

Indische Studien.

Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

DR. ALBRECHT WEBER,

Professor e. o. des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Bairischen Akademie der Wissenschaften in München und der Société Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Asiatic Society of Bengal in Calcutta und der Société d'Ethnographie Orientale et Américaine in Paris, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg und der American Oriental Society, ordentlichem Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Fünfter Band.



Berlin,

Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.

Harrwitz und Gofsmann.

1862.

gavant sagen“ herankommend, und sprechend: „ich bin nun froh, o Bhagavant! habe keine Sehnsucht weiter“, setzte er sich, den Bhagavant verehrt habend, abseit¹ nieder. So der Reihe nach sie Alle herankommend sich um den Bhagavant herum niedersetzten: (es geschah dies) am uposatha (upavasatha)-Tage des jetṭha (jyaishṭha) Monats zur Abendzeit.

Berlin, April 1862.

A. W.

Der çabalîhoma,

ein Waldorakel im Frühlige.

Unmittelbar hinter der Darstellung des Gargatrîrâtra, d. i. des in seiner Stiftung dem Garga zugeschriebenen, mit drei Soma-Pressungstagen versehenen Soma-Opfers, führt das Tândyam Pañcaviñçam (in 21, 3) einen merkwürdigen Brauch an, welcher den obigen Namen führt. Nach Lâtyâyana (9, 8, 1 ff.) resp. Drâhyâyana (26, 4) ist derselbe für den bestimmt, welcher sich das Gedeihen von tausend (Stück Vieh) wünscht. Çandilya zwar habe die Bedingung gestellt, daß derselbe vorher mit dem (genannten) trîrâtra geopfert haben müsse, und ziehe dafür die Worte des Tândyam heran, welche den trîrâtra als das Kalb der çabalî, resp. als sie zur (Milch)-Spendung veranlassend, bezeichnen und somit in der That einen direkten Bezug zwischen Beiden involviren. Nach

¹) ekam-antam für ekântam s. Fausböll, Five Jât. p. 22. Vergl. im Rik z. B. çatamûti 1, 102, 6, sahasramûti 1, 52, 2, açvamishṭi 2, 6, 2, viçvaminva 1, 61, 4, viçvamejaya, samudramîñkhaya 9, 35, 2. 5. In den letztern drei Wörtern steht das erste Glied allerdings auch grammatisch im Accusativ.

Dhânamjajya indessen stehe der çabalîhoma jedem Beliebigen, der den obigen Wunsch hege, frei, auch wenn er somit den trirâtra noch nicht geopfert hat. Gegenüber der Stellung nun, welche der çabalîhoma im Tâṇḍyam einnimmt, — unmittelbar zwischen dem Gargatrîrâtra und dem aṣvatrîrâtra —, sowie den sonstigen Zeugnissen nach *), liegt es nahe, diese Freigebung direkt als eine sekundäre Abschwächung zu betrachten, wie wir auch sonst noch hie und da dem Rigorismus Çāṇḍ.'s gegenüber durch Dhân. die laxere Praxis vertreten sehen: in diesem Falle indessen mag es sich wirklich so verhalten, wie Dhân. angiebt. Es unterliegt nämlich wohl keinem Zweifel, daß der çabalîhoma ein alter volksthümlicher Brauch ist, dessen Aufnahme in das çranta-Ritual erst Resultat einer sekundären Aneignung gewesen sein wird, während er eben schon vorher selbständig im Volke wurzelte. Im grihya-Ritual freilich, in welchem man demnach vor Allem noch Spuren desselben vermuthen sollte, habe ich deren bis jetzt noch nicht vorgefunden. Der Grund zur Aufnahme in das çrauta-Ritual hier ist wohl darin zu suchen, daß für den Gargatrîrâtra ein Opferlohn von 1000 Kühen festgesetzt ist (Pañc. 20, 15, 13), und bei der Vertheilung derselben an die drei Götter Soma, Indra und Yama, welche vermitteltst Loosens geschieht, dem Indra eine çabalî pashṭhauḥî (Pañc. 21, 1, 5) d. i. eine scheckige dreijährige Kuh zufällt. Da lag es denn natürlich nahe, die für das (tausendfache) Gedeihen des Viehes gebräuchliche Anrufung der çabalî, d. i. wie wir sehen wer-

*) Das Anupadasûtram 6, 3 erläutert die betreffende Stelle mit °iti samyo-gât tadyâjinaḥ. Nach Dhanvin zu Drâhy. bezeichnet auch Âpastamba den çabalîhoma ausdrücklich als ein sekundäres Glied des trîrâtra, nicht als beliebig von dem genannten Wunsche abhängig. Auch Sâyana zum Tâṇḍyam läßt ihn nur für den, welcher den trîrâtra feiert, gelten.

den der bunten, mannichfachen Naturkraft, heranzuziehen, und mit dem Ceremoniell jenes dreitägigen Soma-Opfers in Verbindung zu bringen. Uebrigens scheint auch das Tāṇḍyam selbst die Beschränkung auf den trirâtra-Opferer fallen zu lassen, wenn es darin nach obigen Worten ausdrücklich heißt: „wer so weiß, dem spendet (melkt) sie ungegeben (d. i. wohl = apradâpitâ, ohne durch ihr Kalb, den trirâtra, zum Spenden veranlaßt zu sein?), wenn Einer obwohl würdig zum Nahrungsgenusse seiend dennoch nicht dazu kommen kann“.

Für den allgemeinen Charakter der çabalî-Feier spricht jedenfalls auch das Datum, welches Lâṭyâyana (und Drâhy.) dafür angiebt (während das Tāṇḍyam nichts der Art erwähnt). Danach trifft dieselbe in den Frühling, und zwar auf die zunehmende Hälfte des Monats. Am ersten Tage derselben hat der Betreffende sich Haare und Bart zu scheeren. Er thut darauf eine barâsî um (Tāṇḍya), worunter, dem Anupada zu Folge, nach den Adhvar-yavas (d. i. den Anhängern des Yajurveda) ein Linnenkleid zu verstehen ist: kshaumî barâsîty adhvaryûṇâm. Dieselbe Erklärung giebt Lâṭy. 9, 2, 15 zu Pañcav. 18, 9, 16 (barâsî neshṭur iti kshaumî syât). An unserer Stelle indessen hat Lâṭy. statt dessen einfach die Angabe, daß es ein neues noch ungetragenes Kleid ahatam vasanam sein solle *). In

*) Auch Sâyaṇa zum Tāṇḍya erklärt hier barâsî durch ahatam vâsas, während er zu 18, 9, 16 es durch grobes Kleid aus Baumrinde erklärt: kârpâsâpekshayâ hînâ vṛikshatvacâ nirmîtâ. Ebenso hat Wilson (nach Amara, Lois. Desl. p. 154) für varâçi, varâsî die Bedeutung: coarse cloth (sthûlaçâṭakaḥ Am.) und für varâsî gar: dirty clothes. Âçvalâyana 9, 4 hat: kârpâsam (baumwollen) vâsaḥ potuḥ, kshaumî barâsî neshṭuḥ, wo kshaumî (linnen) somit als Beisatz zu barâsî dient. Aus Kâṭh. 15, 4 asir vâlâvṛito vâvṛir yâlapratigrathitâ (vavṛir jâla °?) barâsî dânaçûshâ (!) vatsataro vâ çabalo dakshîṇâ geht der Stoff der barâsî nicht hervor. Etymologisch ist das Wort unklar. Das anlautende b hindert zwar wohl nicht, es auf √ var tegere durch

diesem Gewande liegt er zwölf Nächte *) hindurch auf bloßer Erde, auf einem etwas erhöhten Platze, und nährt sich während dessen nur von heißer Milch. Während dieser Zeit wird in seiner Wohnung das Feuer beständig unterhalten: außer dem Freunde, der den praisha, die Anrufung der çabalî, für ihn recitiren wird, darf kein Anderer hinter den Opfernden drein treten: er darf ferner selbst nur das Allernöthigste sprechen, und sich seinem Weibe nicht nahen. Wenn nach der zwölften Nacht das Morgenroth zu schwinden beginnt *), opfert er dann den çabalîhoma. Es wird zu dem Behufe der Feuerplatz zusammengekehrt, mit Gräsern bestreut, und udumbara-Hölzer in's Feuer geworfen. Auch die beiden Opferlöffel, die sruc und der sruva, sowie der Becher müssen von udumbara-Holz sein. Aus diesem Becher schöpft er saure Milch, Honig und Butter vermittelt des sruva in die sruc, viermal oder achtmal, und opfert dies in das Hausfeuer mit dem Spruche: „o Çabalî, du bist ein alle Räume umfassendes Meer! du bist das brahman der Götter, bist Erstgeborene der Ordnung, bist Nahrung! du bist Licht, du bist Glanz, du bist Unsterbliches: wir kennen dich, o Çabalî, die strahlende! die Erde ist einer deiner Füße, die Luft einer, der Him-

Affix âsa, vgl. yavâsa, kilâsa, zurückzuführen, da sich b mehrfach sekundär aus v entwickelt hat: andererseits indessen scheinen die etymologisch freilich dunklen Wörter barsâ, barsva, brîsî, mit denen aus Gras bestehende Kissen, Polster bezeichnet werden, specielle Ansprüche auf Verwandtschaft mit barâsî zu haben, obschon allerdings die Auseinanderziehung des Thema's bars in barâs immerhin etwas Auffälliges haben würde.

*) Diese zwölf Nächte am Anfang des im bürgerlichen Leben mit dem Frühling beginnenden Jahres repräsentiren die zwölf Monate desselben, s. meine Abh. über Omina p. 388.

**) so erklärt Agnisvâmin upavyusham, also ganz wie upavyushasam Kâty. 21, 3, 13: indessen steht die Angabe des Tândyam parâ vâgbhyaç sampravadiçam damit in einigem Widerspruch, und es ist vielleicht besser upavyusham ganz allgemein: „bei Tagesanbruch“ (vergl. vyushtî, vivasvant) zu fassen.

mel einer, das Meer einer. Dieses bist du, o Çabali! Wir kennen dich. So spende uns Saft und Kraft, einen Strom von Reichthum, o Çabali! die du die mächtigste unter den Geschöpfen*) bist. Möchte ich mein Gelübde (meinen Wunsch) erreichen.“ Mit „sei Segen drauf!“ opfert er die zweite Spende. Den Rest, der in der sruca bleibt, gießt er in den Becher und verzehrt denselben. Hierauf werden sruca, sruva und Becher abgewaschen und bei Seite gelegt, nach Çandilyâyana dagegen ins Feuer geworfen (da ihr Zweck erfüllt ist). Ehe nun noch irgend welche Stimmen laut werden (Tândyam, nach Dhanvin: ehe noch die Vögel ihr Lied beginnen), geht er nach Osten oder Norden hin aus dem Dorfe hinaus in den Wald, nach einem Fleck, der fern genug ist, daß der Laut eines Thieres aus dem Dorfe daselbst nicht mehr gehört werden kann: hier faßt er einen Grasbüschel mit der Hand an und ruft nun dreimal aus vollem Halse: „Çabali! Çabali!“ Wenn ihm dann ein anderes Thier als ein Hund oder Esel antwortet, so erkennt er daraus, daß sein Opfer Erfolg haben wird. Antwortet kein Thier, so wiederhole er das Opfer im nächsten Jahre. Hiermit schließt das Tândyam. Lâṭyâyana dagegen (und Drâhy.) sagt, daß er das Opfer noch zwei Jahre hinter einander wiederholen möge: falls aber gleich das erste Mal ein Hund oder ein Esel antwortet, oder falls auch im dritten Jahre noch kein Thier ihm Antwort giebt, so erkenne er daraus, daß er keine Hoffnung hat mit dem Vieh Glück zu haben. Das Vâmadevyam (sâman) habe dann als çânti, Besänftigung des Unglücks, zu dienen.

*) Sâyaṇa zieht prajānām zu dhârām: seine Worte lauten çacisīthā atiçayena çaktimatī hy asmākam prajānām ca sarveshu no (ob vāso vasuno zu lesen?) dhârām dhukshva.

Es liegt uns hier offenbar ein ganz ähnliches Orakel vor, wie auf anderem Gebiete unser Kukukorakel oder das in der Oberpfalz als Liebesorakel verwendete Hundebellen*). Wer nun aber ist diese Çabalî, die hier aufgefordert wird, ihre Zusage durch den Mund eines Thieres zu geben? Nach dem Tândyam (vâg vai çabalî) ist es die vâc, was Sâyaṇa durch stutirûpabhâgâbhimânidevatâ umschreibt, während er çabalî durch kâmadhenuḥ erklärt. Offenbar hat auch das Tândyam diese letztere Bedeutung für çabalî im Auge, da es fortfährt: tasyâs trirâtro vatsaḥ, und im nächsten Satze sowie in dem homamantra auch die √duh dafür verwendet; desgleichen sind auch die vier Füße, von welchen der letztere spricht, auf die gleiche Vorstellung hinführend. Es liegt somit hier bereits im Wesentlichen dieselbe Auffassung vor, die uns aus dem ersten Buche des Râmâyana (52, 20 ff. Schlegel) bekannt ist, die Vorstellung von einer Wunschkuh, welche als „das mächtigste aller Geschöpfe“ im Stande ist, alles zu gewähren, was man von ihr wünschen mag. Es gehört diese Vorstellung vielleicht sogar bereits der Urzeit an, denn wenn auch die in der Brâhmana-Periode ja sonst noch so häufig erwähnte kâmadughâ im Rîk nicht nachweisbar scheint, so ist doch die eddische Kuh Audhumbla und das Horn der Ziege Amalthea in nächster Verwandtschaft stehend. Für unsere çabalî hier indessen möchte ich außer dieser mythologischen Beziehung, welche auf der dankbaren Anerken-

*) s. Schönwerth I, 138-9 „Bei Waldmünchen wirft sie am Thomas-Abend nach Gebetläuten oder um Mitternacht einen Prügel auf einen Baum, und spricht dabei: „Hunderl, ball, ball! Ball üba nein Mal (Meilen)! Ball üba's Land! Wau meu feins Liab wahnd.“ Wo nun ein Hund zu bellen beginnt, (da) heirathet sie hin. Gleiches Verfahren gilt auch in der Walburgisnacht. Da auf dem Lande alles während der Nacht ruhig ist, hört man leicht das Bellen der Hunde.“

nung alles des Guten, welches dem Menschen von der Kuh zu Theil wird, beruhen mag, daneben noch eine zweite, mehr spekulative Bedeutung, geltend machen. Die Beziehung auf die *vâc* nämlich, die das *Tâṇḍyam* überliefert, ist nicht so trocken zu fassen (auf die Lobpreisungen beim Opfer bezüglich), wie dies bei *Sâyana* geschieht. Hier hat *Dhanvin* (zu *Drâhy.*) offenbar das Richtige, wenn er aus *Pañcav.* 20, 14, 2 die Stelle heranzieht: „*prajâpatir (vâ idam) eka âsît tasya vâg eva svam âsît, vâg dvitîyâ | Prajâpati* war allein, nur die *vâc* war ihm zu eigen: die *vâc* war die Zweite“. Das schöpferische Wort des *Prajâpati*, welches als schöpferische Kraft ja bereits im letzten Buche des *Ṛik* (10, 125) verherrlicht wird, und in den *Brâhmaṇa* eine so hervorstechende Rolle spielt, ist offenbar auch hier unter *vâc* zu verstehen. Und durch ihre Gleichsetzung mit *çabalî* wird uns denn nun auch in der That für diese prägnante Form der Wunschkuh, wie ich meine, der richtige Schlüssel. *çabalî*, die scheckige, bunte*), ist nämlich als die allen den mannichfachen Schöpfungen des Weltenvaters zu Grunde liegende Urmaterie resp. als die bunte Naturkraft zu verstehen, welche neben dem Weltenschöpfer als *increated* gleichberechtigt, als *pitryârâshṭrî*, väterliche Königin *Ath.* 4, 1, 2 einhergeht. Denn die Schöpfung aus Nichts ist dem *Brâhmaṇen* unbekannt: entweder denkt er sich dieselbe als eine reine Emanation, Entstrahlung aus dem Absoluten selbst — dies die Grundlage der *Vedânta*-Lehre, oder aber als eine Entwicklung aus dem Unentwickelten in Folge des durch den daneben stehenden Urgeist

*) in *Ts.* 4, 3, 11, 5 findet sich *çabalîs* (Nom. Singul. Fem.) als Beiname der *ushas* (*Kâth.* 39, 10 hat die regelrechte Form *çabalî*).

gegebenen Anstosses, — dies die Grundlage der Sânkhya-Lehre. Und diese letztere dualistische Anschauung ist es eben, welche, wie ich meine, der Vorstellung von der çabalî und den sonstigen gleichen Angaben zu Grunde liegt. Hieher gehört zunächst jene Variation des in Vs. 32, s. Taitt. Âr. 10, 1, 3 vorliegenden Verses, welche uns in Ath. S. 2, 1, 1 geboten wird: „der Seher das Höchste schaut im Verborgnen, worin Alles (wieder) wird eingestaltig: | ihm molk Pṛiçni ab, was da wird geboren. Lobsangen die Schaaren, die Himmelskund'gen.“ || Zu dieser bunten Pṛiçni stellt sich die bunte Enî R. 10, 12, 3 (Ath. 18, 1, 32) „alle Götter folgten hier deinem Opfer, als die Enî *) himmlisches glüh'ndes Nafs molk“. Erscheint diese bunte Naturkraft in der çabalî in Gestalt einer Kuh, so wird anderweitig dafür auch eine Schaafmutter (avi) gesetzt: so Ath. 10, 8, 31 „avi mit Namen die Gottheit sitzt von der Ordnung umhüllt, | kraft der'n Gestalt die Bäume hier grün sind, von grünen Kränzen voll“ (von BR. wird avi hier als appellativum „zugethan, günstig“ gefasst): — oder eine Ziege ajâ, wobei das Wortspiel mit „ungeboren“ increata offenbar beabsichtigt ist, so in Taitt. Âr. 10, 12, 5 (= Çvetâçvataropan. 4, 5) ajâm ekâm lohitaçuklakṛishnâm ° vgl. diese Stud. 1, 428 **).

*) Nach Langlois, also wohl Sâyana, ist damit la (flamme) blanche des Feuers gemeint: in R. I, 144, 6 werden unter den beiden enî von Sây. Himmel und Erde verstanden.

***) Wenn ich daselbst an die Legende des Vṛihad Âr. I, 4, 4. Çatap. 14, 4, 2, 7 ff. erinnert habe, nach welcher der Schöpfer als Bock sich seiner zweiten Hälfte, welche Ziegengestalt trägt, zum Zwecke der Schaffung naht, so ist diese Verbindung denn doch nur eben auf die Schaffung der Ziegen beschränkt, und wird ja ebenso für die Schaffung der Rinder, Pferde, Schafe u. s. w. je die entsprechende Verwandlung in ein betreffendes Paar angegeben, so daß diese Legende kein ganz analoges Correlat für die obige Vorstellung bildet.

Hienach betrachte ich als den Zweck unseres çabalî homa den direkten Appell an die bunte Naturkraft, beim Erwachen des Frühlings, um sich ihres Schutzes und ihrer Hülfe zu versichern, und im Anschluß daran den von kindlicher Naivetät getragenen Wunsch, durch die Thiere des Waldes, welche das ungeschwächteste und unmittelbarste Produkt derselben sind *), ein betreffendes Wahrzeichen über die Erfüllung der gehegten Wünsche zu erhalten.

Es folgen die betreffenden Texte. Zunächst die Stelle aus dem Tândyam (21, 3):

1. vâg vai çabalî, tasyâs trirâtro vatsas, trirâtro vâ etâm pradâpayati | 2. tad ya evaṃ veda tasmâ eshâ 'prattâ dugdhe | 3. yo 'lam annâdyâya sann athâ 'nnaṃ nâ 'dyâd | 4. barâsîm paridhâya taptam piban dvâdaça râtrîr adhaḥ çayîta | 5. yâ dvâdaçî syât tasyâ upavyuṣhaṃ çabalîhomaṃ hutvâ purâ vâgbhyaḥ sampravâdita yatra grâmyasya paçor nâ "çriṇuyât tad aranyaṃ paretya darbhastambam âlabhya çabali çabalîti trir âhvayed, yad anyachunaç ca gardabhâç ca prativâçyate sâ samṛiddhâ | 6. yadi na prativâçyeta samvatsare punar âhvaye- | 7. çabali samudro 'si viçvavyacâ brahma devânâm prathamajâ ritasyâ, 'nnaṃ asi çukram asi tejo 'sy amṛitam asi, tâṃ tvâ vidma çabali didyânâm, tasyâs te pṛithivî pâdo 'ntariksham pâdo dyauḥ pâdaḥ samudraḥ pâda, eshâ 'si çabali, tâṃ tvâ vidma, sâ na isham îrjaṃ dhukshva vasor dhârâṃ çabali prajânâm çacishthâ, vratam anugeshaṃ, svâhâ || 3 ||

1. pradâpayati payahsthânîyam phalam | tat trirâtrayâjino 'yaṃ homaḥ kartavya ity uktam bhavati | 2. uktâr-

*) Hund und Esel sind als zu familiäre Haustiere, abgesehen von ihrer sonstigen Unreinheit, kein dgl. unmittelbares Organ der Natur.

thavedanam praçansati | aprattâ svâduyâsâdipradânanirapeksheva (?°ghâsâ°?) satî | 3. sa juhuyâd ity arthaḥ | 4. ahataṃ vâso varâsî, taptam kshîram iti çeshaḥ |

Lâtyâyana (9, 8) resp. Drâhyâyana (26, 4) lauten, wie folgt:

1. sahasraposhakâmaḥ çabalîhomaṃ kurvîta | 2. nâ 'trirâtrayâjîti Çâṇḍilyas, trirâtro vâ etâm pradâpayatîti hy âha (brâhmaṇam Agnisv.) | 3. yaḥ kaç ca (cit Dr.) sahasraposhakâma iti Dhânaṃjaya *) | 4. vasante prathamâyâm pûrvapakshasya (fehlt Dr., jedoch nicht in Sâyana's Citat aus Dr.) keçaçmaçrûṇi vâpayitvâ 'hatam vasanam paridhâyâ 'nantarhite sthaṇḍile dvâdaça râtrîr adhaḥ çayîta taptam kshîram piban (t. ksh. p. dv. r. adhaḥ ç. 'nant. sth. bei Dr., jedoch ohne diese Umstellung in Sâyana's Citat aus Dr.) | 5. nityâbhyâhito 'syâ 'gnir âvasathe syât (dvâdaçâ 'hâni Agnisv.) | 6. nai 'nam anyañ suhriḍaḥ praishakrito 'nupraviçed | 7. alpavyâhârî ca syâd | 8. adâragâmî | 9. dvâdaçyâ upavyusham parisamuhyâ 'gnim paristîryau "dumbara idhmaḥ syât, sruksruvau ca, tathâ camasas, tasmâd (tasmin Dr.) dadhi madhu sarpir iti (°dhusarpiḥ samâñiya Dr.) sruveṇa sruci gṛihñiyâc caturgṛihîtam ashtaḡgṛihîtam vâ | 10. taj juhuyâchabali samudro 'sîti | 11. svâhâkâreṇo 'tatrâṃ | 12. sruci yaḥ çeshaḥ syât taṃ camasa âñiya præñiyât | 13. prakshâlya sruksruvau camasaṃ ca nidadhyât | 14. tatrai 'vâ 'nuprahared iti Çâṇḍilyâyanaḥ | 15. prâñ vo 'dañ vâ grâmân nishkrâmya yatra grâmyasya paçor nâ "çṛiṇuyât tad arañyam paretya darbhastambam âlabhya çabali çabalîti paramakanṭhena kroçet | 16. yad anyachuno gardabhâd vâ prativâçyeta samṛiddham karme 'ti vidyâd |

*) Sâyana fügt in seinem Citat aus Dr. noch Tâṇḍya 21, 3, 3 zu.

17. evam â tṛitīyaṃ saṃvatsarâtyâsam (° rābhyâsam Dr., ° rātyābhyâsam Dr. bei Sây.) aprativāçyamâne kurvīta | 18. prathamataç cet tu (tu fehlt Dr., jedoch nicht in Sâyana's Citat aus Dr.) çvâ gardabho vâ prativāçyeta na paçûnām âçâ 'stīti vidyād | 19. â tṛitīyaṃ câ 'prativāçyamâne | 20. çāntir vāmadevyam |

17. saṃvatsaram kshiptvâ, Agnisv. — namulpratya-
yah, pratisaṃvatsaram çavalīhomam abhyasya kurvīta abhi-
vikāram, â tṛitīyāt saṃvatsarād ity arthaḥ, Dhanvin.

Berlin, April 1862.

A. W.

Correspondenzen.

1) Aus einem Briefe von Prof. Stenzler.

(zu oben pag. 159).

Breslau 6. Juni 1861.

1. Als der Saṃgraha (? Inbegriff?) dem Untergange nahe war, weil er zu Grammatikern gelangt war, welche nur Auszüge liebten und geringes Wissen besaßen;

[saṃksheparucīn wäre wohl die nächstliegende Conjectur.]

2. Als darauf von Pātañjali das M. bh. verfaßt war;

[Pātañjalīnā; warum durch Kürzung den Vers verschlechtern?]

3. Welches [Mahābhāshya] wegen seiner Tiefe von unerreichbarem Boden und (zugleich) wegen der Leichtigkeit (des Verständnisses, seiner Klarheit) gleichsam offen daliegend war, gewann die Ansicht der Menschen von unfertigem Verstande in demselben keinen festen Halt. [Es ge-