1990.

mit Udātta als Hochton. Manches ist in seiner Sanskrit-Hochsprache in Gandhāra (und vieles im Dardischen) auch sonst konservativ.⁸²

Die „neue“ Śākala-RV-Rezitationsweise wird sich von Bihar ausgehend durch politisch-kulturellen Einfluss der post-Maurya-Reiche, nämlich der brahmanischen (!) Śuṅga- und Kāṇva-Dynastien, insbesondere aber durch den überragenden kulturellen Einfluss des ganz Nord- und Mittelindien umfassenden Gupta-Reiches (320– n. Chr.) in der Mitte des 1. Jtd.s n. Chr. ausgebreitet haben.

Zu beachten ist auch, dass der Theorie nach noch heute der RV-Saṃhitā-Pāṭha aus dem Padapāṭha durch Anwendung von Sandhi-Regeln ‚rekonstituiert‘ wird. Der Einfluss von Śākalyas Padapāṭha ist demnach viel größer, als man normalerweise annehmen würde.

Diese Rezitationsweise wird sich also vom RV ausgehend (eben durch sein Prestige) unterschiedlich schnell auf andere Veden und ihre jeweiligen Verbreitungsgebiete ausgebreitet haben.

Diese Entwicklung war selbst noch im Mittelalter und in der frühen Neuzeit um 1600 n. Chr. bedeutend langsamer in den Randgebieten, wie denen von AV, VS, MS, KS, RV(K u. Grantha), VS (Nepal) – d.h. in Kashmir, Nepal, Gujarat, Kerala.⁸³

Viel schneller hat sich die neue Rezitationsweise im Zentrum (*Madhyadeśa*-Uttar Pradesh) und darüber hinaus, von dessen Rändern ausgehend, verbreitet.

Ein letzter Rest der alten Rezitationsweise (mit Udātta als Hochton) ist auch heute noch der RV-Padapāṭha in Kerala. Dies mag einen Zusammenhang mit der zweistaffeligen Einwanderung von nordindischen Brahmanen nach Südindien haben, wobei die *pūrvāsikhā*-Brahmanen Keralas und Tamil Nadus die ältere Schicht mit der Bāṣkala-Version des RV bilden, jetzt aber der Śākala-Version folgen.⁸⁴

Der Wandel im Rezitationssystem ist seit dem Hochmittelalter wahrzunehmen, weil schon die ältesten Devanāgarī-Hss. des RV das

82 Subjunktiv usw., s. Witzel 2011.

83 Dazu kommt noch, dass es einige wenige Spuren gibt, die andeuten, dass in Kerala ursprünglich die Bāṣkala-Schule des RV vorherrschte, s. Mahadevan 2001, 2016.

84 Mahadevan 2016.

neue System haben (RV Chambers 44a, 1476 n. Chr.). Etwa gleichzeitig hat sich diese Rezitationsweise auch in der VS-Tradition ausgebreitet: Die älteste VS-Hs. dieser Art findet sich in Nepal, schon im Aug./Sept. 1401 n. Chr.⁸⁵

Von wo genau dieser hochmittelalterliche Wandel ausgegangen ist, ist zunächst nicht deutlich: wohl nicht von Benares aus, auch nicht in Gujarat-Maharashtra? Wohl eher durch den Einfluss des Prāṭisākhya-Kommentars von Uvaṭa (ca. 1050 n. Chr.). Sein Einfluss war groß, siehe auch die Verdoppelung von gleichen Akṣaras⁸⁶ in vielen VS-Hss. und Paṇḍit-Drucken.

„Dialektverbreitung“

Letzen Endes handelt es sich hier um bekannte Erscheinungen, wie sie in der Verbreitung und Entwicklung von Dialekten in vielen Sprachen sichtbar sind: Innovation im jeweiligen, bisweilen wechselnden Zentrum (Bihar) und Erhaltung älterer Formen in den Randgebieten: Kaschmir, Nepal, Gujarat, Kerala, Tamil Naḍu.⁸⁷

Der letzte Strohalm, der des Kamels Rücken brach, war die „Benares-Poona-Achse“ unter den Maratha-Königen, wie sie von etwa 1650–1800 n. Chr. sichtbar wird.⁸⁸ Damit setzte sich das „RV-System“ (fast) überall durch.

In summa: Wir sehen das ältere Akzentsystem mit Udātta als steigendem Ton⁸⁹, das auch durch Pāṇini und in den ältesten Hss. sowie in den Handzeichen (*mudrā*) bei der Rezitation belegt ist und selbst noch heute in der sehr konservativen RV-Rezitation des Padapāṭha in Kerala hörbar ist.

85 Witzel 2001.

86 Vgl. Ramakrishnan, Balasubhmaniam (balasr@acm.org): Modeling the Phonology of Consonant Duplication and Allied Changes in the Recitation of Tamil Taittirīyaka-s.

87 Witzel 1989.

88 Zum Beispiel die Priester, welche die Krönung des neuen, aufstrebenden Maratha-Königs Shivaji (6. Juni 1674) vorgenommen haben.

89 Oder gleichbleibender Hochton bei zwei Udāttas hintereinander.

§ 9. Nachwort

Ein weiteres Fazit ist, dass wir unsere Hss. genau beschreiben sollen, besser noch: wenigstens teilweise als Spezimen abdrucken sollten, um zu zeigen, wie sie tatsächlich erscheinen, und dann erst sekundär das Aufrecht'sche System anwenden.⁹⁰

Nun, da wir auch komplizierte Akzentsysteme mit dem Computer genau imitieren können, ist es nicht nötig, weiterhin allerlei Abkürzungen zu benutzen. (Zu beachten ist allerdings, dass der RV in Kashmir und der RV in Kerala ebenderselben praktischen Logik wie Aufrecht folgen.) Wenn wir Besonderheiten etwa der MS-Akzentuierung diskutieren wollen, so müssen der Deutlichkeit halber genügend Beispiele in Latein- oder Nāgarīschrift gegeben werden.

Abkürzungen

AV	Atharvaveda (Saṃhitā)
KS	Kaṭha Saṃhitā (Kāthakam)
MS	Maitrāyaṇī Saṃhitā
RV	Ṛgveda (Saṃhitā)
RVK	Kashmir Hs. des RV
ŚB	Śatapatha Brāhmaṇa
SV	Sāmaveda
TS	Taittirīya Saṃhitā
VS	Vājasaneyī Saṃhitā

Bibliographie

- Adhikari, Surya Mani. *The Khasa Kingdom. A Trans-Himalayan Empire of the Middle Age*. Jaipur/New Delhi 1988.
- Allen, Sidney W. *Sandhi: The theoretical, phonetic, and historical bases of word junction in Sanskrit*. 's Gravenhage 1962.
- Bhagavad Datta, *Vaidika vāṇmaya kā itihās*. New Delhi, repr. 1974.
- Caland, Willem. *Kleine Schriften*. Stuttgart 1990.

90 Cardonas (1993) Beispiele zur MS-Akzentuation sind *over the top* und verwirren nur.

- Cardona, George. „The *Bhāṣika* Accentuation System“. *Studien zur Indologie und Iranistik* 18, 1993, 1–40.
- Deshpande, Madhav M. *Śaunakīyā Caturādhyāyikā: A Prātiśākhya of the Śaunakīya Atharvaveda, with commentaries Caturādhyāyībhāṣya, Bhārgava-Bhāskara-Ṛtti and Pañcasandhi critically edited, translated & annotated*. Cambridge 1997.
- Evans, C., Gibson, D., and Harward, T. *The Sinja Project, Jumla District, Nepal: 1998 Interim Fieldwork Report*. Unpublished report, Kathmandu 1999.
- . „The Sinja Valley Excavation in 2000 AD“. *Ancient Nepal* 153, 2003, 15–42.
- Falk, Harry. *Schrift im alten Indien: ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*. Tübingen 1993.
- Franceschini, Marco. „On some Markers used in a Grantha Manuscript of the Ṛgveda Padapāṭha belonging to the Cambridge University Library (Or. 2366)“. In: Vergiani, V. et al., *Indic Manuscript Cultures through the Ages. Material, Textual, and Historical Investigations*. Berlin 2017, 377–406.
- . „On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script“. In: *Anantarātnaprabhava. Studi in onore di Giuliano Boccali*, ed. Alice Crisanti et al. Milano 2018, 77–88.
- Ghosal, S. N. *Vajasaneyi Pratisakhya by Kātyāyana*. [Calcutta]: Indian Studies Past & Present, 1964.
- Gray, J. E. B. „An Analysis of Nambudiri Ṛgvedic Recitation and the Nature of the Vedic Accent“. *BSOAS* 22, 1959, 499–530.
- Haug, Martin. *Über Wesen und Werth des vedischen Accentes*. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. 1873. (<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb11135164.html>).
- Hinüber, Oskar. v. „Die Paiśācī und die Entstehung der sakischen Orthographie“. In: *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift L. Alsdorf*. Wiesbaden 1981, 121–127.
- . *Das ältere Mittelindisch im Überblick*. Wien 1986.
- Hoffmann, Karl. Rezension von Wackernagel, *Altindische Grammatik*. In: *Indo-germanische Forschungen* 60, 254–264 = *Aufsätze zur Indoiranistik*, ed. J. Narten, vols. 1–2. Wiesbaden. 1975–76:132f. (= *ZDMG* 110:178).
- Kaul, Madhusūdana (ed.). *Laugākṣi-grhya-sūtrāṇi: Devapālakṛtabhāṣyopetāni*. KSTS 49–50. Srinagar: 1928, 1934.
- Kiparsky, Paul. „The Vedic and Pāṇinian accent system“ [= Lecture II, in:] Paul Kiparsky, *Some theoretical problems in Pāṇini's grammar*. Pune 1982.
- Mahadevan, Tenilapuran P. „The Ṛṣi index of the Vedic Anukramaṇī and the Pravara lists: Towards a prehistory of the Brahmins“. *EJVS* 18, 2 (2011).
- . „The Kauṣītaki School of the Ṛgveda: a Vedic *carana* without a Saṃhitā“. In: *Vedic Śākhās. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International*

- Vedic Workshop. Bucharest 2011.* Ed. Jan E. M. Houben, Julieta Rotaru & Michael Witzel. HOS Opera Minora 9, Cambridge 2016, 391–429.
- Müller, F. Max. *Rig-Veda Sanhita, the sacred hymns of the Brahmins: together with the commentary of Sayanacharya.* (6 vols.) London 1849–1874; 1890–92.
- Oldenberg, Hermann. *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena zu einer kritischen Rigveda-Ausgabe.* Berlin 1888, repr. Wiesbaden 1982.
- Olivelle, Patrick. *Manu's code of law: a critical edition and translation of the Mānava-Dharmaśāstra.* New York 2005.
- PRAAT. <<http://www.fon.hum.uva.nl/praat/>>.
- Rajbanshi, S. M. 1974. „The evolution of Devanagari Script“. *Kailash* 2, 1965, 23–120.
- Ramakrishnan, Balasubhmaniam (balasr@acm.org). Modeling the Phonology of Consonant Duplication and Allied Changes in the Recitation of Tamil Taittirīyaka-s.
- Rath, Saraju. „Observations on Vedic Accents in Grantha Palmleaf Manuscripts“. In: Joel P. Brereton (ed.), *The Vedas in Indian Culture and History. Proceedings of the Fourth International Vedic Workshop (Austin, Texas 2007).* Firenze 2016 [released 2018], 93–103.
- Renou, Louis. *Grammaire de la langue védique.* Lyon/Paris 1952.
- . „La Vājasaneyisaṃhitā des Kāṇva“. *Journal Asiatique* 1948, 21–52.
- Sachau, Eduard Albiruni [Bīrūnī, Muḥammad ibn Aḥmad]. *The chronology of ancient nations; an English version of the Arabic text of the Athār-ul-Bākiya of Albīrūnī, or "Vestiges of the past", collected and reduced to writing by the author in A.H. 390-1, A.D. 1000. Translated and edited, with notes and index, by Dr. C. Edward Sachau.* London, Pub. for the Oriental translation fund of Great Britain & Ireland by W. H. Allen and co., 1879.
- Satavalekar, Śrīpāda D. *Maitrayāni-saṃhitā.* Pardi 1983.
- Scharf, Peter. „Vedic Accent: Underlying versus Surface“. In: *Devadattiyam. Johannes Bronkhorst Felicitation Volume*, ed. François Voegeli. Bern 2015, 405–428.
- Scheffelowitz, Isidor. *Die Apokryphen des Ṛgveda. Indische Forschungen*, Heft 1. Breslau 1906. Reprint Hildesheim 1966.
- . „Zur Textkritik und Lautlehre des Ṛgveda“. *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes* 21, 1907, 85–142.
- Schroeder, Leopold v. *Maitrāyaṇī Saṃhitā.* Leipzig 1881–86.
- . *Kāṭhaka-Saṃhitā.* Wiesbaden 1970–72.
- Shankar Pāndurang Pandit. *Atharvaveda with the commentary Sāyaṇācārya.* Bombay 1895–98.
- Staal, J. Frits. *Nambudiri Veda Recitation.* 's Gravenhage 1961.

- Surya Kanta. *Atharva-prātiśākhya: with an introduction, English translation, notes and indices*. Lahore 1938; New Delhi 2008.
- Tucci, Giuseppe. *Nepal. The discovery of the Malla*. New York 1962.
- Wackernagel, Jakob / Debrunner, Albert. *Altindische Grammatik*. 3 Bde. Göttingen 1886–1930, 284–285.
- Weber, Albrecht. *Verzeichnis der Sanskrit-handschriften*, von Herrn Dr. Weber. Mit sechs schrifttafeln. Berlin 1853.
- Whitney, Dwight W. *The Tāittirīya-prātiśākhya: the Tribhāshyaratna [by Somayājya], text, translation and notes*. New Haven (Conn.) 1871.
- Witzel, Michael. „On Some unknown systems of marking the Vedic accents“. In: *Vishvabandhu Commemoration Volume. Vishveshvaranand Indological Journal* 12, 1974, 468–502 [Note: numerous printing mistakes].
- . *Prolegomena to the AV* (unpublished, 1986).
- . „On the localisation of Vedic texts and schools“. In: *India and the Ancient world. History, Trade and Culture before A.D. 650*. P. H. L. Eggermont Jubilee Volume, ed. by G. Pollet, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 25, Leuven 1987, 173–213.
- . „Tracing the Vedic Dialects“. In: *Dialectes dans les littératures Indo-Aryennes*, ed. C. Caillat. Paris 1989.
- . „Medieval Veda Tradition as Reflected in Nepalese Manuscripts“. *Journal of the Nepal Research Centre* 12, 2001, 255–299.
- . „The Vedas and the Epics: Some Comparative Notes on Persons, Lineages, Geography, and Grammar“. In: P. Koskikallio (ed.), *Epics, Khilas, and Puranas. Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Puranas. September 2002*. Zagreb 2005, 21–80.
- . „Gandhāra and the formation of the Vedic and Zoroastrian canons“. In: *Travaux de symposium international. Le Livre. La Roumanie. L'Europe. Troisième édition, 20–24 Septembre 2010*. Tome III. *Etudes euro- et afro-asiatiques*. Bucharest 2011, 490–532.
- . „A prosopography of the Śaunakīya Atharvaveda families of Gujarat as seen in their late medieval and early modern manuscripts“. [Conf. vol., Austin Vedic Workshop 2007]: *The Vedas in Indian Culture and History*, ed. J. Brereton. Firenze 2016 [released 2018].

