

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

Материалы для библиографии по антропологии и этнографии Казакстана и Среднеазиатских Республик составлены Е. А. Вознесенской и А. Б. Пиотровским (= Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран, Nr. 14). Leningrad, Verlag der Akademie der Wissenschaften SSSR, 1927. Preis: 3 Rubel.

Die vorliegende Bibliographie ist außerordentlich willkommen, umsomehr, als sie zum überwiegenden Teile russisches Schrifttum verzeichnet. Besonders dankbar zu begrüßen ist es, daß die Verfasser nicht nur die Bücher aufgenommen haben, sondern auch die periodischen Druckwerke ausgezogen haben. Wenn sich hier bei uns die Vollständigkeit auch nicht nachprüfen läßt — dazu ist die russische Literatur hier in Leipzig wenigstens viel zu lückenhaft vorhanden — es wird bei jedem Benutzer der Eindruck eines überwältigenden Reichtums verbleiben, den das russische Schrifttum nach Umfang und Vielseitigkeit aufweist.

Das Buch beginnt mit einem allgemeinen Teil (826 Nummern), an den sich die Literaturübersicht über die Kirgisen-Kosaken anschließt (Nr. 827—1885), der 3. Teil handelt von den Kuramen, der 4. Teil befaßt sich mit den Karakirgisen (Nr. 1886—1937), der 5. Teil ist den Karakalpakken gewidmet (Nr. 1938—1943a), der 6. Teil den Tataren. Abschnitt 7 führt die Schriften über die Uzbeken auf (Nr. 1945—1983), Kapitel 8 behandelt die Literatur über die Sarten und Türken des östlichen Turkistan (Nr. 1984—2211), Teil 9 gilt den Tarantschen (Nr. 2212—2224), Absatz 10 den Turkmenen (Nr. 2225—2377b). Kapitel 11 handelt von der Literatur über die Perser und Iranier (Nr. 2378—2424), Abschnitt 12 von der über die Tadschiken (Nr. 2425—2444) mit einem Anhang über die Berg-Tadschiken (Nr. 2445—2474). Teil 13 ist den Galtscha vorbehalten (Nr. 2473—2518). Abschnitt 14 bringt Literatur über die Afghanen (Nr. 2519—2570), Absatz 15 über die Kafiren (Nr. 2571—2591). Absatz 16 trägt die Überschrift:

Inder, Kap. 17: Die russische altansässige Bevölkerung (Nr. 2593—2606). Kapitel 18 führt die Literatur über die zentralasiatischen Juden auf (Nr. 2607—2620). Die kleinen Schlußabsätze 19—25 gelten den Arabern, Zigeunern, afghanischen Mongolen, Kalmücken, Dunganen, Chinesen und Mandschuren.

Mit den Nachträgen kommt das Buch auf 2780 Nummern. Zahlreiche Rückverweise auf den allgemeinen ersten Teil finden sich vor jedem Spezialkapitel. Die Literatur ist grundsätzlich bis zum 1. Januar 1926 verarbeitet. Über Anlage und Benutzung des Buches enthält das Vorwort das Nötige.

Hoffentlich hat das Buch für uns auch den Gewinn, daß unsere Bibliotheken sich die Sammlung russischer wissenschaftlicher Literatur fortan mehr angelegen sein lassen als das bisher leider der Fall war.

Friedrich Weller.

Список народностей союза советских социалистических республик, составленный под редакцией И. И. Зарубина (= Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран, Nr. 13). Leningrad, Verlag der Akademie der Wissenschaften SSSR, 1927. Preis: 50 Kopeken.

Handliche und übersichtliche Zusammenstellung der Völker, welche die russische Erde besiedeln, unter Beifügung der Kopffzahl, der Wohnsitze, Sprache, Beschäftigung, Religion, gelegentlich auch anderer Notizen. Die Völkerschaften selbst sind nach der ethnologischen Zugehörigkeit aufgeführt. Das statistische Material, das verarbeitet ist, stammt aus verschiedenen Jahren, worauf übrigens im Vorwort ausdrücklich aufmerksam gemacht wird. Zudem ist bei jedem einzelnen Titelkopf angegeben, aus welchem Jahre die Zahlenangabe stammt. Dem Büchlein sind ein Index der Völker und einer der Sprachen beigegeben. Es ist zur ersten raschen Orientierung sehr geeignet.

Für uns Nichtrussen wäre eine Zusammenstellung und Erklärung der übrigens wenigen Abkürzungen doch recht willkommen.

Zu Nr. 77 möchte ich mir zu bemerken gestatten, daß Jiddisch kein „Dialekt des Deutschen“ ist, ebensowenig wie Pidgeon Englisch ein Dialekt des Englischen ist und das Kiachtaer Pidgeon Russisch (Piassetzki) ein Dialekt des Russischen.

Friedrich Weller.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

O. G. VON WESENDONK, *Das Wesen der Lehre Zarathuſtrōs*.
Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1927.

Der Verfasser sagt im Vorwort, S. III f.: „Die folgenden Ausführungen über dieses belangreiche Thema wenden sich nun durchaus nicht nur an den kleinen Kreis der Iranisten¹. Sie wollen den Religionsforscher, den Historiker, den Philosophen und die Kreise derer erreichen, die sich mit den Nachbargebieten der Iranistik befassen. Zahlreiche Fragen sind ungeklärt, über viele Punkte gehen die Ansichten weit auseinander, gerade dieser Umstand macht es aber erforderlich, zu einer Zusammenfassung der bisher erzielten Ergebnisse zu schreiten, um diese für Außenstehende fruchtbar zu machen¹. . . . Auf Grund des Versuches ernstestem Eindringens¹ in die vorhandenen Materialien hat sich eine Auffassung von der Entwicklung der iranischen Geisteskultur gebildet, die den nachstehenden Untersuchungen als Leitmotiv dient. Das heißt, daß der Verfasser die Überzeugung von der Richtigkeit seiner Annahmen¹ hat, neben denen¹ freilich auch andere Erklärungen denkbar sind. Von dem allmählich errungenen Standpunkt aus gesehen, bieten sich die Einzelheiten der iranischen Geistesgeschichte so dar, wie sie hier umrissen werden. Um eine philologische Streitschrift handelt es sich also hier nicht, wohl aber um das Bemühen, die Gesamterscheinung der iranischen Kultur in einem charakteristischen und grundlegenden Punkte zu erfassen.“

Es ist selbstverständlich, daß die Grundlage, auf der allein das Thema des Verfassers bearbeitet werden kann, die Texte bilden müssen, welche die reine Lehre Zoroasters enthalten, also die Gāthā. Über diese sagt von Wesendonk S. 7: „Die Deutung dieser Texte, der Gāthā, bietet außerordentliche Schwierigkeiten und ist noch längst nicht abgeschlossen“. In Fußnote 2 derselben Seite fügt er dem das Urteil hinzu, daß „die Vorschläge von Andreas und Wackernagel für die Wiederherstellung der Gāthā“ . . . „zurzeit . . . allen vereinzelt Einwänden zum Trotz die sicherste Grundlage für die Forschung“ bilden. Da ein Urteil über diese Frage nur

¹ Sperrungen vom Unterzeichneten.

dem kundigen Philologen zusteht, so nimmt der Verfasser hier die Eigenschaft eines solchen unzweideutig für sich in Anspruch. Auf S. 30 sagt er: „Es ist außerordentlich schwierig, den Sinn der Gāthā, zumal in ihrer heutigen fragmentarischen¹ [!] Gestalt, klarzustellen. Sie sind in einer bestimmten technischen Ausdrucksweise gehalten, deren Verständnis große Rätsel aufgibt“¹.

Für die Behauptung, der uns vorliegende Gāthā-Text sei fragmentarisch, fehlt jeder Beweis. Sie zeigt aber schon, daß der Verfasser von ihm eine ganz falsche Vorstellung hat, keinesfalls also irgendwie tief in ihr Verständnis eingedrungen sein kann. Daß in der Interpretation der Gāthā die größte Wirrnis herrscht, weil die technischen Ausdrücke Zoroasters ihrer Bedeutung nach vielfach falsch bestimmt sind, weiß von Wesendonk; denn er sagt auf S. 30: „Besonders gefährlich ist es, worauf I. [so statt J.] Hertel mit Recht hinweist, christliche oder, wie hinzugefügt sei, philosophische Anschauungen, die uns geläufig sind, auf den alten iranischen Religionsstifter zu übertragen“. Da nun die Beurteilung des Wesens der Lehre Zoroasters durchaus von der richtigen Deutung seiner *termini technici* abhängt, so ist es für den, der das Wesen dieser Lehre behandeln will, eine selbstverständliche Pflicht, diese technischen Ausdrücke, die im Wörterverzeichnis zu Bartholomae's Ausgabe der Gāthā leicht zu überblicken sind, vollständig aufzuführen und ihre Bedeutungen mit streng philologischer und sprachwissenschaftlicher Methode zu bestimmen. Tut er dies nicht, so fehlt seiner Arbeit die unerläßliche Grundlage.

Von Wesendonk macht nicht den geringsten Versuch, diese Vorarbeit zu leisten. Er setzt sich nicht einmal mit den bisherigen Übersetzern oder mit dem Altiranischen Wörterbuch auseinander, sondern entnimmt jenen, und zwar meist der Übertragung von Bartholomae, die Wiedergaben, die er dort findet, wobei er nur ganz ausnahmsweise seine jeweilige Quelle nennt. An den übrigen Stellen muß der Leser annehmen, er habe es mit wissenschaftlich gesicherten Bestimmungen der technischen Ausdrücke zu tun, eine Annahme, die durchaus irrig ist. Auch nicht eine Gāthā-Stelle wird philologisch interpretiert oder diskutiert. In der Fußnote 3, S. 61 bemerkt der Verfasser: „Yasna 31,11 will Reitzenstein a. a. O. S. 125f. die Kollektivseele sehen, obwohl die Mehrzahl an dieser Stelle bei *uštana-ganz* zweifellos feststeht“. Über diese Behauptung kann man nur den Kopf schütteln, da alle Ausgaben und Handschriften ohne jede Ausnahme den Singular *uštānəm* (*uštānəm*, *uštānəm*) bieten. Da aber von Wesendonk

¹ Sperrungen vom Unterzeichneten.

über die zoroastrischen und über die jungawestischen Elementar-begriffe (man vergleiche z. B. bei ihm S. 33 ff. und S. 60) ebensowenig unterrichtet ist, wie über die awestische Elementargrammatik, so mag ihm als „unzweifelhaft feststehend“ erscheinen, was für den Kenner des Awestas und des Awestischen völlig indiskutabel ist.

Auf gleicher Höhe steht seine gegen Edv. Lehmann und H. H. Schaefer gerichtete Fußnote 1 derselben Seite, in der zu „Yasna 30,3 [soll heißen 30,6] behauptet wird, Andreas und Wackernagel hätten „in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1909 festgestellt, daß hier *marātānō* als Nominativ der Mehrzahl zu fassen ist, so daß trotz Bartholomae's und Reichelt's Annahme des Vorliegens eines Genetivs der Einzahl kein Anlaß vorhanden ist, auf Edv. Lehmann's überwundene Übersetzung zurückzugreifen.“ Dazu ist zu bemerken, daß von einer „Feststellung“ gar keine Rede sein kann. Andreas und Wackernagel übersetzen einfach, und zwar ohne die geringste Bemerkung, *marātānō* im Sinne eines Nominativs pl. Die Form kann aber ebensogut Acc. pl. und Gen. sg. sein, und nach dem Inhalte der Strophe sind alle drei Auffassungen möglich. Die meiste Wahrscheinlichkeit haben die Auffassungen des Wortes als Gen. sg. und als Acc. pl. (*marātānō* als zweites, asyndetisch angefügtes Objekt). Denn das Subjekt der Strophe ist *daēvācinō*, und es liegt keinerlei Grund dafür vor, einen Subjektwechsel anzunehmen. Die *Daēva* laufen zum Raubkrieg, um durch ihn das Leben des Sterblichen (oder: das Leben, die Sterblichen) zu verschren. Gegen die Auffassung von *marātānō* als Subjekt sprechen außerdem seine Stellung am Ende des Satzes und die mit den Sinnesabschnitten gewöhnlich zusammenfallende metrische Gliederung. Die Zäsur weist darauf hin, daß *ahūm marātānō* zusammen gehören, also das Objekt bilden. Wäre *marātānō* Subjekt, so wäre zu erwarten *yā marātānō! bānayan ahūm*. Gegen die Auffassung von *marātānō* als zweites Objekt spricht der Umstand, daß dann davor eine Satzpause anzunehmen wäre, die nicht mit der Zäsur zusammenfiel. So hat gerade die von von Wesendonk als erledigt betrachtete Auffassung alle Wahrscheinlichkeit für sich.

Diese beiden Beispiele werden genügen, um zu zeigen, wie des Verfassers gelegentliche „kritische“ Urteile zu werten sind.

Von Zoroaster's Lehre ist in der vorliegenden Schrift herzlich wenig die Rede, und das Wenige, was als solche vorgetragen wird, wird durch keinerlei methodische Untersuchung begründet. Der Verfasser geht nirgends auf die Quelle zurück, sondern trägt einfach die Ansichten vor, die er sich auf Grund der bisherigen Übersetzungen gebildet hat und die zum größten Teil völlig abwegig sind. Zwar hat er auch die Fachliteratur ein-

gesehen, ist aber infolge seiner mangelnden Sach- und Sprachkenntnis durchaus unfähig, deren Inhalt kritisch zu sichten und zu werten. Im größten Teile seines Schriftchens ist von allem möglichen die Rede, von Griechen, Chinesen, Babyloniern, Indern, Skythen, Manichäern, Gnostikern, Kassiten, Elamiten, Italikern, Litauern, Thrakern, Germanen, Kelten usw., nur fehlt gerade das, was man in ihm nach dem Titel zu erwarten berechtigt ist, eine methodische Untersuchung, eine klare und vollständige Darstellung des Wesens der Lehre Zoroasters.

Eine solche zu geben ist der Verfasser freilich gar nicht in der Lage, da er nicht einmal die ersten Elemente des Awestischen beherrscht, also auch nicht imstande ist, selbst leichte Stellen des jüngeren Awestas, geschweige denn die Gāōā, zu verstehen. Zwar hütet er sich sorgsamst, auch nur eine Stelle im Wortlaut anzuführen oder gar zu besprechen; aber die Formen, in welchen er die technischen Ausdrücke anführt, beweisen, daß seine Kenntnis des Awestischen noch nicht einmal den Stand erreicht hat, dem die Kenntnis des Lateinischen bei einem normalen Sextaner nach den ersten Unterrichtswochen entspricht. Von Wesendonk schreibt S. 12 *manawha-* („geistig“; Verwechslung des Instrumentals von *manah-*, subst., mit dem Stamm *manahya-*, adj.); S. 22, 33, 34 (hier dreimal), 35, 39 „die *Aməšā spəntō*“ (st. *aməšā spəntā*) und S. 27 „die *Aməšā spəntō (umuhvā spəntō)*“, dagegen S. 52 und 67 (hier zweimal) „*Saošyañt-* (st. *saošyañt-*); S. 25 *humāta-* (st. *humata-*); S. 33, letzte Zeile *Xšathrō* (st. *xšathrəm*); S. 33 *Arəmatī (Āramatī)*, S. 34 und 60 *Arəmatī* (st. *ārama(i)tiš*); S. 34 *Tušnamatī* (st. *tušnā ma(i)tiš*); S. 41 „Das *vahištō manō* (st. *vahištəm*); S. 41 *garō umānō* (st. *nmānəm*); S. 46 „j. aw. *Tarōmatī*, gāth. *Tarəmatī*“ (st. *tarōma(i)tiš* und *tarəma(i)tiš*); S. 46, Fußn. 1 „*asma-*, altpersisch *asmānam*“ (st. „awest. und altp. *asman-*, nom. *asmā*, acc. aw. *asmanəm*, ap. *asmānam*“); S. 53, 52 *Vərəthraghan-* (st. *-gan-*); S. 53 *Gāthā* (st. *yasnō*) *haptanhātī* (st. *hapta[v]hā(i)tiš*); S. 60 *Aši-vauuhi-* (übersetzt mit „Frömmigkeit“; st. *aši- va[v]uhi-*, d. i. *vahvi-*), *dahma- āfriti-* (st. *dahmā-*; mit der falschen Übersetzung „Segnung“), *dāmōiš upamana-* (st. *dāmōiš*; mit der unglaublichen Übersetzung „Verwünschung seitens der Priester“), *ananra- raocā* (st. *anayra- raocah-* [Stamm] oder *anayra raocā* [Nominativ], mit der falschen Übersetzung „unendliches Licht“ st. „anfangslose Lichter“).

Von Wesendonk kann also noch nicht einmal den Nom. sg. und pl. der ersten Deklination unterscheiden (*Aməšā spəntō*), verwechselt die Nominative sg. der *i-* und der *ī-* Stämme (*Āramatī*, *Tušnamatī*, *Tarōmatī*, *haptanhātī*) und diese Stämme selbst (*vauuhi-*). Ebenso verwechselt er die *a-*

und die *an-* Stämme (*asma-*, *asmānam*). Den Nominativ sg. des Neutrums der *a-* Stämme bildet er auf *-ō* („Das *vahištō manō*“, *Xšathrō*, *umānō*). In *garō* sieht er einen gen. plur. und übersetzt „der Gesänge“ (st. „der Glut“). *Aši-vauuhi-* hält er für ein Kompositum, dessen Schlußglied auf *-i-* endige. *Ayra-* „Anfang“ verwechselt er der Form nach mit *ayra-*, d. i. *ahra-* „finster“, gibt dem Worte aber die Bedeutung „Ende“! So versteht man es, daß er in seiner oben angeführten polemischen Bemerkung gegen Reitzenstein *uštānəm* in Y. 31, 11 für einen Plural halten kann.

Wie man sieht, handelt es sich hier nicht etwa um seltene Wörter, sondern um massenhaft belegte *termini technici*. Von Wesendonk versucht, die in der Fachliteratur üblichen Stammformen in die Nominative umzusetzen, was ihm mißlingt, weil ihm die gewöhnlichsten Deklinationsparadigmen nicht geläufig sind. Er macht Fehler genau der Art, wie sie ein schlechter Schüler macht, der „die guten Männer“ mit *viri bonus*, „der beste Geist“ mit *optimus ingenium* übersetzt, oder der *mons* und *mens* verwechselt, beherrscht also nicht einmal die allerersten Elemente der Grammatik. Daß er demnach gar nicht imstande ist, das von ihm gewählte Thema zu behandeln, welches gründlichste Kenntnis nicht nur der awestischen Grammatik, sondern der awestischen Sprache verlangt und obendrein gründlichste, von den Wörterbüchern unabhängige, etymologische und begriffliche Durcharbeitung des gesamten awestischen Wortschatzes erheischt, ist selbstverständlich. Seine Bemerkungen über das Wesen der Lehre Zoroasters (mehr als bloße Bemerkungen sind es nicht) sind vollständig wertlos und irreführend. Da es Herr von Wesendonk aber trotzdem wagt, nicht nur in dieser Schrift, sondern auch in wissenschaftlichen Zeitschriften rein philologische Arbeiten angeblich als Fachmann zu kritisieren, so erfordert es das Interesse der Wissenschaft, hier ein für allemal festzustellen, daß er auf dem Gebiete des Awestas kein Fachmann, sondern ein durchaus sprach- und sachkundiger Laie ist.

Leipzig, d. 9. April 29.

Johannes Hertel.

HERTEL, J., *Die Sonne und Mithra im Awesta* (p. XXVIII, 318). H. Haessel, Leipzig, 1927. (Indo-Iranische Quellen und Forschungen, Heft IX.)

The work under review is replenished with matters of no mean importance in all of its parts. We cannot deal with them all nor fully; we shall just touch upon some of them. The Preface contains some further proofs of the correctness of the author's theory about the Doctrine of Fire. He assures us that the new meanings (which are not in the least unsupported

by etymology) attributed by him to certain terms in a former volume of the series (I I Q F. VI) hold good throughout the entire literature, and adds that by applying this key one comes to a correct understanding and better appreciation of the texts. This he does here in the case of Yt. 1, and shows that the names of Ahura Mazda therein are not put down without any order, but that they are arranged according to a fixed principle. Similarly he points out that it is not without reason that the list of mountains precedes the account of *xvarənah* 'the royal light' in Yt. 19; — the reason is that they are supposed to be receptacles of light. Further the Yasna is no longer to be considered a later compilation, monotonous and meaningless to a high degree, put together by the ignorant clergy; it is a well considered and logically thought out liturgical text. This he shows by translating anew some of its typical passages, and by emphasising that the Avestic conception of the person includes everything, — also a material thing and an abstract idea. There is a note on this last point in his Introduction which also deals with the Yašts in general and the Yt. 10 in particular, and above all with the Avestic Doctrine of Fire. This is in brief as follows.

Fire, which pervades every thing, is the principle of life; it is warm and light (the highest form *asa*) in good creations, whereas cold and dark (the highest form *druj* = *nasu* 'putrefaction') in bad creations. The learned author will be pleased to learn that the G.Bd. account of the genesis fully testifies his theory, as can be seen even from the summary given in the Introduction to the work by Anklesaria who rightly says about the chapter: „After a close study of the language, it appears that the text has been prepared from a Pahlavi translation with commentary of some Avesta work, such as the Dāmdāt Nask. . . .“ (XXII). The words warm and cold are not used here, but they occur elsewhere: *dravand mart mēnišn sarttar*, . . . *ahrav mart must garmtar*, the mind of a 'wicked' man is the coldest, . . . the fist of a 'pious' man is the warmest, *Mālikān i Yvišt i Fryān* 3. 5, 14. The constant struggle between the two fires lies in intermingling in each other. The process is expressed by *raēθ* 'to mix' and its derivations. It is wrong to suppose that besides this *raēθ* 'to mix' there is another root *raēθ* 'to die'; as a matter of fact the latter is a developed or concluded meaning from the former. An irrecoverable mixture is death, it is called *para-iristi* 'the highest mixture'. A partial mixture is sickness, to recover from which one must try *yaošdāti* — (it is not a purificatory ceremony but an exorcism) — as described in the V., especially 19. 20ff. where we learn that it is *vohu manah* 'the shining thought', one of the fires of heart, that is attacked and

that requires defence or support. — Another term for the struggle is *band* and more common *hā(y)*, both meaning 'to bind, to fetter'. The epithet of Arədvī, viz. *anāhitā* is to be connected with *hā(y)*, then it would mean 'unfettered'. She is so designated, because she „regularly streams forth in winter as in summer“ (Yt. 5. 5), unlike other waters which are frozen in winter, or to speak in the terms of the Avesta, are fettered by winter, one of the bad creations. — Just as dark fire goes into bad creations, and by destroying the bright fire therein kills them, so does the bright fire with respect to bad creations. This belief and this alone makes it clear why we are told in the V. 5. 35ff.; 12. 21ff. that the corpse of a bad creation does not infect, whereas that of a good creation does; — because the former is possessed by bright fire, whereas the latter by dark fire. Also the practice of the *sag-did* finds a rational explanation in this Doctrine of Fire. The act of seeing, says the author, was considered by the Indo-Iranians as the act of radiating light, (which was in one's body), through the eyes, and not as the effect of light on the retina, (for details see I I Q F. 6. 32f.). Again an opposing power was destroyed by radiating light, i. e. by looking or staring at it. In other words just as the 'evil eye' could harm, so also the 'good eye'. Now among the domestic animals the eyes of the dog only (the cat was not yet known to the Aryans) glittered during the night, and it was in the darkness that the evil powers were most feared. Owing to these facts the dog's sight was considered especially fit for driving them off; and hence its use in the case of a corpse, one of the abodes of evil. The dog is similarly required while purifying a defiled person (V. 8. 37f.), a custom still observed in the *barašnūm* ceremony. — The belief that the soul remains for three days after death near the head of the dead is also brought in connection with the new theory. The corpse does not show before this time black marks which are the sign of its being cooked or digested by bad fire, and hence the soul as a good creation is there to hinder bad fire till it completes its work. This explanation does not seem to be correct. The corpse is to be removed soon after death, except in the case of difficulties owing to winter (V. 8. 1ff.). I believe that the stay of the soul for the three days after death is to be connected with the less known belief about its presence at the time of birth, which latter I have postulated from the accounts of the birth of Zoroaster.

As a further example of the 'good eye' killing a bad creation Yt. 19. 94 is quoted, where it is said that Astvaṭ-arəta will direct his glance upon all bad creations. We can supply another from Pahlavi literature: Zātsparm relates how Zoroaster destroys his rival *Karap* by repeatedly staring at him

(see SBE. 47. 150f., where West has wrongly took *aš* 'the eye of an evil being' as a logogram for 'life'). The parallel episode in the Dēnkart is not quite clear; here it seems that the power of a spell is tried to the same effect (compare ib. 44). — The author applies his theory to some other parts of the Avesta and of the Vedic texts dwelling upon various forms of fire. In one case he seems to go beyond the mark; he says that the denunciation of the harlot and the pederast in the V. has nothing to do with ethics, but simply with the Doctrine of Fire. The harlot mixes the semen of good and bad persons and semen is one of the forms of fire, therefore she mixes good and bad fires. The pederast does the same by mixing semen with excrement which is a form of bad fire. The arguments in support of this view are not convincing.

The main part of the work deals with the nature of Miθra as far as the Avesta only is concerned. In order to prove that Miθra is not the sun Hertel first shows the nature of the latter by discussing all the passages where it occurs. The result is that *hvar* (= *xvan*) means 'light of the firmament' in general and 'the sun' in particular, with the epithet *xšaēta* 'shining' in the latter case for the sake of clearness; and that there are no corresponding points in the nature and activity of the sun and of Miθra. On the contrary both are clearly distinguished. The fact that there are separate prayers, Yašt and Niyāyišn (Niyāyiš), in honour of both of them shows that they cannot be one and the same. Then the author turns to Miθra. After translating the whole Yt. 10 with linguistic and other notes, he discusses the nature of this Yazata. The passage referring to the single wheel of Miθra's chariot is shown to be very corrupt; in any case it does not point to the sun. At the same time his epithets „possessor of wide cattle pasture-grounds“ (cattle = stars), „having ten thousand (originally one thousand) eyes“, „having ten thousand (originally one thousand) spies“, „having thousand ears“, „having a wide watch-tower“, „sleepless“ and „always awake“ leave no doubt whatsoever that Miθra represents the starry heaven and not the sun. And so is Mithra represented in the table 17 of the *Notizie degli scavi di Antichità*, Milano 1924, his robe being decorated by seven stars, whereas the sun and the moon are given in the corners outside the figure of Mithra. This highly interesting fact can well be compared with the *Śkand-vimānik-viśū* 16. 21 where it is said that the sun and the moon are created „outside the heaven or firmament (*bērōn* [*i*] *āsmān*)“.

After describing Miθra's various activities the author shows his relation to other Yazata. As regards the *dvandva* compound Miθra-Ahura or Ahura-Miθra he opines that it is a later borrowing from or a copy of Mitrá-Váruṇa,

and not the direct rest of the original Aryan pair of gods. Ahura stands for Ahura Mazdāh, and Ahura Mazdāh has become the fixed name of the highest god first in the later Avesta, and hence the Aryan origin is declared out of the question. But the supposition about a mere copy seems to be unwarranted. If there be some truth in the common belief that Ahura Mazdāh is the Iranian counterpart of Indian Váruṇa, then I would suggest that just as Mitrá paled before Váruṇa, so did Ahura before Miθra as far as the pair was concerned. And it is a common fact that Ahura Mazdāh plays, if at all, a very subordinate role in the Yašts. That there was some real connection between Miθra and Ahura Mazdāh can be clearly seen from what the author himself says about their appearance as nature gods. Just as Miθra was night heaven, Ahura Mazdāh was day heaven and then the sun. The last meaning is quite common in east-Iranian dialects. In western Iran, on the contrary, Miθra began to be looked upon as the sun, but only in post-Avestic days.

The home of the Miθra cult was northern (properly speaking north-eastern) Iran, as can be judged from the geographical data. Then it was introduced in eastern Iran, where it adopted the practice of ceremonial washings and of self-castigation by means of blows or stripes (Yt. 10. 122); and where it came in opposition to the Indra cult according to the Ṛgveda 10. 22 which contains also other references to the increasing power of Miθra. All this has been more fully dealt with in I I Q F. VI, Beiheft 30ff. It should be noted that this is not the only case in which Hertel sees the close though inimical relation between the Avesta and the Veda peoples. And it is owing to this fact that a great number of words are used only for the evil beings, whereas they have no such peculiarity in the Veda. (The latest theory on this phenomenon comes from Gray, JRAS. 1927.) To the recognised list some other words are added, e. g. *mairya* 'inimical warrior', Ved. *márya* 'a young hero' and *dyu* 'hell', not 'heaven'. (Yt. 3. 13 where this term occurs contains a reference to the eastern neighbours in the phrase *paurva-naēmāt*.) [As regards *dyu* Hertel will not consider it as a degraded term in the sense of 'hell', but will retain it in the Ved. sense 'heaven of the *daēva*-worshippers', see his *Beiträge zur Erklärung des Avestas und des Vedas*, p. XVI.]

The Appendix contains among other things a reply to the author's critics. Hillebrandt brings the word *bráhman* together with *barasman* „the sacred twigs“ which he considers as the symbol or charm of increase, then charm as such, and lastly the different sorts of charm, spell, song etc. Hertel replies that first of all *barasman* in the Avesta does not imply twigs, but it

points to the seat of straw for the offerings just as Ved. *barhis* (^ṛś), the exact Iranian equivalent of which is *barziš*, the only difference being that the latter is used for profane and not religious purposes. Secondly it is not at all certain that *brh* means 'to grow'. — Besides the lists of passages and words dealt with in this work, a very useful, detailed index of the subject-matter is given at the end.

In the course of this work the Pahlavi translation is often charged as responsible for the wrong interpretation of the Avesta by modern scholars. But without entering into the battle of methods it can be said that the Pahlavi translation should not be held responsible, if it is misunderstood by those who use it. I have shown elsewhere how it supports Hertel in a number of cases when correctly interpreted, and how in one case West's wrong translation has misled him about what he says on Yima (see my forthcoming review in *Indoger. For.*).

In the end let it be noted again that what I have referred to here is only a small part of what the reader will find in the highly instructive and no less important work. We eagerly wait for the promised studies on the Fravaši and on the Yasna ceremony and for the detailed account of the Avesta religion from this new stand-point.

J. C. Tavadia.

A. v. LE COQ, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*, Teil 5. Neue Bildwerke. Verlegt bei Dietrich Reimer/Ernst Vohsen, Berlin 1926. Preis RM. 100,00 in Halbleder geb.

Neben der vortrefflichen Ausstattung zeichnet sich dieser fünfte Band durch die Verschiedenartigkeit der abgebildeten Werke aus. Die Originale wurden gefunden in Bāzāklik (Taf. 22—25), Chotscho, Ruine α (Tafel 20—21), Qum Tura (Tafel 14, 18, 19), Qyzil (Tafel 2, 3, 7—13, 15, 16), Sim-Sim (Tafel 17), Schortschuq (Tafel 4, 5, 6), Tumschuq (Tafel 1) und Turfan (Tafel 26). Die Hälfte aller Tafeln sind in Mehrfarbendruck gegeben, der Druck auch der einfarbigen Tafel ist ganz vortrefflich. v. le Coqs archäologische Beschreibung der Tafeln ist sachkundig und zuverlässig, nur fürchte ich, v. le Coq ist eines zu rosigem Glaubens, wenn er meint, die Benutzer des Werkes würden schon das Uigurische verstehen, wenn es nur gut umschrieben ist. Eine interlineare Übersetzung der Bruchstücke wäre gewiß sehr dankbar begrüßt worden. Zwei tocharische Aufschriften sind in Sieglings Lesung und Deutung gegeben. Diesem Teile des Textes sind neben zwei Tafeln an Karten beigegeben: 1. Übersichtskarte, 2. von A. Herrmann neu entworfene Karte der Ruinen von Turfan; 3. Lageplan der Ruinen von Chotscho und 4. vier Kärtchen von Kutscha und den

umgebenden Ruinenstätten. Im Anhang wird der Stüpa des tausenhändigen Avalokiteśvara von Qum-Aryk beschrieben, Riß und photographische Aufnahmen sind beigegeben. Darauf folgen Risse über die Anlagen der Bauwerke auf der West- und Ostklippe in Tumschuq mit einer sorgfältigen Beschreibung und Mitteilungen über die Funde. Zwei Bilderreste werden erneut beschrieben.

Diese Veröffentlichung ist außerordentlich willkommen.

Friedrich Weller.

A. v. LE COQ und E. WALDSCHMIDT, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*, Teil 6. Neue Bildwerke II. Mit einem Beitrag über die Darstellungen und den Stil der Wandgemälde aus Qyzil bei Kutscha. Verlegt bei Dietrich Reimer/Ernst Vohsen, Berlin 1928. Preis RM. 100,00 in Halbleder geb.

Die erste Empfindung, mit der man diese prachtvolle Veröffentlichung aus der Hand legt, ist ein Gefühl schmerzlichen Bedauerns darüber, daß nicht alle Tafeln in Mehrfarbendruck hergestellt werden konnten. Ließe doch die Farbtonung in gar manchem Falle die Einzelheiten eines Gemäldes viel klarer heraustreten, als es auch der vorzüglichste Einfarbdruk erreichen kann. Aber wer einmal selber mit Kunstdruckanstalten über die farbige Wiedergabe von Gemälden verhandelt hat und daher weiß, welche Summen solcher Druck verschlingt, der wird dem Verlage herzlichen Dank dafür wissen, daß ein volles Dutzend Tafeln in Mehrfarbendruck beigegeben ist. Im ganzen enthält das Werk 33 Tafeln, von denen vier in den Textteil aufgenommen sind, der Rest aber in einem Anhang vereint ist. Alle Tafeln sind ganz ausgezeichnet gedruckt.

Die Beschreibung der 29 Tafeln des Anhangs füllt den zweiten Teil des ihnen vorausgehenden Textes. Sie rührt zum weitaus größten Teil von v. le Coq her, nur Tafel 14, welche das erste Konzil schildert, hat Waldschmidt beschrieben. Außerdem hat er den Stoff des Bildes auf Tafel 13 erklärt.

Dem Textteile v. le Coqs sind vier Karten Albert Herrmanns vorausgestellt, nämlich je eine von Sim-Sim, Kirisch/Atschigh-Iläk, Kutscha und ein Lageplan der Ruinen von Atschigh-Iläk.

Darauf folgt v. le Coqs Beschreibung der sogenannten Preta- oder Kuppelhöhle von Sim-Sim mit sechs Abbildungen auf einer Tafel im Texte. Außer einer Plastik aus Tumschuq werden dann im weiteren Verlaufe nur mehr Gemälde behandelt. Sie stammen aus Qyzil (Tafeln 2—18 ab, 20a), Sim-Sim (18cd—19), Qum Tura (20b—28). Den Beschluß bildet die Be-

sprechung eines Kopfes des Vajrapāni aus Chotscho. Die archäologische Beschreibung v. le Coqs ist liebevoll durchgeführt.

Das wird nicht hindern, daß ein anderer Betrachter der Bilder bei der oder jener Einzelheit zu einer anderen Auffassung kommt, als v. le Coq sie vorträgt. So möchte ich mir gestatten, für die Tracht des Ritters auf Tafel 6a das eine oder andere zur Erwägung zu stellen. Dabei muß ich allerdings vorausschicken, daß ich die Originalgemälde nicht kenne, sondern nur die Abbildungen zur Verfügung habe. Die Ausdrücke rechts und links sind immer im heraldischen Sinne zu verstehen.

In der zugehörigen Beschreibung spricht sich v. le Coq, auf S. 69 dahin aus, daß beide Röcke des Ritters wenigstens vom Gürtel an offen sein müßten, man sähe das an der Art, wie unten die Schöße seitlich abfallen. Ich glaube, v. le Coq hätte sich viel bestimmter ausdrücken dürfen, als er es tut, denn auf der Abbildung ist der Schlitz auf der rechten Seite ganz deutlich zu erkennen. Er wird von einer gestrichelten Borte eingesäumt. Nehmen wir v. le Coqs Deutung an, so handelt es sich um eine Goldborte, welche sich von der rechten, unteren, äußeren Ecke des vorderen Rockschosses emporzieht und etwa in Höhe des Oberschenkelgelenkes in einer Rundung zum hinteren Rockschoß umbiegt. Links von der aufsteigenden Goldborte wird ein schmaler grüner Streifen sichtbar, der durch eine schräg abwärts steigende, schmale hellbraune Linie vom grünen Gewande der daneben stehenden Frau abgetrennt wird. Diese dünne bräunliche Linie stellt den oberen Rand der Goldborte dar, welche den Schlitz am hinteren Rockschoß einsäumt. Der grüne Streifen davor aber ist nach der Linienführung gewiß der im Schlitz sichtbare Unterstoff des Rückenschosses. Bei diesem Rock geht der Schlitz also nicht vom Gürtel los. Dagegen scheint, nach der Abbildung zu urteilen, dieser Rockschlitz bei dem Gewand des Ritters auf Tafel 6b in einem spitzen Zwickel bis zum Gürtel zu reichen und einen braunen unterlegten Stoff sichtbar werden zu lassen. Doch ist dies Bild recht zerstört.

Nach der Abbildung zu urteilen, scheinen von dem runden Kopf des doch wohl gewölbten Aufsatzes auf dem rechten Rockschoße (v. le Coq vermutet, es möchte eine Tasche sein) drei parallel gezeichnete Linien über den unteren Kreisrand dieses Aufsatzes hinauszuragen.

Bei dem trapezförmigen tiefbraunen Stück auf dem rechten Rockschoß läßt v. le Coq neben einem anderen Erklärungsversuche auch die Frage offen, ob es sich nicht doch vielleicht um einen Besatz des Oberrockes handelt. Soviel ich an der Abbildung sehe, springt dies Trapez nach der linken inneren Ecke zu über den inneren Rand der Goldborten vor. Wenn

nach die Abbildung nicht täuscht, ist auch die Schmalseite dieses Gegenstandes in der Form einer flachrunden Hefel ohne Annähösen sichtbar. Das scheint es mir unwahrscheinlich zu machen, daß es sich um einen Besatz handelt, wir gewinnen damit auch die Möglichkeit anzunehmen, daß der rechte Rockschoß genau so ausgesehen habe wie der linke, was am Ende ja das natürlichste ist.

Leider kann ich mich auf dieser linken Schoßhälfte mit v. le Coqs Beschreibung nicht ganz zurechtfinden. Er schreibt S. 68: „Dies (d. h. eben jenes Trapez) kann aber ein Teil des Schmuck des Kleides sein: es scheint sich in ähnlicher Weise, aber in blauer Farbe, auf der anderen Seite des Rocks (unter dem Schnupftuch) zu wiederholen“. Auf der Abbildung ist auf der linken Schoßhälfte nur ein blauer Fleck zu finden und den hat v. le Coq 7 Zeilen früher schon als die untere Borte des Schnupftuches erklärt, welches vom Akinakes herabhängt.

Soviel ich aus der Abbildung entnehmen kann, lief unter eben jener blauen Borte, die mit drei Reihen weißer Ringel geschmückt ist, ein brauner Querstreifen, der senkrecht parallel Strichelung aufweist. Nach v. le Coq wäre hier also eine goldbeschlagene Borte anzunehmen. Darauf folgt ein grüner Querstreifen, der zur Hälfte verwischt ist, sich aber ursprünglich gewiß bis zur Goldborte am linken Rande des Rockschosses hinzog. Die wagrechte Strichelung dieser Borte ist in der Höhe der engsten Dolchstelle zu erkennen. Es handelt sich bei dieser Borte um den Saum des linken Rockschlitzes. Unter dem grünen Streifen zieht sich eine abgesetzte goldene Querborte hin, darauf folgt wieder ein breiter grüner Streifen.

Solch blauer Stoff nun, wie er den unteren Rand des Schnupftuches bildet, findet sich noch an den Unterarmen des Ritters und unten am Rock des jüngsten Sohnes. Leider ist auf S. 69 irgend ein Druckfehler übersehen worden¹, wodurch der Satz: „Die Ärmel reichen nur bis zum Ellbogen, von wo an der Unterärmel mit einem engen, blauen, abwechselnd mit Reihen weißer Ringe und schwarzer Tupfen gemustert ist“ unverständlich geworden ist.

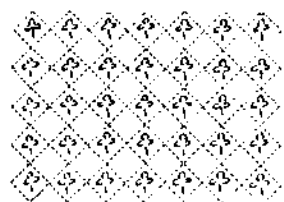
Soweit ich mir nach der Abbildung einen Vers machen kann, scheint es mir, daß der blaue Stoff zunächst einmal mit Reihen runder Löcher durchstanzt wurde. Bei dem Stück am rechten Unterarm könnte man auf der Abbildung vielleicht auch an Sechsecke denken. Die blauen Streifen

¹ Daß es sich um einen Druckfehler handelt, ergibt sich aus Stellen wie S. 71: wenn wir ... heranzieht; S. 75: letzterer statt letztere; S. 83 fehlt ver-
sehrentlich vor dem Worte Seite in der Beschreibung der Tafel 18b r. oder l.;
S. 84 erinnert die alten an alte Malereien; S. 87: Avalokitesvara.

zwischen den Stanzlöchern tragen weiße Ringe. Dieser so vorbereitete blaue Stoff scheint dann auf einen tiefbraunen Stoff aufgenäht zu sein, man sieht ihn überall durch die Stanzlöcher durchblicken. Beim Unterärmel schiebt der braune Stoff über den blauen Besatz nach dem Handgelenk zu vor. Auf den Unterärmeln scheint innerhalb der Stanzlöcher noch ein schwarzbrauner Schmuck auf dem braunen Stoff angebracht zu sein.

Zwischen dem grünen Ärmelaufschlag, wie ihn v. le Coq erwähnt, und dem Ende des dunkelbraunen Stoffes nach dem Handgelenk zu, schiebt sich, besonders deutlich am linken Arm, noch ein schmaler hellbrauner Streifen ein.

S. 69 seiner Beschreibung weist v. le Coq darauf hin, daß das Rautenmuster des Oberrocks mit einem piqueähnlichen Muster verziert ist, nur glaube ich nach der Abbildung nicht recht, daß



„nur hier und da einige erhalten“ seien. Mir stellt sich die Sache so dar, daß Reihen leerer Rauten mit Reihen bemusterter nach nebeneinander abwechseln:

Weiter spricht v. le Coq auf S. 69 über die „galgenartige Verzierung“ auf der rechten Brust in Höhe des rechten Handgelenkes. v. le Coq

meint zweifelnd, es handle sich um einen Schmuck, dessen Bestimmung jedoch noch nicht angegeben werden könne.

Nach der Abbildung nun geht ein Riegel in der Höhe des „galgenförmigen Schmuckes“ um die ganze Brust. In der Mitte der Brust wird dieser Riegel zwar vom Fuß der Lampe verdeckt, aber ebenso wie zwischen dem Lampenfuß und der rechten Hand eine senkrechte parallele Strichelung zu erkennen ist, ist dies in schwächeren, aber deutlichen Linien auf der linken Brust, besonders nach außen hin, zu erkennen. Der Galgen dürfte auch nichts weiter sein als eine solche Strichelung, und wenn v. le Coqs Erklärung schon zutrifft, dürfen wir in diesem Riegel einen goldbelegten Saum erkennen. Es läßt sich nach der Abbildung nicht sagen, ob dieser Riegel etwa mit dazu diente, den Gehrock auf der Brust zu schließen.

Es erübrigt noch, v. le Coqs Beschreibung zuzufügen, daß zwischen dem rechten Arm und der rechten Hüfte ein Tuch bis in die Hüfthöhe niederfällt. Es reicht wohl vom Kopfschmuck aus soweit herab. In der Mitte trägt dies Band einen senkrechten, abgesetzten, wagrecht parallel gestrichelten, also wohl goldenen Streifen. Nach unten zu schließt ein grüner Querstreifen das Tuch ab, dem noch ein brauner Streifen (Franzen?) folgt.

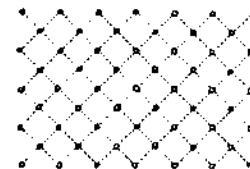
Wie haben wir uns nun den Rock gemacht vorzustellen?

Da der grüne Stoff am rechten Rockschlitz auf der Innenseite des hinteren Rockschoßes zu erkennen ist, möchte ich annehmen, daß der hellbraune Stoff auf den grünen aufgenäht ist, wobei er an mehreren Stellen der Schultern, Brust und Rockschoße aus dem durchbrochenen braunen Stoff hervorsieht.

Ich bin mir nicht sicher, ob die Ärmel dieses Rockes, wie v. le Coq es meint, wirklich nur bis zum Ellbogen gehen. Der erwähnte schmale, hellbraune Streifen, der nach dem Handgelenk zu über dem grünen liegt, scheint mir eher dafür zu sprechen, daß die Ärmel lang waren, über dem Ellbogen ein nach unten offener Behang um den Oberarm lief. Über dem Unterärmel wären dann noch Stulpen aus dunkelbraunem Stoff getragen worden, deren blauen Schmuck wir oben zu beschreiben versucht haben.

Was nun die Gewandung der Rittersfrau angeht, so scheint es mir nach der Abbildung, als wäre auf der rechten Seite eine Verzierung von weißen Ringeln noch zu erkennen. Sie haben folgende Anordnung:

Auf dem Kopfputz ist in der Abbildung rechts und links je ein schmaler, blaugrauer Streifen zu erkennen, sie streben von der Mitte der oberen konkaven Begrenzungslinie an der Stirnseite in die Höhe und reichen bis etwa zum zweiten Drittel des dunklen Mittelteiles. Der linke blaugraue Streifen steht senkrecht über dem linken Auge.



Es scheint mir nach der Abbildung weiter, daß dieser dunkle Mittelteil einen irgendwie geordneten Schmuck von weißen Ringeln trug, die besonders nach der rechten oberen Ecke zu sichtbar werden. Ich halte es deshalb für ziemlich sicher, daß in diesem dunklen Mittelstück die Haube des Kopfschmuckes zu erkennen ist, nicht ein Chignon, wie v. le Coq mit einem Fragezeichen vermutet.

Damit will ich diese Tafel verlassen, um noch einige Bemerkungen zu anderen anzufügen.

Der Vajrapāni auf Tafel 10 sitzt, er kniet nicht, wie v. le Coq meint. Das linke Bein steht mit hochgezogenem Knie auf der Fußsohle, das rechte liegt mit seiner äußeren Seite auf dem Teppich, der Unterschenkel ist nach dem Bauche zu eingeschlagen. Siehe Tafel B, Nr. 1, rechte Figur. Knieende Personen werden anders dargestellt, vgl. Tafel 13.

Zu Seite 80 ist zu bemerken, daß im Bilderatlas auf S. 31 das Alter der germanischen Drachensärge etwas anders als hier angegeben wird.

Die Beschreibung der Tafel 20b ist nur vom Original aus möglich, und es ist zwecklos, von der Abbildung aus neben v. le Coqs Vermutungen andere zu setzen. Es scheint mir, wie wenn auf der Schrifttafel des Bildes unter dem erhaltenen Rest des ersten Schriftzeichens 卐 stünde. Auf der Abbildung ist keine Klarheit darüber zu gewinnen, ob die Person im Vordergrund wirklich mit dem Rücken nach dem Beschauer zu sitzt, ob sie nicht auf beiden Knien ruht und dem Beschauer das Gesicht zuwendet. Bei der Figur unter der roten Scheibe — es mag das ein Zufall sein — sieht es aus, als könne man aus den Linien auch die bärtige Gestalt eines Mannes herauslesen, der bis zu den Hüften gezeichnet ist und einen Kopfschmuck trägt. Aber alle diese Vermutungen sind von der Abbildung aus getroffen wertlos.

Wenn ich das treffliche Gemälde richtig verstehe, welches auf Tafel 22 abgebildet ist — mir persönlich scheint es künstlerisch das weitaus bedeutendste unter sämtlichen Werken dieses Bandes zu sein — so steht die tanzende Person auf dem rechten Bein und schwingt das linke im Knie nach rückwärts hoch. Das tanzende Wesen würde dann dem Beschauer den Rücken zudrehen. Dafür spricht auch die Zeichnung der erhobenen linken Hand, die von unten her zugreift, der Daumen wird von der davor liegenden Hand verdeckt. Der Kopf sieht im Profil über die rechte Schulter.

Ob eine solche Stellung, wie v. le Coq angibt, an Tanzposen auf tibetischen Tempelfahnen erinnert, kann ich leider mangels Materials nicht feststellen. Es wäre dankenswert gewesen, v. le Coq hätte die eine oder andere Abbildung beigegeben. Ich kann mit den mir hier in Leipzig zur Verfügung stehenden Mitteln auch nicht feststellen, ob das Blasinstrument des einen Musikanten tibetisch ist.

Auf S. 86 beschreibt v. le Coq eine Schilderei, wie Māra mit seinen Scharen gegen den Bodhisattva ankämpft, der sich zur Gewinnung der höchsten Erleuchtung unter dem Bodhibaume niedergelassen hat. Links vom Bodhibaume bringt nach v. le Coq eine devatā (nike) ihre Verehrung dar. Das ist nach der Legende so sehr auffällig, daß man sich zunächst fragt, ob Grünwedel das Original nicht falsch durchgepaust hat. Grünwedel meint denn auch (Kultstätten S. 30), diese Figur sei vielleicht eine Tochter Māras. Diese Auffassung hätte von der Legende her alles voraus. Leider ist der Einfarbendruck für die wissenschaftliche Arbeit unzulänglich. Ich möchte aber glauben, daß es doch vielleicht ratsam ist, wenn einer der Berliner Herren das Original an dieser Stelle einmal neu untersucht. Ich halte es nach der Abbildung für möglich, daß Grünwedels Zeichnung die Linien des Originals an dieser Stelle mißverstanden haben

kann. Es kommt mir bei Betrachtung der Grünwedelschen Pause so vor, als paßte der rechte Unterarm nicht eben zur rechten Bauchlinie, wie sie Grünwedel gezeichnet hat, und als stünde diese sowohl wie die Rückenlinie in einigermaßen unmöglicher Stellung auch zum Kopfe. Auf Tafel 23 in v. le Coqs Werk sieht es so aus, als griffe diejenige Bogenlinie, welche Grünwedel als linke Hüftlinie gezeichnet hat, unterhalb der rechten oberen Ecke auf das ausgesägte Bildstück über, welches den springenden Affen trägt. Außerdem sieht es auf der Abbildung aus, wie wenn unter dem linken Ellbogen der fraglichen Figur ein Kopf mit Glotzaugen zu erkennen sei. Die Entscheidung zu treffen ist nur am Original möglich.

Es scheint mir aber, als verdiente die Grünwedelsche Beschreibung noch in einer anderen Einzelheit der v. le Coqs vorgezogen zu werden. Dieser schildert nämlich einen Dämon, der „auf einer Schlange wie auf einer Flöte bläst“, während Grünwedel a. a. O. meint, er zöge sich eine Schlange aus seinem Munde. Nach Textstellen wie Buddhacarita xiii 44 ist Grünwedels Auffassung richtig.

Doch ich fürchte, den Leser schon so über Gebühr in Anspruch genommen zu haben, und doch liegt es mir noch ob, wenigstens rasch mit dem Inhalte des ersten Textteiles bekannt zu machen. Waldschmidt behandelt da die Avadāna- und Jātakadarstellungen in der mittleren Höhle der kleinen Bachschlucht und in der Fußwaschungshöhle zu Qyzil und in der Ritterhöhle zu Kirisch. Dr. Siegling hat die Lesung und Übersetzung einer Aufschrift in Tocharisch B beigegeben. Im Anschluß daran spricht Waldschmidt über den Stil dieser Malereien, und sucht im Verfolg Grünwedelscher Beobachtungen die griechischen, gandharischen und iranischen Bestandteile dieser Malart herauszuschälen. Als wichtigste Aufstellung erscheint mir die, daß in den iranischen Elementen dieser Kunst Formen aus altmesopotamischer Kunst weiterleben. Den Beschluß dieser Waldschmidtschen Arbeit bildet die übersichtliche Behandlung der Avadāna- und Jātakā-Darstellungen in den qyziler Tonnengewölben.

Es kann keine Frage sein, daß Waldschmidt in einer ganzen Anzahl von Fällen über Grünwedel in der Deutung der Malereien hinauskommt. Die Arbeit ist gediegen.

Offene Fragen bleiben hier besser der Einzeluntersuchung vorbehalten, ich will hier nur ein paar kurze Bemerkungen anfügen.

Auf S. 15 spricht Waldschmidt über eine Malerei aus der Höhle mit dem Musikerfries, wo dem Bodhisattva die Augen ausgestochen werden, während er auf einem Teppich kniet, in dessen inneren Ecken sich vier Lichter und auf dessen Saummitten sich vier abgeschnittene Tierköpfe

befinden. Waldschmidt teilt mit, daß Charpentier im Bulletin of the School of Oriental Studies, London, dies Bilderwerk mit einer anderen Darstellung zusammengebracht habe, die als Schilderung des Śivjātaka aufgefaßt wird.

Das bedarf wohl einer kleinen geschichtlichen Berichtigung. Beide Darstellungen, es handelt sich um die Grünwedelschen Abbildungen Fig. 127 und 131, sind zuerst von Grünwedel, Kultstätten S. 68 zusammengestellt worden. Für die zweite Darstellung hatte Waldschmidt Grünwedels Deutung zunächst übernommen (Gandhara, S. 68). Der erste, der diese Deutung ablehnt, ist v. le Coq, s. Land und Leute in Ostturkistan, S. 70. Man vergleiche übrigens zu Grünwedels Fig. 131 die Abbildung 293 in seinen Kultstätten.

Für mich ist es auffällig, daß sich unter diesen vielen Bildern, auf denen einem Mann die Augen ausgestochen werden, nirgends die ebenso rührende wie berühmte Geschichte von Kunāla findet. Ob sie vielleicht auf den Nrn. 1 und 2 der Bilder aus der Fußwaschungshöhle dargestellt ist? Vgl. Divy. 411, aber auch Waldschmidt, S. 39, Spalte 2, Zeile 33. Leider entbehrt die Wiedergabe der Farben, so daß sie nicht ganz deutlich wirkt.

Es sei im Anschluß daran gestattet, eine kurze Bemerkung zur Abbildung 123 oder eigentlich zur Erklärung Grünwedels (Kultstätten S. 70) zu machen. Grünwedel meint nach der Abbildung, Schmidt müsse den mongolischen Text sicher falsch übersetzt haben. Das trifft nicht zu, der Text, wie ihn Schmidt S. xxi, Z. 6f. abdruckt, ist deutsch richtig wiedergegeben, der Pekinger Druck stimmt mit Schmidts Ausgabe überein.

Friedrich Weller.

A. v. LE COQ, *Von Land und Leuten in Ostturkistan*. Die vierte deutsche Turfanexpedition (mit 48 Tafeln u. 36 Abbildungen im Texte). J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1928. Preis RM. 10.—

Viel mehr, als es sonst in archäologischen Reiseberichten der Fall zu sein pflegt, spricht v. le Coqs Buch „Von Land und Leuten in Ostturkistan“ von Mensch zu Mensch. In ungemein lebendiger Darstellung werden wir hier mit den persönlichen Erfahrungen und der allgemeinen Geschichte der vierten deutschen Turfanexpedition bekannt gemacht, die sich vom März 1913 an über zwölf Monate erstreckte.

Die Reise führte über Taschkent und den Terek-Paß nach Kaschgar. Von da wenden sich die Reisenden nach Maralbaschi und weiter nach Tumschuk, wo eine vorläufige Grabung vorgenommen wird. Rasch treibt

die Sorge, andere Bildwerke zu retten, v. le Coq weiter nach Osten. In Kyzil wird das erste feste Lager für die Arbeit aufgeschlagen. Das Buch berichtet ausführlicher über Grabungen im Rotkuppeltempel, dem Tempel mit den ringtragenden Tauben, in der Höhle der sechzehn Schwertträger, dem Tempel mit dem Musikerfries, im sogenannten Kloster, in der Hippokampen- und der Mayahöhle. Während v. le Coqs treuer Helfer Bartus hier die Bilder ausschneidet, reist v. le Coq weiter nach Kutscha, und führt die Grabungen in Kirisch, Atschigh Iläk, Sim-Sim, Kum-Aryk durch. Nach mehrfachen Ritten hin und her wendet sich die Expedition von hier wieder heimwärts über Kutscha, und auf dem Rückwege werden die Arbeiten in Kumtura und Tumschuk durchgeführt.

In einem Schlußwort faßt v. le Coq die kulturgeschichtlichen Ergebnisse der Expeditionen zusammen und belegt seine Ausführungen durch Einzelbetrachtungen als über die Ganymedesgruppe, die Tempelwächter, die Nikefiguren, das Füllhorn, den koreanischen Hund, den Tierkopfhelm, die Räucherlampe, Kleidung und Waffen. Den Beschluß bildet die Behandlung des „Drachensarges“.

Schließlich ist dem Buche noch ein Anhang beigegeben, in dem A. v. Falke die Filzteppiche beschreibt, welche v. le Coq aus Kutscha mitgebracht hat.

Viel mehr Raum, als es nach dieser notgedrungen dünnen und äußerlichen Aufzählung erscheinen muß, nehmen volkskundliche Nachrichten über die heutige Bevölkerung des Landes ein. Die Schilderungen sind gleichermaßen vielseitig und liebevoll. Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß auch derjenige das Buch mit Nutzen lesen wird, der sich für die Ereignisse des letzten Vorkriegsjahres interessiert.

Wenn das Buch einen Wunsch offen läßt, so ist es der, daß solchen Reisebüchern ein guter Sachindex beigegeben werde. Der wird eine spätere Benutzung ungemein erleichtern.

Friedrich Weller.

TAUSEND BUDDHANAMEN DES BHADRAKALPA. Nach einer fünfsprachigen Polyglotte herausgegeben von Friedrich Weller. — Leipzig, Asia Major, 1928. XXV, 268 S. 8^o.

In diesem Buche hat F. Weller einen neuen und wertvollen Beitrag zur Lexikographie des Nördlichen Buddhismus gegeben. Wie wichtig diese Glossare sind, wird jeder bald erfahren, der sich mit den chinesischen oder tibetischen Texten beschäftigt. Ganz besonders erwünscht sind für die wissenschaftliche Bearbeitung buddhistischer Schriften chinesisch-indische

und tibetisch-indische Entsprechungen, während dem mongolischen und mandschurischen Sprachschatz eine mehr sekundäre Bedeutung zukommt, die unter Umständen allerdings sehr nützlich werden kann.

Bei der Polyglotte der Tausend Buddhanamen arbeitet Weller mit vollem Recht auf das lexikographische Ergebnis hin, und ganz besonders das chinesische und tibetische Glossar wird dem mit großem Fleiße und vielseitigen Sprachkenntnissen durchgearbeiteten Werke einen bleibenden Wert sichern. Dieses Endergebnis sowie die zum Verständnis der gegenseitigen Entsprechungen notwendige philologische Kleinarbeit haben den Herausgeber derartig interessiert, daß er es ganz unterlassen hat, über den Text selbst und seine literarische Bedeutung einige einleitende Worte zu sagen. Ich habe erst aus dem Prospekt erfahren, daß es sich um einen Pekinger Druck handelt. Die Einleitung des Herausgebers führt uns gleich mitten hinein in die Textkritik, und erst nach einigem Studium erfährt der Leser, was es zum Beispiel mit den Seite II erwähnten Listen abc des tibetischen Bhadrakalpikāsūtra für eine Bewandnis hat. Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, daß ich die Form des Titels nicht für einwandfrei halte. Es wäre eher *Bhadrakalpikasūtra* (analog etwa *Daśabhūmikasūtra*) zu erwarten. Gern möchte man auch wissen, wie der zugrunde gelegte Druck in Wirklichkeit aussieht. Für die Wiederherstellung oft mangelhaft überlieferter Sanskritausdrücke wäre es wesentlich, zu erfahren, in welcher Form das Indische geschrieben ist, zumal diese Wörter von Weller sicherlich nicht in der Orthographie der Vorlage angegeben werden.

Der Text selbst bietet eine große Reihe von Schwierigkeiten. Die einzelnen Namen entsprechen sich in den mongolischen, chinesischen, indischen, tibetischen und mandschurischen Listen sehr häufig nicht. Der Herausgeber ist auf diese für die Rekonstruktion der ursprünglichen Vorlagen des Textes bedeutsamen Unstimmigkeiten ausführlich eingegangen und hat im Text selbst versucht, die wirklichen Entsprechungen zu erschließen. Daß trotzdem viele Schwierigkeiten bestehen bleiben, ist nicht anders zu erwarten. So kann *ośadhi* (16) kein Name für Buddha sein, sondern muß noch einen Zusatz haben, der dem chinesischen *hsiu* entspricht. Sollte 22 *Yüeh-shih* wirklich Sanskrit *candra* sein? Eher ist an *candra-vamśa* (dessen Geschlecht das des Mondes ist) zu denken, gemäß der indischen Anschauung, daß Fürsten sich teils von der Sonne, teils vom Monde herleiten. Auch *ūrṇa* (35) scheint mir in dieser Form nicht als Buddhaname möglich zu sein, ebensowenig *druma* (83), wo das Chinesische auf einen Ausdruck wie *gunadruma* deutet. Dasselbe gilt von *mati* (87), das als Name unmöglich ist und nach dem Chinesischen *yu-i* etwa *matimat*

lauten müßte. Entsprechend ist 689 Chinesisch *shang-chi* (vgl. 851) eher Sanskrit *uttamasiddhi* (Bahuvrihi-Kompositum), während *siddhi* allein unwahrscheinlich ist. 714 muß es im Sanskrit *gunasampad* lauten, da es *gunasampada* nicht gibt. Chinesisch *pu-l'ui-mo* (836) kann nicht Sanskrit *adina* wiedergeben. Solche und ähnliche Unstimmigkeiten und manche dem Sinn nach bedenkliche Sanskritwörter weisen auf die schlechte Überlieferung und vielfach wohl verständnislose Anführung indischer Namen (vergleiche etwa 814 *pūspadanta* statt *pūspadatta*, 788 *subhadra* statt *suvaḥtra*, 750 *punyabhū* statt *punyabala* usw.) hin, während der chinesische Teil einen viel vertrauenswürdigeren Eindruck macht.

Der Herausgeber hat das Möglichste getan, um zwischen den vielen Unstimmigkeiten des Textes eine Harmonie herzustellen. Für die Herausarbeitung der Wortverzeichnisse fallen die einzelnen Textschwierigkeiten kaum sehr ins Gewicht, und so haben wir denn in diesem neuen Material mancherlei Ergänzungen zu Rosenbergs Vocabulary. Für die Anfänge eines Tibetisch-Sanskrit-Wörterbuches dürfen wir uns durch eine lexikographische Verarbeitung der tibetischen Übertragung des Buddhacarita den größten Nutzen versprechen. Durch die Übersetzung eines Teiles der tibetischen Version hat Weller diese wichtige Aufgabe der Lösung schon ein beträchtliches Stück näher gebracht.

Joh. Nobel.

ANANDA K. COOMARASVAMY, *Geschichte der indischen und indochinesischen Kunst*. Aus dem Englischen übertragen von Hermann Götz. Mit 400 Abbildungen auf 128 Tafeln. Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1927. Preis geb. RM. 50.—

Das vorliegende Werk behandelt die Geschichte arischer Kunstübung in Indien, in den hinterindischen und indonesischen Kolonialgebieten sowie in den geistigen Dependenzien Indiens: Nepal, Tibet, Turkistan, selbst Ostasien wird als Ausstrahlungsgebiet indisch arischer Kunst mit in die Betrachtung einbezogen. Die muhammedanische Kunst ist grundsätzlich nicht mit behandelt. Die Darstellung fußt auf gründlicher Stoffkenntnis, alle Zweige der Kunstübung sind berücksichtigt worden. Die Ausführungen sind durch die Nachweise überall für die Nachprüfung offen. Alle Einzel Einwände ändern nichts daran, daß in diesem Buche der erste große Versuch vorliegt, in deutscher Sprache ein umfassendes Handbuch arisch-indischer Kunst vorzulegen, und, soweit das heute menschenmöglich ist, ist dieser Versuch geglückt.

Friedrich Weller.

DJIN PING MEH. Aus dem chinesischen Urtext übersetzt von Otto Kibat. Engelhard-Reyher Verlag, Gotha 1928.

Wenn sich heute ein schöngestiger Verlag entschließt, ein Werk der chinesischen Erzählliteratur in europäischer Übertragung dem breiteren Lesepublikum zugänglich zu machen, so sind einer solchen Übertragung von vornherein gewisse Zugeständnisse einzuräumen. Der betreffende Verlag als zahlender Unternehmer muß auf Marktgängigkeit, Rentabilität sehen, er darf mit Recht beanspruchen, daß die von ihm besorgte Ausgabe ein gefälliges, unserm westlichen Geschmack entsprechendes Gepräge trage. Daraus ergibt sich für den Übersetzer der Zwang zu einer mitunter freien Behandlung des Originals. Unsere durch Unterhaltung jeder Art verwöhnte Zeit hat für manche epische Breiten, behagliche Weitschweifigkeiten und Wiederholungen, wie sie sich im älteren chinesischen Roman häufig finden, kein richtiges Verständnis, da werden Kürzungen, Straffungen bisweilen nicht zu vermeiden, im Gegenteil zu empfehlen sein. Auch unter den vielfach eingestreuten Gedichten und Essays finden sich manche schwächere Texte, die unbeschadet des Gesamteindrucks getrost weggelassen werden können. Umgekehrt kann bisweilen an Stellen, die infolge allzu knapper, bloß andeutender Sprache bei wörtlicher Übersetzung unverständlich bleiben würden, durch geschickte Erweiterung der europäischen Textfassung ein Kommentar erspart werden. Denn die Belastung eines der Unterhaltung dienenden Buches mit zahlreichen Anmerkungen ist immer eine mißliche Sache. Das Ideale wäre wohl, wenn in einem Falle, wo es sich wie beim Kin ping meh um ein bedeutsames Literaturdenkmal handelt, gleichzeitig neben der Publikumsausgabe noch eine für die sinologischen Fachkreise bestimmte philologisch genaue wortwörtliche Übertragung besorgt würde. Allein wo sind die für einen solchen Zweck erforderlichen Fonds? Wo ist der Millionär unter den Sinologen, der sich den Luxus einer solchen unrentablen Arbeit leisten kann?

Die Kunst und Aufgabe der guten literarischen Übertragung besteht darin, bei aller Freiheit im Ausdruck den eigentümlichen Charakter des Originals zu wahren und auf keinen Fall Wesentliches zu verwischen oder gar durch sinnwidrige Wiedergabe zu entstellen. Ich habe das zweite Kapitel der Kibat'schen Arbeit — sie bringt ungekürzt die ersten zehn Kapitel des im ganzen hundert Kapitel umfassenden Kin ping meh — Zeichen für Zeichen mit dem Originaltext verglichen und dabei in diesem einen Kapitel über hundert offensichtliche Übersetzungsfehler festgestellt. Als Beispiele führe ich an:

1. 都鬪分子來,與武松入情.

Kibat S. 59: „Diese (die Nachbarn) beeilten sich wiederum, Wuh Sung auch ihre Freundschaft zu zeigen“. —
richtig: „Sie alle (die Nachbarn) subskribierten (zu einem Festessen) und schlossen mit Wu Sung Freundschaft“.

2. 脫了身上鷄哥綠紵絲衲襖.

Kibat S. 62: „entledigte sich seines papageigrünen, bequemen, seidengefütterten Pelzes (I)“

richtig: „zog seinen papageigrünen wattierten Drillich- (grobe Faser) Rock aus“.

3. 武松也知了八九分自己,只把頭來低了,却不來兜攬.

Kibat S. 64: „Wuh Sung hatte sie rasch durchschaut, heftete seine Blicke nur noch auf den Boden und schickte sich nicht im geringsten an, sie in seine Arme zu schließen“.

richtig: „Wu Sung war (trotz reichlichem Weingenuß) noch fast völlig nüchtern, hielt den Kopf zu Boden gesenkt und verschmähte es, einen verbotenen Gewinn zu heimsen“

4. 冤家.

Kibat S. 68: „saubere Buhle“.

richtig: „Feind, gehässiger Kerl“.

5. 常言表壯不如裡壯.

Kibat S. 71: „Ein Sprichwort sagt: Das Heind ist einem näher als der Rock“.

richtig: „Ein Sprichwort sagt: äußere Stärke taugt nicht so viel wie innere Stärke“ oder freier „Schlicht und solid taugt mehr als außen Schein drin leer“.

6. 我不是那膿血搨不出來鱉.

Kibat S. 72: „Ich bin doch kein schleimiger Blutauswurf, kein unreifes Amphibienei!“ (I).

richtig: „Ich bin doch keine weiche Kröte, die in blutigen Eiter-schleim geraten ist und sich nicht heraushelfen kann!“

7. 次日領了知縣禮物金銀駝揀,討了脚程起身上路往東京去了.

Kibat S. 73: „Am andern Tage holte er von dem Landrat die Geschenke ab sowie eine Kamellast an Gold und Silber und trat nach Empfang des Wegzehrungsgeldes den Fußmarsch nach der Reichshauptstadt an.“

richtig: „Am andern Tage nahm Wu Sung vom Kreisvorsteher eine Kamellast Gold- und Silbergeschenke in Empfang,

ließ sich die genaue Reiseroute aushändigen und machte sich auf den Marsch nach der östlichen Hauptstadt“.

8. Das öfter vorkommende 東京 giebt Kibat einfach mit „Reichshauptstadt“ wieder. — Er übersieht, daß es zur Sung-Zeit zwei Reichshauptstädte gab, eine östliche (Piän liang oder Kai fong fu) und eine westliche (Lin an oder Hang tschou fu).

9. 白駒過隙日月如梭.

Kibat S. 75: „Tage und Monde jagten inzwischen dahin wie ein rasender Schimmel, den man von einer Türritze aus beobachtet, oder wie das dahinsausende Weberschiffchen“.

richtig: „Flüchtig wie ein Schimmelfohlen, wenn es über den Graben setzt, wie ein Weberschiffchen flitzen Tage und Monde dahin“.

10. 二八佳人.

Kibat S. 10: „die sechzehn Schönen“;

richtig: „eine junge (zweimal acht = sechzehnjährige) Schöne“.

Verunglückt erscheint mir durchweg bei Kibat die Behandlung des Essays. Der chinesische Essay 詞 ist rythmische Prosa und charakterisiert sich durch seine gedrungene, impressionistisch andeutende Sprechweise, die sich aber in der europäischen Übertragung sehr wohl wiedergeben läßt. Indem Kibat den Essay genau wie ein Gedicht 詩 behandelt und seine freie Sprache in gleichmäßiges Versmaß und mitunter recht gesuchte und banale Reime zwingt, zerstört er den eigentümlichen Reiz des Essays. Im ganzen scheint mir Kibat das Zeug zu haben, brauchbare Übersetzungsarbeit zu leisten. Er sollte aber — den guten Rat möge er nicht verübeln — zunächst ein paar Semester wissenschaftlichen Lehrbetrieb in einem unserer sinologischen Universitätsinstitute nicht verschmähen und seine Eignung durch ein sinologisches Gesellenstück dartun. Alsdann dürften seine Arbeiten ungleich höherem Vertrauen begegnen als das zurzeit der Fall sein kann, wenn sie auch schon jetzt hoch über den sog. „Nachdichtungen“ eines Ehrenstein, Klabund, Rudelsberger usw. rangieren. Warum hat sich Kibat als erste Aufgabe ausgerechnet ein Werk von der monumentalen Größe des Kin ping meh ausgesucht? Was würde man sagen, wenn ein Architekt, der noch nicht einmal eine bescheidene Einfamilienvilla gebaut hat, sich sogleich an ein Turmhaus wagen wollte?

BÜCHERBESPRECHUNGEN NOTICES OF BOOKS

FRANZ XAVER BIALLAS, *Konfuzius und sein Kult.*
Pekinger Verlag, Peking-Leipzig 1929. Preis: Ausgabe
auf getöntem Papier RM. 15,—; auf weißem Papier
RM. 12,—.

Das Buch, das den Untertitel trägt 'ein Beitrag zur Kulturgeschichte Chinas und ein Führer zur Heimatstadt des Konfuzius Kufou' bietet in drei Kapiteln eine Beschreibung der heiligsten konfuzianischen Stätte, eine Darstellung von des Meisters Leben, Werk und Lehre, sowie eine Schilderung der in Kufou stattfindenden Kulturlandungen. Das letzte der Kapitel ist das wichtigste, und in ihm wieder die Schilderung der eigentlichen Opferhandlungen, welche in Tschepe's bekannter Vorarbeit (*Heiligtümer des Konfuzius*) fehlt. Leider sind gerade die hierzu gehörenden Bilder nicht sehr deutlich, während das Biallas'sche Buch sonst in der Wiedergabe der Aufnahmen seinem Vorgänger überlegen ist. Es ergänzt ihn in glücklicher Weise zu einer schönen Monographie dieses altheiligen Ortes. Es wäre zu wünschen, daß uns ähnliche Monographien — für die rein wissenschaftliche Darstellung hier Édouard Chavannes' *Le Tai Chan*, Anth. d. Mus. Guimet, Paris 1910, das Muster — auch von anderen berühmten Plätzen Chinas geschenkt würden. E. Haenisch.

C. HENTZE, *Les Figurines de la Céramique Funéraire. Matériaux pour l'étude des croyances et du folklore de la Chine ancienne.* 1 Textband und 1 Tafelband. Avalun-Verlag, Hellerau bei Dresden. RM. 140.—

Der Verfasser dieser Arbeit benutzt zum ersten Mal das in den letzten 10—20 Jahren in überreicher Fülle aus den chinesischen Gräbern von der Han- bis zur T'angzeit nach Europa und Amerika gelangte Material an glasierten und bemalten Tonstatuetten, um einige grund-

sätzliche Fragen des alten Totendienstes und der Grabbeigaben zu erörtern. Er untersucht die chinesischen Anschauungen vom Tode und vom Fortleben der Seele, die zu der Sitte der Grabbeigaben geführt haben. Seine Darstellung ist eingehend und gut fundiert. Ihre Ergebnisse sind ungefähr folgende.

Die figurlichen und gegenständlichen Darstellungen, die dem Toten ins Grab mitgegeben wurden, verdanken ihre Entstehung dem alten magischen Glauben der Stellvertretung und Evokation durch das Abbild, dessen Zauberpraxis in China seit der Chouzeit bis fast zur Gegenwart bezeugt ist. Sie sind nicht als ein Ersatz der Mitgabe lebender oder getöteter Frauen und Diener in das Grab anzusehen, die vom 7. bis zum 3. Jahrhundert v. Chr. eine auch von chinesischen Großen nachgeahmte Sitte der Ts'in-Fürsten gewesen ist. Nach dem Li-ki hat schon K'ung-tse die Beigabe von irdenen Wagen und von Menschen und Pferden aus Stroh als alten Brauch, ihren Ersatz durch hölzerne Gliederpuppen als Neuerung erwähnt. Die Entstehung der Grabfiguren aus Ton geht also bis in die Chouzeit zurück; die ältesten bekannten Beispiele datieren aus der Han-Dynastie. 517 n. Chr. verbot der buddhistische Kaiser Wu-ti die Tieropfer an die Manen und ersetzte sie durch modellierte Nachbildungen. Unter den T'ang stand der Gebrauch der Grabbeigaben aus Ton (und zuweilen aus Holz) in der üppigsten Blüte und unterlag einer genauen gesetzlichen Regelung. Später scheint diese Sitte langsam abgekommen und durch die Verbrennung papierener Abbilder ersetzt worden zu sein.

Unter den Grabstatuetten der T'ang findet sich häufig ein Paar stehender Gestalten in Beamentracht, die eine von ruhigem freundlichem Ausdruck mit einfacher Kopfbedeckung, die andere mit dämonisch grimassierendem Gesicht und einer Kopfbedeckung, die einen herabfliegenden Vogel zeigt. Der erstere ist der Vorsteher des Begräbnisses (chung-jen), der beim Totenopfer den Verstorbenen vertritt, der andere wahrscheinlich Tsao-kün, der Herdgott, oder der Gott des Erdbodens selber, der als Führer der Seelen zur Unterwelt erscheint. Das Chou-li führt eine Menschenfigur aus Stroh auf dem Wagen mit dem Vogel Luan an, mit dem der Chung-jen bei der Beerdigung einen Dialog führt, bevor der Leichenwagen sich in Bewegung setzt. Der Vogel hängt mit der Vorstellung vom Seelenvogel zusammen, die in ihrer chinesischen Gestalt, als Verkörperung des belebenden (Fêng) oder des tödlichen Prinzips (Luan) des näheren verfolgt wird.

Unter den menschlichen Figuren werden bestimmte Typen den

Han, den Wei und den Sui zugeschrieben. Unter den T'ang bemerkt man das Eindringen westlicher, vielleicht persischer Kleidertrachten, besonders bei den Frauen, es werden auch fremde Rassen dargestellt. Unter den Dienern finden sich tocharische Pferdeknechte, indische Gaukler, Zwerge von Tao-chou, Akrobaten, Musikantinnen und Reiterinnen.

Unter den Tieren begegnet der Hund am häufigsten in der Han-Zeit, er hat als Weihopfer eine besondere Bedeutung. Nachbildungen von Rossen sind als Grabbeigaben schon in der Chou-Zeit erwähnt, von den Han bis zu den T'ang sind viele erhalten. Der Ochse, das Schaf, das Schwein, der Hase, der Fisch und das Huhn sind Opfertiere, auch sie begegnen häufig unter den Grabfiguren. Seltener sind die zwölf zyklischen Tiere, der Affe, der Elefant, das Kamel und der Drache.

Zur Zeit der Wei begegnen Kriegerfiguren, die ähnlich wie der Fang-hsiang-shi mit der Maske als exorzistische Wächter des Grabes gegen böse Geister zu denken sind. Unter den T'ang vermischen sich die Vorstellungen, es entsteht die Darstellung des Todesdämons, ein geflügeltes Gebilde, das bald mehr tierische Züge alter Dämonen, bald mehr die menschlichen des indischen Yama zeigt.

In einem letzten Abschnitt wird die stilistische Entwicklung kurz aber treffend angedeutet, der plastische Stil der Han, der Wei und der T'ang charakterisiert. Ein reiches und gut gewähltes Abbildungsmaterial gibt auf 114 Lichtdrucktafeln einen trefflichen Überblick über das ganze Gebiet.

Man darf die vorliegende Arbeit mit großer Anerkennung willkommen heißen. Sie enthält noch keine abschließende Darstellung, aber eine Fülle wertvoller Beobachtungen und anregender Vermutungen auf ikonographischem, kunstgeschichtlichem, kultur- und religionshistorischem Gebiet. Über die Frage der Menschenopfer und der ältesten Grabgebräuche wird im Zusammenhang mit Marcel Granets Forschungen und mit dem kürzlich geöffneten Königsgrab von Ur noch manche Diskussion bevorstehen. Zu S. 13 ist zu bemerken, daß das Papier zu K'ung-tses Zeit noch nicht erfunden war. Die Deutung des Sonnenschützen von Wu-liang-tse ist zutreffend, die der sog. Himmelskarte von Hsiao-t'ang-shan zu kompliziert und unverständlich. Auch die mythologische Erklärung der Jagdszene auf der Ku K'ai-chi-Rolle dürfte nicht zutreffen. Über die regionalen Stile der vorbuddhistischen Kunst Chinas wissen wir eigentlich noch gar nichts, die S. 80 erwähnten „hellenischen“ Einflüsse in der T'ang-Zeit sind mehr als problematisch.

Von den beiden als Chung-jen und Erdgott gedeuteten Figuren besitzt das Archäologische Institut der Reichsuniversität in Peking zwei große glasierte Exemplare aus einem 714 datierten Grab bei Tai-ling-yen, zwei entsprechende lebensgroße Köpfe in Stein die Sammlung Munthe. Die als Miao-tse-Frau oder Tibetanerin bezeichnete üppige Frau kommt häufig vor, auch in der Malerei auf einem nach 714 entstandenen Bild aus Tun-huang bei Yamanaka und auf dem 752 datierten Damenschirm des Shōsōin. Der Typus dürfte eher einer Mode als einer Rasse entsprechen. Das Motiv des keulenträgenden Schutzdämons ist indisch, vielleicht auch das der kauern den Trägergestalt, des unterworfenen Dämons. Endlich hat sich das S. 71 erwähnte Ritual des Exorzismus in den Kostümen der T'ang-Zeit bis heute im japanischen Shintō-Kultus erhalten. Einige im Palastmuseum zu Peking erhaltene Gewänder deuten darauf hin, daß es noch im 18. oder 19. Jahrhundert am Hofe der Mandschu geübt wurde.

Über viele der hier aufgeworfenen Fragen werden wir bessere Aufschlüsse gewinnen, wenn einmal der Inhalt chinesischer Gräber statt durch heimliche Raubgrabungen mit wissenschaftlicher Akribie erschlossen und aufgenommen ist. Eine weitere damit zusammenhängende Aufgabe ist die Deutung der figürlichen Graballeen, der sog. Geisterwege (shên-lu), deren steinerne Tierfiguren im 2. Jahrhundert v. Chr., im 5. und 6. nach Chr. begegnen, während die menschlichen Gestalten von Wächtern, Beamten und Tributträgern vor den T'ang-Gräbern des 7. Jahrhunderts zuerst erhalten sind. Die glasierte Tonfigur als Grabbeigabe scheint übrigens bis zur Mingdynastie nachgelebt zu haben, wenigstens wird eine bestimmte Art von Statuetten von den Chinesen, wie mir scheint mit Recht, dieser späten Zeit zugeschrieben.

Otto Fischer