

GLASENAPP-STIFTUNG
BAND 16

HERMAN LOMMEL
KLEINE SCHRIFTEN

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1978

HERMAN LOMMEL
KLEINE SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
KLAUS L. JANERT

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1978

Lommel, Herman

[Sarablung]

Kleine Schriften / hrsg. von Klaus L. Janert. – 1. Aufl. –
Wiesbaden: Steiner, 1978.

(Glaseapp-Stiftung; Bd. 16)
ISBN 3-515-02702-5

VORWORT

Von der Indogermanistik ausgehend und in die Mythenkunde weisend, hat Herman Lommel (7.7.1885 — 5.10.1968) insbesondere die Altiranistik wie Alt-Indologie als seine Arbeitsgebiete gepflegt, denen er mehrere Monographien und eine Fülle von kleinen Schriften widmete. Von diesen bisher weit verstreuten Aufsätzen und Besprechungen vereinigt der vorliegende Sammelband, der durch die wahrlich gemeinnützige Stiftung des Indologen und Religionswissenschaftlers Helmuth von Glaseapp wie durch den Franz-Steiner-Verlag ermöglicht wurde, vor allem indologisch interessierende Arbeiten, nachdem u. a. eine Anzahl von iranistischen Untersuchungen zur Awestaforschung hatte bereits nachgedruckt werden können.

Man wird diese Kleinen Schriften vom rein fachlichen Standpunkt aus mit speziellem Gewinn studieren, wobei gelegentlich sonst wenig beachtete Perspektiven durch die mythenkundlichen Grundanschauungen des Autors in oft erstaunlicher Weise hervortreten. Zugleich dürfte das Studium der Kleinen Schriften von Herman Lommel, der sich gradlinig und fair mit den Kollegen seiner Zeit, wo immer es ihm angebracht erschien, persönlich auseinanderzusetzen suchte, wissenschaftsgeschichtlich von Interesse sein: Wie sich Lommel seinen Lehrern und Freunden (wie Wackernagel, Andreas, Otto, Frobenius, um nur einige zu nennen) echt verpflichtet fühlte, so läßt sein Werk von innen her uns etwas vom Wesen der Zwanziger Jahre, das hier im Grunde wohl richtungsweisend blieb, spüren.

Für meine herausgeberischen wie bibliographischen Tätigkeiten ließ mir Frau Berta Lommel mit großer Liebeshwürdigkeit die Aufsatzsammlung ihres Vaters, und ich konnte zugleich mit Gewinn die Schriftenverzeichnisse nutzen von Hildegard Hoffmann, Wilhelm Rau und Friedrich Wieschke (in: Paideuma 7. 1960, S. 147–155 und 15. 1969, S. 3–7). Für freundliche Unterstützung und Hilfe bei Fertigstellung des Buches habe ich auch den Herren K. Jost und R. P. Das herzlich zu danken.

K. L. J.

Köln-Lindenthal
5.10.1977

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen. Gedruckt mit Unterstützung der Glaseapp-Stiftung. © 1978 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. Herstellung: Rheingold-Druckerei, Mainz, und Offsetdruck R. Wahl, Hadamar

Printed in Germany

BIBLIOGRAPHIE DER SCHRIFTEN
HERMAN LOMMELS

ZUGLEICH
INHALTSVERZEICHNIS DES VORLIEGENDEN BANDES

1. Die kleinen Schriften (A. Indogermanistisches, B. Indisches und Iranisches, C. Verschiedenes, D. Nachrufe) – 2. Monographien – 3. Einzelbeiträge zu Sammelwerken – 4. Monographischer Nachdruck – 5. Übersetzung – 6. Rezensionen – 7. Würdigung von und Nachruf auf Herman Lommel

I.

DIE KLEINEN SCHRIFTEN

A. Indogermanistisches

- Klein- und Großvieh.
[Kuhns] Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 46. 1914, S. 46–54. 1
- Litauisch trizėti.
[Kuhns] Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 46. 1914, S. 127.
- Neutrum und sächliches Geschlecht.
Antidoron. Festschrift Jacob Wackernagel. Göttingen 1923, S. 168–180. 10
- „Kämmen“ und „frisieren“ in einigen indogermanischen Sprachen.
[Kuhns] Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 53. 1925, S. 309–311. 23
- Ablauts-Betrachtungen.
[Kuhns] Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 59. 1922, S. 193–204. 26

B. Indisches und Iranisches

- Verwechslung von (chet) und (alef) im Awesta.
Festschrift Friedrich Carl Andros. Leipzig 1916, S. 97–108.
- Die Poesie des Awesta.
Internationale Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. 15. 1921, Sp. 629–660.

VIII	Bibliographie und Inhaltsverzeichnis	
Kleine Beiträge zur arischen Sprachkunde. ([1]. Zunge; [2]. Ohr; [3]. Nase; [4]. aw. suvrā; [5]. aw. ra69. michen; [6]. ar. bhṛnāsti.) [Kuhns] Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 50. 1922, S. 260-275.		38
Awestische Einzelstudien. ([1]. Y. 51,22 und das Gebet yəθō hātəm; [2]. aw. fraša- Wunder, wunderbar.) Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 1. 1922, S. 16-32.		
Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta. [1]. (Einkleitung; 1. Prosaische und metrische Formeln zur Ankündigung direkter Rede.) Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 1. 1922, S. 185-245.		
Awestische Einzelstudien. (1. Die Bezeichnung der Himmelsgegenden und die Orientierung im Awesta; 2. aw. ax ² arəta; 3. Astō.vi8ōtuš.) Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 2. 1923, S. 204-236.		54
Awestische Einzelstudien. (1. aw. nas-, naš-; 2. aw. fra-vaz; 3. aw. baōñšca (Akk.Pl. von baōñah- oder baōñā); 4. gouru. zaōtra (Y. 10,113); 5. Y. 9,26; 6. Doppel-yod als arsakidische Schreibung für y consonans; 7. aw. zoyono- Waffe.) Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 3. 1925, S. 163-178.		
Rasā.		
Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 4. 1926, S. 194-206.		87
Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta. [2.]. (2. Zehnsilbige Verse; Nachtrag; Berichtigungen; Stellen-Index.) Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 5. 1927, S. 1-92.		
Awestische Einzelstudien. (1. Schwankende Bezeichnung von auslautendem -š; 2. Der Biberpelz; 3. Zum awestischen Schriftzeichen w; Nachtrag.) Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 6. 1928, S. 126-162.		
Awestische Einzelstudien. (1. Y. 5,50 und Y. 19,77; 2. apikma.x ² ara- V. 13,47; 3. aw. sponta- klug.) Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 7. 1929, S. 33-53.		
Die zarathustrische Religion. 1-3 und 4-7. Vortrag, gehalten auf dem 17. Internationalen Orientalisten-Kongreß zu Oxford, 1928. Die Christliche Welt, Gotha. 43. 1929, Sp. 771-775 und 833-837.		
The Zoroastrian Religion. Translated from the German by B. Lommel. [Englische Version des Vortrages „Die zarathustrische Religion“.] The Quest, London. 20. 1929, S. 113-130.		
La religione di Zarathustra. (Versione di A. Pauletig.) [Italienische Version des Vortrages „Die zarathustrische Religion“.] Studi e materiali di Storia delle Religioni. 5. 1929, S. 5-20.		

Bibliographie und Inhaltsverzeichnis	IX
Friedrich Schlegels Charakteristik des Sanskrit u. die deutsche Sprache. Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Halle. 8. 1880, S. 647-659.	100
Some corresponding conceptions in old India and Iran. Dr. Modi Memorial Volume. Bombay 1930, S. 260-272.	
Der medische Name Mazdaka. [Kuhns] Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 58. 1931, S. 140-142.	
Zarathustra. Vortrag gehalten am 12. 5. 1931 anlässlich der Kultur-morphologischen Tagung in Frankfurt a.M. Der Erdball. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde. 9. 1931, S. 321-331.	
War Zarathustra ein Bauer? [Kuhns] Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 58. 1931, S. 248-265. [Aufgenommen in: Zarathustra. Darmstadt 1970, S. 33-52.]	
Vedica and Avestica. (1. Bemerkungen zur indoarischen Sprachkunde. [a]. ai. karoti; [b]. ṛv. ūrdhva- sthā; [c]. aw. hukoropta; 2. Mutter und Kind bei Mensch und Tier in einigen vedischen Vergleichen.) Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 8. 1931, S. 267-280.	113
Eine arische Form magischer Gottesanrufung. Acta Orientalia. 10. 1932, S. 372-379.	127
Auslegung von Vedastellen. (RV 4,54,2; 2,38,8.) Acta Orientalia. 11. 1933, S. 134-139.	135
Contributions to an Interpretation of the Gathas. Translated from the German by Blanche Lommel. Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry. London 1933, S. 281-285.	
Von arischer Religion. Geistige Arbeit. 1,23. 1934, S. 5-6.	
Soma. Forschungen und Fortschritte. 11. 1935, S. 21-22.	
Nactara und Spitāma. Indogermanische Forschungen. 53. 1935, S. 165-186.	
Worte Zarathustras. Forschungen und Fortschritte. 11. 1935, S. 336-337.	
Yaana 29: die Klage des Rindes. Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 10. 1935/36, S. 96-115. [Aufgen. in: Die Gathas d. Zarathustra. Basel/Stuttgt. 1971, S.27-40.]	

X	Bibliographie und Inhaltsverzeichnis	
Eine Beziehung zwischen Veda und Edda. [AV 1,14 und Skirniamál 29ff.] Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 73. 1936, S. 245-251.		141
Zarathustra's Gedankengebäude. Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie. 4. 1937, S. 62-83.		
Das Varuna- und Fluch-Gedicht AV 4,16. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 92. 1938, S. 452-463.		148
Vorderglieder awestischer Komposita. Indogermanische Forschungen. 56. 1938, S. 81-108.		
Yasna 32. Wörter und Sachen. 19. 1938, S. 237-265. [Aufgenommen in: Die Gathas des Zarathustra. Basel/Stuttgart 1971, S. 60-74.]		
Kávyá Uśán. Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally. Genève 1939, S. 209-214.		160
Der Welt-Ei-Mythos im Rig-Veda. Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally. Genève 1939, S. 214-220.		165
Yasna 34. [Kuhns] Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 67. 1940-42, S. 6-26. [Aufgenommen in: Die Gathas des Zarathustra. Basel/Stuttgart 1971, S. 87-96.]		
Jugendliche Gotteserkenntnis. Aus einer Upanischad. [Chänd. Up. 4,4-4,9.] Paideuma. 2. 1941-43, S. 109-123.		172
Der Gott Soma. Beitrag zu dem Aufsatz von Ad. E. Jensen: Das Weltbild einer frühen Kultur. Paideuma. 3. 1944-49, S. 36-39. [Nachdruck in: Ad. E. Jensen, Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur. (Studien zur Kulturkunde. Begründer Leo Frobenius. Hrg. Ad. E. Jensen. Bd. 9.) Stuttgart 1948, S. 89-92.]		
Die Liebe in vedischer Dichtung. Ein Vortrag. Paideuma. 3. 1944-49, S. 102-111.		187
Mithra und das Stieropfer. Nach einem Vortrag. Paideuma. 3. 1944-49, S. 207-218.		197
Die Religion Zarathustras. Neues Abendland. 4. 1949, S. 76-79.		

Bibliographie und Inhaltsverzeichnis	XI
Bhriḡu im Jenseits. Paideuma. 4. 1950, S. 93-109.	209
Vedische Einzelstudien. (Über Taitt. Up. 3. Schluß, Bhrguvalli 7-10.) Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 99. 1950, S. 43-49.	226
Vedische Einzelstudien. (Śyāváśva; Saranyū-Samjñā.) Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 99. 1950, S. 225-257.	233
An Aryan Figure of Speech. Commemoration Volume to Professor P. K. Gode. Poona 1950, S. [Entspricht: Awestische und vedische Einzelstudien. 5. Eine gemeinsame Redensart. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 105. 1955, S. 165-167.]	
Vedische Skizzen. (Der Plural der 1. Person in singularischem Sinn; Nāsatya; Über RV 4,42.) Festschrift W. Schubring. Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskde. Alt- u. Neu-Ind. Stud. 7. Hamburg 1951, S. 25-38. ...	266
Betrachtungen über Mythos, besonders in Indien und Iran. Paideuma. 5. 1951-54, S. 157-166.	280
Nachtrag zu „Bhriḡu im Jenseits“ (Paideuma 4. 1950, S. 93-109). Paideuma. 5. 1951-54, S. 201-202.	290
Die Späher des Varuna und Mitra und das Auge des Königs. Oriens. 6. 1953, S. 323-333.	292
Zarathustra. Hesperia. 4, 10. 1953, S. 18-29.	
Anāhitā-Sarasvati. Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Leipzig 1954, S. 405-413. ...	303
König Soma. Vortrag, gehalten auf dem 8. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Rom. Numen. 2. 1955, S. 196-205.	312
Blitz und Donner im Rigveda. Oriens. 8. 1955, S. 258-283.	322
Awestische und vedische Einzelstudien. (1. jg. aw. oifra; 2. Die Gatha-Strophe Y. 47,6; 3. Zu Y. 43,13; 4. Himmlische und irdische Nahrung; 5. Eine gemeinsame Redensart; 6. khila-, abhinne khilye; 7. Herstellung einer Upanischad-Strophe, Bṛh. Å. Up. 5,15.) Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 105. 1955, S. 151-174.	348

- Zarathustras Priesterlohn.
Studia Indologica. Festschrift für Willibald Kirfel. Bonn 1965, S. 187-195.
 [Aufgenommen in: Zarathustra. Darmstadt 1970, S. 199-207.]
- Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals. (Siehe unter: 3. Einzelbeiträge zu Sammelwerken.) 564
- Die aufopferungsvolle Gattin im alten Indien. (Sāvitrī; Sūryā; Mythen-Parallelen; Sati.)
Paideuma. 6. 1965-68, S. 95-109. 372
- Baumsymbolik beim altindischen Opfer.
Paideuma. 6. 1965-68, S. 490-499.
 [Nachdruck in: *Symbolon*. Jahrbuch für Symbolforschung. 1. Basel/Stuttgart 1960, S. 116-127.] 387
- Zarathustra und seine Lehre.
Universitas. 12. 1967, S. 267-280.
- Über RV 1,28.
Jñānamuktāvalī. Commemoration Volume in honour of Johannes Nobel. New Delhi 1969, S. 133-144. 399
- Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion.
Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. 2. Basel/Stuttgart 1961, S. 108-120.
 [Aufgenommen in: Zarathustra. Darmstadt 1970, S. 253-269.]
- Die Sonne das Schlechteste ? Strophe 10 der 5. Gāthā des Zarathustra, Y. 32.
Oriens. 15. 1962, S. 360-373.
 [Aufgenommen in: Zarathustra. Darmstadt 1970, S. 360-376.]
- Kopfdämonen im Alten Indien. (Namuci; Makhas Kopf.)
Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. 4. Basel/Stuttgart 1964, S. 149-175. 411
- Die Śunahśepa-Legende.
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 114. 1964, S. 122-161. 438
- Die Elemente im Verhältnis zu den Amśā Spenta's.
Festschrift für Ad. E. Jensen. 1. München 1964, S. 365-377.
 [Aufgenommen in: Zarathustra. Darmstadt 1970, S. 377-396.]
- Vasīṣṭha und Viśvāmitra.
Oriens. 18/19. 1965-66, S. 200-227. 478
- Die indische Sagenwelt in Bachofens Antiquarischen Briefen. (Zu Brief 4-9: Die Āstika-Legende; Zu Brief 55-59: Der Avunculat in den Überlieferungen Indiens nach dem Mahābhārata; Über Brief 60 u. 61.)
 In: Johann Jakob Bachofens Gesammelte Werke. Bd. 8. Basel/Stuttgart 1966, S. 603-629.

- Aw. drigu, västra und Verwandtes.
Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper. Leiden 1968, S. 127-133.
- Les espions de Varuṇa et de Mitra et l'œil du roi. [Französische Übersetzung von „Die Späher des Varuṇa und des Mitra und das Auge des Königs“. *Oriens*. 6. 1963, S. 323-333.] (Übers. von J. Kellens.)
 Première Série Commémoration Cyrus. Actes du congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500^e anniversaire de la fondation de l'empire perse. Volume 2. Hommage universel 2.
 Éditeur E. J. Brill. Leiden 1974, S. 91-100.

C. Verschiedenes

- Etymologie und Wortverwandtschaft. (Probeforlesung, bei der Habilitation für indogermanische Sprachwissenschaft gehalten vor der Göttinger Philosophischen Fakultät am 13. 3. 1915.)
 Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur. 1. Abteilung. 35. 1915, S. 417-427.
- Die Rechtschreibung slavischer Eigennamen im Deutschen.
 Der Sammler. Nr. 45. (um 1915), S. 5-6.
- Die slawische Sprachenfamilie.
 Der Sammler. Nr. 156. (um 1915), S. 2-3.
- Die neue Universität.
Akademische Rundschau, Leipzig. 7. 1919, S. 100-103.
- Universitas ?
Frankfurter Universitäts-Zeitung. 5, 1. 1919 vom 28. 3. 1919, S. 1.
- Freiheit, die ich meine.
Volksstimme, Frankfurt. Nr. 56 vom 7. 3. 1919, Hauptblatt.
- Zum Semesterbeginn.
Frankfurter Universitäts-Zeitung. 5, 14. 1919 vom 20. 11. 1919, S. 116-117.
- Die slavischen Sprachen.
 Volk, Kunst, Wissen. Beilage zur Volksstimme. 1921, Nr. 3, S. [2]-[3].
- Die Slawenapostel.
 Volk, Kunst, Wissen. Beilage zur Volksstimme. 1921, Nr. 5, S. [2]-[3].
- Rußland und wir.
Frankfurter Universitäts-Zeitung. 6, 16. 1921 vom 31. 1. 1921, S. 243-245.

- Der Ursprung des russischen Staates.
Volk, Kunst, Wissen. Beilage zur Volksstimme. 1921, Nr. 7, S. [2]-[3].
- Die Sprache und das Leben.
Literaturblatt. Beilage zur Frankfurter Zeitung. 59, 37 vom 12. 9. 1926, S. 1.
- Tabak trinken. (Zu dem Aufsatz in <Kuhns> Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen]. 52. [1925], S. 302.)
[Kuhns] Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 54. 1927, S. 159.
- Mythologie in Bildern.
Leo Frobenius. Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende. Leipzig 1933, S. 57-72. 506
- Regierung und Stände in alt-arischer Metaphysik.
Der Frankfurter Student. 1935, Sommer-Semester, Nr. 3, S. 4-5.
- Indogermanen und Arier.
Der Ruhr-Arbeiter, 7, 29 vom 3. 7. 1938, S. 3-4.
- Regenkamm und Himmelsrind. Von M. Weyersberg und H. Lommel.
Paideuma. 1. 1938/40, S. 120-146. 522
- „Seelen“-Vorstellungen der Teletuten.
Paideuma. 2. 1941-43, S. 224-230.
- Again: The Two-Headed Celestial Cow. Translated from the German by Blanche Lommel. [Nachtrag zu: Regenkamm und Himmelsrind. Paideuma. 1. 1938/40, S. 120-146.]
Prof. Jackson Memorial Volume. Paperson Iranian Subjects. Bombay 1964, S. 86-94. 549
- Das Fremdwort im Volksmund.
Bayerische Blätter für Volkskunde. [o.O.u.J.]
- D. Nachrufe
- Zum Tod Wilhelm Streitberg.
Frankfurter Zeitung vom 2. 9. 1925.
- Hermann Jacobsohn. [Nachruf und Schriftenverzeichnis.]
Indogermanisches Jahrbuch. 19. 1935 (Bibliographie 1933), S. 335-340.
- Erich Berneker. Nachruf.
Indogermanisches Jahrbuch. 22. 1938 (Bibliographie 1936), S. 380-383.
- Nachruf auf J. Wackernagel [22. 5. 1938].
Frankfurter Zeitung. [?]

2.

MONOGRAPHIEN

- Studien über indogermanische Fernhinbildungen. Göttingen 1912. 81 S. (Phil. Diss. Göttingen.)
- Wie studiert man Sprachwissenschaft? Ratschläge für Philologen. Frankfurt 1921. 24 S.
- Die Yäst's des Awesta. Übersetzt und eingeleitet. Mit Namenliste und Sachverzeichnis.
Göttingen/Leipzig 1927. XII, 211 S.
(Quellen der Religionsgeschichte. Hrg. im Auftrage der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. 15, Gr. 6.)
- Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt. Tübingen 1930. VIII, 290 S.
- Gäthä's des Zarathustra. Y. 43-46. Mit Benützung der Entwürfe von F. C. Andreas übersetzt und erklärt.
Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Fachgruppe 3. Neue Folge 1, 3. Berlin 1934, S. 67-119.
[Aufgenommen in: Die Gathas des Zarathustra. Basel/Stuttgart 1971, S. 97-144.]
- Gäthä's des Zarathustra. Y. 47-51. Mit Benützung der Entwürfe von F. C. Andreas übersetzt und erklärt.
Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Fachgruppe 3. Neue Folge 1, 4. Berlin 1935, S. 121-169.
[Aufgenommen in: Die Gathas des Zarathustra. Basel/Stuttgart 1971, S. 145-185.]
- Die alten Arier. Von Art und Adel ihrer Götter. Frankfurt 1935. 158 S. (Religion und Kultur der alten Arier. Darstellungen und Untersuchungen. Hrg. von H. Lommel. 1.)
- Der arische Kriegsgott. Frankfurt 1939. 76 S.
(Religion und Kultur der alten Arier. Darstellungen und Untersuchungen. Hrg. von H. Lommel. 2.)
- Les anciens Aryens. Traduction de P. Beauchamp. Paris 1943. 221 S. [Französische Übersetzung von: Die alten Arier. Frankfurt 1935.]
- Gedichte des Rig-Veda. Auswahl und Übersetzung. München 1955. 132 S.
- Altbrahamische Legenden. Zürich/Stuttgart 1964. 80 S.

3.

EINZELBEITRÄGE ZU SAMMELWERKEN

Pehleviliteratur.

In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Aufl. Bd. 4. Tübingen 1930, Sp. 1068-1069.

Perser: 1. Ethnologisch-politisch. 2. Parsismus, religionsgeschichtlich.

In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 2. Aufl. Bd. 4. Tübingen 1930, Sp. 1072-1085.

Zarathustra.

In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 2. Aufl. Bd. 5. Tübingen 1931, Sp. 2072-2076.

Die iranische Religion.

In: Clemen, C.: Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte, 1. Aufl. München 1927, S. 167-189.

Paul Deussen, 1845-1919 (al. Port. 1859-64 v.).

In: Schulpforte und das deutsche Geistesleben. Lebensbilder alter Pfortner. Hrg. Hans Gehrig. Darmstadt 1943, S. 114-119. 558

Die iranische Religion.

In: Clemen, C.: Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte, 2. Aufl. München 1949, S. 133-150.

Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals.

In: Hentze, C.: Tod, Auferstehung, Weltordnung. Textband. Zürich 1955, S. 107-130. 564

4.

MONOGRAPHISCHER NACHDRUCK

Die Gathas des Zarathustra. Mit einem Anhang von E. Wolff: Die Zeitfolge der Gathas des Zarathustra. Hrg. von B. Schlerath. Basel/Stuttgart 1971. 237 S.

5.

ÜBERSETZUNG

Saussure, F. de: [Cours de linguistique générale, 2. Aufl. Hrg. von Ch. Bally [u.a.]. Deutsche Übersetzung:] Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übersetzt. Berlin/Leipzig 1931. XVI, 285 S.

6.

REZENSIONEN

(Alphabetisch)

Bechtel, F.: Die griechischen Dialekte. 1. Berlin 1921.

Literarisches Zentralblatt für Deutschland. 73. 1922, Sp. 136-137.

Briefe an Ewald. Aus seinem Nachlaß hrg. von R. Fick und G. von Selle. Göttingen 1932.

Indogermanische Forschungen. 53. 1935, S. 136-138.

Clemen, C.: Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion. Gießen 1920.

Literarisches Zentralblatt für Deutschland. 72. 1921, Sp. 433-435.

Duchesne-Guillemin, J.: Symbolik des Parsismus. Aus dem Französischen übersetzt von F. Montfort. Stuttgart 1961.

Orientalische Literaturzeitung. 58. 1963, Sp. 273-278.

Dumézil, G.: Le Festin d'Immortalité. Étude de mythologie comparée indoeuropéenne. Paris 1924. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. T. 34.)

Deutsche Literaturzeitung. 47. 1926, Sp. 1489-1497.

Dumézil, G.: Le troisième Souverain. (Essai sur le dieu indo-arien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande.) Paris 1949.

Oriens. 7. 1954, S. 381-385.

Dumont, P.-É.: L'Ásvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vā. S., ŚBr., KŚS.). Paris 1927.

Deutsche Literaturzeitung. 51. 1930, Sp. 1402-1405. 587

Geiger, B.: Die Amōša Spantas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung. (Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. 176, 7. 1916).

Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde. Beiblatt zu Indogermanische Forschungen. 43. 1926, S. 29-36.

[Aufgenommen in: Zarathustra. Darmstadt 1970, S. 20-32.]

Geldner, K. F.: Die zoroastriische Religion. Das Avestā, 2. Aufl. Tübingen 1926. (Religionsgeschichtliches Lesebuch hrg. von A. Bertholet. 1.)

Deutsche Literaturzeitung. 47. 1926, Sp. 1740-1746.

Gonda, J.: Notes on Brahman. Utrecht 1950.

Oriens. 7. 1954, S. 160-162.

Gonda, J.: The R̥gvidhāna. English translation with an introduction and notes. Utrecht 1951.

Oriens. 6. 1952, S. 136-137.

- Hirt, H.: Etymologie der neuhochdeutschen Sprache. München 1921. Frankfurter Zeitung. [?]
- Jackson, A. V. W.: Zoroastrian Studies; The Iranian Religion and various Monographs. New York 1928. (Columbia University Indo-Iranian Series. 12.) Indogermanische Forschungen. 48. 1930, S. 299-301.
- Jacobsohn, H.: Arier und Ugrofinnen. Göttingen 1922. Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde. Beiblatt zu Indogermanische Forschungen. 42. 1924, S. 19-23.
- Kluge, F.: Geschichte der deutschen Sprache. [?] Frankfurter Zeitung. [?]
- Lüders, H.: Varuṇa. Aus dem Nachlaß hrsg. von L. Alsdorf. 1. Varuṇa und die Wasser. Göttingen 1951. Deutsche Literaturzeitung. 74. 1953, Sp. 400-405. 589
- Meillet, A.: Trois conférences sur les Gāthā de l'Avesta. Paris 1925. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation. T. 44.) Deutsche Literaturzeitung. 47. 1926, Sp. 939-948.
- Meillet, A.: Grammaire du vieux-perse, 2me éd. Entièrement corrigée et augmentée par E. Beneviste. Paris 1931. Orientalische Literaturzeitung. 37, 3. 1934, Sp. 178-186.
- Rohrbach, P.: Die Geschichte der Menschheit. Königstein 1914. (Blaue Bücher des Verlages K. R. Langewiesche.) Vorabendblatt, München. Nr. 254 vom 19. 5. 1914, Seite: „Aus Literatur und Leben.“
- Saussure, F. de: Cours de linguistique générale. Lausanne/Paris 1916. Göttinger Gelehrten-Anzeiger. 1921, S. 232-241. 592
- The Śrauta ritual and the Vājapeya sacrifice. Poona 1955. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 106. 1956, S. 410-411.
- Vasmer, M.: Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I. Die Iranier in Südrußland. Leipzig 1923. (Veröffentlichung des baltischen und slavischen Institutes der Universität Leipzig.) Archiv für slavische Philologie. 40. 1925, S. 150-155.
- Wesendonk, O. G. von: Das Weltbild der Iranier. München 1933. Indogermanische Forschungen. 53. 1935, S. 213-216.
- Wüst, W.: Stilgeschichte und Chronologie des R̥gveda. Leipzig 1928. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. 17,4.) Deutsche Literaturzeitung. 50. 1929, Sp. 464-468. 602
- Zschaezsch, K. G.: Die Herkunft un.: Geschichte des arischen Stammes. Berlin 1920.

Literaturblatt. Beilage zur Frankfurter Zeitung. 1921, Nr. 5 vom 27. 2. 1921, S. 2.

7.

WÜRDIGUNG VON UND NACHRUF
AUF HERMAN LOMMEL

- Festgabe für Herman Lommel zur Vollendung seines 75. Lebensjahres. [Mit Bild und Schriftenverzeichnis.] Hrsg. von B. Schlerath. [Erschienen gleichzeitig als Buch:] Wiesbaden 1960. 155 S. [und als:] Paideuma. 7. 1959-61, S. 179-333 (Heft 4/6. Juli 1960).
- Herman Lommel. (Nachruf.) [Mit Bild und Nachtrag zum Schriftenverzeichnis. (Zusammengestellt von Hildegard Hoffmann.)] Paideuma. 15. 1969, S. 1-7.

KLEINE SCHRIFTEN

Klein- und Großvieh.

Im Neugr. heißt *πρόβατον* „der Widder, das Schaf“. Dieselbe Bedeutung hat dies Wort in der hellenistischen Sprache (z. B. bei Aristot. Bezeichnung der zoologischen Gattung Schaf), und es hat das alte *ἄς, οἷς* ganz aus dem lebendigen Gebrauch verdrängt. Dies lehrt, außer dem Fehlen in späterer Prosa, Varro L.L. V 96: *ovis, quod ἄς: ita enim antiqui dicebant, non ut nunc πρόβατον*; und Moirís p. 274: *οἷς μονοσυλλάβως Ἀττικοί, πρόβητα Ἑλληνες*.

Auch im reinen Attischen bezeichnen Singular und Plural dieses Wortes „Schafe“ (sing. z. B. IG. II 5, 834b, col. II 77 τοῖ πρόβάτου καὶ τῆς αἰγός), der Plural hat jedoch auch die allgemeinere Bedeutung „Kleinvieh“, so, wenn Thukydides β 14, η 27 *πρόβατα καὶ ἵπποζύγια* „Kleinvieh und Zugtiere“ unterscheidet, und wenn, nach dem Scholion zu Ilias II 353 *Ἐπόλις προβατικῶν χορὸν φησι τὸν ἐξ αἰγῶν*.

Anders ist es im Ionischen: Herodot nennt das Vieh ganz allgemein *πρόβατα*: I 183, 188, 207; — II 41: *τὰς βοῖς τὰς θηλέας Λιγυῖταιοι πάντες ὁμοίως σίβονται προβάτων πάντων μάλιστα*. — IV 43; — IV 61: *Θύουσι δὲ καὶ τὰ ἄλλα πρόβατα καὶ ἵππους μάλιστα*. — VI 56; VII 171: *καὶ αὐτοῖσι καὶ τοῖσι προβάτοισι*. — IX 93: *ἴθα ἤλιον πρόβατα*, und er unterscheidet das Kleinvieh vom Vieh schlechthin durch den Ausdruck: *τὸ λεπτὰ τῶν προβάτων* I 133. VIII 137. Dem entspricht der Gebrauch bei Hippokrates, wo es sogar noch umfassender „Tier“ bedeuten kann: *περὶ σαρκῶν* (Littré 8, 594): *καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ πρόβατα*. — *περὶ τῶν ἐντὸς πάθων* (L. 7, 224): *δοκεῖ γὰρ καὶ*

ἐν ἀνθρώπῳ γίνεσθαι ταῦτα πολλῷ μᾶλλον ἢ ἐν πρόβατοισιν. — „Vieh“ heißt es *περὶ ἀρθρῶν* (L. 4, 26): πάντων τῶν προβάτων βόες ὅτι μάλιστα ποτῶναι ταύτην τῆν ἄρθρ, und *περὶ ἰρής νόσον* (L. 6, 358): οὐ γὰρ ἔστιν αὐτοῖς ἄλλο πρόβατον οὐδὲν ἢ αἰγὴς καὶ βόες. An andern Stellen ist es nicht so zweifellos, ob Vieh oder Kleinvieh gemeint sei: *περὶ αἰμορροΐδων* (L. 6, 440): οὐδὲν γὰρ χαλεπώτερον ἢ περὶ προβάτων δειρομένων τὸν δάκτυλον μεταξὺ τοῦ δέρματος καὶ τῆς σαρκὸς περιεῖναι. — *περὶ ἰρής νόσον* (L. 6, 382): γνοίη δ' ἂν τις τὸδε μάλιστα τοῖσι πρόβατοισι τοῖσι καταλήπτοις γινόμενοιςιν ὑπὸ τῆς νόσον ταύτης καὶ μάλιστα τῆσαν αἰξίν. αἴττι γὰρ πυκνότερα λαμβάνονται. Schafe oder Kleinvieh scheinen gemeint zu sein *περὶ φύσεως παιδίου* (L. 7, 540), wo von der Geburt von Zwillingen die Rede ist. Da heißt es: ὁμοίως δὲ καὶ τὰ πρόβατα, θηρία τε καὶ ὄρνεα, wenn sie nämlich mehrere Junge gebären, und gleich darauf werden als Arten, bei denen dies der Fall ist, Hund und Schwein genannt. Nun werfen Schafe und Ziegen zwar in der Regel nur ein Junges, doch sind bei ihnen 2 und 3 entschieden häufiger als bei Rindern und Pferden. So scheinen auch *περὶ αἰέθων, τόπων καὶ ὑδάτων* (L. 2, 68): ἐπονται γὰρ αὐτοῖσι (τοῖσι Σκύθῳσι) καὶ τὰ πρόβατα ἔοντα, καὶ αἱ βόες καὶ οἱ ἵπποι durch καὶ . . . auf einerseits πρόβατα, andererseits βόες und ἵπποι unterschieden zu werden.

Auf einer Inschrift von Amorgos (Dittenberger Syll. 531. 35. 37) wird das Weiden von Vieh (*πρόβατα*) in einem Tempelbezirk verboten. Es widerspricht also anscheinend dem ionischen Sprachgebrauch, wenn Ziebarth Hermes 32, 614 darunter Schafe versteht, und daß jegliches Viehtreiben und Viehweiden verboten sei, lehrt deutlich der Vergleich mit dem inhaltlich verwandten Tempelgesetz von Rhodos (Coll.-Bechtel 410. 22. 31 — s. unten). Wenn dagegen in Priene *πρόβατον* inschriftlich im Sinn von Schaf gebraucht wird (Nr. 174, 11: βοῖ — πρόβατῶν — γαλαθῆρῶν unterschieden; Nr. 362, 18: φέρονε δὲ κόμειον τῆ Ἑρμῆ εἰσφορὸν δύμιον ἀπ' ἐκάστου αἰπολίου . . . φέρονε δὲ καὶ τοῖς τὰ πρόβατα βόσκοντας ἀπὸ τῆς ποιμνῆς ὄρνεα etc.), so entspricht dies nur dem, was wir von der hellenistischen Sprache dieser Texte erwarten müssen.

Aus dem Dorischen kann ich *πρόβατον* belegen in der vorhin erwähnten rhodischen Inschrift (IG. maris Aeg. I p. 96, Nr. 677 = Coll. Becht. 4110, 19 ff.): Νόμος ἃ οὐχ ὅσιν ἐσίμεν οὐδὲ ἐσφάρονε ἐς τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος τῶν Ἀλεκτρώνας· μὴ εἰσῆναι ἵππος, ὄνος, ἡμίονος; γῆνος μὴδὲ ἄλλο λάφρονον μὴθῆν, μὴδὲ ἐσαγέτω εἰς τὸ

τέμενος μὴθῆς τοῦτων μὴθῆν . . . v. 31: εἰ δὲκα πρόβατα εἰς βάλῃ . . . Hier ist *πρόβατα* entweder eine zusammenfassende Bezeichnung der vorher genannten Tiere oder eine noch allgemeinere für Vieh überhaupt, wobei diese mit einbegriffen sind. Die allgemeine Bedeutung gilt auch auf der Inschrift von Itanos Collitz-Bechtel 5058 in dem Segen und Fluch 42: *πρόβατα εὐ-θαρῆν*, 47: *μὴτε πρόβατα εὐθαρῆν*. Auf den Tafeln von Gortyn dagegen werden unterschieden *καὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰ καρταί[ε]ποδα* (IV 35) „Klein- und Großvieh“ und in Megara IG. VII 3171 (= Collitz-Bechtel 489) werden Col. 39 f. nacheinander genannt: *δέρμα αἰγῆσιον, δέρμα προβάτιον, δέρμα ἐρίφειον, δέρμα βούτιν, δέρμα ὄρκειον* usw. *Πρόβατον* ist da also „Schaf“.

Das böotische unterscheidet genau *πρόβατα* als Schafe von anderen Haustieren, Coll.-Becht. 489, 39: *βουέσι σὸν ἵππυ; διακυτῆς βόκτι, προβάτους σὸν ἴγυς χυλῆς*, und v. 44: *τὸν προβάτων κῆ τῶν ἴγῶν κῆ τῶν ἱαπῶν*, — und IG. VII 3064, Col. II 1—4. *κρέως χοιρέτιον, βοτίον, αἰγῆσιον ὁ προβατέ[ι]ον βουῖ* . . . (ibidem Col. II 24 *πρόβάτων* und *πρόβατον*, ohne daß zu ersehen wäre, welches Tier gemeint sei).

Auf der thessalischen Inschrift aus Dodona Coll.-Becht. 1333 = 1559 ist ebenfalls bei *προβατείας* und *προβατεύοντι* eine genauere Bestimmung des Sinnes nicht zu erreichen.

Getrennt von diesen Zeugnissen lebendigen Gebrauchs mustere ich nun Belege aus der Poesie. Bei Homer bezeichnet *πρόβατα* „Herdenvieh“ Ξ 124, Ψ 550, ohne daß wir feststellen könnten, ob bestimmte Viehart gemeint sind. In Ψ 550 aber sind jedenfalls Pferde nicht mit einbegriffen: . . . ἐστὶ δὲ χάλκος καὶ πρόβατα', εἰσὶ δὲ τοῖ δημοῖ καὶ μὲνυχες ἵπποι. — β 75: *κεμήλιά τε πρόβασιν τε* sind Immobilien und bewegliche Habe. — Hes. op. 558 *μῆς γὰρ χαλεπώτατος οὗτος χριμέριος, χαλεπὸς πρόβατος, χαλεπὸς δ' ἀνθρώπος* will doch wohl eher „Vieh“ bezeichnen, als Tiere überhaupt, wie Aristarch die Stelle interpretierte (s. u.). Im Hermeshymnus, v. 571, so wie dieser Vers jetzt im Zusammenhang steht, würde *πρόβατα* allerdings auch wilde Tiere, wie Löwen und Eber neben den Haustieren bezeichnen; aber wenn mit vielen Herausgebern v. 569. 570 zu athetischen sind, wäre auch hier *πρόβατα* nur auf Haustiere gemünzt. Aristophanes von Byzanz bezeugt ferner, daß Pindar *πρόβατον* in der Bedeutung Pferd, Simonides in der Bedeutung Stier gebraucht hat. Seine Auseinandersetzung hat uns Eustathius zu Ilias A 678 erhalten (ähnlich zu Odyssee κ 85. *δοκίε δὲ μοι, φησιν Ἀριστο-*

φάνης), ὁ ποιητής ἐν τῷ κειμήλιό τε πρόβασις τε καὶ τὴν τῶν ἄλλων τετραπόδων βοσκημάτων κτήσιν πρόβασις καλεῖν, οὐ μὴν μόνον τῶν κοινῶς λεγομένων προβάτων. εἴτα φησὶν ὡς καὶ Πίνδαρος (fr. 305 BgK.) ποῦ τὰς τοῦ Διομήδους Ἴππους πρόβατα καλεῖ, τὴν φάσιν αὐτῶν λέγων προβάτων τεράπεζαν. οὕτω δὲ ποῦ, φησι, καὶ ἐπὶ τοῦ Πηγάσου ποιεῖ. προφέρει δὲ καὶ Σιμωνίδου (fr. 249 BgK.) χρήσεις ἐν αἰς βούν ἄρρενα ὅτε μὲν ταῦσαν, ὅτε δὲ μάλον ἦγον ὅτε δὲ πρόβατον ἐκείνος ὀνομάζει, καὶ τινα χρῆσιν ἐτέρων ταύτην ἡμίλη, βόας κεραιὸς καὶ ἐς καὶ πίνας αἰγας. Σοφοκλῆς (fr. 966 N.) δὲ, φησι, ὀόζειν ἂν ποῦ καὶ τὰ θηρία πάντα ἡμίλη καλεῖν τὸν γόν Ἀχίλλεα τραφῆναι φησι ἐν τῷ Πηλῶ πάν ἡμίλο θρωῶτα. Aristophanes gibt sehr besonnen als Bedeutung von πρόβατον an: ἄλλων τετραπόδων βοσκημάτων κτήσιν, und stellt den Gebrauch bei Pindar und Simonides durch die Heranziehung des sophokleischen ἡμίλη im Sinne von τὰ θηρία πάντα als dichterische Freiheiten hin, aus denen nicht ohne weiteres die normale Bedeutung des Worts entnommen werden kann. Viel plumper geht Aristarch zu Werke. Unter Hinweis auf Hes. op. 558 stellt er Schol. zu Ξ 124 die Behauptung auf ὅτι πρόβατα πάντα τὰ τετράποδα, die für Hesiod vielleicht, für Homer sicher nicht richtig ist. Denn eine noch weitere Bedeutung als „Herdenvieh“ ist für Homer schlechterdings ausgeschlossen. Noch verkehrt ist es, wenn er im Schol. zu II 353 aus dem προβατικὸς χόρος, dem Bockschor bei Eupolis den Schluß zieht, πρόβατα γὰρ πάντα ἐκάλουν τὰ θηρία οἱ παλαιοί.¹⁾ Wahrscheinlich hat sich Aristarch bei der Bestimmung der Bedeutung als τετράποδα statt des treffenderen βοσκήματα leiten lassen durch seine Etymologie des Worts: διὰ τὸ ἐτέρων βάσιν ἔχειν πρὸ τῆς ὀπισθίας (Schol. Ξ 124). Wie so manchmal hat seine Ansicht die des Aristophanes verdrängt, und ist in die späteren Handbücher übernommen worden: Antiatcista Bekkeri (p. 112, 1): πρόβατα πάντα τὰ τετράποδα Ἑρόδοτος τετάρτη (wo mit dem Zitat von Hdt. 4, 61 nicht gerade der markanteste Beleg gegeben ist). Photis gibt unter πρόβατα dasselbe, nur ohne Belegstelle. Galen dagegen hat aus anderen, dem Aristophanes näher stehenden grammatischen Quellen geschöpft, und sagt sehr richtig in einem Kommentar zu Hippokrates (Zitat aus dem Thesaurus Stephani): πρόβατα γιν ἔλεγε ἅπαντα τὰ βοσκήματα, καθάπερ ἐν τῷ ἰφῶς

¹⁾ Daraus geht hervor, daß zu Aristarchs Zeit πρόβατον nicht mehr Kleinvieh mit Einschluß der Ziegen bedeutete, sondern eben nur soviel wie οἶκ.

Zetschrift für vergl. Sprachf. XLVII. 1. B.

νόσον γέγραπται κατὰ λέξιν οὕτως: οὐκ ἔστιν ἄλλο πρόβατον οὐδὲν ἢ βόας καὶ αἰγας κτλ., wo die Bedeutung τετράποδα recht unpassend wäre.

Welche von den beiden Bedeutungen „Vieh“ oder „Kleinvieh“ ist nun die primäre? Die engere Bedeutung liegt in dreierlei Dialekten, dem attischen, dorischen und böotischen, vor. Unter den dorischen Belegen ist der gortynische („Kleinvieh“) sicher der altertümlichere, während die Inschrift von Itonos (3. Jahrh.), die nach Blaf nicht echtes Kretisch, sondern Sporadendorsch aufweist, deutlich ionischen Einfluß verrät. Das rhodische Tempelgesetz zeigt schon Spuren der Koine (μηθείς, μηθές, εἰς-).¹⁾ Unaufrechtbare Dialektzeugnisse für die weitere Bedeutung haben wir also nur aus dem Ionischen, aus dem auch der weitere Gebrauch bei den zitierten Dichtern hergeleitet werden kann.

Beachtung verdient die gegensätzliche zusammenfassende Verbindung bei Hesiod: προβάτους — ἀνθρώπους, vgl. die Zitate aus Hippokrates περί σαρκῶν und περί τῶν ἐντέρας πάθων. Manchmal stellen solche zweigliedrige Verbindungen einen Gesamtbegriff dar, der umfassender ist als die bloße Addition der in den beiden Wörtern enthaltenen Einzelbegriffe, indem nur einige besonders bezeichnende (z. B. in lat. aqua et igni interdıcere, deutsch Trennung von Tisch und Bett) oder weit auseinanderliegende Teilbegriffe (z. B. idg. viro- und pekū „Mensch und Vieh“; Wackernagel Zeitschr. XLIII 295) aus einer größeren Reihe (in letzterem Falle: Männer, Weiber, Kinder, Pferde, Rinder, Schafe) hervorgehoben werden, so daß in der Verbindung die Bedeutung des Einzelworts gegenüber seiner usuellen Bedeutung erweitert erscheint (ein weiteres Beispiel lat. bello domique „im Krieg und Frieden“, während domi allein nie „im Frieden“ bedeutet). Eine ebensolche Verbindung liegt nun in dem homerischen Ausdruck κειμήλιό τε πρόβασις τε vor, und ich möchte glauben, daß von solchen Fällen die Bedeutungsweiterung ausgegangen sei, die das urgriechische πρόβατον „Kleinvieh“ im Ionischen erfahren hat.

Nach Aristarch haben Neuere verschiedene Ableitungen dieses Worts gegeben: Schweighäuser von προβαίνεν εἰς τὴν νομήν, Baunack Inschrift von Gortyn erklärt es daraus, „daß die dem Leithammel nachdrängenden Schafe einander überlaufen wollen.“ Ich will eine Erklärung von meinem Freund W. Mayer mitteilen, der mir von seiner Pflanzung in Deutsch-Ost-Afrika (Bezirk Neulangenburg) schreibt: „Uns wurde seinerzeit auf der

Schule gesagt, *πρόβατον* hieße Schaf, weil dieses beim Weiden vorwärts gehe, und weiterhin Kleinvieh. Diese Erklärung hat mich gleich damals wenig befriedigt, weil alle Weidetiere (auch das Wild) beim Fressen vorwärts gehen müssen. Hier fand ich nun die Erklärung durch die Praxis: *πρόβατον* heißt nicht das Vorwärtsgehende, sondern das Vorausgehende. Beim Weiden geht voraus alles Kleinvieh, dann kommen die Rinder, dann die Hirten. Da der ganze Hätetrieb auf dem Ausweichen der Tiere vor dem Menschen beruht, so käme das Kleinvieh, wenn es nachfolgte, zwischen zwei überlegene Kräfte, die Hirten und die großen Rinder; erst recht wäre es in Verlegenheit, wenn es mit den Rindern gemischt ginge. Es geht daher mit seinesgleichen voraus, so daß es nur auf einer Seite gedrückt wird.

Nun heißt zwar *προβαίνω* im allgemeinen „vorwärtsgehen“, aber gerade bei Homer auch jemandem „vorausgehen“, allerdings schon in übertragenem Sinn gleich „übertreffen“ (Z 125, ψ 890 *προβέβηκας ἀπάνων* Π 54). Von dieser Seite her entsteht demnach dieser Erklärung keine Schwierigkeit. Vorauszusetzen ist dabei ferner, daß zur Zeit der Entstehung des Wortes der gemischte Weidebetrieb, wie ihn Mayer schildert, üblich war. Es ist das offenbar ein primitives Verfahren, und mir wenigstens aus Deutschland unbekannt. Bei Homer werden zwar Herden verschiedener Viehsorten oft so genannt, als ob sie geschieden wären (O 323: *ἡδὲ βοῶν ἀγέλην ἢ πῶν μὲρ' οἴων* cf. A 696, μ 129. 299. — A 678 *πεντήκοντα βοῶν ἀγέλας, τόσα πόεα οἴων, τόσσα οὐβῶν σαρβόσια, τόσ' αἰπόλια κλατὲ αἰγῶν*; I 402), aber Z 424 sind die Brüder der Andromache als Hirten *βοσκῶν ἐν' ἐλικόδεσσι καὶ ἀργεννῆς ἰέουσιν*, und in der Hoplopie Σ 520 lauert ein Haufen Krieger in der Nähe der Tränke, um die Hirten mit den Herden zu überfallen, und V. 523 heißt es dann: *τοῖσι δ' ἔπειτ' ἀπάνευθε θῶο σκόποι ἐταο λαῶν δῆγμενοι, ἅποπτε μῆλα ἰδοῖατο καὶ ἐλικὰς βοῦς*, V. 527: *οἱ μὲν τὰ προΐδοντες ἐπέδραμον, ἄκου δ' ἔπειτα τάμνοντ' ἀμφὶ βοῶν ἀγέλας καὶ πῶεα καλὰ ἀργεννῶν οἴων* κτλ. Der *τροχχεῖα* 'Ιθάκη schreibt zwar Athene in überschwänglichem Lob ν 246 zu: *αἰγίβοτος δ' ἀγαθὴ καὶ βοίβοτος*, es scheint aber, daß dort Rinderzucht ebensowenig gepflegt wurde, wie Pferdezucht (*οὐχ ἱππῆλατος* V. 242). Denn Odysseus hat die (*βοῶν*) *ἀγέλας* nach § 100 *ἐν ἡτίρῳ*; von dort bringt Philoitios ν 185 eine Kuh und fette Ziegen; er hat also Rinder und Kleinvieh unter seiner Obhut, und Melanthios ist wohl deshalb nur

αἰπόλος αἰγῶν (ρ 247), weil das Gelände auf der Insel zur Rinderzucht wenig geeignet ist.

Ganz wie *πρόβατον* im Ionischen hat auch idg. *peku* den Bedeutungswandel von Kleinvieh zu Vieh überhaupt durchgemacht. Daß „Schaf“ die ursprüngliche Bedeutung war, hat Osthoff Etym. Parerga 215 sichergestellt. Es tritt aber bei Osthoff nicht deutlich genug hervor, daß auch das Awestische zu den Sprachen gehört, die die ursprüngliche Bedeutung noch festgehalten haben. Den Begriff „Vieh“ vertritt es, wenn es in der oben erwähnten Weise mit *vira-* verbunden ist, und in der damit ganz gleichwertigen Verbindung mit *mo* „mein“ im Munde des Zarasustra¹ Y. 50, 1 *ko moi pa'souš ko mō nā θvā'tā vīsto a'nyo urtāt θvāt cā' mūdā' ohura'* „wer anders als die Wahrheit und du, o weiser Herr, ist mir bekannt als meines Viehs und mein Beschützer“. Genau derselbe Fall ist es, wenn Composita von *pa'su-* neben solchen von *vira-* und *na'r* „Mann“ stehen, so Y. 46, 2: *mā kamna'svā (h)ya't cā kamnān' ahmi* „Nur wenig Herden sind mein und weil ich wenig Leute habe“ (Bartholomae); Y. 58, 6, Y. 16, 10 *dr(u)va'sū-* und *dr(u)va'vira-* „im Besitz gesunden Viehs und gesnnder Menschen“, woneben Y. 58, 6 noch *ha'urva'sū-* „im Besitz unversehrten Viehs“ steht. V. 8, 4 *ayam varatāso varatavīro* „an einem Tag, wo Mensch und Vieh nicht heraus können, also *vurta'sū-* „mit eingeschlossenem Vieh“. Außerhalb dieser Verbindungen findet sich die Bedeutung „Vieh“ im Verbum *śvayati* „er züchtet Vieh“, das Y. 48, 5 mit Bezug auf das Rind gebraucht wird; ebenso haben *śvāma'nt-* „Vieh besitzend“ und *śvāsa'n* „Vieh erwerbend“, soviel wir sehen können, die allgemeinere Bedeutung, und endlich kommt *pa'su-*, dem ai. *pa'su-* entsprechend, einigemal im Sinn von „Opfertier“ vor. In der Mehrzahl der Fälle¹) aber heißt es „Kleinvieh“, und wird dem Großvieh *sta'vra-*, dem Kamel *uśtra-*, dem Pferd *a'spa-*, dem Rind *gouš* gegenübergestellt. Ebenso in den Composita: *fra'davī'sū-* Name einer Gottheit, die nach der Pahlāviparaphrase *rāmāk ī gōspa'ndan apē āvāyēt* „die Herden der Schafe und Ziegen vermehrt“. — *pa'suśvā'rta-* „Nahrung von Kleinvieh“ wird V. 19. 41 von *ga'voio xva'rta'* „Nahrung fürs Rind“ unterschieden, desgleichen V. 15. 30—32 *pa'suśha'sti* „Schafsfürde“ von *ga'vosta'na-* „Rinderstall“; V. 4, 2 folgen aufeinander *pa'suma'za-*,

¹) Yt. 5, 89 Schluß ist einstweilen unverständlich. Eine Notwendigkeit, dort *pa'su-* mit Vieh, *pa'suwa'stra-* mit Viehstall zu übersetzen, sehe ich nicht.

sta²ura²-ma²za², vtro-ma²za², da²hyuma²za² „Verpfändung eines Schafes, eines Stückes Großvieh, eines Mannes, eines Landes“. Endlich *pa²suta²s²ra²* „Kleidung aus Schaffell“, *pa²suiha²rva²* „Schäferhund“.

Aus den neueren iranischen Sprachen sind für *pasu-* in der Bedeutung „Schaf, Kleinvieh“ außer den von Osthoff a. a. O. aufgeführten: kurd. *pe²*,¹⁾ afgh. *paq*, pämir. wachi *pus, pos*, west-osset. *fus* noch folgende Wörter zu nennen: pämir. *sariq, piés, pé²* „Schaf“, *bälucé mäkrän pas* „Kleinvieh“, *sigahn pas* „Ziege“, *ispetin pas* „Schaf“, nordbäl. *phas* (zaza *pas* in der Bedeutung „Vieh“), und dem mpers. *šupān*, np. *šubān*, aus **fšu-pāna-* entsprechend: pämir. wachi: *spān* „Schafhirt“, afgh. *spq, spun* „Schäfer“, *bälucé mäkrän šipān*, nordbäl. *šawānkh, šafānkh* „Schaf- oder Ziegenhirt“ und endlich afgh. *špöl* „Schafhürde“.

Auch die Bedeutungsspezialisierung von Kleinvieh zu Schaf, die *καβόπριον* im Attisch-Hellenistischen erfahren hat, ist nicht ohne Parallelen. So wird das Wort *sta²ura²* „das im Awesta „Großvieh“ bedeutet, in jüngeren iranischen Sprachen zum Teil auf einzelne Arten spezialisiert. Ganz allgemein „Vieh“ heißt es allerdings im Ossetischen: *sturthä*; „Zugtier, Lasttier“ im Pählävi und Päkänd: *stör* (phl. auch „Roß“), „Zug-, Lasttier“ auch im Pämirdial. Sariqoli: *stair, staur*, im Afgh. *sutar*. In der Bedeutung „Pferd“ ist es gebräuchlich in Neupers. *sutor, ustör*, im Zaza *estör*. Im Pamirdialekt Šighni heißt *stör* „Hornvieh, Kuh“. Am weitesten von der ursprünglichen Bedeutung ist es in *yagnöbi sutur* „Schaf“ abgewichen.

Der einzig sichere Verwandte dieses iran. *sta²ura²* ist german. **staura*, got. *staur*.²⁾ Griech. *ταύρος*, lat. *taurus*, lit. *tauras*, apr. *tauris* sind im Vokalismus mit *staur* nicht zu vermitteln, und mit Recht trennt daher jetzt Walde beide Wortgruppen. Auch die Anknüpfung an Wurzel *sthä* scheint mir unberechtigt. Wir haben von dieser Wurzel als sicher schon arische, ganz regelmäßige Formengruppe: tiefstufiges Adjektiv auf *-rā-*, **sthārā*, hochstufiger Komparativ und Superlativ auf

¹⁾ Auch *pes, pus*. Nach Glüdenstädt auch *pas* „Ochs“.

²⁾ Das zigeun. *šurno* „Stier“, das Uhlenbeck s. v. *sthāvira-* anführt, ist sicher kein indischer Zeuge des arischen **staura-*, da altind. *st* im Zigeunerischen nur inlautend erhalten bleibt, anlautend aber die mittelindische Assimilierung zu *śh* eintritt. Das anlautende *śh-* scheint mir eher auf Entlehnung aus dem Deutschen zu weisen. Uhlenbeck gibt die Provenienz dieses Wortes nicht an, das ich vergeblich in allen mir hier zugänglichen Werken über das Zigeunerische gesucht habe.

-iyas und *-iśtha-*: **sthāvīyas-* und **sthāvīśtha-*, die folgendermaßen bezeugt sind: ai. *sthārā-* RV. etc. *sthālā-* AV. etc., mi. präkr. *thora-* „groß, stark, dick“; *sthāvīyas-*, *sthāvīśtha-* Brāhm. etc. „dicker, stärker“. Diesen entsprechen auf iranischer Seite: phl.) *stūr* zu lesen *stūr*) dick, stark (Arda Viraf 14, 14) und *sturg* oder *suturg*, np. *suturg* (diese an *bazurg* „groß“ angeglichen, Bartholomae Sp. 1609), osset. *stur, stj²* etc. „groß, stark“, *bälucé istur* „grob, dick“, kurd. *stur, ustur* „geschwollen, grob, gemein, gewöhnlich“, *yidgāh ūstūr*, afg. *star* „groß, breit, dick“. Der Komparativ ist im Awesta überliefert als *staoyōbiš* *stāvīyōbiš* zu lesen *staviyōbiš* oder *staviyōbiš* A. 3, 5, und der Superlativ als *stavišta-* *stāvīyōbiš*; wie man nun auch hier über das *st* denken mag, jedenfalls weist auch diese Form auf ein arisches **sthāvīśtha-* zurück. Ich kann es nun für keinen Zufall halten, daß für ai. *sthāvira-* (RV. etc.) sich im Iranischen gar kein Vertreter findet, und da es als *-ro-*Adjektiv mit betonter, und was ganz singular ist, hochstufiger Wurzel vollständig aus dem grammatischen System herausfällt, so glaube ich, daß es ein erst im Indischen zu den alten Steigerungsformen *sthāvīyas-* und *sthāvīśtha-* neugebildeter Positiv ist, veranlaßt durch die Diskrepanz zwischen diesen und dem alten tiefstufigen *sthārā-*.

Got. *staur* hat also mit altind. *sthāvira-* nichts zu tun, und geht mit iran. *sta²ura²* auf eine indogerm. Grundform *st(h)neuro-* zurück.

¹⁾ Nach Bartholomae Wörterbuch Sp. 1609 gibt es auch awestisch *-stūra* „umfangreich, stark, derb“ als Hinterglied von Composita. Diese Composita sind dort aber nicht zu finden.

²⁾ Falsch West's Lesung *staur*. Auch *sthāvira-* oder *sthāvira-*, woran er denkt, hätten das im Mitteliranischen nicht ergeben, sondern zu *stör*, letzteres vielleicht auch zu **stār* (cf. *pak* und Hubschmann Pers. Stud. 168) kontrahiert werden müssen.

Neutrum und sächliches Geschlecht.

Don Herman Commel.

Die drei Genera des Nomens, ein wesentliches Charakteristikum des indogermanischen Sprachbaus, werden in unserer Muttersprache zwar mit ganz andern formalen Mitteln bezeichnet als in den altindogermanischen Sprachtypen, aber die Art der Verteilung des Wortmaterials auf die drei Gruppen entspricht insofern derjenigen altertümlerer Sprachen, als die Bedeutung des Worts vielfach keinen Rückfluß auf sein Genus gestattet. Und ferner ist diese Einteilung weder durch Ausfall noch durch Hinzutreten einer grammatischen Kategorie verändert, wie das nur in wenigen andern modernen indogermanischen Sprachen, so dem Neugriechischen, der Fall ist. Vielleicht, da uns also diese Regelung von Kindheit an vertraut ist, tritt sie uns nicht als so auffallend entgegen, wie es bei Angehörigen anderer Sprachen der Fall sein mag, die an einfachere oder logischere Verhältnisse gewöhnt sind. Sowie aber die zunächst unbewußt angewandten Kategorien in der ersten grammatischen Unterweisung uns als „männliches“, „weibliches“ und „sächliches Geschlecht“ ins Bewußtsein gerückt werden, kann es schon den Geist des Schulkinds wunder nehmen, daß das sogenannte sächliche Geschlecht keineswegs alle sächlichen Dinge für sich in Anspruch nehmen kann, sondern viele derselben, ihrer Natur zuwider, in der Sprache als männlich und weiblich benannt sind, und umgekehrt auch Lebewesen, die in Wirklichkeit ein bestimmtes Geschlecht haben (das Weib, das Kind), die sprachliche Form des „sächlichen Geschlechts“ haben. Es ist nun zwar so, daß die (auch abgesehen von der Doppelbedeutung „Geschlecht“ = genus und sexus) nicht ganz treffende Verdeutschung von „Neutrum“ durch „sächliches Geschlecht“ auch den kindlichen Geist nachdrücklich darauf hinweist, wie wenig die sprachliche Gruppierung mit der einfachsten naturgegebenen übereinstimmt. Aber auch, wenn wir uns an den nichtsagenberen Ausdruck „Neutrum“ halten, der besser ist, gerade weil er nichts Falsches besagt, so sehen wir die Sprachwissenschaft von früh an aufmerksam auf das Problem, das uns die Verschiedenheit stellt zwischen den in der Sprache herrschenden und den in der Wirklichkeit selbst gegebenen Kategorien, oder mit anderen Worten: das Problem, das uns die irrationale Verteilung der Sachbezeichnungen auf alle drei sogenannten Genera aufgibt.

Nach W. von Humboldt ist es der Personifikationstrieb des einfachen sinnlichen Menschen, was tote unbelebte Dinge als männlich und weiblich anzuschauen und zu benennen veranlaßte, und J. Grimms wundervolle Behandlung der Genuslehre im III. Band der deutschen Grammatik geht von dieser Humboldtschen Anschauung aus. In diesem Abschnitt sehen wir besonders deutlich die reiche und feine Begabung J. Grimms zur nachschaffenden Einfühlung in die Sprachschöpfung am Werk. Wenn wir auch in vielen

Fällen die uns geradezu poetisch anmutende Phantasie, die sich eine sexualisierende Belebung vollzogen hat, nicht mehr nachführend betätigen können, so kann doch kein Zweifel sein, daß das grammatische Geschlecht in der Weise, wie Humboldt und Grimm es sich dachten, eine Hauptursache in diesem Personifikationstrieb hat. Nicht zwar die einzige Ursache; ich glaube nämlich allerdings noch daran, daß auch rein formale Beziehungen an der Einordnung von Wörtern und Wortgruppen in das System des grammatischen Geschlechts mitgewirkt haben¹⁾; aber ich würde um deswillen jetzt nicht mehr so ablehnend, wie in meiner Dissertation über die „romantische“ Genuslehre urteilen. Die Rolle des Personifikationstriebes einmal zugegeben, erscheint aber eine Zweigeschlechtigkeit, wie sie in den semitischen Sprachen gilt, als rationaler denn unsere Dreiteilung. Mögen im Indogermanischen und Semitischen genug der Sonderfragen über die Zuteilung von Sachbezeichnungen an das grammatische Geschlecht bestehen bleiben, so sind solche Einzelfragen doch untergeordnet gegenüber der hauptsächlich, warum diese sexualisierende Verlebenigung, die so viele Sachwörter als männlich oder weiblich erscheinen läßt, im Indogermanischen so viele andre nicht ergriffen hat. Diefach also richtigen Betrachtungen über die indogermanische Dreigeschlechtigkeit ihr besonderes Augenmerk auf das grammatische Maskulinum und Femininum bei Bezeichnungen geschlechts- und lebloser Dinge, gleich als ob bei diesen das genus neutrum das zu erwartende oder selbstverständliche, m. a. W. als ob das indogermanische Neutrum wirklich „sächliches Geschlecht“ wäre. Man kann aber ebensovohl Anlaß finden zur Verwunderung darüber, daß es überhaupt ein Neutrum gibt, daß die Sexualisierung halt gemacht hat vor so vielen Sachbegriffen. Erklären können wir das natürlich nicht; so wenig wir in vielen Fällen den schöpferischen Akt der Phantasie, der etwas sächliches Sächliches zum Männlichen oder Weiblichen getempelt hat, wiederholen können, so wenig können wir es intuitiv oder wissenschaftlich erfassen, warum in andern Fällen ein solcher Akt nicht vollzogen wurde. Aber es wäre im Rahmen der hier ange deuteten Betrachtungen auch schon ein Ergebnis, wenn sich das indogermanische Neutrum ansehen ließe wirklich als das noch nicht von jenem belebenden Schöpferakt Ergriffene, als etwas unverändert Fortbestehendes aus einer Zeit, da es das grammatische Geschlecht noch nicht gegeben, demnach als eine hocharchaische Formgruppe, die Merkmale an sich trägt von einer Zeit vor Ausbildung des indogermanischen nominalen Formensystems.

Ich führe dafür keine neuen Beobachtungen über das Neutrum an; ich

¹⁾ Dafür ein Beispiel: in einem Alter, an das ich mich noch klar erinnere und in dem mir das Geschlecht der Wörter sonst keine Schwierigkeiten machte, beharrte ich trotz wiederholter Berichtigung dabei, den Vogel Pflau weiblich zu benennen. Ich bin nachträglich überzeugt, daß — mir damals unbewußt — das Reimwort „die Frau“ die falsche Einordnung veranlaßt hat.

meine aber, daß längst und allgemein bekannte Tatsachen sich ungezwungen so deuten lassen.

Allen indogermanischen Neutra ist es gemein, daß bei ihnen Nominativ und Akkusativ gleich sind. Diese Erscheinung ist nicht als Regelung der Formenbildung anzusehen, denn sie gilt bei den verschiedensten Stämmen, sowohl wenn eine Endung (wie -m im Singular der -o-Stämme) oder ein Kennzeichen des Numerus vorhanden ist, als auch, wenn im Singular der meisten Neutral-Stämme jegliches Charakteristikum fehlt. Von dieser funktionellen Besonderheit muß nachher noch gesprochen werden. Zunächst aber ist es gerade die Bildung eines Teiles dieser Neutra, auf die ich das Augenmerk richten will, nämlich auf die singularischen Nominativ-Akkusative (casus rectus) der neutralen Nicht-o-Stämme. Sie haben weder eine Endung noch ein sonstiges Charakteristikum des Kasus. Das gibt es bei keinem casus rectus anderer Nomina, außer dem Nominativ Singular der femininischen -ä-Stämme. Bezüglich dieser hat aber J. Schmidt gezeigt, daß sie gleichen Ursprungs sind mit dem Plural der neutralen -o-Stämme, und ich habe in meiner Dissertation davon gehandelt, daß gerade sie, die in einigen altindogermanischen Sprachen späterhin so gern zur Bezeichnung weiblicher Lebewesen verwendet wurden, ursprünglich diese Bedeutung nicht hatten. Und bezüglich des einzigen, wahrscheinlich schon im Indogermanischen sexuell femininischen -ä-Stammes ekvā hat mir S. Sommer (brieflich) den Gedanken gegeben, daß es vielleicht auch als ursprüngliches Kollektiv auf -ä aufgefaßt werden darf (vgl. nhd. Stute), so daß also auch equa zu equus sich im Grunde so verhielte wie loca zu locus, pugna zu pugnus. Und ferner halte ich es immer noch für wahrscheinlich, daß etwa in der Weise, wie ich es in meiner Dissertation zu zeigen versuchte, wesentlich formale Beziehungen die femininische Geltung der -ä-Stämme bestimmt haben. Doch möge letzteres dahingestellt bleiben: die femininischen -ä-Stämme sind nach dem Gesagten keine wesentliche Einschränkung der Feststellung, daß die Nominativ-Akkusative Singularis der Neutra, die feineren Kasuszeichen haben, dadurch von allen geschlechtigen Stämmen sich unterscheiden. Soweit diese asigmatisch sind, haben sie Nominativbeugung des Stammuffixes, bezw. umgekehrt, die femininischen -ia-Stämme in Nominativ und Akkusativ Singular Tiefstufe des in den obliquen Kasus hochstufigen Suffixes -ia-, -ie-. Der neutrale casus rectus verhält sich also zu dem des geschlechtigen Nomens wie der reine Stamm zu demselben; diesen, als eine bloße Abstraktion, können wir in einer auf einen ursprünglichen Sprachzustand abzielenden Betrachtung nicht in Rechnung setzen; und ebensovienig ist es angängig, den Dativus geschlechtiger Stämme, der sich vom Nominativ ja auch vielfach durch Fehlen der Suffixbeugung unterscheidet, hier als Gegenstück des Neutrums heranzuziehen. Es gibt also im indogermanischen Nominalbau keine selbständigen Formen, die dem endungslosen Nominativ-Akkusativ Singular der Neutra gleichgestellt sind; wohl

aber ist die Form des Nomens, die dieses als Vorderglied von Kompositiva in der Regel hat, unseren Neutra im Prinzip gleich. Das nominale Vorderglied des Kompositivums weiß aber nach den tiefliegenden Darlegungen Jacobi's in seiner Schrift „Compositum und Neben Satz“ auf eine weit zurückliegende Entwicklungsstufe der indogermanischen Ursprache hin, in der Nominalformen ohne Kennzeichen für Numerus, Genus und Kasus in verschiedenen syntaktischen Funktionen gebraucht werden konnten. Bei den Neutralformen, die diesen Vordergliedern formal gleich sind, ist dies jedoch in den andern Numeri als Singular, und andern Kasus als Nominativ-Akkusativ nicht (mehr) in Geltung, bezw. eingeschränkt auf so schwache Spuren davon, daß der Singular auch im Sinne des Plurals fungieren konnte (J. Schmidt, Pluralis, 276 ff. Debrüdt, ai. Sntar 80). Es steht also das Neutrum hinsichtlich der All-gemeingültigkeit der reinen Stammform in bezug auf Numerus und Kasus nicht mehr auf der gleichen Stufe der Altertümlichkeit wie das Vorderglied; dagegen ist es insofern noch archaischer, als es ein selbständiges Glied des Satzes, ein lebendiges Wort, jenes dagegen ein in einem größeren Wortkörper erstarrtes Petrefakt ist. Hinsichtlich des Genus aber ist doch ein Neutrum nicht ein Drittes, was neben Masculinum und Femininum steht und insofern etwas Unbelebtes, Geschlechtsloses bezeichnet, sondern es ist etwas der formal ausgedrückten Unterscheidung von männlich und weiblich Vorausliegendes, gewissermaßen die gemeinlame Grundlage von beidem.

Es herrscht im Sprachleben üppige Verchwendung neben hausälterlicher Sparsamkeit, dergestalt, daß zwar eine und dieselbe grammatische Kategorie durch mancherlei verschiedenartige Kennzeichen charakterisiert ist (z. B. Nominativ Singular auf -s, ferner mit und ohne Suffixbeugung), daß anderseits ein und dasselbe Kennzeichen gleichzeitig verschiedene Kategorien andeutet (z. B. -s den Singular und den Nominativ). Auf letzteres weist J. B. Meillet, Einführung S. 112 als einen Wefenszug des Indogermanischen hin. Wir sehen aber nun, daß das Kennzeichen des Nominativ Singular, sei es -s oder Suffixbeugung, zugleich die Sexualisierung im grammatischen Geschlecht mit sich bringt. Dieser Punkt wird leicht übersehen, weil mit diesem Kennzeichen die Art des Geschlechts, ob Masculinum oder Femininum, nicht kenntlich, ja nicht einmal immer festgelegt ist. So ist ai. aviš, gr. ὄρν, sowohl Mastulinum als Femininum. Dieses Schwanzen ändert aber daran nichts, daß ein solcher -i-Stamm mit sigmatischem Nominativ niemals geschlechtslos, also bei aller Unbestimmtheit doch gegenüber einem asigmatischen -i-Stamm wie lat. mare als geschlechtlich gekennzeichnet ist. Erst mit Berücksichtigung dieser Sachlage wird die hier waltende Sparsamkeit mit grammatischen Ausdrucksmitteln voll gewürdigt.

Das bisher Gesagte läßt also die lediglich negative Bezeichnung dieser Kategorie als οὐδέρον, Neutrum¹⁾, als sehr zutreffend erscheinen. Aber es

¹⁾ Nicht ebenso bezeichnend ist ai. napumāsaka. Insofern mit diesem Wort nur

läßt sich doch wohl noch einiges Weitere als wesentlich für das ursprüngliche Neutrum ansehen.

Während als Vorglied der unflektierte Nominalstamm verschiedene syntaktische Beziehungen hat — allerdings am häufigsten die attributive und affektive — hat er beim Neutrum nur die des Nominativs und Affektives. Der Mangel eines lautlichen Kennzeichens ist also bei diesen beiden Kasus am besten eingewurzelt, am längsten erhalten. Jacobi hat an dem Beispiel nicht-indogermanischer Sprachen gezeigt, daß diese Sonderstellung von Nominativ und Affektiv etwas sehr häufiges, geradezu Normales ist; mir selbst fehlen Kenntnisse solcher Sprachen; ich begnüge mich also damit, seine Darlegungen zu verwenden. Wenn er aber bemerkt, daß in der Regel nur die allerentwickeltesten Sprachen bei diesen beiden Kasus außer der Kennzeichnung durch die Wortstellung auch die durch ein lautliches Zeichen anwenden, so kann dazu bemerkt werden, daß auch eine so fortgeschrittene Sprache wie das Englische in gewissem Sinn auf diesem Standpunkt steht. Insofern nämlich Ausdrücke wie Shakespeares works und the works of Shakespeare einerseits und andererseits I give my brother the book und I give the book to my brother gleichwertig sind, kann man auch of, to schließlich als lautliche Kasuszeichen betrachten, wiewohl sie nicht nur historisch Präpositionen sind, sondern auch aktuell als solche empfunden werden oder wenigstens meist empfunden werden können. Dann also gilt auch hier, daß nur Nominativ und Affektiv einer lautlichen Kennzeichnung immer ertraten und nur syntaktisch gekennzeichnet sind, während der Kasus des ferneren Objekts allerdings eine Mittelstellung hat und entweder lautlich oder syntaktisch, der Genitiv aber immer durch ein lautliches Kennzeichen charakterisiert ist. „Ein Hinweis über diesen primitiven Zustand“ findet sich, sagt Jacobi, wenn „in einigen Sprachen nur das bestimmte Objekt durch eine Endung gekennzeichnet“ wird, und in andern, „wenn es ein vernünftiges Wesen bezeichnet“. Ein gewisser Parallelismus zwischen diesen Erscheinungen und dem endungslosen Neutrum ist augenfällig, und es dürfte wohl auch nicht zu gewagt sein, aus diesem Parallelismus Folgerungen zu ziehen. Zwar daß das Neutrum nicht vernünftige Wesen bezeichnet, wissen wir ohne so weit hergeholt Vergleichs, aber wenn wir dafür den übergeordneten Begriff „Lebewesen“ einsetzen, ist diese Parallele doch eine gewisse Bestätigung für die Annahme, von der wir ausgegangen sind, daß bei Schaffung des grammatischen Geschlechts die davon betroffenen Sachbezeichnungen als belebt angesehen wurden. Und andererseits dürfen wir von hier aus vielleicht vermuten, daß Begriffe, die ihrer Natur nach nicht oder doch seltener als bestimmtes Objekt in Frage kamen, nicht oder doch weniger leicht verlebenigt

das Maskulinum ausdrückt ausgefloßen ist (vgl. die Bedeutung „Lumpen“ — daneben sogar „Hermaphrodit“) scheint es wesentlich im Geban an die dem Maskulinum so nahe stehenden neutralen -o-Stämme gewöhnt zu sein.

werden konnten. — Besonders die letztere Vermutung ist von etwas vager Art, und wenn es möglich ist, sie präziser zu formulieren, so muß ich das Sprachentern von weiterem Überblick über außerindogermanische Sprachen überlassen.

Wenn bisher versucht wurde, das Verhältnis des Neutrums zu dem mit grammatischem Geschlecht ausgestatteten Nomen vermittelt durch denjenigen Neutra zu erfassen, die im Nominativ-Affektiv Singular den reinen Stamm zeigen, so konnte damit — sofern es gelungen — nicht das ganze Wesen des Neutrums, sondern nur eine seiner Wurzeln erkannt werden. Denn es wurden außer Acht gelassen die neutralen -o-Stämme, die im Nominativ-Affektiv Singular die Endung des Affektiv Singular der geschlechtigen Nomina haben. Wenn soeben die Endungslosigkeit des Affektivs als etwas Wesentliches an der einen Gruppe der Neutra angesehen wurde, so haben wir hier offenbar eine ursprünglich verschiedene Kategorie vor uns; und es ist ja von vornherein wahrscheinlich, daß eine grammatische Kategorie, die so verschiedene Formgruppen umfaßt, zusammengefloßen ist aus Gruppen, die ursprünglich eine etwas verschiedene Funktion hatten. Sind nun die Neutra, deren casus rectus als Affektiv charakterisiert ist, ursprünglich Wörter, die überhaupt nur oder fast nur als Objekt, nicht als Subjekt vorkommen konnten? (Vgl. Wadernagel, Vorles. ü. Syntax I. 302.) So ungefähr erscheint es nach den Bemerkungen von Uhlenbed IF. 12, 170f. Er verweist nämlich zum Vergleich auf Sprachen, die, wie das Bastische, nicht eigentlich Nominativ und Affektiv kennen, sondern stat dessen einen casus activus und einen casus passivus. Nun berühren sich aber unser Nominativ einerseits, Affektiv andererseits in vielen Fällen sehr eng mit den Begriffen des casus activus und casus passivus — etwa in einem Satz wie: der Mann schlägt den Hund. Uhlenbed nimmt nun an, daß der indogermanische Nominativ aus einem vorindogermanischen Aktius, der indogermanische Affektiv aus einem vorindogermanischen Passivus hervorgegangen seien. Zugunsten dieser Annahme kann man darauf verweisen, daß das Verbum des Indogermanischen, wie Sr. II. Sind (Haupttypen des Sprachbaus) nachdrücklich und klar hervorgehoben hat, Vaterb von ausgesprochen motorischem Charakter ist, so daß auch bei Vorgängen, die keine Tathandlung sind, der Ausbruch so verläuft, als ob das grammatische Subjekt Urheber (agens) einer Handlung wäre. Wir brauchen also gar nicht, um den indogermanischen Nominativ aus einem Aktius hervorgehen zu lassen, den ursprünglichen Bereich dafür auf den Ausbruch mit einem transitiven Verb einzuschränken, sondern können sagen, der Nominativ als Subjekt eines Verbums bezeichnete den Agens einer Handlung, und die Nomina, die keinen als Nominativ-Aktiv gekennzeichneten Subjektstatus haben, konnten ursprünglich nicht als Agens, als Subjekt eines Vaterbums auftreten. Das kommt wieder darauf hinaus, daß es sich dabei um Bezeichnungen von Dingen handelt, die nicht belebt sind und nicht als belebt angesehen werden.

Das aber davon zu halten ist, daß bei den -o-Stämmen der Kasus auf -m auch Nominativ geworden, wird bei Uhlenbeds Theorie von Aktuatio = Passivus nicht vollkommen klar. Wir müssen bei solch hypothetischen Annahmen erst recht trachten, mit den noch erreichbaren historischen Tatsachen nicht in Widerspruch zu geraten. Deshalb befriedigt es bei Uhlenbed zunächst nicht, wenn er nur bei den -o-Stämmen den ehemaligen Passivus mit -m ausgestattet sein läßt; in Wirklichkeit sehen wir ja diese Endung bei allen Stämmen, außer den neutralen Nicht-o-Stämmen, in einer Einheitslichkeit herrschen, wie solches bei einigen andern Kasusuffügen der Fall ist. Wir können also zwar den Mangel einer ausdrücklichen Nominativ-(Aktivus-)Form bei beiden Gruppen von Neutra etwa darauf zurückführen, daß sie nicht als Agens vorkamen. Aber bei der Frage nach der aktuativen Kennzeichnung des Aktuativ und Nominativ der neutralen -o-Stämme scheiden die endungslosen Neutra ganz aus. Bei letzterer Frage aber würden wir für die anzunehmende Entwicklung eine zu schmale Basis gewinnen, wenn wir für den Nominativ auf -m den Passivus als Subjektstasus nur bei passiven und intransitiven Verben in Anspruch nehmen. Denn nicht nur, daß das Subjekt auch bei intransitiven Verben sehr wohl Agens sein kann (Tatverbum; „ich laufe“), sondern auch das passive Verb hilft uns für ein Subjekt im casus passivus wenig. Passiver Ausdruck spielt im Indogermanischen ursprünglich überhaupt nur eine ganz geringe Rolle, und scheint klare Differenzierung von Nominativ und Aktuatio als solchen vorzusetzen (Brugmann, Grdr. II. 3, 701).

Uhlenbed scharft nun den Passivus nicht auf den Kasus der leidenden Person oder Sache ein, sondern beschränkt ihn auch als den Kasus dessen, wovon etwas ausgeht, und, ohne daß man ihm eine (transitive) Tätigkeit zuschreibt. Wenn wir sonach dieses Gegenstück des Aktivus nicht in gegensätzlichem, sondern in rein negativem Verhältnis dazu fassen und demgemäß als casus inactivus bezeichnen, so ist dieser etwas, was wir ohnehin für die indogermanische Urzeit fordern müssen als Subjektstasus in Sätzen ohne Tatverbum, sofern es nämlich richtig war, den Agens beim Tatverbum im Aktivus zu denken. Der Inaktivus findet sich dann in zahllosen Fällen in der andern großen Kategorie indogermanischer Sätze, in dem „Nominalsatz“, in dem das Verbum „sein“, wenn überhaupt vorhanden, eine lediglich grammatische Rolle hat (Steinert, MSL. 14, 1 ff.). Hier kann der Subjektstasus niemals Aktivus gewesen, hier kann jedes unbelebte, das unbestimmteste Ding Subjekt sein. Auf dem großen Gebiet dieser Sätze haben Nominativ und Aktivus keine Begriffsverwandtschaft, in einem casus inactivus, der zugleich Subjektstasus dieser Satzartung und als Ausdruck des Ziels einer Handlung casus passivus war, kann ein Nominativ mit der aktuativen Charakterisierung aufgenommen sein. Die weitere Annahme, daß bei den Nomina, die Agens einer Tathandlung sein konnten, demgemäß einen Nominativ = casus ac-

tivus gehabt haben und als belebt vorgestellt wurden, der casus activus auch als Subjektstasus des Nominalsatzes herrschend geordnet, und so erst der ehemalige Aktivus zu dem uns bekannten Nominativ umgewandelt wurde, eine solche Annahme erscheint mir als unbedenklich; wenigstens sofern man sich überhaupt einmal, trotz der im allgemeinen dagegen bestehenden Bedenken, einen solchen Abstecker in das Gebiet der Spekulationen gestatten darf.

Wenn die zuletzt vorgetragenen Gedankenverknüpfungen im wesentlichen richtig bzw. wahrscheinlich sind, so wäre damit über den Ursprung der Dreigeschlechtigkeit doch etwas mehr ausgelegt, als daß das Neutrum lediglich ein nicht sexualisiertes Unromen sei; vielmehr scheinen sich zu ergeben, daß es sich dabei um Gruppen von Wörtern handelt, die nicht als Agens von Tatverben in Betracht kamen und insofern — wenn auch für ein primitiveres Stadium der Psychologie und Weltkenntnis — noch entfehdener als sächlich und unbelebt erschienen als andere — für uns ebenso sächliche — Dinge. So wenig also zwar in den Einzelsprachen, die die Dreigeschlechtigkeit erhalten haben, der Begriff des Neutrums mit dem des „sächlichen Geschlechts“ sich deckt, so bildet doch, wie es scheint, etwas wie ein sächliches Geschlecht die Grundlage oder eine der Grundlagen des indogermanischen Neutrums.

Es kann dem Leser kaum in höherem Grade erwünscht sein als dem Autor, nunmehr das glottogonische Gebiet zu verlassen. Um nun noch weiter das Verhältnis von Neutrum und sächlichem Geschlecht zu erläutern, wende ich mich, ohne bei dem historischen Entwicklungsgang zu verweilen, einigen modernen indogermanischen Sprachen zu.

Manche derselben haben das alte Neutrum ganz abgeschafft; und es ist wohl anzunehmen, daß der Mangel einer Besonderheit und Gemeinsamkeit in der Bedeutung des Neutrums an dessen Untergang mitbeteiligt ist. Auf fallend ist, daß das in vielen Stücken so konervative Litauische in der Aufgabe des Neutrums mit den fortgeschrittenen westeuropäischen Sprachen Schritt hält, im Gegensatz zu den slavischen Sprachen. Diese haben die Dreiteilung erhalten und zwar, darin altertümlicher als das Deutsche, das hier wie in so vielen Stücken die Mittelstellung zwischen Ost und West einnimmt, im wesentlichen mit den alten Mitteln der Genuszeichen. Ich beschränke mich nun bezüglich des Slavischen auf Russisch und Polnisch. Da tritt zu der ersterten Dreiteilung, die lediglich auf der äußeren sprachlichen Form beruht, eine neue Scheidung in Belebtes und Unbelebtes. Im Russischen werden die Bezeichnungen von Lebewesen, sowohl Tieren wie Menschen, im Aktuativ anders behandelt als die von sächlichen Dingen. Nur bei Wörtern femininischer Form besteht im Singular eine eigene Aktuativenbung, die bei Lebewesen und Sachen gleichermaßen gebraucht wird. Sonst ist bei Sachen der Aktuativ = dem Nominativ, bei Lebewesen Aktuativ = Genitiv. Es ist also über die alte Dreiteilung eine neue, freilich weniger auffällige, Zweiteilung gelagert. Komplizierter ist es im Polnischen. Da wird — bei gleicher Erhaltung der

ursprünglichen Dreigeschlechtigkeit — innerhalb der neuen, den Verhältnissen im Russischen ganz ähnlichen Einteilung in Belebtes und Unbelebtes die erstere Gruppe beim Masculinum noch zerlegt in vernünftige und vernunftlose Lebewesen. Der Genitiv tritt für den Akkusativ ein in beiden Numeri nur bei Personenbezeichnungen von masculiner Form, bei Tierbezeichnungen dagegen nur im Singular. Die Scheidung vernünftiger und vernunftloser Lebewesen ist also nicht für alle in Betracht kommenden Fälle durchgeführt, sie ist aber doch vorhanden.

Sehr eigentümlich sind die Verhältnisse im Schwedischen insofern als dort das alte Masculinum und Femininum zusammengefallen sind, das Neutrum aber von beiden verschoben ist. Die Unterscheidung findet statt an pronominalen Bezugswörtern wie dem Artikel (ntr. det, msk.-fem. den) und dem prädikativen Adjektiv. Zu diesem Bestand an grammatischen Kategorien ist nun noch hinzugekommen, daß unter den Masculin-Feminina Belebtes und Unbelebtes getrennt wird und zwar so, daß die Lebewesen weiterhin als männlich und weiblich verschieden behandelt werden. Während nämlich alle Masculin-Feminina den gleichen Artikel haben, werden von den eigentlichen Pronomina andere Formen gebraucht, je nachdem das bezügliche Substantiv etwas Unbelebtes oder ein männliches oder weibliches Lebewesen bezeichnet (Pronom. demonstr. neut. det, unbeleb. han, männl. han, weibl. hon).

Unter den europäischen Sprachen am weitesten in jeder Beziehung geht das Englische. Es hat einerseits jegliche Spur der drei alten Nominalgenera ausgebehalten¹⁾, andererseits aber andererseits nicht nur Belebtes und Unbelebtes, sondern bei dem Belebten einerseits, wie das Schwedische, das natürliche Geschlecht, andererseits, wie das Polnische, zwischen vernunftbegabten und vernunftlosen Wesen. Das anaphorische Pronomen ist für das Unbelebte it, für das Belebte, je nachdem es männlich oder weiblich ist, he oder she. Bei letzteren sind aber Unterabteilungen vorhanden, insofern das Relativpronomen bei vernunftlosen Wesen wie bei Unbelebten which, bei vernunftbegabten Lebewesen aber wo ist, gleichermaßen bei männlichen und weiblichen. Daß diese Regelung vielfach nicht streng innegehalten, vielmehr besonders durch Gebrauch von it bei vernunftlosen Sexualwesen durchbrochen wird, hebt ihr Bestehen nicht auf. Daß ferner in der Sabel die Tiere wie vernünftige Wesen behandelt werden, ergibt sich aus dem Wesen der Tierfabel ganz natürlich. — Ähnliches ließe sich noch an manchen andern modernen europäischen Sprachen beobachten²⁾.

Bei den konsonantischen slavischen Sprachen waren es flektische Mittel,

¹⁾ Grammatisches Geschlecht bei einigen Wörtern wie Sonne, Mond, Schiffsnamen unter französischem Einfluß; vgl. Morbach, Gramm. u. sprachlog. Geschlecht im Englischen. Berlin 1913.

²⁾ Vgl. hierzu Sind, Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung, S. 56 ff.

welche jene Unterscheidung zum Ausdruck bringen, die den weiterentwickelten germanischen Sprachen dagegen syntaktische. Im Neuperfischen wiederum, das in der Ausstülpung der ererbten Genera noch weitergeht als das Englische, insofern es auch beim Pronomen keinen solchen Unterschied kennt, finden wir doch einen Anlaß dazu, mit Mitteln der Flexion Lebewesen und Sachen zu scheiden. Von den beiden Pluralendungen -an und -ha soll nach der Lehre der Grammatiker die eine bei Lebewesen, die andre bei Sachen gebräuchlich sein. In der modernen Umgangssprache hat allerdings -ha ohne Rücksicht auf diesen Unterschied die Oberhand, und in älterer Zeit gibt derselbe bei Sibiriern jedenfalls nicht streng. Ob diese Verschiedenheit in einer Periode als Regel oder in einem höheren strengen Stil als Objeroanz wirklich durchgeführt war, kann ich nicht feststellen. Man wird also vorläufiger Weise nur von Anlässen zu einer solchen Scheidung sprechen.

Das Neuperfische mit seiner völligen Ablegung des Genus gibt nun Anlaß zu einem Seitenblick auf das Pronomen. Denn wenigstens beim Fragewort ist in ei das alte Neutrum neben dem msk.-fem. ki erhalten. In dieser Beschränkung ist ja auch sonst bei Verlust des Neutrums am Nomen ein Neutrum erhalten. Wie eine Unterscheidung nach dem Segus beim Fragewort unmöglich ist, da man eben den Segus des erfragten „wer?“ im allgemeinen nicht weiß, ist andererseits das Neutrum unentbehrlich nicht nur, wenn bezüglich einer Sache gefragt wird: „was ist das?“, sondern auch, wenn das Erfragte völlig im Unbestimmten ist, etwa bei „was ist los?“. Dann gilt das Neutrum, wenn etwa die Antwort lauten wird: „es brennt“, gar nicht einer Sache, ist nicht „sächlich“; es ist schließlich das Unbestimmte. Ferner ist der Nominativ „wer?“ zugleich Aktives (nicht nur: „wer ist da?“, auch: „wer hat das getan?“), „was?“ dagegen ist fast nur Inaktives; auch weil man — schon wegen der Gleichheit von Nominativ und Akkusativ — statt zu fragen: „was hat das veranlaßt?“ lieber sagen wird: „wodurch ist das veranlaßt worden?“. Dieses sich überall als unentbehrlich erweisende neutrale Fragewort stimmt also im Begrifflichen recht nahe überein mit Erscheinungen, die wir als Wurzeln des indogermanischen Neutrums ansehen haben; es sollte aber gerade deshalb und weil es von dem Vorhandensein eines Neutrums in der betreffenden Sprache unabhängig ist, eigentlich mit einem andern Terminus bezeichnet werden.

Ich fasse — abgesehen vom letzten Punkt — meine Darlegungen zusammen, die ja wohl kaum beanspruchen können, neue Ergebnisse zu liefern, sondern lediglich eine Synthese von Bekanntem sein wollen.

Wenn wir für eine ur- oder präindogermanische Epoche einen Zustand der Flexionslosigkeit der Nomina voraussetzen, so bedeutet das zugleich den Mangel einer Scheidung von Lebewesen bzw. deren Segus und von Sachen. Die Schaffung einer solchen Klassifikation erscheint für unsern Blick als gleichzeitig mit der Ausbildung der Nominalflexion; und ferner stellt sich für uns

nach als wesentlich gleichzeitig dar die Hերinnahme zahlreicher Sachbezeichnungen in die Kategorien der männlichen und weiblichen Lebewesen. Es läßt sich nicht denken, daß man dies nach Willkür getan habe, vielmehr geschah es wahrscheinlich gemäß einer primitiven Weltbetrachtung, in der die Triebkräfte des Geschehens anders beurteilt und andere Analogien zum physio-physiischen Dasein des Menschen erkannt oder anerkannt wurden, als das bei uns und in uns näherliegenden Epochen der Fall ist. Indem aber diese Art der Betrachtung der Außenwelt sich änderte und viele geschlechtlich bezeichnete Dinge nunmehr statt für handelnde Wesen für bloße Sachen galten, sind auch die einmal geschaffene und in der Sprache fortbestehende Gruppierung an bedeutungslos zu werden. Nicht mit einem Schlage und vollständig. Denn einerseits finden wir Belebtheit von Dingen, die für uns Moderne seelenlos sind, in den antiken Religionen, da freilich in einem verminderten Maße gegenüber dem ausgedehnten Vorkommen von Geschlechtigkeit bei Sachbezeichnungen. Und außerdem hat das sprachliche Geschlecht, wie ich nicht bezweifle, vielfach die Vorstellung der geschlechtigen Bestimmtheit der so bezeichneten Dinge wach erhalten oder wach gerufen. Dafür glaube ich ein zeitgenössisches Beispiel anführen zu können. Ein junges Mädchen von phantastisch poetischer Begabung erzählte mir einmal, daß sie Hunde und Katzen für Mann und Frau halte, und daß die Hunde in die Käfigen verliebt seien und ihnen als Derehrer nachtrichen. Da sie das, obgleich in dem märchenmäßigen Ton, der ihr meist eigen war, ganz sachlich und wie ein Stück ihrer Naturkunde vortrug, entgegnete ich mit Hund und Hündin, Kater und Katze und mit dem Haß zwischen Hund und Katze. Doch wußte sie das so gut wie ich, als bloßes Wissen spielte es aber in ihrem lebendigen Bild der Dinge keine Rolle. — Ich bezweifle nicht, obgleich ich mich einer ausdrücklichen Aussage darüber nicht erinnere, daß bei dem Entstehen dieser Tierfabel, die der Erzählerin Wahrheit war, außer dem Wesen und Charakter der Tiere deren sprachliches Geschlecht mitgewirkt hat. Ich führe das hier an, weil ich meine, daß in solchen Fragen wir Verstandesmenschen lernen können von Menschen, bei denen die Phantasie die beherrschende Rolle spielt. Vielleicht können andere aus Mythologie und Dichtung ähnliches namhaft machen. Ich selbst erwähne nur noch aus der Religion des Awesta, daß die Amäsa Spanta's in älterer Zeit, besonders in den Gathas selbst, nicht in dem Maße anthropomorphisiert sind, daß ihnen ein bestimmtes Geschlecht zugesprochen würde. Wenn dann in späterer Zeit männliche und weibliche Amäsa Spanta's unterschieden werden (Zafson, Grundriß d. iran. Phil. II, 635 mit Anm. 8; vgl. Derf. 3. J. J., I. 25), und dabei als weiblich diejenigen gelten, deren Bezeichnung grammatisch fem. ist, während männlich sind die mit grammatischen Neutra bezeichneten, so drängt sich die Vermutung auf, daß diese Sexualisierung zwar nicht von der Sprache veranlaßt sei, sondern von der in nach-garaltultrischer Zeit so vielfach hervortretenden Neigung zu sinnfälligere

Religionsvorstellungen, daß sie aber doch von den in der Sprache gegebenen Verhältnissen geleitet worden sei. Ähnliches spielt in dieser Religion vielleicht noch in weiterem Umfang mit; denn noch bei manchen andern Götinnen, wie Aši, ist es glaubhaft, daß die Ausgestaltung zu ausgesprochen weiblichen Personen jünger ist als der abstrakte Name einerseits nicht zu vollständiger Personifizierung gelangten Gottheit. Und wenn in der Dämonologie das weibliche Element eine so große Rolle spielt, so mag die generelle Bezeichnung druxs (fem.) für so viel Dämonen, Laten und Widrigkeiten dabei von Einfluß sein — neben spezieren Gründen, wie sie z. B. bei unzüchtigen Dämoninnen auf der Hand liegen.

Wenngleich das grammatische Geschlecht sonach bis zu einem gewissen Grad noch lange im Sinne einer Sexualisierung nachwirkten mag — und zwar am ehesten bei Bezeichnungen von Lebewesen wie in den vorgenannten Beispielen — so muß es daneben doch schon früh, besonders bei eigentlichen Sachbezeichnungen, sinnlos geworden sein, und das mag andererseits die Einordnung von manchen Wörtern oder Wortgruppen — wie etwa der „a-Feminina“ — in das Schema der Dreigeschlechtigkeit erleichtert haben.

Wenn manche Sprachen wie das Deutsche an der Dreigeschlechtigkeit festgehalten haben, so ist diese bezüglich der Sachbezeichnungen lebendig formal und traditionell. Das Bedürfnis nach einer lebendigen Gruppierung gemäß den in der Umwelt sich geltend machenden Verschiedenheiten schafft jedoch vielerorts neue Klassifizierungen, die teils neben die traditionellen drei „Genera“ treten (Russ., Poln.), teils auf gänzliche oder teilweise Aufgabe des alten Genusunterschieds folgen (Engl., Schwed.). Das Schema, das diesen neuen Einteilungen, mehr oder weniger vollständig und klar durchgeführt, zugrunde liegt, ist: 1. Lebewesen. 1) vernünftige: a) männlich, b) weiblich; 2) vernunftlos: a) männlich, b) weiblich. II. Leblose Sachen. Auch wenn man dabei die Kategorien a) b) als übergeordnete und 1) als deren Unterabteilungen gelten lassen will, ist immer noch die Gruppe des Sächlichen der Scheidung nach dem Sexus nicht gleichgeordnet.

Es ließe sich Ähnliches wohl aus manchen Sprachen aufzeigen. Ich will hier nur noch auf die Bantusprachen hinweisen. Diese unterscheiden männlich und weiblich nicht, kennen dagegen Differenzierungen, die der Trennung von vernünftigen und vernunftlosen Lebewesen und Sachen vergleichbar sind. Ich beziehe mich hier auf den Abriß, den Sind, Haupttypen S. 46ff. von der Subjiva sprache gibt. Wenn wir da von den 21 Kategorien, in die die Dingbezeichnungen eingeteilt sind, zunächst diejenigen auscheiden, die kein Präfix haben, soabn diejenigen, welche einem infinitivischen (15 bei Sind) oder Präpositionalausdruck (16; 17) unserer Sprachen einigermaßen entsprechen, können ferner außer Betracht bleiben 11/12 (Deminutio, Ig. plur.) und 14 (Abtracta). Es bleiben dann, wenn wir jeweils die Kategorien für Einzahl und Mehrzahl zusammenfassen, die Gruppen: 1/2 Person

(Beispiel: Knabe), 3/4 (unpersönliches) Lebendes (Beispiel: Kopf), 5/6 Stück, Menge (Beispiel: Eoch), 7/8 Ding(e) (Beispiel: Baum), 9/10 Organismus (Beispiel: Schlange), 11/6 Individuelles/Menge (Beispiel: Gesang). Wir sehen also auch hier Personen (1/2), andere Lebewesen (9/10) und Sachen (5[11/6, 7/8) geschieden. Insofern ist da eine Einteilung vorhanden, die den in modernen europäischen Sprachen festzustellenden einigermaßen entspricht. Außerdem ist hier mit 3/4 eine Mittelgruppe zwischen Belebtem und Sächlichem vorhanden. Dies und die Untergruppen innerhalb dessen, was ich hier als sächliche Kategorien zusammengefaßt habe, zeigt wiederum, daß die uns natürlich scheinenden Unterscheidungen und Zusammenfassungen der dinglichen Welt keineswegs selbstverständlich und allgemein sind. Insofern bietet es auch eine – allerdings entferntere – Analogie zu dem Verhältnis zwischen den indogermanischen Neutra und den geschlechtigen Sachbezeichnungen. Dieses bleibt uns seinem innern Sinn nach letzten Endes doch unerklärlich, so vertraut es uns auch im Gebrauche ist. Auch das Zurückfallen in ferne Dorezeit läßt uns allenfalls nur etwas ahnen von den psychologischen Anlässen zur Schöpfung dieser formalen Unterscheidung. Es wird dabei aber nicht die Sprache aus der Psychologie und Weltanschauung der Sprechenden erklärt, sondern aus der Sprache ein Schluß gezogen auf die Psychologie. Die Unsicherheit eines solchen Schlusses wird man sich nicht verhehlen. Vom aktuellen Zustand moderner dreigeschlechtiger Sprachen aus wäre ein Rückschluß auf geschlechtig belebte Anschauung sächlicher Dinge unberechtigt, und wir müßten ja nicht in solchen Fällen, daß der Versuch, die Sprache als Schöpfung aus dem Volkgeist zu erklären, den nüchternen Betrachter zu Resignation führen muß.

„Kämmen“ und „frisieren“ in einigen indogermanischen Sprachen.

Gr. *κτελες* (**κτερο*), *κτενός* und lat. *pecten*, *-inis*, idg. *p(e)kten* betrachte ich als gebildet mit Suffix *-ten*; dieses Suffix ist enthalten in dem Stamm *iten-*, der in lat. *iter*, *itineris* steckt (Brugmann, Grdr. I, 1, S. 312 § 222), in lat. *gluten* „Leim“, ferner tiefstufig und mit *-o* fortgebildet in dem Suffix *-tuo-* in Wörtern wie ai. *cyautuo-* (a. a. O. 269 § 185).

Während man bei *iter* über die Natur des Suffixes allenfalls zweifeln und das *-t-* in Verbindung bringen könnte mit dem in Fällen wie ai. *stu-* „Lob“ an die Wurzel tretenden *-t-*, kann bei Suffix *-tuo-* gar kein Zweifel bestehen, daß es sich zu einem *-ten-* verhält wie das bekannte *-tro-* zu dem *-ter-* der Nom. ag. Übrigens wäre auch bei *iten-* durch Zerlegung des Suffixes in *t + en* keine Erklärung gewonnen, und bei *p(e)kten-*, wo es sich um eine auf Verschlusslaut endigende Wurzel handelt, ist der Gedanke an ein wurzelschließendes *-t* wie in *stu-t* ohnehin ausgeschlossen. So ist es schon besser, diese Fälle als suffixal gleichartig zusammenzufassen, wenn auch zuzugeben ist, daß ein solches Suffix selten ist und wohl schon in grundsprachlicher Zeit nicht mehr produktiv war; denn der Umstand, daß es in der Umbildung zu *-tuo-* noch am deutlichsten erkennbar ist, läßt es als etwas schon in der Grundsprache Veraltetes erscheinen. An das Suffix *-ten-* in Infinitiven wie ap. *čartanaŋ* will ich nur eben erinnern.

Bei diesen Verhältnissen ist es eine leichte und naheliegende Annahme, daß man schon in grundsprachlicher Zeit in dem Wort *p(e)kten-* in subjektiver Analyse das bekannte und geläufige Suffix *-en-* zu erkennen meinte und das Wort psychologisch in die Elemente *p(e)kt-en* bzw. *p(e)kt-en* gliederte. Dann ist weiter leicht zu sehen, wie vom Nomen aus der erste Bestandteil *-t-* des ursprünglichen Suffixes auf andere Bildungen übertragen werden konnte und (lat.) *pectō* (vgl. gr. *πεκτώ* Aristoph.) neben *πεκω* bzw. deren grundsprachliche Vorformen treten konnte. In der modernen Sprachforschung hat man diese Zerlegung, die ich für eine subjektive und psychologische in alter Zeit halte, gleichfalls angenommen, aber als objektive und genetische Analyse, im Wesentlichen aus denselben Gründen, die ich für die psychologische Ursache der subjektiven Zergliederung halte; die Abweichung dabei liegt jedoch darin, daß bei meiner Annahme der Unterschied der objektiven und subjektiven Zerlegung den Ausgangspunkt des *-t-* von *pectō* aufweist, während, wenn man *pec-t-en*

als objektive Analyse gelten läßt, das *-i-* in *pectō* ebenso ursprünglich sein könnte, wie in *pecten* und es beidemale unerklärt bliebe.

Von hier aus ist der Weg zu lat. *plectō*, deutsch *flechten* (slav. *pletō, pletis*) nicht weit. Persson (Beitr. z. idg. Wortforschung 597) wundert sich zwar darüber, daß man *pecto* usw. in eine Bedeutungsgruppe *plectō, nectō, flectō* gestellt hat, da *πέκω, pectō* mit den Bedeutungen von „binden, biegen usw.“ nichts zu tun habe. Gewiß, wenn man eine Bedeutungsgruppe begrifflich-logisch zusammenstellt, dann nicht. Versetzen wir uns aber in das wirkliche Leben und versuchen uns anschaulich vorzustellen, wie es die Indogermanen mit ihrem Haar praktisch gemacht haben müssen, soweit sie es nicht geschritten trugen, so ist klar, daß auch bei ihnen auf das Kämmen unmittelbar das Aufbinden oder Flechten der Haare folgte und daß beides eng zusammengehörte, ebenso wie heutzutage bei unsern Damen beides zusammen die einheitlich bezeichnete Tätigkeit des „Frisierens“ ausmacht. So wird man den engen psychologischen und Lebenszusammenhang beider Wörter nicht leugnen wollen. Das Verbum **plek-* bezeichnet allerdings von früh, wohl von Anfang an allerlei Flechtwerk, etwa solches aus Ruten, aber Wörter wie *πλόκος, πλόκος, πλόκαμος* „Haarflechte, Locke“, got. *flakta* ds., Ausdrücke wie *πλοκάμους πλέκω, crines plectere* zeigen zur Genüge, wie nahe *πέκω* und *πλέκω, pectere* und *plectere* zusammengehören. In diesen Zusammenhang muß das nicht zur Wurzel gehörige *-i-* von *pectere* auf *plectere* übertragen sein.

Im Lateinischen, wo wir damit schon zwei solche Verba mit *-ect-* haben, hat das nun weiter gewirkt, aber wie ich annehme nicht lediglich auf klanglichem Wege („Reimwortbildungen“) und nicht in Begriffsgruppen, sondern im lebendigen Zusammenhang immer noch mit dem Frisieren. Man hat nämlich die Haare auch gekräuselt, aber nicht wie heutzutage mit einer Brennscheere „onduliert“, sondern das Verfahren war *comas pectine* (oder *ad pectinem*) *flectere*. Für diese Ausdrucksweise habe ich nur relativ späte Belege, aber es wird von jeher so gewesen sein, daß man Haarsträhne den Kamm entlang zwischen dessen Zähnen hin und her schlang und ihnen damit, allenfalls unter Zuhilfenahme von Feuchtigkeit oder Salbe, eine Wellung oder Kräuselung verlieh; so wenigstens stelle ich mir das Verfahren vor, — ob es jetzt noch geübt wird, hab ich verstimmt festzustellen. Das *flectere*, das auf das *pectere* folgte, mit *pectine* geschah und dem *plectere* vorausging, kann also sehr wohl sein *-i-* von diesen Wörtern bezogen haben.

Für eine festliche Frisur war es aber damit noch nicht getan, es mußten noch Bänder, Blumen oder ein Kranz ins Haar geflochten werden. Und nicht nur das Kranzflechten für sich hieß *coronam nectere*, sondern speziell das Einflechten solcher Zier ins Haar hieß *comas sertis nectere, caput olivae —, tempora pinu nectere* u. ä. Zur Feststellung dieses Bedeutungszusammenhangs braucht die Frage nicht noch mal untersucht zu werden, ob *nectere* mit *nodus* „Haarknoten“ zusammenhängt.

Für diese damit in einen Lebenszusammenhang gestellten Wörter¹⁾ ist somit die „Wurzelerweiterung“ erklärt, d. h. ein einheitlicher Ausgangspunkt und der Weg der Übertragung²⁾ des *-i-* gezeigt, dergestalt, daß der Anfang dieser Entwicklung in der Grundsprache liegt, ihre Fortwirkung dann aber besonders im Latein erkennbar ist, ohne daß zu sagen wäre, wann in der Vorgeschichte des Lateinisch-Italienischen es zu den Bildungen *flectere, nectere* gekommen sei. Die Wurzelerweiterung ist da nicht ein besonderes morphologisches Element, ist nicht etwa an die autonome Wurzel angetreten, sondern auf dem Weg der Analogie in das fertige Wort eingefügt. Es ist nicht zu erwarten, daß die Wurzelerweiterungen eine einheitliche Erklärung zulassen, auch nicht in den Fällen, wo das gleiche Lautelement als Wurzelerweiterung auftritt (— sofern diese überhaupt sichersteht!). Aber es ist zu wünschen, daß für möglichst viele Einzelfälle Ableitungen gegeben werden, die lebendigen sprachlichen Verhältnissen gemäß sind.

Frankfurt a. M.

H. Lommel.

Ablauts-Betrachtungen.

Das \ddot{a} im Nom. und Akk. Sing. der Feminina des Typus $\varphi\acute{\epsilon}\zeta\alpha$, $\varphi\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha$ usw. wollte Brugmann als Übertragung von Femininstämmen auf $-a$ wie $\pi\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha$, $\mu\acute{\epsilon}\lambda\iota\mu\upsilon\alpha$, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\alpha$, $\delta\rho\omicron\upsilon\sigma\alpha$ usw. erklären, da nach den für ihn geltenden Anschauungen die Tiefstufe des Suffixes, das in den obliquen Kasus $\text{-}\acute{\epsilon}\text{}/\text{}/\text{-}\acute{\epsilon}$ ist, nur i sein konnte, in welcher Gestalt es ja auch im Altindischen ($\text{dharan}\ddot{a}$) und anderen Sprachen (lit. *vesanti*; got. *frjondi* usw.) erscheint. Doch dürfte die Annahme solcher Übertragung des $-a$ nur wenig Zustimmung gefunden haben; Thumb z. B. hat sie in der von ihm besorgten Auflage von Brugmanns Griech. Gram. (S. 214) ausdrücklich abgelehnt. Das führt uns zurück auf die andere von Brugmann im Grdr.¹ II 1, 212 angegebene Möglichkeit, daß im Indogermanischen bei dieser Femininbildung die Ausgänge $-i$ und $-j\acute{\epsilon}$ nebeneinander bestanden, und nur das Griechische die letztere, offene Form bewahrt hätte. Während also Brugmann eine solche Annahme zwar erwähnt, aber als unwahrscheinlich bezeichnet hatte, wird man nicht umhin können, sie gelten zu lassen.

Näher eingegangen ist auf diese Frage Holger Pedersen in seiner Abhandlung „La cinquième Déclinaison latine“ S. 31 f. (Kgl. Danske Vidensk. Selsk., Hist.-fil. Medd. XI. 6. 1926). Er kehrt darin die Ansicht Brugmanns geradezu um und läßt die Kürze von Wörtern wie $\text{v}\acute{\epsilon}\lambda\mu\alpha$ durch Übertragung von den Feminina auf $-\ddot{a}$ an Stelle von ursprünglichem $-a$, wie es in $\text{v}\acute{\epsilon}\lambda\mu\eta$ ja auch vorliegt, entstanden sein. Darin stimme ich ihm zu. Auch tut er recht daran, daß er das Suffix $-\ddot{a}$ nicht lediglich als einen Einzelfall betrachtet, sondern im Zusammenhang mit den Erscheinungsformen, welche die Verbindung von Sonant mit Schwa indogermanicum darbietet. Da ist Pedersen der Ansicht, daß neben der Verschmelzung von silbischen Sonanten mit v zur Länge der silbischen Sonanten (f , v , f , v) diese beiden Elemente auch ohne Vereinheitlichung fortbestehen können. Allerdings sagt dabei Pedersen, das Verhältnis $-\text{ja}$ - (seine Schreibung für $-\text{j}\acute{\epsilon}$ -) : i beruhe auf der zweifachen Entwicklung eines sonantischen Koeffizienten, dem ein v folgt: entweder werde das erste Element silbisch und das v verschmelze dann mit dem silbischen Sonanten, indem es ihn verlängere (f , a , f , v) oder umgekehrt, das erste Element bleibe unsilbisch und das folgende v bernehme die Rolle der Silbbildung (ja , va , ra , na). Darnach könnten also uneinheitliche Lautgruppen mit silbischen Sonanten (ia , ua ,

re , va) nicht vorkommen. Tatsächlich aber finden wir sie in Fällen wie $\text{m}\acute{\alpha}$, $\text{v}\acute{\alpha}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha$, $\text{p}\acute{\omicron}\tau\eta\upsilon\alpha$ und wir werden anderes der Art so gleich noch in anderen Fällen kennen lernen.

Schon deshalb, weil wir also mit einer Dreiheit der Erscheinungsformen: je , v , f) zu rechnen haben, dürfte die von Pedersen mitgeteilte Slomann'sche Regel über das Erscheinen von v nach dem Akzent, dagegen von i vor dem Akzent und unter dem Akzent, schwerlich genügen.

Ich will, im wesentlichen mit Beschränkung aufs Griechische, einige Fälle besprechen, wo Sonant und folgendes Schwa nicht verschmolzen sind. Eine bestimmte Regel für die Erscheinung kann ich nicht geben und es scheint mir das auch nicht so wichtig als die Feststellung der Tatsachen. Diese ließen sich allenfalls vermehren. Ich möchte mich jedoch hier, wie in meinen Vorlesungen, wo ich diese Dinge schon seit Jahren lehre, nur auf anerkannte Etymologien stützen.

In $\text{p}\acute{\epsilon}\lambda\iota\alpha\text{-}\theta\eta\upsilon$ haben wir $\text{g}^{\text{r}}\text{r}\text{is}$ - als indogerm. Nebenform von $\text{g}^{\text{r}}\text{r}\acute{\iota}$, welches in ai. $\text{k}\acute{\epsilon}\text{r}\text{-}\text{p}\acute{\alpha}\text{-}\text{t}\acute{\iota}$, $\text{k}\acute{\epsilon}\text{r}\text{-}\text{t}\acute{\iota}\text{-}$ „er kauft, gekauft“ erscheint. Diese Auffassung, wenigstens die gleiche Abtrennung der Bestandteile des Worts, findet sich schon bei Fick, GGA. 1881, 1432. Im Gegensatz dazu wird jedoch gemäß der verbreiteten Anschauung über Kontraktion von silbischen Sonanten mit Schwa dies Wort zerlegt in $\text{p}\acute{\epsilon}\lambda\text{-}\alpha\text{-}\theta\eta\upsilon$, wobei nur das erste Stück des Worts ($\text{p}\acute{\epsilon}\lambda\text{-}$ aus $\text{p}\acute{\epsilon}\lambda\text{-}$ vor α) dem ai. $\text{k}\acute{\epsilon}\text{r}\text{-}$ entsprechen würde. Dann muß für das α eine Erklärung gesucht werden, die nicht anders als gekünstelt ausfallen kann. Eine solche Erklärung hat Osthoff, Z. Gesch. d. Perf. 408 gegeben; diese überzeugt gar nicht.

Ein weiterer Fall ist $\text{k}\alpha\upsilon\epsilon\text{-}\rho\acute{\omicron}\varsigma$, das sich zu ai. $\text{k}\acute{\epsilon}\text{r}\acute{\epsilon}\text{-}\text{r}\acute{\alpha}$ - „wund, blutig, roh, grausam, furchtbar“, aw. $\text{v}\acute{\epsilon}\text{r}\acute{\epsilon}\text{-}\text{ra}$ - „blutig, grausig, blutdürstig, grausam“ ebenso verhält wie $\text{p}\acute{\epsilon}\lambda\text{-}\alpha$ zu $\text{k}\acute{\epsilon}\text{r}\text{-}$. Da ich das griechische und arische Wort nicht nur als etymologisch verwandt, sondern als einander völlig identische Wortbildungen betrachte, mag es gut sein, ihre enge Bedeutungsverwandtschaft zu betonen. In den Lexika wird vielfach bei $\text{k}\alpha\upsilon\epsilon\text{-}\rho\acute{\omicron}\varsigma$ — und ebenso bei $\text{k}\alpha\upsilon\epsilon\text{-}\tau\acute{\epsilon}\varsigma$ — die Bedeutung „eisig“ vorangestellt. Ohne die ganze Wortsippe in ihrer weiten Verzweigung zu verfolgen, bemerke ich nur, daß die mit zugehörigen Wörtern verbundenen Bedeutungen des von Frost Erstarren darauf beruhen, daß die Wurzel nie das lebendig in den Adern pulsierende Blut, sondern

¹) Gemäß dem Vorigen sei f und j hier Repräsentant für die Sonanten überhaupt.

das geronnene Blut, das vergossen worden ist, das um die Wunde erstarrt ist oder toten Fleischteilen anhaftet, bedeutet. So kann dann auch, ohne daß Blut geflossen ist, die Todeskälte im Gegensatz zur Lebenswärme so bezeichnet werden, etwa bei dem Ertrunkenen, Simonides 114 (Bergk) ... *ἐν πόντῳ κρυερός νέκυς*. Und die allgemeinere Bedeutung „schaurig, grausig“, die das griechische und das indische Wort gemein haben, vereinigt das blutrünstige und die Todeskälte. Aber die sinnliche Grundanschauung ist zunächst die des vergossenen Blutes, und das spürt man noch ganz deutlich an homerisch *κρυετός*: „der blutige Angriff“ (*Ιλιάς* E 740), „die blutige Hündin“ (*Z* 344).

Ich betrachte also *ε* ebensowohl wie *α* als Vertreter von *α*. Es werden im folgenden noch andere Beispiele zur Sprache kommen, bei denen ich verschiedene Vokalfärbung des im Griechischen aus idg. *ə* entwickelten Lautes annehme, so daß ein Fall den anderen stützt. Es lassen sich keine besonderen Bedingungen aufzeigen, unter denen die eine oder andere Vokalfärbung erscheint; wenn auch die Tönung des Hochstufenvokals dabei eine Rolle spielt (*σπαστός*, *φρατός*, *δοτός*), so ist sie doch nicht allein entscheidend. Und fragt man sich weiter, ob die verschiedenartige Vokalfärbung, die das Griechische zeigt, etwa schon der idg. Grundsprache zuzuschreiben sei (*α*, *η* o statt *ə*) — ob also das Griechische eine vielleicht nicht sehr ausgeprägte Verschiedenheit der Reduktionsvokale bewahrt, die andern Sprachen sie dagegen verwischt hätten, so wäre mit einer solchen Annahme nichts gewonnen. Denn es wäre dann das Problem nur aus dem Urgriechischen in die Grundsprache zurückverschoben, aber nicht weiter geklärt. So sei denn statt aller Theorien nur betont, was eben einer Erfassung in Regeln sich so sehr widersetzt, daß bei der gleichen Wurzel das Schwa, also vielleicht ein gleichartiger Laut *ə*, sowohl als *ε*: *κρυετός*, wie als *α*: *κράτος* (idg. *kreuws*; vgl. ai. *kravis* „Blut“) erscheint.

Dieser Fall läßt an die dialektische Verschiedenheit *λατός* *λερός* denken, wo das *α*, *ε* gleich idg. *ə* ist (vgl. ai. *isirda* „kräftig“). Überhaupt enthalten die Ausgänge *-α-φο-*, *-ε-φο-* offenbar vielfach ein am Ende der Wurzel stehendes idg. *ə*, und sind, wo das nicht der Fall ist, wohl von solchen organischen Bildungen aus der Wurzel übertragen. Aus dem Ai. kann man hier nennen *sihi-rá-*, *sihi-lá-* „schlaff“ (mittel-indische Lautgestalt für **s̥yithi-rá-*) von der *sef*-Wurzel *srath-* „schlaff werden“, Verb. Adj. *sihi-lá*. Im Ai. kann freilich solches *-i-rá* nur selten sein, da es nur bei

Wurzeln mit innerem Verschlußlaut oder Sibilant auftreten kann, während bei solchen mit innerem Sonanten es nur bei unregelmäßiger Akzentuierung und Ablautstufe erscheinen kann, nämlich in dem Falle *stháwī-ra* „fest“ neben und statt *stháw-rá* „dicht“.

Aus dem Griechischen ist zu nennen *χαλαρός* „schlaff“, vielleicht auch *θαλαρός* „blühend“, *λαρός* „heiter“, hauptsächlich aber kommt es hier auf solche an, die Wurzeln mit innerem Halbvokal enthalten. Nämlich *βραρός* „schwer“ neben *βρι-θρός* „schwer, wuchtig“, *βιβρωθε* „ist schwer“. Ferner liegen zwei-silbige und zusammengezeugene Tiefstufe neben einander vor in *διερός* „flüchtig“ neben *δι-ρός* „Wirbel“. Daneben die Hochstufe in *διώ-κ-ω* „treibe an, beschleunige, verfolge“, wo das *-κ-* als etwas zur Wurzel hinzugekommenes angesehen werden kann wie das *-κ-* von *όλέκω* „verderbe“ = *όλλυμι*. Im Zusammenhang damit liegt es nahe, anzunehmen, daß die *ο*-Färbung des langen Hochstufenvokals Äbtönung ist, die dem Perfekt entstammt (s. Boisacq, s. v.); da wir jedoch über das Verhältnis der Vokalfärbung des Reduktionsvokals zum Hochstufenvokal keine bestimmte Meinung haben können, ist diese Annahme nicht unbedingt nötig, wie sie denn auch nicht beweisbar ist¹⁾. Die tiefstufige Wurzel *diþ* scheint also weiter vorzuliegen in *διε-σθαι* (vgl. *πρω-σθαι*), *ένδιεσαν* „sie trieben an“, *διενται* „sie eilen“, *διον* „ich eilte“. Hier wäre dann der wurzelhafte Schwa-Vokal zum thematischen *ε/ο*-Vokal umgedeutet, also anders behandelt als in den bekannten Fällen wie *έμτ-α*.

Ich will nicht von hier aus übergehen zu Hypothesen, wonach der thematische Vokal allenfalls identisch wäre mit dem Vokal der zweiten Wurzelsilbe (*ε-βαλ-ε*, *βλε-μνον*, *βτ-βλη-κα*).

Vielmehr hebe ich hervor, daß Solmsen, Untersuchungen 151, Formen wie *διενται*, *ένδιεσαν* gerade umgekehrt ansieht als analogisch in die unthematische Abwandlungsart hintübergebracht, während in *διόμεν*, *διω* die ursprüngliche thematische Bildung „noch“ vorhanden sei. Es läßt sich schwerlich die eine oder die andere Ansicht in bezug auf ein einzelnes Verb beweisen; wenn gleich ein *di* + *ε/ο* (tiefstuf. Wurzel + themat. Vokal) = urgr. *dij* — *ε/ο* neben *di* + *ya/yo* (tiefstuf. Wurzel + Suffix der 4. ai. Präs. Kl.) = ai. *di-ya-ti* mir nicht wahrscheinlich vorkommt. Denn die Beurteilung des Einzelfalls wird immer mitbestimmt werden von der Gesamtauffassung des Formenbaus.

¹⁾ Meillet, MSL. 23 (1923), so lehnt die obige Erklärung der *ο*-Färbung ab. [K.-N.]

Umgekehrt wie bei $\beta\alpha\iota\text{-}\theta\text{-}\omega$ und $\beta\alpha\iota\alpha\text{-}\rho\acute{o}\varsigma$ dürfte das Verhältnis sein bei $\mu\epsilon\iota\text{-}\epsilon\text{-}\kappa\iota\alpha\text{-}\theta\text{-}\omicron\nu$) und $\kappa\iota\upsilon\acute{\epsilon}\omega\varsigma$; $\kappa\iota\alpha\text{-}\theta\omicron\varsigma$ „Becher“ : $\kappa\iota\mu\alpha$.

Was die Wurzelgestalt betrifft, besteht nun weiter zwischen $\sigma\alpha\alpha\gamma\alpha\gamma\acute{\epsilon}\omega$ „prasseln, zische“ und ai. $sph\ddot{u}rjati$ „prasseln“ dasselbe Verhältnis wie zwischen $\pi\epsilon\lambda\alpha\sigma\acute{\alpha}\omega$ und ai. $k\ddot{r}in\ddot{a}ti$, zwischen $\kappa\alpha\upsilon\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ und ai. $k\ddot{r}\ddot{u}r\acute{a}$ -. Innerhalb des Griechischen aber besteht dieselbe Verschiedenheit zwischen $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ und $\theta\alpha\eta\eta\acute{\omicron}\varsigma$, $\kappa\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ und $\kappa\mu\eta\text{-}\rho\acute{o}\varsigma$ und wir haben hier die offenen Tiefstufenformen (so will ich sie nennen) $sph\ddot{u}rj\text{-}$, $dh\ddot{e}rj\text{-}$, $k\ddot{m}\ddot{u}$ - neben den zusammengezogenen $sph\ddot{u}rj\text{-}$, $dh\ddot{e}rj\text{-}$, $k\ddot{m}\ddot{u}$ -. Gründe oder Bedingungen, warum bald die eine, bald die andere Gestalt erscheint, kann ich nicht angeben. Man hat sie etwa in der Akzentverschiedenheit von $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ und $\theta\alpha\eta\eta\acute{\omicron}\varsigma$ gesucht, die ja auffallend genug ist. Aber $\kappa\alpha\upsilon\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ ist genau so betont wie $k\ddot{r}\ddot{u}r\acute{a}$ - und $\theta\alpha\eta\eta\acute{\omicron}\varsigma$, ist aber in dem Verhältnis von Sonant und Vokal doch dem Typus $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ gleich. So einfach liegen also die Dinge nicht. Ich gehe auch garnicht darauf aus, diese Doppelheit zu erklären; hier handelt es sich vielmehr darum, darauf hinzuweisen, daß in bezug auf die Ablautstufe beide Erscheinungsformen einerlei Ranges sind. Das ist zwar auch die Ansicht Hirts, der $\theta\alpha\eta\eta\acute{\omicron}\varsigma$ ebensowohl wie $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ als „Reduktionschwundstufe“ auf eine Formel $\omega\alpha$ (früher $\omega\alpha$ geschrieben) bringt. Aber ich kann weder diese Formel für geeignet halten zur Herleitung einer einsilbigen Gruppe $-\omega\alpha$ (entsprechend bei den andern Sonanten), noch nehme ich überhaupt die Lehre von einer Reduktionsstufe an. Auch sonst treffe ich an manchen Punkten mit Hirt nahe zusammen, oft zu meiner Überraschung, weil ich auf recht andern Wegen dahin gelange und vieles andere völlig ablehne. Daher schränke ich Auseinandersetzung von Übereinstimmungen und Abweichungen möglichst ein.

Dennoch muß ich da bei einem Hauptpunkt weiter ausholen. Hirt sagt gar trefflich (Indogerman. Vokalismus S. 92; ähnliches öfter): „Es kommt wirklich nicht darauf an, was im Indogermanischen gesprochen worden ist, sondern es kommt auf die Ablautsverhältnisse an“ (Verhältnisse unterstreiche ich dabei). Schon J. Grimm hat den Ablaut nicht als phonetische Regel, sondern als etwas Dynamisches ansehen wollen, d. h. als Funktion von Formverhältnissen. Bei diesen Verhältnissen und ihren Funktionen kommt es auch nicht darauf an, wie sie entstanden

1) Mit metrisch gelangtem ϵ statt $\ast\text{-}\epsilon\iota\alpha\text{-}\theta\omicron\nu$, Schulze, Qu. Ep. 241.

sind. Es ist also z. B. gleichgültig, ob die Stammform $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\text{-}$ (in $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$) aus der Stammform $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\text{-}$ (in $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$, $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\varsigma$) entstand, indem das ϵ plötzlich und mit einem Schlag hinausgeworfen wurde, oder ob dasselbe durch sogenannte Übergangsstufen in allmählichem Schwinden immer mehr reduziert worden ist, bis zuletzt nichts mehr davon übrig geblieben ist. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß dieses Verhältnis sich eher in dieser allmählichen Weise herausgebildet hat; und ferner ist ja deutlich, daß der Akzent dabei als Ursache gewirkt hat. Der Verhältnischarakter ist durch diese Einsicht aber nicht deutlicher, als etwa der von $togo$: $procor$: $procus$, bei welchem wir über die Ursache ebensowenig wissen als darüber, ob der Unterschied von e und o allmählich oder plötzlich, über Zwischenstufen (etwa a oder \ddot{a} ; oder welche sonst?) oder ohne solche eingetreten ist.

Von grammatikalischem Interesse ist die Annahme von Zwischenstufen nur dann, wenn sie nicht lediglich um bekannter phonetischer Vorgänge willen gemacht wird, sondern in geschichtlichen Spracherscheinungen sich ausprägt. Das ist der Fall bei einer „Spaltung“, wenn unter bestimmten Bedingungen ein Stadium dieses Entwicklungsvorganges erhalten ist, während derselbe unter anderen Bedingungen weiter fortgeschritten ist, wie z. B. im Lateinischen ein a der nicht-ersten Silbe zu e wurde und auf dieser Zwischenstufe stehen blieb, wenn Konsonantengruppe (außer ng) oder r folgte, sonst aber sich weiter zu i entwickelte. Ohne besondere Bedingungen, welche die Entwicklung anhalten, läßt sich doch nicht annehmen, daß ein Teil der Falle, die an einem Vorgang beteiligt sind, plötzlich bei einem erreichten Zustand stehen bleibt, während ein anderer Teil sich in der eingeschlagenen Richtung weiter entwickelt.

Warum also ϵ zwar im allgemeinen sich bis zu völligem Schwund vermindert haben sollte ($\mu\acute{\alpha}\rho\alpha\mu\alpha\iota$, $\eta\eta\eta\acute{\iota}\tau\iota$), in einzelnen Fällen aber in einem Zwischenstadium solcher Verminderung stehen geblieben sein soll ($\pi\acute{\iota}\lambda\alpha\mu\alpha\iota$, $\kappa\iota\epsilon\eta\eta\mu\iota$), ist nicht einzusehen. Die Annahme einer Reduktionsstufe ist also vom Standpunkt der Lautentwicklung nicht befriedigend, und für eine Lehre vom Ablaut, also von funktionellen Verhältnissen, bietet sie auch keinen Vorzug, da $\kappa\iota\epsilon\eta\eta\mu\iota$: $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\epsilon}\rho\alpha\sigma\alpha$ weder zu $\pi\acute{\epsilon}\rho\eta\eta\mu\iota$, $\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\omega$, $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\sigma\alpha$ noch zu $\delta\acute{\alpha}\mu\eta\eta\mu\iota$, $\acute{\iota}\delta\acute{\alpha}\rho\alpha\sigma\alpha$ in einem richtigen Verhältnis von gegenseitigen Beziehungen steht. Erst recht ergeben sich für $\acute{\iota}\epsilon\tau\alpha\rho\epsilon\varsigma$, $\acute{\iota}\omicron\tau\epsilon\varsigma$, $\tau\epsilon\acute{\alpha}\text{-}\pi\epsilon\acute{\iota}\zeta\alpha$, $\lambda\acute{\epsilon}\chi\eta\omicron\varsigma$, $\lambda\iota\kappa\alpha\rho\acute{\iota}\varsigma$ „schräg“ keine Verhältnisbeziehungen.

Wir haben in dem ϵ eine lautliche Unregelmäßigkeit vor uns, die allenfalls aus der indogermanischen Grundsprache stammen kann. Aber mit dieser Annahme ist sie nicht „erklärt“ und erst recht nicht als Ablautsstufe eingeordnet.

Setzt man damit eine Unbekannte an Stelle einer andern, so macht man uns ein X für ein U vor mit der Reduktionsstufe in $\tau\alpha\mu\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\beta\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ u. dgl. Gleichviel, ob die Tiefstufe bei Sonant vor Vokal gewisse lautliche Besonderheiten hatte, darauf kommt es ja nicht an, sondern auf die Ablautsverhältnisse, und da sind $\tau\alpha\mu\epsilon\acute{\iota}\nu$, $\beta\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ derselbe Typus wie $\sigma\chi\epsilon\acute{\iota}\nu$, $\lambda\iota\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$, $\theta\rho\alpha\chi\epsilon\acute{\iota}\nu$. Mag man dafür $\tau\eta\mu\acute{\iota}\sigma$, $\tau\eta\mu\acute{\iota}\sigma$, $\iota\mu\acute{\iota}\sigma$ oder $\tau\omega\mu\acute{\iota}\sigma$ ansetzen, gleichviel das ϵ ist nicht mehr da, und $\epsilon\tau\alpha\mu\omicron\nu$ verhält sich zu $\tau\epsilon\tau\mu\alpha$ wie $\epsilon\sigma\chi\omicron\nu$ zu $\epsilon\sigma\chi\alpha$, und $\epsilon\theta\tau\acute{\alpha}\rho\eta\nu$ zu $\epsilon\theta\tau\omicron\rho\alpha$ wie $\epsilon\tau\acute{\alpha}\rho\eta\nu$ zu $\tau\epsilon\tau\omicron\rho\alpha$. Die einen sind so gut wie die andern Tiefstufe. Die Verwirrung, welche die Annahme einer Reduktionsstufe hinein trägt, kommt einerseits von der rein phonetischen, und nicht auf die Verhältnisbeziehungen abzielenden Frage, ob vor dem silbildenden Sonanten noch ein unsilbischer sonantischer Übergangslaut anzunehmen ist, oder ob man die spezielle liquide oder nasale Artikulation des Sonanten überhaupt nur in konsonantischer Geltung annimmt als „Übergangslaut“ zwischen dem folgenden Vokal und einem bloßen Stimmtone, den als das silbische Element des Tiefstufensonanten oder als Rest des geschwundenen ϵ anzusehen immer noch freisteht, auch wenn einem phonetisch ϵ (usw.) besser zusagt als η .

Andererseits aber kommt die Verwirrung daher, daß es neben dieser sogenannten und umstrittenen Reduktionsstufe auch die unbestrittene Schwundstufe mit unsilbischem Sonanten vor Vokal gibt: $\gamma\iota\text{-}\gamma\upsilon\text{-}\omicron\text{-}\mu\alpha\iota$, $\xi\text{-}\eta\text{-}\gamma\upsilon\text{-}\epsilon$ usw. Diese Ablauterscheinung ist aber nicht eine andere Stufe, sondern nur eine phonetisch andere Auswirkung des Schwundes von ϵ .

Und da steht dann, um ganz gleichartige Bildungen nebeneinander zu stellen, $\eta\gamma\acute{\rho}\omicron\mu\eta\nu$, $\xi\gamma\eta\tau\omicron$ (von $\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\omega$ „wecke“) auf genau derselben Stufe wie $\epsilon\lambda\iota\pi\acute{\omicron}\mu\eta\nu$, $\epsilon\tau\alpha\pi\acute{\omicron}\mu\eta\nu$. Es ergibt sich die einfache Regel, daß der Sonant der tiefstufigen Silbe vor Vokal silbisch ist (bzw. einen Stimmtone oder Vokalanstoß vor sich hat), wenn er am Anfang des Worts oder hinter dem wortanlautenden Konsonanten (Konsonantengruppe) steht, daß dieser Sonant dagegen unsilbisch ist, wenn er nicht der ersten Silbe des Wortes angehört, sondern im Wortinnern steht. Das Augment, als ein nicht unverlier-

barer Wortbestandteil, nimmt den betreffenden Konsonanten nicht den Charakter des Anlautenden.

Die Regel ist nicht ausnahmslos, aber sie genügt meiner Ansicht nach, die Erscheinungen im Ganzen zu begreifen. Jede Ablautlehre muß Ausnahmen zulassen, weil es sich darum handelt, ein grammatisches Schema der Grundsprache aufzudecken, das in den Einzelsprachen nur noch trümmerhaft vorliegt oder stark umgebildet ist. Eine Ablautlehre, die jede Abweichung von einer einfachen Regel in ein System aufnehmen will, macht dieses System so kompliziert, daß es als grammatisches Schema ungläubhaft wird.

Es kann hier nicht alles angeführt werden, was zu Gunsten dieser Regel spricht. Vielmehr sollen neben summarischen Hinweisen auf die einschlägigen Formen einige Ausnahmen erwähnt werden.

Zunächst ist ein Beleg für unsilbische Geltung des Sonanten im Wortinnern das Suffix, von dem wir ausgegangen sind: α in $\phi\acute{\alpha}\alpha$ u. dgl., wofür $\alpha\alpha$ eintritt nur in Fällen, wo eine phonetische Notwendigkeit dazu durch eine Mehrheit von vorausgehenden Konsonanten gegeben ist ($\phi\acute{\alpha}\lambda\iota\tau\alpha$).

Dieses Beispiel fällt insofern nicht ganz notwendig unter die hier besprochenen Erscheinungen, als es sich in allen andern Fällen um einen Sonanten als Tiefstufe einer Verbindung mit ϵ handelt ($\tau\epsilon\mu$, $\tau\alpha\mu$ -, $\tau\mu$ -), während das Femininsuffix $\text{-}\acute{\iota}\alpha$ als Tiefstufe von $\epsilon\acute{\iota}\rho$ zu betrachten doch nur eine ganz theoretische Konstruktion wäre.

Neben $\xi\gamma\eta\tau\omicron$ stellt sich als tiefstufiger thematischer Aorist $\eta\gamma\eta\tau\omicron$ „versammelte sich“, $\alpha\gamma\eta\acute{\rho}\omicron\mu\epsilon\omicron\varsigma$. Ausnahme scheint zu sein $\epsilon\pi\lambda\epsilon\tau\omicron$, aber es ist doch schwerlich Zufall, daß gerade bei diesem Aorist keine einzige unaugmentierte Form bei Homer vorkommt, außer den in Komposition ganz fest verbundenen Partizipien $\epsilon\lambda\upsilon$ - und $\iota\epsilon\tau\epsilon\text{-}\pi\lambda\acute{\omicron}\mu\epsilon\omicron\varsigma$, so daß die Gruppe $\pi\lambda$ - wohl als inlautend gelten kann.

Dem bezeichnenden Nebeneinander von $\beta\alpha\lambda\text{-}\epsilon\theta\alpha\iota$ und $\epsilon\gamma\eta\acute{\rho}\epsilon\theta\alpha\iota$ treten nun gegenüber die reduplizierten Aoriste des Typs $\epsilon\tau\epsilon\iota\mu\omicron\nu$ $\epsilon\tau\epsilon\pi\omicron\nu$. Da gibt es richtige Ausnahmen: $\kappa\epsilon\chi\acute{\alpha}\rho\omicron\mu\epsilon\omicron$, $\kappa\epsilon\pi\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$.

Unter die Regel fallen die reduplizierten Präsenta wie $\gamma\acute{\iota}\gamma\eta\mu\alpha\iota$, $\mu\acute{\iota}\mu\omega\mu\alpha\iota$, die Hinterglieder von Komposita wie $\tau\acute{\alpha}$ $\epsilon\pi\alpha\tau\iota\lambda\alpha$, $\nu\acute{\epsilon}\theta\eta\gamma\omicron\varsigma$, $\delta\acute{\iota}\phi\omicron\phi\omicron\varsigma$ u. dgl. mehr, sowie die thematischen Weiterbildungen von abstufenden Suffixen: $\text{-}\tau\epsilon\tau\omicron\text{-}\text{-}\tau\epsilon\tau\omicron\text{-}\text{-}\lambda\acute{\iota}\mu\eta\eta$, $\text{-}\tau\epsilon\tau\omicron\text{-}\text{-}\tau\epsilon\tau\omicron\text{-}\text{-}\rho\omicron\mu\eta$ usw.

Einzelne Wörter wie $\acute{\alpha}\mu\alpha$, $\beta\alpha\phi\acute{\omicron}\varsigma$, $\mu\acute{\alpha}\lambda\alpha$ will ich hier nicht an-

führen. Ihre Zahl wäre groß. Unter sich ähnlicher Art scheinen zu sein die Ausnahmen γνός ai. jñu- „Knie“ (als Hinter- und Vorder(!)glied); germ. kniu neben γόνι, óðs, germ. triu neben óðru. Nicht eigentlich als Ausnahme zähle ich gñnanti: ein *ghpenti wäre durch abweichende Silbenzahl aus dem Paradigma gefallen. Überhaupt soll die Regel sich zunächst am Griechischen bewähren.

Bei den zweisilbigen Wurzeln ist mit -na-, -ra- usw. im Wortinneren ebenso: τέθναμεν, τέλαθι, πίμπραμεν, πίμπραμεν. Man hat freilich letztere Form auch dem ai. pi-pp-mah gleichgesetzt (s. Brugmann-Thumb § 330 gemäß der älteren, stärker vom Sanskrit abhängigen Anschauung). Ich neige da jedoch mehr dazu, -la- = lθ als Tiefstufe von lθ anzusehen, wobei ich wieder mit Hirt zusammentreffe. Ist diese Anschauung richtig, so widerstreitet sie, wie ich nebenbei bemerke, der Lehre von der konsonantischen Natur des θ (θ in der Bezeichnung von Kurilowicz, Prace filologiczne XI (1927) 202); denn darnach müßte sich *pi-pp-mes ergeben. Besonders bei den Perfekta wie τέλαθι scheint gar keine andere Möglichkeit der Erklärung zu bestehen, als die der unsilbischen Tiefstufe.

Es gibt nun genug hierhergehörige tiefstufige Wörter, die in der Stellung nach Wortanlaut silbischen Sonanten zeigen, die sich also neben τέθναμεν, τέλαθι u. dgl. der Regel fügen; z. B.: βάλανος „Eichel“, βάρσθρον „Kluft“, δαμάλης „Bezwiniger“, θάνατος, κάματος, μαλακός, παλάμη, τάλαντα „Wagschalen“, ταραχή „Verwirrung“, χαλαρός „schlaff“. Als Gegenbeispiele dazu haben wir jedoch nicht, wie zur Bestätigung unserer Regel erwünscht wäre, Formen mit unsilbischer Tiefstufe im Wortanlaut, sondern nur solche mit zusammengezogener silbischer Tiefstufe nach Wortanlaut: lat. glans „Eichel“, βρώσις „Speise“, θυμητός, θυμητός, κμητός, βλάξ, βλάκός „schlaff“, lat. malma, τέληαι, θράσσω, τέρηχα „verwirren“, und diese Verhältnisse können nur in zweiter Linie als Bestätigungen in Betracht kommen.

Weiterhin wäre es nun von Interesse, zu sehen, welche widersprechenden Ausnahmen es gibt. Solche lassen sich zahlreich finden, wenn man sich nicht an konkrete Wörter hält, sondern an Etymologien, welche jenseits der wirklichen Wörter Wurzeln aufsuchen, die nicht unmittelbar greifbar sind.

So haben wir z. B. die Wurzelformen kelθ in κέλαδος, κελθ in καλέ-σω, κελθ in κέκληχα. Mit g erweitert finden wir diese Wurzel in κεκληγός, wozu κλέζω, έκλαγον, κλαγγή, also κελθ-g, mit unsilbischem Sonanten hinter Wortanlaut entgegen obiger

Regel. Diese beansprucht aber nicht Geltung für kombinierte Wurzeln mit Wurzelerweiterung im Verhältnis zu einfacheren Wurzeln, sondern für die hier in Frage stehenden Ablauterscheidungen kommen nur tatsächliche Wörter, zunächst der griechischen Sprache, in Betracht, und da gibt es eine Wurzel κελθ (κέλαδος), κελθ (κέκληχα), κελθ (? , καλήγειος), κελθ (καλέσω) und daneben eine Wurzel κελθ, κελθ, die mit der festen Konsonantengruppe Muta cum liquida beginnt, und in der diese Liquida nicht mit hereingezogen wird in die Ablautvorgänge, welche den Vokal betreffen. Dergleichen Verhältnisse kann man unzählige Male finden. Und das ist kein Wunder. Vielmehr ist es eigentümlich, daß das Verfahren der Etymologen aus dem Wortschatz der idg. Grundsprache Quadratwurzeln und Wurzeln höherer Potenz zieht, die — sofern man ihnen eine historische Wirklichkeit zusprechen kann — in weit zurückliegende Epochen der idg. Grundsprache zu projizieren sind. Ob da überall die gleichen Regeln des Vokalschwunds und der Vokalschwächung geherrscht haben wie in der griechischen Verbalflexion, insofern sie der Nachklang ist eines Zustandes, der unmittelbar der sogenannten Völkertrennung vorausging, ist doch zum mindesten höchst unsicher. Mit diesen Bedenken sage ich nicht, daß die Etymologie eine andere Methode haben könnte, als die von historischen Wörtern und Flexionsvorgängen abgelesenen Ablautsvorgänge auch an prähistorischen Wurzeln und Wurzelgestaltungen vor sich gehen zu lassen. Die z. T. sehr problematischen Vorgänge der Wurzelumgestaltung und der Ablaut werden dadurch in eine geschichtliche Ebene projiziert, was vielfach richtig sein kann, denn wenn es ein *kelθ gegeben hat, so kann das dieselben vokalischen Veränderungen erleiden wie ein *kelθ. Aber diese Annahme muß nicht immer richtig sein, denn es kann sein, daß noch ehe das kelθ, etwa als Wirkung des Akzents, die bekannten Ablautsvorgänge durchmacht, es infolge des Antritts einer Wurzelerweiterung eine andersartige vokalische Veränderung, etwa zu κελθ erfahren hat, so daß gar nicht mit *kelθ zu rechnen wäre und nicht *kelθ, *kelθ, sondern nur κελθ entstehen könnte.

Kurz, die Ablautsvorgänge, die wir zunächst zu betrachten haben und wohl allein wirklich studieren können, sind diejenigen, welche in der uns einigermaßen erkennbaren Flexion fertiger Wörter der Grundsprache vor sich gehen. Und da ist καλέ-ω (*καλε-μι, κελθ-μι) „rufe“ ein anderes Wort als κλέζω (κελθ-ιο) „schreie“, und eines nicht ohne weiteres Ablautform des anderen:

Ablaut ist das Verhältnis verschiedener Formen von einerlei Wörtern zueinander.

Es lassen sich also eine Anzahl von Wörtern beiseite schieben, die man zunächst als Gegenbeispiele ansehen könnte. Freilich ist solche Ausschaltung des Widersprechenden nicht in allen Fällen gleich naheliegend. Z. B. steht $\gamma\lambda\acute{\alpha}\gamma\omicron\varsigma$ „Milch“ ($gla\gamma-$) trotz der Verschiedenheit des wurzelschließenden Konsonanten dem $\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha$ ($g\lambda\acute{a}kt-$) doch recht nahe. Oder $\gamma\upsilon\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ „Kinnbacken“ ($gn\acute{o}dh-$) bildet zwar innerhalb des Griechischen kein ablautendes Paar mit $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, ist jedoch Tiefstufe im Verhältnis zu lit. $s\acute{i}ndas$ „Kinnbacken“, dessen Stoßton ja auf ein $gn\acute{o}dh$ weist. Bei $\gamma\lambda\acute{\iota}\omicron\upsilon\alpha$ „Zunge“ ($g\lambda\acute{o}\chi-$) im Verhältnis zu $\gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\alpha$ ist ein Urteil schwierig, weil man — wie so oft — nicht wissen kann, ob $-λω-$ Hochstufe $\bar{\omega}$ oder die andere Form der Tiefstufe $\bar{\iota}$ ist; und sofern es sich dabei um alten Deklinationsablaut handeln mag, kann Systemzwang mit dem Streben nach gleichbleibender Silbenzahl im Paradigma mitspielen.

Während also bei der Tiefstufe vom Typus $\tau\alpha\mu\acute{\epsilon}\iota\nu$ nichts darauf ankommt, ob man $t\eta\mu-$ oder t_m- ansetzt, vorausgesetzt nur, daß man trotz etwaiger phonetischer Modifikationen die proportionale Gleichheit solcher Formen mit $\delta\rho\alpha\kappa\acute{\epsilon}\iota\nu$ nicht verkennt, ist es bei der Tiefstufe zweisilbiger Lautgruppen mit innerem Sonanten keineswegs gleichgültig; Denn nur die offene Tiefstufe läßt gleichermaßen $k_{\eta}\eta\tau\omicron$ oder $k_{\eta}m\tau\omicron$ zu, während die zusammengezogene $k_{\eta}\bar{m}$ wohl als Umgestaltung von $k_{\eta}\eta\tau\omicron$, nicht aber als Ergebnis aus $k_{\eta}m\tau\omicron$ angesehen werden kann.

Dies Bedenken betrifft die lautliche Seite der Sache. Wenn ich recht verstehe, so wird dieser naheliegende Einwand von manchen Forschern nicht erhoben oder nicht für entscheidend erachtet. Auch ich möchte nicht das entscheidende Gewicht darauf legen, da wir ja wirklich die phonetische Natur des Lautkomplexes nicht genau bestimmen können, der die einsilbige Tiefstufe der zweisilbigen Wurzeln gebildet hat. Aber ganz ohne Rücksicht auf die phonetische Seite der Frage ist entscheidend die Tatsache, daß es innerhalb dieser als Schwächungsprodukt einheitlichen Ablautsstufe wenigstens im Griechischen zweierlei Erscheinungsformen gegeben hat, eine zweisilbige und eine einsilbige; diese mit der gleichen grundsprachlichen Formel — sei es nun $m\eta$ oder $m\tau$ — zu bezeichnen, geht nicht an. Vielmehr ergibt sich die geeignete Formel für die Liquida- und Nasalsonanten nach Analogie der halbvokalischen Sonanten:

$\acute{\omega}$: $\bar{\iota}$ ($\pi\omicron\lambda\alpha\mu\alpha\varsigma$: $k\eta\eta\acute{\alpha}\tau\bar{\iota}\varsigma$) =
 ω : \bar{u} ($\kappa\epsilon\upsilon\epsilon\tau\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$: $k\bar{u}\acute{\rho}\acute{\alpha}$) =
 $\gamma\{\bar{\iota}\}\eta$: $\bar{\iota}$ ($\bar{\iota}$) ($\sigma\phi\alpha\rho\alpha\gamma\acute{\epsilon}\omega$: $\sigma\phi\eta\eta\gamma\acute{\alpha}\eta$) =
 $\eta\{\bar{\eta}\}\eta$: $\bar{\eta}$ ($\bar{\eta}$) ($\theta\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\varsigma$: $\theta\eta\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$).

Frankfurt a. Main.

H. Lommel.

Kleine Beiträge zur arischen Sprachkunde.

Zunge.

Meillet behandelt MSL. XIX 58 das ap. Wort für „Zunge“, das King und Thompson Bh. II 74 HRBANM bzw. *harbānam* lesen, in scharfsinniger, doch nicht ganz befriedigender Weise.

Zunächst stimme ich ihm durchaus bei, daß dem Silbenzeichen H ebensoviel der Vokal *i* wie der Vokal *a* als anhaftend zuerkannt werden kann, daß wir also berechtigt sind, die erste Silbe des Worts dem aw. *hišva* „Zunge“ entsprechend als *hi-* zu lesen, vgl. Meillet *Grammaire du vieux perse*) 69. Richtig ist auch, was er über die Vertretung von ar. *v* nach iran. *s* und *z* bemerkt, vgl. Bartholomae Grdr. d.iran. Phil. I. a. 29. § 76, Reichelt WZKM. XXVII 61, und speziell für unser Wort den g. aw. istr. pl. *hišvibiš*.

Dagegen weiche ich ab von seiner Anschauung, daß iran. *z* im Ap. nur vor Vokalen durch *d* vertreten sei. Ap. *drayahyaš* „im Meer“, vgl. aw. *zrayō* „Meer“, ai. *jrayas-* ds. zeigt, daß auch in vor-konsonantischer Stellung ap. *d* als Entsprechung von iran. *z*, ind. *j*, *k* erwartet werden kann¹⁾, und daß mit Bartholomae a. O. 166 § 282, 284 (vgl. V. p. 67) ap. *z* auch in dieser Stellung aus Dialektmischung zu erklären ist. Somit wäre denn die zu erwartende Form des reinen Persisdialekts eher **hidābanam* bzw. mit Anaptyxe **hidābanam*.

Betrachten wir nun die Überlieferung auf dem Felsen genauer. Zwar sind von dem 2. 3. und 5. Zeichen des Worts nur Spuren erhalten, Spuren jedoch, welche die englischen Herausgeber veranlaßten, das 2. Zeichen, auf das es mir hier ankommt, als R zu lesen; es müssen also mehr oder minder deutlich die drei untereinander gesetzten wagrechten und der darauf folgende senkrechte Keil des Schriftzeichens R kenntlich gewesen sein. Demgegenüber ist es zu gewaltsam, wenn Meillet sagt, statt dessen *z* zu lesen, sei keine Korrektur: denn das Zeichen Z besteht aus einem senkrechten, zwei nebeneinander gesetzten und noch einem

¹⁾ Künftig V. p. abgekürzt.

²⁾ In diesem Wort nimmt Meillet, wie ich glaube mit Recht, anaptyktischen Vokal an: *d^hrayahyaš*. Dies ändert jedoch an der Beurteilung der Frage, ob *d* oder *z* zu erwarten, nichts, einerseits weil nach *z* gleichfalls anaptyktischer Vokal vorkommen kann (V. p. S. 74), andererseits weil auch im Wort für Zunge anaptykt. Vokal angenommen werden kann oder muß, worüber im Folgenden.

senkrechten Keil, hat also mit dem Zeichen R nicht die geringste Ähnlichkeit. Dagegen stimmt mit dem, was King und Thompson auf dem Stein zu erkennen glaubten, sehr nahe überein das Zeichen D^h, welches aus einem Haken, drei untereinander gesetzten wagrechten und darauf folgendem senkrechten Keil besteht³⁾. Mit der Annahme, daß lediglich der erste Haken des Zeichens D^h unkenntlich geworden sei, sonst aber die beiden englischen Forscher das Ursprüngliche noch vorgefunden und richtig erkannt haben, gelangen wir zu der Lesung HD^hBANM, *hidābanam*. Wegen des Wandels von ar. *v* in *š* ist das *u* schwerlich als der vokalische Bestandteil eines **hišvāš*, sondern eher als anaptyktisch zu betrachten, vgl. Bartholomae a. O. 29 über aw. *hišubiš*, *hišva* und über Auflösung von Konsonantengruppen durch Einschubsvokale im Ap. Meillet MSL. XVIII 368.

Die np. Form⁴⁾ *zuban* „Zunge“ verrät durch ihren Anlaut die Herkunft aus einem nicht der Persis angehörendem Dialekt. Was die neben aw. *hišva*, ai. *jīhva* auffallende Stammbildung des persischen Wortes auf *-an(am)* betrifft, so steht diese nach einer Vermutung von Andreas in Zusammenhang mit dem Wort für „Zahn“ np. *dādan*. Ferner kommt, als ebenfalls begrifflich nahestehend, für eine analoge Beeinflussung in Betracht np. *dāhan* „Mund“. Der Acc. *hidubanam* wäre also gebildet nach den ap. Accusativen **dāntanam*, **dafanam*. Dadurch ist jedoch für die np. Formen noch nicht der Entscheid gegeben, daß sie ihrerseits auch auf die Accusative sing. zurückgehen (Hübischmann Pers. Stud. 116, Horn Grundr. iran. Phil. Ib § 49, 2, S. 102⁵⁾) und nicht in der Weise wie np. *gēhān* „Welt“ aus *gāidāntam*, *yāzdan* Gott aus *yazatanam* auf Genetive plur. mit Übertragung der *a*-Deklination zurückgehen (Salemann Grundr. ir. Phil. Ia § 48 Anm. 2, S. 276, Anm. 5, S. 277 mit der dort angegebenen Literatur). Für die letztere Auffassung spricht, daß Verallgemeinerung des plur. bei einem Worte wie Zahn an sich nicht unverständlich ist, und in aw. *vimitodāntanō*, das Vd. 2. 29 mit mehreren Nominativen

³⁾ Auch D^h hat die drei wagrechten und den senkrechten Keil, auf den dann noch ein zweiter senkrechter folgt. Die Lesung D^h kommt für unser Wort nicht in Betracht.

⁴⁾ Das np. *zuban*, worüber Meillet MSL. XIX 59, bildet allerdings zwischen der neugewonnenen ap. und der np. Form eine Schwierigkeit. Die dort geäußerte Vermutung, daß das ap. *š* eigentlich *š* bedeute, trifft m. M. nach das Richtige, wie ich auch den Lautwert von D^h als *š* faase. Das werde ich vielleicht an anderer Stelle ausführen. Die Zulässigkeit der Vermutung Gauthiots *ibid.* über die phl. Ligatur *šv* kann ich nicht beurteilen.

sing. parallel steht (Yt. 5. 93 nom. plur.), vorzuliegen scheint. Was nun *dāhān* betrifft, so wäre als Singularform mp. **dāf* zu erwarten. Dieses hat sich nur außerhalb des eigentlichen Persischen erhalten in Nordbalut *daf* Mikranbal. *dap*, Kurdisch *dāf* (Lehnwörter aus dem Persischen wegen anlautend *d*). Außerdem aber kennt das Mp. eine unzweifelhafte Pluralform, nämlich in den mp. Turfantexten 𐭪𐭫𐭮, zu lesen *dāhān* mit der spezifisch nordiranischen Form des Casus obliquus pluralis auf *-ān*. Daher steht auch bei np. *dāhān* die Auffassung als pluralischer Casus obliquus am besten im Einklang mit den sonstigen Sprachtatsachen.

Ohr.

Auf die Frage, ob ar. **ghausa-* die Bedeutung von ai. *ghoša-* „Lärm“, oder die von aw. ap. *gauša-* „Ohr“ hatte, ist zu antworten: es hatte beide. Die Bedeutung „Lärm“ scheint iran. in dem skyth. Namen **Paθaywos* (Neißer BB. XIX 252) vorzuliegen, die Bedeutung „Ohr“ wird fürs Indische durch die Namen *Asvaghōša-* „Pferdeohr“, *Harighōša-* „Gelbhor“¹⁾ bezeugt. Wenn sie auch verhältnismäßig spät auftreten, so kann doch die darin vorliegende Bedeutung von *ghoša-* nur eine altererbe sein, und Bewahrung von Altem nach Form und Bedeutung gerade in Eigennamen ist ja eine bekannte Erscheinung²⁾. Überdies wird *Harighōša-* durch aw. *Zairigaōša-* als bereits ar. Namensbildung erwiesen. Der Doppelheit der Bedeutungen des Substantivs entsprechen innerhalb des Ai. beim Verbum die beiden Bedeutungen von *ghuṣ-* „ertönen“ und *a-ghuṣ-* „hören“.

Dasselbe Bedeutungsverhältnis haben wir zwischen ai. *śrōtra-* „Ohr“ und aw. *sraoθra-* „das Hörenlassen, Aufsagen“, ferner bei den beiden Bedeutungen von ai. *vī-khya-*: einerseits „blicken“, andererseits „leuchten“, bei ai. *kaś-* „sichtbar sein, erscheinen“ und *caś-* „sehen“, *caśva-* „Licht“ und „Auge“, bei aw. *caemā-* (genus unbekannt), pl. *caemik*, pāz. *caim*, np. *bīni* „Nase“ und pl. *caim* „Hauch“, kurd. *bēm* „Nase, Geruch“, bal. *gim* „Atem“. So heißt ferner ai. *cit-* „sehen, bedenken“, aw. *ci-* „bedenken“ und ai. *ceṭati* „glänzt“. Die Nominalbildungen aus dieser Wurzel entsprechen teils der einen, teils der andern dieser Bedeutungen: ai. *citti-*,

¹⁾ So (statt „mit gelben Ohren“) kann man Bahuvrīhi's in unserer Sprache wiedergeben nach dem Typus Diokopf, Grünarok.

²⁾ Beide Namen hätten bei Hilla Beitz. s. Kenntnis d. ind. Namengebung 120 erwähnt werden können. Zu *Harighōša* vgl. das dort angeführte, aus dem Patronymikum *Hārikarya-* erschießbare **Hārikarya-*.

aw. *ciṭi-* „Verstand, Sinn“; ai. *ciṭra-* „glänzend“, aw. *ciṭra-* „offenbar, sichtbar, Anblick“. Dem letzteren entspricht bekanntlich german. **haidra-* „glänzend“, dtsh. *heiter*, und die Bedeutung des glänzenden Erscheinens liegt weiterentwickelt vor in lit. *kaitrė* „Feuersglut“, *kaitris* „Hitze gebend“, *kaityti* „erhitzen“. Vermutlich ist also hier die Bedeutung des Erscheinens die ältere, jünger eine Bedeutung des Wahrnehmens, aus der sich die abstrakt geistige des Denkens entwickelt hat³⁾. Aus unserer Sprache ist ja die doppelte Bedeutung von *riechen* „olere“ und „olfacere“, *schmecken* „gustare“ und „sapere“ bekannt genug. Verbreiteter ist solche Doppelheit bei nominalen Ausdrücken, wo neben *Geruch*, *Geschmack* mit Doppelbedeutung viele Fälle wie *Gesicht* „Erscheinung, Gesichtssinn — Angesicht“, *ὄψις* „Selbstart, Auge — Erscheinung, Anblick“ stehen. Vielleicht ist in der Mehrzahl solcher Fälle die Bedeutung des Wahrnehmbaren älter und die des Wahrnehmenden daraus entwickelt. So ist es bei *riechen*, das mit *Rauch* zusammenhängend ursprünglich bedeutet „einen Ruch von sich geben“, und in diesem Sinn weist Wundt Völkerpsychologie II, 2, 560 auf die primitiven Verba *ὀξεν*, *olere* und die abgeleiteten *ὀσφαλνέσθαι*, *olfacere* hin. Aber auch das Umgekehrte kommt vor, z. B. wenn Homer ε 446 sagt: *πῶρ δ' ὀσφαλμοῖσι θεδορκῶς* „Feuer aus den Augen blickend“.

Mir ist hier nicht an der historischen Untersuchung gelegen, welche von beiden Bedeutungen jeweils die ältere ist; sondern es kommt mir darauf an, hervorzuheben, daß gelegentlich ein und dasselbe Wort oder etymologisch verwandte Ausdrücke sowohl den wahrnehmbaren Vorgang als den Wahrnehmungsvorgang, bzw. wie bei ai. *ghoša-* „Geräusch“ und aw. *gaōša* „Ohr“ das Wahrnehmbare und das Wahrnehmende bezeichnen. Dadurch wird der Vorgang als ein einheitlicher bezeichnet, aber im einen Fall ins Auge gefaßt als von einem Punkt außerhalb des Wahrnehmenden ausgehend — also gewissermaßen unserer Vorstellung von der Bewegung der Licht- und Schallwellen entsprechend —, im andern Fall als eine vom empfindenden Subjekt „gemachte“ Wahrnehmung. Ich möchte ersteres die motorische, letzteres

³⁾ Ai. *keṭa-* „Wunsch“ ist aus den Bedeutungen der Wurzel *cit* nicht herzuleiten. Es muß also von *cit* getrennt und zu griech. *κεῖται* usw. gestellt werden vgl. Person Beitr. 1231, 939, dessen Behandlung der Anlautfrage ich durchaus zustimme. Dasselbe 121, 369ff., 717, 791, 876, 880 weitere Beispiele für die Bedeutungen „glänzen“ und „sehen“ bei etymologisch verwandten Wörtern.

die sensorische Seite des Vorgangs nennen'). Das Auffallende dabei ist eigentlich nicht, daß beides mit wurzelverwandten Wörtern bezeichnet wird, sondern daß dies in beiden Fällen durch „Tatverben“^{*)} geschieht, und zwar ohne daß notwendig Modifikation des Ausdrucks, etwa durch ein Präverb, wie bei *a-ghus* „horchen“ neben *ghus* „ertönen“ oder durch Unterschied der Diathese wie bei *eideia* „erscheint“ neben *ideiv* „sehen“, eintreten müßte.

Und diese Doppelseitigkeit des gleichartigen Ausdrucks ist nicht auf Wahrnehmungsvorgänge beschränkt. Auch an ganz andern Vorgängen kann man eine motorische und eine sensorische Seite unterscheiden, und nicht selten werden beide durch den gleichen Ausdruck bezeichnet. So heißt hom. *dieoθau* sowohl „jagen“ als „eilen“ und deutsch *jagen* nimmt selbst an dieser Doppelheit teil („er jagte dahin“). So hat *wiegen* die Bedeutung des Kausativs *wägen* mit übernommen, umgekehrt hat das Kausativ *sprengen* in einer Redensart wie „er sprengt zu Pferd daher“ (nicht transitiv „das Pferd“) seinen kausativen Sinn verloren. Die historische Betrachtung muß also auch bei diesen Fällen einmal von der motorischen, ein andres Mal von der sensorischen Bedeutung ausgehen. Wenn man dagegen nur den jeweils erreichten Zustand der Sprache ins Auge faßt, hat man in beiderlei Fällen einfach die Tatsache, daß eine Wortform beide Bedeutungen in sich vereinigt. Letztere Feststellung hat natürrlich auch für die historische Betrachtung ihre Bedeutung, denn ob wir nun die geschichtliche Entwicklung bis in die älteste bezeugte Schicht einer Einzelsprache, bis ins Ur-arische oder ins Ur-indogermanische verfolgen, immer langen wir endlich bei einem Zustand an, den wir solchergestalt als gegeben hinnehmen müssen. Nicht anders ist es, wenn der Zustand der Doppelbedeutung durch eine Ellipse des Objekts bei einem motorischen Ausdruck erreicht wird. So scheint bei *διώκειν* „eilen“ die Ellipse von *επιπον* (Xen. Anab.

^{*)} Herr Geheimrat v. Arnim macht mich aufmerksam, wie die hier beobachteten sprachlichen Verhältnisse sich mit der aristotelischen Wahrnehmungslehre berühren. Ich führe aus seiner Darstellung derselben (Kultur d. Gegenw. L. 5. 183) einige Sätze an: „Die Wahrheit der Sinneswahrnehmung besteht darin, daß der Wahrnehmungsakt ein einheitlicher Vorgang ist. Das Tönen z. B. und das Hören sind zwar ihrem Begriff nach verschieden, identisch aber, insofern das Tönen des Objekts und das Hören des Subjekts ein und derselbe reale Vorgang sind, nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet.“ — Vgl. zu den obigen Ausführungen auch F. N. Finck Haupttypen des Sprachbaus 13f. und 35.

^{*)} Vgl. Finck a. O.

VII 2. 20 u. 6.) oder von *πόδα* (Aesch. Sept. 89) nicht mehr empfunden worden zu sein.

Auch der Unterschied der Diathesen muß einmal unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden (vgl. Delbrück S. F. IV 77, 78). Da bezeichnet vielfach die besondere grammatische Form die verschiedene Auffassung desselben Vorgangs: *schlagen* und *geschlagen werden*, *vehere* und *vehi* verhalten sich zu einander wie die motorische und die sensorische Seite des Vorgangs. Wie nun bei Wahrnehmungsvorgängen neben der einheitlichen Ausdrucksweise (*riechen* = „olere“ und „olfacere“) auch die durch zwei verschiedene Wörter (*tönen*: *hören*) möglich ist, ebenso ist bei andern Vorgängen neben der Bezeichnung durch ein Verbum in zwei verschiedenen Diathesen auch der Ausdruck durch zwei verschiedene Verba ohne Unterschied der Diathese (beide im Aktiv) möglich. Wenn also die traditionelle Grammatik *αποδνήσκειν* wegen der Konstruktion mit *ἐπό τειος* als Passivum zu *ἀποκτείνων* hinstellt, so könnte man das gegenseitige Verhältnis beider Verba ebenso richtig charakterisieren als sensorische und motorische Bezeichnung desselben Vorgangs und dem Verhältnis von hören und tönen gleichsetzen. Ebenso ist es mit dem Verhältnis von *εἶ*, *κακῶς ἀκούειν* zu *εἶ*, *κακῶς λέγειν*, von *φεύγειν* zu *διώκειν*, von *εἶ*, *καλῶς πύσχειν* zu *εἶ*, *καλῶς ποιεῖν*, von *ἐκπίπτειν* zu *ἐκβάλλειν*. Dem letzteren Paar entspricht im Deutschen das Verhältnis von *hinausfliegen* zu *hinauswerfen*, vgl. ferner im Deutschen die Ausdrucksweisen: *du fängst eine* = *ich hau dir eine 'nein*, *er ist gefallen* = *er wurde getötet*, *er heißt* = *er ist genannt*. Im letzteren Fall ist ein der Form nach rein aktives Sensoricum bedeutungsgleich einem passiven Motoricum.

Eine künstliche logische Sprache, die es wirklich sein wollte, müßte zunächst alle diese Beziehungen klären und es müßte in ihr völlige Klarheit herrschen darüber, wann und aus welchen Gründen entweder eine Unterscheidung der Art wie Aktiv und Passiv oder eine solche durch Wortverschiedenheit anzuwenden wäre. Die Sprachwissenschaft hat die Beziehungen zu erforschen, die in tatsächlich vorkommenden Fällen obwalten zwischen den verschiedenen Bedeutungen einzelner Wörter und der in Bedeutungsgruppen einander gegenüberstehenden oder einander ergänzenden Wörter, und die zwischen den verschiedenen grammatischen Kategorien bestehen, sowie auch die Beziehungen zwischen diesen verschiedenartigen Ausdrucksmöglichkeiten. Eine weitere Aufgabe ist die Erforschung des historischen Zustandekommens

dieser Ausdrucksmöglichkeiten. Die historische Forschung wird von einer solchen außerhistorischen Betrachtungsweise Nutzen haben, wie sie uns im vorliegenden Fall auf diese geführt hat.

Nase.

Es ist bekannt, daß Ausdrücke für Sinneswahrnehmungen oft auf das Gebiet eines andern Sinnes übertragen werden. So hat *schmecken* im Bayr. und Aleman. die Bedeutung „riechen“. Hierhin gehört das auffallende *κρόνον δέδορκα* Aesch. Sept. 101. vgl. *προπόδην κρόνος* Soph. Phil. 202 und einiges weitere bei Bruhn Anhang zu Sophokles (v. Schneidewin-Nauck) 155f.).

Im Russischen ist es ganz gebräuchlich, *slýsät* („hören“) bei Geruchswahrnehmungen zu verwenden, z. B. Gogol' Vj: *ot*) nich slýsajati trubka i gorólka* „sie rochen nach Tabak und Schnaps“; Garschin Četyre dná: *slýsen zapach* „vernehmlicher Geruch“; ebenso *otzývat* „widerhallen“ auch im Sinn von „riechen“: Gogol ebenda: *na nem šarovari i šurtuk i daže šapka otzývali spirtom* „bei ihm rochen die Hosen und der Rock und sogar die Mütze nach Schnaps“; so auch *otzývat čem* „nach etwas schmecken“. Diese Beispiele genügen, da diese Ausdrucksweise eine übliche ist, aber immerhin ist es auffallend, wenn Gogol' ebenda sagt: *vsě goroda, gdě tol'ko ich nos slýsýt jarmarku* „alle Städte, wo nur ihre Nase einen Jahrmarkt wittert“.

Noch häufiger ist eine solche Übertragung bei nominalen Ausdrücken, so daß z. B. bei *clarus* (: *claware*) und *hell* (: *Hall*) die Verwendung in optischem und akustischem Sinn gleich normal ist. Auf Soph. O. R. 371 *τηφλός τά τ' ὠτα τόν τε νοῦν τά τ' ὄμματ' εἰ* ist mehrfach hingewiesen worden. Mit der Annahme von Verblässung der ursprünglichen Spezialbedeutung*) ist jedoch das Besondere dieses Bedeutungswechsels nicht erfaßt. Vgl. Hes. *τηφλός· τίθεται καὶ ἀντι τοῦ κωφός*. Dazu ist der etymologische Zusammenhang von *τηφλός* und dtsh. *taub* zu beachten.

Bei Ausdrücken für mangelnde Sinneswahrnehmungen kreuzen

*) Fälle, wo optische und akustische Wahrnehmungen nebeneinander genannt sind und nur ein Verbum gebraucht ist, wie Verg. Aen. IV 490 *mutare visibiles sub pedibus terram et descendere montibus ornos* oder Prop. III 8 49 *videtis toto sentus percussere caelo fulminaque aethera destitisse domo* seien nur nebenbei erwähnt.

*) Da im russ. s. jetzt offiziell ausgemerzt ist, erspare ich es mir auch bei der Umschrift, nicht aber *ě*, das ich im Originaldruck leichter entbehre, als in lateinischer Schrift.

*) Fränkel IF. XXVIII 220, vgl. Solmsen Glotta II 76.

sich die Übertragungen von einem Sinnesgebiet auf das andre mit der vom Wahrnehmbaren und Wahrgenommenen, vgl. Person Beitr. 371 Anm. und oben S. 263. Man sagt also einerseits *blüdes Fenster, blüder Kessel* (der nicht glänzt?). Die Übertragung des Begriffes „blind“ ins akustische Gebiet liegt anderseits vor in *caecilinguis* (Niedermann KZ. XLV 181), ferner z. B. *sunt venti caeca corpora* Lucr. I 295, *caeca murmura* Verg. Aen. X 98, usw. s. Thesaur. Ein weiteres Beispiel entnehme ich Notizen meines gefallenen Freundes K. B. Erman: Dante, *d'ogni luce muto*, von Bodmer übersetzt: *der stumm du jeglichem Licht bist*. Im Schwäbischen sagt man *leise Suppe* für ungesalzene S., und das *schmeckt leise*. Endlich sagt man gelegentlich — wohl mehr scherzweise —: *das riecht laut*.

Es wäre besonders für Belesenere nicht schwer, die Beispiele solcher Bedeutungsübertragungen zu mehren. Das Vorstehende genügt mir zur Begründung einer etymologischen Vermutung, die in diesem Zusammenhang, so überraschend sie zunächst erscheinen mag, wohl ihre Berechtigung gewinnt. Aw. *vaenā(-)* „Nase“, das bis jetzt nicht etymologisiert ist, möchte ich anknüpfen an aw. ap. *vainati* „sieht“. Es ist ohne weiteres klar, daß das iran. *vainati* „sieht“ gegenüber ai. *vānati* „sehnt sich“ die ältere Bedeutung bewahrt hat (Person Beitr. 372). Ich möchte also annehmen, daß bei der Bildung des Wortes für „Nase“ eine Übertragung der Grundbedeutung der Wurzel in ein andres Sinnesgebiet stattgefunden hat, wiewohl auch denkbar ist, daß die Bedeutung „sehen“ bei ir. *vainati* eine engere Spezialisierung einer ursprünglich allgemeineren „wahrnehmen“ darstellt. Nun habe ich allerdings für die Verwendung von Ausdrücken des Sehens für Geruchswahrnehmungen keine Beispiele¹⁾, doch erscheint mir eine solche Annahme angesichts der angeführten russ. Beispiele für solche Verwendung bei Ausdrücken des Hörens nicht als unmöglich.

Aw. *suwra*.

Was für ein zauberkräftiges Instrument die *suwra* ist, deren sich Yima neben der *astra*, dem Treibstachel bedient, um dreimal

¹⁾ *blüder Lärm* ist jedoch kein Beispiel für die Übertragung vom optischen ins akustische Gebiet, es steht ja nicht für „unhörbarer Lärm“, sondern *blind* ist da „vergeblich, nichtig“ wie in *blüder Schuß*; vgl. *taube Naß*.

²⁾ Plant. Mil. 1259 *Naso pol iam haec plus videt quam oculis* kommt als Witz nicht in Betracht. Eher könnte man auf ai. *ghrōpacakṣus*, das BR. übersetzt „sieh der Nase statt der Augen dienend, blind“, verweisen.

die Erde zu erweitern, und womit er den *var*, den er angelegt hatte, verschließt, wissen wir nicht. Man hat auf Dolch, Ring¹⁾, Lanze, Pflug, Siegel und Stab geraten. Bartholomae deutet es als „Pfeil“ und stützt sich dabei auf die lautlich einwandfreie etymologische Verknüpfung mit *surb* „Pfeil“, das aus dem Pamirdialekt Schignt mitgeteilt wird. *surb* in der Bedeutung „Pfeil“ stünde aber in dem gesamten iranischen Wortschatz vereinzelt da, während *surb* (und entsprechende Dialektformen) in der Bedeutung „Blei“ aus den verschiedensten Gebieten Irans bezeugt ist (Tomaschek Wien. Sitzber. phil.-hist. Kl. XCVI 801). Dazu kommt, daß Iwanow (Salemann *Sugmanskij slovar' Iwanowa* 291. 313) gerade aus dem Schignt *surb* in der Bedeutung „Zinn“ bezeugt. Salemann urteilt also richtig, daß er die Bedeutungsangabe „Pfeil“ a. O. als irrtümlich ablehnt. (Sollte sich der Irrtum nicht aus einer Redensart wie np. *šv andartān* „schießen“ = den Pfeil schleudern, die auch vom Schießen mit Pulver und Blei gebraucht wird, erklären? Denn da tritt ja tatsächlich das Wort „Pfeil“ an Stelle des Wortes „Blei“, was dann, vielleicht nur beim Dolmetschen, die umgekehrte Gleichsetzung veranlaßt haben könnte.) Der Bedeutungsansatz „Pfeil“ für das awestische Wort, der ja an sich nicht unmöglich ist, beruht also auf einer trügerischen etymologischen Grundlage.

V. 2. 10. *hō imam zam aweišat suvrya zarananya* übersetzt Bartholomae „der ritze da die Erde mit dem goldenen Pfeil“. Die Bedeutung des Verbums ist dabei aus der vermuteten Bedeutung von *suvra* entnommen. *šva-* soll nach seinem Wörterbuch 1707 ein mit *-va-* von der Wurzel ai. *śas* „schneiden“ gebildeter Präsensstamm sein. Es ist jedoch sicher nichts anderes als das Verbum *ś(i)ya-*. Das Akt. hat hier in altertümlicher Weise wie ai. *cyu-* gr. *σύνω* die Bedeutung „antreiben“. Die etymologische Anknüpfung des folgenden Verbs *sifāt* an ai. *śīpha* „faserige Wurzel — Zuchtrute“ halte ich für richtig, und stelle dazu noch ai. *śephāli-*, *śephālika* „vitea negundo“. Ich kann allerdings nicht feststellen, ob diese Pflanze wie unsere Weidenarten sich durch Ruten auszeichnet. Ich nehme also an, daß das Verbum aw. *sif-* eigentlich bedeutet „mit Ruten schlagen“, was an unserer Stelle passen würde. Ich übersetze die ganze Stelle: „Er trieb die Erde an mit dem goldenen (Ring?)“, er schlug sie mit dem Treibstachel“.

¹⁾ Dies mit Hinweis auf Sa'adi Gulistan VIII 99, Müller WZKM. IX 169, vgl. Justi Namenbuch 144. Als beweisend erscheinen mir die betreffenden Stellen nicht.

Yt. 14. 35 scheint als Bedeutung von *sif-* am besten zu passen „streichen“. Ich erinnere dabei an den umgekehrten Bedeutungswandel in unserm „mit Ruten streichen“ und in lit. *dėsti* „prügeln“: ai. *dégdhi* „bestreicht“, vgl. Berneker Wörterbuch I 198.

A w. *raēθ-* „mischen“.

Das Verbum *raēθwa-*, *raēθwaya-* heißt „mischen“, die Pahlaviübersetzung gibt es richtig durch *vimzētān* wieder. Diese Grundbedeutung ist klar ersichtlich in den Nominalbildungen *raēθwis-kara-* Bezeichnung des Priesters, der Hauma zu mischen hat und *raēθwiθa jina-* Bezeichnung des dazu dienenden Mischgefäßes. Das Verbum hat die ganz unveränderte Bedeutung V. 18, 62, Yt. 10. 72, Yt. 19. 58. Dann wird es gebraucht von der Ansteckung oder Befleckung durch kultisch unreine Substanzen oder Wesenheiten (*hqm-* und *pati-raēθwayeriti* V. 5. 33, 34, 35. V. 19. 26). Ein besonderer Fall ist es, wenn die Verunreinigung geschieht, indem die Leichenhexe Nasu durch Leiböffnungen in den Leib eines Lebenden eindringt (V. 3. 14, 10. 1 *upa-raēθwairi-*, *-wat*). Diese Modifikation der Grundbedeutung ist durchaus verständlich, vgl. übrigens *μυθήμενας* Δ 498. Dann wird *raēθwayeriti* gebraucht, wo es heißt, daß Tištriya die Gestalt eines schönen Jünglings annimmt (Yt. 8. 13) und daß Ahura Mazda die Gestalt der Unsterblichen Heiligen annimmt (Yt. 13. 81). Damit läßt sich vergleichen, daß gelegentlich *miscere* so gebraucht wird, z. B. Prop. I. 13. 21 *mixtus Enipeo Taenarius*, Poseidon, der die Gestalt des Enipeus angenommen hat. V. 7. 50 wird gesagt, daß die Leichenstätte der Erde gleich (also rein) wird, wenn sie mit Staub *raēθwat*. Hier geht die Bedeutung über in die des Füllens, die klar im g. aw. Infinitiv *roiθwon* Y. 31. 7 (die Paradiesesrume mit Licht zu füllen) vorliegt. Auch mit dieser Sonderbedeutung läßt sich *miscere* vergleichen, etwa Verg. Aen. II 486/7 *domus . . . gemitu . . . miscetur*. — Die Form *roiθwon* (d. i. *roiθwon*, wonach auch für die andern Formen *oi-*Diphthong angesetzt werden darf) hat Bartholomae BB. XIII 76 (vgl. IF. I 495) richtig als Infinitiv erkannt. Dieser anscheinend lokativische Infinitiv ist zu vergleichen mit dativischen Infinitiven¹⁾ auf *-vanai* wie g. aw. *vidvanōi*, und er verhält sich in der Stammbildung zu dem Präsens *roiθwairi* und dem andern *roiθwayeriti* wie ai. *turāpe* zu ai. *turāvi* und aw.

¹⁾ Andreas und Wackernagel (Nachr. d. Ges. d. W. Göttingen 1911, 30) wollen aus metrischen Gründen einen solchen *roiθwairi* herstellen.

taurwayeiti (d. i. *šūrayoti*). Wir haben also eine Wurzel *raith-*), von der ein Präsensstamm mit Suffix *-na* (nach Bartholomae's Zählung 20. Klasse) gebildet wird, und davon weiterhin ein Präsensstamm mit *-aya-* abgeleitet wird (also wie *šūrayoti* eine Kombination von Bartholomae's 20. und 21. Klasse). Bartholomae erklärt Wbch. 1482 beide Präsensstämme als Denominativa (Klasse 32 und 31 seiner Zählung), was ich nicht für richtig halte. — Ein Präsens 4. Klasse von Wurzel *raith* müßte iran. lauten *riḍyati* und dieses liegt awestisch vor in der Schreibung *iriḍyeiti*). Auch dieses hat die Bedeutungen von *μυρνύω*, *miscere* und wird in der Pahlaviübersetzung V. 16. 14 und Y. 10. 13, wie Bartholomae Wbch. 1522 erwähnt, gleichfalls durch *vimixtān* „mischen“ wiedergegeben. An der ersteren Stelle heißt es vom geschlechtlichen Umgang (vgl. V. 18. 62 *hamraēdwayeiti*) *tanām iriḍyat* „wer seinen Leib vermischt“ (Geldner a. O.). Bartholomae (Wolff) übersetzt „sich heranmacht“, wobei *tanām* nicht klar zum Ausdruck kommt. Da ist „heranmachen“ vom Übersetzer gewählt wegen Annahme eines ganz andern Verbs, der Wurzel *raḍ* „haften“, die er auch V. 6. 107 in *iriḍyeiti* erkennt. Es ist davon die Rede, daß an Knochen Fett oder dgl. „haftet“, also ebenfalls von Verunreinigung wie bei *raēdwa(ya)*. — Die außerpräsensischen Formen werden natürlich unmittelbar aus der Wurzel gebildet. Das Verbaladjektiv von *raith* muß iranisch *rista-* lauten, das aw. in der Schreibung *iristars* erscheint. Dies ist Y. 10. 13 in Bezug auf die Mischung von Hauma mit Milch, mit *pati* öfters von der Befleckung durch die Leichenhexe Nasu, also genau wie das Präsens *pati-roidwayoti* gebraucht. Es ist mir unverständlich, warum man es von diesem losgerissen hat. Das Verbalnomen haben wir in *hamiristi-* „Mischung“ V. 14. 4. Das Perfekt findet sich Y. 10. 12 *a tē haēzasa iriḍyaro*) *vashēdē manashē mayabyō* „deine Heilmittel sind untermergt mit (oder erfüllt von) den Freuden des guten Sinns“. Die Bedeutung paßt trefflich zu der des Infinitivs

¹⁾ Daß *tā*, nicht *t* anzusetzen ist, ergibt sich aus der Perfektform — richtige Überlieferung vorausgesetzt.

²⁾ So richtig schon Geldner Stnd. z. Aw. 48. Es ist manchmal nötig, richtig Erkennt und Gesagtes zu wiederholen und zu stützen.

³⁾ Die Hdschr., welche das *t* in der Stammsilbe, also die plene Schreibung zeigen, sind natürlich gegen die mit *a*, also defektiver Schreibung, maßgebend, vgl. Bartholomae IP. XII 112.

⁴⁾ V. 5. 4 ziehe ich nicht hierher, sondern glaube, daß da die Wurzel *riḍ* „sterben“ vorliegt. *šūham nasayam yē pati āya zomē iriḍaro* übersetze ich: „von Leichen derer, die hier auf der Erde dahinstarben“. Es liegt ein

roidwon Y. 31. 7. Bartholomae trennt mit Ausnahme der letztgenannten Form alle diejenigen, die des Präsenzelementes *-a-* ermangeln, von der Wurzel von *raēdwa(ya)*, erkennt ihnen kein Wurzelhaftes *-i-* zu, sondern betrachtet das *riḍ-* als aus **raith* hervorgegangen und Tiefstufe zu *raḍ-*. Als hochstufige Form dazu nimmt er in Anspruch Y. 53. 9 *dūvarnāis vashē vāsti* „den Mißgläubigen wird Verwesung zu teil“. Früher (A. F. I 16) hat Bartholomae wie auch andre Forscher diese Form zu ai. *raḍh*, aw. *raḍ* gestellt. Man kann auch an ein *-s-*Präsens von *ra* gewöhnen denken (Bartholomae's 15. Klasse), jedenfalls aber besteht keine Notwendigkeit, diese Form denen des Verbums *raid*, *riḍ* anzuschließen, und ein Ablautverhältnis als lebendig anzunehmen, das im ai. (*ḥasti*, *ḥismah*) noch vorhanden, aber stark beeinträchtigt ist (*raihyate* : *rarātha*, Spaltung in zwei Verba bei *khād*, *khid*; *sadh*, *sidi*).

Arisch *bhṛināti*.

Eine Basis *bhṛai*, die in je zwei Formen in lat. *ferire*, *forare*, slav. *briti*, *brati*, aw. *brōiḥrētaēsa-*, *tiḥbara* „mit scharfer Schneide“ vorliegt, konnte mit Nasaleinfügung ein Präsens bilden, das in ai. Gestalt *bhṛyati*, *bhṛyāte* lautet. Dieses wird in der Bedeutung „drohen, scheitern“ vom Dhātupatha bezeugt; Naigh. 2. 12 bietet die Umformungen *bhṛiyāte* und *bhṛiyati* „zürnen“. Die letztere Bildung kommt im Rgveda mit der Bedeutung „versehren“ und in den Awestaformen *brinanti*, *brinawha* „beschneiden“ vor. Dieses umgebildete Präsens (Joh. Schmidt Festgr. Roth 186) muß daher als urarisch gelten.

Auf diese arische und altiranische Bildung gehen sämtliche mittel- und neuiranischen Präsensformen zurück, und nicht teils auf diese, teils auf arisch **bhṛyati*. Zunächst phl. *brinēt* „schneidet“, und mit Anaptyxe in der anlautenden Doppelkonsonanz (vgl.

Relativsatz mit fehlender Bezugsmasse vor, genau würde es heißen *shōm nasimōm ašōm, yō . . . iriḍar*, vgl. Y. 34. 14 *lat . . . ušānti dātō . . . yōt ai gūnē vorānā aeyā* „dies werdet ihr geben dem Leben derer, die in der Gemeinschaft mit der krächtigen Kah leben“. — Ich halte also an jener Stelle die Übersetzung von *iriḍarō* durch phl. *eiḥirēd* „sterben“ für richtig, und weiche damit von Geldner (a. O.) und Bartholomae ab, obwohl die Verbindung *zomēt avōiridōm* Yt. 15. 10, in der *iridōmōm* soviel bedeutet, wie an Parallelstellen (sir. Wbch. 1571) *sayanōm* „liegend“, sehr an das *pati āya zomē iriḍarō* V. 5. 4 erinnert. Dennoch glaube ich, daß diese Ähnlichkeit hier nicht entscheidet, stelle *avōiridōm* zu der Wurzel *raith* „mischen“ und nehme an, daß die darin vorliegende Sonderbedeutung mit der Präsensbildung nach der 6. Klasse zusammenhängt.

Meillet MSL. XVII 368f.) phl. *buridān*, pāz. *buridān*, *burinēt*. Ebenso im Pšmidialekt Wacht *warindām* „schneiden, mähen, scheeren“¹⁾, ferner in den nord- und zentralpersischen Dialekten Gl. *e-birnis* „sie schneiden“, Von. *ét-bürnān*, Kochr. *bā-bürnān*, Kesch. *a-brinān* (Shukovskij Materijaly etc. 74), und im Kurd. *bj berinim* „ich werde abnehmen“ (Lerch Forschungen üb. d. Kurden 156). I. 2. aor. *aburān*. Es ist nicht richtig, wenn Horn Grdr. ir. Phil. I. 2 S. 53 kasch. *bürnan* „schneiden“ als Beleg singularer Erhaltung der Konsonantengruppe *-rn-* anführt; altes *-rn-* hätte assimiliert werden müssen, und gerade das Auftreten dieser Konsonantengruppe beweist, daß diese und alle Formen mit *-rn-* nicht auf ein iran. **burnā-* aus ar. *bhṛnā-* zurückgeführt werden dürfen (s. im Folgenden), sondern in der Bildung dem kurd. *berin-* gleich sind. In diesen Dialekten ist das *-r-* zwischen *r* und *n* erhalten, wenn kein anaptyktischer Vokal da ist, es also unmittelbar hinter dem betonten Präfix stand, ausgefallen ab, wenn es durch Dazwischentreten des anaptyktischen Vokals an dritte Stelle nach dem betonten Präfix geriet.

Das neben phl. *brinēt* pāz. *burinēt* stehende Präsens phl. *burit* np. *bur(r)ām* ist zu dem inf. *buridān*, *bur(r)idān* gebildet nach dem Muster des häufigen Typus *pursidām*: *pursidān*. Im Np. kommt das Verbum sowohl mit *-r-* als mit *-rr-* vor. Nur die Formen mit einfachem *-r-* sind ursprünglich (vgl. das Abstr. *burit* sectio, Hübschm. P. St. 28*) und gehören der gesprochenen Rede an. Letzteres bezeugt mir Herr Professor Andreas aus seiner lebendigen Kenntnis der Sprache, und ebenso gibt das Wörterbuch von Wollaston, das in zuverlässiger Weise die gesprochene, nicht literarische Sprache darstellt, nur die Formen mit einfachem *-r-*. Die Doppelung ist ein metrisches Auskunftsmitglied, und als solches von Nöldeke (Grundriß II 191) erklärt. — Zur völligen Klarheit über das Verhältnis der neuiranischen Formen ist noch zu bemerken, daß die Analogiebildung, welche das Nasalpräsens beiseitigt hat, südwestiranisch (persisch) ist, wenigstens nach dem Material, das ich überblicke, zu schließen. Nur in arm. *brēm* „grabe“, wenn dieses (abweichend von Hübschmann, Armen. Gramm. 429 Nr. 76) als Lehnwort aus iran. *burām* (mit lautgesetzlichem Ausfall von *u*) zu betrachten ist, wäre diese Bildung nach Norden vorgedrungen, und zwar, obwohl der Form nach spezifisch südwestiranisch, schon in arsakidischer, nicht erst sassanidischer

¹⁾ Ich möchte nicht unterlassen, auf die Bedeutungsähnlichkeit mit slav. *briti* „scheeren“ hinzuweisen.

Zeit (Hübschmann P. St. 149, A. G. 13). Bezüglich der Erhaltung des Nasalpräsens ist darauf aufmerksam zu machen, daß dies in oben angeführten Dialekten auch bei andern Verben der Fall ist (Grundriß I. 2. 242 bal., 362 kasp. Dial., 394 Zentr. Dial.) und die Präsensbildung mit Nasal da z. T. um sich gegriffen hat (a. O. 363 kasp. Dial. vgl. Fr. Müller Sitzber. Wien. Ak. phil.-hist. Kl. XLV 283 für das Mäzandarān, a. O. 394 Zentr. Dial.).

Ich halte es für meine Pflicht, nach dieser positiven Darlegung meiner Ansicht, mich noch mit der abweichenden anderer Forscher auseinanderzusetzen. Darnach leben im Iranischen (so wohl arisch *bhrināti* in phl. *brinēt* (Bartholomae IF. XXXVIII 19*) als ar. *bhrnāti* in np. *burrad* (Hübschmann P. St. 28) fort. An sich gewiß möglich — nur müßten eben die Tatsachen zu dieser Annahme zwingen. In der letzteren Form ist nach dieser Auffassung *-rr-* aus *-rn-* entstanden, also *-rr-* im Präsens ursprünglich. Von da aus ist (1.) der *u*-Vokalismus in den Partizipial- und Infinitivstamm übertragen (ap. **brita-* zu *burid* statt zu **birid* geworden, Hübschmann a. O.), sodann (2.) aus dem so entstandenen *burid(ān)* das einfache *-r-* in den Präsensstamm gedrungen: *burid* (Horn Grdr. Ib 125) und weiter (3.) *-rr-* aus dem Präsens in den Ptzp.- und Inf.-Stamm gedrungen: *burrid(ān)* (Hübschmann a. O.) und endlich (4.) die beiden ursprünglichen Präsensia *brinēt* und **burrit**) zu **burrinēt**) kontaminiert (Junker Frahang i Palhavik 191). In letzterem Fall wären also Formen, die nach meiner Auffassung verschiedenen Dialektgebieten angehören (*brinēt* nordiranischer [literarischer?] Einschlag im Phl.) kontaminiert. Diese Entwicklung ist durch Annahme zwiefacher Grundformen und vierfacher assoziativer Beeinflussung wesentlich komplizierter als die von mir dargelegte. Kein Zweifel, daß — richtige Einordnung der Einzeltatsache vorausgesetzt — jede derartige Übertragung im Sprachleben möglich ist. Aber ich muß doch fragen: glaubt wirklich jemand an eine solche Kette assoziativer Umgestaltungen? Die genannten Gelehrten haben vereinzelte schwierige Probleme, die das Formenmaterial uns aufgibt, erkannt, herausgehoben und ihre Lösung mit einer vielfach bewährten Erklärungsmethode versucht, aber die Entwicklung nicht in ihrer Gesamtheit überschaut und die Dialektformen zu wenig beachtet.

Wenn die oben dargelegte Auffassung von der Bildung und Geschichte des Worts richtig ist, dann muß die *u*-Anaptyxe in

^{*)} Die Lesung von phl. *ṛ* als *-rr-* wäre möglich, wenn nicht die oben genannten Dialektformen wie kurd. *berinim* entgegenstünden.

der Anlautgruppe sehr alt sein, und demgemäß phl. *brītan*, *brīnēt* als *bāritān*, *bārinēt* ausgesprochen werden. Es wären dies sonach ganz dieselben Formen, nur weniger vollständige, und zugleich wohl altertümlichere Schreibungen als *buritān*, *burinēt*.

Ein solcher anaptyktischer Vokal ist ziemlich alt bezeugt in turf. phl. *afuridān* „erschaffen“, *afurēm* 1. pl. präs., *afurēnd* 3. plur. präs. „preisen“. Er lebt in der np. Aussprache *afēridān* fort. Auch dieses *afurēm*, -*ēnd* ist zu *afuridān* gebildet nach der Analogie von *purēm* zu *purēidān*. Diese Analogiebildung ist im Np. nicht durchgedrungen: *afurēm* (vgl. arm. *aurhēm* „segne“, Hübschmann A. G. 511). Bartholomae beurteilt auch diese Formen anders, vgl. Zum altiran. Wtbch. 33 Anm., IF. XXVIII 19. Er läßt *afurēm* zu *afritān* gebildet sein nach der Proportion von *burrām* zu *britān*, spricht also, dem Präsens Doppel-*r* zu, weil er es in *burrām* für ursprünglich hält. Weiter läßt er dann das *u* von *afurēm* in den Infinitiv *afuridān* übertragen sein. Da ich schon die Formen, die er als Muster betrachtet, anders beurteile, kann ich diese weiter daran angeknüpften Analogiebildungen nicht anerkennen. — Das anaptyktische *u* wurde ebenso wie ursprüngliches im Laufe der Sprachentwicklung in weitem Umfang zu *ā* aufgeheilt. In *buridān* blieb es, wohl wegen des unmittelbar vorhergehenden Labials, erhalten (bei *afuridān* kann man denselben Grund für die ausdrückliche Schreibung des Vokals mit *Vaw* geltend machen; es kann jedoch auch sein, daß in dieser Sprachperiode die dunkle Färbung des anaptyktischen Vokals noch allgemein galt, und er nur, als sehr kurz, selten in der Schrift ausgedrückt wurde). Zu *ā* aufgeheilt finden wir diesen Vokal in np. *zāridān* „kaufen“, präs. *zārinām* und *zārēm*. Diese Formen beurteile ich ebenso wie pāz. *burinām* np. *burēm*. Hübschmann P. St. 56 bezweifelt zwar die Ursprünglichkeit der von Salemann-Shukowskij gebotenen Präsensbildung *zārinām*, sie liegt jedoch gleichfalls in den Zentraldialekten vor (Shukowskij Materialy II 1 f.), ferner in gilaki *hin-*, worin auch Geiger Grdr. I. 2. 362 die alte Präsensbildung anerkennt. Weiter wird sie bestätigt durch das jüd.-pers. *zārinān* im Agron des Moses Schirwant (ZATW. XVI 233, den Hinweis darauf verdanke ich Herrn Professor Andreas). Und es ist kein Zufall, daß uns diese Form mit Erhaltung der nasalen Bildung gerade aus Schirwan bezeugt wird, das seiner nördlichen Lage gemäß sicher manche dialektische Beziehungen zu den kaspischen Dialekten (vgl. das zitierte gil. *hin-* und die Bemerkung auf S. 273) gehabt hat.

Bei np. *dārridān*, *dārrām* „zerreißen“ halte ich an der herkömmlichen Herleitung (aus ar. **drynām* vgl. Hübschmann P. Stud. 62), die von dem altarischen Formenbestand allein an die Hand gegeben wird, fest, und muß daher das bei Moses Schirwant a. O. 234 angeführte *dārinān* als ein Beispiel der in nördlichen Dialekten vorkommenden Ausbreitung der nasalen Bildungsweise betrachten.

Frankfurt a. M.

H. Lommel.

Awestische Einzelstudien¹⁾.

Von Herman Lommel.

I. Die Bezeichnung der Himmelsgegenden und die Orientierung im Awesta.

Die Inder haben sich bekanntlich von alters her mit dem Blick nach Osten orientiert, so daß bei ihnen *pūrva-* (der vordere) „östlich“, *purdstāt* (vorn) „im Osten“ bedeutet, ferner *prānc-*, fem. *prāci-* (vorwärts gewandt) „die östliche (Richtung)“; ebenso *paścāt* (hinten) „im Westen“, *paścimā-* (der hintere) „westlich“ und *pratyānc-*, fem. *prāci-* (zurückgewandt) „die westliche (Richtung)“. Entsprechend heißt dann *dakṣiṇā* (rechts) „südlich“. Es gibt aber keine Bezeichnung des Nordens, die, als von einem Ausdruck für „links“ genommen, sich in dieses System einfügte. Der Ausdruck für „Norden“ und ein weiterer für „Süden“, die nachher noch zur Sprache kommen sollen, sind vielmehr von einer andern Vorstellung genommen.

Mit dieser indischen Anschauung, nach der der Osten vorn liegt, stimmt das Altpersische überein (Wb. 872); wir haben dafür freilich nur eine Stelle, Darius Pers. e 2: *uta dahyāva tyā parvāiy* *) *Asagarta Parθava* ... usw. „und die Länder, welche vorn (= im Osten) sind, Sagartien, Parthien ... usw.“ (folgen weitere östlich von Persien gelegene Länder). Die Annahme liegt nahe, daß diese Orientierung nach dem Osten, in der die Perser mit den Indern übereinstimmen, ein indo-iranisches Erbe sei. Es fragt sich nun, wie sich dazu das Awesta verhält.

1) Vgl. diese Zeitschr. Bd. I, 16 ff.

2) *PaRa UValYa* ungenaue Schreibung für das obige, oder nach MZELLE, Gramm. du v. perse 142, für *parvāiy*.

W. GEIGER, Ostiranische Kultur im Altertum S. 305, findet das Awesta hierbei in Übereinstimmung mit dem Veda: „der Ostiranier bezeichnete sie (die Himmelsrichtungen), ganz wie der Inder, indem er sich der aufgehenden Sonne zuwendete“. Ost, Süd und Nord sind also nach ihm auch hier die vordere, rechte und hintere Himmelsgegend; links als Bezeichnung einer solchen kommt auch hier nicht vor. Die Stellen, die GEIGER zur Stütze seiner Ansicht nennt, werden wir noch im Zusammenhang betrachten.

Eine ganz andere Anschauung vertritt BARTHOLOMAE. Er sagt Wb. 79 s. v. *apāxtara-*, *apaxōdra-*: „Das awestische Volk orientierte sich mit dem Blick nach Süden; daher ‚südlich‘ durch *fratarā-* ‚vorn gelegen‘ oder *pourva-* ‚der vordere‘ bezeichnet wird, ‚nördlich‘ dagegen durch obige Wörter oder durch *paścīdya-* (sd.). Damit steht im Einklang die Benennung des Ost- und Westwinds durch *vāto uparō* (sd) und *adaro* (sd.) ‚der vom Gebirg‘, ‚der aus dem Tiefland kommende Wind‘; BARTHOLOMAE, BB. 14; 250. *dašīnaḥ pāvi* V. 3. 42 ist mir sonach ‚vom Westen her‘, nicht ‚von Süden her‘, wie ai. *dakṣiṇāt pāri*. Die luftreinigende Wirkung des Westwinds, von dem der Text spricht (...), mag an dem Ort seiner Entstehung durch besondere Verhältnisse bedingt gewesen sein. Auf Yt. 13. 16 ist nichts zu geben.“

Während GEIGER einige — freilich nicht alle — in Frage kommenden Stellen zu Gunsten seiner Auffassung anführt, stützt sich BARTHOLOMAE im Wesentlichen auf ein einziges Wort, welches aber den Vorzug hat, in der späteren Sprache fortzuleben, so daß er an der im Mittelpersischen einwandfrei feststehenden Bedeutung einen Anhaltspunkt hat. Es ist aw. *apāxtara-*, das eine komparativische Weiterbildung von **a pānk-* = ai. *āpānc-* ist; der etymologische Wortsinn ist also klarlich „mehr abgewandt, rückwärts gelegen“. Dieses Wort liegt im Mittelpersischen als *apāxtar*, paz. *avāxtar*, vor, und daß dieses „nördlich, Norden“ heißt, steht vollkommen fest²⁾.

1) Vgl. BASS, BB. 15, 317; ferner die adjektivischen Regionalwörter: mp. *šāxtar* ‚östlich‘, *dāxtar* ‚westlich‘, *rapāxtar* ‚südlich‘ (dies, wie die Lautgestalt lehrt, ein mot savant), *meixtar* ‚nördlich‘. Die ent-

Dieses im Mittelpersischen, an Stellen, die vom Awesta unabhängig sind, „nördlich, Norden“ bedeutende *apāxtar* dient ferner in der mittelpersischen Übersetzung des Awesta zur Wiedergabe des aw. *apāxtara*-. Und weiter läßt sich für ⁵ BARTHOLOMAE'S Ansicht noch eine in Awestasprache abgefaßte Stelle anführen, aus der einwandfrei diese Bedeutung hervorgeht. Es ist Hādōxt Nask (H.) II, 25 im Gegensatz zu H. II, 7. Es handelt sich da um Befinden und Erlebnisse der Seele eines Verstorbenen in der dritten Nacht nach dem Tod, und ¹⁰ zwar zunächst eines Frommen: „ein Wind scheint zu ihm hinzuwehen von der südlichen¹⁾ Seite, von den südlichen Seiten her“, der im Folgenden als sehr wohlduftend geschildert wird. An der dazu gegensätzlichen Stelle, wo von den entsprechenden Schicksalen der gottlosen Seele die Rede ist, ¹⁵ weht dieser von „der rückwärtigen Seite“ *apāxtara*-, ein schlechter Wind entgegen. Der Gegensatz beider Stellen zeigt ganz klar, daß die rückwärtige Seite eben der Norden ist.

Demnach müßten also die Stellen, die GERTNER für seine Ansicht anführt, entsprechend umgedeutet werden. Aber das ²⁰ geht nicht, denn Yt. 10, 99 ist *dasina*- sicherlich „Süden“; es heißt da von Mithra, der ja den Charakter eines Sonnengottes hat²⁾ daß er zum rechten Rand dieser breiten ... Erde fliegt. Es wäre gekünstelt, um an der Auslegung rechts = Westen festhalten zu können, sich darauf zu berufen, daß ²⁵ er ja am Ende seines Tageslaufs auch nach Westen gelangen muß. Ja es scheint eine gewisse Scheu zu bestehen, diesem Gott auch nur für den Abend ausschließlich den Westen als Aufenthalt zuzuweisen, denn Yt. 10, 95 wird ausdrücklich ge-

sprechende substantivische Reihe ist *xwarōš* „Sonnenaufgang“, *xwarōš* „Sonnenaufgang“ (daß arm. *zowar* „Finsternis, Dunkel“ iran. Lehnwort ist, wird trotz HÜBSCHEMANN'S Bedenken (Arm. Gramm. 159) wohl niemand bezweifeln; vgl. arm. *apaxtark* „der Norden“, *apāxtar* „Norden“.

1) *rapitwitar*-, dessen Bedeutung klar ist, da es von *rapitwita*-, „Morgen, Mittag“ abgeleitet ist.

2) Daß dies besonders aus Yt. 10, 136 für das Awesta sichergestellt ist, scheint mir nicht immer recht gewürdigt zu werden; das eine goldene Rad seines Wagens (*aeoa carra saramaosa*) kann nur als Sonne gedeutet werden.

sagt, daß er nach Sonnenuntergang beide Enden der Erde berührt. — Wenn auf diese Weise zwei verschiedene Argumentationen zu widersprechenden Ergebnissen gelangen, so muß die Frage im Zusammenhang nochmals aufgenommen werden. Es wird sich dabei zeigen, daß die Stelle in H. die ⁵ einzige in Awestasprache abgefaßt ist, die für die Auffassung, der Norden liege hinten, angeführt werden kann, während alle andern Stellen, sofern sie nicht indifferent sind, dagegen sprechen. Wir dürfen uns bei dieser Untersuchung zunächst nicht an das schwierige *apāxtara*- klammern, über das schon ¹⁰ mancherlei geschrieben ist¹⁾. Und wir dürfen überhaupt nicht von derjenigen Gruppe von Regionalbezeichnungen ausgehen, in der die Begriffe „vorn, hinten und rechts“ zu Grunde gelegt sind. Denn eben diese wollen wir ja auf der Windrose festlegen, und wir bedienen uns dazu der andern Gruppe einschlägiger Ausdrücke, welche anknüpfen an die Bedeutungen „Morgen, Mittag und Abend“. Bei diesen kann ja über den ¹⁵ Himmelsstrich, den sie bezeichnen, eine Unklarheit nicht bestehen.

Einen derselben, *rapitwitar*-, haben wir soeben in dieser ²⁰ Weise verwertet; er kommt nur an der genannten Stelle vor. Daneben steht das Adj. *rapitwōnatara*-, das gebraucht ist A. 4, 6: „wie der Wind von der südlichen Seite her, o Spitama Zarathustra, das ganze körperliche Dasein fördert und mehrt und gedeihen läßt und in Freude setzt“. Dies ist also ²⁵ eine zweite Stelle, wo der Südwind als besonders günstig und wohlthätig gilt. Wenn wir also weiter lesen, daß die mazdayasische Religion eine so reinigende Wirkung habe „wie ein stark eilender Wind von rechts her rasch wegfegt (säubert)“ V. 3, 42, so ist es doch recht wahrscheinlich, daß ³⁰ auch hier der Südwind gemeint sei, wie GERTNER annimmt²⁾.

1) Ich führe nicht alles an; denn die Frage der Bedeutung ist oftmals mit der nach der Etymologie verquickt worden, an der seit HÜBSCHEMANN, ZDMG. 88, 428 kein Zweifel mehr hätte bestehen sollen. Unklarheit stiftete vielfach das andere mp. Wort *apāxtar* „Planet“, über dessen Etymologie s. BARTHOLOMAE, Wb. 80, Note 2.

2) Die oben wiedergegebene Bemerkung BARTHOLOMAE'S über allen-

Wenn demnach also doch der Süden zur Rechten ist — was freilich noch der weiteren Bestätigung bedarf — so könnte hier eine Übereinstimmung mit Indien nicht nur in der Anschauungsweise, sondern auch im Ausdruck (aw. *dašina-* = ai. *daśina-*) festgestellt werden.

Aw. rapitwā gibt nun noch Anlaß zu weiteren Fragestellungen. Zunächst bin ich im Unterschied von BARTHOLOMÄE-WOLFF der Ansicht, daß es V. 2, 10 (18) „Mittag“ im Sinn der Himmelsrichtung, nicht der Tageszeit bedeutet: „da zog¹⁰ Yima aus zum Licht gen Mittag (= Süden), dem Pfad der Sonne entgegen“. Einerseits nämlich hat die hier gebrauchte Präposition *upa* viel häufiger räumliche als zeitliche Bedeutung, andererseits weist der Ausdruck „dem Pfad der Sonne entgegen“ darauf hin, daß hier eine Richtung gemeint sei.¹⁵ Diese Verbindung kehrt wieder Yt. 12, 3: „Opferstreu breite hin dem Pfad der Sonne entgegen“. GELDNER ist freilich KZ. 25, 183 der Ansicht, daß damit östliche Richtung gemeint sei. Diese Meinung beruht einerseits darauf, daß er in der Vend.-Stelle den 12-silbigen Vers verkannt hat (Verf., diese Zeitschr.,²⁰ Bd. I, 212) und dem von ihm vorausgesetzten 8-silbigen Vers *lieb das upa rapitwāqm* athetieren wollte. Erst durch diese Ausscheidung war freie Hand gewonnen, an der andern Stelle unter dem „Pfad der Sonne“ den Weg der aufgehenden Sonne zu verstehen. Und dafür, daß Yt. 12, 3 das Barsman gegen²⁵ Osten zu gebreitet werde, sah er eine Bestätigung in den zwei andern Stellen, wo es heißt, „der — natürlich gegen Osten gewandte — betende Priester“ (so GELDNER) stehe hinter dem Barsman; dieses „hinter“ *pasā* verstand er — gemäß der indischen Anschauungsweise — als „westlich“.³⁰ Es kann nun zwar sehr wohl sein, obwohl ich es nicht für ausgemacht halte, daß mit dem *pasā* die Orientierung gemeint sei und nicht lediglich, daß der Priester sein Gesicht dem Barsman zuwendet. Aber es dürfen doch beide Stellen nicht im gleichen Sinn verwendet werden. Es heißt nämlich

falls ansunehmende, luftreinigende Wirkung des Westwinds stützt sich weder auf eine Textstelle noch auf Angaben über meteorologische Verhältnisse in Nordost-Iran.

Yt. 10, 137: „Heil jenem Hausherrn, . . . , für den ein frommer Priester, ein Weltweiser (?), ein vom heiligen Wort durchdrungener, bei ausgebreiteter Opferstreu mit Mithras Spruch Opfer darbringt . . .“; 138: „Wehe jenem Hausherrn, . . . , für den ein unfrommer Priester, ein unweiser, ein vom heiligen Wort nicht durchdrungener, der hinter der Opferstreu steht, der (zu) viel Opferstreu ausbreitet, mit (zu) langem Gebet opfert“. In merkwürdigem Gegensatz dazu (vgl. SEIDGEL, ZDMG. 41, 284) heißt es nun Yt. 17, 61: „Mit dem Gebet verehere ich dich, . . . bete ich dich an, womit dich verehrte¹⁰ Vištaspā hinter dem Wasser der Datya; laut erbehe der Zaotar seine Stimme, hinter der Opferstreu stehend“. In dem einen Fall gilt also die Aufstellung hinter dem Barsman — die möglicherweise so viel bedeutet, wie westlich der nach Osten gebreiteten Opferstreu — als ketzerisch, im¹⁵ andern als richtig. Im erstern Fall kann also sehr wohl das Barsmanbreiten nach Süden als richtig gelten, und es besteht von da aus keinesfalls ein Hindernis, die Worte „dem Pfad der Sonne entgegen“ Yt. 12, 3 so zu deuten, wie es natürlich, und wie es V. 2, 10 in Verbindung mit „gegen Mittag“²⁰ nötig ist¹).

Unter den bisher genannten Stellen war nur die von Mithras Weg am Südrand des Himmels einigermaßen bezeugend für Orientierung nach Osten. Die andre, wonach der Wind von rechts der Südwind wäre, stützte sich nur auf eine Kombination, die zwar an sich glaubhaft, aber nicht gegen andre Wahrscheinlichkeiten beweisend ist. Ich will aber die Wahrscheinlichkeitsgründe, die vereinigt doch von Gewicht sein können, auch voll zur Geltung kommen lassen. —

Wenden wir uns nun zu den von Morgen und Abend³⁰ genommenen Ausdrücken. Es sind die etymologisch vollkommen durchsichtigen und in ihrer Bedeutung ganz klaren aw. *dašā(s)vara-* „gegen Abend gelegen, westlich“ und *uštara-*

1) Aus den übrigen Stellen, wo von dem Barsmanbreiten die Rede ist, scheint mir über die Richtung dieser Zeremonie, wie überhaupt über die Orientierung nichts hervorzuheben.

„gegen Morgen gelegen, östlich“¹⁾. Beide Wörter finden sich vereinigt Y. 57, 29; Yt. 10, 104, vgl. diese Zeitschr., Bd. I, 202. Außerdem kommt *ušastara-* vor V. 19, 5, wo Zarathustra zu dem ihn versuchenden Ahriman spricht: „ich werde die daeva-geschaffene Schöpfung schlagen . . . bis der sieghafte Saosyant wird geboren werden aus dem Wasser Kansaoya, von der östlichen Seite her, von den östlichen Seiten her“. Falls dieser See richtig mit dem Hamunsee in Seistan gleichgesetzt wird, so ist seine Lage im Verhältnis zu dem vermutlichen Heimat-
 5 gebiet des Awesta südöstlich. Ich bezweifle aber, ob hier, wo es sich um eschatologische Vorstellungen handelt, auf die tatsächlichen geographischen Verhältnisse so viel ankommt; genug, die Gläubigen haben sich den zukünftigen Heiland aus dem Osten kommend gedacht. Nun aber steht die hier
 10 ausgesprochene Erwartung und Verheißung Zarathustras in einem auffallenden Gegensatz zu den Einleitungsworten dieser Unterredung zwischen dem Propheten und dem Bösen Geist, V. 19, 1: „Von der rückwärtigen Seite her, von den rückwärtigen Seiten her machte sich der vielverderbliche Böse
 15 Geist heran“. Das hier gebrauchte Wort ist *apāxtara-* und wird von BARTHOLOMAE und ebenso von GELDER (BERTHOLET'S rel.-gesch. Leseb. 347) mit „nördlich“ übersetzt. Die gegensätzliche Beziehung dieser beiden Stellen ist bisher nicht erkannt — oder nicht anerkannt worden; und sie ist freilich
 20 nicht so in die Augen springend wie jener oben erwähnte Gegensatz zwischen günstigem Südwind und ungünstigem Nordwind. Wenn wir dennoch, zunächst unter Berufung auf den einen doch wohl sicheren Fall von *dasina-* = „südlich“, hier *apāxtara-* mit „westlich“ übersetzen, so gewinnt jeden-

1) Diesem ganz nahe steht auch aw. *ušaōstāra-* „östlich“ in Yt. 19, 1: „Als erstes Gebirg entstand . . . die hohe Harati; diese liegt herum ganz (von den?) westlichen Ländern bis zu den östlichen“ *frapaya dāihus ā ušaōstāra-*; gleich darauf dasselbe von einem andern Berg gesagt. Die Bedeutung von *frapaya-* läßt sich hier aus dem Zusammenhang mit ziemlicher Sicherheit schließen. Die Wörterbuch 1015 dafür gegebene Etymologie, die hingenommen werden mag, stellt das Wort nicht in den Kreis derjenigen, die hier zu besprechen sind.

falls dieser Passus an Wirksamkeit und macht mehr den Eindruck überlegter Komposition.

Und daß diese Auffassung berechtigt ist, bestätigt Weiteres. Zunächst Yt. 8, 32: Nachdem dort *Tištīrya* durch Besiegung des Dämons der Dürre und Vereinigung mit dem See *Vourukaša*
 5 die Regenerzeugung vollbracht hat, heißt es dort: „Dann sammeln sich dort Nebel am Berg, der jenseits(?) von Indien ist, der mitten im See *Vourukaša* steht“; 32: „dann treibt er, der Wolkenmacher, die frommen Nebel heran; der vordere
 10 (*paurovō*) der Winde fliegt auf dem Pfade, auf dem der weltenerföhrnde *Haoma* herbeikommt; von dort rückwärts (= westwärts? ¹⁾) führt der kräftige gottgeschaffene Wind den Regen, Wolken und Hagel zu den Stätten . . . usw.“
 BARTHOLOMAE übersetzt hier: „der südliche der Winde“ — da es für ihn eben feststeht, daß die vordere Himmelsrichtung der Süden sei. Aber es scheint mir hier gar kein
 15 Zweifel daran möglich zu sein, daß der vordere Wind, der Regenwolken von Indien nach Iran bringt, der Ostwind ist; der geographische Anhaltspunkt ist hier entscheidend. Aber es steht damit ferner im Einklang, daß der Stern *Tištīrya*,
 20 als Anführer aller östlichen Sterne, ja selbst im Osten ist oder vom Osten kommt. Und dazu kommt drittens eine mythologische Übereinstimmung; denn es wird gesagt, daß *Haoma* auf dem Weg des vorderen Windes herankommt; das paßt einerseits dazu, daß er seinen Sitz auf dem *Harati-*
 25 gebirge hat (Y. 10, 10; Yt. 9, 17 u. ö.); dieses geht zwar rings um die Erde (Yt. 19, 1; vgl. Bdh. Kap. 12), am häufigsten wird aber doch seine Lage im Osten erwähnt (z. B. Yt. 10, 118; vgl. REICHELDT, I.-F. 32, 48). Wichtiger als dies ist, daß sich

1) *paōvōta* „hinterher“, sonst immer in temporaler Bedeutung; aber hier vielleicht doch in lokalem Sinn; vgl. nachher über *paōvōta-*. Ähnlich wie ich faßt GELDER, KZ. 25, 480 das Wort; er nimmt jedoch an, daß dem wolkenbringenden Ostwind ein Westwind entgegenkommt und dadurch der Regen zum Niederfallen auf die Erde gebracht wird. Ich will nicht untersuchen, ob das meteorologisch ein so „natürlicher Vorgang“ ist; mir scheint nur das allerdings selbstverständliche gesagt zu sein, daß der vom Osten kommende Wind die Wolken in westlicher Richtung treibt.

so ergibt, die vordere Seite, von der Haoma kommt, ist dieselbe, wie die morgendliche Seite, von der der Saošyant kommt (V. 19, 5). Wir werden also auch von hieraus darauf geführt, einen Gegensatz zu erkennen zwischen der Morgenseite, von der der Heiland kommt, und der hinteren, also westlichen Seite, aus der Ahriman kommt.

Noch an einigen anderen Stellen werden daevische Wesen als aus rückwärtiger Richtung kommend gedacht. Keine derselben gibt für sich genügend Auskunft über die Bedeutung von *apāxtara*. Es fragt sich zwar immer noch, ob wir es gemäß der Pahlāvi-Bedeutung verstehen sollen oder gemäß den Hinweisen auf eine andre Bedeutung, die wir bereits dem Awesta entnommen haben. Diese letztere muß freilich noch mit allen Mitteln gesichert werden, ehe wir endgültig feststellen dürfen, daß aw. *apāxtara* „westlich“ heiße. Hier, wo es sich um den Aufenthaltsort der Teufel handelt, einen nicht unwichtigen Punkt im Rahmen der dualistischen Religion, mag nun eine allerdings recht unbestimmte Entscheidungsmöglichkeit für einen dieser Fälle Erwähnung finden. Yt. 4, 8 steht: „nach dem Untergang der Sonne schlägt er in rückwärtiger Richtung, nachdem die Sonne nicht aufgegangen ist, die ganz blutige Leichenhexe mit der niederschmetternden Waffe“, nämlich des Gebets. Die Zeremonie der Beschwörung dieser Dämonin scheint damit auf die Zeit (unmittelbar?) nach Sonnenuntergang gelegt zu werden, und das legt den Gedanken nahe, daß auch die Richtung, in der sie vollzogen werden soll, die des Sonnenuntergangs sei, die westliche. Allerdings ist nicht recht klar, was mit „nachdem die Sonne nicht aufgegangen ist“, gemeint sei; etwa „solange nicht“? Dann wäre die ganze Nacht als zulässiger Zeitraum für diesen Ritus zur Verfügung; es kann jedoch auch sehr wohl sein daß die fraglichen Worte mit ungewöhnlicher Wortstellung besagen: „nicht nachdem die Sonne aufgegangen ist“, was als bloße Umkehrung der vorherigen Zeitangabe dieser ihren unmittelbaren Sinn beließe. — Die andern Stellen besagen nur, daß die Leichenhexe aus rückwärtiger Richtung hergeflogen kommt (V. 7, 2) oder daß sie dorthin verscheucht

wird (V. 8, 16). Einige weitere Stellen, die vom Aufenthaltsort der Devs handeln, werden im Folgenden noch zu besprechen sein; so seien hier nur der Vollständigkeit wegen noch Y. 57, 18 und Y. 9, 4 genannt, wo die Teufel erschreckt ins Dunkel fliehen. Eine Lokalisierung ist dabei nicht möglich.

Ehe wir zu einer weiteren Argumentation schreiten, sei mehr im Vorübergehen ein anderes Wort für „der hintere“ als Bezeichnung einer Himmelsrichtung erwähnt, nämlich *apara-*, das Nirang. 37 u. 44 dem schon besprochenen *paurova-* entgegensteht, und dieselbe Bedeutung wie *apāxtara* haben muß.

Es gibt nun noch zwei unter sich parallele Stellen, wo alle vier Hauptrichtungen zu gleicher Zeit genannt werden, und zwar zwei derselben ebenfalls als die vordere und rückwärtige, aber mit andern Wörtern als den bisher betrachteten, bezeichnet werden. Diese Stellen sind S. 1, 22 und S. 2, 22; leider findet sich da kein Umstand, der es gestattet, etwa Anfangspunkt und Reihenfolge dieser Aufzählung zu bestimmen. Nur das ist gewiß, daß *fratarā* „der vordere“ und *pasāqəθya-* „rückwärts gelegen“ dieselben Himmelsgegenden bezeichnen wie *pourva-* und *apāxtara*. Dazu treten hier *adara-* „der untere“ und *upara-* „der obere“, von denen oben berichtet wurde, wie BARTHOLOMAE sie deutet. Eine Deutung der aw. Regionalwörter, sei es gemäß dem mittelpersischen Wort für Norden, sei es in der Weise, auf die ich bisher durch die Andeutungen des Textes geführt worden bin, hat aber nur dann Anspruch, für sicher gelten zu können, wenn alles zusammenstimmt. Wir müssen also jetzt versuchen, unabhängig von allem bisherigen auszumachen, welche Himmelsstriche als oberer und unterer bezeichnet werden. Soviel ich aber sehe, gibt das Awesta dazu kaum entscheidende Anhaltspunkte. Zunächst glaube ich nicht, daß Yt. 4, 5 hier in Betracht kommt: „die druxš fessele ich, schlage ich nieder, bringe ich fort *adāiri-naēmam* nach der unteren Seite“. Wenn *adara-*, entsprechend der Ansicht von BARTHOLOMAE „westlich“ hieße, so würde das zu meiner oben dargelegten Ansicht von dem westlichen Aufenthalt der Dämonen passen, nicht aber dazu, daß sie nach ihm im Norden hausen, und ebensowenig dazu

daß nach mir der Westen die hintere Richtung ist, die im Gegensatz zu *adara-* ja jetzt *pasāiθya-* genannt wird. Nun aber gibt es mancherlei Belege dafür, daß man die Devs auch unter der Erde wohnend dachte (vgl. WINDESRMANN. Zor. Stud. 239). Als Zeugnis dafür nicht beachtet ist bis jetzt, soviel ich sehe, Yt. 5, 26; Yt. 19, 32, wo es von Yima heißt: „der von den Dämonen weg heraufbrachte (*usbaraf*) beides, Besitz und Vermögen“, wobei offenbar die Vorstellung von den Dämonen als unterirdischen Schatzhütern gilt. Vgl. ferner 10 Yt. 19, 44: „Den segenspendenden Geist will ich herabholen aus dem lichten Himmel und den bösen Geist heraufstürmen lassen (*uspatayeni*) aus der schlimmen Hölle“. — Yt. 9, 15: „Du hast bewirkt, daß alle Teufel sich in der Erde verborgen, die vorher in Menschengestalt auf der Erde herum- 15 liefen“. — Yt. 19, 81: „Ein einziges Ahunavarya-Gebet, das der fromme Zarathustra aussprach . . . verscheucht alle diese . . . Teufel, daß sie sich in der Erde verbergen“. In diesen Vorstellungskreis gehört es auch, wenn V. 3, 7 „die Höhle der *druš*“ und V. 10, 22 „die Höhlen des Bösen Geistes“ ge- 20 nannt werden. Unser *adairi-naemem* bezeichnet demgemäß offenbar keine Himmelsrichtung, sondern die Richtung unter die Erde.

Bedeutsamer scheint dagegen zu sein Yt. 10, 144, das ich zunächst in der Übersetzung von BARTHOLOMAE-WOLFF 25 vorlege:

„Mithra, (der)	rings um	das Land	ist, verehren wir,
„	inmitten	des Landes	„
„	innerhalb	„	„
„	über	dem Lande	„
30	unter	„	„
„	vor	„	„
„	hinter	„	„

Von den hier gebrauchten Komposita sind nicht alle gleich deutlich. Das zweite derselben, *antara-dahyu-*, ist an sich klar: „innerhalb des L.“; das dritte, *ad-dahyu-*, findet sich Y. 26, 9 und Vr. 16, 2 im Gegensatz zu *us-dahyu-* „außerhalb des L.“ und ist dadurch ebenfalls bestimmt. Bei dem

ersten, *airi-d.*, könnte man schon zweifeln, ob es heißt „rings um das L. befindlich“ oder „auf das L. zugewendet“; doch halte auch ich das erstere wiederum zunächst für das näherliegende. Bei dem vorletzten, *pairi-d.*, für das man wiederum zunächst die Bedeutung „rings um das L. befindlich“ annehmen 3 möchte, spricht eigentlich nur das folgende, *airi-d.*, dafür, es mit der Bedeutung „vor dem L.“ zu versetzen, die nach den sonstigen sprachlichen Indizien etwas problematisch ist. Bei dem letzten ist „hinter dem L.“ so gut möglich, wie „bei dem L.“. Klar sind aber die beiden *upairi-d.* und *adairi-d.* 10 „über und unter dem L. befindlich“. Sie legen es nahe, auch bei den anderen paarweise Entsprechung anzuerkennen, dergestalt, daß dem anfänglichen „ringsum“ ein zweimaliges „inmitten“ folgt und dann in zwei Paaren das ringsum näher ausgeführt wird. Dann ist es möglich, in den vier letzten 15 Ausdrücken Beziehung auf die Himmelsgegenden zu finden. Bei der Mehrdeutigkeit der beiden letzten Wörter, die zudem noch von den sonstigen Bezeichnungen der vorderen und hinteren Himmelsrichtung abweichen, ist dies jedoch nicht vollkommen sicher, und auch wenn man es annehmen will, 20 geht daraus doch nichts bestimmtes für unsere Frage hervor.

Anders steht es wieder mit Yt. 10, 118, wo Mithra spricht: „Auf unten (nach unten?) vollzogene Verehrung hin will ich nahen, auf oben (nach oben?) vollzogene hin; sobald als diese leuchtende Sonne über die hohe Hara hervorkommt 25 und herbeifährt, da will auch ich, o Spitama, auf unten (nach unten?) vollzogene Verehrung hin herankommen, auf oben (nach oben?) vollzogene hin, über die Begierden des Bösen Geistes hinweg“. BARTHOLOMAE übersetzt hier *yada* — *avada* durch vergleichendes „wie (die Sonne kommt)“ — so (will 30 auch ich kommen), als ob eine Beziehung zwischen der Richtung der Verehrung und dem Herankommen der Sonne bestände. Aber das könnte nur für eine der beiden Richtungen gelten, da ja das Hinabsinken der Sonne nicht auch genannt ist; denkt man aber an Yt. 10, 13, wo Mithra „als 35 erster geistiger Gott über die hohe Hara herbeikommt, der unsterblichen Sonne mit ihren schnellen Rossen voran und

als erster die goldgeschmückten, schönen Berggipfel erreicht,“ so wird klar, daß *yada* — *avada* nicht vergleichende, sondern temporale Bedeutung haben müssen, „wenn, sobald als“ (Wb. 1245 II, 2) und „zur angegebenen Zeit, da“ (Wb. 172 in zeitlicher Bedeutung nur aus dem Ap. nachgewiesen). Und da ja Mithra spricht, muß es auch wohl heißen nicht „mit der Verehrung will ich nahen“, sondern mit dem Instrumental des Grundes (REICHELDT, § 451) „auf die Verehrung hin“. Es geht also aus dieser Stelle anscheinend nur soviel hervor, daß Verehrung in den Richtungen, die oben und unten heißen, dargebracht wurde, was sich ganz gut vereinigen würde mit der ebenfalls in Yt. 10 sich findenden Verurteilung des Opfers hinter der Opferstreu (in west-östlicher Richtung?); es würde sich damit vereinigen und mit der sich mir aus dem Bisherigen aufrängenden Annahme, daß mit dem Paar oben und unten die nord-südliche Richtung gemeint sei. Aber freilich als Beweis dafür kann das auch nicht gelten. Das Awesta bietet also keine wirklich entscheidenden Indizien.

Ich habe bisher mit Fleiß bei der Auslegung der Awesta stellen jeden Seitenblick auf Außerawestisches vermieden. War ja doch die Frage wesentlich dadurch hervorgerufen, daß die von GEIGER aus einigen Awestastellen gewonnene Ansicht sich nicht vereinigen ließ mit dem, was der nachawestische Gebrauch von *apāxtar* zu lehren schien. Jetzt ist aber für uns der Augenblick gekommen, wo uns das Mittelpersische weiterhelfen muß und kann, jedoch, wie hervorgehoben werden soll, ein Mittelpersisch, das zur Zeit der Abfassung von BARTHOLOMAE'S Wb. noch nicht vorlag.

Das altiran. *adara*, *adari* wurde im Mittelpersischen mit Übergang von *-d-* zu *-y-* und Kontraktion zu *ēr*. Dieses liegt in verschiedenen Komposita vor, deren Bedeutung für unsere Untersuchung nichts ergibt, ferner als Simplizium (nach SALEMANN, Grdr. Ia, 317) nur V. 8, 219/69; 224/70 und Bdh. 72, 2 und endlich im manichäischen Mittelpersischen der Turfanfragmente in den Ableitungen: *ērag* „unter, südlich“, substantiviert „Süden“; ferner *eragtīg* „südlich, im Süden befindlich“. Diesen Ausdrücken entgegengesetzt sind nun, als

mittelpersische Weiterbildungen von altiran. *upara*: Turfan-Pählāvi *awarag* „ober, nördlich“, *awaragihāh* „nördlich“. Diese Bedeutungsangaben aus SALEMANN'S Glossar (Mém. Acad. Petersbg. 1908) sind zutreffend und es erübrigt sich die Anföhrung der einzelnen Stellen aus den kosmologischen Fragmenten, aus denen ersichtlich, daß der manichäische Licht- himmel, von dem alles andere ausgeht, im Norden ist.

Ich schließe nun von Turfan-Pählāvi *ērag* „südlich“ und *awarag* „nördlich“ auf aw. *adara*- und *upara*-, und teile diesen die entsprechenden Bedeutungen zu. Den gleichen Schluß von Buchpählāvi *apāxtar* auf aw. *a.pāxtara*- zu ziehen habe ich vermieden. Die betreffenden Turfan-Fragmente stehen aber dem Aw. sprachlich nicht näher als das Buchpählāvi, handelt es sich dabei doch um Stücke im sassanidischen Dialekt, nicht um solche im arsacidischen. Die Be- rechtigung, hier von einer nahverwandten jüngerer Sprache auf die ältere zu schließen und dort den Schluß abzulehnen, liegt ganz einfach darin, daß hier Übereinstimmung herrscht, dort nicht. Die bloß aus dem Aw. herausgelesene Interpretation hat uns darauf geführt, für aw. *a.pāxtara*- eine andere Bedeutung anzunehmen als für mittelpersisch *apāxtar*-. Wenn aber aw. *apāxtara*- und sein Gegensatz *pourva*- „westlich“ und „östlich“ heißen, müssen die beiden anderen von dem Begriffen „hinten“ und „vorn“ genommenen Regionalwörter *pastājāya*- und *fratarā*- auch „westlich“ und „östlich“ heißen. Also bleibt für die damit verbundenen *adara*- und *upara*- nur mehr „südlich“ und „nördlich“ übrig, und das heißen tatsächlich die verwandten Turfanwörter. Und noch weiter erstreckt sich die Übereinstimmung: Ap. und Ai. bezeichnen den Osten als vorn, ferner Awesta und Veda Osten, Süden und Westen als vorn, rechts und hinten, und drittens Awesta, Mittelpersisch und Altindisch den Norden und Süden als oben und unten: ai. *ūtara*- „der obere, nördlich“, *uttarāt*, *uttarātāt* „von Norden her“, *ūdañe*- „nach oben gerichtet, nördlich“, *adharāñe*- „nach unten gerichtet, südlich“. Die eingangs als Wahrscheinlichkeitsmomente angeführten Interpretationen dürfen damit als gesichert gelten und es kann

gesagt werden, daß die alten Arier in ihrer Orientierungsweise übereinstimmten.

Wenn nun *apāxtar(a-)* im Aw. und Mittelpersischen verschiedene Bedeutungen hat, so ist doch selbstverständlich, daß der Pahlāvi-Übersetzer des Awesta das identische Wort seiner Sprache an Stelle des im Urtext stehenden gesetzt hat. Aristarchische Feinheit in der Untersuchung von Bedeutungswandel können wir nicht von ihm verlangen. Und genau so, wie dieser Übersetzer verfahren ist, hat es auch der Pahlāvist gemacht, der den Hadoxt-Nask in Pahlāvi-Sprache verfaßte und auszierte mit eingestreuten Sätzen in Awestasprache, die teilweise nur stereotyp und teilweise nur sehr wenig klassisch sind. Da hat er denn das ihm vorschwebende *apāxtar* seiner eigenen Sprache in einem solchen Passus in aw. Sprache in ein quasi-awestisches *apāxtara-* mit mittelpersischer Bedeutung umgesetzt. Der anscheinende Zwiespalt zwischen jener „awestischen“ und allen wirklichen Awestastellen reduziert sich also in Wahrheit auf die Verschiedenheit, die Awesta und Pahlāvi in diesem Punkt aufweisen.

Eine Frage ist ferner, ob die nun erwiesene Bedeutungsveränderung nur das eine Wort *apāxtara-* betroffen hat oder das ganze System der mit Ausdrücken für vorn, rechts und hinten gebildeten Bezeichnungen der Himmelsgegenden. Das ist nicht sicher zu entscheiden, da eben nur dieses eine Wort in beiden Sprachperioden vorhanden ist. Aber gerade das Aussterben der andern würde sich am besten erklären bei der Annahme, daß sie den Bedeutungswandel nicht mitgemacht haben, also mit der veränderten Bedeutung von *apāxtar* in Widerspruch gerieten. Hätten sie die Wendung um 90 Grad auf der Windrose mitgemacht, so hätten sie auch, sollte man meinen, im Sprachschatz fortbestehen können. Und man darf wenigstens vermutungsweise annehmen, daß eine Spur von einem solchen, in sich widerspruchsvollen Übergangszustand erhalten sei, indem bei *pourva-* „östlich“ und *apara-* „westlich“ noch die alten Bedeutungen gegolten hätten, bei *apāxtara-* dagegen schon die jüngere „nördlich“ angekommen wäre. In dem jungen Textstück Yt. 3, 9 und 16

finden wir die Komposita *paourvō-apāxtara-* und *apara-apāxtara-*. Diese scheinen den ai. adjektivischen Dvandva wie *uttara-pūrva-* „nordöstlich“ (WACKERNAGEL, ai. Gr. II, 171) gleichgebildet zu sein. Sie ließen sich mit der vermuteten Annahme als „nordöstlich“ und „nordwestlich“ erklären. Diese Bedeutung gibt ihnen GERGER, a. a. O. 141, ebenso urteilt bezüglich des einen von ihnen GELDNER, Stud. 105. Damals stand der etymologische Wortsinn von *apāxtara-* als „rückwärts gelegen“ noch nicht fest; mit Annahme der mittelpersischen Bedeutung dieses Worts und der Orientierung nach Osten im übrigen mußten sie folgerichtig zu dieser Bedeutung gelangen. Für uns jetzt sind dagegen diese beiden Komposita, das eine aus den gegensätzlichen Begriffen vorn und rückwärts, das andre aus den identischen hinten und rückwärts gebildet, völlig unsinnig ohne die von mir gemachte Annahme. Aber vielleicht muß man nicht so weit gehen, zu behaupten, das in so einem Text ein solcher Unsinn ausgeschlossen, meine Vermutung also als richtig erwiesen sei.

Verwunderlicher noch als dieser Bedeutungswandel zwischen Awesta und Mittelpersisch ist es, daß das entsprechende Wort im Neupersischen *bāxtār* wiederum, wie im Awesta, „Westen“ bedeutet. Das spricht einigermaßen für meine Bedeutungsbestimmung des awestischen Worts. Und daß bei diesem Wort ein Schwanken stattgefunden hat, geht mit Bestimmtheit daraus hervor, daß aus neupersischer Zeit Belege vorhanden sind dafür, daß alle vier Kardinalpunkte der Windrose damit bezeichnet wurden. Und zwar scheint auch, wenn man vom Neupersischen ausgeht, „Westen“ sich als die älteste Bedeutung zu ergeben. Diese Bedeutung hat nach ZDMG. 36, 61 *vāxtar* im Dialekt der Parsen; VULLERS gibt sie in seinem Lexikon an erster Stelle und belegt sie aus dem Sāhnāme. Als zweite Bedeutung gibt VULLERS „Osten“ und NÖLDEKE belegt dies aus Vis u Rāmin; zugleich aber weist er (bei HÜBSCHMANN, Pers. Stud. 12) A) es in der Bedeutung „Norden“ bei Masūdi nach. Und endlich kommt es bei Albiruni, arabisiert zu *afāxtar* als „Süden“ vor, worauf HORN, Grnndr. I b 111 hingewiesen hat. Angesichts dieser Tatsachen wird man um-

soweniger die Berechtigung leugnen, die Bedeutung dieses und der andern Regionalwörter im Awesta aus diesem allein, ohne Rücksicht auf das Mittelpersische zu bestimmen. Und diese Berechtigung besteht natürlich überall. Denn es ist nicht die Frage, ob wir das Awesta mit Festhalten an der Tradition oder mit Beiseitelassen derselben erklären sollen, sondern wir müssen gleichermaßen die Übereinstimmungen und die Verschiedenheiten in älterer und späterer Zeit beachten. Dann werden wir teils Stetigkeit, teils Wandel der Anschauungen kennen lernen. Und das wird dem geschichtlichen Verständnis dieser Welt besser dienen als ein dogmatisches Verhalten zur mittelpersischen Tradition. Es ist ja kein Zweifel, daß wir aus der Tradition sprachlich und sachlich viel für die ältere Zeit lernen können, kein Zweifel auch, daß in den erschütterungsreichen Jahrhunderten der Zwischenzeit mancher Wandel sich vollziehen mußte. Aber auf grammatischem Gebiet, in Laut- und Formenlehre, ist der Wandel leichter zu erfassen und darum besser bekannt als auf lexikalischem. Das kann aber kein Anlaß sein zu Bedenken gegen die Annahme lexikalischen Wandels. Sofern es gelingt, solchen festzustellen, werden wir dadurch in Stand gesetzt, Veränderungen im religiösen und sonstigen geistigen Kulturbesitz der Zoroastrier zu erkennen.

Unsere bisherigen Feststellungen führen nun ganz naturgemäß auch dazu, unser Augenmerk noch einmal speziell auf die Lokalisierung der Hölle und den Aufenthaltsort der Götter zu richten. In der mittelpersischen Literatur wird ausdrücklich der Süden als Aufenthaltsort der Götter, der Norden als der der Dämonen bezeichnet, so einerseits Arda Viraf 4, 17, anderseits *ibid.* 17, 11. Diese Anschauung steht so gut im Einklang mit der Rolle von Licht und Finsternis im zoroastrischen Dualismus, daß die Erwartung natürlich ist, die gleiche Vorstellung in der älteren Literatur wiederzufinden. Nun muß man zwar bei der Spärlichkeit unserer Quellen mit dem *argumentum e silentio* vorsichtig sein, aber ich glaube doch kaum, daß es nur ein Zufall ist, daß diese Anschauung im Awesta nicht bezeugt ist. Denn die Stellen, wo die Dämonen von der rückwärtigen Seite kommen oder dahin

gehen, können, wie zur Genüge ausgeführt, nicht so ausgelegt werden. Und lassen wir auch zunächst die Frage aus dem Spiel, nach welcher Seite sich die Orientierung gerichtet habe, so ist weiter festzustellen, daß in Bezug auf die höchsten Gottheiten von einer Festlegung auf eine bestimmte Himmelsgegend nicht die Rede ist; daß aber Haoma und der den Göttern doch immerhin nahestehende Saosyant von Osten kommen. Es wäre gekünstelt, wenn man, um eine Übereinstimmung zu erzwingen, hierin finden wollte, daß sie möglicherweise einem südlichen Göttersitz zustreben. Ein Gegensatz zu dem Aufenthalt der Dämonen ließe sich dadurch ja doch nicht konstruieren.

Und außerdem finden wir in diesem Punkt noch weitere Verschiedenheiten zwischen Awesta und der mittelpersischen Überlieferung. Da finden wir die Hölle auch in polarer oder zirkumpolarer Lage am Himmelsgewölbe, wobei wir zunächst gar nicht fragen, ob dies eine Besonderheit und Einschränkung der Anschauung ist, daß die Hölle im Norden schlechthin gelegen sei. *Main.* i Kh. 49, 15 ff. lesen wir: „Und der Stern Haptoirang mit den 99999 Fravašis der Frommen ist betraut mit dem Tor und Zugang der Hölle (dōšax), um zurückzuhalten diejenigen der 99999 Dämonen und Lügengeister und Periks und Zauberer . . . ; und er bewegt sich um die Hölle“. Da ist also der Aufenthaltsort der gottlosen Seelen mit dem der Dämonen identifiziert; denn der ursprüngliche Sinn von *dašahva-*, *dušahvu-* ist gleich *ašišto avohuš*, dem Ort der verdammten Seelen. Diese Identifizierung finden wir schon V. 19, 47 und Yt. 19, 44. Der Ort, wo die Seelen der Frommen verweilen, ist aber dieser Hölle unmittelbar benachbart, nämlich davor, also ist die polare Lage nicht etwas an sich den Gottlosen und Teufeln zukommendes. Und an den mit diesem Passus von *Main.* i Kh. zusammengehörigen Stellen des Awesta ist nur von den Fravašis schlechthin die Rede, und es sind darunter, wo nicht ausschließlich, doch wohl vorzugsweise die Fravašis der Frommen gemeint. Yt. 13, 10 ist gesagt, daß die Fravašis, 99999 an Zahl, das Gestirn Haptoiranga bewachen. Mit dieser Stelle gehört zusammen Yt. 13, 42, wo

nach die Fravašis vom Gipfel des Himmels kommen, und G. 2, 7 und 8, woraus hervorgeht, daß auf den Gipfel des Himmels die Versammlung der Fravašis ist. Aus der Zusammenstellung dieser Stellen geht hervor, daß mit dem Gipfel des Himmels der Pol oder die zirkumpolare Himmelsregion gemeint sein muß¹⁾. Aber davon, daß dort der Aufenthaltsort der Dämonen, die Hölle sei, sagt der Text nichts; und das beruht offenbar nicht auf einem bloßen Nichterwähnen, sondern wenn G. 2, 8 gesagt wird, daß jene Versammlung der Fravašis am Gipfel des Himmels von den Amāša Spəntas besucht wird, so geht daraus hervor, daß da der Aufenthalt der Seelen nicht dasselbe bedeutet wie Ort der Verdammnis und der Teufel, also nicht Hölle in unserm Sinn.

Überhaupt gibt das Awesta keinerlei Hindeutung darauf, daß der Aufenthalt böser Geister am Himmel sei. Denn die Bemerkung Yt. 3, 13, daß Ahriman aus dem Himmel stürzt, hängt zusammen mit dem Bdh., Kap. 3; S. 9, 15 berichteten Mythos von einem Angriff Ahrimans auf den Himmel, wobei er zuerst ein Drittel des Himmels einnahm, dann aber aus Furcht herabsprang unter die Erde; also dahin, wo er hingehört. Übrigens ist an dieser Awestastelle zu beachten, daß er *paurva-nāsmāt* „von der vorderen Seite her“ aus dem Himmel stürzt. Es fragt sich, was damit gemeint sei. GELDNER, der Stud. 29 überhaupt eine andere Auffassung der Stelle vertritt, übersetzt: „er stürzt hervor“. Das ist ungenau. BARTHOLOMAE übersetzt „kopfüber“, was zwar den Vorzug

1) Die Deutung von „Gipfel des Himmels“ als Pol, die ich brieflich Herrn LEOPOLD DE SAUSSURE mitteilte, hat dessen volle Zustimmung gefunden, obwohl sie seiner Hypothese entgegensteht, daß Haptoiringa in ältester iranischer Zeit einen südlichen (zodiakalen) Stern bezeichnet haben müsse. Herr L. DE SAUSSURE hat nämlich die Güte gehabt, seinen Aufsatz über „Le système cosmologique sino-iranien“ mir im Entwurf vorzulegen. Die daran sich knüpfende Diskussion kosmologischer Dinge veranlaßte mich zu erneuter Prüfung der Orientierung im Awesta. Meine ganz neuereingekommene Untersuchung hat mir weitestgehende Übereinstimmung unter den Ariern in diesem Punkt, also arischen Ursprung der darauf beruhenden Anschauungen ergeben. Ich bekenne aber gern und dankbar, wie viel Anregung mir der Meinungsaustausch mit Herrn L. DE SAUSSURE gebraht hat.

großer Bildhaftigkeit hat, was ich aber in dem Textwort nicht finden kann. Ich finde in anderer Weise lebhaftere Anschaulichkeit darin enthalten. Denn nach dem, was sonst so oft über fuchstartigen Rückzug der Devs gesagt wird, darf man wohl auch hier annehmen, daß er *apāxtarō-nāsmēm* „in der Richtung auf die rückwärtige Seite“, sein Fall also quer durch den Weltenraum (nach meiner Auffassung von West nach Ost) vor sich geht¹⁾.

Die Vorstellung von der Hölle am Himmel und speziell am Nordpol ist also offenbar erst nachawestisch und herausentwickelt aus den Glauben an das Verweilen der Geister der Verstorbenen in höheren, himmlischen Regionen. Dagegen erscheint die Anschauung, daß Ahriman bzw. die Devs unter der Erde wohnten, als durchaus altentümlich. Und zwar brauchen die Devs als unterirdische Geister im altiranischen Heidentum vor Zarathustra oder soweit es später nicht vom zoroastrischen Dualismus durchdrungen war, nicht schlechthin böse Wesen gewesen zu sein²⁾. Mir scheint in dieser Beziehung die oben erwähnte Vorstellung von den Devs als unterirdischen Schatzhütern eine Erinnerung an uralten Glauben zu bewahren. Und außerdem bezeugt uns das Awesta ja selbst eine den Devs und Ahriman gewidmete gottesdienstliche Verehrung. Mit dem Wort *daeua-yasna-* werden zwar vielfach nur Nichtarier den mazdayasischen Ariern gegenübergestellt. Aber auch Iranier, die die mazdayasische Lehre noch nicht, oder nicht in orthodoxer Reinheit angenommen hatten, brachten dem Ahriman göttliche Verehrung dar, waren also in den Augen der Mazdayasnier Teufelsanbeter. Am klarsten wäre in dieser Hinsicht V. 19, 6, wo Ahriman selbst zu Zarathustra sagt, daß dessen Mutter ihn angerufen habe, wenn BARTHOLOMAE'S Erklärung der Form *zāvīšī* vollkommen sicher stünde. Doch

1) Das *pairi* an dieser Stelle, das zu dem stehenden Ausdruck *pairi-pat* für die Bewegung der Dämonen paßt und hier metrisch nicht zu entbehren ist, steht meines Erachtens in der GELDNER'schen Ausgabe mit Recht (gegen Wb. 862).

2) Vgl. CUMONT, *Textes et Monuments figurés relat. aux Myst. de Mithra* I, 5.

weisen auch andere Stellen darauf hin. Auch was die Griechen über Verehrung eines unterirdischen Gottes berichten (Hdt. 7, 114) und die Gleichsetzung von Areimanius mit Hades durch Aristoteles (bei Diog. Laert. proem. 8) und Plutarch (de Is. et Os. 46) bezeugt solchen Glauben, der älter ist als die abstrakte Lehre des Zarathustra. Aber der weiterentwickelte Zoroastrismus des jüngeren Awesta, der so vieles aus dem sinnlicheren Volksglauben in sich aufgenommen hat, übernahm auch solche ursprünglich z. T. göttliche, jetzt nur mehr dämonische Wesenheiten. Statt Gebet und Opfer konnten ihnen nur mehr Exorzismen gewidmet werden; aber die Vorstellung von dem unterirdischen Verweilen dieser Wesen ist lebendig geblieben bis in spätere Zeit; sie ist gleichermaßen in der mittelpersischen Literatur bezeugt. Der finstere Charakter dieser Dämonen, ihre Verehrung oder Beschwörung nach Sonnenuntergang oder in der Nacht, gab Anlaß, sie im Westen oder Norden anzusiedeln. Wenn nun das erstere nur im Awesta, das andere nur in der mittelpersischen Literatur bezeugt ist, so kann man auf den Gedanken kommen, daß die Veränderung in der Lokalisierung mit dem Bedeutungswandel des beidemale gebrauchten Worts *apāxtar* in Zusammenhang stehe. Man könnte dabei einerseits daran denken, daß das Wort *apāxtar* aus unbekanntem Gründen zwar von der Bedeutung „West“ zu der Bedeutung „Nord“ übergegangen, aber dabei unveränderlich mit der Welt der Devs verbunden geblieben sei, die auf diese Weise örtlich verlegt worden wäre. Oder es bestünde die umgekehrte Möglichkeit, daß der Bedeutungswandel in regionaler Beziehung veranlaßt worden wäre dadurch, daß die Region der Devs, — die auch in diesem Fall unveränderlich als *apāxtar* „rückwärtig“ bezeichnet worden wäre — vorgestellt worden wäre als in einer andern Richtung gelegen, und daß dadurch das Richtungswort in seiner Bedeutung beeinflusst wurde. Solche durchaus hypothetische Gedankengänge spreche ich aus, weil die letztere Eventualität in ganz auffälliger Weise paßt zu der Tatsache, daß im Awesta, in mittelpersischer Zeit und noch bei Firdusi die Devs besonders in Mazandaran heimisch gedacht werden (Wb. 1169;

Nöldeke, Grdr. II, 178). Dieses Land liegt wirklich gerade westlich von der vermutlichen Heimat des Awesta und nördlich des sassanidischen Persiens. Ist eine solche Entwicklung auch nur eine unbeweisbare Annahme, die zudem noch die nicht weiter aufzuklärende Voraussetzung machen muß, daß das Wort *apāxtar* trotz allen sonstigen Wandels unverändert auf die Lage des Devenlandes angewendet wurde, so würde sie doch manches von den vorher festgestellten Tatsachen erklären. Sie würde auch bestätigen, daß die Vorstellung von der Hölle am Nordpol nicht aus der von der nördlichen Lage des Devenlandes auf Erden hergeleitet sei.

II. A. W. *ax^aarata*.

Das Wort ist, obwohl Geldner längst die Etymologie gegeben hat, noch unerklärt, da die Bedeutung nicht erkannt wurde.

Die Pahläviübersetzung gibt das Wort bekanntlich mit *אגיריף agirift* „nicht ergriffen oder greifbar“ wieder. Und in der Tat erweist sich das Chvarna, als dessen Beiwort *ax^aarata* allein vorkommt, in den beiden eindrucksvollen Szenen, in denen dies Epitheton gebraucht wird, als unerschreichbar und unergreifbar: in dem Wettlauf zwischen Ätar und Dahāka und dem dreimaligen Versuch des Frahrasjan, das Chvarna durch Schwimmen zu erlangen (Yt. 19, 46—50, 56—64). Der Bedeutungsansatz *agirift* könnte etwa aus diesen Szenen herausgelesen sein. Dennoch aber paßt diese Bedeutung an mehreren Stellen, gerade auch in diesen Abschnitten, nicht wirklich in den Zusammenhang. Dies gilt schon von den Wechselreden zwischen Ätar und Äzi Dahāka, wo beider hoffnungsvoller Ausspruch: „Dieses Chvarna will ich ergreifen, das *ax^aaratom*“ und die besorgten Worte „wenn du dieses *ax^aaratom* (Chvarna) dir aneignest“ mit Annahme der Bedeutung „unergreifbar“ einen Widerspruch in sich enthielten¹). Ferner ergreift Aqan Napät Yt. 19, 51 das *ax^aa*-

1) Bartholomae, A. F. 1, 120 und Geldner, 3 Yt. 28, 7 (Geldner auch Yt. 19, 51) haben *ax^aaratom* an diesen Stellen metri causa äthetiert. Ich halte das nicht für berechtigt. Einen Versuch metrischer Wieder-

ratm x^oarəno wirklich, aber auch für Menschen ist es greifbar, denn Yt. 19, 53 fordert Ahura Mazda die Menschen nicht nur auf, nach diesem zu trachten, sondern verheißt auch Gnadengaben dafür, in einer Weise, die voraussetzt, daß das jedem Sterblichen möglich sei. Doch siehe über diese Stelle unten S. 231.

Der Gedanke, *ax^oarəta-* von *x^oar-* „essen“ herzuleiten, bedarf keiner Erörterung. Die noch näherliegende Vermutung, es von *x^oar-* „leuchten“ gebildet, also mit *x^oarənah* selbst eng verwandt sein zu lassen, ist vielfach dem Bedenken begegnet, daß man damit zu einer *contradictio in adiecto* — etwa „nicht leuchtender Schein, glanzloser Glanz“ — gelangt. Daher haben auch die Befürworter dieser Herleitung immer eine Modifikation der aus dieser Etymologie sich ergebenden Bedeutung angenommen. DE HARLEZ übersetzte „inapparente“, SPIEGEL (Er. Altertumsk. II, 44, A) sagt „nicht leuchtende Majestät“, weil nämlich dieselbe für die Augen der Sterblichen unsichtbar war¹⁵, WILHELM, Musée 1885 (S. 11 des S.-A.) übersetzt „invisible“. Aber nicht nur der Yazata Ätar und der Daeva Dahāka sehen es, sondern auch der Mensch Fra-rasayan sieht das ausdrücklich *ax^oarəratm* genannte Chvarna, wenn er ihm nachschwimmt, natürlich vor sich.

GELDNER hat, an der überlieferten Bedeutung festhaltend, *ax^oarəta-* „unerreichbar“ dem vedischen *asūrta-* gleichgesetzt, ²⁵ welch letzteres er im Anschluß an die Petersburger Wörterbücher, die dafür „entlegen, fern“ bezw. „unbetreten, unbekannt“ geben, ebenfalls als „unerreichbar“ faßte (3 Yt. S. 2, Anm. 2). Für die Interpretation war damit nichts gewonnen. Dieselbe Etymologie hat nochmals JOHANSSON, WZKM. XIX, 236 ³⁰ aufgestellt, ohne die beiderseitigen Bedeutungen des genaueren zu untersuchen, und BARTHOLOMAE, Z. air. Wb. 134 erwähnt JOHANSSON's (nicht GELDNER's) Zusammenstellung mit dem resignierten Bemerkn, daß die Bedeutung des altindischen Wortes unsicher sei. Glücklicher Weise hat aber die Veda- ³⁵ forschung hier doch einen Fortschritt zu verzeichnen. OLDEN-

herstellung dieser Stücke habe ich in dieser Zeitschr. Bd. I, 220 gegeben. Yt. 19, 53 ist *ax^oarəratm* immer als zu Recht bestehend anerkannt worden.

BERG gibt (Note zu RV. X, 82, 4) „unbesonnen“, GELDNER in seinem Glossar „unerleuchtet“ als Bedeutung dieses Wortes. Beides ist so ziemlich dasselbe, und man kann, trotz der sonstigen Schwierigkeiten der betreffenden Stelle, eine solche Bedeutung als feststehend hinnehmen. Klarer ist A. V. X, 3, 9: ⁵ da heißt *asūrta-* etwa „wo die Sonne nicht hindringt“ Dies steht denn doch in so enger Beziehung zu der von SPIEGEL vermuteten etymologischen Bedeutung des awestischen Wortes „nicht leuchtend“, daß man sagen muß, diese und GELDNER's indoiranische Gleichung stützen sich gegenseitig. Freilich ¹⁰ wird man hier so wenig wie in andern Fällen erwarten, daß die etymologisch identischen Wörter¹⁾ auch völlig bedeutungs-

1) Lautlich verhält sich *ax^oarəta-* zu *asūrta* wie aw. *θwēša-* „rasch“ zu ai. *tūrta-* „das.“. Bezüglich des *r* in letzterem ist zu verweisen auf ANDREAS und WACKERNAGL, G. G. N. 1911, S. 12. a) „*r*“ für „*o*“, weil bei Bezeichnung dieser Silbe bloß mit *r* die irrije Aussprache als *u*, *o*, *u*, *o* zu föhren war“. Den a. a. O. genannten Beispielen wird in den Anmerkungen zu Yasna 28, 29, 32 (S. 276 A) noch das dreimalige *θwēš* Y. 35, 10 gegenüber *θwēš* Y. 44, 3; ved. *trāt* beigelegt. Da diese Anmerkungen nur einem engeren Kreis von Fachgenossen zugänglich gemacht sind, führe ich daraus noch Weiteres an, was mir für obige Proportion als wesentlich erscheint. Da heißt es bei Besprechung von *s* = *š*: „Für j. Aw. *θwēša-* „rasch“ fordert die Entsprechung mit ai. *tūrta-* indoir. *teṭṭa-* mit *ṭ* als Grundform . . .“. Über die Anschauung, „daß ciem *r* awestisch normaler Weise *ar(ə)*, dagegen ciem *r* normaler Weise *ar(ə)* entspreche“, heißt es dann weiter: „diese Lehre von iran. *ar* aus *r* hat keine sicheren Stützen. Das Altperische gibt ai. *r* einer, *ir*, *ir*, *ur*, *ür* andererseits auf gleiche Weise wieder: mit (*ar*). Im g. Awestischen entspricht zwar *darəna-* dem ai. *darghā-*, *parəθ* (Y. 47, 4) dem ai. *parṣā-*, *paureθ* (*tāt*) dem ai. *pirra-*; aber anderseits dem ai. *purā-*, *pūrvā-* ein häufiges *p(ə)ura-* פורר, פורר, ferner dem ai. *pūrvā-* ein häufiges פורר פורר. Aus letzteren Formen folgt, daß auch *r* mit *ur-* wiedergegeben wurde, und daß, wo in solchen Fällen ein *ur* steht, dies einfach auf derselben defektiven Schreibung beruht, die wir in g. Aw. *saranəwari-*: ai. *ar-*, *varā-*: ai. *ar-* bei der Wiedergabe von ererbtem *r*-Lauten treffen (Gött. Nachr. 1911, 6). Im jüngeren Awesta ist *ar* für *r* in solchem Falle häufiger belegt; aber das ist einfach durch die größere Defektivität der Schreibung bedingt, die dem jüngeren Awesta eignet, wie häufig, z. T. konstant hier *ar(ə)* statt *ar(ə)* für altes *r* geschrieben ist, weiß man längst (Gött. Nachr. 1911, 5). Immerhin nimmt er an den obigen *w*-Formen für *r* Teil; daher vielleicht das vielbesprochene *əwəda-*, wenn es gleich ai. *wērdhā-* ist. Ob im Awesta dem *r* vor Konsonanten ein *ür*

gleich seien. Das vedische Wort gibt uns also wohl einen Fingerzeig, in welcher Richtung wir die Bedeutung des awestischen suchen müssen, überhebt uns aber nicht der Verpflichtung, diese aus dem Awesta, bezw. der sonstigen iranischen Überlieferung des Näheren zu bestimmen.

Es wird also die der Sonne verwandte Macht des Chvarna in manchen Fällen *axarota* genannt, und mit diesem Beiwort, mag es nun „nicht leuchtend“ oder „lichtlos“ oder sonst etwas Ähnliches bedeuten, die Sonnenhaftigkeit als nicht vorhanden oder nicht wirksam oder nicht in Erscheinung tretend bezeichnen.

Ich suche das zu verstehen aus den zwei anschaulichen Vorstellungen vom Chvarna, die wir auch anderweit unterschieden finden. Die Lichtnatur des Chvarna, die sich ja im Namen verrät, beherrscht die Vorstellung Yt. 6, 1, wo es heißt, wenn die Sonne scheint, so tragen die Götter (Yazatas) „dieses Chvarna“ zusammen, bringen es herunter und verteilen es auf die Erde (vgl. Yt. 7, 3). Speziell von dem kavischen Chvarna heißt es Yt. 10, 127: von dem wie ein Eber gestalteten Dämöis Upamana fährt hernieder „aufleuchtendes Feuer und das gewaltige kavische Chvarna“. Als mazdayanisches Zeugnis dafür kann man weiter noch anführen das Kärnámak¹⁾: Pápak sieht das Chvarna im Traum als Sonne über dem Haupt des Sásán, als Feuer in dessen Haus. Die mythische Anschauung von Chvarna des Königs ist aber nicht speziell mazdayanisch, sondern gemeiniranisch²⁾. Es stimmt also zu dieser Vorstellung, wenn bei Herodot IV, 5 die Königliche Majestät den Prätendenten als *καίόμενον χρυσόν* erscheint, wenn Cyrus sie im Traum als Sonne erblickt (Cic. de div. I, 23, 46 nach Deinon). — Yt. 14, 41 heißt es nun aber vom Chvarna, das hier nicht speziell als das kavische, oder das der arischen Völker be-

oder ein *ar* entspricht, ist nicht zu ermitteln; wir schreiben daher in unserem Urtext z. B. *pauryo*. Jedenfalls aber ist *θωία*, d. i. *θουληα* aus *θωίατα* als Fortsetzung von indoir. *tgētā* ganz normal. Demgemäß auch *o-sarōto*.

1) Übersetzt von NÖLDEKE, B. B. 4.

2) Verf., Literar. Zentralblatt 1921, Nr. 28, 434. Vgl. unten S. 230.

zeichnet ist: „Vərəθraγna umhüllt¹⁾ dieses Haus rings mit Chvarna, wie dieser große Falkenvogel, wie jene wasserreichen Wolken die großen Berge verhüllen“. Im zweiten Teil dieses Vergleichs kann man sich da eine weiße lichte Wolke vorstellen, die auf dem Berg liegt: so senkt sich ein Glanz auf das Haus. Das wäre also die Lichterscheinung des Chvarna. Außerdem aber ist es da mit einem Vogel der Falkengattung verglichen (*saēna*). Auch die königliche Majestät kann Tier-, hauptsächlich Vogelgestalt haben²⁾. Von Yima weicht sie Yt. 19, 35 in Gestalt eines *vāryan*-Vogels (Adler oder Falke), so dem Artāšir i Pápakān (Kärnámak) naht es in drei Etappen als dicker Widder, nach anderer Lesart ebenfalls als Raubvogel.

Diese beiden Erscheinungsformen kommen also nebeneinander vor, ohne daß damit ein Unterschied des Wesens verbunden ist; es sind nicht etwa verschiedene höhere Mächte, sondern verschiedene Auswirkungen einer solchen damit gemeint.

Das als *axarota* bezeichnete ist ja ebenfalls nichts anderes als die königliche Majestät selbst, die von Yima weicht. Und da Yt. 19, 55 f. inhaltlich unmittelbar an Yt. 19, 51 anschließt, ist das Chvarna der arischen Völker, der geborenen und ungeborenen, und des frommen Zarathustra (§ 56), nach dem Frašasyan trachtet, dasselbe wie das *axarotom xarona*, das von Átar und Dahāka verfolgt, von Apam Napát aufgenommen war, und zum Überfuß ist es § 55 nochmals ausdrücklich *axarotom* genannt. Das *axarotom xarona* ist also dieselbe Wesenheit, aber in lichtloser Erscheinungsform, etwa Vogelgestalt.

In beiden, der leuchtenden und der lichtlosen, Erscheinungsformen wird es sterblichen Augen nur in besonderen entscheidenden Augenblicken sichtbar, wenn höhere Mächte so

1) BAKHOLOMIE, Wb. 1361 trennt dieses *avi pauryanavaiti* von *avivōronavaiti* „überdeckt, verhüllt“ V. 5, 24 m. M. n. mit Unrecht.

2) Das Chvarna schwebt inmitten des Sees Vourukaša (Yt. 5, 42, vgl. Yt. 8, 34). Der Falke (*saēna*) nach dem der „Baum des Falken, der inmitten des Sees Vourukaša steht“ (Yt. 12, 17) genannt ist, hat viel leicht auch eine nähere Beziehung zum Chvarna. Doch vgl. darüber DAMMESTER, ZA. II, 495, No. 26.

sich dem Menschen kund tun. Auserwählten Schützlingen der Götter begegnet dies öfter als der Menge, aber auch nicht jederzeit. Daher ist es andern Geschöpfen als Göttern und bevorzugten Menschen verborgen „*taradätom anyäis dāmaq*“¹ (Yt. 19, 9¹). Wenn es aber, um das Schicksal kund zu tun oder zu lenken, sich den Menschen enthüllt, so scheint mir so unterschieden zu werden, daß die große Menge das Symbol der königlichen Macht und Herrlichkeit nur in Tiergestalt erblickt. Könige aber, oder die von Gottes Gnaden dazu ¹⁰ersehen sind, können die Lichterscheinung selbst schauen. Dies gilt von Kyros; und wenn bei Herodot IV, 5 auch die nicht zur Regierung ausersehenen Brüder das *καύμενον χρυσόν* zu Gesicht bekommen, so spielen sie doch eine andere Rolle als die unbeteiligten Zuschauer im Kárnámak, welche den Widder ¹⁵des Artašir sehen. Diesem selbst erscheint es im Augenblick höchster Gefahr, als er jeder menschlichen Hilfe entblößt war und seine Regierung auf dem Spiel stand. Da stand die Majestät der Kajanier „vor ihm und ging langsam voran, bis sie ihn von jenem gefährlichen Orte ohne Schaden weg ²⁰aus dem Bereiche der Feinde führte“. Aber das war natürlich nicht der Widder, sondern vermutlich eine Lichterscheinung. Pápak sieht den Lichtglanz, der zwar nicht ihm selbst, aber seinem eigenen Hause die Herrschaft von Gottes Gnaden kund tut. Auch Könige also sehen den Glorienschein der eigenen ²⁵Majestät nur in schicksalsvollen Augenblicken. Eine solche Wende des Schicksals ist es auch, wenn die Gottheit Yima der Herrschaft für verlustig erklärt, indem sie die Majestät von ihm weichen und im Entweichen sichtbar werden läßt.

1) *taradätā-* (*tarodätā-*) = ai. *tirādīta-* „absent, verborgen“ BARTHOLOMAE, A. F. I. 104. Wb. 640 erklärt BARTHOLOMAE dies Wort als „hinwegsehend über...“ mit Wurzelnamen von *dā(y)*, *dā* „sehen“ als Hinterglied, wobei mehrfach Übergang in die *a*-Deklination stattgefunden habe. Damit würde es von *tarōdīdī-* losgerissen, welches das Verbalnomen von *dā* „setzen“ enthält, sowie von aw. *paradātā-* = ai. *purōdīta-* (BARTHOLOMAE, ZDMG. 36, 385). Mit der Bedeutung „verborgen“ ist *taradātā-* ein sehr passendes Beiwort des Windes (BARTHOLOMAE, A. F. I. a. O.), ebenso von Vohu Mnab (S. 1, 2; 2, 2) und vom heiligen Wort (Yt. 12, 1). Diese alle sind sterblichen Augen verborgen, unsichtbar.

Es liegt im Vorgang selbst, und liegt im Worte *vānānānōm* daß die Umgebung des Königs es gleich ihm mit Augen sehen. Yima, der nun gerichtet ist, hat keinen Vorzug mehr vor andern Sterblichen, auch er sieht das Symbol seiner bisherigen Herrlichkeit nicht als Lichtglanz, sondern gleich allen andern ⁵nur in Vogelgestalt. Die bemerkenswerte Wortstellung *vānānānōm ahmaš haža xvarəno mərəyāhe kəhrpa frašusaš* ist also nicht ohne besondere Ausdruckskraft (Yt. 19, 34¹).

Der Lichtglanz ist also die höhere, reinere Gestalt, die lichtlose Tiergestalt mehr eine verschleierte Erscheinungsform ¹⁰des Glücksglanzes. Wenn nun auch geringere Sterbliche als Könige das Chvarna erlangen können, und dieses *ax'arətom* genannt wird, so besagt das wohl, daß sie nur einen irgendwie bescheideneren Anteil an dieser Himmelskraft haben können. So glanze ich Yt. 19, 53 verstehen zu müssen: „So soll denn ¹⁵jeder von euch Menschen, — so sprach der weise Herr — o frommer Zarathustra, nach dem lichtlosen Chvarna trachten, dann wird er . . . Gnade erlangen“. Während der Mythos vom Chvarna dem gemeiniranischen Heidentum entstammt, und wie so vieles aus dieser religiösen Sphäre Aufnahme in ²⁰den nachzarathustrischen Mazdaismus gefunden hat, entfernt sich der Gedanke der letzteren Stelle von den Anschauungen der volkstümlich bildhaften Mythenwelt, sie ist auch die einzige, wo Ahna Mazdāh selbst vom Chvarna spricht. Durch dieses eingeschobene „so sprach der weise Herr“ scheint mir diese ²⁵Stelle näher an die orthodox mazdayasische Gedankenwelt herangerückt zu sein. Man kann also nicht, wie es z. B. WILHELM a. a. O. versucht hat, gerade von hier aus den Sinn von *ax'arətom x'arəno* bestimmen. Es ist nämlich nicht nur der Gedanke, daß jeder Mensch (*kasčīš mašyānəm*) nach dem Chvarna trachten und dabei Erfolg haben könne, dem ursprünglichen Volksglauben fremd, nach dem der Glücksglanz der arischen Völker nur dem von Gott ausersehenen Herrscher der arischen Völker zu eigen wird²). Sondern ebenso steht

1) Das unmittelbar folgende *əvəθō* kann ich leider auch nicht befriedigend erklären.

2) Auch die Übertragung des kajanisch-königlichen (?) Glücksglanzes Zeitschr. f. Ind.-u. Iran. Bd. II. 16

es im Gegensatz dazu, daß *ax'arəta*, womit sonst nicht eine verschiedene Wesenheit, sondern eine gewissermaßen profanere Erscheinungsform dieses hohen Lichtwesens bezeichnet wird, hier wie eine Wesensbestimmung gebraucht ist, und auch späterhin so aufgefaßt wurde (SPIEGEL, Commentar I, 66, WILHELM, a. a. O., S. 10 des S.-A.). Und zwar wird in dieser Tradition das *ax'arətam x'arəno* speziell den Herbäds zugeschrieben. Daher ist es von Interesse, ob an unserer Stelle *ada. uruno* (BARTHOLOMAE, A. F., I, 124, GELDNER, 3 Yt. 40) oder *adauruno* (Wb. 65, WOLFF, „Gaben des Priesters“) zu lesen ist. Letzteres ergibt keinen mir verständlichen Sinn. Als gen. subj. „Gaben von Seiten des Priesters“ ist es kaum angängig, weil der mazdayasische Priester dem Gläubigen keine Gaben verleiht, nicht ideelle, und erst recht nicht materielle. Im Awesta ist zwar von ritueller Tätigkeit und sozialer Stellung der Priester die Rede, aber nicht, daß ich wüßte, von seelsorgerischen oder heilsvermittelndem Bemühen, so daß der Gläubige für sein Streben nach einer Himmelsmacht vom Priester etwas zu erwarten hätte. Ein possessiver Genetiv, an sich schon unwahrscheinlich, ist durch das *kasēti* ausgeschlossen. Es kann nicht jeder beliebige Gaben erhalten, wie sie dem Priester eignen. Daß dagegen, wer am Chvarna teil hat, davon Gewinne für seine Seele habe, ist sehr wohl möglich, vgl. Yt. 17, 22 „deinem (Zarathustras) Leib ist Chvarna gegeben und deiner Seele langdauernde Seligkeit“. Und wenn man das Streben nach dem Chvarna parallelisieren darf mit frommer Betätigung mehr ritueller Art, so ist Y. 3, 4 zu vergleichen. Dort wird für fromme Betätigung Förderung des Seelenheils erwartet, und dies ausgedrückt mit Worten die denen unserer Stelle verwandt sind (*xšnumaine havahēta urunā* „der eigenen Seele zu Dank“, „zu Gunsten meiner eigenen Seele“, vgl. Yt. 19, 53 *ada uruno . . . rao-xšni. xšnutəm išdahašta*¹⁾). Die Glosse *adauruno. ēton rawāk* F. i öim 7, 10 wird mit Recht auf unsere Stelle bezogen.

auf Zarathustra ist natürlich sekundär und nicht im Sinne des älteren Volksglaubens.

1) *išdahašta* vgl. Festschrift Andreas 102.

Warum aber HAUG's Behauptung, die Zerlegung des Worts *adaurono* in zwei Wörter sei ein Mißverständnis des Pahlavi-übersetzers, noch fortgepflanzt wird, sehe ich nicht ein. Die Bedeutung „Priester“ von *adran*, *adaurono* war sicher auch für den Pahlavisten, nicht nur für HAUG, „too well known to admit of any doubt“, er konnte es weder mißverstehen noch überhaupt einer Auslegung für bedürftig erachten. Er muß also eine Stelle gekannt haben, wo man *adauruno* für *ada uruno* las, oder wo ein Zweifel über diese beiden Lesungen waltete und er für die letztere entschied (רובאן für רובאן ist geringfügige graphische Entstellung). Es ist also zu übersetzen: „dann wird er als Gaben der (gen. obj. = für die) Seele leuchtende Gnade erlangen, dann wird er als Gabe für die Seele viel Gnade erlangen“.

Für die Anschauung, daß das *ax'arətam x'arəno* speziell dem Herbäd eigen sei, scheint also das Awesta keine Bestätigung zu geben.

III. *Astō. viđōtuš.*

Nur eine Awestastelle gibt anschauliche Vorstellung von der Wirksamkeit dieses Todesdämons. Nach V, 5, 8, 9 bindet *(bandayeiti)* dieser einen Menschen, der sterben soll. Etwas reichlichere Auskunft über diese Vorstellung gibt uns die spätere Literatur des Zarathustrismus. Nach Däd. i den 23, 3 (WESST, Pahlavi Texts II, 52) legt dieser Dämon dem todgeweihten Menschen eine Schlinge um den Nacken, und zwar von hinten (Däd. i den. 37, 108, WESST II, 114). Nach Bdh. III, 21 (WESST's Zählung, Pahlavi Texts I, 19) ist er von 1000 Dämonen, die den Tod verursachen, begleitet, und diese sind nach Zäd. spar IV, 4 (WESST I, 164) 1000 Krankheiten. Däd. i den 27, 51 (WESST II, 95) werden einzelne derselben, so wie Fieber und dergleichen, genannt und zugleich als Dämonen bezeichnet. Nach Dink. IX, 16, 2 (WESST IV, 200) wird kein Mensch vor *Astōviđōtuš* gerettet, nur die Seele entgeht ihm, d. h. die Seele des Gerechten (Däd. i den. 37, 108, WESST II, 114). Die Vorstellung, daß der Tod den Menschen fesselt — an sich naheliegend und auch uns durch Ausdrücke wie „Todes-

bande“ geläufig — ist auch in Indien heimisch. RV. X, 97, 16 wird *yamásya pádbisa-* erwähnt, und im AV. sind die Stellen, die von *mṛtyóḥ páśa-*, *pádbisa-* und *mṛtyupáśa-* sprechen, nicht selten. Statt weiterer Belege genüge es, an die bekannte und eindrucksvolle Stelle zu erinnern, wo Yama mit der Schlinge ausgerüstet der Sāvitrī erscheint und die Seele des Satyavānt gebunden aus dessen Körper herausreißt (Sāvitrīyupákh. 5, 8, 16 — vgl. HOPKINS, Ep. Myth. 112).

Yama hat bekanntlich nicht von Anfang an die Rolle ¹¹ des Todesgottes. Als Erster der Sterblichen ging er als Erster in das Totenreich ein, und wurde als König der Seelen angesehen. Daraus hat sich dann seine Geltung als Todesgott entwickelt, oder vielmehr ist es wohl richtiger zu sagen, daß er mit einem ursprünglichen Todesgott identifiziert wurde und ¹² an dessen Stelle trat. Jedenfalls kann die Schlinge des Todes ihm nicht von Anfang an als Attribut zugehört haben und die Ausdrucksweise des AV. *mṛtyóḥ páśa-* macht demgemäß einen ursprünglicheren Eindruck als das ṛgvedische *yamásya pádbisa-*. Dem entspricht es auch, daß noch späterhin die ²⁰ Schlinge oder Fessel seltener in den Händen von Yama selbst als von seinen Boten erwähnt wird. Bote Yamas ist aber entweder *mṛtyu* schlechthin (z. B. AV. 18. 2, 27) oder es werden Todesursachen (AV. 8. 2, 11), Krankheiten (AV. 8. 8, 9—11) Yamas Boten genannt. Ihre Zahl wird AV. 8. 2, 27; 1. 30, 3 ²³ als 101 angegeben, wie es auch 101 oder nach andern Angaben 1000 und mehr Fesseln des Todes gibt (B. R. s. v. *mṛtyupáśa-*).

Die Parallele zwischen *mṛtyu* mit seinen 101 (1000) Fesseln oder Yama mit seinen 101 Boten, den Krankheiten, und der ³⁰ Schlinge des Astvižotnáš, der 1000 Krankheitsdämonen unter sich hat, ist so klar, daß wir den Kern dieser Vorstellung ohne weiteres als urarisch ansehen dürfen. Ich begnüge mich, diese mythischen Anschauungen nur zu skizzieren, da es mir hauptsächlich auf die Worterklärung ankommt, der sie als ³⁵ Grundlage dienen sollen).

1) Es verdient vielleicht angemerkt zu werden, daß die Wortklärung sich mir zunächst aus den iranischen Verhältnissen allein

Daß Astvižotnáš eine Auflösung, Zerteilung des Leibes bewirke, geht aus keiner Stelle hervor. Daher empfiehlt sich die Herleitung des Namens von der Wurzel ai. *da* „teilen“, *dyāti* sachlich gar nicht. Wohl aber kann der Name von der Wurzel ai. *da*, *di* „binden“, *dyāti* abgeleitet werden, so ⁵ daß er bedeutet „der den Leib fesselt“. Hinsichtlich des Vokalismus ist die Bildung dann ebenso normal, aber die Beurteilung des Verhältnisses von diesem Wort zu g. aw. *vidāti-* „Teilung“ durch WACKERNAGEL (Berl. Sitzber. 1918, 282¹⁾) erfordert noch eine gewisse Modifikation. Er zeigt ¹⁰ dort, daß bei Verbalabstrakten, wenn Bildungen auf *-tu-* und *-ti-* neben einander bestehen, erstere im *Simplicium*, letztere im *Kompositum* am Platz ist. Da stellt es sich dann so dar, als ob j. aw. *vidātu* (als „Teilung“ aufgefaßt) ein späteres Aufgeben jener in g. aw. *vidāti-* noch geltenden alten Regelung ¹⁵ zeige. Wenn es nun aber zwei verschiedene Wörter sind, so müssen wir den Grund zur Anwendung des *-tu-* Suffixes tiefer suchen. Denn daß *vidātu-* von *dā* „binden“ eine uralte Bildung ist, geht mit Wahrscheinlichkeit aus dem urarischen Alter der Vorstellung vom Tod als Fesseler, und mit Sicherheit ²⁰ daraus hervor, daß die im Ai. und Griech. lebendige Wurzel **dē* „binden“ im Iranischen nur in diesem isolierten Wort vorliegt²⁾. Und zwar liegt der Grund für die Anwendung des Suffixes *-tu-* im *Kompositum*, meine ich, ganz einfach darin, daß *vidātu-* kein Verbalabstrakt, sondern ein *Nomen agentis* ²⁵ ist. „Das Fesseln“ oder „die Bindung“ wäre kein Name für den so handgreiflich wirkenden Todesgott, wohl aber „der Fesseler“. Man kann ferner noch fragen, ob die Verbindung von *dā* „binden“ mit Präverb *vi-* nicht die von WACKERNAGEL (Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1902, 737 ff., vgl. bes. 748) ³⁰

ergeben hat. Im Gespräch darüber rief mir Koll. PRENTZ die bekannten indischen Anschauungen ins Gedächtnis, und der daraus folgende urarische Vorstellungsgehalt diente mir als Bestätigung.

1) Dasselbe über das Verhältnis des einfachen *vidātuš* zu *astī. vidātuš*.

2) Und in soghd. *mūrē dāmō* „des Todes Fessel“ (MÜLLER, Soghd. Texte 57, 18); np. *dān*, arm. *dānk'* „Netz“, afgh. *lāma* „Schlinge, Netz“, = ai. *dāman-* oder *dāma*. [K.-N.]

behandelte Bedeutungsumkehrung bewirken würde, und kann hinweisen darauf, daß BÜHLINGK und ROTH (III, 578) zweifeln, ob das unter *dā* „schneiden“ angeführte *vi-dā* „abtrennen, lösen, befreien“ nicht zu *dā* „binden“ zu stellen sei. Aber angesichts von ai. *vi-bandh* „an verschiedenen Seiten anbinden“ kann wohl kein Zweifel sein, daß auch bei *dā* „binden“ *vi-*verstärkenden („umschnüren, umschlingen“), nicht umkehren den Sinn hat; vgl. auch *διαδέω, διάδημα*.

Dieses *vidātu-* ist ganz zweifellos auch Yt. 13, 11 (= 22, 10 = 28) anzuerkennen. Zwar ist die Stelle außerordentlich schwierig und ihre vollständige sprachliche Aufklärung will mir nicht gelingen. Von den Fravašis, den Leben spendenden und erhaltenden Mächten, die dem Kranken Gesundheit geben (*dāθriš bantāi drvatātm*) und den Dēvs Widerstand leisten, heißt es da, sie bewahren die Kinder im Mutterleib, daß sie nicht sterben, vor dem *vidātu-*, also dem Todesdämon und der dämonischen Schar der Krankheiten, die seinen Anhang bilden. Diese Auffassung des *vidātu-* ist klarer als in SPIEGEL's Übersetzung in der DARMESTER's ausgedrückt. Wenn er auch so wenig wie andere mir bekannte Interpreten und ich selbst eine wirkliche Aufklärung der Stelle geben kann, hat er doch, wie so oft mit seiner großen Kenntnis der in Frage kommenden Vorstellungsreihen und mit feinem Verständnis diesen Zug erfaßt.

Rasā.

Von Herman Lommel.

Was es mit dem Fluß dieses urarischen Namens für eine Bewandnis habe, darüber finde ich in der einschlägigen Literatur neben manchem, was ich nicht für richtig halte, auch Äußerungen, die mir eher zuzustimmen scheinen, aber doch nicht hinzureichen für eine völlige Aufklärung. Ich kann nicht umhin, Bekanntes zu wiederholen, um meine Ansicht zu entwickeln.

Im RV ist Rasā V, 53, 9 zusammen mit der Kubhā (Kabul) und Krumu (Kurum) erwähnt, ferner X, 75, 6 in engster Verbindung mit Susartu und Śvett sowie mit Tr̥ṣṭāmā, die nicht zu identifizieren sind. Die übrigen an letzterer Stelle noch genannten Flüsse sind zum Teil dieselben wie V, 53, 9, nämlich Kubhā und Krumu, außerdem Gomati (Gomal) und die nicht zu bestimmende Mehatnu. Es liegt deshalb nahe, anzunehmen, daß mit dem Namen Rasā an diesen Stellen ein Fluß des nordwestlichen Indien, etwa ein Nebenfluß des Indus oder ein Quellfluß eines solchen gemeint sei.

Nichts ergibt sich über diesen Fluß aus Rv. I, 112, 12, wonach die beiden Aśvin die Rasā mit Wogenflut angefüllt haben, und wenn IV, 43, 6 gesagt ist: *sindhur ha vān rasāya śīcaad āsvān*, so ist wegen des Gegensatzes zu dem unmittelbar folgenden *ghṛṇā* 'Glut' hier doch wohl gemeint: die Sindhu mit ihrem Naß, nicht: die Sindhu zusammen mit Rasā.

Wieder andere Stellen sind zwar auch geographisch ganz gleichgültig, aber wichtig, indem sie der Rasā eine typische und kosmische Bedeutung beilegen. Sie heißt V, 41, 15 die 'große Mutter' und X, 121, 4 wird gesagt: 'durch dessen Größe diese Schneeberge hier (sind), dessen das Meer

mitsamt Rasā (ist) wie man sagt, dessen beide Arme die Himmelsgegenden (sind)'. Einen weiteren Zug gibt IX. 41. 6: 'ströme um uns, o Soma, mit schützender Flut von allen Seiten, wie Rasā um die Oberfläche (*viṣṭāpam*)'; daß *viṣṭāp-* ohne einen Zusatz wie *brahmanāya*, *śākyā* (AV) den Himmel bezeichne, wie für diese Stelle z. B. Ehni, die urspr. Gottheit des ved. Yama, S. 42 annimmt, dafür sehe ich keinen Anhaltspunkt. Die ungekünstelte Auffassung der Stelle ist also, daß Rasā um die Erdoberfläche herumfließt. Zu dieser Anschauung stimmt es nun auch, wenn Saramā auf dem Weg zu den Papis die Rasā überspringen¹⁾ muß (RV. X, 108, 2); sie gelangt dahin, 'um die Enden des Himmels fliegend oder eilend' (Str. 5). Dies scheint mir der einzige Hinweis darauf zu sein, daß die Rasā möglicherweise am Himmel zu suchen sei. Aber ich kann eine solche Schlußfolgerung daraus nicht für zwingend halten. Sollen denn die Papis selbst und ihr *niḥihī* ... *ādirubhnaḥ* auch am Himmel gedacht werden? Wohl kaum; ich glaube vielmehr, die Wendung, daß Saramā um die Enden des Himmels herumfliegt (oder herumrennt, was *pātanti* auch bedeuten kann), besagt nur, daß sie bis an den äußersten Rand der Erde laufen mußte, der zugleich der Rand des Himmels ist (RV III, 61, 4). Denn wenn man sich etwa die Saramā als einen fliegenden Hund vorstellen wollte, — was ganz willkürlich, aber hier in der Phantasiewelt nicht absolut ausgeschlossen wäre — was Wunder wäre es dann, daß sie die Rasa überschreiten (*tar*) konnte, warum hätte sie dann darüberspringen sollen, womit doch Str. 2, wie deren Auffassung im einzelnen auch sei, gerechnet wird? Wenn also gesagt wird, daß Rasā Erde und Luft umfließe, (B.-R. nach²⁾ dem Kommentar zu Nir. 11, 25 [*antariḥśānāḥ*], während Yāska selbst nur sagt: *rasā nādī*, wenn ferner Rasā gar auf die Milchstraße gedeutet wird (AUFRECHT, ZDMG. XIII 498²⁾),

1) Oder nach GELDNER: durchschwimmen; ich schließe mich der von OLDENBERG, Note zu X, 108, 2 dargelegten Auffassung an.

2) Vgl. WHITNEY zu AV. IV, 2, 5: Rasā, the heavenly river, can hardly help having been originally the Milky Way; but the comm. takes it here as

so ist das alles in den ved. Texten nicht begründet. Solche moderne Natursymbolik ist manchmal ein verhüllter Rationalismus. Nackt tritt dieser hervor, wenn ZIMMER (ai. Leben 15) sagt, obwohl an solchen Stellen kein wirklicher Fluß gemeint sei, so sei Rasā als irdischer Fluß 'sicher¹⁾' das Ursprüngliche. Die zu Grunde liegende Anschauung könnte man etwa so formulieren: zuerst war die Geographie, daraus entstand dann die mythische Kosmographie. Wenn natürlich auch vor einem Menschenalter jeder eine so schroffe Fassung abgelehnt hätte, so weiß ich doch nicht, ob auch nur heutzutage die Auffassung abgetan sei, das uns Einleuchtende, Natürliche, Begreifliche müsse in solchen Dingen das Ursprüngliche sein. —

Was nun die Rolle der Rasā in der Sage von Saramā und den Papis betrifft, so müssen wir uns vergegenwärtigen, daß die Geschichte in manchen Zügen unseren Märgen sehr nahe steht. Die Tat ist zu vollbringen, der Schatz ist zu finden am Ende der Welt, der Weg dahin ist sehr weit (*dūrē — paracāḥ*) (§ 45¹⁾) und beschwerlich (*jāgrihī*) (§ 63)

simply a river, representative of rivers in general. — Da ist der Kommentator sicher im Recht, und man sieht, daß infolge der hineingetragenen Natursymbolik gelegentlich die westliche Erklärungsweise der oft von den Östlichen beliebten Künstelei nicht nachgibt. — Auch der Ocean ist an dieser Stelle nicht 'of course the atmospheric one'.

1) Das Wort 'sicher' bezieht sich bei Z. nur indirekt auf diese Aussage, und gehört zu dem Vergleichssatz, nach dem die irdischen *sapta sindhavaḥ* mit RV. VIII, 69; 12 an den Himmel versetzt seien; dabei gilt ihm Varuṇa der damaligen Auffassung gemäß schlechthin als Himmelsgott, während er an dieser Stelle, wie jetzt allgemein anerkannt, bereits deutlich Gottes Meeres ist.

2) Belege für entsprechende Einzelzüge aus deutschen Märgen sind übersichtlich zusammengestellt bei STURTS, Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen (Kieler Diss. 1911) in den oben genannten §§. (Ich verdanke den Hinweis auf diese Schrift W. PRANTZ.) — Darauf, daß einerseits hinter jenen Märchenmotive Jenseitsvorstellungen liegen, andererseits Rasā Beziehung zum Jenseits hat (vgl. *rasātala*; Ehni a. a. O.), einzugehen, ist nicht meine Sache. Mir dient die Heranziehung des Märchens wesentlich zur Beseitigung der rationalistischen Auffassung. Übrigens gibt es ja auch bei uns, zwar nicht als Glaube, aber als Redensart, mythische Bilder vom Ende der Welt, etwa daß sie dort mit Bettern vernagelt sei.

und typisch ist es auch daß der Weg zu dem fernen Ziel zuletzt über ein großes Wasser [§ 79ff.], insbesondere über einen schwer passierbaren Fluß [§ 82] führt.

Es ist da also gar nichts Geographisches und ebenso wenig etwas Natursymbolisches, sondern ein Stück mythische Kosmographie; und die Vorstellung von dem großen Fluß, der in weiter Ferne, am Rand der Erde (X, 108) und rings um die Erde herum fließt (IX, 41, 6), ist aufs engste verwandt mit derjenigen vom Meer (*samu-drā*), das entweder in Vierzahl gleichfalls auf allen Seiten (IX, 33, 6) oder in Zweizahl westlich und östlich um die Erde fließt (X, 136, 5; Weiteres darüber bei KIRFEL, Kosmographie der Inder, S. 9, 15).

Und diese mythische Vorstellung ist ersichtlich das Ursprüngliche. Denn nahe entsprechend ist das Bild, das wir in Iran finden. Sehen wir ganz ab von den Versuchen, den Namen Ranhā irgend einem bestimmten Fluß zuzuweisen (SPIEGEL, Ar. Periode 107) und stellen wir auch zunächst die awestische Überlieferung zurück, die zu wenig Anhaltspunkte gibt. Wichtig sind vielmehr die Bundeheß-Stellen, die schon Windischmann (Zor. St. 187) in seiner Untersuchung über Rasā hervorgehoben hat. Ich gebe nur die ausführlichste Stelle wieder, Bdh. S. 49, Z. 9ff.: 'Über die Beschaffenheit der Flüsse ist in der hl. Schrift gesagt: diese zwei Flüsse sind auf der nördlichen Seite der Harburz des Ohrmazd hervorgeflossen, der eine nach Westen, nämlich der Arang, (Ranhā), der andere nach Osten, nämlich der Vēh-fluß (Vanhvi). Nach diesen flossen 18 Flüsse aus derselben Quelle und die übrigen Gewässer in großer Zahl flossen aus ihnen.' . . . Z. 17ff.: 'Diese Flüsse alle aus demselben Wasser vermischen sich wieder mit diesem Fluß (diesen Flüssen), d. i. mit dem Arangfluß (und) dem Vēhfluß. Diese alle beide wenden sich an beiden Enden und gehen ins Meer und alle Kišvārs trinken von der Größe dieser beiden, S. 50, Z. 1ff.: welche wieder beide ins Meer Frähkart kommen (und) zurück zu den Quellen kommen, aus denen sie geflossen sind.' Wesentlich dasselbe steht weniger ausführlich S. 18, 1ff. und

S. 28, 1ff.: Die weitgehende Übereinstimmung dieser Vorstellung mit der dargelegten vedischen ist ohne weiteres ersichtlich. Der Hauptunterschied ist, daß im Bundeheß von zwei Strömen die Rede ist, einem westlichen und einem östlichen, im Veda nur von einem. Das kann nicht auf einer bloßen Nichterwähnung des einen im Veda beruhen, denn von der Rasā heißt es ja ausdrücklich, daß sie auf allen Seiten (*visvāh*) um die Erde fließt, während auf der iranischen Seite dies nur von beiden Flüssen zusammen ausgesagt werden könnte. Nun ist die iranische Vorstellung von den beiden erdumkreisenden Flüssen, die ins Meer Vourukaša, aber gleichwohl zu ihren Quellen zurückfließen, nicht klar geschieden gegenüber der vom Weltmeer, welches ja ebenfalls die Kišvārs, wenigstens Chvaniratha, rings umspült (Bdh. S. 21, 2, 3). Diese Unklarheit herrscht insofern auch im Veda, als da, wie gezeigt, auch vom Meer, gleichermaßen wie vom Strom, die Anschauung besteht, daß es die Erde rings umgibt. Und nur bezüglich des Meeres lebt diese Vorstellung weiterhin fort, Rasā aber als umgebender Strom gerät in Vergessenheit, ist eine ṛgvedische Altertümlichkeit. Vielleicht ist das Bild der Rasā eben deshalb verblaßt, weil aus dem etwa schon ursprünglichen Mangel einer klaren Scheidung zwischen der Rolle des Weltmeers und des Weltstroms eine wirkliche Doppelheit der Anschauung von Strom und Meer in der gleichen Geltung sich ergeben hatte. Doch wollen diese Bemerkungen nicht den unmöglichen Versuch unternehmen, Entwicklung und Umgestaltung dieses Mythenkomplexes im einzelnen herzustellen, aber soviel kann man mit Bestimmtheit sagen, daß der Kern dieser Anschauung urarischer Herkunft ist. Ob und wie jedoch die Einzelheiten in urarischer Zeit festgelegt waren, dürfte wiederum kaum zu entscheiden sein. Ist, dem Veda gemäß, nur ein solcher Fluß, oder, nach iranischer Anschauung, ein westlicher und ein östlicher, das Ursprüngliche? Hier scheint einerseits die Erwähnung von zwei Meeren, einem westlichen und einem östlichen, im Veda eine Erinnerung an die zwei Flüsse in sich zu bergen. Andererseits, wenn man über

das arische Gebiet hinausgeht und Urverwandschaft dieser Vorstellung mit der vom Okeanos annimmt, so würde das auf einen Fluß als das Ursprüngliche führen.¹⁾ Ferner ist bei Befragung der iranischen Überlieferung nach Ursprünglichkeit der Einzelzüge Vorsicht geboten, nicht nur wegen des späten Ursprungs der Quelle, sondern auch weil ihr gegenüber der Verdacht der Schematisierung immer rege sein muß. Mit dem um die ganze Erde herumgelagerten Harburzgebirge, an dem das Licht auf- und untergeht, gleichwie die beiden Flüsse dort entspringen und dorthin zurückkehren²⁾, bilden diese ja ein kleines kosmologisches System. Wenn nun ein einziger Strom das Ursprüngliche wäre, der dem einen ringsherum gelagerten Gebirge so gemäß erschiene, so wäre gerade in dieser schematischen Verknüpfung die Hinzufügung eines zweiten Stroms nicht recht verständlich. Es kann also auch die Zweiheit der Flüsse etwas sehr altes sein. — Jedenfalls aber klärt das ausführlichere iranische Bild den ved. Mythos etwas auf, und ich bin überzeugt, daß die Bezeichnung der Rasā als *mahī māhī* zusammenhängt mit dem Glauben auf iran. Seite, daß alle Gewässer aus den beiden Urströmen stammen.³⁾ Auch die Etymologie des Namens (zuletzt bei Trautmann, balt. slav. Wb. 237) paßt ja ganz gut zu der Vorstellung, daß Rasā der Urquell aller andern Gewässer sei.

Von der Rolle der Ranhā im Awesta habe ich bis jetzt⁴⁾ geschwiegen. Die dortigen Aussagen darüber sind so knapp, daß sie uns bei der Untersuchung nicht hätten leiten können. Aber man kann sagen, daß sie mit den bisherigen Ermittlungen nicht in Widerspruch stehen. Zu einer geographischen Fixierung geben sie nicht den geringsten Anhalt, auch⁵⁾ ist aus den Texten nichts über westlichen Lauf der Ranhā

1) In Vergleich gezogen finde ich Rasā und Okeanos bei L. v. Schröder, *Mysterium und Mimus* im RV, 173.

2) Bdh. S. 50, 4, 5.

3) Wenn Sindhu und andere Flüsse das Beiwort *māhīamā* haben, so hat das damit wohl nichts zu tun, sondern drückt das heimatliche Verhältnis des Dichters zu ihnen aus. — Auch Okeanos ist ja Vater aller Gewässer.

(und östlichen der Vanhvi) zu ersehen. Wohl aber ist an mehreren Stellen deutlich, daß Ranhā in weitester Ferne, am Ende der Welt gedacht wurde. So wird Yt. 12, 9ff. Gott Rašnu angerufen unter Aufzählung all der möglichen Stellen und Enden der Welt, an denen er sich etwa befinden könnte, seien es nun die 7 Erdteile (§ 9—15) oder der Weltsee Vourukaša und der Adlerbaum in dessen Mitte (§ 16, 17) oder die Quelle der Ranhā (§ 18) oder deren Mündung (?) (§ 19) oder das Ende der Erde (§ 20) oder deren Mitte (§ 21) oder irgend eine andere Stelle derselben (§ 22) oder das Harāgebirge (§ 23) oder das Hukaryagebirge (§ 24) oder der Gipfel des Harāgebirges (§ 25) oder einer der wichtigsten Sterne (§ 26—32) oder der Mond (§ 33) oder die Sonne (§ 34) oder einer der verschiedenen Himmel (§ 35—37). Zum Teil mit ähnlichen Worten wird Yt. 10, 104 gesagt, daß Mithras Rache den, der gegen ihn gefrevelt hat, erreichen wird, ob er nun in Indien, an der Mündung (?) der Ranhā oder in der Mitte der Erde sei. Es ist klar, daß es sich hier um typische Bezeichnungen äußerster Ferne handelt, vergleichbar dem, wie im 139. Psalm (7, 8) Holle, Morgenröte und äußerstes Meer genannt sind. Den Stellen dagegen, wo an der Ranhā (Yt. 5, 63), auf einer Insel derselben (Yt. 5, 81) oder an einem Nebenfluß von ihr (Yt. 15, 27) ein Opfer dargebracht wird, kann ich für unseren Zusammenhang nichts entnehmen. Vielfach stehen die in Yt. 5 und 9 genannten Opferstätten in Beziehung zu dem gewünschten Erfolg des Opfers, etwa der Verrichtung einer Heldentat, dem Bestehen eines Abenteurers; und in Fällen wie Yt. 5, 81 ff., wo es sich um Auflösung der 99 Rätselfragen des Axtya durch Yoīšta handelt (Sphinxmotiv), läßt sich wohl daran denken, daß dieses Rätselungeheuer irgendwo am Ende der Welt gehaust habe. Doch ist diese Auffassung einstweilen nur Vermutung. — Die Erwähnung in dem geographischen Fargard des Vendidad (1, 19) läßt das von einem anarchischen Volk bewohnte Gebiet an den Quellen der Ranhā als ein entlegenes, und da es an letzter Stelle genannt ist, vielleicht als das äußerste der Länder erscheinen.

Wenn ich somit Rasā als einen ursprünglich mythischen Strom glaube erwiesen zu haben, so will ich damit natürlich keineswegs leugnen, daß ihr Name auch wirklichen Flüssen beigelegt werden konnte. Dies ist vielmehr meiner Auffassung nach der Fall bei der im NW. Indiens, vermutlich im oberen Flußgebiet des Indus zu suchenden Rasā R.V., 53, 9 und X, 75, 6. Aber es ist keineswegs so, daß bei Ortsbezeichnungen, die sowohl im eigentlich geographischen als auch im mythischen Sinn vorkommen, in der Regel — wie das ein verbreitetes Vorurteil zu sein scheint — die mythische Geltung durch Übertragung, Verallgemeinerung oder verblaßte Kenntnis des Orts aus der konkret geographischen entwickelt sei. Daß derartiges vorkommt, ist gewiß, und der Olymp (Berg in Thessalien — Götterberg — Himmel) ist ein klassisches Beispiel dafür. Für den umgekehrten Fall, daß eine bestimmte Örtlichkeit mit einem Namen aus der mythischen Kosmologie bezeichnet wurde, nenne ich nur den Älburz, der den Namen trägt von dem oben erwähnten, west- und östlich um die ganze Erde gelagerten Gebirge Harā baraziti. Es ist also in jedem einzelnen derartigen Fall gesondert zu untersuchen, welche von beiden Bedeutungen, die mythische oder die geographische, die ursprüngliche, und welche die übertragene sei, und kundige Mythologen können für beiderlei Sachlagen eine Reihe von Beispielen benennen.

Mein bisheriges Resultat läßt es daher auch als durchaus möglich erscheinen, daß der oder jener wirkliche Fluß von den Iranern als *Ranahā* (*Rohā*) bezeichnet wurde. Daß dies für den Jaxartes gelte, wie SPIEGEL verschiedentlich, — in vorsichtiger Formulierung Ar. Periode 107 — angenommen hat, scheint mir unerweislich zu sein. Bezüglich der Wolga haben es LAGARDE, Abh. 263 und E. KUHN KZ. 28, 214 um des griechischen Namens *Ῥῆ* willen angenommen.

Dafür, daß die Wolga von iranischen Stämmen mit dem Namen des großen mythischen Stroms im Westen benannt worden sei, hat man weiter geltend gemacht, daß sie bei

den finnischen Anwohnern benannt ist mit einem Namen, dessen ur-finn.-ugr. Form **rovo* gewesen wäre, was allenfalls eine Entlehnung von iran. *rohā* sein könnte. Über die lautliche Seite dieser Frage, die JACOBSON, Arier und Ugrofinnen 238f. erörtert, habe ich kein Urteil. Eine gewisse Schwierigkeit liegt darin, daß das Wort in einigen finn.-ugr. Sprachen nicht bloß Eigennamen dieses Stroms, sondern auch appellativische Bezeichnung für Fluß und Wasseransammlungen ist. Doch glaubt JACOBSON diese Bedeutung als übertragenen Gebrauch des Namens rechtfertigen zu können. Er glaubt nun ferner eine kräftige Stütze für diese Hypothese gefunden zu haben in dem aw. Passus Yt. 14, 29, wonach der Fisch *kara* in der Ranhā lebt. Der Name dieses mythischen Fisches hat im Iran keine Etymologie, stimmt dagegen, wenn wir **koro* als seine ursprüngliche Lautgestalt annehmen, recht nahe zu der ur-finn.-ugr. Form des Wortes für 'Fisch': **kolo*. Wenn zwischen diesen beiden Wörtern eine Lehnbeziehung bestehen sollte, so ist es klar, daß das Finn.-Ugr. die gebende Sprache sein müßte, denn die Ugrofinnen hatten keine Veranlassung, in einem Lehnwort *r* in *l* zu verwandeln, wohl aber müßten umgekehrt die Iraner *l* durch *r* ersetzen. So meint denn JACOBSON, bei einem Zusammentreffen von Iranern und Ugrofinnen an der Wolga hätte ein sprachlicher Austausch stattgefunden dergestalt, daß das Wort für Fisch von den Iranern, der Name des Flusses von den Finno-Ugriern übernommen worden sei; dabei sei bei den Iranern das entlehnte *koro* haften geblieben am Namen des Flusses, an dem die Iraner das Wort kennen lernten. Da aber ir. *koro* nicht Appellativ im Sinn von Fisch = *mazyo* ist, sondern einen mythischen Fisch bezeichnet, müßte man weiter etwa annehmen, daß der so benannte Fisch durch die Verknüpfung mit dem Namen Rohā-Ranhā sozusagen von der geographischen in die mythische Ranhā versetzt worden sei. Mit diesem Satz versuche ich eine etwas konkretere Formulierung der Worte JACOBSONS' das Mystische, das für sie (die Iraner) an den Namen Rohā gebunden war, übertrug sich auch auf den Namen für Fisch, den sie dort kennen lernten.'

Man sieht, die ganze Aufstellung ist nicht gerade einfach, aber die Verknüpfung der beiden in umgekehrter Richtung verlaufenden angenommenen Entlehnungen ist so überraschend, daß sie besichtigt¹⁾. Ich glaube jedoch zeigen zu können, daß sie falsch ist.

Die Erwähnung des in der Ranhä lebenden Fisches Kara steht nämlich Yt. 14, 29 nicht allein, sondern es ist da von seiner wunderbaren Sehkraft die Rede, vermöge deren dieser Wunderfisch einen haarfeinen Wasserwirbel in der breiten und tiefen Ranhä bemerkt. Gleich darauf (§ 31) ist von der Sehkraft des Hengstes die Rede, der sogar in dunkler, bewölkter Nacht es einem am Boden liegenden Pferdehaar ansieht, ob es ein Kopfhaar oder ein Schwanzhaar ist. Darauf folgt § 33 die Erwähnung des mit goldener Kette geschmückten Geiers, der so große Sehkraft besitzt, daß er vom neunten Lande her (über 8 Länder hin) ein faustgroßes Stück blutiges Fleisch erkennen kann, auch das Blinken einer glänzenden Nadel, ja die Spitze einer Nadel. — Dieselben Tiere mit denselben wunderbaren Fähigkeiten kehren in gleicher Reihenfolge Yt. 16, 7—13 wieder, nur daß da auch von dem Roß gesagt ist, es erkenne das Pferdehaar über 8 Länder hin (eine Wendung, die ja nur bei einem Vogel Sinn hat und die mechanische Übertragung aus einem Passus in den parallelen zeigt, die sicher im Aw. eine Rolle spielt) und daß die Nacht, der zum Trotz sich die Sehkraft des Rosses bewährt, einige andere Beiworte hat. An beiden Stellen wird dem Zarathustra außer anderen körperlichen Fähigkeiten die Sehkraft dieser drei Wundertiere verliehen. Die Dreizahl wunderkräftiger Tiere, die hier besonders fest gefügt ist, insofern je eines derselben dem Reich des Wassers, der Erde und der Luft angehört, hat durchaus den Charakter eines märchenhaften Elements²⁾. Da fällt es nun wirklich

1) In meiner Rezension des Jacobssohnschen Buchs (I. A. n. z. 42, 19 ff.) habe ich, ohne mich als überzeugt zu bekennen, diese Kombination als einen geistreichen Gedanken hervorgehoben.

2) Da ich zwar mannigfache Märchen, aber nur als Liebhaber, nicht als Märchenforscher gelesen habe, kann ich keine genauen Parallelen aus der

sehr schwer zu glauben, daß ein Glied dieser in sich geschlossenen Dreieit entlehnt sei. Zwar hält mir JACOBSON entgegen, daß Pferd und Geier nur mit dem Appellativ, allein der Fisch mit einem Namen genannt sei, der sehr wohl in das eine Glied des ursprünglichen iranischen dreiteiligen Märchenmotivs aufgenommen sein könne. Aber ich halte die Namensnennung des Fisches erstens für keinen Sonderzug gegenüber den beiden andern Tieren, und zweitens nicht für so zufällig, wie eine nachträgliche Hereinnahme eines Namens in einen alten Mythenzug das wäre, sondern dieser Name ist durch die typische Geltung der drei Tiere erfordert. Ist doch auch der Vertreter des Luftreichs hier nicht irgend ein Vogel, sondern ein für Iran durchaus majestätischer Vertreter der Vogelwelt; und als auf der Erde lebendes Geschöpf ist auch nicht irgend ein gleichgültiges oder unbezeichnetes, nicht irgend ein *daθwars paitištāna*, sondern eben das bei den ritterlichen und reisigen Iraniern so geachtete Pferd genannt. Solchen Wesen als Vertretern zweier Naturreiche konnte nicht, an die Seite, sogar an erster Stelle vorausgestellt werden ein bloßes *masyo*, was ja jeden mageren Weißfisch oder Gründling bedeuten kann, sondern nur ein König im Reich der Gewässer. Und das ist nach iranischer Anschauung gerade der *kar māhi* als der größte (Bdh. 29, 5) und Meister (ibid. 58, 4) aller Fische. So ist seine Nennung hier kein hinzugekommener, sondern ein wesentlicher Zug des Mythos. Auch sind ja Luft und Erde als Reich des Geiers und des Rosses gar nicht genannt — sie sind selbstverständlich; wohl aber ist das Reich des Königs der Fische namentlich bezeichnet. Wie konnten die meerfernen Ostiranier ein Allerweltsgewässer bezeichnen?

Märchenliteratur anführen, glaube aber doch das typisch Märchenhafte eines Sagenzuges richtig herausfühlen zu können. — In unserem Fall, wo meiner Ansicht nach märchenhafte Züge aus der Geschichte irgend eines Helden der Volksage auf den Religionsstifter übertragen sind, werden diesem die Wunderkräfte von drei Tieren verliehen, was ich aus dem Märchen nicht kenne; da helfen die leibhaftigen Tiere dem Helden mit ihren Fähigkeiten.

Weder ein bestimmter Fluß der Heimat, noch ein wenig bekannter Fluß in fernen Landen wären ein würdiger Aufenthalt dieses Wunderfisches, sondern nur das Urgewässer der echtiranischen Volksanschauung. Und das ist eben nur die Ranhä — oder der Weltsee Vourukaša. So ist es denn kein wesentlicher Unterschied, wenn nach der jüngeren Überlieferung der kar māhi im Vourukaša lebt (Bdh. S. 42, 18; M. i. Kh. 62, 3¹). Das Bild, das sich aus der Vereinigung früher und später überlieferter Einzelheiten ergibt, läßt also lauter sinnvolle Züge erkennen, die für alt und ihrer Zusammengehörigkeit nach echt gelten müssen, während sich kein Anhaltspunkt dafür ergibt, in den beiden Namen eine nachträgliche Ausgestaltung des ersten Glieds in diesem Motiv zu sehen, noch auch anzunehmen, daß einer der beiden Namen (*kara-*) sozusagen um seiner etymologischen Heimat willen, die ja nur vermutet ist, in die Region des andern gezogen worden sei, nämlich des Namens Ranhä, der an dieser Stelle keinesfalls die mutmaßliche Bezeichnung der Wolga, sondern die des mythischen Urgewässers ist. Die Nachbarschaft in der Erwähnung ist also kein Beweisstück für einen historisch-geographischen Zusammenhang beider Wörter oder Begriffe noch auch für die Anwendung des Namens Ranhä auf die Wolga. Ich will damit nicht die Erklärung von 'Pā aus Ranhä bestreiten noch auch die Möglichkeit, die finn.-ugr. Namensform dieses Flusses aus dem Iranischen herzuleiten, ja ich will nicht einmal leugnen, daß das iran. *kara-* seiner Lautgestalt nach als Lehnwort aus dem finn.-ugr. **kolo* aufgefaßt werden kann, ich leugne aber, daß beide Annahmen einander als Stütze dienen können. —

Was spätere Erwähnungen dieser drei Wundertiere betrifft, so entbehren diese des Charakters, den ich hier als märchenhaft bezeichnet habe; sie sind in die Theologie einbezogen. Auch kommen sie meines Wissens nicht mehr in der Dreizahl vereint vor. Geier und Pferd, in gleicher Weise

1) Inwiefern dabei Ranhä und Vourukaša die gleiche kosmische Rolle haben, konnte SPIEGEL, A. V. Übersetzung III 145/146 Anm. noch nicht klar sein. Zelscher, f. Ind. u. Iran. Bd. I V.

wie im Aw. durch Sehkraft ausgezeichnet, werden zusammen noch Bdh. 48, 9ff. erwähnt, der kar māhi und zwei berühmte Vertreter der Vogelwelt, Sinamru u. Čamruš sind M. i. Kh. 62, 9 zusammen genannt. Der kar māhi spielt ferner in der späteren Unsterblichkeitslehre eine Rolle (Bdh. 42, 18). Letzteres ist ein dem erhaltenen Awesta fremder Zug, die Erwähnung in M. i. Kh. spricht jedoch auch dafür, daß der kara-Fisch von Haus aus und nicht zufällig als Ratu der Wassertiere gilt.

Friedrich Schlegels Charakteristik des Sanskrit und die deutsche Sprache.

Von H. Lommel (Frankfurt a. M.).

Friedrich Schlegel hat in seinem Buch 'Über die Sprache und Weisheit der Inder' einen skizzenhaften Versuch zur Klassifizierung der Sprachen gemacht und dabei die Sanskritsprache als das Musterbild der flektierenden Sprachen hingestellt. Dabei gebraucht er jedoch das Wort Flexion in einem andern als dem sonst üblichen Sinn und meint dabei nicht eigentlich — jedenfalls nicht ausschließlich und nicht vorwiegend — die Abwandlung eines Wortes zu verschiedenen Kasus- oder Personalformen durch Anfügung von Endungen, sondern er sagt: „Entweder werden die Nebenbestimmungen der Bedeutung durch innere Veränderung des Wurzel-lauts angezeigt, durch Flexion, oder aber jedesmal durch ein eigens hinzugefügtes Wort.“ Ferner: „Im Griechischen kann man noch wenigstens einen Anschein von Möglichkeit finden, als wären die Biegungssilben ans in das Wort verschmolzenen Partikeln und Hilfsworten ursprünglich entstanden, obwohl man diese Hypothese nicht würde durchführen können, ohne fast alle jene etymologischen Künste und Gaukeleien zu Hilfe zu nehmen, denen man zuvörderst allen ohne Ausnahme den Abschied geben sollte, wenn man die Sprache und ihre Entwicklung wissenschaftlich, d. h. durchaus historisch betrachten will; und kaum möchte sich auch dann noch durchführen lassen. Beim Indischen aber verschwindet vollends der letzte Schein einer solchen Möglichkeit und man muß zugeben, daß die Struktur der Sprache durchaus organisch gebildet, durch Flexionen oder innere Veränderungen und Umbiegungen des Wurzel-lauts in allen seinen Bedeutungen ramifiziert, nicht bloß mechanisch durch angehängte Worte und Partikeln zusammengesetzt sei, wo denn die Wurzel selbst eigentlich unverändert und unfruchtbar

bleibt ...“ „In der indischen und griechischen Sprache ist jede Wurzel wahrhaft das, was ihr Name sagt und wie ein lebendiger Keim ... weil die Verhältnissbegriffe durch innere Veränderung bezeichnet werden.“

Man sieht, daß Schlegel nicht nur Tatsächliches feststellen will, sondern daß er die Erscheinungen, auf die er hinweisen möchte, auch als Vorzüge wertet und als Schönheiten rühmt. Das kommt besonders zum Ausdruck, wenn er weiter noch sagt: „Daher der Reichtum einerseits und dann die Bestandtheit und Dauerhaftigkeit dieser Sprachen, von denen man wohl sagen kann, daß sie organisch entstanden seien und ein organisches Gewebe bilden, so daß man nach Jahrtausenden in Sprachen, die durch weite Länder getrennt sind, oft mit leichter Mühe den Faden wahrnimmt, der sich durch den weit entfalteten Reichtum eines ganzen Wortgeschlechts hinzieht und uns bis zum einfachen Ursprung der ersten Wurzel zurückführt. In Sprachen hingegen, die statt der Flexion nur Affixe haben, sind die Wurzeln nicht eigentlich das, kein fruchtbarer Same, sondern nur wie ein Haufen Atome, die jeder Wind des Zufalls leicht auseinanderreiben und zusammenführen kann; der Zusammenhang eigentlich kein anderer, als ein bloß mechanischer durch äußere Anfügung. Es fehlt diesen Sprachen im ersten Ursprung an einem Keim lebendiger Entfaltung.“

Es ist wohl stets anerkannt worden, daß diese geistreich hingeworfenen Gedanken Fr. Schlegels etwas Bestechendes und Anregendes haben; auch ist wohl kein Zweifel, daß die Unterscheidung synthetischer und analytischer Sprachen, die A. W. Schlegel aufgestellt hat, auf diese Anregung des geistreicheren Bruders zurückgeht und eine schwunglosere, aber richtigere und brauchbarere Umgestaltung von dessen Gedanken ist.

Andererseits aber konnte nicht verkannt werden, daß diese Aussagen über die indische Sprache keineswegs zutreffend sind. Und zwar bedurfte es gar nicht erst eines vertieften Studiums und einer ausgebreiteteren Kenntnis des Sanskrit, um das zu sehen. Auch das Griechische, das ja an den gerühmten Vorzügen der indischen Sprache wenigstens in geringerem Grade Anteil haben sollte, bestätigte diese ja in Wirklichkeit nicht. Gewiß kommen in beiden Sprachen innere Veränderungen des Wurzellauts vor; aber man kann doch nicht etwa sagen, daß Deklinationserscheinungen wie $\alpha\acute{\omega}\varsigma$, $\nu\eta\varsigma$, $\tau\epsilon\acute{\omega}\nu$ besonders typisch fürs Griechische seien, und

Formen wie $\pi\epsilon\text{-}\pi\acute{\alpha}\nu\text{-}\alpha\text{-}\mu\epsilon\nu$, also ohne innere Veränderung des Wurzellauts im Verhältnis zu $\pi\acute{\alpha}\nu\omega$, sind jedenfalls viel häufiger als solche, bei denen eine innere Veränderung stattfindet, wie $\lambda\epsilon\text{-}\lambda\omicron\iota\pi\text{-}\alpha\text{-}\mu\epsilon\nu$ im Verhältnis zu $\lambda\epsilon\iota\pi\omega$. In allen Fällen aber sind angefügte Bestandteile im Spiel, ja sie sind eigentlich entscheidend bei den Abwandlungen, die die Beziehungen ausdrücken, die das Wort innerhalb der Rede eingeht, und bei den Ableitungen, mit denen man ein Wort aus einem anderen bildet.

Wir müssen bei dieser kritischen Betrachtung von Fr. Schlegels sprachphilosophischer Skizze durchaus den Hauptgesichtspunkt in den Mittelpunkt rücken. Von dem Gedanken, daß die Biegungsilben ursprüngliche Partikeln und Hilfswörter und an den Kernbestandteil des Wortes angeschweißt seien, dürfen wir füglich absehen; er führt vom Grundgedanken ab, und wird von Schlegel nicht mit gebührendem Ernst behandelt. Denn einerseits wird eine solche Herkunft von Suffixen und Endungen wie eine unzweifelhafte Tatsache vorausgesetzt, andererseits wird die Schwierigkeit, eine solche Theorie wirklich zu erweisen, zwar ganz richtig hervorgehoben, aber in etwas sophistische Weise nur zu dem Zweck, zu verschleiern, daß eben das Griechische sein grammatisches Gefüge wesentlich mit solchen antretenden Elementen, und nicht so sehr durch inneren Wandel des Wurzellauts bildet. Wenn wir also Schlegel darin recht geben, daß die Herleitung der griechischen Endungen aus ursprünglichen selbständigen Wörtern in der Mehrzahl der Fälle kaum gelingen dürfte, so lassen wir uns dadurch doch keinesweg verlocken einzuräumen, daß das Griechische durch innere Veränderungen und Umbiegungen des Wurzellauts die Beziehungen kennzeichne.

All das gilt nun ähnlich vom Sanskrit. Denn Schlegel hat ganz recht, diese beiden Sprachen als ihrem Typus nach ähnlich zusammenzufassen; es ist wahr, daß eine innere Veränderung der Wurzel im Sanskrit eine größere Verbreitung und Häufigkeit hat als im Griechischen, nämlich in den sogenannten Steigerungen Guna und Vriddhi. Aber indem dabei nicht ein Unterschied von e und o mitspielt, der beim griechischen Ablaut so in die Ohren fällt, sind diese Erscheinungen im Altindischen, wiewohl zahlreicher, doch nicht ein geradezu auffallendes Charakteristikum des Sprachbaues. Und, was die Hauptsache ist, diese Veränderungen im Innern der Wurzel sind nicht die entscheidende Kennzeichnung der einzelnen

Wortform, sondern ein Mittel, welches die charakteristischen Suffixe und Endungen in ihrer bezeichnenden Funktion unterstützt und ihre ausdrucksvolle Geltung verstärkt; aber die affigierten Teile des Wortes geben im allgemeinen den Ausschlag für seine Einordnung in das Gefüge der Verhältnisbeziehungen. Und wenn einzuräumen ist, daß die Veränderung im Innern der Wurzel im Sanskrit häufiger und funktionell wirksamer ist als im Griechischen, so ist erst recht zu betonen, daß es gerade die an die Wurzel antretenden Glieder des Wortes sind, welche die Besonderheit des Baues der altindischen Sprache ausmachen. Die große Zahl der Suffixe und Endungen, die Deutlichkeit, mit der sie sich voneinander und von der Wurzel abheben, ohne daß lautliche Verschmelzung sie unkenntlich macht, die klar umschriebene Funktion dieser um die Wurzel gruppierten Bestandteile, das alles sind wirklich entscheidende Charakteristika der Sanskritsprache. Dem verdankt sie die wundervolle Analysierbarkeit, kraft deren sie ein so übersichtlich klares Gefüge aufweist. Die Bewunderung, die Schlegel für das Sanskrit hegt, ist voll begründet; ganz gewiß erweckt es den Eindruck eines organischen Gebildes, wie Schlegel es vom Sanskrit rühmt, aber keineswegs durch die Mittel, aus denen er diesen Eindruck herleitet, sondern durch Mittel, die er dieser Sprache aberkennt.

Das Unklare, ja Verwirrte in Schlegels Darlegungen ist von seinen Kritikern wohl niemals verkannt und von manchen Sprachforschern ausgesprochen worden. Aber diese Mischung von Geistreichem und Verkehrtem kann schwerlich ein bloßer Schnitzer sein. Gewiß kann auch ein bedeutender Kopf sich gröblich irren, aber ein ganz gewöhnlicher Fehler sieht anders aus als diese bedeutsame These von einer Umgestaltung des Innern, die in Wahrheit eine Ausgestaltung des Hinzutretenden ist. Nachfolgende, die sich die Charakteristik oder Klassifizierung von Sprachen zur Aufgabe gesetzt hatten, konnten sich damit begnügen, die Mängel von Schlegels Theorie objektiv festzustellen um darüber hinaus zu einer entwickelteren sprachlichen Theorie fortzuschreiten. Wir aber können fragen, wie Schlegels geistreicher Irrtum sich subjektiv erklären läßt. Wie kommt er dazu, imaginäre Besonderheiten des Sanskrit als dessen Vorzüge anzupreisen, da es doch wirkliche Vorzüge in reichem Maße besitzt? Gibt es überhaupt eine Sprache — und die Schlegel kennen konnte — welche die gerühmten trefflichen Eigenschaften besitzt?

Nun gewiß, das gibt es allerdings; und zwar ist die Sprache, in der sich die von Schlegel dem Sanskrit nachgerühmten, ihm wertvoll und trefflich erscheinenden Eigenschaften wirklich finden — das Neuhochdeutsche.

Das Deutsche hat zwar auch Flexion durch Endungen, und wenn diese auch nicht als sehr charakteristisch in Erscheinung treten, so spielen sie doch immerhin eine größere Rolle als im Englischen, eine größere sogar als im Französischen. Aber es handelt sich ja nicht darum, ein abstraktes Prinzip als allein herrschend in einer Sprache aufzuzeigen — das dürfte es schwerlich irgendwo geben — sondern das charakteristisch Hervortretende und insofern Überwiegende. Und gewiß ist im Deutschen die gestaltende Kraft der Endung in vielen Fällen geringer als die des Wurzelvokals, der immer wieder andere Gestalt annimmt, etwa in: *binde-band-gebunden, er bände, die Binde, das Band, der Bund, das Bündel, das Bündel*; — *werfe-warf-geworfen, er wirft, würfe, der Wurf, der Würfel, die Wurfel*; — *schiebe-schob, er schobe, der Schub*; — *grabe-grub, er gräbt, grube, das Grab, die Grube, Gruft, das Grübchen, der Graben, das Gräblein, usw.*

Es kommt uns hier bei der Schilderung einer charakteristischen Eigenschaft, und indem wir eben das aufsuchen, wovon Schlegel spricht, nämlich „innere Veränderungen oder Umbiegungen des Wurzellantes“, es kommt uns dabei gar nicht darauf an, wann und wodurch und auf welche Weise die verschiedenen Veränderungen des Wurzelvokals in Brauch gekommen sind. Die von der historischen Grammatik gelehrtens Unterschiede Ablaut, Umlaut und Brechung, so ungemein wichtig sie für jene andere Betrachtungsweise sind, uns interessieren sie jetzt kaum. Aber freilich fällt uns sofort bei, daß der Ablaut diejenige Veränderung im Innern der Wurzel ist, an der gleich dem Deutschen auch Sanskrit und Griechisch teilhaben, daß also das Hinzutreten der beiden anderen Arten von Wurzelveränderung es sein möchte, was dieser Flexionsweise, der allein Schlegel den Namen Flexion vorbehalten wollte, zu so starker Herrschaft im Deutschen verholten hat.

Es wird dienlich sein, die Tatsachen sich zu vergegenwärtigen¹⁾. Ablautende Verba, womit die modernen germanischen Sprachen

¹⁾ Ich verwende dabei die Darlegungen von F. N. Finck, Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung. Marburg 1899. S. 85 ff.

sämtlich Anteil haben an der inneren Veränderung der Wurzel, sind im Englischen etwa 80 an der Zahl, im Dänischen etwa 110, im Schwedischen rund 120, im Deutschen 160, im Niederländischen 170. Wenn nach diesen annähernden Zahlenangaben das Niederländische mehr ablautende Verba hat als das Neuhochdeutsche, so kennt es dafür nicht die Vokalveränderung innerhalb des Praesens wie: *ich laufe, du läufst; ich trage, du trägst; ich lese, du liest*. Wenn wir dazu noch Fälle wie: *ich darf, wir dürfen; ich kann, wir können* hinzunehmen, ergibt sich, daß unter den modernen germanischen Sprachen das Deutsche in der Konjugation des Verbums den reichsten Gebrauch von innerer Veränderung der Wurzel macht.

Beurteilt man nun die Rolle der Wurzelveränderung nach der Zahl der Substantiva mit umlautender Pluralbildung, so steht unter den genannten Sprachen das Niederländische unten an, denn da wird nur von 7 Nomina der Plural mit Umlaut gebildet, im Englischen von 9, im Dänischen von 23, im Schwedischen von 25 Substantiven. Im Deutschen wäre die Feststellung der entsprechenden Zahl nicht leicht, weil sie sehr groß ist.

Die Pluralbildung mit Umlaut hat im Lauf der Sprachgeschichte immer zugenommen und wird auch jetzt noch ständig häufiger, so daß in manchen Fällen der nicht umgelautete Plural die korrekte, gebildete, literarische Ausdrucksweise, der umgelautete die volkstümliche, trotz Verbesserungen und Warnungen unausrottbare Umgangsform ist, z. B. *die Wägen, die Krügen*; oder als vielleicht noch etwas weniger eingebürgerter, noch stärker als Nachlässigkeit empfundener Fall *die Ärme* statt *die Arme*; und vieles dergleichen mehr. Dialektische Einflüsse sind wohl in dem einen oder anderen Fall wirksam, doch ist dergleichen nicht auf bestimmte Dialektgebiete eingeschränkt. Wenn es mir nabeliegt, Beispiele aus süddeutscher Umgangssprache zu wählen und ich mich dann frage, ob die von mir darin gesehene Entwicklungstendenz auch allgemein ist, so erinnere ich mich an so auffallende Erscheinungen aus norddeutschen Mund wie: *Butterbröte* — ja sogar *Pastöre*. Mit der sich darin kund tuenden Entwicklungsrichtung vergleiche man, wie das Englische Plurale wie *kine, brethren* neben *cows, brothers* so zurückdrängt, daß sie aus der Umgangssprache verschwinden.

Im Unterschied dazu ist die Zahl der ablautenden Verba bei uns zurückgegangen. Teils ist daran Schuld rein lautliche Umgestaltung; z. B. bewirkte der Wandel von *i* zu *ei*, daß an Stelle

von: *ich nte*, *ich neic* getreten ist: *ich neige*, *ich neigte*. Teils auch hat die analogische Vereinfachung des Paradigmas ohne Einwirkung lautlicher Vorgänge den Ablaut ausgemerzt, so daß man jetzt nicht mehr sagt: *hínke*, *hanġ*, *gehunken*. Und wenn wir in der Geschichte unserer Sprache von Stufe zu Stufe zurückgehen, finden wir immer wieder andere Verba, deren Tempusbildung ehemals mit Ablaut bewerkstelligt wurde und die jetzt „schwach“ flektiert werden.

Davon könnte man nun einen Einwand gegen die hier angewandte Betrachtungsweise abnehmen und sagen, es sei darans klar, daß der Ablaut bei uns zurückweicht als eine indogermanische Altertümlichkeit, die in der modernen Sprache zwar noch erhalten, aber nicht mehr lebenskräftig sei. Es möchte demnach mehr oder weniger zufällig sein, daß der Ersatz der „starken“ Tempusbildung durch die regelmäßigeren „schwache“ noch nicht so weit gediehen ist wie in anderen germanischen Sprachen in der gleichen Zeit. Zur richtigen Beurteilung der Sachlage sei es gar nicht angemessen, in dieser Gleichzeitigkeit den Vergleich über die Grenzen der Einzelsprache hinaus zu erstrecken, sondern es sei nötig, innerhalb derselben Sprache verschiedene Zeiträume zu vergleichen, und dann werde sich ergeben, daß das Deutsche die Tendenz hat, den Ablaut zurückzudrängen. Dann aber sei diese Richtung auf Vereinfachung ein wahres und inneres Charakteristikum, die Buntheit des Vokalismus sei bloß eine historische Tatsache, eine fossile Erscheinung, etwas Festgewordenes, das noch mitgeschleppt wird, nicht aber im organischen Leben fortentwickelt werde. Dieser Einwand bedarf näherer Betrachtung.

Zunächst ist dagegen zu bemerken, daß auch die Zahl der neuaufgekommenen ablautenden Verba nicht ganz klein ist; nämlich solche wie: *gleiche*, *glicġ*; *pfefie*, *pfiff*; *preise*, *pries*; *weise*, *wies*; *schweige*, *schwieġ*; *bedingen*, *bedungen*; *schinden*, *geschunden*; *verderben*, *verdorben*; *frage*, *frug*. Wenn in manchen solchen Fällen kein volles Paradigma zustande gekommen oder die ablautende Form nicht allein herrschend geworden ist, so ist auch als Teilerscheinung die Neuschöpfung von Ablaut höchst bemerkenswert. Man kann angesichts dessen nicht so einfach schließen, daß die starke Tempusbildung zum Aussterben verurteilt sei. Ferner ist die Bedeutsamkeit des Ablauts nicht nur nach dem gewissermaßen etymologischen Gesichtspunkt zu beurteilen, welche und wie viele Wurzeln die Veränderungen des inneren Vokals zulassen oder

erfordern — insofern mag allerdings der Ablaut zurückgegangen sein — sondern ebenso bedentsam ist die Frage, welcher reichhaltiger Gebrauch von dieser Möglichkeit gemacht wird. Und nun dient ja der Ablaut nicht nur der Tempusbildung, sondern auch der Nominalableitung, und die schöpferische Hervorbringung wird viel seltener neue Flexionsparadigmata aufstellen, wie *fragst*, *frug* zu *frage* nach *trage*, *trägst*, *trug*, als neue Substantiva aus vorhandenen Wurzeln ableiten. Und da ist denn die Zahl der ablautenden Nominalbildungen, die neu aufgekommen sind, sehr groß. Ein paar Beispiele zur Veranschaulichung: *bedürfen* : *Bedarf*; *hauen* : *Hieb*; *kneifen* : *Kniff*; *genießen* : *Genuß*; *pfäßen* : *Pfiff*; *reiten* : *Ritt*; *saufen* : *Suff*; *saugen* : *Sog*; *schinden* : *Schund*; *schwinden* : *Schwund*; *schmeißen* : *Schmiß*; *treiben* : *Trieb*; *trügen* : *Trug*, *Betrug*; *wachsen* : *Wuchs*. Groß ist auch der Zuwachs an ablautenden Komposita wie: *abheben*, *Abhub*; *dreschen* : *Er-drusch* (Ertrag des Dreschens); *vorziehen* : *Vorzug*; *beschießen* : *Beschiff* (vgl. *Verschiff*) usw. Die Zunahme der ablautenden Nominalbildungen ist im Einzelnen schwer festzustellen: es wären da eingehende lexikalische Untersuchungen nötig. Denn oftmals, wenn das einfache abgelantete Substantiv (etwa *Zug*) schon alt ist, werden spätere zusammengesetzte hinzugebildet (wie *Vorzug*); oder auch, es bestand zuerst nur ein Kompositum, und später wurden das einfache Wort und andere zusammengesetzte hinzugebildet. Ganz unmerklich also und zugleich unbegrenzt nimmt die Verwendung des Ablauts zu.

Es wird also die Minderung, die der Ablaut erfahren hat, wenn man ihn nach der Zahl der alten Verba mit starker Tempusbildung beurteilt, wett gemacht, ja mehr als bloß ausgeglichen durch die ständige Bereicherung des Wortvorrats an abgelanteten Bildungen.

Darin betätigt sich ein durchaus lebendiges Gefühl für die wortbildende Funktion des Ablauts und das bestätigen auch Erscheinungen, die vom Standpunkt der historischen Betrachtungsweise aus beurteilt als bloße Entgleisungen erscheinen müssen.

Ein künstliches Wortbildungsprinzip, also etwas zunächst Unorganisches, ist die Neuschöpfung im Dienst des Purismus. So wurde während des Weltkriegs der Versuch gemacht, das Wort Explosion zu verdeutschen — das Ergebnis begegnete mir erst gegen Ende des Kriegs. Die neue Prägung war: *der Zerplots*. Ob dieses Wort, zu dessen alltäglicher Verwendung ja jetzt nicht mehr so viel Anlaß

ist wie zur Zeit seiner Entstehung, Aussicht darauf hat, sich einzubürgern, mag dahin gestellt bleiben. Wie bei so vielen Verdeutschungen von Fremdwörtern besteht dabei die Frage, ob es auch für Wiedergabe verwandter Wörter wie: *explosiv, explodieren* dienlich ist. Man könnte etwa versuchen: *zerplötzlich*; aber das Verbum wäre denn doch wohl das alte *zerplatzen*. Ich weiß nicht, war es schöpferische Naivität des Wortbildners, durch die Bildung von *Zerplatz* die historisch unverwandten Wörter *plötzlich* und *platzen* in eine Ablautreihe zusammenzufügen, oder war es, trotz Kenntnis der geschichtlichen Unzusammengehörigkeit, raffinierte Berechnung, daß im Sprachbewußtsein der Mitbürger eine solche Ablautverbindung sich herstellen und diese dem dargebotenen Neuwort Eingang verschaffen werde. Im ersten Fall wäre es ein besseres Zeugnis für die Lebendigkeit des Ablauts als Bildungsprinzip in unserer Sprache. Aber als künstliche Schöpfung ist dieses Wort kein unbefangener Zeuge.

Ein anderer Fall ist *Schleuse*. Dieses Wort stammt als Lehnwort aus dem Niederländischen. Es wird aber vom Sprachgefühl unbedenklich mit *schließen* und *Schluß* in ein lebendiges Ablautsverhältnis eingeordnet, gleichviel ob dabei archaische Formen wie *schließen-schließen* und Verhältnisse wie *fliegen-fliegen-Flug* mitwirken. Nur in der buch- und schulmäßigen Sprachüberlieferung wird *Schleuse* durch Schreibung mit einfachem *s* aus der Reihe *schließen-schloß-Schluß* absondert, in die lebendiges Sprachbewußtsein es einbezogen und damit dem Deutschen wahrhaft einverleibt hat.

Die Tatsache, daß die Zahl der starken Verba im Ablauf der Jahrhunderte zurückgegangen ist, hat also nicht zur Folge gehabt, daß die Zahl der abgelauteten Wortformen geringer geworden ist. Der Einwand, den wir vorhin gemacht haben, vermag also nicht die außerordentlich große Verbreitung und starke Geltung des Ablauts in unserer Sprache in Zweifel zu ziehen. Sodann ist zu beachten, daß die geschichtliche Entwicklung gegenüber den Perioden der Sprache, welche noch mehr starke Verba aufwies, auch eine zunehmende Schwächung der Endungen und Suffixe mit sich gebracht hat. Dies aber verstärkt die Ausdruckskraft der Wurzelsilbe. Man vergleiche etwa die 3. Personen Plnralis ahd. *nēmant-nāmun*, mhd. *nēment-nāmen*, nhd. *nehmen-nahmen*, wo erst in der letzten Stufe die Wurzelveränderung die einzige Unterscheidung der Form

bildet. Die Abschwächung der Endungen könnte noch viel weiter gehen als es bisher geschehen ist — der Vergleich mit dem Englischen zeigt das — und an manchen Stellen läßt sich noch weiteres Zurückgehen der Endungen voraussehen. In volkstümlicher Umgangssprache ist schon jetzt in Fäulen wie *die Bäum'* der Umlaut der Wurzelsilbe das einzige, durch keine noch so schwache Endung unterstützte Flexionszeichen. Es soll damit nicht gesagt sein, daß eine Entwicklung in dieser einen Richtung: Verminderung der Endung und erhöhte Bedeutung der Veränderung innerhalb der Wurzelsilbe zu erwarten sei. Die Bewegung braucht gar nicht in einer Richtung vor sich zu gehen; um noch ein Beispiel aus der Pluralbildung zu entnehmen, so läßt sich auch denken, daß die Endung *-er* (*die Rösser*) künftig noch weiter um sich greifen wird. Sie ist immer mit Umlaut verknüpft, und so ist denn überhaupt der Umlaut sehr häufig verknüpft mit Suffixen, die nach Lautgestalt und Antriebskraft sehr volle und gewichtige Elemente des Bedeutungssystems sind; z. B. die Suffixe *-lein, -chen, -lich, -ig, -isch; -er* des Komparativs usw., um neben der Pluralbildung nur einige der Fälle, wo der Umlaut herrscht, hier kurz zu erwähnen. Da ist also der Umlaut nur ein Bestandteil, aber doch ein unentbehrlicher, in einer mehrfachen Charakterisierung des Beziehungsverhältnisses. Auch diese Ableitungen sind Gebiete, wo der Neubildung keine Grenzen gesetzt sind und wo die innere Flexion eine sehr große Ausdehnung hat.

Eine ganz besondere Festigkeit hat die Veränderung im Innern der Wurzel ferner noch dadurch, daß der Ablaut in der Tempusbildung einerseits und der Vokalwechsel im Präsens andererseits sich zu geschlossenen Systemen zusammengefügt haben. Der Vokalwechsel im Präsens ist teils Umlaut: *trage: trägt-trug*; und so auch *frage: frägt* (statt: *fragt*) in dem Umfang als *frug* (statt: *fragte*) aufgenommen ist. Teils beruht er wie in *hölfe, hilft* auf dem Wechsel von *i* und Brechungs-*e*. Die Analogie der starken Verba mit Umlaut oder Brechungs-vokal im Präsens ist vollkommen mit Ausnahme der 2. Person Singular der Imperative: *ich trage: trag(e)*, aber: *ich gebe: gib*. Die Entwicklung wird dazu führen, daß dieser Unterschied aufgehoben wird, und künftig der Imperativ: *gebe, nehme, lese, esse* usw., wie jetzt schon in nachlässiger Umgangssprache, lauten wird. Nicht die Analogie zum schwachen Verbum: *lebe: gebe* ist dabei maßgebend, denn nicht die leiseste Neigung

besteht, nach *ich lebe, du lebst, er lebt* auch *ich gebe, du gibst* usw. umzugestalten. Die Gefährdung der Imperative *gib, nimm, lies,iß* usw. ist also keine Schwächung der Flexionsweise durch Veränderung im Innern der Wurzel, sondern es ist eine Rationalisierung durch Vereinheitlichung der Präséntia mit Umlauts- und Brechungs-vokal. Indem somit diese innere Veränderung noch um einen Grad regelmäßiger gemacht wird, wird ihr Charakter als maßgebendes Bildungsprinzip nur noch verstärkt.

Alles in Allem genommen hat die „innere Veränderung des Wurzellautes“ damit im Deutschen eine so große Rolle wie in keiner anderen Sprache, die Fr. Schlegel in Betracht zog, ja wie schwerlich überhaupt in einer anderen Sprache. Nur hat es damals in Europa noch keinen Namen dafür gegeben. Bloß die indischen Grammatiker, die an Schärfe der Beobachtung und Reichhaltigkeit des von ihnen geschaffenen grammatikalischen Systems die Grammatiker des alten Europa übertrafen und dadurch zu Lehrmeistern der modernen europäischen Sprachwissenschaft wurden, haben die entsprechende Erscheinung in ihrer Sprache theoretisch aufgefaßt und als Guna und Vridhhi benannt. Mag sein, daß dies mitgewirkt hat, daß Schlegel den Anteil dieses Beugungsverfahrens am alt-indischen Sprachbau so sehr überschätzt hat. Weil aber diese Erscheinungen im Deutschen eine so besonders wichtige Stellung haben, mußte es sich auch ergeben, daß die tiefere grammatikalische Durchdringung der deutschen Sprache zur klaren Auffassung und Benennung führte. Das geschah durch J. Grimms wundervolle Namengebung als Ablaut und Umlaut. Schon dieser eine Umstand, daß diese Worte so passend auf deutsche Sprachtatsachen zugeschnitten sind, spricht aus, wie sehr sie gerade unserer Sprache eigen und charakteristisch für sie sind.

Und ferner: was immer eine Sprache für Schönheiten und Vorzüge haben mag — und jede hat ihre eigenen — wir Deutsche empfinden gerade diese Art der Abwandlung der Wortformen als Schönheit, als Vorzug einer männlichen, zugleich wohl lautenden und bedeutungsvollen Ausdruckskraft. Klar angesprochen findet sich das — ausdrücklich allerdings nur bezüglich des Ablautes — wiederum von Grimm. Zunächst schon darin, daß er die Tempusbildung der ablautenden Verba als „stark“ bezeichnete. Und ferner spricht er es aus: Es . . . „hat sich . . . die herrliche und dauerhafte Natur des deutschen Verbums fast nicht verwüsten lassen

und von ihm gehen unzerstörbarer Klang und Klarheit in unsere Sprache ein. Die Grammatiker, welche ihre Sprachkunde auf der Oberfläche, nicht in der Tiefe schöpften, haben zwar alles getan, um den Ablaut, der die edelste Regel deutscher Konjugation bildet, als Ausnahme, die unvollkommene Flexion als Regel darzustellen, so daß dieser der Rang und das Recht zustehe, jene allmählich einzuschränken, wo nicht gar aufzuheben. Fühlt man aber nicht, daß es schöner und deutscher klinge, zu sagen: *buk, wob, boll*, (früher noch besser *wab, ball*) als *bachte, webte, bellte*, und daß zu jener Form die Partizipia *gebaken, gewoben, gebollen* stimmen? Im Gesetze des Ablautes gewahre ich eben . . . den ewig schaffenden, wachsamem Sprachgeist, der aus einer anfänglich nur phonetisch wirksamen Regel mit dem heilsamsten Wurf eine dynamische Gewalt entfaltet, die unserer Sprache reizenden Wechsel der Laute und Formen zuführte. Es ist sicher alles daran gelegen, ihn zu behaupten und fortwährend schalten zu lassen.“

Jacob Grimm spricht damit allgemein deutsches Empfinden aus. Und so empfand es auch Friedrich Schlegel. Daher sein Glaube, daß innere Veränderung des Wurzellautes die wahre und eigentliche Flexion sei, daher die Ansicht, daß gerade dies etwas Organisches sei, darin sich Leben zeige und die Wurzel als ein Keim bewähre. Und seine Wertschätzung dieses Sprachbaues verführte ihn, gerade dies alles dem Sanskrit zuzuschreiben, weil er das Sanskrit preisen will. Preiswürdig ist diese Sprache, und kein Wunder, daß Schlegel als einer der ersten bei uns, die sie kennen lernten, bezaubert war von dieser neuentdeckten Schönheit. Aber er findet nicht die rechten Worte, um die exotische Schönheit, die es ihm in der Ferne angetan hat, zu schildern, und ihr fesselnder Zauber bleibt ihm unerklärlich.

Er sucht die Deutung und legt sie aus nach ihm eingeborenen Begriffen, die sein Innenbild vertrauter heimischer Schönheit aussprechen ohne daß er es weiß. Ödipus findet in der Fremde die hohe, die königliche Frau, die sein Ideal erfüllt, weil es von ihr, seiner Mutter, stammend in ihm lebt — gerade umgekehrt und doch auch einem Ödipus ähnlich findet er in der Fremde eine unbegreifliche blendende Schönheit, geheimnisvoll verwandt und rätselhaft fremdartig, und wo er die vertrauten, von der Muttersprache her seinem Geist eingepprägten Züge an ihr nicht wiederfinden kann, da dichtet er sie ihr an. Nüchternen Forschern, denen

lediglich an sachlicher Beurteilung des Sanskrit gelegen war, mußten Schlegels Aussagen darüber als mystisch erscheinen, wengleich sie diesen und jenen Zug davon ans den sprachphilosophischen Kontroversen der Zeit erklären konnten. Aber erst die Deutung aus der Seele des Autors — und die Muttersprache ist ein Teil der Seele — macht die rätselhafte Mischung von konkreter Anschaulichkeit und traumhafter Unwirklichkeit in Schlegels Worten verständlich.

Vedica und Avestica.

Von Herman Lommel.

I. Bemerkungen zur indoiranischen Sprachkunde.

Altindisch *karoti*¹⁾.

WACKERNAGEL, Altind. Grammatik, Bd. I, S. XIX, erklärt *kurū* im 10. Maṇḍala des R. V. statt echt ai. *kyūu* als Umwandlung eines urmittelind. **kyūu*, bei dem das *ŋ* durch *s* analogischen Einfluß der übrigen Formen von *ky* durch *r* ersetzt worden sei.

Welches sind nun die Formen, bei welchen ein *r* in das vorauszusetzende *kyūu* übertragen sein kann? Doch wohl kaum die regelmäßigen Formen nach der 5. Klasse, *kyṛoti* usw.,¹⁰ welche ja kein konsonantisches, sondern ein vokalisches *r* enthalten.

Das zweimal belegte *kurū* ist neben einmaligem *kurmah* der älteste Vertreter der künftigen Formenreihe *karoti*, *kurvanti*. Daran schließen sich im Atharva-Veda außer vier Fällen von *kurū* eine ganze Anzahl von Formen des tiefstufigen Stammes *kurū*, z. B. *kurvanti* (einmal), ferner *karoti*, *akaros*, *akarot*. Um das ungefähre Bild in der Entwicklung dieser Formen-

1) Nach einer ersten Niederschrift dieser Zeilen ist in J. F. 43, 39 eine Bemerkung von KIECKERS über *karoti* erschienen. Seine Ansicht berührt sich mit der meinigen in dem Punkt, daß auch nach ihm Formen nach der 2. Klasse wie *karṣi* maßgebenden Einfluß bei der Entstehung von *karoti* hatten. Aber er berücksichtigt nicht die Verbreitung der in Betracht kommenden *ar*-Formen im Vedischen und Mittelindischen, geht bezüglich der Präsenformen mit *o*, *u*, *v* im Suffix nicht von den älteren Formen *kurū*, *kurmah*, sondern von dem erst späteren *kurvanti* aus, und betrachtet dieses, was ich am entschiedensten ablehnen muß, als eine „*u*-Basis“. Ich glaube daher, daß eine nachträgliche Veröffentlichung meiner früher niedergelegten Ansicht nicht überflüssig ist.

reihe etwas zu vervollständigen, bemerke ich noch weiter, daß im Kāthakam außer *kuru* und dem im Rigveda einmal belegten *kurmas* gleichfalls eine Anzahl von Formen, ähnlich denen des Atharva-Veda, dazu noch einige weitere, wie der 5 Opt. *kuryāt* vorkommen, und daß die starken Formen des Typs *karoti* an Zahl wesentlich zugenommen haben. Daneben aber herrschen nicht nur im Atharva-Veda die Formen des Typs *kṛṇoti* vor, sondern auch im Kāthakam sind neben überwiegender Häufigkeit der einen Form *karoti* die Bildungen 10 des Typs *kṛṇoti* immer noch in der Überzahl.

In der Brāhmaṇa-Periode hat sich das Verhältnis so gewandelt, daß wir im A. B. neben nur einmaligem *kṛṇoti* siebenmal *karoti*, neben viermaligem *kuru* einmal *kṛṇuhi* haben. Auch sonst überwiegen da die jüngeren Formen, die im Imperf. 15 Opt. und einigen Indicativ Präs.-Formen keine alten Formen mehr neben sich haben.

Innerhalb der neuen Formenreihe sind also die hochstufigen des Typs *karoti* sichtlich jünger als die tiefstufigen des Typs *kuru*, *kurute*. Die ersteren können also für die Wiedereinführung des *r* an Stelle des *ṛ* nicht verantwortlich gemacht werden; sie sind vielmehr selber noch mehr als *kuru* aus *kuṛu* der Erklärung bedürftig.

Aus den vom Präs.-Stamm weiter abliegenden Tempusformen wie *cakāra* wird man das *r* nicht beziehen wollen. Die 25 Nebeneinanderstellung von *karoti* : *kurvanti* im jüngeren Paradigma zeigt eine doppelte Abstufung, nämlich erstens in der Wurzelsilbe (*ar* : *ur*) und zweitens in der Suffixsilbe (*o* : *u*), ein ganz auffallendes, unorganisches Verhältnis, durch welches die Abstufung bei diesem häufigen und in manchen Verwendungen einem Hilfsverb sich annähernden Verbum zu einer überdeutlichen Charakterisierung der Formen gesteigert ist. Dieses Nebeneinander ist auf keine Weise lautlich zu erklären, muß also durch Formübertragung entstanden sein. *karoti* seinerseits muß eine Kontaminationsbildung aus Formen, die mit 35 *kar-* beginnen, und solchen, die Suffix *-no-* haben, sein.

Befriedigen kann bei dieser Schläge nur eine Ableitung, welche sowohl die Übertragung des *r* in die mittelindische laut-

gesetzliche Stammform *kuṛi*, als die Verknüpfung der Stammgestalt *kar-* mit dem suffixalen *-o-* erklärt. Nunmehr ergibt sich unmittelbar, daß die Formen des jüngeren Typs entstanden sind durch eine Kontamination der nach mittelindischen Lautgesetzen umgestalteten Flexion nach der 5. Klasse (*kṛṇomi* > 5 **kuṇomi*) und der Flexion dieses Verbums nach der 1. und 2. Klasse, wie A. V. *karṣi*, R. V. *kṛtha* (2. Klasse) und *karasi*, *karati* (A. V. und R. V.), *karāma* (A. V.), *karanti* (R. V.), *karase*, *karate*, *kara* (R. V.) (1. Klasse). Die Formen dieser beiden Typen sind allerdings schon im Vedischen so im Zurückweichen, 10 daß sie zwar im R. V. sehr häufig, im A. V. jedoch bereits auf ein Minimum reduziert sind und im Kāthakam noch drei Formen nach der 1. Klasse, keine nach der 2. Klasse vorliegen. Aber im Mittelindischen haben die Formen nach der 1. Klasse noch volles Leben in Pā. impt. *kara*, ätm. *kare*, opt. *kareyyam*, 15 (2. Klasse in opt. *kayirā*), Pr. *karāi* (*karāḍi*), umgebildet *kareḍi* (*kaleḍi*). Nun beweist aber die Wandlung des *r* zu *u* in *kuru*, daß wir die Erklärung unserer ganzen Formengruppe im Urmittelindischen zu suchen haben. Die große Häufigkeit der Formen der ersten Klasse im älteren Vedischen, ihr zähes 20 Fortleben im Mittelindischen, das Vorhandensein von Formen der 2. Klasse in diesen beiden Sprachtypen läßt erkennen, daß im Urmittelindischen die Bildungen *karati*, **karti* neben *kṛṇomi* in reichem Gebrauch standen. Hier nun hat sich die Kontamination von *karati* : **kuṇoti* und *karate* : **kuṇute* zu *karoti*, *kurute* 25 vollzogen. Abgesehen von anderen, allgemeineren und leicht auszunehmenden Gründen wird das Bestehen von Formen der 2. Klasse: *karti*, **kṛte* (*kṛṣe*) verhindert haben, daß die Kontaminationsbildung in Unformen wie **kuroti* und **karute* auswich. 30

Es scheint ferner, daß die Wiedereinführung des *r* in den lautgesetzlich entstandenen Stamm *kuṛi* nicht als eine Adaption an die Hochsprache verstanden werden muß, da sie in derselben Weise wie im Sanskrit auch im Mittelindischen vorhanden gewesen sein muß, wie pā. *kubbanti*, pr. *kurvanti* 35 zeigen. An sich ist zwar denkbar, daß diese Formen einer Einwirkung der Hochsprache auf das Mittelindische zu ver-

danken sind, und eine Anpassung von hochsprachlichem *kurvanti* usw. an die Lautverhältnisse des Pāli und Prakrit darstellen. GEIGER'S Bemerkung in seiner Darstellung des Pāli im „Grundriß“ S. 123, daß die Bildungen vom Stamme *kubba* speziell der Gāthā-Sprache (und der Kunstdichtung) eigen sind, könnte diese Auffassung nahelegen. Jedoch spricht das Vorkommen des Typus *karoti* im Pāli dafür, daß die kontaminierte Flexion *karoti*, *kurvanti* dem Mittelindischen organisch angehört. Ferner zeigen pā. *kummi*, das im Epos belegt 10 *kurmi* und das von FISCHER, S. 356 allerdings angezweifelte Ś. *kummo*, daß die Übertragung des *r* auch den niederen Regionen der Sprache eigen war.

Rgvedisch *urdhva-sthā*.

Das Verdienst der Fravashi's an der Schöpfung der Welt 15 wird Yt. 13, 76 gekennzeichnet mit den Worten: „... die damals aufrecht standen (*ṣroduvā hiṣṭonta*), als die beiden Geister, der Kluge Geist und der Böse, die Schöpfung machten“.

In meiner Übersetzung habe ich zu „aufrecht standen“ zweifelnd bemerkt: „= in voller Kraft standen?“

20 GELDNER hat in seiner Metrik S. 92 und KZ. 25, 546 übersetzt „bereit standen“; WOLFF sagt dafür „hochaufgerichtet dastanden“. BARTHOLOMAE verweist in seinem Wörterbuch Sp. 350 auf die Verbindung *urdhvō... āsthāt* RV. II, 30, 3 (u. ö.).

Damit ist aber nur formal und äußerlich die Gleichartigkeit der Wortverbindung erwähnt, ohne daß für das inhaltliche Verständnis etwas gewonnen ist, wie eben die auf BARTHOLOMAE beruhende WOLFF'SCHE Übersetzung zeigt.

Am treffendsten ist die GELDNER'SCHE Übersetzung, und statt „bereit“ darf man ausdrücklich „hilfsbereit“ sagen. Denn 30 dies ist an mehreren Stellen der Sinn der vedischen Wortverbindung. RV. I, 134, 1 übersetzt GELDNER *urdhvā te ānu sāmṛtā mānas tiṣṭhatu*: „die bereitstehende Freigebigkeit soll deinem Sinn willfahren“. Soll wirklich die Freigebigkeit „personifiziert als Indras Begleiterin“ (GELDNER'S ERKLÄRENDE Fußnote) dem Sinn des angerufenen Gottes Vāyu 35 willfahren, und nicht vielmehr gemäß Vāyu'S Sinn (für uns) hilfsbereit sein?; wie es denn sogleich im Folgenden heißt:

„Komm mit Deinem Wagen herbei um zu schenken, o Vāyu“, denn da ist doch klar, daß der Gott uns n Gaben schenken soll. — Einige der folgenden Stellen werden noch Zeugnissen geben für die Gedankenverbindung zwischen dem Aufrechtstehen des Gottes im Sinne seiner Hilfsbereitschaft und den 5 von ihm erwiesenen Gnaden.

Ich meine zunächst RV. I, 30, 6: *urdhvās tiṣṭhā na utāye 'smīn vāje* „steh uns bereit zur Hilfe in diesem Wettkampf“ und RV. I, 36, 13: *urdhvā ū śū ya utāye tiṣṭhā devō nā savitā urdhvō vājasya sánitā* . . . 14: *urdhvō naḥ pāhy āmhasō ní ketūnā*; 13: „steh uns ja bereit zur Hilfe wie Gott Savitar, (hilfs-)bereit als Gewinner des Wettkampfs . . . 14: (hilfs-)bereit schütze uns vor Bedrängnis mit deinem Schein (Banner)“; RV. VI, 24, 9: . . . *preṣō yanḍhi sutapāvan vājān sthā ū śū urdhvā ūt āriṣanyan* „gewähr uns Gewinn und Sieg, du Soma-trinker, steh uns bereit mit Hilfe, nicht ausbleibend“; RV. VIII, 19, 10: *yāsya tvām urdhvō adhvārāya tiṣṭhasi kṣayād-viraḥ sá sādhatē* „bei wessen Opferhandlung du (hilfs-)bereit zugegen bist, der hat Erfolg als Beherrscher von Männern“.

Im Gegensatz zu den bisher angeführten Stellen ist die 20 von BARTHOLOMAE genannte Strophe RV. II, 30, 3 weniger geeignet, den für die Yaštstelle passenden Sinn der Redensart erkennen zu lassen. Denn da ist die Rede davon, daß Indra beim Vrtrakampf sich im Luftraum aufrecht (aufgerect) hinstellt, um seine Waffe zu schlenndern. Hier gilt also der ur-25 sprüngleiche, unmittelbar anschauliche Sinn des Aufrechtstehens. Daß freilich beides, die sinnliche Bedeutung des Dastehens in aufrechter Haltung und die daraus hervorgegangene Bedeutung der tätigen Bereitschaft zu Gunsten eines andern sich eng berühren und ineinander übergehen, ist unverkennbar. So kann 30 die räumliche Bedeutung nicht wohl sinnenfälliger sein als bei der Aufrichtung des Opferpostens. Nach RV. III, 8, 1 ist aber auch er gerade durch diese Stellung hilfreich: *yād urdhvās tiṣṭhā drāvīpēhā dhātāt* „wenn du aufgerichtet stehst, dann gib hier Reichtümer“. 35

Außerhalb der Verbindung mit *sthā* ist bei dem Adjektiv *urdhvā*- die unräumliche Bedeutung nicht entwickelt. Nur

mauchmal enthält dann das Wort neben der ursprünglichen Bedeutung eine Beimischung des Sinnes der Hilfsbereitschaft. Als selbständiger Fall derart ist die schon erwähnte Stelle RV. I, 36, 14 nicht zu zählen: das *urdhvá-* steht da in unmittelbarem Anschluß an die vorangehende Verbindung *urdhvá-sthá*. Dagegen ist der eingangs erwähnten Stelle I, 134, 1 sehr ähnlich und schon öfter damit verglichen worden: RV. VIII, 45, 12 *urdhvá hí te divó-dive sahasra sánpta satá jaritrbhyo vimápnate* „denn Tag für Tag sind dir 100 000 reiche Gaben zur Verfügung, die du dem Lobsänger reichlich spendest“. Der Nebensinn der Hilfsbereitschaft geht daraus hervor, daß eben nur der mannhaft und kraftvoll dastehende, nicht ein kleiner, gebückter, geduckter oder liegender, Hilfe zu erweisen im Stand und dazu in Bereitschaft ist. Und so ergibt sich die übertragene Bedeutung mehrfach bei Gottheiten, von denen an sich und ihrer Natur nach öfters gesagt wird, daß sie aufrecht stehen oder sich erheben. So von Agni IV, 4, 5. Da heißt es vorher Str. 4: *úd agne tiṣṭha prátyā tanuṣva, nyāmitrāñ oṣatāt* . . . „Erhebe dich Agni, strecke dich dagegen, brenne die Feinde nieder. . . . Str. 5: *urdhvó bhava práti vidhyádh-yasmát* „richte dich auf, schieße sie von uns fort. . . .“. Im Sichaufrichten soll er die erwartete Hilfe betätigen. . . . Ähnlich von Indra RV. X, 23, 1: *urdhvátha bád ví sénábhír dáyamāno ví rádhasā* „Er hat sich aufgerichtet, mit. . . mit Freigebigkeit vertellend“.

Durch diese Betrachtungen ist die Bedeutung von *urdhvo stá* im Awesta geklärt. Darüber, daß die Fravashi's, wie es an jener Yaštstelle vorausgesetzt ist, bei der Schöpfung zugegen waren, und daß sie dabei helfend mitgewirkt haben, verweise ich auf meine Religion Zarathustras S. 153 und 231.

Bemerkenswert ist, daß offenbar die Redensart *urdhva sthá* und ihre Bedeutung „(zur Hilfe) bereit stehen“ bereits urarisch entwickelt war.

Awestisch *hukərəpta-*.

Die Awestaüberlieferung bietet uns die drei einander ähnlichen Wörter: *hu-kərəp-* (von BARTHOLOMAE als *hu-kəhrp-* angesetzt), mit dem Nom. Sing. *hukərəfš* (Y. 9, 16); sodann

hukərəpta-; und drittens *hukərəptoma-*, Y. I, 1 und Y. 26, 2, im Acc. Sg. *hukərəptoməm*. Ihre Bedeutung ist „wohlgestaltet“. Durchaus einleuchtend ist die Erklärung des ersteren als Bahuvrihikompositum mit *kṛp-*, *kərəp-* „Gestalt“ als Hinterglied (doch siehe über dieses weiter unten). Dann aber ist es weniger glaubhaft, daß das diesem so ähnliche *hukərəpta-* anderen Ursprung haben soll: nach verbreiteter Anschauung soll es als Hinterglied des Verbaladjektiv **kṛpta-* (ai. *kṛpta-*, iran. **kṛfta-*) von Wurzel *kṛp-* „zubereiten“ haben. Wenn man dann das dritte dieser Wörter als eine superlativische Weiterbildung von dem Wort auf *-kərəp-* ansieht — wie sich das ja aufzudrängen scheint — so wird man doch in Verlegenheit sein, es von dem bis auf die letzte Silbe *-ma-* gleichen *hukərəpta-* loszureißen.

Ich meine, dieses ist auch Bahuvrihi, mit Suffix *-ta-* weiter-15 gebildet wie ai. *an-ap-ta-* „nicht wässrig“ (RV.), *amanyuta-* „ohne Groll“ (AV.) und ähnliche (BRUGMANN, Grdr. II a, 402). Übrigens kann *hukərəta-* „gut gemacht“ die Übertragung des Suffixes *-ta* auf ursprüngliches *hukərəp-* begünstigt haben.

Merkwürdig ist, daß nur die Stelle mit *hukərəpta-* metrisch 20 in Ordnung ist Yt. 5, 127, vorletzte Zeile: *yāθača hukərəpta fšāna* (8). Bei *hukərəptoma-* ist jedoch eine metrische Berichtigung nötig. Ich gebe die Stellen Y. I, 1 und Y. 26, 2 im Zusammenhang, um ihre metrische Gestalt zu zeigen: Y. I, 1:

<i>nivašdayemi hankārayemi</i>	10
<i>dadušo ahurahe mazdā</i> (lies: <i>-ōho</i>)	10
<i>raəvato</i> (lies: <i>rayivato</i>) <i>x'arənanuhato</i> (lies: <i>-nhv-</i>)	8
<i>mazištaheča vahistaheča</i>	8
<i>sraəštaheča</i> (lies: <i>srayiš-</i>) <i>xraoədištaheča</i>	8
<i>xraəwištaheča hukərəpt(əm)heča</i>	10

und Y. 26, 2:

<i>višpanməča ənhəm paoiryanəm</i>	10
<i>fravašinqm ida yazamaide</i>	10
<i>fravašim avəm yəm ahurahe mazdā</i>	12
<i>mazištqmča vahišqmča</i>	8
<i>sraəštqmča</i> (lies: <i>srayištqm-</i>) <i>xraoədištqmča</i>	8

xaθwistamā hukora p(əm)əm¹ča
aśāt apantamamā

Was nun *hukoraś* Y. 9, 16 betrifft, so ist die Stelle durch GELDNER, Metrik S. 35 nicht in Ordnung gebracht. Am besten setzt man da wohl auch für *hukoraś* das an den andern Stellen gültige *hukoraśta-* ein, obwohl die dann sich als nötig ergebende Form *hukoraśto* eine einschneidendere Konjekturen gegenüber dem Überlieferten ist, als die Tilgung einer Silbe an den vorherbesprochenen Parallelstellen. Wir sind nun freilich gerade von der an dieser Stelle überlieferten Form ausgegangen, um diese Wörter an *kṛp-* „Gestalt“, nicht an Wurzel *kṛp* anzuschließen, und gerade diese Lesung geben wir jetzt zu gunsten einer metrischen Konjekturen auf. Aber in Wahrheit wird dadurch die Herleitung von *kṛp-* (gemäß dem, was vorher über die Formbildung gesagt wurde) kaum erschüttert. Und wichtiger ist, daß das Wort in allen drei Gestalten als wesentlich ein und dasselbe erkannt und zugleich der metrische Text bereinigt wird.

II. Mutter und Kind bei Mensch und Tier in einigen vedischen Vergleichsen.

In dem an Indra gerichteten Lied RV. 4, 19 ist von der Befreiung der Gewässer oder Flüsse aus dem Verschuß im Felsen die Rede, und da heißt es Strophe 5: *abhi prā dadruv jānayo nā gārham rāthā iva prā yayuḥ sākām dārayaḥ*. Das übersetzt GELDNER: „wie Frauen (Fußnote: „bei der Geburt“) taten sie ihren Leibesschoß auf, wie Wagen setzten sich die Felsen mit einem Male in Bewegung“. Dabei ist *abhi prā dadruv* aufgefaßt als Form von *dar* „spalten“. GELDNER weist aus dem Mahābhārata eine Stelle nach, wo das Passiv dieses Verbs mit den gleichen Präverben von der sich brechenden Flut gebraucht ist; mit *pra* allein kommt es im Aitareya Brāhmaṇa passivisch im Sinne von „rissig, runzelig werden“ vor. Es wird dadurch als möglich gezeigt, daß an unserer Stelle das Aktiv des Verbs ein transitives „öffnen, einen Spalt

1) Beachte die Schreibung in J. 2 mit *-fi-*.

aufmachen“ bedeuten kann. Aber diese Bedeutung selbst ist damit nicht aufgezeigt und der vielleicht nicht unerläßliche, aber doch erwünschte Hinweis auf einen Zusammenhang, wo das Verb mit Bezug auf den Geburtsakt gebraucht würde, fehlt.

Doch würde man einen solchen Gebrauch des Verbs ohne Weiteres einräumen, sobald feststände, daß das Hervorbrechen der Gewässer aus den Bergen mit der Geburt eines Menschenkindes verglichen wird. Diese Auffassung stützt GELDNER mit dem Hinweis auf RV. 5, 45, 3: *asmā ukhāyā pārvatasya iva gārbo mahinām janūse pūrvyāya vi pārvato jihāta* „für diesen Spruch (hat) der Schoß des Berges zur ersten Erzeugung der großen (Gewässer), hat der Berg sich aufgetan“. Da ist allerdings auch die Hervorbringung der zunächst im Berg verschlossenen Gewässer mit einer Geburt aus dem Schoß der Berge verglichen (vgl. 3, 33, 1, worüber im Folgenden). Aber das Bild ist dabei mehr im Rahmen dessen geblieben, was auch unserer Ausdrucksweise geläufig ist. Wenn wir nämlich mit dem Ausdruck „Schoß der Erde“ diese mit einem Mutterleib vergleichen, und ferner erotische Gedankenverbindungen sich leicht einstellen, sodaß Pflügen und Aussaat mit der Zeugung verglichen werden können, so liegt es der dichterischen Bildersprache weniger nahe, von da zu klinisch-gynäkologischen Eindrücken überzugehen, und in schonungsloser Ausdrucklichkeit auf den Geburtsakt hinzuweisen.

Freilich, wer mag die Grenze ziehen dessen, was im Gedicht sagbar ist, was unter uns oder was in uralter Zeit bei einem fernen, fremden Volk zu sagen erlaubt ist? Ich sage nur, daß wegen dem „Schoß des Berges“ in 5, 45, 3 ich von der Auffassung, daß dort die Frauen ihren Mutterschoß aufspalten, nicht überzeugt bin. Und so ist denn mit GELDNER'S Behauptung, *dadruv* gehöre „jedemfalls zu *dar*, nicht zu *drā*“ eine Entscheidung getroffen, die möglich, aber nicht zwingend ist. Wir müssen uns den Weg zu befriedigender Deutung offen halten, indem wir zurückkehren zu der Ableitung von *dadruv* aus Wurzel *drā*. Denn an der andern Stelle, wo diese Form begegnet (RV. 1, 69, 11), bedeutet sie

„sie sind gelaufen“; darüber hat wohl nie Zweifel geherrscht, und auch GELDNER übersetzt da „sie sind geeilt“ (s. über diese Stelle später). Zu unserer Stelle hebt OLDENBERG in seinen Noten (I. S. 283) mit Recht hervor, daß bei Ableitung von *dadrūḥ* aus *drā* die beiden Verben *prā dadrūḥ* und *prā yayūḥ* sehr passend neben einander stehen. Jedoch findet OLDENBERG den Vergleich „seltsam“, den er — wenn auch zweifelnd — an dieser Stelle annimmt: „wie Frauen, die zu einer Entbindung laufen“. Daß aber befreundete und benachbarte Frauen eine Wöchnerin besuchen und dabei kundig und neugierig das Neugeborene betrachten, das wäre nicht verwunderlich; warm sollte ein so natürlicher menschlicher Vorgang dem Dichter nicht Anlaß zu einem Vergleich geben können? OLDENBERG stellt bei „Entbindung“ die Zwischenfrage: „liegt das in *gārbham*?“ Das muß es jedenfalls nicht; fassen wir das Wort als „Neugeborenes“, was lexikologisch unbedenklich, ja das Gegebene ist, so entspricht das um so ungezwungener manchen Vorkommnissen im Frauenleben nach Art der soeben angedeuteten Situation. Damit sind wir aber auch nicht mehr gebunden an die Gedankenbeziehung zu dem Geburtsakt, die ich weiß nicht wer (vielleicht HIRZEL, den OLDENBERG nennt) in die Stelle hineingelegt hat; dem Vergleich wäre somit das Befremdliche genommen. *garbha-* kann „Neugeborenes“, kann aber ebensowohl überhaupt „Kind“ sein. Wir brauchen also gar nicht an einen Wöchnerinnenbesuch zu denken; es gibt andere Lebenslagen genug, wo Frauen (mehrere) nach einem Kind (Einzahl) hervorlaufen: es schreit etwa eines auf der Dorfstraße und da und dort laufen Frauen aus ihren Häusern hervor, zu sehen, ob es das ihrige ist, dem etwas zugestoßen, ob sie helfen oder die Streitenden auseinanderbringen müssen und was dergleichen mehr ist.

Wir gelangen also zu einem ganz anschaulichen und gar nicht seltsamen Bild, wenn wir annehmen, daß die da und dort aus dem steinigen Grund hervorsprudelnden Rinnsale, die von allen Seiten kommen und an einer tieferen Stelle sich sammeln, verglichen werden mit Frauen, die von allen Seiten aus ihren Häusern herauskommen und in die Mitte herzulaufen

zu einem Kind, um das sie sich in irgendeiner Weise annehmen wollen. Wenn wir also übersetzen: „Sie liefen herbei (und) hervor wie Frauen zu einem Kind . . .“ so ist alles in Ordnung; wir sind freilich damit nicht weiter, als man vor mehr als einem halben Jahrhundert war — so übersetzte GRASSMANN. Gewiß ist der *Ṛgveda* viel komplizierter als man damals meinte, aber man muß um deswillen erst recht keine Komplikationen hineinbringen, wie das seither oft geschehen ist.

Wahrscheinlich ist das Hervorlaufen der Wassermassen, der *armayūḥ*, von denen im Folgenden die Rede ist, mit dem Zusammenlaufen von Frauen und mit der schnellen Fahrt von Wagen verglichen, so daß die zweite Zeile mit der von OLDENBERG (Note zu dieser Stelle) erwogenen Konjekture *ādrebh* statt *ādrayāḥ* zu übersetzen ist: „wie Wagen fuhren sie gleichzeitig ans dem Felsen hervor“. Wenn man das Überlieferte halten will, muß man mit HILLEBRAND, Ved. Myth. III, 182, Anm. annehmen, daß Felsblöcke herabfallen; das kann Folge von Indras Felsen zerschmetterndem Schlag sein, aber auch Folge davon, daß das plötzlich hervorbrechende Wasser das Erdreich lockert. Beides paßt aber weniger in den Zusammenhang als ein doppelter Vergleich der Wasserströme mit Frauen und Wagen, der durch den Parallelismus von *dadrūḥ* und *yayūḥ* empfohlen wird und für die Konjekture *ādrebh* spricht.

Die von mir wiederum empfohlene ursprüngliche Auffassung des ersten Satzes hat ihr vergleichbares Gegenstück 25 daran, daß öfters gesagt ist, daß die Gewässer über die Gefilde eilen wie Kühe und zusammenströmen wie Mutterkühe, die zu einem neugeborenen oder blökenden Kalbe herbeigelaufen kommen. Das entspricht genau den menschlichen Situationen, die jener andern Stelle zugrunde liegen. 30

Stellen der Art sind: 10, 75, 4 *abhi tvā sindho śīsum in nā mātāro vāsrā arṣanti pāyaseva dhenāvāḥ* „sie (die Gewässer) rauschen zu dir hin, o Sindhu, wie zu dem Kind die Mütter, wie brüllende Kühe mit Milch“. Das Nächstliegende ist, hier unter *śīsu-* ein Kalb, unter den Müttern Mutterkühe zu verstehen. Aber es kann auch ein doppelter Vergleich, mit Menschenmüttern und Kind, und sodann mit Kühen sein. Das-

selbe Bild I, 186, 5: „wie nach dem Jungen (Kalb, *śidu-*) strebt Sindhu wie eine milchreiche (Kuh)“.

In Parallele stehen Wasserlauf und Kuh mit Kalb auch, wenn beides mit Liebesbegehren verglichen wird, RV. 10, 145, 6: „mir soll dein Sinn nachgehen wie dem Kalb die Kuh, wie Wasser dem Lauf entlang läuft“. Das heißt: wie nach abwärts zu laufen dem Wasser natürlich, nach dem Kalb zu laufen Trieb der Kuh ist, so soll es dem Manne gar nicht möglich sein, seinen Sinn auf eine andere als die beschwörende Frau zu richten.

Weiterhin ist der Lauf des Wassers mit Kühen, die sich zu ihren Kälbern begeben, verglichen 3, 33, 1, wo die Schnelligkeit des Wassersturzes außerdem mit laufenden Rossen, und der Wasserreichtum mit dem Milchreichtum von Kühen verglichen ist (diesen häufig wiederkehrenden Vergleich verfolge ich hier nicht). „Aus dem Schoß (*upastha-*) der Berge eilen wie zwei losgebundene Stuten, die um die Wette laufen, die beiden Flüsse) *Vipaś* und *Śutudri* hervor, wie zwei glänzende Mutterkühe mit Milch, die ihre Kälber lecken.“ Der Vergleich mit den Mutterkühen, die die Kälber lecken, kehrt in der dritten Strophe des Gedichts wieder. Das hat schon PRACHEL, Ved. Stud. II, 48 hervorgehoben; vgl. dazu noch 2, 35, 13.

Ohne Erwähnung der Kälber ist das Laufen der Kühe Vergleichsgegenstand für die Flüsse I, 32, 2, wo wie in 4, 19, 5 von der *Vṛ*tratötung die Rede ist: „wie brüllende Kühe eilend liefen die Gewässer stracks zum Meere“. GELDMAN nimmt dabei an, daß da der Stall das Ziel der Kühe ist, und sie heimlaufen, so wie die Flüsse ins Meer einmünden. Wohl möglich; doch ist mir entsprechendes aus dem *Rgveda* nicht gegenwärtig¹⁾, und die Analogie mit 3, 45, 3 führt eher auf das Umgekehrte: da gehen die Bäche in den Teich wie die Kühe aufs Feld hinausziehen.

Das, wovon wir ausgegangen sind, daß der Wasserlauf in Vergleich gestellt wird mit dem Herzueilen der Mutter zum Kind, findet sich wieder 3, 1, 4, wo die Gewässer oder

1) Lieder gehen zu Agni wie Kühe in den Stall: RV. 8, 48, 17. [K. N.]

Flüsse zu Agni kommen, wie Stuten zum neugeborenen Füllen (*śitum na jātām*).

Wie geläufig dieser Vergleich ist, zeigt sich nun auch daran, daß ebenso wie die Wasserläufe auch das Zusammenströmen des Somasaftes unter diesem Bild gesehen wird. So 9, 13, 7: „brüllend rauschen die Indus wie die Kühe zum Kalb“ und 9, 100, 1 und 7, wo die Kühe zu einem neugeborenen Kalb (1: *vatsām* . . . *pārva āyanti jātām*, 7: *vatsām jātām*) herbeikommen. Ähnliches noch öfter.

In diesem Zusammenhang finden wir den entsprechenden Vergleich auch umgekehrt, so daß das Junge zur Mutter hinläuft: 9, 93, 2: „Der Hengst (nämlich Soma) läuft mit den Wassern zusammen wie ein Junges zu den Müttern hinstrebend“. Ob Menschenkind oder Füllen, oder, wie am wahrscheinlichsten, ein Kalb gemeint ist, geht aus der Stelle nicht hervor.

Ebenso wie die Wasserströme und der in die Kufe rieselnde Soma werden auch die Gebete, die zu den Göttern eilen, mit Kühen und dem zärtlichen Verhältnis zu ihren Kälbern verglichen. Sie umschmeicheln den Gott, wie Kühe die Kälber lecken (3, 41, 5; 1, 186, 7) oder brüllen ihm zu wie Kühe dem Kalb (6, 45, 25; 8, 88, 1; 8, 95, 1). Gerade in diesem Zusammenhang sind nun auch öfters Frauen Gegenstand des Vergleichs, aber nicht um ihrer Mutterliebe willen, sondern die erotische Liebe, mit der sie den Gatten liebosen, gibt da den Vergleichspunkt ab. Es ist auffallend, wie selten der *Rgveda* von der Mutterliebe im Menschenleben spricht, wie oft dagegen das Bild von Kuh und Kalb dafür eintritt. Gerade dies aber berechtigt uns, in dem Herzulaufen der Kühe zu einem Kalb das Gegenstück und den Parallelfall zu erkennen zu dem, was damit wohl als die richtige Auffassung der Stelle, so von der wir ausgegangen sind, bestätigt wird.

Und da wir gesehen haben, daß bezüglich der herabfließenden Ströme und der aufsteigenden Gebete ähnliche Bilder gebraucht werden, kommt nun noch eine weitere Parallele hinzu. Wie dort in 4, 19, 5 das Rinnen des Wassers durch den doppelten Vergleich mit herzulaufenden Frauen und eilenden Wagen geschildert wird, so werden auch die rinnenden

Somasäfte und die emporschwebenden Lieder mit Wagen verglichen. Zu dem Vergleich mit den Wagen hat OLDENBERG in seiner Note zu 4, 19, 5 bereits einige Parallelen genannt. Es kommen hiuzu 9, 10, 1 und 9, 22, 1. Besonders ist jedoch 5 hinzuweisen auf 8, 95, 1, wo Wagenführer und Kühe in derselben Weise nebeneinander stehen, wie in 4, 19, 5 die Frauen und die Wagen, und zwar als Bild der Lieder gebraucht, so daß sich nochmals bestätigt, daß wir berechtigt sind, bei Liedern und Wassern gleichartige Vergleiche zu erkennen, und das Bild von Menschenmutter und Muttertier als gleichartig zu betrachten. Es heißt da: „Zu dir, du Liederfreund, gelangten beim Keltern die Lieder wie Wagenfahrer, dir, o Indra, brüllten sie entgegen wie die Mutter dem Kalbe“.

Eine arische Form magischer Gottesanrufung.

VON

Herman Lommel, Frankfurt a. M.

Eine Gottesanrufung im Awesta zählt in breiter Ausführlichkeit alle möglichen und denkbaren Aufenthaltsorte des Gottes auf. Ich will das Textstück, das den Ausgangspunkt der folgenden Erörterung bilden soll, unter Weglassung lästiger Wiederholungen, aber mit vollständiger Anführung der einzelnen Ortsangaben hier wiedergeben. Es heißt im *Rashn Yasht* (Yt. 12), § 9—37: „Wenn du, o wahrhaftiger *Rashnu*, in dem Erdteil *Arzahi* bist, rufen wir herbei, erfreuen wir den kraftvollen *Rashnu* . . . Wenn du, o wahrhaftiger *Rashnu*, in dem Erdteil *Savahi* bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., in dem Erdteil *Fradadafshu*, — in dem Erdteil *Vidadafshu* — bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., in dem Erdteil *Vourubarashti* — in dem Erdteil *Vourujarshiti* — bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., in diesem Erdteil hier, dem glänzenden *Chvaniratha* bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., im Meer *Vourukasha* bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf jenem Baume des Falken bist, der inmitten des Meeres *Vourukasha* steht, usw., rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., an den Quellen (?) der *Raha* bist, rufen wir herbei . . . Wenn du an der Mündung der *Raha* bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., an der Grenze dieser Erde bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., in der Mitte dieser Erde bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., irgendwo auf dieser Erde bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf der hohen *Hara* usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf dem hohen *Hukarya* usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf dem Gipfel der hohen *Harati* usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf dem Stern *Vanant* usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . .,

auf dem Stern Tishtriya usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf dem Sternbild Haftoringa bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf jenen Sternen, die Wasser enthalten — die Erde enthalten, — auf jenen Sternen, die Pflanzen enthalten, bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf den Sternen, die dem klugen Geist zugehören, bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf dem Mond usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf der Sonne usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., bei den anfangslosen Lichtern usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., im Besten Dasein usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., im lichten Haus des Lobes bist, rufen wir herbei, erfreuen wir den kraftvollen Rashnu.⁶ Mit dieser Anrufung vergleiche man im R̥gveda 1, 108, 7 ff. 7: ‚Wenn ihr, Indra und Agni, euch ergötzt an eigener Heimstätte, wenn bei einem Priester oder einem König, ihr opferwürdigen, so kommt doch von dort her, ihr zwei bullenstarken, und trinkt von dem gekelerten Soma.‘ 8: ‚Wenn ihr, Indra und Agni, bei den Yadus, den Turvaśas, wenn ihr bei den Druhyus, den Anus, den Purus seid, so kommt doch von dort her usw.‘ wie 7. 9: ‚Wenn ihr, Indra und Agni, zu unterst oder mitten auf der Erde oder zuhöchst der Erde seid, so kommt . . .‘ 10: ‚Wenn ihr, . . ., zuhöchst oder mitten auf der Erde oder zu unterst derselben seid, so kommt . . .‘ 11: ‚Wenn ihr, . . ., im Himmel seid, wenn auf der Erde, wenn auf den Bergen, in den Pflanzen, in den Gewässern, so kommt . . .‘ 12: ‚Wenn ihr, . . ., beim Aufgang der Sonne, in der Mitte des Tages in eurem Wesen euch ergötzt, so kommt doch von dort her usw.‘ wie 7.

Anfählungen verschiedenartiger Aufenthaltsorte des angerufenen Gottes gibt es auch sonst im Altindischen. Solche Stellen aus dem R̥gveda sind: RV. 6, 40, 5: ‚Wenn du, o Indra, im fernsten Himmel bist, wenn abseits, oder wenn du auf deinem eigenen Sitz oder wo du auch seist, von dort aus zu unserm Opfer (komm) zu Hilfe.‘ RV. 8, 8, 14: ‚Wenn ihr Nāsatyas in der Ferne seid, wenn in der Nähe . . ., so fahrt von dort her mit eurem . . . Wagen, o Āsvin;‘ ähnlich RV. 1, 47, 7. Ferner RV. 8, 10, 1: ‚Wenn ihr auf

(der Erde), die weitreichende Wohnsitze gewährt, seid, oder dort im Licht des Himmels, oder wenn im Meere, in dem zurechtgemachten Hause, so kommt von dort her, o ihr Āsvin.‘ In demselben Gedicht, Strophe 5 f.: ‚Wenn ihr Āsvin heute im Westen seid, wenn im Osten . . ., wenn bei den Druhyus, bei den Anus, den Turvaśas, den Yadus, ich rufe euch, so kommt herbei‘ 6: ‚Wenn ihr in der Luft fliegt, ihr Vielnutzenden, wenn durch diese beiden Welthälften hin, wenn ihr nach eurer Art den Wagen besteigt, dann fahrt von dort aus herbei.‘ RV. 8, 12, 16 f.: ‚Wenn du, o Indra, bei Viṣṇu oder wenn du bei Trita Aptya oder wenn du bei den Maruts am Soma dich ergötztest . . .‘ 17: ‚oder wenn du, o Śakra, in der Ferne oder auf dem Meere dich ergötzt, erfreue dich an dem von uns gekelerten (Soma).‘ RV. 8, 13, 13: ‚Ich rufe dich beim Aufgang der Sonne, ich rufe dich in der Mitte des Tages . . .‘; ebenda Str. 15: ‚Wenn du, o Śakra, in der Ferne bist, wenn in der Nähe, o Feindtöter, oder wenn auf dem Meere, bist du Liebhaber des Somakrautes.‘ RV. 8, 97, 4 f.: ‚Wenn du, o Śakra, in der Ferne bist, wenn in der Nähe, o Feindtöter, von dorthier lockt dich, o Indra, der Mann, der Soma gekelert hat, mit Liedern, die zum Himmel dringen (?), mit mähnigen (Rossen).‘ 5: ‚Wenn du im Licht des Himmels bist, auf der Weite des Meeres,¹ wenn auf dem irdischen Sitze, o großer Feindtöter, wenn im Luftraum, so komm herbei.‘ Dann ist noch aus den Valakhilya-Hymnen zu nennen: RV. 8, 50, 7: ‚Wenn du jetzt in der Ferne, oder wenn du auf der Erde, im Himmel bist, spanne die Falben an, o Indra, . . . komme herbei.‘ Ganz ähnlich RV. 8, 49, 7.

Diese Art der Anrufung hat die Bedeutung einer Beschwörung, und eine solche ist eben dadurch zwingend, daß kein möglicher Fall ausgelassen wird. Daher wird in Zaubersprüchen — bei uns und vielerorts ebenso wie in Indien — Vollständigkeit angestrebt, z. B. bei Nennung all der Plagen, Schädlinge, Dämonen, die man bannen will. Dieses beim Abwehrzauber bekannte Verfahren kommt

¹ Ganz ähnlich RV. 8, 34, 13.

hier bei Herbeirufung der Götter in Anwendung, denn sie sollen mit magischer Kraft, wie bei einer Geisterbeschwörung, gezwungen werden, sich einzustellen. Darum werden möglichst umfassend alle denkbaren Aufenthalte der Gottheiten berücksichtigt. Das kann in rhetorischer Entfaltung geschehen, indem vom nächsten bis zum fernsten Ort alles durchgegangen wird, wo der Gott verweilen könnte. Es ist zweckmäßig, ein zusammenfassend-allgemeines Wort (,wo du auch seist' RV. 6, 40, 5) anzuwenden; eine versehentliche Auslassung wird dadurch unschädlich gemacht, und zugleich kann die Aufzählung dadurch abgekürzt und die rednerische Entfaltung erspart werden.

Hierher gehört ferner RV. 1, 101, 8: ,Ob du maruthafter an fernster Stätte oder ob du im nächsten Dorf dich ergützest, komm von dort zu unserm Opferfest.' Bei Geldner, der über *vṛjana* ,Niederlassung, Gemeinde' sich eine falsche Ansicht gebildet hatte (vgl. Oldenberg, Gött. gel. Anz. 1890, 416), kommt in der Übersetzung der Sinn dieser Stelle und der in ihr enthaltene Gegensatz gar nicht zur Geltung.

Ein weiterer Beleg dieser beschwörenden Anrufung im Ṛgveda ist noch 5, 73, 1, wo eine sprachliche Schwierigkeit besteht, deren Beurteilung durch den Vergleich mit den vorgenannten Beispielen bestimmt wird. Da heißt es: ,Wenn ihr heute in der Ferne seid, wenn in der Nähe, o Ásvin (vgl. oben RV. 8, 13, 15 [8, 8, 14] und 8, 97, 4), oder wenn vielerorts, ihr Vielnützenden, wenn im Luftraum, so kommt herbei' (vgl. oben RV. 8, 10, 6; 8, 97, 5). Umstritten sind dabei die Worte *yád vā purá*, in deren Übersetzung, die ich durch Sperrdruck hervorgehoben habe, ich mich Specht, ZII 5, 247 f. anschließe. Gut verteidigt er seine Auffassung, daß hier ein viergliedriger Nebensatz mit viermaligem ,wenn' (*yád*) steht, gegen Oldenbergs, in seinen Noten zum Ṛgveda ausgesprochene Annahme von nur drei Gliedern, deren drittes ein pleonastisches *yád* enthielte. Oldenberg beruft sich wegen solcher ppelsetzung von *yád* auf RV. 1, 141, 4; näher vergleichbar, weil er inhaltlich ähnlich, ist RV. 8, 49, 7 (oben nur nebenbei erwähnt):

Wenn du jetzt oder wenn du beim Opfer oder wenn du auf der Erde bist . . . komm herbei', wozu Oldenberg bemerkt: ,Gemeint wohl, ob jetzt beim Opfer oder (sonst) auf der Erde; . . . der Vf. ging mit dem *yád* freigebig um.' Da ist mit der Nebeneinanderstellung von ,jetzt' und ,Opfer' und ,Erde' der Gedanke unlogisch und kann nur leidlich eingerenkt werden, wenn man die Nachlässigkeit im Ausdruck sucht und die beiden Glieder ,jetzt' und ,Opfer' in einen einheitlichen Gedanken zusammenzieht, als ob sie nur ein *yád* hätten. Dagegen wird in 5, 73, 1 der Gedankengang gestört, wenn man das eine *yád* nicht gelten lassen will. — Es ist auch zu beachten, daß Oldenberg zwar in dem einen Fall (8, 49, 7) durch Einfügung des Wortes ,sonst' einen verallgemeinernden Begriff ergänzt, der ihm also dort für den Zusammenhang nötig zu sein scheint, daß er aber im Gegensatz dazu mit Annahme von pleonastischem *yád* in 5, 73, 1 mit diesem auch den allgemeinen Begriff ,vielerorts' beseitigt.

Diese Überlegungen, und der bis jetzt versäumte — jedenfalls nicht klar genug erfolgte — Hinweis auf die solenne, in Indien und Iran belegte Form der beschwörenden Anrufung durch mehr oder weniger vollständige Nennung der möglichen Aufenthalte der Gottheit, stützt Spechts Darlegungen gegen den Widerspruch, den sie neuerdings gefunden.

Wackernagel lehnt nämlich in der Altindischen Grammatik III, 188, § 97, bA (vgl. ebenda, S. 155, § 76a, δA) Spechts Annahme ab, das *purá*, welches ich mit ,vielerorts' übersetzt habe, sei ein endungsloser Lokativ eines femininen Substantivs (Adjektivabstraktum) *purá* ,Vielheit, viele Orte'. Bei dieser Streitfrage handelt es sich um Wortbildung und Flexion. Denn die Flexionslehre, soweit sie uns bekannt ist, gibt den für unsere Stelle erforderlichen Lokativ, sei es nach Specht von einem femininen \bar{a} -Stamm oder nach Bollensen, ZDMG 22, 593 (vgl. Wackernagel-Debrunner, S. 155) von dem Adjektiv auf *-u*, nicht her, und dies eben ist der Grund, weshalb Oldenberg nach einer andern als der naheliegenden Übersetzung des Satzes gesucht hat. Aber sein Versuch, den Nebensatz *yád vā purá* zu eliminieren, ist, wie von Specht und mir gezeigt worden, mißlungen und

tut dem syntaktischen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang Gewalt an.

Diesen höheren Instanzen gegenüber genügt daher auch der positive Teil von Oldenbergs Lösungsversuch nicht, wonach die Wortfolge *purá purubhujá* (vielerorts, ihr Vielnützensenden⁶), wie Oldenberg sagt, ‚geschützt‘ sei durch das *purá puruhütáþ* in RV. 8, 2, 32. Da die Aufgabe aber nicht nur ist, den Text zu schützen (gegen etwaige Konjekturen *purá*), sondern auch zu verstehen und zu übersetzen, so kann das nur meinen, daß an unserer Stelle die beiden Worte so zusammengehören wie die in 8, 2, 32 (der vielfach vielgerufene⁶), daß also zu übersetzen sei: ‚oder (wenn), ihr vielfach Vielnützensenden, wenn ihr im Lufraum (seid).‘⁶ So, als Adverb, faßt Debrunner bei Wackernagel a. a. O. 155 das durch die Parallele ‚geschützte‘ *purá*.

Es besteht allerdings ein auffallender Anklang, aber diese Parallele darf doch auch nicht die Zusammengehörigkeit unseres *yád vá purá purubhujá* mit dem *yád antdriksé . . . purubhujá* 8, 10, 5 ‚wenn ihr im Lufraum (seid), ihr Vielnützensenden‘ zerreißen, wo der gleiche Vokativ ohne Adverb nach einem lokativischen Ausdruck steht.

Man wird also zwar nicht mit Bollensen und Specht der Flexionslehre eine besondere Kasusform zuerkennen, aber ihrer richtigen syntaktischen Einsicht gegen Oldenberg und Wackernagel-Debrunner recht geben und die Ansicht Oldenbergs dahin modifizieren, daß im Sinne von *purá* und in lokativischer, nicht adverbialer Funktion, in dem durch vollgültiges (nicht pleonastisches) *yád* eingeleiteten Satz, als singuläre Form, als augenblickliche Mißbildung *purá* eingetreten ist, eine sprachwidrige Form, die durch den Anklang und das Erinnerungsbild der Wortverbindung *purá puruhütáþ*, wo *purá* eine andere Funktion hat, hervorgerufen ist.

Diese Erklärung ist ein Mittelweg zwischen der von Oldenberg und der von Specht vorgeschlagenen und wird der Grammatik sowie dem Gedanken und Stil herkömmlicher Gottesanrufungen gerecht.

— Ich bemerke zum Schluß, daß bei dem von mir in der Einleitung meiner Übersetzung des Yt. 12 gezogenen Vergleich jenes

Textstückes mit Psalm 139, 7—10 versäumt wurde, neben einer gewissen formalen Ähnlichkeit die Verschiedenheit der Grundhaltung hervorzuheben. Es handelt sich um die dichterische Schilderung der Allgegenwart Gottes in den bekannten Versen: ‚Wo soll ich hingehen vor deinem Geist . . . Führe ich gen Himmel, so bist du da . . . usw.‘ Schief angewandt schlägt dieser Vergleich zu unsachlicher Herabsetzung der Eintönigkeit aus, welche das Vollständigkeitsstreben und die Wiederholung in der Aufzählung der möglichen Aufenthalte des Gottes für uns haben; richtig ausgewertet ist ‚der Vergleich lehrreich.

Der iranische Gott ist eben gerade nicht, wie der Gott des Alten Testaments, allgegenwärtig, sondern er ist jeweils an einem ganz bestimmten Ort; das gilt im wesentlichen ebenso von den vedischen Göttern. Es handelt sich dabei nicht nur um eine naivere Gottesvorstellung im Sinne einer weniger fortgeschrittenen Entwicklungsstufe, sondern es entspricht das der Besonderung im Polytheismus im Gegensatz zu der Allgemeinheit der jüdischen Gottesvorstellung. (Rashnu ist vermutlich eine erst nach Zarathustra in den Zoroastrismus aufgenommene Gottheit; er ist in diesem Yasht Oberherr des Gerichtes [des Ordals]. Jedenfalls gehört dieser Yasht seinem Charakter nach zu den polytheistischen Elementen des späteren Zoroastrismus.) Der Psalmist mag sich wohin immer im Raume wenden: nirgends entgeht er der Gegenwart und Macht des überall gleichermaßen anwesenden Gottes; die Beter, die in unsern Texten den Beistand eines Gottes suchen, zwingen ihn herbei und gewinnen ihn in ihre Macht, weil sie mit magischem Wort jeden einzelnen Ort zu nennen, einzunehmen, zu beherrschen wissen, an den der Gott — unter Ausschluß eines andern Aufenthalts — sich könnte entfernt haben. Der göttlichen Erhabenheit über den Raum ist für sie genug getan mit der Anschauung unbeschränkter Bewegungsmöglichkeit, aber es liegt in der Bestimmtheit seines persönlichen Einzelwesens, daß der Gott in jedem Augenblick nur an einer bestimmten Stelle sich befindet. Während in der Vorstellung des Psalmisten der Mensch nur einzelne bestimmte Orte aufsuchen kann und durch

diese Einschränkung der Ausdehnung Gottes durch den ganzen Raum hin entgegengesetzt ist, besteht hier das umgekehrte Verhältnis. Die Fäden oder Ströme oder Wellen magischer Kräfte, über die der Mensch verfügt, erstrecken sich überallhin und ihre Reichweite beruht auf ihrer Unbestimmtheit, im Unterschied zu der Bestimmtheit der klar umschriebenen Persönlichkeit, welche die Götter auszeichnet und an einen bestimmten Platz bindet. Daher vermag die bezwingende Kraft der Magie vermittels des Wortes dem Gott überallhin zu folgen. Dabei gilt es, den Gott lückenlos einzukreisen; und ihn von dort, wo man auf diese Weise seiner habhaft geworden, heranzuholen, bedarf es des unwiderstehlichen Zaubers, der in der rhythmischen Gleichförmigkeit und der beschwörenden Unermüdlichkeit der Anrede liegt.

Es wäre wohl kaum angebracht, wenn man Wortgestaltungen, die aus so grundverschiedenen Anschauungen hervorgegangen sind, wie unser Yasht und ein Psalm, mit einerlei ästhetischen Kategorien bewerten wollte.

Auslegung von Vedastellen.

Von

Herman Lommel, Frankfurt a. M.

RV. 4, 54, 2.

Der Sinn von RV. 4, 54, 2 kommt in Geldners Übersetzung so unvollkommen zum Ausdruck, daß es als nicht überflüssig erscheint, ihn mit einigen Worten näher zu erklären.

Alle Wesen wollen fortleben, aber nicht zu sterben ist nur den Göttern gegeben, während das, was die Menschen erwarten dürfen, nur ist, daß ihr Leben in ihren Kindern fort dauert, daß sozusagen die Fackel des Lebens von Hand zu Hand geht. Daß das Leben des Vaters auf den Sohn übergeht und in ihm fort dauert, ist besonders in der Vater-Sohn-Zeremonie Kaush. Up. 2, 15 eindrucklich dargestellt; ebenso Brh. Ar. Up. 1, 5, 17.

In diesem Sinn heißt es denn an unserer RV.-Stelle: „Den opferwürdigen Göttern nämlich erstens verleihst du Unsterblichkeit (= daß sie überhaupt nicht sterben müssen), das höchste Anrecht, sodann erschließest du als Gabe für die Menschen das Leben in der Aufeinanderfolge“ (wörtlich: die aufeinanderfolgenden Leben; gemeint: die genealogische Abfolge des in der Zeugung fortgepflanzten Lebens).

Geldners Übersetzung: „(du weist) den Menschen ihre Lebenszeiten in der richtigen Folge (zu)“, drückt das nicht aus. Fast könnte man denken, daß einem und demselben Menschen nacheinander Jugend, Mannesalter, Greisenalter verliehen wird, wiewohl auch das die deutschen Worte nicht aussagen. Daß die Folge eine ‚richtige‘ sei, ist müßiger Zusatz: natürlich lebt nicht der Sohn vor dem Vater oder der Enkel vor dem Großvater. Wenn Folge

herrscht, ist sie notwendig richtig, und ein solcher Zusatz kann nur irre machen, ob der Sinn recht verstanden sei. Es wird aus dieser Übersetzung nicht ersichtlich das Verhältnis von der bei den Göttern herrschenden Unsterblichkeit zu der bei den Menschen geltenden Übertragung des Lebens.

Begreiflich, wenn dieser Gedanke selten so rein ausgesprochen und meist mit dem Wunsch um lange Lebensdauer des einzelnen verbunden ist. Doch ist das, wovon wir hier sprechen, da oftmals unverkennbar mit enthalten. So 8, 18, wo Strophe 22 gesagt ist, daß wir Menschen in den Banden des Todes sind, und Strophe 18: für Kind und Kindeskind macht unsre Lebensdauer (*áyus*) länger zum Fortleben' (*jivāse*).

RV. 2, 38, 8.

RV. 2, 38, 8 sind die Worte *vr̥ṣṇo yónim āpyam ānīṣītaṃ nīmīṣi jārbhurāṣāḥ* 'Varuṇa geht zu seiner Ruhestatt im Wasser, nicht rastend im Blinzeln zuckend (aufgezuckt habend?)' zwar übersetzbar, aber zunächst nicht verständlich. Oldenberg und Geldner haben versucht, auf eine Erklärung hinzuführen, indem sie darauf verwiesen haben, daß mehrfach bei Varuṇa von Augenzwinkern die Rede ist. Aber das hilft nichts. Denn wenn AV. 4, 16, 5 gesagt ist, daß Varuṇa das Augenblinzeln der Leute zählt, so bedeutet das nicht, daß er sich gerade für diese Regung bei den Menschen besonders interessiert, oder gar, daß er eine in seinem Wesen beruhende Beziehung zum Zwinkern habe. Vielmehr ist das Blinzeln etwas ganz Geringfügiges, Vorübergehendes, so daß man es aus der Nähe nicht beachtet, aus der Ferne nicht bemerkt. Deshalb ist es gewählt zur Veranschaulichung der einzigartigen Sinnesschärfe des Gottes, der alles wahrnimmt, der als Dritter vernimmt, auf zwei, die beisammensitzen, miteinander reden (AV. 4, 16, 2), und auch den sieht, der meint, es könne verborgen bleiben, wenn (oder wohin) er geht (ebenda).

Auch RV. 2, 28, 6 bezeichnet das Augenblinzeln das Geringfügige. Der Satz: 'denn fern von dir (Varuṇa) kann ich nicht einmal

blinzeln' bedeutet ja auch keineswegs, daß der Gott gerade bei dieser wichtigen Funktion dem Menschen beisteht, sondern der Beter übertreibt in seinem Gefühl der Unsicherheit und Abhängigkeit das eigene Unvermögen, wenn er damit anschaulich ausdrückt, daß er ohne den Gott nicht das geringste vermag. Er sucht dabei zugleich, durch Selbsterniedrigung dem Gott zu schmeicheln.¹ Die Worte stehen etwas unvermittelt in dem Zusammenhang der Bitte um Nachsicht und haben den unausgesprochenen Nebensinn wie jene vorhergenannten Worte in AV.: wenn ich nicht blinzeln kann ohne dich, so weißt du auch — besser als ich selber — sogar das Geringste, was ich getan habe.

Um solcher Stellen willen zu sagen, daß 'der Vorstellungskreis von *nīmīṣi* in ausgeprägter Beziehung zu Varuṇa . . . steht' (Oldenberg), ist völlig abwegig. Wenn im Evangelium gesagt ist, daß kein Sperling vom Dach fällt ohne den Vater und daß die Haare auf unserm Haupt gezählt sind, so wird man Gott Vater deshalb nicht eine ausgeprägte Beziehung zu den Sperlingen zuschreiben, noch das Haarezählen für eine seiner vorzüglichen Beschäftigungen halten.

Aber es heißt ferner von Mitra und Varuṇa RV. 8, 25, 9, daß sie sogar, wenn sie mit den Augen blinzeln, aufmerksam wahrnehmen. Grassmann hat da einigermaßen treffend übersetzt 'selbst wenn sie schlummern'. Gemeint ist: selbst wenn sie zu schlummern scheinen. Während es von den Spähern der Götter mehrfach heißt, daß sie aus Wachsamkeit niemals blinzeln, d. h. daß ihnen niemals die Augen zufallen, ist hier das Unheimliche der unfehlbaren Aufmerksamkeit der Ādityas damit geschildert, daß auch, wenn ihre Lider fast geschlossen scheinen, sie doch alles sehen. Eine lauernde Katze etwa blinzelt so und stellt sich, als wäre sie am Einschlafen, aber dabei sind alle ihre Sinne und Muskeln auf äußerste gespannt, und schon ist sie im Sprung da, wo die geringste Regung geschah. Solche Tücke liegt im Wesen Varuṇas, der den Sünder nicht nur bestraft,

¹ Zu diesen und den folgenden Bemerkungen über Varuṇa vgl. auch meine 'Religion Zarathustras', S. 276.

sondern es auch darauf anlegt, ihn zu ertappen. Die Rache, die er gegenüber dem Sünder übt, hat einen moralischen Gehalt, insofern es das Recht, die Ordnung ist, was er damit verteidigt. Daneben aber besteht manches, was den moralischen Charakter des Gottes selber beeinträchtigt. Denn während die Ādityas selbst nicht getäuscht werden können, täuschen sie den Menschen (RV. 2, 27, 3); sie können an Klüften und Hindernissen vorbeiführen (ebenda 5), aber es scheint, daß sie selber solche Gefahren bereiten. Und weil in der noch unentwickelten Ethik das reine Wollen des Menschen nicht genügt, sondern er, ohne zu wollen und es zu wissen, einen Verstoß begehen kann, ist es auch mehr Schicksal und glückliches Gelingen als Tugend und redliches Verdienst, wenn der Mensch das Glück hat, sich nicht zu verfehlen; daher heißt es denn (RV. 2, 27, 16): „Eure zauberische Irreführung (*mayá*) gegen den, der euch hintergeht (*abhidrúhe*), die Schlingen, die ihr gegen den Bösewicht geknüpft habt, daran möchten wir wie Rosselenker mit dem Wagen vorbeifahren.“ Noch offener enthüllt sich diese Seite der Ādityas RV. 7, 65, 3: „Die beiden sind die mit vielen Schlingen versehenen Übergänge (Brücken) über das Unrecht, die für einen betrügerischen Menschen schwer zu überschreiten sind. Über eure Pfade des Rechts, o Mitra und Varuṇa, mögen wir, wie mit einem Schiff übers Wasser, als über Hindernisse, hinweggelangen.“ Da ist nicht nur das Unrecht ein Abgrund, sondern der Weg des Rechtes hat selbst auch Fußangeln, und die Fallensteller daran sind die Götter. Die bei uns so gern als ethisch angesehenen Ādityas, deren Wesen zweifellos einen starken ethischen Einschlag hat und deren Wirken die Moral fördert, sind eben doch zugleich die Wegelagerer der Gerechtigkeit.

Dieses gefährlich Lauernde bedeutet es, wenn 8, 25, 9 gesagt wird, daß sogar mit blinzeln den Augen sie alles aufmerksam beobachten.

Die angebliche besondere Beziehung Varuṇas zum Augenblinzeln, kraft deren er jedes Zwinkern regieren solle, hilft also zur Erklärung von RV. 2, 38, 8 nichts.

Dort ist die Rede von Savitars Macht über alle Lebewesen und Naturreiche, ebenso über das Wassergetier wie über das Wild auf dem Lande und die Vögel in der Luft (Str. 7); ja daß auch Götter wie Indra, Varuṇa und andere sich seinen Geboten fügen (Str. 9). Dies letztere bedeutet nicht etwa im Sinne des sogenannten Kathotheismus, daß Savitar damit als mächtiger denn diese Götter hingestellt wird, sondern nur, daß der in Savitars Wesen liegende Wechsel von Ruhe und Tätigkeit auch diese Götter in seinen Rhythmus einbezieht. — Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß der seit Max Müller unter den Indologen fortgeerbte Begriff des Kathotheismus oder Henotheismus mir als höchst fragwürdig erscheint. Hier jedenfalls ist er so wenig am Platze als etwa in der griechischen Götterwelt, wenn gesagt wird, daß auch die Götter der Macht der Aphrodite sich beugen. Niemand denkt daran, dies als henothetische Hervorhebung Aphrodites aufzufassen. Es fragt sich, ob tieferes Verständnis des vedischen Polytheismus uns nicht manches, das als Henotheismus gedeutet wurde, anders aufzufassen lehrt.

Strophe 8 drückt — wie manche andere Stelle — das savitarische Gebot des Ruhens aus, mit Schilderung der Heimkehr von Vögeln und anderm Getier zu ihrer Lagerstätte, je nach ihrer Art, und im Zusammenhang damit stehen die Worte: „... Varuṇa geht zu seiner Ruhestatt im Wasser, nicht rastend im Blinzeln zuckend.“

Wir hören auch sonst, daß Varuṇa ins Wasser hinabgeht (RV. 7, 87, 6; AV. 13, 3, 13), und daß dies gerade bei Sonnenuntergang der Fall ist, sagt uns Kauś. Br. 18, 9 (Hillebr. V. M. III, 10). Dies alles paßt sehr gut zu unsrer Stelle im Savitarhymnus: wie Vögel und Wild zu Nest und Lager, überhaupt alles Lebendige zu der seiner Art und Natur entsprechenden Ruhestatt, so geht Varuṇa ins Wasser.

Freilich, wenn alles dunkel und unbeweglich ist, auf dem Wasser da flimmerts und glitzerts noch die ganze Nacht. Auch in der schwärzesten Nacht spiegelt der See noch irgendeinen Schein von irgendwoher, und wenn kein Hauch die Fläche kräuselt, so ist

es wie ein inneres Leben und Zucken des Wassers, wenn ein schnappender oder springender Fisch seine Wellenkreise über den Wasserspiegel sendet. Vielleicht ist hier so etwas gemeint. *Nimiṣi* kann dann das Einschlummern meinen: er geht zu seiner Ruhestatt — noch im Einschlummern (wenn das Licht seines himmlischen Auges bedeckt wird) rastet er nicht völlig, sondern immer wieder zuckt ein Licht, ein Strahl, ein Schein auf; wie denn das Verbum *bhur* ‚zucken‘ gerne, besonders in dem hier vorliegenden Intensiv, von dem Aufleuchten von Feuer und Licht gebraucht wird.

Die als Vermutungen gegebenen Deutungsversuche von Oldenberg und Geldner mußte ich ablehnen, und ich gebe meine Auffassung nunmehr in der bestimmten Fassung der Übersetzung: ‚Auch Varuṇa (begibt sich) so gut als möglich zu seinem Ruhelager, (aber) er rastet nicht, (sondern noch) im Einschlummern blinkt er auf (zuckt er hell leuchtend auf).‘

EINE BEZIEHUNG ZWISCHEN VEDA UND EDDA¹.

Das vierzehnte Gedicht des ersten Buches des Atharva-Veda haben ältere Übersetzer² für ein Hochzeitsgedicht gehalten. Der um die Erklärung des Atharva-Veda so verdiente amerikanische Forscher M. BLOOMFIELD hat ein richtiges Verständnis dieses Gedichtes angebahnt. Nach seinen darauf bezüglichen Untersuchungen ist es nicht mehr nötig, jene frühere Auffassung zu widerlegen; auch erübrigt es sich, nachträglich zu erklären, auf Grund welcher Mißverständnisse und Umdeutungen im einzelnen die falsche Sinngabe des Ganzen aufkommen konnte, die, wenn ich jetzt die Übersetzung des Gedichtes vorlege, nicht mehr begrifflich erscheinen wird.

1. Liebeelust und Glanz hab ich ihr weggenommen,
wie vom Baume einen Kranz;
Wie ein Berg mit breitem Grund
soll sie lange im Vaterhause sitzen.
2. Dies Mädchen soll von dir, o König Yama (König des Toten-
als Liebchen niedergesammelt werden; [reiches]
an's Haus der Mutter soll sie gefesselt sein,
und an das des Bruders und das des Vaters.
3. Sie soll Hüterin deiner Behausung (Sippschaft) sein,
o König (Yama),
und dir übergeben wir sie;
lange soll sie bei den (verstorbenen) Vätern sitzen,
bis zum Bestreuen ihres Kopfes (!).
4. Mit dem Zauberspruch des Asita,
des Kaśyapa und des Gaya
verschließ ich dir — wie (deine) Schwägerinnen
eine Büchse zumachen, die Liebeelust (die Scheide).

Anmerkungen. Das Gedicht ist ins Englische übersetzt und mit wertvollen Erklärungen versehen von M. BLOOMFIELD, *Sacred Books of the East* XLII (Oxford 1897) p. 107, 262ff. und von WHITNEY, *Harvard Oriental Series VII* (Cambridge, Mass. 1906) p. 15f. Hier sei nur erwähnt, was zur Deutgung oder Fortführung des Verständnisses im einzelnen erforderlich ist.

Str. 1d: Wörtlich ‚bei den Vätern‘, plur. Wegen des Sinnes (vgl. Str. 2) und wegen Ausdrücken wie *pitṛas* ‚bei den Eltern sitzend‘ = *loḍig* bleibend (auf die BLOOMFIELD richtig verweist) erwartet man hier die Bedeutung ‚Eltern‘, wofür der Dual von *pitṛ-* der eigentliche Ausdruck wäre; der Plural wird wohl ‚Vater und Vaterbrüder, väterliche Verwandte‘ bedeuten. So hat es BLOOMFIELD verstanden (‘with her parents’), der zugleich ‚Vater‘ = Mütter als sarkastischen Nebenbenedigungen hält, wegen Yama in Str. 2 und 3 und dem Vätern in Str. 3. WHITNEY erkennt zwar auch ‚a double meaning‘ an, bevorzugt aber in der Übersetzung doch ‚the Fathers‘ = Mütter. Vgl. die Anmerkung zu Str. 3.

¹ Aus der HANS NAUMANN zu seinem 50. Geburtstag handschriftlich dargebrachten Festschrift.

² A. WENK, *Indische Studien VI* 408 (vgl. V 218); A. LUDWIG, *Der Rigveda III* (1878) 469; H. ZIMMER, *Altindisches Leben*, (1879) 314.

Str. 3: *śamṣyād*: schwieriges, vereinzelt Wort. BLOOMFIELD wendet eine gewaltsame Konjekture an. Der Kommentator Śāyana umschreibt: 'bis ihr Kopf zu Boden sinkt' und erklärt das: 'bis zum Tod'. Nach WHITNEY ist dies als 'virtual sense extremely probable'; er übersetzt 'until the covering of her head'. Aber auch wenn an Endbestattung gedacht wäre, was ich nicht für wahrscheinlich halte, wäre 'Bestreuen des Kopfes' ein sonderbarer Ausdruck dafür. — Bei der Hochzeit bestand der Brauch, als Fruchtbarkeitsymbol Getreidekörner auf den Kopf der Brautleute zu streuen. (L. v. SCHROEDER, *Hochzeitstränke der Eriien*, Berlin 1888, S. 112f., mit Parallelen aus dem Brauchtum anderer Völker.) Das in *śamṣyād* enthaltenes *śam-śap* wird für Ausschütten und Streuen von Körnern gebraucht. Danach kann hier mit dem 'Bestreuen' (*śamṣyā*) das Kopfen die Verlobung (Verheiratung) gemeint sein. Obwohl zwar dem Mädchen die Vermählung ganz verwehrt sein soll, kann doch der Gedanke auch so gewendet sein, daß sie lang im Vaterhaus sitzen soll, ehe so im Verhältniß kommt. Wenn diese Deutung, die mir sprachlich sehr passend zu sein scheint, zutrifft, ist auch hier mit den 'Vätern' in erster Linie das Vaterhaus gemeint (so auch BLOOMFIELD: 'may she long sit with her relatives'; dagegen WHITNEY: 'with the Fathers'). Daß das Mädchen in der ersten Hälfte der beiden Str. 2 und 3 dem Todesgott überantwortet wird, läßt freilich zugleich stark an die Manen denken; aber auch in Str. 2 schließt sich an den Fluch, daß Yama ihr inobis sein soll, die Verwünschung an, daß sie im Elternhaus 'sitzen bleiben' soll.

Str. 4 (und 1a): Mehrdeutigkeit, wie sie bei dem Wort 'Vater' besteht, durchzieht das ganze Gedicht. Es beginnt und schließt mit dem Wort *bhāgam*. Dieses bedeutet sowohl 'Liebeslust' als 'weibliche Scham', ein Doppelsinn, den man im Deutschen nicht nachahmen kann. Die zweite Bedeutung tritt am Schluß in dem Vergleich mit dem Zuziehen einer 'Büchse' oder 'Dose' ganz deutlich hervor, ist aber auch im Anfang mit enthalten.

BLOOMFIELD hat einen wesentlichen Fortschritt in der Erklärung dieses Gedichtes erzielt, indem er das Kauśika-Sūtra, 36, 15—18, welches die rituelle Verwendung der Atharva-Veda-Gedichte lehrt, zu Rate gezogen hat (J. A. O. S. XIII (1889), p. CXV; vgl. A. J. P. VII 473).

Daß es kein Hochzeitsgedicht sein kann, geht daraus ganz deutlich hervor. Da wird nämlich gesagt, daß bei Rezitation des Gedichtes eine unheimliche Zauberverzerrung vollzogen wird. Gewisse Gegenstände, die wohl dem Mädchen gehörten, das man im Sinne hat, und zwar eine Haarlocke, das Gerät zum Zähneputzen und anderes, werden zusammen mit einem Körperteil einer Unheil bedeutenden Kuh (die entweder an einer Seuche eingegangen — 'von Rudra geschlagen' — oder bei einer Leichenbestattung verwendet worden ist) in einem Mörser vergraben. Der Mörser ist, wie aus § 18 dieses Sūtra-Abschnittes hervorgeht, ein Symbol des *bhāga*, der weiblichen Scham.

Das Gedicht ist also eine Verfluchung, ein Unheil bringender Zauber. Während dies aus dem Sūtratext hervorgeht, gibt BLOOMFIELD weiterhin die Erklärung, daß es eine Beschwörung sei, die eine Frau gegen ihre Nebenbuhlerin richtet (Überschrift: 'A woman's incantation against her rival'). Diese Erklärung ist bis jetzt unwidersprochen. Zwar WHITNEY gibt dem Gedicht die Überschrift: 'Imprecation of spinstherhood of a woman', die treffender ist als BLOOMFIELD'S Erklärung, aber er verweist in seinen Anmerkungen auf BLOOMFIELD'S diesbezügliche Arbeiten, ohne eine Einschränkung oder Berichtigung von dessen Auffassung beizufügen.

Unser Gedicht enthält aber gar keinen Hinweis auf Nebenbuhlerschaft und Eifersucht, auch nicht auf einen Mann, zu dem das Mädchen, dem der Fluch gilt, in Beziehung stünde, noch daß eine Frau Sprecherin des Gedichtes und ihr an demselben Mann gelegen sei. In richtigen Eifersuchtgedichten ist das ganz anders. Man vergleiche z. B. Atharva-Veda III 18, wo ein Zauberkraut gebraucht wird, mit dem man die Nebenbuhlerin überwindet und einen Gatten gewinnt. Zu diesem Zauberkraut spricht man: 'stoße meine Nebenbuhlerin fort, mach mir den

Gatten zu eigen'. Und zur Nebenbuhlerin wird da gesagt: 'nicht sollte du an diesem Gatten dich erfreuen. Ich bin überlegen . . . , sie, meine Nebenbuhlerin, ist unterlegen'. Nichts dergleichen in unserem Gedicht. Was hat auch der Wunsch, daß ein Mädchen Jungfer bleiben und nie die Freuden der Liebe erfahren soll, mit Nebenbuhlerschaft zu tun? Im Gegenteil! Mag sie doch irgend wenn heiraten und dann sie befriedigt und ausgeschaltet, ist als Nebenbuhlerin, wenn nicht gänzlich bei Seite geschoben, doch weniger gefährlich. Freilich gönnt man ihr nichts Gutes, aber je eher irgend einer sie heimführt, desto besser: ihr Gatte wird dann schon darüber wachen, daß sie keinen andern Liebeleien nachgeht. Nur eben dem eigenen Gatten oder Geliebten will man sie fernhalten.

BLOOMFIELD'S Erklärung paßt also nicht. Und sie paßt erst recht nicht zu dem, was das Kauśika-Sūtra weiter sagt. Es ehrt nämlich § 18: 'dann gräbt man ihre Liebelust (*bhāga*) wieder aus' (und spricht die Zusatzstrophe) "Die Liebelust von dir, die man vergraben hat, . . . , die graben wir nun wieder aus mit Nachkommenschaft und Reichtum".

Das scheint nun allem Bisherigen zu widersprechen. Wenn gemäß dem soeben gegen BLOOMFIELD'S Auslegung Bemerkten es sinnvoll wäre, daß man die Nebenbuhlerin bei einem andern Mann aufgehoben wissen wollte, so wäre das doch kein Grund, ihr den Stolz und Ruhm reicher Nachkommenschaft, verbunden mit dem Glück des Wohlstands zu wünschen, und mit Handlung und Wort den ganzen vorherigen Zauber und Fluch wieder aufzuheben.

BLOOMFIELD'S Erklärung hat zwar die frühere Mißdeutung beseitigt und im Zusammenhang damit viel zum richtigen Verständnis des Einzelnen beigetragen, aber den Sinn des Ganzen hat sie nicht aufgehellt.

Ehe ich nun von BLOOMFIELD aus weitergehe, greife ich ein gutes Stück in der Geschichte der Veda-Forschung zurück. Denn laut und freudig ist es zu rühmen, daß abseits von der hauptberuflichen Vedaforschung und lange vor allen hier genannten, auch den älteren, Arbeiten unser Dichter FRIEDRICH RÜCKERT das Richtige schon erkannt hatte. Zu seiner Zeit war das Kauśika-Sūtra, dem allein BLOOMFIELD seinen Fortschritt in der Erkenntnis verdankt, noch nicht bekannt, sondern aus der tiefen menschlichen Einsicht des dichterisch verstandenen Geistes hat der sprachgelehrte Dichter das richtige Verständnis gewonnen. Er gab diesem Gedicht die treffende Überschrift:

'Verwünschung zu ewiger Jungfrauschaft'.

Damit ist in klassischer Kürze und mit der Treffsicherheit des Meisters der bis jetzt beste Kommentar des Gedichtes gegeben. —

Von RÜCKERT, der 1866 verstorben ist, liegt die Übersetzung einer reichlichen Auswahl von Gedichten des Atharva-Veda vor, die im letzten Jahrzehnt des Dichterphilologen entstanden sein muß (die Textausgabe des Atharva-Veda von R. ROTI und W. D. WHITNEY ist von 1856), aber erst 1923 von KREYENBERG herausgegeben wurde. Als Leistung aus der Frühzeit der Vedaphilologie verdient sie volle Bewunderung, und man schlägt dieses Werk gerne auf, um von der Auswahl Kenntnis zu nehmen, die der Dichter unter den Atharva-Veda-Liedern getroffen hat (die zwar gewiß auch von der Unlebarkeit mancher Schwierigkeiten, nicht nur vom dichterischen Sinn des Übersetzers bestimmt ist). Man wird sich

dabei anregen und erfreuen lassen durch die Wortwahl, die der Sprachmeister bei seiner Übersetzung anwandte, und die unbefangene Lebendigkeit seiner Auffassung bewundern, die sich oft, wie in unserem Fall, in den von ihm gegebenen Überschriften ausdrückt. Aber in den ungefähr 60 Jahren zwischen Abfassung und Herausgabe dieser Übersetzung ist die Vedawissenschaft so fortgeschritten — es war die Großzeit der Vedaphilologie —, daß notwendig vieles darin überholt sein muß und schwerlich wesentliche Erkenntnisse darin enthalten sein können, die nicht mittlerweile von Andern auf andern Wege gewonnen wurden. Ist doch auch für das Gedicht A. V. I 14 von WHITNEY die zutreffende Überschrift gegeben worden. Freilich scheint sie bei WHITNEY belastet mit der unzutreffenden Gesamtauffassung BLOOMFIELD'S, obwohl sie diese nicht geradezu ausschließt.

Konnte die RÜCKERT'SCHE Übersetzung, die wohl nicht im Hinblick auf Veröffentlichung abgefaßt ist, infolge ihrer späten Herausgabe auch der Wissenschaft keinen Dienst mehr leisten, so scheint mir doch die Tatsache, daß das Dichtergelehrte ein Menschenalter vor den Spezialphilologen und ohne deren Hilfsmittel hier das Richtige erkannt hat, für die Geschichte der Wissenschaft sehr bemerkenswert zu sein. Und es gewinnt sich wohl, dies als einen kleinen und späten Beitrag zu seinem Ruhme auszusprechen. —

RÜCKERT also ist lediglich auf Grund des Gedichttextes und ohne das Hilfsmittel des Sūtras im Verständnis des Gedichtes weiter gelangt als BLOOMFIELD, und dieser hat die Angaben des Sūtras nicht bis in die Letzte ausgewertet.

Denn falls sich nicht etwa erweisen ließe, daß die Anweisung des Sūtra in § 18 des betreffenden Abschnittes über die Zurücknahme des Fluchzaubers ein irriger oder müßiger Zusatz sei, so verlangt auch diese Wendung im Ritus volle Berücksichtigung, und erst wenn wir sie in die Erklärung des Ganzen mit einbezogen haben, dürfen wir glauben, das Gedicht wirklich verstanden zu haben.

Und dazu hilft nun eine bisher, wie es scheint, nicht beachtete Parallele aus der Edda.

Da berichten die Skirnismál, daß Skirmir von Freyr ausgesandt wird, um die Riesentochter Gerd für ihn zu freien. Sie lehnt ab. Weder Geschenke noch Drohungen machen sie willig. Er hält ihr das Schwert in seiner Hand vor die Augen und droht ihr das Haupt abzuschlagen, wenn sie sich nicht fügt. Aber diese rauhe Liebeswerbung fruchtet gar nicht. 'Zwang zu dulden geziemt mir nimmer'. Da setzt Skirmir seine grimmige Überredung fort mit den furchtbarsten Flüchen und Beschwörungen.

Die Edda, im Erzählen meist knapp, im Schildern wortkarg, ist oft eindrücklich durch die Wucht verhaltener Gedrängtheit; hier, wo es im Dienst der Liebe zu fluchen gilt, gerät das Wort in Fluß, und der Dichter entfaltet eine grauenhafte Beredsamkeit. Neben den Verwünschungen des Skirmir wirkt auch das unheimliche kurze Atharva-Veda-Gedicht noch beinahe gemäßigt. Den greulichsten Unholden wird die Geliebte des göttlichen Freundes überantwortet (in GENZMERS Übersetzung):

- (29) 'Wahnsinn und Neid
Wirris und Not
Mehre dir Tränen und Trübsal
Mit Leid statt Lust
sollest du belohnt werden'. — Du sollest
- (31) 'missen den Mann,
Begierde ergreife dich,
Sehnsucht versenge dich'
- (34) 'ich verbiete, ich verbanne
Mannesliebe der Maid,
Mannesgenuß der Maid'.
- (35) 'Der Thurse soll dich haben
an des Totenreiches Tor'.

'Lüsterheit, Leid und Liebesrasen' (37) ritzt der Freier als Unheilbrunnen in den Zauberkreis zur Beschwörung der von ihm geworbenen Jungfrau, aber er verheißt ihr auch, die eingeritzten Fluchrunen, wenn sie doch noch einwilligt, wieder wegzuschaben, und so den Zauber wieder zurücknehmen zu können.

Zwar keine Drohung der Gewalt hat die Maid nachgiebig gemacht, aber die furchtbare Beschwörung bezwingt sie, und da sie gefügig geworden ist, hebt er den Zauber auf.

Die im Skirnirlied begründete Zurücknahme des angedrohten Zaubers klärt mit einem Schlage die Sachlage beim Atharva-Veda-Gedicht mit Einschluß der vom Sūtra angewiesenen Aufhebung des Fluches auf: daß nämlich ein durch die Zauberdrohung bewirkter Wandel im Verhalten des Mädchens Anlaß gibt, die Verwünschung wieder rückgängig zu machen.

Da das Vedagedicht nur von Verheiratung spricht, die verwehrt wird, und die Ergänzungstrophe des Sūtra die Verheiratung wünscht und segnet, kann dieser Wandel nur Sinnesänderung des Mädchens in bezug auf die Ehe und den ihr vorgeschlagenen Galten sein, also die Situation, die im eddischen Gedicht ausführlich gegeben ist.

Es verlohnt sich wohl, die beiden Gedichte hinsichtlich der übereinstimmenden Gedanken und ebenso der tiefgehenden Verschiedenheiten zu vergleichen.

In der Edda handelt es sich um einen erdichteten, in der mythischen Götter- und Riesenwelt spielenden Vorgang, das Vedagedicht steht im wirklichen Menschenleben und ist begleitet von einem Ritus, der angewandt wird auf eine Person, von der man Haare und andere Gegenstände in Händen hat. Dementsprechend ist das Eddagedicht in hohem Stil gehalten. Welch erhabene Sprache ist es doch, wenn es heißt (27):

'Auf Adlers Hügel
sollest fortan du sitzen,
schauen aus der Welt,
spielen nach der Hel'

in Vergleich zu: 'sie soll lange im Vaterhause sitzen', 'ans Haus der Mutter gebunden sein' usw. Das ist trotz der Wendung 'wie ein Berg mit breitem Grund' viel prosaischer, darum auch viel lebensnäher, wirklicherer gesagt, mit Alltagsworten der altindischen Sprache, ja beinahe der unsrigen ('sitzen bleiben').

Aber mich dünkt es nicht nur ein Stilunterschied, sondern auch eine Volksverschiedenheit, wenn in dem altindischen Gedicht und der begleitenden Zauberhandlung mit unbefangener Unmittelbarkeit in Ausdrücken wie 'niederrammeln' (oder 'herunterbeuteln') und dem doppelstimmigen *dhaga*-geschlechtliche Dinge unverhohlen zur Sprache kommen. Das ist weder niedrig noch obscön, sondern es ist damit graden gesagt, worauf es ankommt. Es will mir scheinen, daß solches in nordischer Welt, wenn es ebenso unverschleiert ausgesprochen würde, nicht so unanständig wirken könnte: es wäre da entweder vulgär oder gewollte Saftigkeit.

Von merkwürdiger Ähnlichkeit ist dagegen bei Verwehung jeglicher Liebesfreuden die Verführung zu sobändlicher Liebesknechtschaft im Totenreich. Wenn das Mädchen im einen Fall dem Herrn der Totenwelt selbst, im andern einem Unhold am Tor des Totenreiches fröhnen soll, so bedeutet beidemals diese Unterwerfung unter die Liebesgier eines Unterweltswesens das einer fruchtbareren Liebespende entrückte Triebverlangen der Unvermählten.

Ich glaube sogar, es bedeutet noch mehr als das Sich-verzehren in ungestillter Begierde. Schon LANMAN, der Herausgeber von WHITNEY'S Atharva-Veda-Übersetzung, weist darauf hin, daß Antigone, die unvermählt zum Tod geführt wird, in der Tragödie des Sophokles 816 sagt: *Ἀζωρόντι νεκροῦσσι*. Sie spricht das Grabgewölbe 891 an: *ὦ τῆβδος, ὦ νεκρῶν*, ebenso nennt es Vers 1204f. der Bote: *κόρης νεκρῶν Ἄδου*. Vielleicht klingt darin gleichfalls die Vorstellung nach, daß das fluchbeladene unvermählte (*ἀγαίος ἀγαμος*, Antigone 868) Sterben eine Ehe oder Buhlknechtschaft in der Totenwelt zur Folge hat, und ich halte für möglich, daß der Brauch der 'Totenhochzeit' gerade den Zweck hatte, einem solchen geschlechtlichen Verhältnis mit unterirdischen Wesen vorzubeugen. OTTO SCHRADER, der die Totenhochzeit dargestellt hat (Jena 1904), hat auf die Frage nach dem dabei herrschenden Grundgedanken (S. 31) keine recht bestimmte Antwort. Er sieht selbst, daß 'dem Toten zur Befriedigung seiner Lust im Jenseits' zu verhelfen als Begründung nicht ausreicht, aber die Anschauung von der 'Ehe als unabänderlicher sittlicher Notwendigkeit' genügt ebensowenig.

Dagegen wissen wir von Halbgöttern oder Dämonen, in Indien den Gandharven, die den Weibern nachstellen und es besonders auf Jungfrauen abgesehen haben. Sie scheinen ein gewisses Anrecht auf das unverheiratete Mädchen zu haben (RV. 10. 85, 40 und 41) und werden bei der Hochzeit fortgewiesen (AV. 14. 2, 35), wonach offenbar der Vollzug, ja die bloße Rechtsverbindlichkeit der Ehe geeignet ist, sie fernzuhalten. In diesem Sinne würde es sich bei der Totenhochzeit darum handeln, durch die symbolische und rechtlich gültige Eheschließung von dem unvermählt Gestorbenen unterweltliche incubi (und succubae) abzuhalten. Der wirklichen Mitgabe eines Gatten durch Tötung hätte es dabei, wenigstens ursprünglich, nicht bedurft. Die von SCHRADER gegebenen Zeugnisse wirklicher Tötung beim Leichenbegängnis stammen von barbarischen Völkern und aus verhältnismäßig später Zeit.

¹ Vgl. K. REINHARDT, Sophokles, S. 91: 'Die Grabkammer als Brautgemach und Acheron als Bestattung sind kaum einmal Metaphern: so sehr wächst all das noch aus der mythischen Gestaltenwelt des Todes.'

Hierbei kommt der bedeutsame Gedanke in Betracht, den FROBERTUS unlängst in bezug auf die rituelle, teils nur symbolische, teils wirklich vollzogene Tötung des Mond-Gott-Königs geäußert hat, daß wohl gerade die ursprüngliche und reine Ergriffenheit mythischen Denkens im symbolischen Vollzug ihr Genüge fand, und die krasse Wirklichkeit der Ausführung die Spätform des Brauches sein dürfte, welche die nachlassende Kraft ursprünglicher Ergriffenheit durch die Furchtbarkeit der grausigen Wirklichkeit lebendig erhalten wollte.

Doch führen diese letzten Betrachtungen gar sehr ins Weite. — Die Germanisten werden vielleicht Näheres darüber wissen, inwieweit in den Verwünschungen der Skirnismäl alte rituelle Formeln verwendet sind. Mir ist im übrigen nichts von Werbung unter Verwendung von Verwünschungen bekannt. Doch kann das ja nicht freie Erfindung des eddischen Dichters sein; eine Erinnerung an derartigen Brauch, der vielleicht schon ferner Vergangenheit angehört, muß darin nachwirken. Und insofern, meine ich, trägt auch das Atharva-Veda-Gedicht zum Verständnis des Eddagedichtes bei, als es einen solchen Ritus in lebendigem Brauch zeigt, an den auch das im Vergleich zum Atharva-Veda viel jüngere Kausika-Sūtra noch selbständige Erinnerung bewahrt.

Es ist eine finstere und harte Zeremonie, die in grausamer Anschaulichkeit handgreiflich vor Augen führt, was wohl zu allen Zeiten und überall unter Menschen manches Mädchen, das noch der Ehe nicht geneigt ist und den ihm vorgeschlagenen Gatten ablehnt, zur Einwilligung veranlaßt: der Gedanke, daß, wenn sie jetzt nicht zugreift und sich fugt, die Gelegenheit versäumt ist und sie überhaupt nicht mehr an den Mann kommt. Besonders aber wenn Zauberhandlung und Verwünschungsspruch jede Aussicht auf eine andere Versorgung so nachdrücklich verneint und mit magischer Gewalt ausschließt, wird wohl manches zunächst störrische Mädchen sich gefügt und Anlaß geboten haben, den Fluch aufzuheben und in Segen umzukehren.

Es ist nicht nötig anzunehmen, daß in jedem Fall der Anwendung solcher Beschwörung, so wie in den Skirnismäl, es der im Namen des brautsuchenden Mannes sprechende und handelnde Werber und Freierröte ist, der den Drohfluch übt. Man weiß, welches Anliegen es in Indien für den Vater ist, seine mannbare Tochter zu verheiraten. Es mögen auch wohl die nächsten Angehörigen eines Mädchens, Vater und Brüder, gewesen sein, welche den stärksten seelischen Druck ausübten, daß die Jungfrau einer Bewerbung nachgab. Sie könnten ebenso wie der Freier einer solchen einschüchternden Zeremonie sich bedient haben.

Man hat schon manche bemerkenswerte und erstaunlich nahe Übereinstimmungen zwischen altgermanischen Zaubersprüchen und Gedichten des Atharva-Veda aufgezeigt¹. Dies hier ist ein weiterer, bisher nicht bemerkter Fall solcher Gemeinschaft; in ganz verschiedenen Verwendungen und dichterischen Bereichen spiegelt sich etwas von verwandtem Brauchtum. Das altgermanische Gedicht mußte zu der Sūtra-Auslegung des vedischen Gedichtes hinzukommen, um dieses recht verständlich zu machen; zugleich aber wird auch das Eddagedicht durch diese inhaltliche Verwandtschaft neu beleuchtet.

Frankfurt a. M.

H. LOMMEL.

¹ A. KUHN, KZs. 13, 49 ff. (58), 113 ff.; NIEDER, Zs. 43, 106 ff.

Das Varuna- und Fluch-Gedicht**Atharva-Veda 4, 16**Von **Herman Lommel**, Frankfurt

Um die folgenden Erörterungen übersichtlicher zu gestalten, gebe ich zunächst eine Übersetzung der Strophen, die im folgenden nicht eingehend behandelt, sondern als bekannt vorausgesetzt werden.

1. Groß ist deren (wohl: der Götter) Oberherr,
er sieht wie aus der Nähe.
Wer insgeheim zu wandeln meint —
all das wissen die Götter.
2. Wer steht, geht oder wer schleicht,
wer verborgen oder verstohlen geht,
was zwei zusammensitzend sprechen
das weiß König Varuna als der dritte.
3. Sowohl diese Erde ist des Königs Varuna
als auch jener erhabene Himmel mit fernen Enden,
und auch die beiden Meere sind die Höhlungen des
Varuna,
und auch in diesem bis'chen Wasser ist er verborgen.
4. Auch wer weit über den Himmel hinausginge,
der würde nicht loskommen von König Varuna.
Vom Himmel her laufen seine Späher über das alles,
die Tausendäugigen überschauen die Erde.
5. All das überblickt König Varuna,
was zwischen den beiden Welthälften (Himmel und Erde)
ist, und was darüber hinaus;
gezählt von ihm ist das Augenzwinkern der Menschen,
wie ein Spieler die (Zahl der) Würfel bemißt er diese
(Dinge).

6. Deine Fesseln, o Varuna, die dreifach
sieben (und) sieben losgebunden (zum Binden gelockert?)
(bereit)stehen, die lichten
die alle sollen den binden, der Unrecht spricht,
wer Wahres spricht, den sollen sie freilassen.
7. Mit hundert Fesseln umgib ihn, o Varuna
nicht soll dir entkommen, wer Unrecht spricht du
menschen-schauender.
Dasitzen soll der Schurke und sein Bauch schlaff werden
wie ein Faß ohne Reifen, das ringsum geborsten ist.

In der Frühzeit der vedischen Studien konnte man glauben, daß die schönen und erhabenen Strophen 1—5 dieses Gedichts, welche die Macht des Varuna in so würdiger Weise aussprechen, nicht ursprünglich mit der beschwörenden Verfluchung eines Widersachers, dem unwahre Rede vorgeworfen wird, zusammengehören, sondern daß sie vielmehr als „Bruchstücke älterer Hymnen“ erst nachträglich „herabgewürdigt“ worden seien, die beschwörenden Zauberformeln „aufzuputzen“ (ROTH, Über den Atharvaveda, Tübingen 1856, S. 30). Doch hat BLOOMFIELD (S. B. E. XLII, S. 389) mit Gründen die Ansicht vertreten, daß diese Strophen für keinen andern Zweck, als den im Gedicht ausgesprochenen, nämlich Verfluchung eines Widersachers, gedichtet seien.

Doch ist WINTERNITZ (Geschichte der ind. Literatur I, 127) ohne Widerlegung BLOOMFIELD's zu der früheren Meinung zurückgekehrt. Nicht Gründe, die im Gedicht selbst, in seiner Überlieferung und Stellung in der vedischen Literatur liegen, sondern die in unserer Weltanschauung geltende Überzeugung, daß Haß gegen den Feind und Fluch über ihn mit einem hohen und reinen Gottesbewußtsein unvereinbar seien, ist dabei maßgebend.

Die Neigung zu einer solchen von außen herangezogenen Beurteilung wurde in verhängnisvoller Weise verstärkt durch die Vergleichung von Varuna-Gedichten und unter ihnen ganz besonders unserem Gedicht mit alt-testamentlichen

Psalmen (A. WEBER, Ind. Stud. 18, 69; Sitz Ber. Preuß. Akad. 1894, 783; AD. KAEGLI, Der Rigveda, Leipzig 1881, S. 89ff.). Die in der Tat auffallenden und sehr bemerkenswerten Ähnlichkeiten im einzelnen scheinen verschleiert zu haben, daß die Geisteswelt, aus der diese Gedichte hervorgegangen sind, im ganzen doch eine völlig andere ist. Nun ist freilich die Beurteilung fremder Geisteserzeugnisse nach unseren religiösen, sittlichen, künstlerischen Gesichtspunkten auch eine Aufgabe, die uns gesetzt ist; daß sie subjektiv und wandelbar ist, beeinträchtigt nicht ihr Recht und ihre Notwendigkeit. Aber sie ist das Letzte und kann erst stattfinden, nachdem ein Verständnis aus den eigenen inneren Gegebenheiten solcher Äußerungen und ihrer Umwelt erarbeitet ist; dieses Verstehen kann nicht abhängig gemacht werden von unseren Überzeugungen.

Wir können nämlich weiter, und mit einem höheren Grad von Objektivität, als die religiös-ethische Beurteilung enthält, feststellen, daß in dem Varunalied in dichterischer Hinsicht ein beträchtlicher Abstieg besteht von dem anfänglichen Rühmen der weltweiten Gegenwart und Wissenheit des Gottes zu der Verwünschung des Feindes. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß die Kraft des Hasses und die eindringliche Anschaulichkeit des Bildes in dem Vergleich des verfluchten Feindes, der von Wassersucht, der Strafe des Varuna, heimgesucht, wie ein geborstenes Faß ohne Reifen dasitzen soll, eines wahren Dichters nicht unwürdig ist. Und wir erinnern uns dabei mancher hochpoetischer Flüche des Atharva-Veda, deren schönster wohl der ist, daß die Bäume einen Sünder von sich fortreiben und sprechen „komm nicht in unsern Schatten“ (AV. 5.19. 9). Wir können uns ferner daran erinnern, daß grimmiger Haß und furchtbare Verwünschungen gegen einen Widersacher mit einem gerechten und heiligen Zorn ausgesprochen werden können, wie das in dem Haß- und Fluchgedicht RV. 7. 104 der Fall ist, das bei aller Leidenschaftlichkeit von einem sittlichen Bewußtsein erfüllt ist. Es wurde dem Vasiṣṭha zugeschrieben, der als ein ganz großer Weiser und Heiliger galt, und auch die Folgezeit, die in der Legende,

die dieses Gedicht umrahmt (vgl. GELDNER in seinem Kommentar, S. 118, über dieses Lied), die Heiligkeit, auch die sanfte Dulderrolle des Vasiṣṭha als geradezu übermenschlich hinstellt, hat nicht den geringsten Anstoß daran genommen, daß dieser selbe Mann die furchtbaren Flüche von RV. 7. 104 seinen Feinden entgegengeschleudert habe.

Es läßt sich also keineswegs sagen, daß nach indischer, speziell vedischer Anschauung ein hohes Gottesbewußtsein durch den Gebrauch schauderhafter Flüche „herabgewürdigt“ werde und mit tiefer Frömmigkeit, ja Heiligkeit unvereinbar sei.

Es scheint überhaupt, daß der Fluch die Rolle des Verbots mit Strafandrohung spielte¹⁾. Die Überzeugung, daß frevelhaftes Tun durch das Walten der Götter seine Rache findet, wird dadurch in der Form zwar anders, aber im Sinn doch ähnlich ausgesprochen, wie wenn Hesiod (Erga 238ff.) sagt: „... Oftmals hat auch die ganze Stadt Schaden von einem schlechten Mann, wenn einer sich versündigt, und Frevelhaftes im Sinn hat. Solchen bringt Kronion vom Himmel großes Leid, Hungersnot und Seuche zugleich, und die Leute gehen zugrunde. Die Frauen gebären nicht, die Häuser nehmen ab . . . Ein andermal wieder vernichtet (Zeus) ihr breites Heer und der Kronide nimmt ihre Männer oder ihre Schiffe auf dem Meere fort.“ Wenn im Veda solches in Form des Wunsches gegen Frevler ausgesprochen wird, wie es hier Hesiod aus seiner sittlichen Überzeugung als Tatsache ausspricht, so sind die religiös ethischen Anschauungen dabei doch sehr ähnlich.

Dazu kommt, daß gegenüber der Gewalttätigkeit und Waffenmacht der Kṣatriyas die Brahmanen mit Arm und Hand und Waffe schwach waren, und wenn sie ihre elementaren Menschenrechte und ihre sozialen Standesrechte gegen Vergewaltigung schützen wollten, so gab es für sie nur geistige Waffen. Das wird ganz klar ausgesprochen: AV. 5, 18, 9: „Die Brahmanen haben (auch) scharfe Pfeile, haben Geschosse; der Pfeil, den sie schleudern, ist nicht vergeblich; wenn sie

1) S. Zusatz.

(einen) mit Glut und Zorn verfolgen, auch von Ferne durchbohren sie ihn“ (vgl. Str. 15). Die in die Ferne treffenden Geschosse der Brahmanen sind die Flüche.

Die hiermit angedeuteten Gedanken können in diesem Zusammenhang nicht näher ausgeführt werden; es sei nur bemerkt, daß trotz der uns übersteigert erscheinenden Ständesansprüche der Brahmanen die mit Flüchen durchsetzten Brahmanengedichte des Atharvaveda, welche die Unantastbarkeit von Weib und Kuh (Besitz) des Brahmanen gegen die Könige (und Kṣatriyas überhaupt) verkünden, in ein etwas anderes Licht rücken als die moralische Entrüstung, die vom Standpunkt christlicher Moral und geordneter bürgerlicher Verhältnisse des 19. Jahrh. darüber geäußert worden sind.

Wenden wir nun diese Betrachtungen auf unser Gedicht an, so können wir zu seiner Würdigung den umgekehrten Weg einschlagen und annehmen, daß die Verfluchung eines gedachten Sünders und Verbrechers sowie eines wirklichen persönlichen Feindes eine von ethischem Bewußtsein getragene Verurteilung der Missetat sein konnte und als berechtigte Art der Genugtuung galt, wenn der Angegriffene keine Bestrafung seines Beleidigers erwirken und auf keine andere Art Rache nehmen konnte. Dann ist es von da aus ein schöner Aufschwung, wenn der durch den Fluch sich Rächende in die höchsten Bereiche der Religion hinaufgreift, um sich seines sittlichen Rechts und des göttlichen Beistandes bei seinem sühnenden Fluche zu vergewissern.

Wenn somit behauptet wird, daß es sich nicht um ein Herabsinken von den Höhen der Religion zur Ruchlosigkeit der Zauberei handelt, sondern um anerkannte, rechtsgültige Sühne von Unrecht, deren religiös ethischer Urquell durch eine Erhebung des Geistes und Gemüts zu den Göttern hergeleitet wird von den höchsten Höhen des Himmels, so ist das nicht eine Idealisierung. Das beweist eben die Reinheit und Erhabenheit, mit der der Dichter seine Gedanken auszusprechen vermochte, die ja auch bei der vorschnellen Verurteilung des zweiten Teils des Gedichts immer anerkannt wurde.

Außer dem bis jetzt Erörterten stand einer gerechten Würdigung des Gedichts als Ganzes die einstweilige Unverständlichkeit der Strophe 8 im Wege. BLOOMFIELD'S Darlegungen über die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der verschiedenartigen Strophen haben, wie der Rückfall von WINTERNITZ zeigt, wenig Wirkung getan, weil sie nicht zugleich eine Rettung des Inhalts waren. Er sagt a. a. O. S. 393, daß in der 8. Strophe „the formula grovels in the lowest bathos of hocuspocus“. Wenn es wirklich so ist, daß das Gedicht von seiner anfänglichen Höhe zum Tiefstand einer Art von Hexen-Einmaleins herabsinkt, dann scheint die geringschätzigste Auffassung von Str. 6 und 7 neuen Halt zu gewinnen, dann scheint auch BLOOMFIELD'S Ansicht über die überlieferungsmäßige Zusammengehörigkeit der verschiedenartigen Strophen für das Verständnis des ganzen Gedichts unwesentlich zu sein und die innere organische Zusammengehörigkeit seiner Teile nicht zu beweisen.

Es verhält sich damit so: Kein Stück des Gedichts ist in einem andern Veda erwähnt, dagegen gehören Strophen aus dem Anfang und dem späteren Teil desselben sowohl der Saunakiya-Rezension (Vulgata) als der Paippalāda-Rezension des Atharvaveda an. Es spricht also keine äußere Tatsache dafür, daß aus einem andern Bereich des Veda als dem atharvanischen, etwa aus dem Kreise ṛgvedischer Poesie einige Strophen übernommen wären und eine Zudichtung im Sinne des Atharvaveda erfahren hätten, sondern die Strophen 2—5 haben danach als ebenso echt atharvanisch zu gelten wie die folgenden.

Doch enthält die Paippalāda-Sākhā nur einen Teil der Strophen unseres Gedichts und diese nicht in derselben Reihenfolge wie in der Vulgata. Zunächst fehlt die 1. Strophe. Es ist eine Anuṣṭubh in Gegensatz zu dem triṣṭubh-Metrum der übrigen Strophen. Sie nennt Varuna nicht (dieser dürfte freilich mit dem *adhīṣṭhātā* „Oberherr“ in a gemeint sein), sondern „die Götter“, von denen im weiteren nicht mehr die Rede ist. Ferner scheint *eṣām* „deren“ in a einen vorher genannten Begriff vorauszusetzen, und die Erklärer sind uneins,

ob *devānām* „der Götter“ (vgl. Pada d) oder etwa *bhuvanānām* „der Lebewesen“ oder noch anderes zu ergänzen sei. Man hat den Eindruck, daß diese Strophe um ihres im übrigen verwandten Inhalts willen aus anderem Zusammenhang hierher versetzt sei. Hier, aber nur hier könnte ROTHS Gedanke an „vorhandene Bruchstücke älterer Hymnen“ (vielmehr eines anderen Hymnus) zutreffend sein.

Außerdem fehlt in Paipp. die Str. 9: „Mit all diesen Fesseln binde ich dich So und So, aus dem Geschlecht der So und So, Sohn der (Mutter) So und So; und alle diese weise ich dir nacheinander zu.“ Diese formelhafte Abschlußstrophe mag nachträgliche Zufügung der Saunakiyas sein; das ficht die wesentliche Einheit des sonstigen Gedichts mit Gottespreis und Fluch nicht an. Die übrigen Strophen finden sich in der Reihenfolge 3, 2, 5, 8, 7 in der Paippalada-Rezension (Str. 4 und 6 an anderer Stelle). Wenn diese Anordnung und Aussonderung in allen Stücken maßgebend wäre, würden wir nur ungerne Strophe 4 vermissen, obwohl sie keine im Vergleich zu sonstigen vedischen Aussagen so selbständigen Gedanken enthält wie Strophe 2, 3d. Strophe 6 könnte zur Not entbehrt werden; freilich ist darin die Umkehrung der Verwünschung (der Wahrsprechende soll von Varuna's Fesseln frei bleiben, 6d) nicht unwesentlich; denn sie zeigt, daß der Fluch mit verantwortlichem sittlichen Bewußtsein ausgesprochen wird.

Besonders wichtig aber ist, daß auch in dem Paralleltext, der durch Weglassung der Ergänzungstrophe 1 und der Zusatzstrophe 9 vielleicht altertümlicher, durch Zerstückelung des übrigen dagegen wahrscheinlich weniger treu ist, die den Gott rühmenden Strophen 3, 2, 5 mit den Fluchworten in 8 und 7 vereinigt sind.

Gehört somit Strophe 8, die BLOOMFIELD als so niedrig charakterisiert hat, zum echten Bestand des Gedichts und steht sie in organischem Zusammenhang mit dessen Hauptteilen, so liegt alles daran, ihr ein besseres Verständnis abzugewinnen.

Ihre einstweilige Unverständlichkeit liegt an den Wörtern *samāmyā*-, *vyāmyā*-, *samdeśyā*-, *videśyā*-.

Für die Bestimmung des ersten Wortpaares ist man ausgegangen von dem bekannten *vyāmā*- „Klafter“, und so haben denn BOETHLINGK und ROTH für *vyāmyā*- „in die Quere gehend“, dagegen für *samāmā*-, *samāmyā*- „Länge“ und „in die Länge gehend“ als Bedeutungen angenommen. Darin sind ihnen V. HENRY, Manuel vedique, und BLOOMFIELD gefolgt; LUDWIG dagegen übersetzt in AV. 18. 4, 70 (Rigveda III. 492) *samāmā*-, *vyāmā* als „Leistung“ und „Weigerung“ (mit Fragezeichen), *samāmyā*-, *vyāmyā*- unserer Textstelle (ebenda S. 389) als „mit Krankheit behaftet, von Krankheit befreit“. Die große Verschiedenheit dieser Wiedergaben zeigt ihre völlige Unsicherheit.

WHITNEY übersetzt *samāmē*, *vyāmē* in AV. 18. 4. 70 „with which one is bound crosswise, with which lengthwise“ (wobei crosswise und lengthwise versehentlich vertauscht sind) aber bezeichnet das als „far from certain“.

WEBER dagegen hat Sitz. Ber. Preuß. Akad. d. W. 1896, 293 *samāmē*, *vyāmē* „beim Zusammenziehen, beim Auseinanderziehen“ übersetzt und dazu bemerkt: „contractio, distractio; — oder etwa hier: Vertrag? und Bruch desselben?“ Mit letzterem ist er meiner Ansicht nach dem Richtigen am Nächsten gekommen. Er hat diesen Gedanken jedoch bei seiner darauffolgenden Übersetzung von AV. 4. 16, Ind. Stud. 18. 1898, S. 72f. nicht verwertet. Davon sogleich bei Besprechung von *sam*-, *vi-deśyā*-.

Bei *samdeśyā*- gibt das Petersburger Wb. die Ableitung von 1. *diś* mit *sam* oder von *samdeśa* an und die Bedeutungen: 1. anzuweisen, dem man Verhaltensmaßregeln zu geben hat, Kathās. 2. auf Anweisung beruhend oder absichtlich: *pāpa* AV. 10. 1, 11ff. 2. 8, 5. 3. hiesig (wenn wir *videśyā*- richtig gefaßt haben) AV. 4. 16, 8. — Nun könnte *videśyā*- zwar, von *videsa*- „Fremde“ abgeleitet, „auswärts befindlich“ bedeuten, wie PW. angibt, aber die zwiefache Bedeutung des *samdeśyā*- an verschiedenen Stellen des AV. ist, da es sich überall um

rätselhafte Stellen handelt, wenig überzeugend. V. HENRY spricht denn auch a. a. O. 147 seinen Zweifel daran aus, doch hat er keinen sehr glücklichen Weg der Deutung eingeschlagen, indem er dieses *videśyā-* in nähere Beziehung zu *sām diśāmi* in Strophe 9c dieses Gedichtes setzt. In ähnlicher Weise hat sich WEBER Ind. Stud. 18. 73 bei Auffassung von *sa-*, *vi-*, *deśyā* als verbaler Formen von der folgenden Strophe beeinflussen lassen (mit Hinweis auf die Einordnung dieser Wörter in WHITNEY's Index unter *diś*; doch ist dieser in seiner Übersetzung zu der Anknüpfung an *videśā-* „Fremde“ zurückgekehrt). Und alle Übersetzer lassen sich von der Strophe 9 auch darin beeinflussen, daß sie von daher den Begriff „Strick, Fessel, Schlinge“ aus *pāsāir* zu dem dreimaligen *vāruṇo* in engere Beziehung setzen.

Das scheint zwar auch durch 18. 4, 70 empfohlen zu werden, aber es ergibt sich daraus eine ganze Anzahl neuer Mißhelligkeiten, die man am gründlichsten los würde, wenn man entweder 1. *vāruṇo* aus allen 3 Pādas von Strophe 8 einfach wegließe, oder 2. dafür den Vokativ *varuṇa* einsetzte, oder 3. daraus das Adjek. *vāruṇó* machte, das sich auf hinzugedachtes *pāso* bezüge. In diesen Vorschlägen trifft WHITNEY mit V. HENRY überein, und hebt noch hervor, daß die Tilgung von *vāruṇo* eine Gāyatri ergäbe. Aber das ist eine schlechte Stütze dieses Vorschlags; denn wenn schon die Anuṣṭubh von Strophe 1 verdächtig ist, nicht ursprünglich zugehörig zu sein, so ist es nicht gerade wahrscheinlich, hier zwischen Triṣṭubh-Zeilen einer Gāyatri zu begegnen.

Was sich bei alledem ergibt, ist ein auch für vedische Verhältnisse schier unerträgliches, weil unverständliches Anakoluth: „Der Varuna, welcher samāmya usw. ist . . . Strophe 9 mit all diesen Fesseln binde ich dich.“ Dem wird mit allen drei Textänderungen nicht abgeholfen.

Aus diesen Versuchen ergäbe sich etwa die Übersetzung: „Welches der in die Länge gehende, welches der in die Quere gehende Varuna ist, welches der zum Land gehörige, welches der auswärtige Varuna ist, welches der auf die Götter, welches der auf die Menschen bezügliche ist.“ Diese Übersetzung

könnte je nach den vorgeschlagenen Konjekturen und gewaltsamen Ergänzungen, mit Streichung des Gottesnamens und anderen dergleichen Mitteln noch abgewandelt, aber nicht verbessert werden. Es braucht daher mit dem Bericht über die gequälten Versuche, die Schwierigkeiten zu lösen, nicht noch mehr ins einzelne gegangen zu werden; der niedrige Tiefstand des Inhalts, zu dem man so gelangt ist, spricht deutlich genug — nicht gegen den Dichter, sondern gegen die Brauchbarkeit der Deutungen.

Es sei also zunächst festgestellt, daß es ganz unberechtigt ist, „pour comprendre cette stance — la faire dépendre de la suivante (V. HENRY), denn 1. gehörte die letzte Strophe ursprünglich wahrscheinlich gar nicht dazu, und 2. folgt ihr im Paippaladatext die 7. Strophe des Saunakiyatextes. Es ist durchaus möglich, daß gerade darin die Paipp. Rec. etwas Richtiges bewahrt hat; es ist sogar wahrscheinlich. Denn die Stellung von Strophe 8 vor Strophe 9 ergibt, wie erwähnt, ein sehr hartes Anakoluth; ohne Strophe 9 aber bräche das Gedicht mit einem unvollständigen Satz fragmentartig ab¹⁾.

Also ist der Anklang von *samdeśyā-* in 8 an *sām diśāmi* in 9 irreführend und Ergänzung von *pāśā-* aus 9 in 8 ein Mißgriff.

Und da *samāmyā-*, *vi-āmyā-* Ableitungen von *samāmā-*, *vi-āmā-* sind, ist es für *samdeśyā-* am wahrscheinlichsten, es nicht als verbale Bildung von *sām-diś-*, sondern von *samdeśā-* herzuleiten. Sonach ist *vāruṇa- samdeśyā-* der Gott, sofern er es mit Auftrag, Befehl, Gebot zu tun hat, sei es als Einschärfer, Hüter, Rächer oder Urheber von Geboten. Dazu ist *videśyā-* eine vielleicht nur augenblickliche Gegensatzbildung, die den Gott wohl als Wahrer des Verbots bezeichnet. Dazu paßt die Vermutung WEBER's, der AV. 18. 4, 70 bei *samāmā-*, *vyāmā-* an „Vertrag und Bruch desselben“ gedacht hat.

Da wenden sich die Beter an Varuna, daß er sie von den

1) Allerdings ist auch die Strophenfolge 8,7 anakoluthisch, aber nicht von unverständlicher Zusammenhanglosigkeit.

dreifachen (Sünden-)Fesseln frei machen solle (in der üblichen Formel: die obersten, untersten, mittleren Fesseln; Strophe 69); sodann heißt es Strophe 70: „Löse uns von allen Fesseln, o Varuna, mit welchen man in *samāmā-*, mit welchen man in *vyāmā-* gebunden wird.“ Die Übersetzung, „der Länge nach, kreuzweise gebunden“ ist da im höchsten Grade unbefriedigend. Mit Ableitung von Wurzel *am* „festmachen, festsetzen“, *sam-am*, Med. „sich Jmd. verbinden, sich verbünden, unter sich festsetzen“ ergibt sich für *samāmā-* eine Bedeutung, „Vereinbarung, Abmachung, Bündnis“ oder so ähnlich, welche hier vorzüglich paßt. Das genaue Verhältnis, in dem *vyāmā-* dazu steht, ist freilich nicht ganz klar. Am nächsten liegt Lösung einer solchen Verbindung.

Mit diesen Annahmen ergibt sich eine recht befriedigende Auffassung unserer Strophe: „Der Varuna, der über Gebot und Verbot, über Vereinbarung und Bruch der Vereinbarung, über Göttliches und Menschliches (Pflichten oder Verhalten gegen Götter und Menschen) (wacht), . . .“ Daran könnte sich dann allenfalls anschließen Strophe 7: „O du (in all diesen Beziehungen wirksamer) Varuna, umgib diesen (*anṛtavantam*) mit hundert Fesseln.“

Durch den umständlichen Ausdruck der Übersetzung wirkt dies noch nüchterner als die Strophe selbst. Aber man kann nicht sagen, daß sie um ihrer Trockenheit willen zum sonstigen Inhalt des Gedichts schlecht passe; vedische Dichter haben sich oft nicht gescheut, ganz schlicht sachliche Aussagen neben Strophen von großer dichterischer Kraft und Pracht zu stellen. Und hier ist der sachliche Inhalt nicht nur sinnvoll, sondern auch würdig genug, sich mit den vorangegangenen großartigen Strophen zur Einheit zu verbinden. Es ist sogar im Zusammenhang sehr wesentlich, daß Varunas Tätigkeit als Wahrer des Rechts nicht nur, wie eingangs, im Hinblick auf die Ordnung der natürlichen Welt, sondern auch in Sachen menschlicher Satzungen und Verträge hervorgehoben wird. Dies fügt sich außerdem trefflich zusammen mit dem, was ich vorher zur Rechtfertigung des Fluchs als einer altertümlichen Form der Strafandrohung gesagt habe.

Man war also allzu leicht bereit, diesem Gedicht, obwohl es anerkanntermaßen einen Höhepunkt vedischer Dichtung enthält, zugleich einen Tiefstand der Gesinnung und des Sinnes zuzutrauen. Hier und vielfach sonst bewährt sich die Überheblichkeit, mit der man gelegentlich über den Geist vedischer Poesie abgesprochen hat, schlecht; wenn man ohne Voreingenommenheit nach dem Sinn sucht, ergibt das anfangs für sinnlos gehaltene einen guten und wertvollen Sinn.

Zusatz: Verbot in Fluchform z. B. „*Drae Teiae*“ (CAURE, Del.¹ 480, Coll.-Bechtel 5632, SOLMSEN 45): Ὅστις φάρμακα . . . ποιοί . . . νέων ἀπέλλυσται καὶ ἀτόν καὶ γένος τοῦ κείῳ ὤνῃ; Gortyn (KOHLEN-ZIEBANTH, Stadtrecht v. G., S. 33, Nr. 2): αἱ δὲ τίς τῶν τοῦτων καταδολοί . . . ἀτόν τε κατάρκτων ἡμῶν καὶ γὰρ εὐκαρπίαν μὴ φέρειν]; Leges XII tab. VIII 21: *patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto*: u. a. dgl. mehr. [K.-N.].

KĀVYA UÇAN.

BARTHOLOMAE hat im altiranischen Wörterbuch 406 den awestischen Namen *usan-* und dessen Nebenform *usadan-* von arisch *utsa-* «Brunnen» herleiten wollen. Im Zusammenhang damit hat er eine sagengeschichtliche Beziehung zwischen dem iran. *kava usa* (im Gen. *kavōiš usadānō*) und dem alt-ind. *kavi. uçanas-* gelegnet und festgestellt, dass, falls seine Etymologie richtig sei, auch die Namensähnlichkeit beider Saggestalten dahinfalle. WACKERNAGEL und DEBRUNNER haben aber (a. Gr. III, 295) an der indo-iranischen Namensverwandtschaft als wahrscheinlich festgehalten, ebenso hat CHARPENTIER (*Monde Oriental* XXV, 1931, 24, n. 2) Bartholomae's Etymologie abgelehnt und gegen die Trennung der Namen und Saggestalten Einspruch erhoben. Doch hat er auf einen bestimmten Nachweis der Verwandtschaft verzichtet, und dass Bartholomae's Erklärung nicht völlig erledigt ist, zeigt die Bemerkung von DUCHESNE-GUILLEMIN (*Les Composés de l'Avesta* 109) *usadan-* «s'il est composé de *usa-* «source» et de la rac. *dā* + suff. *-an-*». Dabei scheint sich der so angedeutete Zweifel mehr auf das Hinterglied und die suffixale Bildungsweise als auf den ersten Namensbestandteil zu beziehen.

Nun ist das Wesentliche über dieses Wort eigentlich schon bei Wackernagel-Debrunner gesagt, denn die Schlussstelle der von einander abweichenden Bildungen ai. *uçanas-*, aw. *usadan-*¹ entziehen sich vorläufig einer sicheren Erklärung. Aber es verlohnt sich doch wohl, noch einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass die im Aw. vorliegende kürzere Namensform *usan-* auch im Ai. ihre Entsprechung hat, und dass damit das Auseinanderreißen der verschiedenen Weiterbildungen verwehrt ist.

Es muss nämlich einerseits die kürzere Form *uçan-* als Namen anderer Personen als des *Uçanā kāvyaš* gegeben haben. Das geht aus dem Namen des *Uçan Vājoçravasaš* Taitt. Br. 3. 11,18 = Kāt. Up. I. 1 hervor. Da ist, wie der Nominativ *uçan* zeigt, der Name *swar*

¹ Vgl. EZAN, *Festgruss Roth*, 6 ff.

dem bekannten Partizip *uçant-* «wollend» angeglichen, und schon die einheimischen Erklärer haben das Wort denn auch so verstanden (Çankora, Rāmānuja: *kāmayomānaš*). Aber A. Weber (dem OLDBENSON, *Lehre der Upanishaden* 203 folgt) hat aus der Wortstellung entnommen, dass es Name ist, und es wäre ja auch zu merkwürdig, wenn der Mann ohne Nennung seines eigenen Namens bloss mit dem Vaternamen vorgestellt würde. Auch kann die Hingabe seiner ganzen Habe als *dakṣiṇā* nicht durch irgend wen oder irgend etwas erzwungen sein; die Bemerkung, dass diese fromme Handlung willentlich geschehen, wäre — dazu noch in so betonter Anfangsstellung — völlig ungereimt. Die sonstige indirekte Bezeugung des Namens *uçan-* (Nom. **uçā*) führt zu der Annahme, dass hier der Name *uçant-* (Nom. *uçan*) an dessen Stelle getreten ist.

Von dieser kürzeren Namensform *uçan-* ist nun das Adj. *uçana-* abgeleitet, und es ist bemerkenswert, dass dies in Vārtt. 2 (mit Schol.) zu P. 4. 2,8 nicht von der sonst aufgegebenen kurzen Namensform *uçan-*, sondern von *uçanas-* hergeleitet wird, dass also in der längeren Form *uçanas-* das einfache *uçan-* noch lebendig gegenwärtig war. So wird denn auch in der Sūtra-Literatur das dem Uçanā kāvyaš zugeschriebene Gedicht RV. 8. 84 *uçanam sāma* genannt².

Somit steht fest, dass der *kavi. Uçanas-* (*Uçanas- kāvya-*) auch *kavi. Uçan-* hiess, also genau so wie der awest. *kavi. Usan-* (*kava Usa*).

Für die nahe Verwandtschaft beider Doppelnamen kommt nun weiter in Betracht, dass beide — eben Doppelnamen sind. So vielfach auch sonst im Alt-indischen *kavi-* vorkommt, so ist es doch m. W. in keinem andern Fall stehender Beiname und in keinem andern Fall *kāvya-* ständiges, wohl patronymisches Beiwort eines Personennamens. Im Iranischen freilich ist *Kavi- Usa(dā)n* (mp. *Kay Us*) einer in der Reihe der legendären Könige, die alle den Beinamen *Kavi* (*Kay*) tragen. Doch hat in dieser Beziehung *Usan* (*Us*) eine Sonderstellung unter der Kayaniden: er wird vielfach *Kay Kāūs* (*kāvūs*) genannt. CHRISTENSEN (*Les Kayanides*, kgl. Danske Vidensk. kab. Selsk. XIX, 2, Kopenhagen 1932; p. 108, n. 1) sagt darüber: «Kay us é tant devenu Kāūs, on y a affixé encore une fois le titre

² Nach CALAND-HENRY, *L'Agnostoma* 59; ich kann augenblicklich nicht feststellen, ob sich dies bei Äqvalkyana oder Çamkhayana findet.

ou nom dynastique de Kay » und drückt damit wohl die allgemeine Auffassung aus. Ich halte es jedoch für sachlich und lautlich wahrscheinlicher, dass in Kâüs nicht das Grundwort *kavi*, sondern die patronymische Ableitung *kävya* enthalten ist³. Mit dieser Annahme würde es auch verständlicher, dass bei Übertragung dieses Namens aus der legendären Geschichte auf historische Persönlichkeiten der Sassanidenzeit⁴, wo der Name der Kayanidendynastie nicht in Betracht kam, die Form *kâüs* gebräuchlich wurde.

Wenn man nun eine Vergleichung zwischen dem Kävya Uğanas des Mahabharata und dem Kay Kâüs des Schachname anstellt, wie es SPIEGEL (*Die arische Periode*, 1887, S. 284 ff.) skizzenhaft getan hat⁵, so scheint es zunächst allerdings, wie Spiegel selber sagt, dass « in diesen Erzählungen... nichts uns erlaube den Kava Usa mit Kävya Uğanas zu vergleichen. » Es lässt sich nicht leugnen, dass der Abstand der beiden Sagenhelden so gross, wie ihre Umwelt — Mahabharata und Schachname — verschieden ist. Dies schliesst jedoch einen ursprünglichen, in ältester Zeit etwa anzunehmenden Zusammenhang nicht unbedingt aus: beide Epen stehen chronologisch und entwicklungsgeschichtlich dem Ursprung der indiranischen Sagenwelt sehr fern. Ausserdem ist zu bedenken, dass dem Wort *kavi* im Altindischen und Awestischen verschiedener Sinn anhaftet. Die Frage, wie beide Bedeutungen zusammenhängen, muss ich jedoch auf sich beruhen lassen⁶. Im Ai. ist *kavi* ein Seher, der über die Zauberwelt des Wortes, damit überhaupt über magische Kräfte verfügt, ein brahmanischer Weiser. Im Awesta dagegen ist *kavi* eine Bezeichnung von Fürsten, und zwar nicht nur von solchen der sogenannten Kavi- oder Kayanier-Dynastie.

Wenn es also eine ur-arische Sagengestalt gegeben haben mag, deren Namen und Wesen fest verwachsen war mit dem Wort und Begriff *kavi*, so musste um deswillen die Sagenfigur selbst bei bei-

³ Zum Lautlichen vgl. etwa **dyaks*:- *dyas* « Ei », wo das *y* als silbenanlautend erhalten ist.

⁴ CHRISTENSEN a. a. O. 40

⁵ Vorher schon Roth; ich kann nicht finden, wo!

⁶ CHARPENTIER, a. a. O. 23, n. 3 erwähnt die Möglichkeit, dass das Aw. die ursprünglichere Bedeutung des Wortes bewahrt habe. Dass die iranischen Kavi's ursprünglich etwa Priester-Könige gewesen sein könnten, hab ich in meiner Yâst-Übersetzung 172, n. 2 angedeutet.

den Völkern eine stark auseinandergehende Entwicklung nehmen und hier als Brahmane, dort als König erscheinen.

Im Mahabharata (Calc. I 3185 ff., Bomb. 76, Poona, 171) ist beim Kampf der Götter und Asuras Kävya Uğanas der priesterliche Bestand der Dämonen⁷, wie der Priestergott Brhaspati der Purohita der Götter ist. Uğanas aber ist dem Brhaspati überlegen, da er das Zauberwissen besitzt, Tote zum Leben zu erwecken. Indem er die im Kampf gegen die Götter gefallenen Asuras immer wieder ins Leben zurückruft, sind alle Anstrengungen der Götter, die Dämonen zu besiegen, vergeblich, bis es ihnen gelingt dem Uğanas das geheime Zauberwissen zu entlisten.

Der iranische König Kay Kävüs hält sich für mächtiger als alle früheren Könige und unternimmt in seiner Überhebung das Wagnis, Mazenderan, das Land der Devs (Dämonen), zu erobern. Trotz verhängnisvoller Fehlschläge gelingt dies, hauptsächlich durch die Heldentaten Rustems, und Kay Kâüs ist dadurch auch Gebieter über die Dämonen geworden. Diese errichten für ihn wunderbare Zauberschlösser im Elburzgebirge, wo ewiger Frühling und ewige Jugend herrscht, und gealterte Menschen verjüngt werden. Aber die Dämonen verführen ihn zu dem törichten Plan, als Herrscher über das ganze Erdenrund, über Menschen und Dämonen, nun auch den Himmel erobern zu wollen. Er lässt sich von Adlern emportragen, stürzt aber kläglich zu Boden. Trotz seiner schweren Versündigung wird ihm, da er bereit, wieder die Gnade des Himmels zuteil und er regiert weiter. Willkür, Laune und Unbesonnenheit kennzeichnen seine Regierung, dennoch ist die Macht des iranischen Königtums nie so gross, wie unter ihm, und in seine Regierungszeit fallen die berühmtesten Heldentaten des Rustem, sowie auch dessen tragischer Kampf mit seinem Sohn Sohrab. Dabei kommt zur Sprache, das Kay Kâüs einen Balsam besitzt, der die Todeswunde Sohrabs zu heilen vermöchte. Und das ist der hässlichste Zug im Bilde des Kay Kâüs, dass er die Herausgabe dieses Wunderheilmittels verweigert, da Rustem und Sohrab, wenn beide am Leben wären, vereint ihm zu mächtig wären.

So viel unerfreuliches Firdusi von Kay Kâüs zu berichten hat, so hat man doch gar nicht den Eindruck, dass ihm daran läge, ihn

⁷ Dieser Umstand ist schon im ved. Altertum bezogen, s. GELDMAN, *Fed. Stud.* II, 167.

schwarz zu malen und schlecht zu machen; auch dass dieser Wunderbalsam, der bei den gewagten und oft missglückenden Kriegsunternehmungen recht gut zu brauchen gewesen wäre, sonst nicht erwähnt wird, lässt schliessen, dass dieser Zug nicht von Firdusi erfunden, sondern überliefert ist. Aus wie alter Zeit und ob dies mit der wiederbelebenden Zauber macht des Käva Uḡanas zusammenhängt, lässt sich freilich nicht bestimmt sagen. Aber statt alle Zusammenhänge leichten Herzens abzuleugnen, sollte man dieses Motiv doch wenigstens beachten.

In der älteren Überlieferung, über die uns Christensen in der erwähnten Schrift einen so vorzüglichen Überblick gewährt, findet sich doch noch ein weiterer Anhaltspunkt zu einer solchen Vergleichung, die freilich auch weiterhin nur unter dem hervorgehobenen Gesichtspunkt einer weitgehenden Fortentwicklung des Stoffes als ein Versuch gewagt werden muss. Im Schachname nämlich ist Kay Kāūs, so unvernünftig sein Kriegszug gegen Mazenderan auch ist, dabei doch zunächst ein Kämpfer der guten Sache und Besieger der schrecklichsten Dämonen. In der älteren Überlieferung (CHRISTENSEN S. 73 f., 108 f.) erscheint er nicht als Bekämpfer, nur als Beherrscher der Dämonen, und während bei Firdusi seine Erhebung zum Himmel auf dem Adler-getragenen Thron ein zwar frevelhaftes, aber doch auch lächerliches und blamables Abenteuer ist, erscheint dort sein von dämonischen Streitkräften getragener Angriff auf den Himmel, trotz vollkommener Aussichtslosigkeit gegen den Einen Gott, doch ernster. Das könnte letzten Endes doch mit dem von Käva Uḡanas geführten Kampf der Asuras gegen die Götter zusammenhängen⁸. Die mittelpersische Überlieferung berichtet noch weitere schlimme Untaten von Kay Us (CHRISTENSEN 75 f.), und es scheint, dass Firdusi, da er nun doch einmal ein König der ruhmreichen Nationalgeschichte war, seinen Charakter etwas aufgehellt und seine Verbrechen zu Schwächen gemildert habe.

Leider bietet weder das Awesta noch die altindische Überlieferung bestimmtere Vergleichsmöglichkeiten. Dass Uḡanas als Lehrer des

⁸ Dass die Geschichte von Kay Us « est évidemment une imitation de l'histoire de Yim » (CHRISTENSEN 79), überzeugt mich nicht.

Rechts, der Kriegs- und Regierungskunst gilt⁹, und Misstrauen seine hauptsächlichste politische Maxime ist (HOLTZMANN, *Mahabharata* IV, 151 f.), fördert uns hier so wenig wie die Aussagen des R̥gveda (GELDMER, *Ved. Stud.* II 166 ff.). Er leistet da dem Indra Beistand, indem er ihn nicht nur mit Soma stärkt, sondern ihm auch seine Waffe schmiedet und bei Krafttaten Indras mit ihm auf seinem Wagen fährt. (RV. 5. 29,9; 31,8). Er gilt zwar als Angehöriger des Bh̥rgugeschlechts, also als Brahmane, aber er hat dabei doch, besonders auch wenn Indra sich mit ihm gleichsetzt (RV. 4. 26,1), die Rolle eines kriegerischen Helden.

Die Unterlagen genügen also nicht, um eine Sagenverglei- chung in überzeugender Weise durchzuführen. Dennoch glaube ich, dass hier, wie so manchmal, die Frühzeit der arischen Philologie tiefer geblickt hat als die spätere, durch Kritik und Zweifel oft allzusehr gehemmte Forschung. Denn keine Tatsache zwingt oder berechtigt uns, die verwandten Namen zu sondern; vielmehr glaube ich einige Gesichtspunkte angeführt zu haben, unter denen eine Sagenverwandtschaft trotz starker Abweichung sich als wahrscheinlich darstellt.

Es gilt auch hier, der uns gesetzten wissenschaftlichen Aufgabe, Erkenntnis der indo-iranischen Gemeinsamkeiten, nicht auszuweichen.

DER WELT-EI-MYTHOS IM RIG-VEDA.

In dem ṛgvedischen Gedicht an den unbekanntem Gott (10.121) ist dieser eine, uranfängliche welterschaffende Gott der goldene Keim (Leibesfrucht, Embryo, Fötus) genannt, und das Gedicht hebt gewichtig mit dem Wort *hiranyagarbha* an. Manche Übersetzer¹⁰

⁹ Der priesterliche Weise ist hier Staatsmann; zwar, so wenig wie andre brahmanische Lehrer der Staatskunst, nicht König; aber doch auch nicht blos Opferpriester. Ist das eine alte Nuance des Begriffes *Kavi*? Vgl. ANM. 6.

¹⁰ DEUSSEN, *allgem. Gesch. d. Ph. I*, 1, 132; HILLEBRANDT, *Lieder des R̥gveda* 132; GELDMER, *Zur Kosmogonie des RV.* (Marburger Bektorsprogramm 1908) S. 8. — Ludwig behält das Wort *Hiranyagarbha* bei, Grassmann sagt: der Gold-entprossene.

sagen dafür «goldener Keim» und überlassen es dem Leser, welche Vorstellung er damit verbinden mag.

GEZDNER jedoch fügt als Fussnote hinzu: «Später das goldene Ei, hier der goldne d. h. glänzende oder unverwüliche Weltkeim.» Was man sich dabei unter «Keim» vorzustellen habe, bleibt hier wie in Geldners bald darauf folgender Behandlung in seinem Kommentar (*Rigveda in Auswahl* II, S. 203; 1909) unaufgeklärt; zwar sind Keime aus Pflanzensämlingen nicht eigentlich golden, erst recht sind Embryonen nicht golden, aber bei dem göttlichen Keim, aus dem die ganze Welt hervorgegangen ist, könnte man sich Goldglanz im einen Fall so gut wie im andern denken.

Ganz befremdlich ist aber Geldners in der ersten Arbeit angedeutete, im Kommentar näher ausgeführte Ansicht, dass aus dem «Weltkeim, den die Urwasser trugen», «die spätere Kosmogonie das Weltei gemacht» habe. Inwiefern denn «später»? und werden denn Urmythen der Menschheit «gemacht»?; werden sie gar aus einer literarischen Reminiszenz gemacht? Nein, sie sind unmittelbare Schauung, die je und je Gemeinbesitz eines Kreises der Menschheit ist, und von Schauenden jederzeit aufs neue erschaut werden können, nämlich von seherischen Menschen, von Dichtern¹¹; dagegen literarischen unursprünglichen Menschen, die für dichterisches, d. h. ursprüngliches und mythisches Schauen abgestorben sind, bleiben sie unsichtbar.

Und wie sollte der weit verbreitete, zum Urbesitz eines grossen Teils der Menschheit gehörige¹² Mythos vom Weltei gerade in Indien ein spätes Gemächte sein?

Die hiermit angedeuteten allgemein geistesgeschichtlichen Überzeugungen sind nicht Gegenstand philologischer Untersuchung, sondern bestehen vor Eintreten in dieselbe Sache des philologischen Nachweises aber ist es, dass der Mythos vom Weltei in älteren Teilen des Rgveda bezeugt ist, und es muss aufs Neue Wunder nehmen, dass Geldner, der unvergleichliche Kenner des Rgveda, hierbei nur auf Brahmana, Upanishad und Manu, nicht auf die

¹¹ Eine solche neue seherische Schau eines alten Mythos durch einen neuere Dichter (G. Keller) habe ich in Leo Frobenius, *Ein Lebenswerk* (1933, S. 50) aufgespürt.

¹² Vgl. Frobenius, *Vom Kulturreich des Festlandes* (München 1923), S. 69 ff. = *Erlebte Erdteile* VII (Frankfurt a.M. 1929) S. 280 ff.

Rgveda-Samhita verwiesen, und den Weltei-Mythos für spätere Erfindung gehalten hat.

Zunächst aber ist zu sagen, dass das Wort *kiranyagarbha* selbst den Welteimythos enthält. In den Gedichten, welche die Überzeugung oder Ahnung von der Einheit des Göttlichen aussprechen, wird das höchste Wesen oftmals mit Worten gepriesen, die eigentlich dem Wesen einzelner Götter des alten Polytheismus angemessen sind, ja es wird in deren Gestalt angesehen. In dem Gedicht an den unbekanntenen Gott ist das z.B. in Str. 5 der Fall: *yo anarikṣe rajaso vimānaḥ* «der im Zwischenreich den Dunstkreis durchmisst», was den 7.87.6 auf Varuna bezüglichen Worten *rajaso vimānaḥ* ganz ähnlich ist.

Sodann zeigt dieser Hymnus mancherlei Anlehnungen an das Indragedicht 2,12 (OLDENBERG, *Proleg.* 315 f.; DRUSSEN, a. a. O. 128 f.), so dass Huldigungen, die ehemals Indra dargebracht wurden, nun dem einen höchsten Gott erwiesen werden. Das ist besonders in Str. 6. der Fall¹³.

¹³ HILLEBRANDT nennt (*Lieder des RV.*, S. 132) dies Gedicht eine nicht sehr geschickte Nachahmung des Indraliedes II, 12. Aber die Anlehnungen sind niemals wörtlich, also nicht Zeichen der Unselbständigkeit, und die Kühnheit, mit welcher der versiehernde Refrain *sa janāso indraḥ* durch die in die Tiefe forschende Frage *kasmai devāya kavīḥ vidhema* ersetzt ist, zeigt, dass der Dichter sich zugetraut hat, jenes frühere Gedicht zu überbieten. Eine engere Anlehnung besteht nur zwischen den auf die beiden Schlachtreihen bezüglichen Strophen (2,12,8 und 10,121,6). Die Strophe des Indraliedes leidet an Wiederholungen und Kleinlichkeiten, der Inhalt von Zeile a: 'zwei Schlachtreihen, die aneinandergeraten, rufen beiderseits den Gott an', erfährt in b keinen Fortschritt: 'die hüben und die drüben, beiderseits, die Feinde', und erleidet in c eine Umblegung, die einen stocken lässt: die eindruckvolle Zweifel der einander entgegengesetzten Heere wird ersetzt durch die Zweifel der nebeneinander stehenden Kampfgenossen *rathēsthā* Wagenkämpfer und *śrātrī* Wagenlenker, die nochmal jeder für sich den Gott anrufen.

Der jüngere Dichter dagegen bildet eine haltvollere Strophe: die Schlachtreihen sind aufgestellt und blicken um Hilfe auf zu Gott; der Dichter zeigt uns ihre Stimmung: es ist ihnen bang ums Herz, und er zeigt sie uns in der Morgenlandschaft: die aufgehende Sonne überstrahlt die gewappneten Heere. Eine besonders schöne Strophe! Warum Hillebrandt den Preis Gottes dadurch, dass die zum Kampf anrückenden Heere ihn anrufen «unmotiviert» findet, ist mir unerfindlich. Es ist im RV. nicht selten in Bezug auf Indra und Varuna gesagt; sollte es etwa im Gedanken an den einen Gott unpassend sein? Gewiss nicht!

Und so wird denn im Eingang Gott in der Erscheinungsform der Sonne verehrt; deren goldene Kugel ist der Dotter des Welteis. Nur bei dieser Auffassung, die mit Übersetzungen wie «Keim» und «Embryo» ganz verwischt wird, ergibt sich eine anschauliche Vorstellung, also ein dichterisches Bild, und man braucht wirklich nicht ein Mensch des vedischen Altertums zu sein, um früh morgens, wenn einiger Dunst den Ball der soeben aufgegangenen Sonne zwar in vollem Rund sichtbar werden lässt, aber Blendung verhindert, sie wie einen dunkelgelben Eidotter zu sehen.

Das ist auch die Vorstellung der Kommentatoren, denn der *garbha* des Welteis, von dem sie sprechen, ist allerdings der Embryo, aber der Embryo eines Ei's ist eben der Dotter. Und KIRSTE hat W. Z. K. M. 9, 164 diese Auffassung als Vermutung ausgesprochen, aber LANMAN, der diese treffliche, halbvergessene Deutung KIRSTE bei AV. 4.2.7 anführt, scheint nicht bemerkt zu haben, dass nur so dieses Wort Gehalt und der Hymnus einen dichterisch wirksamen Einsatz gewinnt.

Dass dies die im Mythos vom Welt-Ei ursprünglich geltende Vorstellung ist, ergibt sich ganz einfach auch daraus, dass der goldgelbe, runde Dotter in einem gleichgültig wie gefärbten Ei eine natürliche Erscheinung ist; künstlich dagegen ist die Vorstellung eines Eies, dessen Schale entweder wie bei einem Osterei aussen golden ist (S. Br. X. 1,6), oder dessen obere Schalenhälfte golden, die untere silbern ist (Chänd. Up. 3. 19.1 und 2); und zwar muss man sich dabei wohl vorstellen, dass die Teile der Schale, nachdem das Ei aufgebrochen worden, sich innen golden und silbern zeigen.

Dass aber der Welt-Ei-Mythos, von dessen ursprünglicher Anschaulichkeit soeben die Rede war, ur-alt sein muss, folgt auch aus seinem Zusammenhang mit dem Mythos vom Sonnenvogel, dessen vedisches und noch früheres Alter unbezweifelt ist. Der Vogel kommt ja aus dem Ei. So hängen beide Mythen organisch zusammen. Ich

Die Umdeutung der Strophe in Parallelfassungen der jüngeren Samhitäs beruht darauf, dass das Wort *krandasi* nicht mehr verstanden, dass wegen der häufigen Verbindung von *rodasi* mit *stabh* (s. Grassmann) und des Gebrauchs von *rej* in Bezug auf Himmel u. Erde für *krandasi* die Bedeutung *rodasi* erschlossen wurde (vgl. OLDENBERG, *Prolegomena* 315 f., und Note zur Stelle). Nur indem man unter dem Einfluss der jüngeren Samhitäs annimmt, *krandasi* stehe hier «bildlich für Himmel und Erde» (so auch NUSSEK. *Z.Wb. d. EF.* II, 68) wird die Stelle zu einer recht sehr geschickten Nachahmung ».

sage nicht, dass sie logisch zusammenhängen; vielmehr ist die Verbindung so irrational, wie der traumhafte Wechsel der mythischen Bilder auch sonst; mit Sonnenaufgang teilt sich das nachts geschlossene, im Innern finstere Weltei, die obere Hälfte der Schale wird als Himmel emporgehoben; das Platzen oder Aufbrechen des Eis ist aber das Aus schlüpfen des darin zur Entwicklung gekommenen Vogels; dennoch ist die Sonne beim Aufgang als goldener Eidotter zu sehen, und wenn der Sonnenvogel sich in erhabenem Fluge emporhebt, so behält er für das natürliche Auge die runde Gestalt bei und bleibt immer zwischen den beiden Ei-Schalen Himmel und Erde.

Und es ist weiter eine weltanschauliche Einheit und geistig-kulturelle Ganzheit, dass die vedische Mythenwelt aus solchen in einander übergelenden Bildern besteht und dass die vedische Poesie in lyrischen Gedichten sich ergeht; der Mythos bietet keine Abfolge von Geschehnissen und lässt sich nicht episch erzählen, sondern in vollem Einklang mit dem losen und wechselnden Auftauchen veranschaulichender Bilder im lyrischen Gedicht sind seine Gehalte stets schauber deutliche und einprägsame Bilder, aber ihre Aufeinanderfolge vollkommen frei und lose, ein Bilder-Reigen von tiefstem Sinngehalt.

Diese Einheit der mythischen Denkform und der Dichtungart wird hier nicht im Sinne einer einheitlich gerichteten Kausalität gesagt: wie der Mythos in dieser Kunstform seinen Ausdruck gefunden hat, so ruht er zugleich in ihr; es sind zwei Sichten eines organischen Kulturganzen.

Daher genügt es dem Dichter an unserer Stelle ohne Darlegung des Mythos mit einem einzigen Wort das bekannte Bild wachzurufen, daher wird auch sonst der Welteimythos nur andeutend erwähnt.

RV. 1.130,3: Der im Felsen (des Nachthimmels) verborgene und eingeschlossene Schatz, den Indra ausfindig macht und durch Zerschmettern des Felsens befreit, ist die Sonne. «Er (Indra) fand den im Verborgenen niedergelegten Schatz im endlosen Felsen eingeschlossen wie den *garbha* eines Vogels», d.h. wie der Dotter im Ei eingeschlossen ist, wie der Vogel nur durch Zerbrechen des Eies hervorkommen kann, so war die Sonne im Felsen eingeschlossen und musste der Fels aufgebrochen werden, damit sie hervorgehen könne. *garbha* bezeichnet die ungeborene Leibbefrucht und das

neugeborene Junge (« Kalb »), und so könnte man hier ebensowohl « Dotter » als « Kücken » übersetzen.

Die Gewinnung der Kühe, des Lichts, aus dem Felsverliess wird ganz ähnlich wie dem Indra auch dem Bṛhaspati zugeschrieben. So heisst es denn RV. 10.68,7: *āṇḍeva bhittvā cakvasya garbham ud usriyāḥ parvatasya tmanjāt* « er führte die roten (Kühe) als Leibesfrucht des Berges heraus, (den) er wie das Ei eines Vogels gespalten hatte »¹⁴.

Der Vergleich beruht sowohl auf der für uns nicht nachahmbaren Einheit des Wortes für Eidotter und Embryo als auch darauf, dass die Kühe im Berg, der Dotter oder künftige Vogel im Ei zwei gleichberechtigte mythische Bilder für die nächtliche Verborgenheit der Sonne sind.

Wenn mythische Vorstellungen so wie hier nur in Vergleichsform ausgesprochen werden, so ist das keine schwächere Bezeugung ihres Vorhandenseins. Sondern weil das Bild als Mythos im Bewusstsein lebendig ist, bringt es den dichterischen Vergleich hervor, der die daran haftenden Vorstellungen ebenso deutlich wach ruft, wie wenn nur ein einzelnes Wort, wie *hiranyagarbha*, ihm Ausdruck verleiht.

Die Sonne ist Feuer und Agni ist die Sonne und wird als Sonne im Weltall, aus dem Weltall geboren. So ist denn Agni 10.1,2 *jāto garbho... rodasyoḥ* « das (neu-)geborene Junge der beiden Welthälften »; 10.45,6 *virvasya kṣtar bhuvonasya garbha(h) ā rodasī apnāj jāyomānaḥ* « der Lichtschein des Alls, das Junge (Kind) der Welt hat, da er geboren ward, die beiden Welthälften ausgefüllt. » Der Weltei-Mythos ist da nicht ausgesprochen, aber da die beiden Rodasī Schalen (wie Eischalen) sind, ist diese Vorstellung hierin doch enthalten. Ja, wie nahe sie liegt, zeigt ein anderer Fall, wo man sie fast weniger erwarten möchte. Das als Brennbarkeit des Holzes in den Pflanzen enthaltene Feuer ist ja eine sehr andere Erscheinung als die im Weltei eingeschlossene goldene Kugel der Sonne, und bei Agni als Embryo der Gewächse (*garbha ośadhinām*) und Kind des Wassers (*apām garbhaḥ*) denken wir zunächst gewiss nicht an Weltei und Sonnenvogel. Aber 3.1,13 *apām garbham darṣatam ośadhinām vanā jajāna subhagā virūpam* « das schön anzuschauende Kind der Wasser (und) Pflanzen hat das heilvolle

¹⁴ Die Kühe als Leibesfrucht des Felsens auch 3.31,7 (Indralled); 5. 46,3.

Reibholz in anderer Gestalt geboren » wird l. 164,52 abgewandelt zu: *divyam suparṇam vāyasaṃ bhāntam apām garbham darṣatam ośadhinām... jōhavīmi* « den himmlischen Falken, den grossen Vogel, das schön anzuschauende Kind des Wasser (und) Pflanzen... rufe ich an »¹⁵.

Als Vogel ist der Sonnen-Agni eben der aus dem Welt-Ei geborene; und weil das Ei aufgebrochen werden muss, damit der Vogel daraus hervorkommen kann, heisst der Āditya (Sonne) « der aus dem zerbrochenen Ei hervorgekommene » *martāṇḍa* (10.72,8,9).

Es liegt an der leichten und verschwebenden Art, mit der diese Dichtkunst ihre Bilder hinhaucht, dass manche uralte Vorstellungen erst in der späteren Literatur mit greifbarer Deutlichkeit hervortreten, während sie in der alten Lyrik nur leise gestreift werden, aber — wie der Mythos vom Welt-ei — doch gegenwärtig sind.

Frankfurt.

H. LOMMEL.

¹⁵ Vgl. die Erörterung dieser Strophe bei BLOOMFIELD, *Repetitions*.

JUGENDLICHE GOTTESERKENNTNIS

Aus einer Jāpanischad

VON HERMAN LOMMEL

Der Text, an den hier Erläuterungen geknüpft werden sollen, Chāndogya-Upanischad 4,4—4,9, ist mehrfach übersetzt, zuletzt mit vollendeter philologischer Meisterschaft von H. Lüders in den Berliner Sitzungsberichten, Phil.-Hist. Kl. 1922, S. 227 bis 242, wieder abgedruckt in Lüders, *Philologica Indica* (1940), 509ff. Als Grundlage der folgenden Auseinandersetzungen lege ich hier nochmals eine Übersetzung vor, bei der ich die über Deussens Übersetzung (Sechzig Upanischads des Veda, S. 121ff.) hinausführenden Aufklärungen von Lüders dankbar benütze. —

Satyakāma, der Sohn der Jabalā, sprach zu seiner Mutter Jabala: „Ehrwürdiger, ich will Brahmanenschüler werden; aus welcher Sippe bin ich denn?“

Sie sprach zu ihm: „Das weiß ich nicht, mein Lieber, aus welcher Sippe du bist. In meiner Jugend bin ich als Magd vielherumgekommen, da hab ich dich bekommen. Ich weiß das nicht, von welcher Sippe du bist. Ich heiße Jabala, du heißt Satyakāma. So magst du dich Satyakāma, Sohn der Jabala, nennen.“

Da ging er zu dem Brahmanen Haridrumata, dem Gautama, und sprach: „Ehrwürdiger, ich will bei Euch Brahmanenschüler werden; ich will bei Euch in die Lehre treten.“

Der sprach zu ihm: „Von welcher Sippe bist du denn, mein Guter?“

Er sprach: „Das weiß ich nicht, Herr, von welcher Sippe ich bin. Ich habe meine Mutter gefragt; sie hat mir geantwortet: „In meiner Jugend bin ich als Magd viel herumgekommen, da hab ich dich bekommen; ich weiß nicht, von welcher Sippe du bist. Aber ich heiße Jabala, und du heißt Satyakāma.“ Also bin ich Satyakāma, der Sohn der Jabala, Ehrwürdiger.“

Er sprach zu ihm: „Einer, der nicht Brahmane ist, kann das nicht sagen. Bring Brennholz, mein Guter, ich will dich in die Lehre aufnehmen; du bist von der Wahrheit nicht abgegangen.“

Als er (der Brahmane Haridrumata) ihn (in den Schülerstand) eingeführt (dazu geweiht) hatte, suchte er 400 magere und kraftlose Rinder aus und sprach: „Hüte sie, mein Guter.“

Er trieb sie fort und sagte dabei: „Ehe es nicht tausend geworden sind, komm ich nicht wieder.“

Er blieb eine Reihe von Jahren draußen.

Als es (die Rinder) tausend geworden waren, da sprach ein Stier ihn an: „Satyakāma“.

„Ehrwürdiger“, antwortete er.

Pollema x

„Wir haben das Tausend erreicht, mein Guter, bring uns zum Haus des Lehrers. Und ich will dir ein Viertel des Brahman sagen.“

„Sagt es mir, Ehrwürdiger“, antwortete er.

Er (der Stier) sprach zu ihm: „Die östliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel, die westliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel, die südliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel, die nördliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Das ist, mein Guter, in vier Sechzehnteln ein Viertel des Brahman, das das Weiträumige heißt. Wer dies aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman kennt und als das Weiträumige verehrt, der wird in dieser Welt weiträumig, und weiträumige Welten gewinnt, wer dies weiß und dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Weiträumige verehrt. — Das Feuer wird dir ein (weiteres) Viertel sagen.“

Als es Morgen geworden war, trieb er die Rinder weiter. Wo die abends hinkamen, da machte er ein Feuer an, pferchte die Rinder ein, legte Holz nach und setzte sich westlich vom Feuer mit dem Blick nach Osten nieder.

Da sprach ihn das Feuer an: „Satyakāma“.

„Ehrwürdiger“, antwortete er.

„Ich will dir ein Viertel des Brahman sagen, mein Guter.“

„Sagt es mir, Ehrwürdiger“, antwortete er.

Es sprach zu ihm: „Die Erde ist ein Sechzehntel, der Luftraum ist ein Sechzehntel, der Himmel ist ein Sechzehntel, das Meer ist ein Sechzehntel. Das ist, mein Guter, in vier Sechzehnteln ein Viertel des Brahman, das das Unendliche heißt. Wer dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman kennt und als das Unendliche verehrt, der wird in dieser Welt unendlich, und unendliche Welten gewinnt . . . usw. (wie vorhin). — Der Schwan wird dir ein (weiteres) Viertel sagen.“

Als es Morgen geworden war, trieb er die Rinder weiter. Wo sie abends hinkamen, da machte er ein Feuer an, pferchte die Rinder ein, legte Holz nach und setzte sich westlich vom Feuer mit dem Blick nach Osten nieder. Da ließ sich ein Schwan bei ihm nieder und sprach ihn an: „Satyakāma“.

„Ehrwürdiger“, antwortete er.

„Ich will dir ein Viertel des Brahman sagen, mein Guter.“

„Sagt es mir, Ehrwürdiger“, antwortete er.

Er sprach zu ihm: „Das Feuer ist ein Sechzehntel, die Sonne ist ein Sechzehntel, der Mond ist ein Sechzehntel, der Blitz ist ein Sechzehntel. Das ist, mein Guter, in vier Sechzehnteln ein Viertel des Brahman, das das Lichte heißt. Wer dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman kennt und als das Lichte verehrt, der wird licht in dieser Welt, und lichte Welten gewinnt . . . usw. — Der Tauchervogel wird dir ein Viertel sagen.“

Als es Morgen geworden war, trieb er die Rinder weiter. Wo sie abends hinkamen, da machte er ein Feuer an, pferchte die Rinder ein, legte Holz nach und setzte sich westlich vom Feuer mit dem Blick nach Osten nieder. Da ließ sich ein Tauchervogel zu ihm herrieden und sprach ihn an: „Satyakāma“.

„Ehrwürdiger“, antwortete er.

„Ich will dir ein Viertel des Brahman sagen, mein Guter.“

„Sagt es mir, Ehrwürdiger“, antwortete er.

Er sprach zu ihm: „Der Atem ist ein Sechzehntel, das Auge (= Gesicht, Sehkraft) ist ein Sechzehntel, das Ohr (= Gehör) ist ein Sechzehntel, das Denken ist ein Sechzehntel. Das ist, mein Guter, in vier Sechzehnteln ein Viertel des Brahman, welches das Stützpunkte-bietende heißt. Wer dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman kennt und als das Stützpunkte-bietende verehrt, der findet Stützpunkte in dieser Welt, und Welten mit Stützpunkten gewinnt, wer dies weiß und dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das mit Stützpunkten versene verehrt.“

Er kam zum Haus des Lehrers. Der sprach ihn an: „Satyakama“.

„Ehrwürdiger“, antwortete er.

„Du strahlst ja, mein Guter, wie einer, der das Brahman kennt. Wer hat es dich denn gelehrt?“

Der antwortete: „Andere als Menschen. Aber Ihr sollt es mir selbst sagen, Ehrwürdiger. Denn ich habe von Männern Euresgleichen sagen hören, das Wissen, das man von seinem Lehrer gelernt hat, führt am besten zum Ziel.“

Der sagte ihm eben dasselbe und es unterschied sich in nichts davon. —

Zunächst gilt es, den für moderne europäische Leser, die mit der Geisteswelt der Upanischaden nicht vertraut sind, höchst fremdartigen Text im allgemeinen näher zu bringen. Die lebendige Szene zu Eingang ist zwar mehr als viele andere Abschnitte aus Upanischaden geeignet, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen; wunderlich bleibt sie gleichwohl. Im Gegensatz zu ihr klingt die weitere Erzählung, daß Tiere das Heilige verkünden, ungläubhaft und die dürre, nach Zahlen geordnete Aufzählung scheint weder der Phantastik, daß Tiere als Gotteskinder sprechen, noch dem Anspruch, Heiliges und Tief sinniges zu bieten, angemessen zu sein.

Doch sind zunächst einige mehr äußerliche Dinge zu erklären.

Ähnlich den Jünglingsweihen oder Initiationsriten vieler, besonders primitiver Völker, was bei uns in der abgeschwächten Form der Konfirmation noch nachwirkt, muß in Indien in alter und neuer Zeit jeder Knabe oder Jüngling eines der drei oberen Stände, der Brahmanen, Krieger und Bauern, in die Religion eingeführt werden. Diese drei Stände, die wir auch Lehrstand, Wehrstand und Nährstand nennen können, gelten als Arier, und nur sie haben Teil an der brahmanischen Religion. Während Nicht-Arier in der Religion nicht unterwiesen werden dürfen, würde der arisch Geborene ohne die religiöse Jünglingsweihe durch einen Brahmanen der Aufnahme in die Standesgemeinschaft, damit auch in die Volks- und Religionsgemeinschaft, verlustig gehen. Daher ist die Sippenzugehörigkeit, die sich nach dem Vater richtet, bei der Aufnahme in die Priesterlehre von höchster Wichtigkeit.

Der Knabe unserer Geschichte, dem dies alles als die gegebenen Verhältnisse der Umwelt natürlich genau bekannt ist, tut selbst die nötigen Schritte, um sich den Riten zu unterziehen. Aber es scheint um sein Unternehmen schlecht zu stehen, denn die Mutter kann ihm keine Sippe und keinen Vatersnamen angeben. Dennoch hat er überraschenden Erfolg bei dem weihen Brahmanen, der sich zwar nicht geradezu über die Geltung von Sippe und Stand hinwegsetzt, aber inneren Wert

8*

statt äußeren Zeugnisses als Erweis brahmanischer Abkunft gelten läßt. Der Knabe ist ein reiner Tor, und eben darin erkennt der Meister die tiefere Veranlagung.

Das heilige Band zwischen Lehrer und Schüler wird durch ein Opfer hergestellt, zu dem der Knabe das Brennholz für das heilige Feuer herbeibringen muß. Daher ist die Aufforderung, Brennholz zu bringen, gleichbedeutend mit der Zusage, ihn als Schüler anzunehmen.

Es fällt auf, daß keinerlei Unterweisung folgt. Das Schülerverhältnis ist zunächst nur Dienstbarkeit, eine Art Noviziat. Unwandelbarer Gehorsam und unbedingte Ergebenheit ist ein unverbrüchlicher Teil der brahmanischen Knabenherziehung. Es ist anzunehmen, daß der Heranwachsende bei seinen häuslichen Verrichtungen die Bräuche und die zu den Zeremonien gehörigen Sprüche zu lernen pflegte, während nur bestimmte und geeignete Schüler aus dem Brahmanenstand in langem Studium heilige Texte und weiteres Wissen erlernten. Aber auch von solchen, und zwar gerade von einigen, die zu Hohem bestimmt waren, berichten uns brahmanische Erzählungen, daß sie jahrelang nur die harte Prüfung schwerer Dienstbarkeit durchzumachen hatten und weniger durch Unterweisung zu Weisen wurden, als durch Einsichten, die in ihrem Inneren aufstiegen und von dem Lehrer nur bestätigt wurden. Denn um der Autorität willen darf auch bei selbsterrungnem Wissen die Anerkennung seiner Gültigkeit durch den Meister nicht fehlen, wie denn auch in unserer Erzählung am Schluß der Lehrer das, was dem Jüngling offenbar geworden ist, ohne Abweichung wiederholt, oder — wie wir es uns zurecht legen können — in menschliche Worte faßt.

Der Hauptteil berichtet, wie der zum Jüngling heranwachsende Knabe zur Erkenntnis des Brahman gelangt ist. Brahman ist das Wort für die höchste Idee, das unpersönlich gefaßte Göttliche. Die altindische Spekulation geht bald dazu fort, das Brahman in leerer Abstraktheit als das Absolute zu fassen. Alle Konkretetheit scheint diesem Denken eine Verendlichkeit zu bedeuten; daher wird dann dem Brahman alles irgendwie Sagbare abgesprochen, so daß das jeden Gehalts entleerte Endergebnis ist, über das Brahman nur zu sagen: „Nein, nein“. Dagegenwiderstand die tiefste Inbrunst der Verehrung verbunden ist, so ist diese Aussage nahe vergleichbar dem Wort des deutschen Mystikers: „Gott ist ein lauter Nichts“ (Angelus Silesius).

Aber das ist schon eine weitere Stufe des Denkens. In unserem Upanischad-Stück ist das Denken über das Brahman noch nicht zu dieser Abstraktheit gelangt; das Göttliche wird noch in der Weltwirklichkeit erfahren und erkannt, das Anschauen des makro- und mikrokosmischen Universums und seiner Bereiche bietet Teilerfahrungen des Göttlichen, und die in ehrfürchtigem Schauer durchlebten Welten sind Symbole des Unerfaßlichen.

Der Knabe hat eine Zeit lang, mehrere Jahre, mit seiner Herde mit der freien, wilden Natur in innigster Vertrautheit gelebt. Im Alter der größten Empfänglichkeit ist ihm ahnend Unendliches aufgegangen. Jetzt, da er schon dem Jünglingsalter entgegenreift, auf der Rückwanderung, da er sich den Bekannungen der Menschen und der Wohnstatt seines Lehrers wieder nähert, kommt das in unbewußtem Erleben Geahnte zum Durchbruch, und wird ihm zu einer immer noch kaum sagbaren Erkenntnis.

Liebkosend hat er den Leitstier der Herde, sein Lieblingstier, zum Lagern veranlaßt, die Herde zur Sicherung gegen das Verlaufen gepefcht, und um sich und die Herde vor wilden Tieren zu schützen ein Feuer entzündet. Auch sonst hat er nachts die Herde bewacht, aber tags reichlich im Schutz der Herde und ihrer wehrhaften Stiere geschlafen. Jetzt ist er den ganzen Tag gewandert, ist müde, aber er hält sich am Feuer wach, an dem er mit der rituellen Wendung nach Osten sitzt¹. Er starrt unverwandt nach Osten, dem heraufziehenden Dunkel entgegen, bis von dort die Ahnung der ersten morgendlichen Helle heraufkommt. Sein Geist schweift nach Osten hin in alle Fernen, über die Auen, den Dschungel, die Wälder und Berge hin, mit allem was darin lebt und webt. Die Fülle des in Jahren Erlebten drängt sich in ihm zusammen und wird vor seinem Geist lebendig, es überkommt ihn die Ahnung eines Unendlichen.

In der nächsten Nacht, obwohl wieder seinem Feuer zu nach Osten gewandt, beobachtet er im Westen die untergehende Sonne, das Hereinbrechen der Finsternis nach dem Verschwinden des leuchtenden Balles, und wieder durchdringt er mit allen Sinnen und Gedanken diese Richtung, die, obwohl nur ein Teilbezirk, sich ihm als Unendlichkeit auftut. Und ebenso wendet er seine Aufmerksamkeit und sein ins Unbegrenzte tastendes Nachsinnen in den folgenden Nächten dem Süden und Norden zu, und der Reichtum seiner äußeren Naturerfahrung steigert sich im inneren Nacherleben zu einem Bewußtsein göttlicher Fülle des unerschöpflichen Dasens und Lebens.

Es ist nicht der abstrakte Gedanke der Unendlichkeit, sondern das gegenständliche Erleben des Unendlichen, das erfüllt ist mit all der prallen Wirklichkeit, die er je und je mit offenen Sinnen erfahren und in sich aufgenommen hat, die Fülle der lebendigen Natur, die in seiner frischen Einbildungskraft sich vermehrt und abwandelt ins Grenzenlose.

In jeder Richtung ist es ein Teilerlebnis und doch für sich allein überwältigend als ein Unfaßbares, Unbegrenztetes — zugleich aber besteht die Ahnung, daß dieses Vierfache Unendliche nicht das All ist, nicht Gott selbst, sondern als Teil des Alls ein Symbol des Göttlichen.

Wir können dieses vierfache Erlebnis auch in eine Nacht zusammendrängen, und der Text, den ich hiermit frei umschreibe, stellt es so dar. Aber da wir im alten Indien weilen, wo man Zeit hat, können wir auch dem innerlich heranreifenden Jüngling Zeit gewähren. Es geht ja auch seine Wanderschaft nicht schneller als eine grasende Rinderherde. So können wir ihm auch, ehe ihm die nächste Offenbarung zuteil wird, Ruhe gönnen, daß er einen Tag oder mehrere inmitten seiner Herde verschläft und die Rinder grasen und ohne Wanderschaft rasten läßt.

Auf der weiteren Wanderung sinnt er in Nächten diesen Gedanken, die mehr Wahrnehmung und Gemütslebnis als reiner Gedanke sind, weiter nach. Seine Vorstellungskraft weilt auf der Erde, wo er von ferne das Rauschen eines Flusses vernimmt, an dessen Ufern er in Jahren meilenweit seine Herde geweidet, und

¹ Vgl. Śatapatha-Brahmana 3. 1. 1.6: „Der Osten ist die Himmelsgegend der Götter, und aus dem Osten kommen sie westwärts zu den Menschen herbei; deshalb opfert man ihnen in der Stellung nach Osten“.

näher rauschen die Bäume des Waldes, aus dem zu ihm die Stimmen nächtlichen Getieres dringen. Alles, was er in Jahren durchwandert oder von Höhen aus überblickt hat, tritt vor sein geistiges Auge.

„Horch, auf der Erde feuchtem Grund gelegen,
Arbeitet schwer die Nacht der Dämmerung entgegen . . .
Im Erdenschoß, im Hain und auf der Flur,
wie wühlt es jetzo rings in der Natur
von nimmersatter Kräfte Gärung!

Aber anders als in Mörikes Gedicht vermag der in der Natur beheimatete Mensch der Schönheit Götterstille zu ertragen. Sein Herz schwankt nicht in peinlichem Widerspiel, von der Natur zu den Menschen als seinesgleichen zurückbegehend: sie selbst und alles in ihr ist ihm seinesgleichen. Und dies gerade ist das Wichtigste, daß er das Göttliche als der Natur und eben so ihm selber gleich erfährt und erfüllt, das jetzt überallher von der Erde auf ihn eindringt, indem dieses Nachterlebnis sich mit unzähligen Tageserlebnissen verebt.

Und er spürt den aufsteigenden Dunst, er wittert die Düfte der Nacht und lauscht dem Wehen des Windes und dem Rauschen der Flügel ziehender Vögel, er sieht die Wolken vor dem Mond vorbeiziehen, und sein Denken und Träumen durchfliegt die weiten Räume des Luftreichs, bis kühler Tau, der sich von oben senkt, ihm gegen Morgen das Feuer lebendiger schüren läßt. Die Unendlichkeit des von göttlichen Kräften erfüllten Luftraums ist ihm zur Erfahrung geworden. Und in klarer Nacht durchdringt sein Blick die ahnungweckenden Fernen des gestirnten Himmels, in dessen reines Blau in Stunden und Tagen seine Augen zwischen den Wipfeln schattender Bäume sich versenkt hatten. Dabei und wieder, wenn seine Phantasie entschwebt zum Weltmeer, das er nur vom Hörensagen kennt, wenn er sich die unendliche Flut vorstellt, in deren Tiefen Götter wohnen und auf deren weiten Wogen die mächtige Scheibe der Erde schwimmt, erfährt er aufs neue zu einem Teil die Unendlichkeit und Wirklichkeit des Göttlichen als Himmel und Meer.

Voll dieser Eindrücke und Gedanken starrt er in einer Nacht in das vor ihm flammende Feuer. Es ist unermüliches wechselndes Leben, voll unstillbarer Unruhe, die in jedem Flämmchen aufzuckt, und es ist zehrender Tod, der so viel Holz auffrisst, daß er nur mit Mühe genug herbeischaffen konnte, um das Feuer die Nacht durch zu erhalten. Wohlthätig beschützt es ihn vor jeder Fährlichkeit, denn nicht einmal ein Tiger wagt sich heran: ja wenn irgendein Raubzeug von einer Seite sich an die Herde heranmacht, so kann er mit einem flackernden Feuerbrand in der Hand getrost dem gewaltigsten Ungeheuer entgegentreten und es verschrecken. Die Gottesmacht des Feuers fehlt ihm gegen jede Gefahr. Der lichte Schein zieht von überall Lebewesen herbei und bannst sie, daß sie zu unfehlbarem Tod sich in seine Glut stürzen. Es ist Leben und Tod in Einem. Es ist wahrlich Gott.

Und am anderen Abend schaut er mit geblendeten Augen dem Glutball der sinkenden Sonne nach und folgt ihr im Geist unter die Erde, und kann nicht enträtseln den Weg bis dahin, wo sie strahlend am Morgen auftaucht. Doch in der finsternen Kühle der Nacht wird ihm lebendig der lichte Schein und die lebende

Wärme der Tagessonne, aber auch die Qual ihrer sengenden Glut, unter der die lechzenden Lebewesen ersterben. In einer andern Nacht wache trinkt sein Auge das milde Licht des kaltstrahligen Mondes, des beglückenden Freundes der indischen Natur, aus dessen lichtgefüllter Schale die Götter Unsterblichkeit trinken und alles Leben unterm Mond ständig sich erneuert. Feuer und Sonne sind, wärmend und brennend, Leben und Tod zugleich, der Mond, allmonatlich ersterbend und zu neuem Leben erstehend ist Sterben und Neubelebung zugleich. In einer Nacht aber sieht er von fern ein Nachtgewitter heraufziehen, das sich endlich in furchtbar zuckenden Blitzen krachend entläßt, Flammenstrahlen, die unfehlbar vernichten, was sie treffen, die aber ebenso selbst im Nu ersterben. Und mit sich führen sie das erquickende Naß, das die Lebewelt vom Verschmachten errettet. Die über alles waltende Macht von Licht und Glut, die darin bestehende Einheit von Leben und Tod ist ihm wiederum zu einer Teilerfahrung des Göttlichen geworden.

Von überall her, von außen her ist ihm das Göttliche offenbar geworden. Er selbst ist ein Teil des gottgefüllten Alls, und er ist es noch, wenn er wiederum in einer Nacht wache auf seinen Atem lauscht. Er wird sich dabei des Wunders des Lebens an ihm selber bewußt, und erkennt gewiß auch — obwohl unser Text das nicht ausdrücklich ausspricht, — daß sein Atem dasselbe ist wie der Lebenshauch in aller Welt, in den Lebewesen sowohl als in dem Hauch, der bei Aufgang und Untergang der Sonne sich bewegt, und bald von den Bergen herabstreicht, bald zu ihnen zurückkehrt. Indem er ehrfürchtig seinen Atemzügen lauscht und nachsinnt, ist die große Wendung geschehen von der Umwelt zu sich selbst.

Aber es ist noch nicht die Wendung zum Geist, der sich seiner selbst bewußt ist. Dies wird nur schrittweise erreicht, indem er Macht und Wirksamkeit des Göttlichen in den Sinneskräften erkennt, die dem Geist dienen. Sein Auge durchdringt die schwach erhellte Finsternis und erinnert sich dabei der Fülle der Bilder, die tags bei freiem Umlück durchs Auge sein eigen werden und er hebt den Blick zu den Sternen, wo er in noch weitere Fernen dringt, als sie des Tags von freier Höhe mit dem Auge erreichbar sind.

Und gerade nachts ist das Ohr wach, wie kein anderer Sinn und vernimmt schärfer als am Tag. Ganz gewiß, auch das sind göttliche Kräfte in ihm selbst und sie erschließen ihm Teile der göttlichen Allheit.

Erst jetzt tut er den letzten Schritt. Seine wiederholte Erfahrung des Göttlichen war anfangs ein nicht voll bewußtes Erleben in Staunen und frommer Ehrfurcht gewesen, aber die Empfänglichkeit weckte die Aufmerksamkeit, und mit den wiederholten Erfahrungen erwachte das Bewußtsein. Das Denken, das die inneren Erlebnisse begleitete und vertiefte, hat sich verselbstständigt und war immer bewußter geübt worden. Damit ist der Jüngling zum Selbstbewußtsein des Geistes gelangt und darin offenbar hat sich ihm auf neue ein Teil göttlicher Wunderkraft. Es ist nicht grüblerische Innenschau, sondern staunendes Glücksgefühl über die Wahrnehmung ihm einwohnender Kräfte, und ist nicht durch Versenkung in asketische Meditation gewonnen. Zwar ist Askese den Jünglingen im Stand der Brahmanen-Schülerschaft auferlegt, in diesem Fall ist sie aber nicht in verkrampftem Widerstand gegen natürliche Regungen und nicht als ob sie Selbstzweck wäre, verwirklicht. Sondern ganz

von selbst ergibt es sich aus der Lebenslage und praktischen Aufgabe, daß er ein entbehrungsreiches Leben führen muß, wobei es ihm aber an Milch, der Hauptnahrung der alten Inder, nicht fehlen konnte. Daneben war er auf Früchte und Wurzeln der Wildnis angewiesen. Und er mußte ein tatkräftiges Leben führen, in dem sogar die träumerischen Pausen von schärfster Aufmerksamkeit auf die umgebende Natur erfüllt sein mußten. Da bleibt kein Raum für grüblerische Selbstzerfaserung und für eine Innenschau, bei der aus den Falten und Spalten des eigenen Herzens eine Wichtigkeit gemacht wird.

Der kernfrische Jüngling gelangt also auf natürlichem und gesundem Weg zur eigenen Geistigkeit und zu der Erkenntnis, daß das Göttliche in allem um und in ihm gegenwärtig ist, daß es Einheit und Allheit, in aller Wirklichkeit unmittelbar faßbar, aber überall nur zu einem Teil faßbar ist.

Es handelt sich also keineswegs um eine Spekulation, die auf gedanklichem Weg zu abstrakten Ergebnissen kommt, sondern um die schlichtere Denkweise, die aller wahrnehmbaren Welt ihre volle Wirklichkeit beläßt, aber durch ehrfürchtigen Sinn geleitet über die sinnliche Unmittelbarkeit vordringt zum Geistigen, indem die Erscheinungen als Teile der Allheit und Einheit erkannt werden. Das bedeutet zugleich, daß die Teile, als einem einheitlichen Ganzen angehörig, wenigstens geahnt werden als unter sich gleichartig. Und da die menschlichen Lebens-, Wahrnehmungs- und Geisteskräfte solche Teile sind, ist die upanischadische Lehre von der Einheit des Menschengestes und des All-Lebens hiermit wenigstens angebahnt.

Satyakama, der Sohn der Jabala, wird in Brahmanas und Upanischaden öfters als Autorität für gewisse kultische Verfahrensweisen und für Lehren über Unsterblichkeit und das Brahman angeführt. Daß es einen brahmanischen Lehrer dieses Namens gegeben hat, ist nicht zu bezweifeln. Wir können ihm unter vielen Seinesgleichen keine zeitliche Stellung zuweisen, ihn in keine Reihenfolge einordnen.

Wenn nun der Mann, von dessen Jugend diese Geschichte erzählt, eine Gestalt der historischen Wirklichkeit ist, wie steht es dann mit der Geschichtlichkeit unseres Berichts, oder vielmehr, wie verhält er sich zur Wirklichkeit?

Die Einleitung trägt alle Züge eines Bildes aus dem Leben. Wie Satyakama bei allen Erwähnungen stets als der Sohn der Jabala bezeichnet wird, so ist an dem, was die Erzählung über seine Herkunft von unbekanntem Vater sagt, nicht zu zweifeln, und er selber kann den Hergang in späteren Jahren ungefähr so erzählt haben, wie es uns überliefert ist. Die Darstellung ist nach der ganzen Art dieser ursprünglich nur mündlichen Literatur im Schildern knapp, aber gemäß der Gelassenheit brahmanischer Erzählungsweise und in Anpassung an die Notwendigkeit, alles auswendig zu lernen, breit in ihren Wiederholungen. Einzelne Züge kommen mit höchster Anschaulichkeit lebendig zur Geltung, und die direkte Rede hebt diese Lebendigkeit zu unmittelbarer Gegenwart. Kein Beiwort deutet auf eine Charakterschilderung oder Beurteilung einer Person, und es ist, als ob kein Augenzwinkern des Erzählers verriet, daß er etwas von dem naiven Humor, der für uns über der Geschichte liegt, verspüre. Es herrscht die ruhigste Sachlichkeit, die zusammen mit dem gemessenen Gang des Berichts auch dieser Szene voll drastischer

Lebendigkeit ihre Würde verleiht. Das alles ist naive Technik, doch herrscht Naivität noch in einem tieferen Sinn: es passen darauf Schillers Worte: „Die trockne Wahrheit, womit der Gegenstand behandelt wird“, ist die Art „einer naive Tuendwelt“.

Die Mutter in ihrer Sachlichkeit und klaren Offenheit ist in derber Holzschnittmanier hingestellt, der Knabe und der Brahmane stehen vor uns wie ein altindischer Simplicius bei dem Einsiedler. Man darf auch besonders die Ehrerbietung nicht übersehen, die dem Knaben eigen ist. Zwar, daß er zu seiner Mutter und seinem Lehrer, den beiden Menschen, denen die tiefste Pietät gilt, voll Ehrerbietung spricht, ist selbstverständlich. Es ist in All-Indien bindende Form. Aber bei ihm kommt es aus ehrfürchtiger Natur. Auch daß er die Erkenntnis, die er errungen, zuletzt von seinem Lehrer bestätigt erhalten will als von ihm empfangen, ist ganz dem Autoritätssinn indischen Lehrbetriebs entsprechend. Immerhin zeigt uns eine andere Upanischad-Erzählung einen Brahmanen-Jüngling, der nach Abschluß seiner Lehrzeit aufgeblasen und hochmütig ist wegen des großen Wissens, das er erworben zu haben glaubt. Satyakama dagegen spricht auch die Tiere, von denen er Belehrung empfängt, mit der gleichen Ehrfurcht an, wie sie einem Lehrer gegenüber angebracht ist. — Damit stellt sich sein ehrerbietiger Sinn als die ihm eingeborene Natur dar.

Damit aber stehen wir im 2. Teil der Geschichte, der inhaltlich der Hauptteil ist, und der uns märchenhaft annahmt, indem er Tiere mit menschlichen Worten von göttlichen Dingen reden läßt.

Oldenberg¹ hat erwogen, daß hier die Umformung eines Märchens vorliege, in dem die Tiere von ganz anderen Dingen zu dem Knaben gesprochen hätten. Zu welchem Knaben? Doch nicht zu Satyakama! Denn dieser ist ja keine Märchenfigur, sondern wie sowohl der Bericht selbst deutlich genug erkennen läßt, als auch die Geschichtlichkeit der Person des Satyakama, Sohnes der Jabala, erweist, eine Gestalt der Wirklichkeit. Oldenbergs Annahme ist also zwiespältig und mühte, um etwas Faßliches zu sagen, weitergehen: in einem ehemaligen Märchen hätten Tiere ganz andere Dinge zu einem ganz anderen Knaben gesprochen, einem Märchenhelden, der etwa wunderbare Aufgaben zu bestehen gehabt hätte. Oldenbergs Annahme, richtig durchdacht, führt also von unserer Geschichte ab auf ein eigentliches Märchen, und klärt darüber nicht auf, wie von einem solchen zu dem Jugendlebens des wirklichen Satyakama zu gelangen sei.

Wenn dagegen Lüders² Oldenbergs Hypothese als über das Beweisbare oder auch nur Wahrscheinliche hinausgehend ablehnt, da kein Grund bestehe, dem Verfasser die Originalität der Erfindung abzuspüren, so sagt er andererseits doch auch³, daß die Upanischad-Dichtung hier Märchenmotive nicht verschmäht. Dabei bleibt völlig unklar, wie er sich das Verhältnis von Wirklichkeit und Märchenhaftigkeit in unserer Erzählung denkt; es scheint, als ob er mit der Behauptung origineller Erfindung den Wirklichkeitscharakter leugnen wolle, und unter Dichtung nicht Gatsaltung sondern *factio* verstehe.

¹ Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus (1915) S. 170.

² Philologica Indica 575. ³ Ebenda 365.

Das Problem ist aber nicht, ob ein Märchen zugrunde liegt oder freie Erfindung anzunehmen ist, sondern wie und auf Grund welcher Geisteshaltung unverkennbar märchenhafte Züge sich mit der historischen Persönlichkeit und dem realen, z. T. realistischen Inhalt verknüpfen.

Es mag nun scheinen, daß dieses Problem erst dadurch entstanden sei, daß ich in meiner erklärenden Umschreibung der vierfachen Verkündung diese als ein im Kern wirkliches Erlebnis hingestellt habe, was andere Erklärer nicht anzunehmen scheinen. Und diese Auffassung läßt sich ja nicht historisch-philologisch als richtig erweisen. Vielmehr erweist sie sich selbst als richtig, indem sie den Sinn enthüllt und in Einklang steht mit dem Wirklichkeitscharakter aller Sonstigen. Das Problemlied der Sacheselbst und ist nicht durch meine Betrachtungsweise geschaffen.

Wie wir aber vorher die aus der Natur den Jüngling ansprechende Gotessecken für sich betrachtet und dabei der märchenhaften Hülle entkleidet haben, so ist es jetzt nötig, diese selbst ins Auge zu fassen.

Derartige Märchen nämlich, wo drei Tiere, meist Vierfüßler¹ als Erdentiere, Vögel als Lufttiere und Wassertiere auftreten, als Helfer des Märchenhelden oder in sonstiger naher Beziehung zu ihm, sind sehr verbreitet und gewiß uralte. Als Beispiele nenne ich aus Grimm Nr. 33 „Die drei Sprachen“, wo der Knabe nacheinander lernt, was die Hunde bellen, was die Vögel sprechen und was die Frösche quaken; Nr. 191 „Das Meerhäschen“: Rabe, Fisch und Fuchs als dankbare Tiere, die sich hilfreich erweisen. Die hilfreichen Tiere erscheinen besonders oft in der Dreiheit als Erden-, Luft- und Wassertier, so Rabe, Lachs und Wolf im norwegischen Märchen Nr. 23², Fisch, Hirsch und Reiter in dem georgischen Märchen Nr. 1³, und ähnlich vielfach. In dem Grimmschen Märchen 82a „Die drei Schwestern“ (Nr. 82 der Erstausgabe) sind Bär, Adler und Walfisch die Entführer und Gatten der drei Königstöchter, die Schwager des Helden (vgl. Nr. 197 „Die Kristallkugel“: drei Brüder in Adler, Walfisch und Bär oder Wolf verwandelt; die dritte Verwandlung bei Grimm nur als drohend angedeutet).

Dasselbe Motiv findet sich auch in der alt-arischen Überlieferung, nämlich im Awesta, *Yäscht* 14, 29ff., wo der Gott *Vurthrağna* eine so große Sehkräft hat wie der Fisch *Kara*, der einen haarfeinen Wirbel in der tausend-männer-starken, tiefen, weitfrühen *Ranhā* (Rohs, dem Weltstrom, vgl. alt-ind. *rasā*) sehen kann, wie ein Hengst, der auch in finsterner, sternenloser, bewölckter Nacht erkennt, ob ein am Boden liegendes Pferdehaar ein Mähnenhaar oder ein Schwanzhaar ist, und wie der Geier mit goldenem Halsschmuck, der sogar über acht Länder him (d. i., mit der mythisch-märchenhaften Zahl: im neunten Lande) ein nur faustgroßes Stück Fleisch bemerk (ähnlich *Yäscht* 16, 7—13)⁴.

¹ Bisweilen erscheinen als Erdentiere Ameisen, so bei Grimm Nr. 17 und Nr. 26; auch im Kabyliischen Märchen „Die hilfreichen Tiere“ bei Probenius, *Atlantis* III, Nr. 24, S. 72f. Über Ameisen s. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* S. 800.

² Die Märchen der Weltliteratur, Nordische Volksmärchen, übersetzt von Kl. Strobe, II, S. 120.

³ M. d. Welt-Lit., Kaukasische Märchen, übersetzt von A. Dier, S. 1.

⁴ S. meine Übersetzung der *Yäscht's* des Awesta, Göttingen, Leipzig 1917.

Ich habe den märchenhaften Charakter dieser Dreiheit von Tieren in der Zeitschrift für Indologie und Iranistik IV (1926) S. 203 hervorgehoben. Hier, in der preisenden Schilderung des Gottes können wir diesen Zug ebensowohl als mythisch bezeichnen. Und dies besagt nichts anderes, als daß, wie wir schon ausgesprochen haben, die drei Tiere kosmische Symbole sind für Himmel oder Luftraum, Erde und Meer bzw. Wasser.

So ist es auch, nur mit einer Zweifelt von Tieren, in dem berühmten altindischen Garuda-Mythos. Da ist Kadrtü, die Schlangenmutter, die Erde, ihre Gegnerin, die Adlerrmutter Vinatä, der Himmel, wie das die alten Texte ausdrücklich sagen¹. Der Sohn der Adlerin, Garuda, ist der Blitz- und Sonnenvogel.

In unserer Upanischad nun können nebeneinander zwei Vögel vor, Schwan (oder Gans) und Tauchervogel. Lüders² hat die Tatsache, daß der Taucher als Wassertier gilt, mit weiteren Textbelegen aus der altindischen Literatur bekräftigt. Auch dies hat sein Gegenstück im Märchen: in dem Grünsehst Märchen „Die Bienenkönigin“ (Nr. 62) erscheinen neben Ameisen als Erdtieren und Bienen als Lufttieren auch untertauchende Enten als Wassertiere. — Bezüglich des Schwans verweist Lüders auf die in der altindischen Geisteswelt bekannte Anschauung vom Schwan als dem hoch am Himmel fliegenden Sonnenvogel.

Wegen der in unserem Textstück alles beherrschenden Vierzahl, von der noch zu sprechen sein wird, ist nun die ursprüngliche mythische und märchenhafte Dreizahl tierischer Sprecher um eins erhöht und als weiteres Wesen, welches das Brahman lehrt, tritt das Feuer hinzu.

Eine andere Ansicht darüber vertritt Lüders: „Aus den vier Elementen . . . erscheint also (je) ein Wesen, um die Natur des Brahman zu verkünden“. Damit wird dem Passus der märchenhafte Charakter genommen, denn die Elemente, als materielle Bestandteile der Welt, sind etwas ganz anderes als die mythisch-märchenhaften Räume des Kosmos, die sich übereinander aufbauen. Und „jene Tiere“ sagt er „sind nicht Repräsentanten der Elemente, sondern nur mit Bedacht auf die Elemente gewählt“. Nun allerdings als Repräsentanten der Elemente wären diese Tiere eine neue Erfindung, als Symbole der Welträume sind sie von Urzeit bis heute üblich. Und die Bedachtsamkeit, mit der die Sprecher zum Inhalt ihrer Verkündigung in Beziehung gesetzt sind, ist eigentlich nicht zu erkennen, und zwar weder, wenn wir sie als Vertreter der Welträume, noch wenn wir sie im Hinblick auf die Elemente ansehen. Denn wenn Lüders es passend findet, daß das Tier der Erde (Stier) die Lehre von den Himmelsgegenden verkündet, so kann man dem nur insoweit zustimmen, als für jeden der andern Sprecher diese Lehre ebenso gut zu passen schiene. Dagegen fällt in umgekehrter Richtung auf, daß die Offenbarung der vier leuchtend-feurigen Erscheinungsformen des Brahman als Feuer, Sonne, Mond, Blitz nicht dem Feuer in den Mund gelegt wird, sondern dem Schwan, der als Sonnenvogel doch nur eine entfernte mythisch-symbolische Beziehung zu diesen Erscheinungen hat³. Und „in dem Fall Agnis (des Feuers) andererseits ist es diesen

¹ MS. III 7,3; Käth. XXIII 10; Sauparnam I 2.

² A. a. O. 514.

³ Lüders stellt S. 515 eine gewisse Beziehung zwischen dem Schwan als Tier des Akascha und den Lichterscheinungen her unter Berufung darauf, daß diese an einer Stelle der Chänd.

wegs ohne weiteres verständlich, daß sich die von ihm verkündete Lehre auf seine eigenen Stätten bezieht, denn wenn sich auch wohl nachweisen ließe, daß Agni auf der Erde, im Luftraum, im Himmel und im Meere weit, so sind bekanntlich für ihn charakteristisch nur drei, nicht vier Stätten“ — so Lüders (a. a. O. S. 513). Die Ansicht, daß die vier Sprecher in bewußtem Hinblick auf die Elemente gewählt seien, läßt sich also nicht recht durchführen.

Aber wie ist es denn nun mit den Elementen? Alt-europäisch ist ihre Vierzahl: Erde, Wasser, Luft, Feuer (vom gröbsten, schwersten zum feinsten, leichtesten). In Indien dagegen gilt eine Fünferreihe, deren Bestand zwar nicht von Anfang an feststeht⁴, aber ihre Fünfzahl ist gewiß uralte⁵. Wenngleich Lüders von „den (1) vier Elementen“ spricht, so zieht er natürlich die indische Fünferreihe in Betracht; dann aber bleibt, wie er selber hervorhebt, unentschieden, ob der Schwan dem Akascha (Raum) oder dem Wind als Gliedern der klassischen indischen Elementenreihe zugeordnet sein sollte. In der Zahl der Elemente geht also die Vierzahl der Sprecher nicht auf und es ist auch insofern nicht überzeugend, daß sie in Rücksicht auf die Elemente gewählt sind.

Bleiben wir also bei der anfangs geäußerten Ansicht, daß die Tiere mythisch-symbolische Vertreter der drei Weltbereiche sind und ihre Zahl durch Hinzuziehung des Feuers um Eins vermehrt ist, weil die Vierzahl die Gliederung des Ganzen grundlegend beherrscht.

Unsere Feststellung, daß die Sprecher in keiner bedeutungsvollen Beziehung zu den von ihnen übermittelten Teiloffenbarungen stehen, gilt nun freilich gleichermaßen, wenn wir die Tiere als Repräsentanten der kosmischen Räume betrachten. Es handelt sich ja eben nicht um einen wirklichen Mythos, wo dies alles in organischem Einklang miteinander stehen müßte, sondern um mythisch-märchenhafte Einkleidung eines andersartigen Erlebnisses. Und da ist es denn doppelt merkwürdig, daß diese Darstellungsform verknüpft ist mit dem nüchtern anmutenden rationalen Element, das in dem starren Zahlenschema liegt, welches über das Ganze gelagert ist. Organisch und zur Sache gehörig ist die Viertelung nur bei dem ersten Punkt: die Himmelsgegenden sind nun einmal für die Inder wie für uns und viele andere Völker vier an der Zahl. Die in der zweiten Verkündigung enthaltene Gliederung der Welt in übereinander liegende Bereiche dagegen ist von Hause aus dreiteilig, und zwar scheint die Betrachtung der Welt in diesem senkrechten Aufriß bei den indogermanischen Völkern älter oder mehr einheimisch zu sein als die ebene Einteilung nach den vier Himmelsrichtungen. In ihrer mythisch-märchenhaften Vertretung durch drei Tiere haben wir diese Weltenteilung schon hinlänglich be-

Up. als im Akascha enthalten bezeichnet werden. Die betreffende Stelle ist aber nur eine Gelegenheitsaussage, und der Schwan kann, wenn man die Einordnung in die Elementenreihe annimmt, ebensowohl dem Wind zugeeignet werden wie dem Akascha. Siehe darüber im folgenden.

⁴ Es werden sowohl verschiedene Glieder der Reihe genannt als auch weitere Bestandteile hinzugesetzt, s. H. Oldenberg, Die Weltanschauung der Brahmana-Texte (1919) S. 58 ff.

⁵ Vgl. die chinesische Fünferreihe: Holz, Metall, Feuer, Wasser, Erde; dieselbe Reihe, um eins (Tiere) vermehrt, liegt der altiranischen Weltenteilung zugrunde. (S. meine Religionen Zarathustra's, 1930, S. 101 ff.).

sprochen. Und zwar ist in ihr die Dreizahl fester zur Sache gehörig als die darunter benannten Bereiche. Es können, wie es bei uns zumeist ist, Luftraum und Himmelsfirmament in Eins zusammengeschaut werden, so daß sich ergibt: Himmel, Erde, Meer, oder es wird das Zwischenreich zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde als besonderer Bereich betrachtet; dann bleibt das Meer unerwähnt, sei es, daß es auf gleicher Ebene mit der Erde vorgestellt wird, oder daß es bei der ausgesprochen kontinentalen Vorstellungsweise der Arier ganz außer Betracht bleibt. Nur durch Verbindung dieser beiden Dreiteilungen kommt die hier vorliegende Vierzahl zustande. Dabei ist das Meer als letztgenanntes nach der von unten nach oben ansteigenden Aufzählung: Erde, Zwischenwelt, Himmel deutlichermaßen eine Zufügung, die gemacht ist, um die Vier- und Sechzehnteilung durchführen zu können. Und was das Feuer betrifft, so haben wir schon gehört, daß dafür drei, nicht vier Stätten charakteristisch sind. Es sind dieselben übereinander liegenden Weltbereiche, und so werden denn als feurige und Lichterscheinungen herkömmlicher Weise das irdische Feuer, der Blitz als Feuer der Zwischenwelt und entweder Sonne oder Mond genannt. Wo diese beiden nebeneinander genannt werden, gilt der Mond als an einem weniger hohen Himmel befindlich denn die Sonne. Hier, mit Nennung des Blitzes nach Sonne und Mond, ist gleichfalls künstlich eine Vierheit hergestellt. Die Lebens- und Geisteskräfte aber, hier in der Vierzahl Odem, Auge, Ohr, Denken, werden auch in der Fünfzahl genannt unter Hinzunahme der Rede. (Diese betrachten wir zwar als Ausfluß und Erscheinungsform des Geistes, für die alten Inder aber war sie eine besondere Kraft.) Und zwar ist es höchst bemerkenswert, daß gerade von Satyakama, dem Sohn der Jabala, überliefert ist (Chand. Up. 5.1, 1—15 und 5.2, 3), daß er die im Menschen wohnenden Kräfte als das höchste lehrte, und zwar in dieser Fünfzahl, mit der Rede. Er ist also im Lauf seines Lebens über den geistigen Inhalt seiner Jugenderkenntnis hinausgeschritten, als er das, was dort das letzte Viertel war, gesondert herausgehoben (und zur Fünfheit erhöhte, gemäß der Anschauung: „fünf ist das Ganze“). Er konnte aber auch — und dies ist vielleicht ein weiterer Schritt seines Nachdenkens — seine Lehre in den einen Satz zusammenfassen: „das Brahman ist das Denken“¹ (Bṛhad-Ar. Up. 4.1, 6), womit also, was einst das letzte Sechzehntel war, das Ganze bedeutet.

Jedenfalls also liegt auch bei den Geisteskräften die Vierzahl nicht notwendig in der Sache selbst.

Warum also die Vier- und Sechzehnteilung? Schon sehr früh, nämlich in einem Gedicht des Rigveda (das zum jüngsten Bestand dieser alten Gedichtsammlung gehört) wird der Weltgeist als viertelig angesehen. Angeknüpft wird dabei an die vier Füße bzw. Extremitäten des tierisch-menschlichen Leibs, wie denn auch das Wort „Fuß“ zugleich „ein Viertel“ bedeutet. Später, in der Brahmana-Literatur, gilt Prajapati, der oberste und Schöpfergott dieser Periode, als sechzehnteilig; dies ist eine weitere Ausgestaltung der Anschauung vom vierteiligen Weltgeist. Dabei ist die Sechzehnteilung des Jahres und des Mondes maßgebend, denn mit diesen beiden wird der Gott Prajapati gleichgesetzt. Von da ist die sechzehnfache Einteilung

¹ Vgl.: „Gott ist Geist“.

lung der Gottheit auf das Brahman übertragen. Die Belege und Etappen dieser Anschauung gibt Lüders in der mehrfach genannten Abhandlung (S. 521 ff.).

Mit dieser Zahl-bestimmten Darstellung des Brahman steht Satyakama also in einer ganz bestimmten Tradition. Bildungstoff hat den Erlebnisinhalt geformt. Eine Abwandlung des Ur-Erlebnisses unter dem Einfluß überlieferter Anschauungen ist verständlich genug; oder vielmehr: der Gehalt des Erlebnisses ist dadurch nicht verändert, es ist dadurch nur sagbar, in Wortefäßbar gemacht. Und dieses nicht nur verständlich, es ist notwendig, denn das Erlebnis selbst ist Gefühl des Unendlichen. Das Unendliche selbst, obwohl es aus dem Gefühl ins Bewußtsein aufsteigt, ist an sich unsagbar. Das Gefühl, von dem solches Bewußtsein getragen und durchdrungen ist, könnte nur lyrisch ausgesagt werden, und dies nur von einem ganz schöpferischen Dichter; zusammen mit dem ganzen Bewußtseinsinhalt wäre es auch einem Dichter nur sagbar bei voller Reife des Zeitalters und der Persönlichkeit.

Die zahlenmäßig rationalisierte Form der Aussage, obwohl dem Urerlebnis fremd, ist also nichts, was uns zweifeln machen könnte an der Wirklichkeit von Satyakamas Jugenderfahrung.

Und so ist auch das mythisch-märchenhafte Element eine Hülle und Gestaltung, die jedoch dem Grunderlebnis viel näher steht und enger mit ihm verwachsen ist als die Zahleneinteilung. Denn Mythos ist die Aussage des Erlebnisses der Welt, die unmittelbarste Art, den Sinn des eigenen Weiterlebens auszusprechen. Und das Schauen und Sagen des Weltsinnes im Symbol und mythischen Bild, die Denkform der Urzeit, wurzelt so tief, daß es dem Erleben selbst ganz nahe steht, ja man darf vielleicht sagen, daß es mehr noch als Denkform, daß es Erlebnisform ist.

Und auch dies scheint eine Bewußtseinsart ursprünglicher Menschen einer Frühzeit zu sein, daß was als Regungen und Gedanken in ihrem Innern vorgeht und dann Macht über sie gewinnt, sich ihnen darstellt als ihnen gegenüberstehend und von außen auf sie einwirkend, als Stimme, als Gestalt. Wie diese Denkform in genialer Vollkommenheit bei Griechen zu höchster religiöser und künstlerischer Schöpferkraft entwickelt ist, hat W. F. Otto in seinen „Göttern Griechenlands“ S. 230 gezeigt. Diese Denk- und Erlebnisform läßt sich auch bei Zarathustra erkennen, und ohne sie ist seine Religion, sein Weltbild nicht zu verstehen. Ich zweifle nicht, daß man bei „primitiven“ Völkern mannigfache Zeichen und Äußerungen dieser Vorstellungs- und Denkweise aufzeigen könnte.

Kindern und Jugendlichen liegt diese Auffassungsweise vielfach auch in späteren Perioden noch nahe; der Knabe Satyakama aber steht noch in der Zeit mythischen Denkens. Da wird erst begonnen, neben dieser Art der Weltanschauung und Weltdeutung andere Denkformen zu entwickeln, ja wir sehen, wie er selbst diesen Schritt tut, indem er das Denken als letzten und wichtigsten Teil des Brahman erkennt. Da ist es ganz natürlich, daß sein Erleben in ihm zu mythischer Gestalt sich bildet, und zwar nicht zu Bildungen freier Phantasieerfindungen, sondern zu Gestalten des weltweit verbreiteten, also uralten Mythos. Nur in unserer, dem Mythos erstorbenen Denkweise kann es sich so darstellen, als ob ein so berichtetes Geschehen nicht wirkliches Erleben wäre, wirklichkeitsärmer als die mit einer uns unmittelbar vertrauten Realistik berichteten Szenen mit der Mutter und dem Lehrer. Viel-

mehr mit je tieferer Erlebniskraft die äußere Wirklichkeit ins Gemüt dringt, mit je stärkerer innerer Beteiligung die Gedanken Gewalt gewinnen, um so notwendiger werden sie zum Mythos.

Und diese Innigkeit und Kraft des Erlebens ist einem solchen Knaben gegeben, der, wie der Meister sogleich erkannt hat, eine tiefe und geistige Natur ist, und der als reiner Tor sich allein der Natur gegenüber gestellt findet, von keinem menschlichen Einfluß gestört; der sinnend und träumend nicht weich werden kann, sondern tätig und mutig die Wildnis bestehen muß. Sein ganzes Dasein ist ja seiner Herde gewidmet; deren Stolz und sein Stolz ist der Leitstier, der ihm geradem seine Herde verkörpert. Zu seinen Tieren hat der Hiterbub die engste seelische Beziehung und Freundschaft, mit ihnen und besonders seinem Lieblingsstier hält er in der Einsamkeit in Gedanken und Worten Zwiesprache. Es ist natürlich, daß Einsichten, die ihm im Zusammenleben mit diesen Tieren aufsteigen mit solcher Klarheit, als würden Worte zu ihm gesprochen, sich ihm zuvörderst darstellen als Worte seines Stieres.

Und sein zweiter Freund ist das Feuer, das ihm jede Nacht Schutz gewährt vor wilden Tieren, das ihn in kalten Nächten erwärmt, dem er tags mit Sammeln von trockenem Holz so viel Mühe widmen muß; und in den Nächten, wenn die Herde schläft, ist es das einzig Lebendige, wenigstens das einzig freundliche Lebendige von ihm. Auch die Zwiesprache mit dem Feuer ist für ihn die natürlichste Sache von der Welt.

Und ebenso bespricht er sich mit Tieren, die frei in der Wildnis leben und die sich ihm vertraulich nahen. Seine unbefangene Vertrautheit mit der Tierwelt ist voll der Ehrfurcht, die seine Sinnesart ist, und das erleichtert allerlei Getier die Annäherung und ihm ermöglicht diese Gesinnung, Lehren von ihnen zu empfangen und seine Einsichten als von diesen Wesen stammend anzusehen.

Es sind in Wahrheit ungezählte, einzeln kaum vernehmbare Stimmen der Natur, die in dem Zeitraum, da sein Geist erwacht, ihm zuraunen, wenn er den Tieren und der ganzen ihn umgebenden Natur vertraut und tief in die Augen blickt. Das Bewußtwerden seiner Erkenntnisse aber verdichtet sich ihm zu einer bemessenen Gruppe von Einzelerlebnissen.

Er selbst kann anfangs vielleicht nur wirr und stammelnd aus der Fülle des Erlebten von seinen neuen Einsichten sprechen. Der Alte, so können wir uns denken, hilft ihm, diesen inneren Reichtum zu bewältigen und in Worte zu kleiden. Und wenn er ihm eben dasselbe sagt, so mag doch insbesondere das feste Zahlengefüge von ihm stammen, in dem sich das von dem begeisterten Jüngling ausstrahlende Licht der Erkenntnis wie in einem Prisma bricht. In der Sache aber unterscheidet sich das so in Worte Gefäßte nicht von dem wirklichen Erlebnis, und auch der märchenhaft gefärbte und streng gegliederte Verkündigungsabschnitt hat als Zeichen der in ihm enthaltenen Lebenswahrheit mit der sorgfältigen Erwähnung von Vieh treiben, Feuer machen, Einpferchen und Holz nachlegen die Züge des Realismus, der den Einleitungsstil auszeichnet.

DIE LIEBE IN VEDISCHER DICHTUNG

EIN VORTRAG VON HERMAN LOMMEL

Man wird vielleicht geneigt sein, anzunehmen, daß es immer und überall Liebespoesie gegeben habe; wir mögen glauben, daß die Liebe das Ur- und Grundthema der Lyrik überhaupt sei.

Und auf Grund solcher Voraussetzung wird man etwa weiter vermuten, daß die alten arischen Inder von ältester Zeit an eine Liebespoesie besessen hätten, ein Volk, das mit einem Schatz von Gedichten in die Geschichte eintritt, ein Volk, von dem wir wissen, wie leidenschaftlich es sich der Liebe hingeeben hat, in Sinnlichkeit wie in inniger Treue und rührender Aufopferung, und dessen klassische Literatur eine so reiche und entwickelte Liebespoesie aufzuweisen hat.

Dennoch aber finden wir bei den alten Indern, wenn wir in die früheste Periode, in die vedische Literatur zurückgehen, die uns die Menge von rund und reichlich zweitausend Gedichten bietet, keine Liebespoesie.

Wenn man sich aber die Art und den Bereich dieser Dichtung vergegenwärtigt, kann man doch auch über das Fehlen von Liebesgedichten nicht erstaunt sein. Denn es ist religiöse Dichtung, der Rigveda in der Hauptsache sakrale, Hymnik. Auch bei uns wird man ja im protestantischen Kirchengesangbuch, überhaupt in der christlichen Hymnendichtung, nicht gerade nach Liebesliedern suchen. Aber wenn auch die Mehrzahl der Gedichte des Rigveda Opferlieder an die Götter sind, so haben doch auch andre Stücke ältester Poesie Aufnahme in diese Sammlung gefunden. Da möchte es denn, weil diese nicht so ausschließlich sakralen Gedichte nur eine geringe Anzahl darstellen, Sache des Zufalls sein, wenn sich darunter keine Liebesgedichte finden.

Aber das wird nicht viel anders, wenn wir auch den Atharvaveda in Betracht ziehen, der mit seinen Gedichten für häusliche Kulte viel volkstümlicher ist und dem gewöhnlichen Leben näher steht. Da kommt das ganze Menschenleben von der Wochen- und Kinderstube bis zum Scheiterhaufen, von der Bauernarbeit bis zur Königskronung zur Geltung. Und so denn allerdings auch die Liebe — jedoch in Äußerungen, die man bei uns schwerlich als Liebesgedichte bezeichnen wird.

Aber auch im Rigveda mangelt es nicht völlig an Erwähnung von Liebesanlässen. Wir wollen uns nun nicht auf Ratsereien einlassen, ob es daneben etwa noch volkstümliche Liebeslieder gegeben habe, die keine Aufnahme in die Literatur gefunden haben, wollen überhaupt keine allgemeinen Erwägungen anstellen, sondern die spärlichen Äußerungen von Liebe oder Bezagnahme darauf näher betrachten.

Voran stelle ich eine legendarische Überlieferung, die im Anschluß an den Rigveda in jüngerem, dem Veda noch angehörigen oder darauf bezüglichen Werken sich findet. Sie bezieht sich auf einen rigvedischen Dichter und eine kleine Gruppe seiner Gedichte, und ich gebe sie frei wieder, indem ich sachdienliche Bemerkungen einfließen lasse.

Der König Rathaviti Darbhya begab sich zu dem Brahmanischen Seher Arcananas und bat ihn, ein Opfer für ihn zu zelebrieren. Darauf kam Arcananas zum König und zwar in Begleitung seines vedakundigen Sohnes Syvasva. Bei dieser Gelegenheit sah er die schöne Tochter des Königs, und sie erschien ihm als eine geeignete und wünschenswerte Schwiegertochter. Und er warb um sie für seinen Sohn Syvasva. Daß dieser selbst es war, der den Heiratsplan erdacht hatte und betrieb, kann man sich denken, und die ganze Erzählung läßt es annehmen; es wird aber nicht ausgesprochen. — Der König war sehr geneigt, die Werbung anzunehmen. Brahmanen nämlich, als der erste Stand, sind dem Herrscherstand des Adels

und der Könige zur Ehe ebenbürtig, und die Verbindung mit einem Brahmanen ist ehrenvoll; in diesem Fall besonders, weil Arcanas und Syavaśva einem hochangesehenen und berühmten Bramahnegeschlecht angehörten. War der König also einverstanden, so mußte er doch, um seine Tochter zu vergeben, auch seine Gattin, die Königin fragen, und diese widersprach entschieden. Unseren Vorurteilen gemäß mögen wir denken, daß sie mit Königsstolz aus diesem wandernden Bettelgott herabsah. Wie dem auch sei, so etwas hätte sie nicht äußern dürfen. Sie brief sich aber darauf, daß das königliche Geschlecht, dem sie entstammte, zugleich ein Geschlecht von Sehern sei, also von Dichtern von Götterhymnen. Was kann es Höheres geben als königlichen Herrscherangereicht mit der heiligen Würde von Sehern? Es gezieme sich also nicht, daß ihre Tochter einem gegeben werde, der nicht Seher ist. Ein Dichter war nun zwar der junge Syavaśva schon, aber nicht Seher eines Götterhymnus. Wir besitzen ein kurzes Gedicht von ihm, das kein Götterhymnus ist, und dem Überlieferungszusammenhang nach in der Tat dem Lebensabschnitt entstammen muß, ehe er Seher war, ein Jugendgedicht, vielleicht seine Ergriffsverse. Es ist ungewöhnlich und verrät dichterische Begabung. Und er hat dafür oder für sonstige Zeugnisse seiner Fähigkeit offenbar Anerkennung gefunden: Könige waren seine Gönner, ein königliches Brüderpaar und die Gemahlin eines dieser Brüder zeichnete ihn mit reichen Geschenken aus, und er wiederum rühmte dafür diese königlichen Personen in bemerkenswerten Versen. Aber ein Seher war er mit all dem nicht, und so mußte er die Ablehnung als Freier hinnehmen. Betrübt darüber, daß ihm die Seherwürde mangelte und er keine Aussicht hatte, die Königstochter zu gewinnen, ergab er sich der Askese und zog als wandernder Bettler durchs Land. Wie er so kummervoll und grübelnd durch den Wald wandert, da erscheint ihm auf einmal lebhaftig die Götterschar der Marut. Es sind die Sturmgötter, die als schmucke junge Krieger in wildem Übermut die Welt durchbrauen, Bangen erregend, weil sie an allem Festen rütteln und die Welt mit ihrem Sturmebraus erschüttern; aber doch geliebt und ersehnt um ihrer munteren Pracht willen und weil sie regenbringende Segenspenden sind. Die sichtbare Erscheinung der Götter in schimmernder Rüstung gibt ihm ein Gedicht ein, mit dem er diese Götter preist. Ich führe einige Strophen daraus an:

Das ist die junge marutische Schar,
Die stattlich, auf stürmischen Wagen,
Die praukvoll einherfährt, ungemehmt;
Durch deren Pracht die Welthälften beide,
Himmel und Erde rings erstrahlen,
Wenn sie auf ihren Wagenschneisen,
Wie der goldene Zierschild am Himmel droben.
Wer weiß es denn sogleich von ihnen,
Wo sie benetzend sich ergötzen,
Die alles erschütternden Unbefleckten,
Die immer zur rechten Zeit auftreten usw.

Es sind keine überdurchschnittlichen Verse — uns erscheinenseine vorangegangenen Dichtersproben als bedeutsamer. Aber er ist damit zum Seher geworden. Und damit hat er Anspruch auf die Königstochter gewonnen. Dies dem König Rathaviti zu melden, mußte nun sein nächstes und Hauptanliegen sein. Aber Rathaviti befand sich zur Zeit nicht an seinem Wohnsitz, sondern hatte sich, vielleicht um Askese zu üben, in den Himalaya zurückgezogen. Dahin schickte ihm Syavaśva Botschaft, um ihm seinen Götterhymnus mitzuteilen und die damit gewonnene Seherwürde kundzutun. Und zwar beauftragte er die Göttin Nacht, diese seine Botschaft zu überbringen und richtete an sie die Verse:

Diesen meinen Hymnus, o Nacht,
Bringe, o Göttin, das Lied
Als ob zu Wagen du fährst,
Hin zu dem Darbhasohu;
Und dort sollst du zu Rathaviti,

Dem frommen König, sprechen:
Meine Liebe hört nicht auf.
Es weilt aber Rathaviti,
Der freigelegte König,
Am Flusse Gomati
Und hat in den Bergen sich niedergelassen.

Diese Verse sind im Rigveda, im Anschluß an Syavaśvas Hymnus an die Marut überliefert. Die Legende, die so viel lebensvolle Züge bietet, geht hier wieder in phantastische Unwirklichkeit über; so scheint es wenigstens uns, die wir diesen Glauben nicht hegen. Aber es ist eigentlich gar nicht verwunderlich, daß der junge Dichter poetische Form für seine Botschaft gewählt hat, und daß er in schlafstüchtiger Stunde der Nacht ein Gedicht an die Göttin Nacht gerichtet hat. Es steht ja unserem Bedürfnis nach Realismus frei, dazuzudenken, daß er durch Entsendung eines fahrenden Sängers nachgeholfen hat, daß die Botschaft wirklich anlangt.

Der König Rathaviti Darbha aber-begab sich daraufhin zu dem Vater Arcanas, entschuldigte sich wegen der anfänglichen Abweisung, und übergab diesem Seher, der Sohn eines Sehers und jetzt auch Vater eines Sehers war, seine Tochter als Ehefrau des Sohnes.

Eine genaue philologische Interpretation und textkritische Untersuchung der in Betracht kommenden Rigvedagedichte¹ hat mich zu der Überzeugung gebracht, daß diese Legende so glaubhaft ist als nur irgend etwas. Und wir können erkennen, daß Syavaśva, der durch die Gabe der Götter Marut, die ihm sichtbar erschienen, zum Seher geworden war und seine Gattin gewonnen hatte, weiterhin ein besonderer Verehrer der Marut geliebt ist. Wir haben noch neun andere Gedichte an die Marut von ihm. Aber unter den drei nicht sakralen kurzen Gedichten, von denen das an die Nacht ausgesprochenenmaßen der Liebesgedichte angehört, befindet sich kein Liebesgedicht. Denn die eine Zeile „Meine Liebe läßt nicht nach“ kann man ja wohl nicht so nehmen, um so weniger, als sie an den Schwiegervater gerichtet ist.

Ein anderes rigvedisches Beispiel: ein junger Brahmane will sich nachts unbemerkt zu seiner Geliebten schleichen. Wenn er da als Nichtzugehöriger das fremde Anwesen betritt, da könnte ihm der genius loci, der Gott dieser Stätte, abwehrend entgegenreten. Der Gott des Ortes ist auch dessen Hüter und bewacht dessen Bewohner, wenn sie fromm sein Wohlwollen sich wahren. Er könnte ihm in irgend einer Form ein Hindernis bereiten, in irgend einer Gestalt als Wächter ihn abhalten. Ihn gilt es zunächst zu versöhnen und für sich zu gewinnen.

So spricht der verliebte Eindringling Gebet und Beschwörung:

O heilvoller Herr der Säfte,
Der alle Gestalten du annimmst,
Sei mir ein wohlgesinnter Freund.

Du Hund, weiß und braun,
Wenn du die Zähne fletscht,
Glänzen sie bei deinem Knurren
In deinem Maul wie Speere —
Leg dich und schlaf.

Den Dieb bell an, du Hund,
Immer wieder losfahrend, oder den Räuber —
Ein Lösersänger Indras ist, den du anbellst,
Warum willst du mir Obles antun?
Leg dich und schlaf.

¹ In einem noch ungedruckten Aufsatz.

Den wilden Eber muß du beißen,
Der wilde Eber soll dich reißen —
Ein Lobesänger Indras ist, den du anbellst,
Warum willst du mir Obles antun?
Leg dich und schlaf.

Die Mutter soll schlafen, der Vater soll schlafen,
Der Hund soll schlafen, der Hausherr soll schlafen,
Alle Verwandten sollen schlafen,
Die Leute ringsum sollen schlafen.
Wer sitzt und wer geht,
Die Leute, die mich sehen,
Denen verschließe ich die Augen,
Wie ich dies Haus zumache.

Er ist jetzt also eingetreten, und die Analogie des Türschließens und Augenschließens soll magische Wirkung ausüben. Weiter ruft er den Bestand des Mondes an:

Der Stier mit tausend Hörnern,
Der aus dem Meer emporgestiegen,
Mit Hilfe dieses Mächtigen
Mach ich die Leute schlafen.

Die Weiber auf den Ruhebetten
Auf Lagern und auf Schlafstätten,
Die Frauen mit lieblichem Duft,
Die alle mach ich schlafen.

Es ist ganz klar, daß hier das Kammerfensterlin dichterische Gestalt gewonnen hat. Es ist wohl das älteste literarische Beispiel davon. Aber es ist charakteristisch für diese Geisteswelt, daß nur Gebet und zauberische Beschwörung gegen alles Störende ins Wort eingegangen sind, die Liebe, die den Sprecher antreibt, aber keinen Ausdruck findet. —

Der gegenständliche Inhalt ist sehr ähnlich in einem amerikanischen Liedchen, wo es heißt:

She has a Papa
who loves me not, I am sorry to say,
She has a Mamma
who hates me worse from day to day,
They have a dog
who bites me when I go that way,
bow wow wow, there's a row — —
She loves me.
Heyo, heyo, she is the girl for me,
Heyo, heyo, my heart is no longer free,
And would you know the reason why:
She loves me.

Es kann bei so naher stofflicher Berührung nicht leicht etwas Verschiedeneres geben als das amerikanische und das vedische Gedicht. Bei unserer gegenwärtigen Betrachtung haben wir bei dem Vergleich darauf zu achten, daß in einem Fall die Situation, daß der Liebende die Eltern meiden will und vom Hund bedroht wird, dem Ausdruck der Liebe in dem Liedchen einen lebendig anschaulichen Hintergrund und lustigen Ton gibt. Im anderen Fall hat diese Situation vollen Ernst und das Gedicht ist allen Ernstes ein Mittel, diese Situation zu bestehen. Die

Liebe, um daretwillen der Sprecher sich in diese Lage begeben hat, kommt dagegen überhaupt nicht zur Erwähnung.

Etwas breiter sind in dieser Hinsicht einige Gedichte des Atharvaveda, mit denen Liebeszauber ausgeübt wird.

Ich führe die Mehrzahl der Beispiele an, aber kürzend durch Weglassung von Strophen, die zur Sache nichts beitragen und langen, abseits führenden Kommentar erfordern würden.

Da wird z. B. ein Liebeszauber bewerkstelligt mit einem süßen Kraut (1. 34):

Honigensprossen ist diese Pflanze,
Mit Honigriese grab ich dich aus;
Vom süßen Honig stammst du ab,
So mache du mich honigüß.

Auf meiner Zungenspitze ist Honig,
Auf meiner Zung wurzel Honigriese:
Du sollst in meiner Macht, in meinem Willen sein
Und herbeikommen nach meinem Sinn.

Mein Eintreten sei honigüß
Und honigüß mein Weggehen.
Ich spreche honigüßes Wort,
Möge honiggleich ich werden.

Süßer bin ich als Honigseim
Und reicher an Süße als Honigkraut,
Nach mir allein sollst du begehren
Wie nach einem süßen Blütenzweig.

Mit Zuckerrohr, das dich umschließt,
Bin ich um dich herumgestritten,
Daß du in mich verliebt sein sollst,
Daß du mir nicht davon gehst.

Ein anderes:

Wie die Liane den Baum
Rings umschlungen hält,
So umarme du mich, —
Daß du in mich verliebt seiest,
Daß du mir nicht davon gehst.

Wie die Sonne an einem Tag
Um Himmel und Erde herumgeht,
So umschreite ich deinen Sinn,
Daß du in mich verliebt seiest,
Daß du mir nicht davon gehst.

Man kann in beiden Fällen entnehmen, daß der Liebende durch beschwörenden Rundgang um das Haus der Geliebten oder um diese selbst einen Zauberkreis um sie zog und sie dadurch magisch eingeschlossen hielt. — Desgleichen wurde der eindringlichen Wiederholung der gleichen Worte eine magische Wirkung zugeschrieben, und einige Verse nicht nur von dem einen in den anderen Zauberspruch übernommen, sondern auch eingefügt, wo sie nach Sinn und Satzbau nicht voll am Platz waren.

Das Bild von der Liane, die den Baum umschlingt, kommt schon im Rigveda einmal vor und ist dann in der klassischen Poesie öfters als dichterisches Bild der Liebe gebraucht worden,

In einem anderen Gedicht heißt es:

Begehre nach meinem Leib und Füßen,
Begehre nach meinen Augen, nach meinen Schenkeln;
Auf den Mann sollst du begierig sein,
Und deine Augen, deine Haare sollen
Aus Liebesehnsucht nach mir verdorren.

Ich mache, daß mir am Arm du hängst,
Daß du mir ans Herz dich hängst,
Daß in meiner Macht, in meinem Willen du bist
Und herbeikomst nach meinem Sinn.

Der Liebende wendet ein Zauberkraut an und spricht zu der Pflanze:

Du Wonnebereiterin für mich,
Die du gemeinsames Verlangen weckst,
Zwinge diese mit mir zusammen,
Mach unsre Herzen einig.

An das Mädchen aber richtet er die Worte:

Verdorren soll zu mir dein Herz
Und verdorren soll dein Mund;
Verdorre du aus Liebe zu mir

Wie einem, der kein Wasser getrunken,
Der Mund trocken wird,
So verdorre aus Liebe zu mir
Und geh umher mit ausgeörrtem Mund.

In einem anderen Fall macht er ein Tonfigürchen der Geliebten und durchbohrt es mit einem künstlich hergerichteten Zauberpfeil, den er mit einem Zauberbogen abschießt; in dem begleitenden Gedicht heißt es:

Der Aufstahler soll dich aufstacheln,
Daß dich's nicht hält auf deiner Liegestatt,
Des Liebesgottes schrecklicher Pfeil,
Mit dem durchbohre ich dein Herz.

Der Pfeil mit den Federschwingen der Sehnsucht,
Mit Liebesadeln, mit Begier als Schaft,
Mit dem soll der Liebesgott qu zielen
Und dir das Herz durchbohren.

Des Liebesgottes gezielter Pfeil,
Der feusige, dörrt aus die Milz;
Mit dem durchbohre ich dein Herz.

Von brennender Quäl durchbohrt,
Mit trockenem Mund schliche her zu mir,
Sanft und zahm, du ganz allein,
Lieblich redend und gehorsam.

Pfeil und Bogen des Liebesgottes gehören gleichfalls zum üblichen Rüstzeug der späteren Liebespoesie, aber stark verliebt, nicht als eine so fruchtbare, verderbliche und schmerzliche Waffe.

In Zaubersprüchen andererseits, mit denen ein Weib die Liebe eines Mannes gewinnen kann, heißt es zum Beispiel:

Bis zum Kopf, bis zu den Füßen
Umerwerf ich deine Sehnsucht mir;
Ihr Götter, sendet Minne herab,
Nach mir soll jener Mann entbrennen.

Wenn du fortläufst drei Meilen weit,
Eines Reiters Ritt fünf Meilen weit,
Von dort sollst du zurückkommen,
Sollst Vater unserer Kinder werden.

Oder:

Das ist die Minne der Liebegewinnenden Nymphen;
Ihr Götter, sendet Minne herab,
Nach mir soll jener Mann entbrennen.

So seis, er soll für mich Minne begen,
Ihr Götter, sendet Minne herab,
Auf daß er für mich Minne hege,
Ich aber keinesfalls für ihn.

Sturmgötter, laßt ihn rasend werden,
Laß du ihn, Luftraum, rasend werden,
Feuer, laß du ihn rasend werden,
Nach mir soll jener Mann entbrennen.

Es kann nun in mehr als einer Hinsicht lehrreich sein, die Atharvaveda-Gedichte zu vergleichen mit griechischen und lateinischen Gedichten, die von Liebeszauber handeln. Hier heißt es allerdings vorsichtig sein, denn eine fromme Regel gebietet, daß die linke Hand nicht wissen soll, was die rechte tut, und so läßt der Indologe im allgemeinen seine Finger von den Gegenständen der klassischen Philologen, und die Graecisten und Latinisten lassen ihre Blicke nicht auf das Feld der Indologen hinüberschweifen.

So will auch ich nur bescheidenlich Gebrauch machen von der Freiheit, die ich mir nehme, und nur ein griechisches Gedicht berücksichtigen, und auch dieses nicht eingehend besprechen.

Ich meinte das zweite von Theokrits Gedichten, die Phamakutria, die Zauberrinnen. Es ist das wichtigste der in Betracht kommenden, es ist von Vergil nachgeahmt und hat auch auf andere lateinische Gedichte Einfluß ausgeübt.

Ein verlassenes Mädchen übt da nächtlicherweile Zauber und Beschwörung aus, um ihren untreuen Geliebten zu sich zurückzuzwingen. Liebeszauber müssen auch bei den Griechen sehr üblich gewesen sein; es gibt da ein eigenes Wort dafür: philtra; und es wurde dabei ein Zauberrad oder Kreisel verwandt, an den man einen Vogel Wendehals anband. Vielleicht begnügte man sich manchmal mit irgend einem Ersatz für diesen Vogel, so daß „Wendehals“ bisweilen ein übertragener Ausdruck für den Zauberkreisel sein mag; jedenfalls ist dieses Verfahren von alter Zeit an, von Pindar bis in hellenistische Zeit mehrfach bezeugt. Daß beim Zauber ein Opferfeuer angewandt wurde, versteht sich in Griechenland wie in Indien von selbst.

Bei Theokrit wirkt die Dienerin der unglücklich Liebenden an dem Zauber mit. Neben den sehr knappen eigenhändigen Beschwörungsworten gehen darum Anweisungen an die Dienerin her und ausführliche Monologe der hausarischen Zauberrin. So erfahren wir aus dem Gedicht einiges über die Zaubermanipulationen, während in Indien außer den knappen Andeutungen der Zaubersprüche selbst nur die sekundäre Überlieferung der Ritualbücher davon einige Kunde gibt.

Wie in den vedischen Zaubersprüchen mehrfach die Wiederholung gleicher oder ganz ähnlicher Verse, die manchmal von einem Gedicht in das andere übernommen werden, die magische Wirkung der beschwörenden Worte steigert, so macht auch Theokrit von solcher

magischen Wiederholung Gebrauch. Dies ist bei ihm ein feines Kunstmittel, ein Refrain, der melodischen Rhythmus erzielt; Stimmung bildet und das Ganze kunstvoll gliedert:

„Wendehals, ziehe den Jüngling ins Haus, den geliebten, mir wieder.“

Bei so großer gegenständlicher Verwandtschaft bestehen im Übrigen völlige Verschiedenheiten. Die theozentrischen Gedichte sind Idyllen, das heißt Bildchen, und so gibt er hier ein Abbild solchen Zaubers, im Veda aber haben wir die redenden Bestandteile wirklichen Zaubers. Das verhält sich zu einander wie ein Mordeat auf der Bühne zu wirklichem Mord. In einem Fall wird uns der Liebezauber mit all seinen Beweggründen und Begleitumständen gezeigt, in heimlich-unheimlicher Nacht, wo die Hunde mit kläglichem Gebell zum Mond, zu Hekate, aufjaulen, im andern Fall ist der Zauber in aller Wirklichkeit da, ungeschönt und unstilisiert, aber nur die Zauberformeln, nicht die Person, die sie spricht, nicht die Umgebung. Diese Sprüche stellen nicht einen bestimmten einzelnen Fall dar, sondern sind zur Anwendung für jeden beliebigen Fall da, wie die Muster in einem Liebesbriefsteller zur geeigneten Verwendung bei Bedarf.

Das theozentrische Gedicht gibt Gelegenheit, daß die Liebende Glück und Leid ihrer Liebe ausspricht und im Anschluß an die Zauberhandlung die ganze Geschichte ihrer Liebe von der ersten Begegnung bis zur enttäuschenden Verlassenheit erzählt. Die nächtliche Zauberhandlung ist nur ein dichterischer Rahmen für die Liebesgeschichte und eine neuartige und stimmvolle Einkleidung für das Aussprechen der zwischen Zärtlichkeit und Zorn sich bewegenden Liebesgefühle.

Dagegen in den vedischen Zaubersprüchen ist zwar allerdings eine kräftige Liebesleidenschaft enthalten, aber nirgends ist so etwas gesagt, wie ich liebe dich. Es heißt nicht: ich brenne, ich verschnadete vor Liebe, sondern: dich soll die Glut verzehren; nicht: deine Liebe beglückt, deine Kälte schmerzt, deine Untreue quält mich, sondern: ich will den Herz durchbohren; nicht: es brennt mein Eingeweide, sondern: Eros soll dir die Milz ausdröhen. Es gibt nicht, was uns so nahelegend schiene: bei meiner Liebe beschwöre ich dich, und erst fecht nicht, „weld ein Glück, geliebt zu werden, und selbst zu lieben, Götter, welch ein Glück!“

Mit anderen Worten: der nach außen gerichtete heiße Drang des Liebesbegehrens hat alle Macht, herrscht allein, nur die Richtung auf das Objekt der Liebe ist bewußt und wird sagbar; das eigene Innere, das mit Macht diese Aussagen hervorreibt, bleibt im Dunkel des Unbewußten und Unausprechbaren. Es gibt keine Reflexion, d. h. keinen auf das eigene Innere zurückgewandten Blick, man kann das eigene Innenleben nicht als Objekt aus sich herausstellen, und das ist ebensoviel, als es aussprechen.

Und dies ist eine Stufe der psychologischen Entwicklung. Das ist kein Zufall der Überlieferung, daß etwa vorhandene Liebesgedichte uns nicht erhalten wären, und es ist kaum anzunehmen, daß es volkstümliche Liebeslieder gegeben habe, daß etwa Schnadahüpfelsänger aus den einfachsten Volkskreisen eine psychologische Stufe der Reflexion und Objektivierung vertreten hätten, die bei den Trägern der höchsten Geistigkeit dieser Kultur noch nicht erreicht war.

Diese Ansicht, zu der ich gelangte, soll nun noch auf die Gegenprobe gestellt werden durch ein weiteres rigvedisches Beispiel, in dem der Liebende es ausspricht: „Mein Herz brennt“. Es ist die Ballade von der Liebe und der vergänglichsten Ehe zwischen König Pururavas und der Nymphe Urvasi. Diese ist eine himmlische Göttin, zwar keine von sehr hohem Rang, eine Art Schwänzenjungfrau, eine Nixe. Sie liebte den menschlichen König Pururavas und wurde seine Gattin, und nur unter einer gewissen Bedingung. Wenn er diese verletzen würde, sei es auch nur unbewußt, so werde er ihn verlassen und in den Himmel zurückkehren. Es ist also eine Geschichte vom Typus der Melusine Sage, verwandt auch mit dem antiken Märchen von Amor und Psyche. Es ist das älteste Beispiel dieses weit verbreiteten Märchentyps.

In diesen Märchen ist es so: wenn die Bedingung gebrochen wird, etwa daß der Gatte die Melusine in ihrer Nixengestalt mit dem Fischschwanz erblickt, oder das Schwanenweiß ihr Federgewand zurückgewinnt, so entschwindet sie in ein fernes Land, in ein unerreichbares

Jenseits. Oftmals aber gelangt der Märchenheld unter Mühen und Leiden, aber begünstigt von märchenhaften Helfern, dennoch dorthin und erlangt die entschwindene Geliebte wieder. Hier, in der alten Legende, findet er sie auch wieder, vermag sie aber nicht ins Menschen-dasein zurückzulockern. Sondern es geht darum, daß er vermöge des von der göttlichen Mutter geborenen Sohnes für ein künftiges Dasein den Zugang zur Götterwelt gewinnt.

Nach verbreiteter Anschauung verursacht der Anblick der Nymphen Wahnsinn. Griedhich nympholeptos „von den Nymphen erfaßt“ heißt wahnsinnig. Hier, in der Liebesgeschichte, ist es umgekehrt. Da die Geliebte, nachdem die Bedingung verletzt ist, ihm entschwindet, wird er wahnsinnig. Er irrt verzweifelt durch die Lande und schweift ganz von Sinnen in der Wildnis umher. Da in der Einsamkeit auf klarem Teich sieht er Enten schwimmen: es sind die Nymphen, und Urvasi gibt sich ihm zu erkennen. Er aber, wiederum mit der entgegen-gesetzten Wirkung, kommt bei ihrem Anblick zur Besinnung und in der Unterredung, die sich anknüpft, sucht er sie zu überreden, zu ihm ins Menschendasein zurückzukehren. Sie antwortet:

„Was redest du vergeblich?“

Geh fort, nach Haus,

Nimmer wirst du Tor mich je bekommen.“

Da ruft er verzweifelt aus:

„Dein Lieblich wird noch heute

Davonstürzen auf Nimmerwiederkehr,

Um in die fernste Ferne zu gehen;

Dann mag er im Schoß des Verderbens liegen,

Dann mögen die reißenden Wölfe ihn fressen.“

Sie antwortet mit der Strophe:

„Pururavas, stirb nicht, stürz nicht davon,

Nicht sollen dich die wilden Wölfe fressen.

Es gibt ja keine Freundschaft mit den Weibern,

Sie haben Herzen wie Hyänen.“

Damit entschwebe sie in die Höhe und ehe sie ganz in der Luft entschwindet, ruft er ihr nach:

„Die Urvasi, die den Luftraum erfüllt,

Die den Dunstkreis durchdringt,

Die lock ich herbei.

Kehe zurück, mein Herz brennt.“

Eine leidenschaftliche Liebe liegt der Ballade zugrunde; sie spricht sich aus in des Pururavas Verzweiflungsworten vor der zweiten, nun endgültigen Trennung und verdichtet sich zuletzt in den schmerzlichen Worten: „Mein Herz brennt“, deren gleich wir in den anderen Gedichten nicht gefunden haben.

Es ist der Dichter, der dem verlassenen Liebhaber diese Worte in den Mund legt. Er hat die Figuren aus sich herausgestellt. Pururavas ist erst in zweiter Linie als Träger von Leid und Leidenschaft als Sprecher seiner Worte Subjekt; in erster Linie ist er Objekt der Schau des Dichters, eine von diesem erschaffene Figur. Dieser objektivierenden Gegenüberstellung, die der Schöpferakt des Dichters ist, bedarf es, um Innenleben aussprechen zu können. Daß der Träger der Leidenschaft selbst, beim Kammerfeuertier oder beim Liebezauber, seine Gefühle ausspreche, dazu bedürfte es einer Reflexion, durch die er wie im Spiegel sein eigenes Inneres beschauen könnte. Solches Aussich-heraus-setzen kann erst vollzogen werden, nachdem Dichter als betrachtende Gestalter sich in Personen außerhalb ihrer hineinversetzt, und so gezeigt haben, was es im Inneren des Menschen zu sehen gibt.

In unserem Falle kommt in Betracht, daß das Gedicht über Pururavas und Urvasi einer verhältnismäßig späten Schicht dieser uralten Literatur angehört. Chronologisch mögen die angeführten Zaubersprüche aus dem Atharvaveda dem gleichzeitig, allenfalls auch etwas jünger sein. Aber als Typus und in Ansehung der geistigen Entwicklungsstufe sind diese ma-

gischen Beschwörungen hocharchaisch; sie sind, wie dieses ganze Zauberwesen, auch wo es sich noch ein oder mehrere Jahrtausende erhält, etwas Primitives.

So glaube ich denn, daß meine an den Anfang gestellte Aussage, daß es im Veda keine Liebesgedichte gibt, nicht ein bloßer Schluß *a silentio* ist, sondern die äußerliche Feststellung des Umstandes, daß keine solchen überliefert sind, sondern daß die psychologische Begründung gefunden ist, daß es auf dieser Geistesstufe das nicht geben kann.

Die angeführten Gedichte, denen solche Innenschau mangelt, sagen das, was sie zu sagen haben, in wahrhaft dichterischer Weise und mit einer Kraft, die reflektierende Dichter selten wieder erreichen. Die nach innen gerichtete Sehergabe der Dichter zeigt auch uns immer neue Bereiche des eigenen Inneren. Und methodisch werden die Tiefen ausgelotet von Psychoanalyse und Tiefenpsychologie. Auf historischem Weg sind wir zur Anschauung einer psychologischen Haltung und Lage gelangt, die sich als das entgegengesetzte Extremi unserer Tiefen- und Innenschau darstellt.

MITHRA UND DAS STIEROPFER

NACH EINEM VORTRAG VON HERMAN LOMMEL

*In Erinnerung an eine Vorlesung über das Taurabolium
von Privatdozent W. F. Otto in München vor 44 Jahren*

Mitra ist ein ur-arischer Gott, d. h. er wurde in alter Zeit von den Ariern Indiens und von den Iranern verehrt, und sein Kult stammt aus einer Zeit, da die Vorfahren der Inder und Iranier, der beiden arischen Brudervölker, noch in Sprache und Kultur eine Einheit mit geringen Stammes- und Dialektunterschieden bildeten.

Die älteste annähernd datierte Erwähnung des Gottes stammt aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts v. Chr. aus einem Vertrag des Hethiterkönigs mit dem Land Mitanni. Da werden Mitra, Varuna und andere, aus Indien bekannte arische Götter als Zeugen angerufen.

Arische Götternamen also in einem Land, das in hellerer geschichtlicher Zeit nicht von Ariern bewohnt war. Es muß also dort eine einflußreiche Gruppe von Ariern gegeben haben, und zwar — wie noch andere Anzeichen wahrscheinlich machen — Arier ähnlicher Art wie die nach Indien gelangten und von uns Indo-Arier genannten. Unklar bleibt einstweilen freilich, auf welchen Wegen, durch welche Ereignisse verschlagen, sie dorthin gelangt sein mögen.

Es mag sein, daß der Rig-Veda, wenigstens mit seinen ältesten Bestandteilen, in ebenso frühe Zeit zurückreicht. Und in Göttergedichten des Rig-Veda ist Mitra oft erwähnt, und zwar fast immer, wie in jenem hethitischen Vertrag, mit Gott Varuna zusammen. Sie sind die beiden größten in einer brüderlichen Gruppe von Göttern, Varuna der größte und erhabendste von ihnen. Seine überragende Bedeutung hat den Mitra sehr in den Hintergrund gedrängt. Es ist deutlich zu erkennen, daß dieser an ursprünglicher Größe und Bedeutung eingebüßt hat, so sehr, daß dessen eigenes Wesen aus dem Rig-Veda nicht mehr feststellbar ist. Es wird von ihm fast nichts ausgesagt, was nicht auch von Varuna, oder von der ganzen Göttergruppe gilt, an deren Spitze sie stehen: daß sie das Recht hüten, Unrecht bestrafen, die Ordnung in der Welt aufrecht erhalten, und ihren frommen Verehrern vielfachen Segen zuwenden.

Es ist ganz klar, daß hier ein Wandel vor sich gegangen ist, und wenn wir auch die ganze göttliche Fülle des Mitra aus dem Rig-Veda nicht erkennen können, so läßt sich doch soviel über ihn aussagen, daß er ursprünglich dem Varuna an Bedeutung ungefähr ebenbürtig gewesen sein muß. Ja, es ist möglich, daß er ursprünglich der größere von beiden gewesen ist. Wie er in jenem hethitischen Mitanni-Vertrag vor Varuna genannt ist, so steht auch im Veda sein Name häufiger vor als nach dem des Varuna.

Diese überwiegende Voranstellung scheint eine Bedeutung Mitra's auszusprechen, die nicht gerade eine Höherstellung an Macht und Würde gewesen sein muß, sondern

auch darauf beruhen kann, daß er der lichtere, freundlichere von beiden war. Wohl bestraft er das Unrecht, aber er ist doch kein gefürchteter Gott, während Varuna eine unheimliche finstere Gestalt ist. Beide sind Könige, als lenkende Beherrscher des Kosmos und ordnende Lenker des Menschendaseins. Aber Varuna hat dabei Züge des orientalischen Despoten, dessen Gnade wohl seinem Günstling beglückend ist, der aber dem soeben noch bevorzugten unverschens seine Huld entzieht und ihn ins Elend stürzt. Als Rächer des Unrechts hat er gewiß erhabene heilige Züge, aber seine Gerechtigkeit erscheint uns doch auch zuweilen zweifelhaft; es kommt vor, daß er den Menschen Fallen stellt, und wenn sie dann straucheln, grausame Rache nimmt. Solche Tücke ist dem Mitra fremd. Sein Name bedeutet: *der Freund*. Da nun dem Mitra der Tag angehört, dem Varuna die Nacht, so hat man geschlossen, daß Varuna ein Mondgott, Mitra ein Sonnengott sei. Nun ist aber mit Schlagwörtern wie Sonnengott, Mondgott, Gewittergott u. dgl. so wenig etwas Bestimmtes gesagt, daß ich ein solches Wort nicht ohne nähere Erklärung auf Mitra anwenden möchte. Es gibt nämlich Götter, die wirklich das und nur das sind, was ein solcher Name besagt. Helios der Griechen ist „der Sonn“ als Gott. Wohl dagegen W. F. Otto uns in einem tiefdringenden Vortrag gezeigt hat, daß in Apollo, wie man wohl immer geglaubt hat, aber nicht bestimmt genug fassen konnte, auch solare Züge enthalten sind, so wird niemand glauben, und Otto am wenigsten, daß mit dem Wort Sonnengott das reiche, tiefe und geistige Wesen Apollo's erfaßt und erkannt sei. So werden auch leere Namen wie Naturgott, Naturreligion vielfach gedankenlos gebraucht. Auch in der vedischen Religion gibt es einen Gott, der, wie Helios, schlechthin „Sonne“ heißt und die Sonne (männlich) als Gott ist. Solche wirkliche Naturgötter sind aber in Religionen wie der griechischen und altindischen neben den großen Göttergestalten Nebenfiguren, wenigleich in der altindischen Religion das Verhältnis zur Natur wieder ein anderes ist als in der griechischen.

Auch hat sich ein unklares Bewußtsein davon geltend gemacht, daß mit solchen Natur-„Erklärungen“ nichts Zulängliches gesagt und das Richtige nicht getroffen ist. So kam die soziologische Auffassung von Göttern auf und wurde besonders bei Mitra vorherrschend bis zu völliger Leugnung einer Naturbeziehung. Mitra sollte fortan nur der personalisierte Vertrag sein, und seine Sonnenhaftigkeit wurde gelehnt. Aber solche Götter sind zu groß, zu umfassend, um in Formeln der einen oder der andern Art erfaßt zu werden. Mitra und Varuna, die Hüter des Rechts, durchwalten den ganzen Kosmos und sind auch vielfältig in der Natur wirksam. Und sie stehen in einem polaren Verhältnis: wenn dem Mitra das Günstige angehört, so dem Varuna das Ungünstige, die Opfergaben für Mitra, Tiere oder Sonstiges, müssen hell, weiß sein, die für Varuna schwarz, dem Mitra gehört der Tag an, dem Varuna die Nacht. Daß Zeugnisse der letzteren Art in der ältesten Lyrik spärlich sind, verringert nicht ihr Gewicht, vielmehr bewahren gerade die rituellen Regeln älteste Züge; und allerdings ist das Helle, Lichte, der Tag nicht die Sonne selbst, aber sie bewirkt es, und Mitra ist ja auch keinesfalls die Sonne schlechthin, ist nicht „Naturgott“. Oberhaupt können wir den vollen Reichtum, die Vielseitigkeit seines Wesens nicht ganz erkennen, weil es schon auf der ältesten Stufe indischer Überlieferung sehr verschleierte ist und an ursprünglicher Bedeutung und selbständiger Individualität verloren hat.

Derselbe Gott heißt in Iran Mithra, t ist vor r zu th (ungefähr wie englisch th) geworden. Bei enger Verwandtschaft im Ursprünglichen ist in Iran doch alles ganz anders verlaufen.

Sein großer Bruder Varuna, der ihn in Indien so gewaltig überragt, ist uns in der iranischen Religion überhaupt nicht bezeugt, Mithra dagegen war fast zu allen Zeiten einer der größten Götter der Iranier. In Iran aber ist unsere Überlieferung aus einem andern Grund unzulänglich.

Zarathustra hat seinem Volk einen neuen Gott verkündet, eine Religion ganz andrer Art gebracht, und die altertümliche Religion der Iranier beiseitegeschoben und bekämpft und ihre Götter verurteilt. Die älteste Überlieferung aus Iran ist aber die zarathustrische, das Awesta. Jedoch, so gewaltig auch der Erfolg Zarathustras war, indem die von ihm begründete Religion in weitem Umfang und durch lange Zeiten herrschend wurde, so war die alte Religion doch so stark und wurzelte so tief im Volk, daß Bestandteile von ihr in die zarathustrische Religion nachträglich wieder eindringen. Es ist also eine jüngere Stufe des Zoroastrismus, aus der wir unsere hauptsächlichste Kunde von vorzarathustrischen Göttern haben. Aber es sind nicht mehr die alten Götter in ungebrochener Kraft, sondern sie sind dem Zoroastrismus angepaßt, so gut oder schlecht es gehen wollte und dadurch in ihrem Wesen geschwächt. Sie stehen vereinzelt da, ohne ihre Zusammengehörigkeit in dem organischen Ganzen einer Religion, und oft kann nur der Vergleich mit den entsprechenden Göttern der nahverwandten vedischen Religion uns die unvollkommenen Angaben des Awesta einigermaßen verständlich machen.

Trotz all dieser Beeinträchtigungen ist immer noch Mithra eine große Gestalt, nicht nur da, wo sich das alte Heidentum noch erhalten hat, sondern auch neben dem einen und in Wahrheit einzigen Gott des Zoroastrismus, Ahura Mazda.

Auch in Iran ist noch erkennbar, daß sein Name Freund bedeutet. Er ist der Gott des Vertrags; die Freundschaft, die er darstellt, ist das Treubündnis, sei es zwischen Völkern und Volksstämmen, oder zwischen Einzelnen. Er wacht über Einhaltung des Vertrags und rächt furchtbar den Bruch des Vertrags. Wenn der Treubrügige Mithra-betrüger heißt, so hat dabei der Name Mithra ganz deutlich zugleich die Bedeutung Vertrag. Dabei ist am ausführlichsten die Rede von dem Vertragsbruch unter Völkern und Mithra's verheerende Rache geschieht dann im Krieg am vertragsbrüchigen Volk und Heer. Er besiegt das Heer der treubrüglichen Feinde, zauberisch entkräftet er ihre Waffen; er richtet furchtbare Verwüstung an in den Schlachtreihen, zerschmettert sie, schlägt sie in die Flucht, und verheert das Land und die Wohnstätten der Vertragsbrecher. Obwohl „der Freund“, der friedliches Wohnen gewährt und sehr gütig ist, wird er als Rächer zum furchtbaren Kriegsgott, der auf seinem Streitwagen ein ganzes Arsenal von Waffen mit sich führt. Dies kriegerische Wesen kommt mir als iranische Sonderentwicklung vor, nicht als völlige Neuerung; Mitra und Varuna beteiligen sich auch im Veda am Krieg, indem sie ihren Verherrern beistehen; aber die kriegerischen Züge sind nicht so stark entwickelt und scheinen nicht wesensbestimmend zu sein.

Darin, daß Mithra der Hüter des Vertrags, Rächer des Vertragsbruchs ist, besteht die soziologische Seite seines Wesens, die man in neuerer Zeit vielfach allein gelten lassen will. Aber er wirkt und erscheint auch in der Natur. Und zwar als

Sonnengott. Das wird bestritten, aber meiner Ansicht nach mit unzureichenden Gründen. Nach dem was ich schon gesagt, meine ich nicht, daß er Sonnengott und nicht weiter sei; oder daß er identisch sei mit der Sonne schlechthin, wie sie am Himmel geht. Aber awestische Aussagen wie die, daß weiße Rosse seinen Wagen mit dem einen goldenen Rad ziehen, sind m. M. nach nicht wegzudeuten. Und ferner wird er von griechischen Berichterstattern als Helios bezeichnet und da hilft es wiederum nichts, zu sagen, daß das erst für hellenistische Zeit oder nur für westliche Gebiete Irans gelte. Und man hat, um seine Sonnenhaftigkeit abzulhnen, gesagt, er sei sekundär mit dem babylonischen Sonnengott Sams gleichgesetzt und nur dadurch zum Sonnengott geworden. Wie hätte, so muß man fragen, er denn mit Sams gleichgesetzt werden können, wenn er nicht Sonnengott war?

Ferner ist der Name Mithra's im Neuperisischen in der Form *mihir*, zum Wort für Sonne geworden. Auch darüber hat man mit dem Leugnungsseifer, der sich gerne für Scharfsinn ausgibt, gesagt, das sei erst spät und nur westiranisch, beweise also nicht für das Ursprüngliche, nicht für ganz Iran, auch für den Osten und Nordosten Irans.

Nun ist es damit ähnlich, wie wenn bei uns der Donner seinen Namen von dem altgermanischen Gott Donar hat.

So wenig wie man behaupten kann, mit diesem Wort dessen ganze Göttlichkeit zu erfassen, so wenig wird jemand glauben, daß dieser Wortbedeutung zum Trotz Donar ursprünglich ein Gott der Morgenröte oder des Regenbogens gewesen sei, oder daß, weil diese Gleichheit von Namen und Alltagswort im Deutschen besteht, sie für den gleichen skandinavischen Gott Thor nicht besage, und dieser gleichwohl ein Mondgott oder der Morgenstern gewesen sein könne.

Zugegeben, daß ein zwingender Beweis dafür, daß der altindische Mitra Sonnengott war, nicht geführt werden kann, so ist er doch unverkennbar Licht- und Tagesgott; und das führt sehr in die Nähe der Sonnenvorstellung, die in Iran ganz ausgeprägt ist. Beides schließt sich zusammen. Ich verstehe die Zweifler und Leugner nicht, die meinen, die zwar unbestreibbare, aber angeblich nur im Westen Irans und angeblich nur in jüngerer Zeit eingetretene „Entwicklung“ Mithra's zum Sonnengott absondern zu müssen von seiner altindischen Lichtnatur, und dazwischen einen altiranischen, nordostiranischen, davor einen ur-arischen Mit(h)ra, Gott des nächtlichen Sternhimmels (wie behauptet worden ist) stellen zu können. Das sind Klugeleien. Mir hat man in dieser Angelegenheit vorgeworfen, daß ich im Handumdrehen die schwierigsten mythologischen Fragen zu lösen vermeine. Und man hat mehrfach geltend gemacht, daß an manchen Stellen Mithra von der Sonne unterschieden wird. Wer etwa zugibt, daß *eine* goldene Rad von Mithra's Wagen ein mythisches Bild der Sonne sei, kann immer noch sagen: das Wagenrad ist nicht identisch mit dem Wagenfahrer. Oder wenn Mithra des Morgens vor der Sonne, die mit schnellen Rossen fährt, auf die goldgeschmückten Gipfel der hohen Berge gelangt, so will man in diesem „zuvor“ nur die Unterscheidung von Mithra und Sonne erkennen. Anschaulich gedacht ist das nicht. Denn auch wir können es sehen, und uns so ausdrücken, daß die Sonne die höchsten Berggipfel erreicht vor Sonnenaufgang, nämlich ehe die Sonne uns unten im Tal sichtbar wird. Und — um vorzugreifen — in der hellenistisch-römischen Mithras-Religion ist es eine Episode, daß Mithras die Sonne, den Sonnengott

besiegt. Dennoch aber ist bekannt genug, daß in dieser Religion Mithras den Beinamen Sol invictus hat. Die von ihm besiegte Sonne ist eben nur Sonne schlechthin, der bloße Naturgott, Mithras der große Gott, der auch Sonne, aber als Sonne unbesiegbar ist.

Wenn der Thor den Steinhammer schmeißt, den wir als Blitzwaffe deuten, dann *macht* er den Blitz, und durch den Blitz *macht* er den Donner, aber zugleich *ist* er auch Donner. Mit einem bloßen einheitlichen Wort kann man eben einen Gott nicht erfassen. Und Mithra *ist* wohl einmal Sonne, dann lenkt er die Sonne, dann schaut er mit der Sonne als seinem Auge. Der Gott ist größer und ist mehr als seine einzelne Offenbarung.

Bezüglich des iranischen Gottes habe ich mich im Bisherigen an den awestischen Text gehalten, in dem dieser Gott gefeiert wird. Auszüge aus dem poetisch schwungvollen Abschnitt dieses Textes würden mehr von der Erhabenheit Mithra's empfinden lassen als die bruchstückhafte Entnahme von Einzelzügen daraus. Doch bleibt, auch wenn wir diesen Text ganz ausschöpfen, das Bild des Gottes unvollständig, da ja im Zoroastrismus Mithra, so hoch er gerühmt wird, doch nur ein Fremdkörper ist, und nur, was an ihm moralisch ist, Aufnahme finden konnte. Volles Leben hat er da nicht mehr.

Wir müssen sein Bild ergänzen durch Zuhilfenahme der hellenistisch-römischen Mithrasmysterien. Das ist eine Religion auf iranischer Grundlage, aber erfüllt von dem Geist einer späteren Zeit, durchzogen mit Philosophemen und Mythologemen vorderasiatischen und hellenistischen Ursprungs. Es dürfte wohl bekannt sein, daß diese Religion ihre große Zeit gehabt hat im römischen Kaiserreich, in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt, und da weit verbreitet war, mit vielen Kultstätten auch in Germanien und bis nach Britannien.

Diese Religion zu behandeln kann ich mir nicht zur Aufgabe machen. Sie ist trotz wesentlicher iranischer Bestandteile keine national-iranische Religion mehr, und ihre Erforschung und Darstellung ist Sache eines Kenners der europäischen Spätantike. In großartiger Weise hat das geleistet Cumont in seinem monumentalen Werk: *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithras* (Brüssel 1896—1899), ein Werk das auch in kurzer Zusammenfassung in deutscher Übersetzung in mehreren Auflagen erschienen ist. Es ist in Einzelheiten überholt und ergänzt, bleibt aber als umfassendes Meisterwerk grundlegend.

Die Texte, die von dieser Religion zeugen, sind sehr bruchstückhaft, und würden ohne die reiche Bildüberlieferung nur sehr mangelhaften Aufschluß geben. Die bildliche Überlieferung ist mit Hilfe der unzureichenden Textangaben zu deuten, wobei denn wiederum manches nur Vermutung bleibt.

Ich beziehe mich nur auf eine Hauptscene, die in den größten bildlichen Darstellungen im Mittelpunkt steht und dadurch in ihrer Wichtigkeit erkennbar ist. Eines der berühmtesten ist das vor den Toren Frankfurts gefundene Relief von Heddernheim, andre, in der Hauptsache übereinstimmende Repliken sind den Frankfurtern von der Saalburg (wo auch ein Mithrasheiligtum rekonstruiert ist) oder aus dem historischen Museum der Stadt bekannt. (Vgl. Tafel VIII bei S. 278.)

Dargestellt ist Mithras (wenn ich von dem hellenistisch-römischen Gott spreche, nenne ich ihn in der Nominativform mit der Endung -s, während es in den arischen

Sprachen, indisch und iranisch, nach Art der indischen Grammatik üblich ist, den Namen ohne Endung in der Stammform auszusprechen) — Mithras hat im Lauf einen Stier erreicht, mit noch vom Lauf fliegenden Mantel ist er ihm auf den Rücken gesprungen und kniet mit dem linken Knie auf dem Rücken des Tieres. Mit der linken Hand greift er ihm in die Nüstern und stößt ihm mit der rechten Hand das kurze Schwert in den Nacken. Da begibt sich das Wunder, daß aus dem Leib des im Tod zusammenbrechenden Stiers Segen hervortritt. Alle nährenden und heilsamen Pflanzen kommen aus ihm hervor. Das ist angedeutet durch die Getreideähren, die aus seinem Schwanzende hervorwachsen; das Wichtigste aber ist der zeugende Same, der aus dem Stier hervorquillt, und aus dem künftiges Leben hervorkommt: Teufelische Tiere, Schlange, Skorpion, Krebs, versuchen diesen Lebensquell zu rauben, aber der Same wird in einem Gefäß aufgefangen und auf den Mond verbracht. Im Licht des Mondes gelütert erzeugt dieser Same von dort aus ein Rinderpaar, und mit diesem Paar, von dem das irdische Rindergeschlecht abstammt, werden alle nützlichen Tiere hervorgebracht. So entsteht durch den Tod des Stiers alles pflanzliche und tierische Leben auf Erden.

Dieser Stier war das erste Lebewesen, das erschaffen war, und die grausame und grausige Tat, zu der sich Mithras auf Geheiß des obersten Gottes nur wider Willen bereifend, das Ur-Leben zu morden, brachte alles Heil der Welt hervor, hat das Leben unendlich vermehrt, das vielfältige All-Leben der Natur geht hervor aus einem mythischen einheitlichen Lebewesen, das dazu getötet werden mußte.

So ungefähr liest man es bei Cumont. Das ist richtig, aber es ist nicht alles. Es ist Sache des Vedaforschers, hier tiefer zu dringen.

Dieser Stier ist Haoma. Das ist nirgends überliefert, aber dennoch klar. Um es zu erklären, muß ich etwas weiter ausholen und näher auf vedische Dinge eingehen.

Ein ganz großer Gott altarischer Religion ist vedisch Soma, awestisch Haoma. Der urarische Name war Sauma, mit Vereinfachung des Diphthongs wurde dies zu altindisch Soma, mit dem regelmäßigen iranischen Wandel von s zu h, und Erhaltung des Diphthongs iranisch haoma (die awestische Schreibung so statt au ist unwesentlich).

In Iran ist der alteidnische Gott Haoma, ebenso wie Mithra selbst, sekundär in den Zoroastrismus, wie er sich nach Zarathustra umformte, aufgenommen worden, und wir erkennen von ihm noch so viel, daß wir sagen können, daß er nach Sinn und Gehalt derselbe war wie der vedische Soma, vielleicht nicht mit ganz ebenso reich ausgebildeter Symbolik der Kultformen, etwa auch gewissen Verschiedenheiten in den Außerlichkeiten der kultischen Manipulationen. Doch kommt es darauf jetzt nicht an, und ich werde wesentlich gemäß dem, was im Veda zu erkennen ist, berichten.

Voraus schicken muß ich, weil der Gegenstand fremd ist, daß die arischen Götter nicht, wie die griechischen, Gestalt sind, jedenfalls viel weniger, sondern sie sind Idee. Sie erscheinen in verschiedenen Gestalten, nicht lediglich vermöge zauberischer Verwandlungskunst der Götter, sondern jede Erscheinungsform ist eine andre Seite des Wesens der Gottheit, und all die vielen, uns zunächst unvereinbar erscheinenden Gestalten ergeben, durch die Idee verknüpft, die umfassende Einheit des Gottes.

Soma-Haoma ist eine Pflanze mit saftigen Schößlingen, aus denen im Kult der Saft gekeltert wird; daraus bereitet man einen Opfertrank, der eine Steigerung des Lebens-

und Kraftgefühls bewirkt. Diesen Trank genießen die Priester, ursprünglich wohl alle Opferteilnehmer, und gewinnen dadurch Unsterblichkeit, als Menschen freilich nicht ohne Tod, aber Anwartschaft auf günstiges Fortleben nach dem Tod. Der Trank wird auch den Göttern geboten als Symbol des Unsterblichkeitstranks, durch den die Götter völlige Unsterblichkeit haben.

Diese heilige Pflanze ist der Inbegriff oder Ausbund der Pflanzenwelt, oder die Urpflanze; sie befaßt in sich das Pflanzenreich überhaupt und ihr Saft stellt alle Nähr- und Heilkräfte dar, die in der Pflanzenwelt enthalten sind. Er ist Symbol von Nahrung und Heilung. Das Ausquetschen des Saftes verursacht ein Gepolter, dessen Dröhnen man absichtlich verstärkt: es bedeutet den Donner; und der Saft wird durch einen Wolltuch durchgeseigt; das Durdsickern durch die Wolle, das Herabträufeln von ihr ist der Regen. Denn Soma ist der Regen, das belobende Himmelsaß, ohne das es keinen Pflanzenwuchs geben könnte. Im Regen regnen die Pflanzen vom Himmel herab; Soma, der Regen ist, verwandelt sich in Pflanzen, jetzt nicht mehr nur die heilige Opferpflanze, sondern der Pflanzenwuchs überhaupt, insbesondere Nährpflanzen und Heilpflanzen — eben das, was das Soma-Haomakraut symbolisch in sich begreift.

Im Regen befruchtet der Himmel die Erde; mythisch ist es der Himmelstier, der seinen zeugenden Samen auf die Erde ergießt. Und Soma ist nährend, durch Nahrung Leben gebend, mythisch die Milch der Himmelskuh, die alle Wesen unterm Himmel nährt.

Die Tiere — außer den Raubtieren, die hier außer Betracht bleiben — fressen Pflanzen, und da die Pflanzen Soma sind, und der Pflanzensaft Somasaft, geht Soma-Haoma in die Tiere ein — als wichtigstes in die Rinder und wird im Stier zu zeugenden Samen, in der Kuh zu nährender Milch: Pflanze verwandelt sich in eine andre Erscheinungsform, aber Soma-Haoma bleibt als Same und Milch dasselbe, was er als Same des Himmelstier und Milch der Himmelskuh von Anfang an war. Soma als Träger des zeugenden Samens ist also ein Stier. Seine lebenspendende Kraft wirkt wie in der gesamten Pflanzenwelt so auch im ganzen animalischen Bereich: den Mann macht er zeugungskräftig und legt den Keim in den Mutterleib und verleiht den Menschen treffliche Nachkommenschaft. Er ist selbst ein Mann, er ist der Jüngling, den es zu den Mädchen hinzieht. Aber seine Mannesgestalt ist so eins mit seinen andern Erscheinungsformen, daß er in Gestalt eines schönen Mannes zu seinem Verehrer sprechen kann: sammle mich ein und keltere mich.

Soma-Haoma ist also das All-Leben, das vom Himmel kommend die ganze Natur durchpulst und in allen Lebewesen gestaltlich gegenwärtig ist.

Aber nur im Kreislauf ist das Leben unversieglich. Das einzelne irdische Leben geht zu Ende und kehrt in den Himmel zurück. Ähnlich wie es als Regen vom Himmel kommt, so steigt es, von der Erde abscheidend, dunstförmig zum Himmel empor und sammelt sich im Mond. Der Mond ist ein Becher, der sich allmonatlich füllt mit dem von der Erde zurückkehrenden Leben. Bei Vollmond, wenn die Schale gefüllt ist mit dem lichten Lebenstrank, trinken die Götter daraus. Davon haben sie ihre Unsterblichkeit, der Inhalt des Mondes ist der Unsterblichkeitstrank, amra, ein Wort verwandt mit Ambrosia. Wenn beim Opfer den Göttern der Somabücher dargebracht wird, ist

dies das symbolische Vorbild oder die Nachahmung davon, daß die Götter aus himmlischem Becher Unsterblichkeit trinken. Soma-Haoma ist also der Mond und vom Mond stammt alles Leben. Denn nur einen Teil von dem im Mond befindlichen Wasser des Lebens trinken die Götter, der Rest ergießt sich aus dem Mond als Regen wieder auf die Erde, da neues Leben erzeugend. Denn der Regen kommt aus dem Mond und daher stammt aller Pflanzenwuchs. Die Anschauung, daß Regen und Pflanzenwuchs vom Mond stammen, gilt in der Mythologie vieler Völker, und noch bei uns herrscht der Volksglaube, daß es bei abnehmendem Mond regnen müsse. Weil aber bei zunehmendem Mond die Lebenskräfte in die Höhe steigen, sind auch bei uns noch Bauern und Gärtner überzeugt, daß man Pflanzen, bei denen es auf Blätter, Blüten und Früchte ankommt, bei Neumond sähen und setzen müsse, bei Vollmond dagegen solche, deren Wurzeln Knollen bilden sollen, weil bei abnehmendem Mond die Lebenskräfte nach unten dringen.

Um sich zu vergegenwärtigen, daß der Mond ein Becher, eine Schale ist, muß man sich vor Augen halten, daß in südlicheren Breiten der Mond waagrecht steht als bei uns.

Und wie in der Mythologie vieler anderer Völker ist der Stier das Mond-tier, die cornua lunae sind Stierhörner, der Mond, Soma-Haoma, ist ein Stier. Dieser Gott ist also so umfassend, daß er allein uns als eine Religion vorkommen könnte, während er doch neben andern, und manden nicht kleineren Göttern steht.

Der von Mithras getötete Stier, das erstgeschaffene Wesen, das bestand vor dem irdischen Rindergeschlecht, ist also Haoma. Deshalb geht aus ihm der nährende und heilsame Pflanzenwuchs hervor. Der Same des Stiers ist der lebenezugende Haoma, und der Becher, in dem diese Lebenskraft des sterbenden Stiers aufgefangen wird, ist selber der Mond, also wiederum Haoma, und wenn wir hören, daß der Same des Stiers auf den Mond verbracht wird, so verstehen wir doch, daß er schon im Monde ist, wenn er in der Schale aufgefangen wird. Und ferner entspricht es der Haoma-Lehre, daß nun vom Mond aus neues Leben entsteht, und mit dem irdischen Rindergeschlecht das ganze Tierleben hervorgebracht wird.

Die Gottheit des Haoma ist in der hellenistisch-römischen Mithras-Religion nicht mehr bekannt. Die Stiertötung hat als lebenerneuernd noch ihren hauptsächlichsten Gehalt bewahrt, ist aber doch beträchtlich abgeschwächt, da es nicht mehr die Tötung eines Gottes ist, der durch seinen Tod das Heil bringt.

Daß dieser Stier Haoma ist, findet sich bereits ausgesprochen in einer Arbeit von mir, die 1938 erschienen ist¹.

Streng methodisch wäre es nun vielleicht am angemessensten, im Bereich der iranischen Überlieferung zu verweilen. Doch wird die Darstellung übersichtlicher, wenn ich zuerst nochmal auf das Gebiet des Veda zurückkomme, das uns schon so viel beschäftigt und Aufschluß gegeben hat. Die yajur-vedischen Texte berichten unzählige Male von Opfern, die die Götter vollzogen haben. Nach dem Urbild der Opfer oder der heiligen Handlungen der Götter muß das von den Menschen vollzogene Opfer geschehen. Die Götter wollten ein Soma-opfer ausrichten. Natürlich! Denn die Be-

reitung des Soma-saftes ist ja nichts anderes als Regenbereitung, das Keltern der Donner, das Durchsiehen durch den Wollfließ der Wolken das Herabregnen. Der von den Göttern der Welt gespendete Regen stammt also aus einem Opfer, d. h. einer heiligen Handlung, sacrificium, der Götter.

Bei der Kelterung des Saftes aus den Somastengeln wird mit Steinen auf sie losgeschlagen und die Schößlinge zerquewacht. Soma wird also erschlagen; um das Opfer vollziehen zu können, müssen die Götter ihren Mitgott Soma erschlagen, ermorden. Sie tun es gemeinsam, kein einzelner der Götter wird dabei genannt, außer gerade Mitra und der, weil er sich weigert. Mitra ist der Freund, amicus, und er sagt, daß wenn er sich an diesem Mord beteiligen würde, er a-mitra, inimicus, ein Feind würde. Aber es gelingt den Göttern dennoch, den Mitra zur Beteiligung an der heiligen Untat, dem segensreichen Mord zu bewegen.

Es ist im Hinblick auf den iranischen Mythos sehr bemerkenswert, daß gerade Mitra hier mit Namen genannt wird. Außerlich scheint alles recht anders als bei der Stier-tötung in der hellenistisch-römischen Mithras-Religion. Es ist ja nur vom Ausquetschen der Pflanzenschößlinge die Rede. Aber da ist noch ein merkwürdiger Zug: in den yajur-vedischen Texten weigert sich Mitra zuerst, den Soma zu erschlagen, nicht nur weil er dadurch a-mitra würde, sondern auch, weil dann die Rinder sich von ihm abwenden würden. Wie so oft im Veda bleibt da etwas unausgesprochen, in der theologischen Abhandlung ebenso wie im lyrischen Kultgesang, was in seinen Beziehungen den Beteiligten deutlich war, uns aber verschlossen bleibt, wenn nicht die Verknüpfung von mancherlei Vergleichspunkten Aufklärung bringt.

Wenn wir uns nun vergegenwärtigen, daß Soma zugleich Pflanze und Stier ist, ebenso wie Haoma zugleich Pflanze und ein Mann, insbesondere aber wenn wir den iranischen Mythos vergleichen, wo der Stier getötet wird, so wird diese Wendung erst sinnvoll. Die Rinder würden sich von Mitra abwenden, weil zugleich mit der Soma-Pflanze der Soma-Stier erschlagen wird.

In der indischen Religionswissenschaft ist Soma der wenigst verstandene Gott. Dieser entscheidend wichtige Zug, daß Soma erschlagen werden muß, damit das Soma-Opfer vollzogen werden kann, wurde überhaupt nicht beachtet. Ich habe die wesentlichsten darauf bezüglichen Stellen zusammengestellt in Ad. Jensens Arbeit über „Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur“ (Stuttgart 1948, S. 89 ff.).

Und damit nun tritt unser Mythos in einen weltweiten, tief bedeutenden Zusammenhang. Ich muß mich hier auf wenige kurze Andeutungen beschränken, und kann das tun, weil ich in diesem Kreis Bekantschaft mit Jensens Arbeit voraussetzen darf.

Er weist da aus Ozeanien und Asien, Afrika, Amerika und den Mysterien von Eleusis Kulte und Mythen nach, in denen ein Wesen getötet wird, damit neues Leben entsteht. Manchmal handelt es sich dabei ausschließlich oder vorwiegend darum, die Pflanzungen fruchtbar und ertragsreich zu machen, manchmal auch um Vermehrung des Viehstands und Fortpflanzung der Menschen. Manchmal sind es Opfertiere, die getötet werden, manchmal Menschen, und besonders in letzterem Fall ist es des

¹ Yasna 32. Wörter und Sachen. S. 250 ff.

² Schon vorher in Paideuma III S. 1 ff.

öffteren deutlich, daß das Opfer das Ebenbild einer Gottheit ist, die in mythischer Urzeit den Tod erlitten hat, um der Welt neues Leben zu bringen. Und dieses Opfertier, dieser Gottmensch, die sonach keine gewöhnlichen Erdenwesen sind, stammen etwa von einer Pflanze ab, sind aus pflanzlicher Gestalt verwandelt, wie sie denn als Pflanzen aus der neuen Leben gebährenden Erde wieder hervorgehen. Das Opfer wird etwa auch in schauerhafter Weise zerstückelt und die Teile verstreut in den Pflanzungen, die Ertrag bringen sollen, vergraben. Zerstückelung des getöteten Wesens ist aber vielfach erkennbar als Mondsymblik, indem die Zerstückelung das allmähliche Abnehmen des Mondes bis zu seinem Verschwinden, das der Tod des Mondes ist, bedeutet. Jedoch auch noch ausdrücklicher ist die getötete Gottheit manchmal als Mondgottheit zu erkennen. Pflanze zugleich und Mond, das ist eben das, was wir von Soma-Haoma festgestellt haben.

Die kultische Tötung des Soma in Gestalt von Pflanzenschößlingen beim vedischen Opfer und der Mythos von der Tötung des Haoma-Stiers im Mithras-Mythos stehen also in einem weiten ethnologischen Zusammenhang und sind die arische Ausgestaltung eines urzeitlichen, prähistorischen Mythos und Kultus.

Nachdem wir so in weite räumliche und zeitliche Ferne umgeblickt haben, wenden wir uns wieder nach Iran selbst zurück. Das erfordert die Vollständigkeit. Und wenn ich auch hoffe, daß meine Darlegungen einleuchtend gewesen seien, so mag doch der Sprung von der hellenistisch-römischen Späzeit ins vedische Altertum und von da in äußerste ethnologische Fernen als gewagt und zu weit gespannt erscheinen. Es ist also noch zu zeigen, daß es auch schrittweise geht, und feste Zwischenpunkte vorhanden sind, wo man den Fuß aufsetzen kann, ohne solche Fernen der Zeiten und Räume zu überspringen.

Der iranische Mythos von der Stiertötung ist nämlich nicht nur in der hellenistisch-römischen Mithras-Religion geboten, sondern auch in ediranischen Quellen, im Bundehesh, einer mittelpersischen zarathustrischen Schrift. Zeitlich ist diese allerdings noch später als die Mithrasmysterien, aber dieser Umstand würde das Zeugnis nicht entwerten; jedoch ist es zoroastrisch. Zarathustra nämlich hat bei Bekämpfung der alten heidnischen Religion mit unerbittlicher Schärfe, mit leidenschaftlichem Eifer gegen die Rinderschlachtungen gekämpft. Da nun also dies der größte Frevel gebrandmarkt war, aber doch Mithra, obwohl ursprünglich ein heidnischer Gott, in dem späteren Zoroastrismus wieder zu Ehren gekommen war, so konnte ihm dieser sündhafte Frevel nicht zugeschrieben werden. Und so wurde denn erzählt, Ahriman, der böse Geist, habe den Ur-Stier getötet, bei seinem Angriff gegen die gute Schöpfung des Ohrmuzd. Dennoch aber wurde die Heilswirkung, die der Tod des Stiers mit sich brachte, fromm und gutgläubig berichtet, freilich ebenfalls ohne die Haoma-Natur des Stiers zu erwähnen. Man war eben von der alten Religion, von dem eigentlichen Sinn des Mythos schon weit entfernt.

So war denn die Erzählung von der Tötung des Stiers zu einem Widersinn geworden, eine Untat des Bösen Geistes, die doch nur Heil und Segen bewirkte. Denn von einer tief sinnigen Wendung, daß Ahriman die Kraft sei, die stets das Böse will und stets das Gute schafft, war man dabei weit entfernt, vielmehr wurde noch ande-

rer Unsinn eingemengt, auf den ich jetzt nicht eingehe³. Aber, wie entstellt da der alte Mythos auch ist, es ist doch ein Zeugnis für dessen Vorhandensein, und dieses stammt aus einem so völlig anderen Überlieferungstrom als die Mithras-Mysterien, daß man die gemeinsame Quelle beider Fassungen in weiter Ferne annehmen muß. Mit andern Worten: es geht daraus hervor, daß dieser Mythos ur-iranisch ist. Wie denn aus seinem ganzen Inhalt klar ist, daß er vorzarathustrisch ist.

Und von dem ur-iranischen Mythos ist zu der vedischen Fassung der Tötung des Soma kein weiter Schritt: es ist ein Vergleich, wie all die Hunderte und Tausende von sprachwissenschaftlichen Vergleichen, auf denen die ganze altiranische Philologie aufgebaut ist, und wie wir sie nahezu bei jedem Wort anstellen: nur daß man allerdings, um diesen Vergleich machen zu können, den vedischen Soma-Glauben kennen und verstehen muß.

Wenn nun Zarathustra immer wieder mit Leidenschaft und heiligem Zorn gegen die Rinderschlachtungen eifert, so hat das nicht, wie man sogar auch gemeint hat, landwirtschaftlich utilitaristische Gründe, sondern weil diese als Kulthandlungen einen wesentlichen Bestandteil der alten Religion bildeten. Es ist nun beim Soma-Opfer der alten Inder, dem höchsten und feierlichsten Opfer, deutlich, daß dabei die Darbringung einer Gabe für die Götter nicht das Wesentlichste war, sondern der Nachvollzug des Uroppers der Götter. Wie die Götter im Himmel den Soma-Regen zum Heil der Welt bereiten, so bereitet man in der heiligen Handlung den Unsterblichkeitsrank, der den Regen als Lebensquell bedeutet, um des Segens des göttlichen Ur-Opfers teilhaftig zu werden und sich dessen zu versichern. Und bei all den Tier- und Menschenschlachtungen, von denen uns Jensen berichtet hat, ist es ebenso ersichtlich, daß sie geschehen als Wiederholung jener ersten Tötung, von der neues Leben ausgegangen ist. So ist es denn klar, daß die Rinderschlachtungen, die Zarathustra wieder und wieder verurteilt, Nachahmung und Wiederholung waren der zwar großen, aber segensvollen Tötung des Urstiers.

Unter den wiederholten nachdrücklichen Aussagen Zarathustras gegen die Rinderschlachtungen findet sich auch eine in einem Gedicht (y. 32), das als Ganzes eine gewaltige Verurteilung der alten Götter und ihrer Anhänger ist. Er nennt zwar nie einen der Götter mit Namen; es ist erkennbar, daß das Absicht und Grundsatz ist.

Wenn er da sich gegen seine Gegner wendet, die „Lügenhaften“, die da sagen: „der Stier muß getötet werden“, so halte ich dies für die deutlichste Anspielung auf die mithrische Stiertötung, denn nach der Meinung der Mithra-Verehrer muß dies geschehen zur Aufrechterhaltung des Lebens in der Allnatur. Und in engstem Zusammenhang damit wendet sich Zarathustra an derselben Stelle gegen das Haoma-Opfer, wobei er zwar ebenfalls den Namen Haoma nicht nennt, aber statt dessen ein altes, unmißverständliches Beiwort des Haoma.

Diese gleichzeitige Erwähnung des Haoma bestätigt mir die Auffassung, daß mit den Worten: der Stier muß getötet werden, auf das Stieropfer im Mithra-Kult und seine kosmische Bedeutung angespielt ist.

³ Vgl. meine Religion Zarathustra's (Tübingen 1930) S. 181 f.

Wenn diese Ansicht richtig ist, die ich 1938 zum erstenmal ausgesprochen habe, — und ich bin jetzt nur noch fester davon überzeugt als damals, — dann haben wir damit ein Zeugnis für den vorher nur aus hellenistisch-römischer Zeit bekannten Mythos von der Schlachtung des Mithras, das um $\frac{1}{2}$ oder $\frac{3}{4}$ Jahrtausend älter ist.

Und während wir diesen Mythos durch Rückschluß in Vergleich mit dem Veda in ur-arische Zeit zurückverfolgt haben, dann durch Vergleiche in ethnologischer Breite seine Wurzel in prähistorischer Urzeit angenommen haben, ergab sich, ebenfalls in Rückschluß, ur-iranisches Alter desselben, zuletzt aber ein geschichtliches Zeugnis im iranischen Altertum aus dem Munde des Zarathustra selber.



Mithras-Relief von Hedernheim

BHRIGU IM JENSEITS

VON HERMAN LOMMEL

Eine Erzählung im Śatapatha-Brāhmana (11. 6. 1) berichtet von rätselhaften Erlebnissen, die Bhrigu auf einer Wanderung in äußerste Fernen gehabt hat. Eine Parallelfassung dieser Legende findet sich im Jaiminiya-Brāhmana (I. 42. J. A. O. S. 15. 233 f.). Es ist für die Zwecke der gegenwärtigen Studie nicht erforderlich, die viel beachtete Legende in wörtlicher Übersetzung vorzuführen, ich gebe sie in abgekürzter Form, jedoch dem Inhalt nach vollständig, wieder und werde in Rücksicht auf die anfängliche Fremdartigkeit des Gegenstands erklärende Darlegungen in die Nacherzählung einschleiben. Die Fassung des Jaiminiya-Brāhmana muß berücksichtigt werden, wird aber unsere Aufmerksamkeit nicht im gleichen Maße beanspruchen.

Bhrigu ist ein mythischer brahmanischer Seher und Heiliger, von dem öfters gesagt wird, daß er ein Sohn des Gottes Varuna gewesen sei. Dieser, so berichtet unsere Geschichte, dünkte sich seinem Vater, dem Gott Varuna, an (brahmanischem) Wissen überlegen. Varuna empfahl ihm daraufhin nacheinander nach Osten, Süden, Westen, Norden, zuletzt noch nach Nordosten zu gehen und auf jeder dieser Wanderungen genau auf das zu achten, was es dort zu sehen gebe; dann solle er wiederkommen und ihm, dem Varuna, erzählen, was er gesehen.

In der breiten Ausführlichkeit des Brahmanastils wird nun das Folgende doppelt berichtet: erstmals, wie Bhrigu es sieht, sodann wie er es seinem Vater berichtet; etwas kürzer dann noch ein drittes Mal, wie Varuna dem Bhrigu erklärt, was das Gesehene bedeutet.

Erstlich nämlich, im Osten, sah Bhrigu Menschen, welche anderen Menschen die Glieder eins nach dem andern abhackten und die Stücke untereinander verteilten und dazu sagten: das gehört dir, das gehört mir. Als Bhrigu das sah, war er ganz entsetzt, und die Leute, die da die andern in Stücke hackten, gaben ihm die Erklärung, diese hätten es mit ihnen in der andern Welt ebenso gemacht, und sie täten nun nichts weiter als mit ihnen entsprechend zu verfahren. Bhrigu fragte nun weiter: Gibt es dafür kein Gegenmittel? Jene antworteten: Gewiß gibt es eines. Bhrigu fragte: Welches eines? und sie antworteten: Dein Vater weiß es.

Daraufhin tritt Bhrigu die Wanderung nach Süden an und sieht dort Menschen, die andern Menschen die Glieder eins nach dem andern abhaken und mit: „Das gehört dir, das gehört mir“, unter sich verteilen, worauf sich dasselbe Frage- und Antwortspiel ergibt: die jetzt zerschnitten werden, haben es denen, die sie zerschneiden, in der andern Welt ebenso gemacht, und Varuna weiß das Gegenmittel dafür. Im Westen darauf sieht Bhrigu Leute, die schweigend andre Leute aufessen, wobei die Aufgefressenen sich ebenfalls schweigend verhalten. So nämlich haben es diese in der andern Welt mit jenen gemacht,

und Varuna weiß das Gegenmittel. Im Norden aber sieht er Menschen, die laut schreien andern Menschen aufessen, welche dabei auch laut schreien, so wie diese es jenen in der andern Welt angetan haben. Und Varuna weiß das Gegenmittel.

Nachdem Bhrigu alles das gesehen, zog er nach Nordwesten und sah da an einem Ort zwei Weiber, eine Schöne und eine deren Beiwort nicht klar ist. Man möchte den Gegensatz vermuten: eine Häßliche, aber dies kann in dem überlieferten Wort nicht enthalten sein. Zwischen diesen Weibern stand ein schwarzer, gelbäugiger Mann mit einem Stock in der Hand. Als er das sah, bekam er Angst und ging davon; er kehrte heim.

Man versteht aus dem Zusammenhang, daß Bhrigu bei seiner Wanderung in die Fernen in das Jenacits gelangte, in die andere Welt, von der aus rückblickend die dort befindlichen Wesen unsere Welt als die andere bezeichnen.

Ausdrücklicher sagt dies das Jaiminiya-Brahmana. Während nämlich das Śatapatha-Brahmana nur ganz kurz sagt, daß Bhrigu sich seinem Vater überlegen dünkte, und keinerlei Unwillen des Varuna darüber verrät, sagt das Jaiminiya-Brahmana, daß Bhrigu über seinen Vater, über die Götter, über die andern Brahmanen sich überlegen dünkte; Varuna aber sagte sich, daß Bhrigu überhaupt gar nichts verstehe, und beschloß ihn zu belehren. Er nahm ihm den Lebensodem. Bhrigu wurde ohnmächtig und gelangte in die andre Welt, und sah dort z. T. ähnliche, z. T. noch andere Gesichte.

Von verschiedenen Richtungen, in die Bhrigu seine Wanderung lenken muß, spricht das Jaiminiya-Brahmana nicht. Das aber ist eine sehr eigenartige Vorstellung des Śatapatha-Brahmana, daß man in jeder Richtung in die andere Welt gelangen kann. Daß sie im äußersten Westen, wo die Sonne untergeht, sich befindet, ist eine uns geläufige Vorstellung; etwa auch im Norden, im Reich der Mitternacht. Hier aber liegt sie im Kreis, oder, da die Erde ja wohl vierseitig zu denken ist, im Viereck um die Welt der Lebenden herum. Mir ist keine Parallele dazu bekannt. Das Jaiminiya-Brahmana ist hier insofern unklar, als es, ohne vorherige Erwähnung der Himmelsgegenden, nach der ersten Jenacitsseite sagt: „er gelangte in die zweite“, und so fort bis zur sechsten. In Anlehnung an das Śatapatha-Brahmana könnte man dazu jedesmal das Femininum *śū* „Himmelsgegend“ ergänzen, und denken, daß da nach den 4 Hauptrichtungen noch 2 Zwischengegenden gemeint seien. Dann wäre die Jenacitsvorstellung in örtlicher Hinsicht wie im Śatapatha-Brahmana; doch das ist ungewiß. Unter Absehung von den Zwischengegenden zählt man mit Einbeziehung von oben (Zenith) und unten (Nadir) 6 Himmelsgegenden. Wollten wir dies unter den 6 im Jaiminiya-Brahmana genannten Stellen verstehen, so ergäbe das eine noch eigenartigere Vorstellung von der Lage der andern Welt. Doch möchte ich dies aus der unbestimmten Ausdrucksweise nicht erschließen.

Wie Bhrigu heimgekehrt ist, fordert Varuna ihn auf, seine Vedalektion aufzusagen — das Verhältnis des Gottes zu dem gelehrten Brahmanen ist ganz so dargestellt wie das eines brahmanischen Lehrers zum Brahmanenschüler. Bhrigu aber sagt: „Was soll ich denn rezitieren? Es gibt ja gar nichts“. Das soll wohl heißen: Es ist alles nichtig, insbesondere das Vedawissen, angesichts der schrecklichen Dinge, die da zu sehen waren und die kein Vedawissen verständlich macht.

Da wußte Varuna, daß Bhrigu diese Dinge gesehen hatte, und erklärte: die Menschen im Osten, die den andern die Glieder abbakten, das waren die Bäume, und das Gegenmittel ist, daß man Holzschelte von Bäumen (rituell) ins Feuer legt, dadurch macht man sich die Bäume untertan. Die Menschen im Süden, die den andern Menschen die Glieder abschnitten, das waren Rinder, und das Gegenmittel ist, daß man das Gußopfer von Milch darbringt. Dadurch macht man sich das Vieh untertan. —

Doch wird es besser sein, da diese Belehrungen Varunas uns Nicht-Brahmanen nicht ohne Weiteres verständlich sind, einige Erklärungen einzuschalten, ehe ich weiter berichte, was Varuna über die folgenden Jenacits-Gesichte sagt.

Es handelt sich nämlich bei dem allen um das allmorgendliche und allabendliche, bei Bereitung des Essens darzubringende Feueropfer. Es wäre Sünde, wenn die Menschen nur für sich selber sorgend Speise bereiteten und genössen, ohne auch die Götter zu bedenken und ihnen zuvor ihren Anteil geboten zu haben. So wird jede Mahlzeit zum Verzehren dessen, was von der Speise der Götter übrig geblieben ist (man darf nur Opfer-Reste essen). Zuerst wird die Glut auf dem Herd durch Auflegen von Holz entflammt. Dann in einem Topf Milch zum Aufkochen gebracht. Da dies aber in der Morgen- und Abend-Dämmerung geschieht, würde man das Aufsteigen der Milch im Topf, in den das Herdfeuer nicht hineinleuchtet, nicht sehen; sie könnte überkochen, was nicht sein darf. Man entzündet also am Herdfeuer zwei Strohhalme und leuchtet damit in den Milchtopf. Wenn dann die Milch kochend ansteigt, gießt man ein wenig Wasser dazu, damit sie sich setzt, nimmt den Topf vom Feuer und schöpft mit einem Löffel mehrere Güsse davon auf die brennenden Scheiter. All das ist, viel genauer als hier beschrieben, rituell vorgeschrieben.

Milch ist im Ritual unzählige Male Symbol für Kühe, für Vieh, wie denn das Wort „Kuh“ in der Sakralsprache auch die Bedeutung „Milch“ hat. Daher der Beziehungszusammenhang von Milch und Rindern, vermöge dessen man mit der Milchspende abwendet, im Jenacits von den Rindern das zu erleiden, was man ihnen hier antut: sie schlachtend gliedweise zu zerschneiden. Das Verzehren der Fleischstücke ist in dem Jenacitsbild nicht erwähnt; es tut den Rindern ja nicht mehr weh. Schlachten und Essen von Rindern war in der vedischen Kultur Altindiens nicht verboten; es wird z. B. zur Bewirtung eines Gastes das Schlachten einer Kuh vorgeschrieben (Hillebrandt, Ritualliteratur S. 80).

Alles was lebt steht einander so nahe, ist nahezu wesensgleich, so daß Bäume und Tiere in der andern Welt Menschen sein können. Und wir werden gleich sehen, daß das ebenso von Gras und Kräutern sowohl als von Gewässern gilt. Wenn Tiere, Pflanzen, ja sogar Bäche, Flüsse, Teiche in der andern Welt als Menschen auftreten können, dann liegt es nahe anzunehmen, daß solche Wesen auch wiederum in dieser Welt, sei es als Menschen oder als Tiere und Pflanzen, auch etwa Gewässer, erscheinen können.

Das muß man sich nicht als regelmäßigen Wechsel vorstellen, als ob alle hier nicht-menschlichen Lebewesen dort zu Menschen würden; denn es ist ja gleich die Rede von Wesen, die hier Menschen waren und dort es auch sind. Ist doch überhaupt das dortige Land nicht weiter geschildert; es versteht sich, und wir wissen es aus andern Schilderungen,

daß es dort auch Bäume, Wiesen, Flüsse und Seen gibt. Das wird in unserer Legende nicht erwähnt, weil jeder es sich so vorstellt und es sich in diesem Zusammenhang nur um Menschensicksale handelt.

Diese Vorstellungen, die in unserem Text allerdings nicht breit dargelegt sind, sondern die der Verfasser bei seinen Schülern und Hörern voraussetzt als Grundlage seiner besonderen Lehre, sind nichts anderes als die Kehrseite der bekannten, den ganzen Hinduismus (und Buddhismus) beherrschenden Lehre von der Wiedergeburt, nach der die Menschen, die nach dem Tod ins Jenseits gelagt sind, von dort in dieses Leben wiederkehren in Gestalt von Menschen, Tieren oder Pflanzen. Die in unserer Legende gebotene Anschauung von der jenseitigen Wiedergeburt der Lebewesen in verschiedenen Gestalten kann gar nicht isoliert für sich bestehen ohne die Anschauung von einer Wiedergeburt im Diesseits; beides gehört rein vorstellungsmäßig zusammen wie links und rechts.

Ausdrücklich, sogar ausführlich bezeugt, und zwar in ziemlich primitiver Gestalt ist die Lehre von der Wiedergeburt des Menschen in Menschen-, Tier- oder Pflanzengestalt in Chândogya-Upaniṣad 5. 10 und Kauṣītiki-Upaniṣad 1. 2. In der Indologie gilt es als ausgemacht, daß die Wiedergeburtstheorie in älterer Zeit nicht bestand. „Die Anschauung, daß der Mensch nach dem Tode . . . auf Erden als Mensch oder Tier wiedergeboren wird, um nach Beendigung dieses Lebens wieder zu sterben und eventuell wieder in eine andere irdische Gestalt einzugehen, ist den Sāmhitas und Brāhmanas fremd.“ So H. von Glasenapp in Entwicklungsstufen des indischen Denkens (Halle 1940) S. 303(31), der damit wohl die allgemeine Überzeugung ausspricht und aus Brāhmanas Stellen anführt, die als Vorstufen, „gewissermaßen Einzelaspekte der späteren Wiedergeburtstheorie“ zu betrachten sind. Unser Textstück, das für diese Frage so wichtig ist, finde ich da nicht erwähnt, noch erinnere ich mich, es sonst in Erörterungen dieses Problems berücksichtigt gefunden zu haben. Ich kann also der Ansicht von dem späten Auftreten der Wiedergeburtstheorie nicht ganz zustimmen. Zwar macht v. Glasenapp noch einen Zusatz: „Eine vollständige Neuorientierung erfuhren die indischen Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode durch das Aufkommen der Lehre von der *karmabedingten* Wiedergeburt in irdische Daseinsformen“ (Hervorhebung von mir), ibidem S. 302(30), und die in obigem Zitat zunächst übergangenen Worte sind „mit karmabedingter Gesetzmäßigkeit“. Dies ist allerdings richtig; die Lehre, daß das Karma, die Summe der Taten in diesem Leben, die Daseinsform in einem neuen diesseitigen Leben bedingt, tritt, von Yajñavalkya verkündet, erst in Brīhadāranyaka-Upaniṣad 3. 2, 13 auf. (Dazu kommt dann im Hinduismus noch die Lehre, daß das Karma, irgendwelches Handeln, nicht nur die Art der Wiedergeburt bestimmt, sondern diese an sich verursacht, so daß Unterlassen jeglichen Handelns, gleichviel ob gut oder böse, die fortlaufende Kette der Wiedergeburten abbricht (zur „Erlösung“ führt). Doch scheint mir, daß von Glasenapp und andre die Wiedergeburtstheorie auch ohne die Ergänzung durch die Karmalehre der älteren Zeit absprechen, und die Versuche, aus dem Rīgveda Aussagen beizubringen, die für sie zeugen, sind in der Tat nicht gelungen. Ich bin dennoch der Ansicht, daß der Wiedergeburtsgedanke auch im Rīgveda, freilich mit gewissen Verschiedenheiten gegenüber späteren Anschauungen,

vorhanden ist. Aus einzelnen Sätzen läßt sich das freilich nicht entnehmen; dazu bedarf es einer Überschau über einen weiten Bereich rigvedischer Weltanschauung. Ich hoffe, das künftig noch bieten zu können. Hier sei nur erwähnt, daß der Glaube an Wiedergeburt in Tier- und Pflanzengestalt sich auch in Weltanschauungen primitiver Völker findet und es angesichts dieser Tatsache sogar sehr befremdlich wäre anzunehmen, diese Vorstellung hätten die Inder erst mit Erreichung einer beträchtlich hohen Kulturstufe bei fortgeschrittener Spekulation entwickelt. Freilich erhebt sich bei meiner hier angelegten Betrachtungsweise die Frage, inwieweit diese Anschauungen aus arischer Urzeit übernommen, inwieweit sie von den Urbewohnern Indiens übernommen sind.

Diese Überlegungen, mit denen wir keinen Beweis unternehmen wollen, mögen doch ins Licht rücken, wie wichtig das in unserem Text gegebene Jenseitsbild, als eine von der andern Seite her gesehene Wiedergeburtstheorie, für die indische Göttergeschichte ist.

Hat uns diese Einschaltung über die unmittelbare Erklärung des bisher behandelten Textstücks hinausgeführt, so hat sie doch auch der Erklärung des Folgenden vorgearbeitet.

Varuna nämlich erklärt dem heimgekehrten Bhrigu weiter: die Menschen im Westen, die schweigend schweigende Menschen aufessen, das waren die Krüter; und indem man mit einem Grassalm die (zu kochende) Milch beleuchtet, macht man sich die Krüter untertan. Die Menschen, die laut schreiend laut schreiende Menschen verzehren, das waren die Gewässer; indem man Wasser (in die kochende Milch des Morgen- und Abendopfers) gießt, macht man sich die Gewässer untertan.

Diese vier Erlebnisse bilden eine erste Gruppe, die im Jaiminiya-Brahmana viel kürzer behandelt ist. Dazwischen ist die zweite Gruppe von Jenseitsgeschichten, die im Śatapatha-Brahmana nur stumme Gestalten an einerlei Ort bietet, im Jaiminiya-Brahmana mehr entfaltet.

Das Jaiminiya-Brahmana zeigt in der ersten Gruppe nur drei Bilder. Bäume, die, wie ausdrücklich gesagt wird, im Jenseits Menschengestalt angenommen haben, und Menschen in Stücke schneiden und sie dann aufessen. So geht es einem, der hier Bäume umgehauen aber das Agnihotra nicht dargebracht hat. Wenn man aber Brennholz ins Opferfeuer legt, entgeht man dieser Vergeltung. — Das Aufessen kommt aber den in Menschen verwandelten Bäumen gar nicht zu, wie ihnen in dieser Welt ein Gleiches ja gar nicht widerfahren ist. Es ist also von den andern Vergeltungsszenen auf diese übertragen. Wo ein solches Stück Erzählung seinen geistigen Ursprung hat, da muß es anschaulich und wahr sein, nicht nur in einer symbolischen oder lehrhaften Beziehung sinnvoll, sondern auch in seinem bildhaften Wortsinn. So wenig als Holzschelte Menschenesse sind, so wenig können die Bäume hier Menschenfresser sein. Solche Abirrungen ergeben sich beim wiederholten Nachetählen, besonders wenn ein theologisches Interesse wie die Anwendung aufs Opferritual vorwaltet. — Das nächste Bild im Jaiminiya-Brahmana ist, daß Bhrigu einen Menschen sieht, der einen schreienden Menschen verzehrt; und er wird belehrt, daß dies das Vieh tut, das hier geschlachtet und gegessen worden ist und drüben menschliche Gestalt angenommen hat. Das Mittel dagegen ist, daß man (beim Agnihotra) die erste Spende mit Rede (Opferspruch) darbringt. Dann sieht er einen Mann,

der einen verzehrt, welcher nichts sagt. Reis und Gerste haben menschliche Gestalt angenommen, und vergelten so, was sie erlitten haben. Davor sichert man sich dadurch, daß man die zweite Opfergabe mit Gedanken (schweigend) darbringt. — Die Schweigsamkeit beim Verzehrwerden durch die Pflanzen, gleichwie die Pflanzen beim Ernten, Zubereiten und Verzehrwerden keinen Laut von sich geben, ist in beiden Brahmanas gleich. In beiden ist eine verschiedene Beziehung zu einer Opferhandlung hergestellt, in beiden sinnvoll, im Śatapatha-Brahmana mit Bezugnahme auf die Pflanzen (Halme zum Beleuchten der Milch), im Jaiminiya-Brahmana mit Bezugnahme auf einen schweigenden Akt. Weniger gut gelungen ist dem Jaiminiya-Autor die Herstellung einer Beziehung zwischen dem Schreien, Brüllen des Viehs beim Schlachten und dem Vollzug einer Opferhandlung mit der Betätigung der Stimme beim Aussprechen einer Opferformel. Etwas künstlich, aber für den mit der Opfersymbolik und der Sakralsprache Vertrauten nicht zu weit hergeholt, ist dagegen die im Śatapatha-Brahmana hier verwertete Gleichsetzung von Kühen und Milch. Im übrigen aber ist im Śatapatha-Brahmana manches durcheinandergeraten. Beim Vieh ist neben dem Schlachten das Verzehren nicht erwähnt und das Schreien beim Verzehrwerden in ganz unnatürlicher Weise auf das Wasser übertragen, während es im Jaiminiya-Brahmana mit Recht beim Vieh erwähnt ist (das allerdings, wenn es gegessen wird, nicht mehr brüllt, sondern nur zu Beginn des Schlachtens; aber man muß die Forderung ursprünglicher Natürlichkeit nicht pedantisch anwenden).

So sehen wir, daß gewisse zu Grund liegende Vorstellungen, von denen nachher unter einem besonderen Gesichtspunkt noch zu reden ist, in etwas verschiedener Weise, nicht immer mit gleichem Geschick, in die theologische Belehrung eingebaut sind.

Einen anderen Charakter haben die weiteren Begegnungen, die Bhrigu im Jenseits hat.

Das schöne Weib ist die Zuversicht (*śradhā*), ein wichtiger religiöser Begriff. Man übersetzt das Wort gern als „Glaube“, muß es aber damit nicht zu sehr diesem christlichen Begriff annähern; es ist nicht Glaube an die Götter, sondern eher Zuversicht in die Wirksamkeit des Opfers und Bereitwilligkeit zu Ehrengaben an die celebrierenden Priester¹. Die andre Frau ist die Unzuversicht. Diese beiden macht man sich untertan durch den ersten und zweiten Opferguß, die man beim Agnihotra ins Feuer gießt. Der häßliche Mann ist der Zorn, den man sich untertan macht durch den Löffel Wassers, den man zuletzt aufs Feuer gießt. So nach dem Śatapatha-Brahmana.

Im Jaiminiya-Brahmana ist das vierte Erlebnis des Bhrigu, daß er zwei Frauen sieht, die einen Schatz bewachen. Diese sind „Glaube“ und „Unglaube“. Wer ohne Glauben das Agnihotra darbringt, der gelangt zum Unglauben (auch hier ist die Allegorie nicht recht gelungen; denn die Frau „Unglauben“ ist ja gleich „Glauben“ als Schatzhüterin hingestellt). Wenn man mit dem Finger einen Vorschmack von dem dazubringenden Opfer nimmt, wehrt man diese mögliche üble Falsch ab.

¹ S. jetzt H.-W. Köhler, *Śradhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur* (Göttinger Dissertation 1948), besonders S. 66 („Hingabe, Opferfreudigkeit, Spendefreudigkeit“). — Die Worte „Glaube“ und „Unglaube“ sind oben nur konventionell verwendet. [K. N.]

Als fünftes Gesicht sah Bhrigu im Jaiminiya-Brahmana einen Blutstrom und einen Strom von Schmalz. Ein schwarzer nackter Mann mit einer Keule bewachte den Fluß von Blut. Aus dem Fluß von Schmalz aber schöpften goldene Männer mit goldenen Bechern alles was sie sich wünschten. Wenn man das Agnihotra nicht darbringt und den Brahmanen das Blut auspreßt, so ist das dieser Blutstrom und der nackte schwarze Mann mit der Keule ist der Zorn. Dies (offenbar der Blutstrom) ist dessen Nahrung. Das Mittel dagegen ist, daß man mit dem Löffel vom Opfer vorkostet. Und wenn man das Wasser, mit dem man den Opferlöffel gespült hat, nach Norden weggißt, so ist das der Fettstrom. — Man sieht, daß die Beziehung zwischen einzelnen Opferakten und diesen Jenseitsbildern gesucht und gekünstelt ist. Sie beschäftigen uns auch nicht weiter; die zu Grund liegenden Jenseitsvorstellungen sind das uns daran Interessierende.

Das sechste Bild sind fünf Ströme, in denen Honig statt Wasser fließt und blauer und weißer Lotos wächst. Da waren Scharen von Apsarasen (Himmelsjungfrauen), die zu Flötenklang tanzten und sangen. Das ist die Welt des Gottes Varuna; diese gewinnt man durch fünfmaliges Spenden von Opferguß. Abgeschlossen wird mit der nochmaligen Versicherung, daß durch Vollzug des Agnihotra man dem entgeht, im Jenseits von Bäumen, Vieh oder Reis und Gerste aufgegessen zu werden.

Wie schon in einem vorherigen Abschnitt so werden uns auch des weiteren hauptsächlich diejenigen Szenen beschäftigen, in denen Lebewesen, die aus dem Diesseits stammen, dort in Menschengestalt handelnd auftreten.

Da ist zunächst eine Bemerkung vonnöten über die von Bhrigu wiederholt gestellte Frage (im Śatapatha-Brahmana), „gibt es eine *prāyascitti* und welche ist diese“. Wenn man dieses Wort, wie es vielfach treffend ist, mit Sühne, expiation, atonement übersetzt, kann von unserem Sühnebegriff aus leicht eine nicht ganz zutreffende Auffassung sich einstellen. Verfehlungen nämlich können gut gemacht, ihre nachteiligen Folgen abgewendet werden durch Verrichtung eines besonderen Opfers oder durch Darbringung einer besonderen Spende während eines Opfers oder durch Flüstern eines oder mehrerer Sprüche. Dabei handelt es sich im allgemeinen nicht um Verfehlungen moralischer Art, sondern um rituelle Verstöße oder Unregelmäßigkeiten beim Opfer. Wenn das Opfertfeuer erlischt, wenn die Milch überkocht oder etwas davon verschüttet wird, wenn das Opfermehl, der Opferbrei anbrennt, wenn die Kuh, die fürs Opfer gemolken wird, oder ein zu schlachtendes Opfertier zur Unzeit brüllt, wenn der Name einer anzurufenden Gottheit vergessen oder ein falscher Gottesname genannt wird, wenn einer die für die Dauer eines Opfers gebotene Keuschheit verletzt, wenn sich eine Krähe auf den Opferposten setzt — derart sind die Verfehlungen, gegen die ein *prāyascitta* (ntr.), eine *prāyascitti* (fem.) anzuwenden ist. Treffend ist also die von Caland angewandte Übersetzung „Gutmachung“. Im Jaiminiya-Brahmana ist dafür an den entsprechenden Stellen das Wort *niskṛti* gebraucht, das im gleichen Sinne Sühne bedeutet, ganz wörtlich Wegschaffung, z. B. Heilung einer Krankheit, die vertrieben, Herstellung eines Schadens, der wieder gutgemacht wird. Im Zusammenhang unserer Erzählung habe ich dafür „Gegenmittel“ als das mir am passendsten Erscheinende gewählt. Denn Bhrigu fragt nicht, ob er durch

eine Buße jenen Menschen, die vor seinen Augen so Schreckliches erdulden, helfen könne, sondern wie er dem vorbeugen könne, daß es ihm nach seinem Tod ebenso ergehe. Denn natürlich hat er als Brahmanenschüler oft genug selber Holz gehackt für häusliche und Opferzwecke, und später für sich hacken lassen, hat selber Vieh geschlachtet und davon gegessen, hat Pflanzenkost gegessen, Wasser getrunken, zum Kochen, Waschen, Spülen verwendet. So hat er Grund genug zu befürchten, daß ihm ein Gleiches widerfahren werde.

Die Worte: „dadurch gewinnt er die Bäume (das Vieh, die Pflanzen, die Gewässer), dadurch erobert er die Welt der Bäume (des Viehs etc.)“, wie die betreffenden Stellen wörtlich lauten, sind eine so oder ähnlich häufige Redensart in den Brahmanas, die den Erfolg eines Opferaktes ausdrückt. Sie besagt hier, daß, indem man Herr über diese Lebensbereiche wird, sie einem in dieser Welt zu Gebote stehen und in jener Welt nichts anhaben können.

A. Weber hat in Indische Streifen 1. 93 f. gesagt, dieser Text zeige uns „wie man sich damals die Vergeltung für das Böse dachte“. Diese Auffassung hat Eggeing in seiner Übersetzung des Śatapatha-Brahmana (Bd. 5. S. 108) übernommen. Auch Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads* S. 410, 413 (Cambridge, Mass. 1925, Harvard Oriental Series) teilt diese Meinung. Aber es handelt sich nicht eigentlich um „Sünder“ und „Übeltäter“, und schon Weber hebt (S. 129) hervor, daß es nicht Diener der Gerechtigkeit sind, welche diese Strafen vollziehen, sondern jeder seinen eigenen Feind bestraft. Sie füllen kein Urteil, und wenn es Verbrochen wären, die sie rächen, so würden sie ja dadurch dieselben Verbrechen begehen. Aber davon ist mit keinem Wort die Rede; und es besteht kein Verbot, Holz zur Feuerung zu bereiten. Fleisch- und Pflanzenkost zu essen, Wasser als Getränk, zur Speisebereitung und Reinigung zu verwenden. Vielmehr sind das alles nicht nur Lebensnotwendigkeiten, sondern auch kultisch erforderliche Handlungen.

Wenn so die von A. Weber stammende Auffassung nicht befriedigt, so hat er dagegen vollkommen recht mit seinen Darlegungen darüber, daß in dieser Legende volkstümliche Vorstellungen für priesterliche Zwecke verwandt worden sind. Nicht ein Verbot Holz zu fällen usw. will der Text einschärfen, sondern die Notwendigkeit, das Agnihotra (Morgen- und Abendopfer) darzubringen. Das Theologische daran ist also die Lehre, daß durch die einzelnen Akte des Opfers die jenseitigen Folgen unvermeidlicher und unverwehrt Handlungen in diesem Leben abgewendet werden. Ein Unrecht besteht nur nach theologischer, nicht nach volkstümlicher Anschauung, und es besteht nur in Unterlassung gewisser Kulthandlungen. Setzen wir diese priesterliche Anwendung und theologische Zurechtmachung beiseite, so bleibt nur die volkstümliche Vorstellung, daß es eben in der andern Welt so zugeht: was man hier getan, erleidet man dort, von Seiten derjenigen, denen man es angetan. Das ist nun einmal die Ordnung jener Welt, der man durch den naturgegebenen Verlauf des Lebens und das unausweichliche Abscheiden daraus verfallen ist. Freilich wünscht man sich, diesen Regeln des andern Daseins zu entgehen, und da ist es denn gut, daß die Brahmanen ein von Bhrigu, und weiterhin von

Varuna selbst gelehrt Verfahren kennen, solchen Folgen sich zu entziehen, aber dieses Verfahren ist nicht moralischer Natur und zielt nicht darauf ab, die Handlungen, die solche Folgen nach sich ziehen, zu unterlassen; es enthält also keine Verurteilung derselben, und die, welche sie begehen, sind um deswillen keine Sünder und Verbrecher und die Folgen keine Strafen. Sondern das „Gegenmittel“ ist eben eine Präyākeitti, eine Abwendung.

Die Bedeutsamkeit dieser Legende liegt vielmehr darin, daß sie deutlicher als, meines Wissens, irgend eine andere Stelle der vedischen Literatur zeigt, daß in der andern Welt, bei den Toten, alles umgekehrt ist als in unserer Welt.

Das kommt in anderer Weise darin zum Ausdruck, daß im Umgang mit den Toten im alten Indien Rechts und Links vertauscht sind. Das ist zwar etwas, das nicht von der Totenwelt selber ausgesagt wird, aber im Totenkult verhält man sich gemäß den für die Toten geltenden Regeln. Da wird das Kleid (später die heilige Schnur) umgekehrt getragen als im Götterkult (und in der Welt der Lebenden überhaupt). Im Götterkult trägt man das Kleid auf der linken Schulter und unter der rechten Achsel, so daß der rechte Arm frei und zur Tätigkeit ungehindert ist. Umgekehrt im Totenkult über der rechten Schulter und unter der linken Achsel; da müssen der linke Arm und die linke Hand vorzugsweise die rituellen Handlungen verrichten (p. Śr. S. 1. 7. 7; 8. 13. 5 mit Caland's Bemerkungen und der dort angebenen Literatur). Derselben beugt man das rechte Knie, wenn gemäß dem Götterkult der rechte Arm freigelassen ist; man beugt das linke Knie, wenn man rechts mit dem Kleid behängt und der linke Arm frei gelassen ist (Ibenda 1. 8. 3; 1. 9. 1; 8. 13. 15; weiteres Hierhergehörige bei Hillebrand, *Ritualliteratur* § 63, S. 114 f.). Das rituelle Umschreiten, das im Götterkult (und bei Verehrung hochgestellter Personen, also in der Welt der Lebenden) von links nach rechts (gemäß dem Lauf der Sonne; — im Sinn der Uhr) unter Zuwendung der rechten Seite erfolgt, findet im Totenkult in der umgekehrten Richtung statt¹⁴; was sonst in der Richtung nach Norden geschieht, geschieht den Abgeschiedenen gegenüber nach Süden; denn der Süden ist den Manen heilig. Von weiteren Einzelheiten, die sich bei Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche (Verhandlungen der Kgl. Akad. von Wetenschappen te Amsterdam 1896) finden, erwähne ich, daß bei einem Wassergruß aus vollen Händen, den die Angehörigen des Verstorbenen darbringen, die linke sich über der rechten Hand befindet, während sonst die rechte über die linke gelegt wird (S. 77; 78 Note 289); das Geradzählige ist den Göttern, das Ungeradzählige den Vätern (= Manen) geweiht, und anderes dergleichen mehr (S. 173 f.). Was für die Götter „Ja“ ist, das ist für die Väter „Nein“. (P. Oltramare, *La théosophie brahmanique* S. 47). Wenn auch in diesen Fällen zumeist von Gegensatz zwischen Götterkult, Götterwelt und Manenkult, Väterwelt die Rede ist, so zeugen sie doch zugleich von dem Gegensatz zwischen der Welt der lebenden Menschen und der Toten.

Das ist weiterhin der Fall, wenn in Manu's Gesetzbuch I 65, 66 gesagt ist, daß die Sonne für Götter und Menschen die Einteilung in Tag und Nacht bewirkt, wobei die

¹⁴ Vgl. auch v. Negelein ZJJ 6. 37 ff.

Nacht zum Schlafen, der Tag für Tätigkeit bestimmt ist, dagegen für die Väter ein Monat das, was für die Menschen Tag und Nacht sind, und zwar ist die dunkle (abnehmende) Monathälfte ihr Tag für tätiges Sich-Rühren, die helle aber ihre Nacht für den Schlaf. Dies ist ein doppelter Unterschied: die Götter und Menschen leben in der Sonnenwelt, die Väter in der Mondwelt, und außerdem haben Licht und Dunkel für sie umgekehrte Bedeutung.

Das Mahābhārata (I. 13, 11 Poona = 1. 1029 Calcutta, ähnlich I. 41, 3 P = 1. 1816 C = 1. 45, 4 Bombay) erzählt, daß die Vorfahren des Jaratkūru, da er keine Nachkommen erzeugt hatte, in Gefahr waren, der völligen Vernichtung anheim zu fallen. Er steht sie mit dem Kopf nach unten an einem Grabbüschel am Rand einer Grube hängen, in äußerster Gefahr, in die Hölle zu stürzen. Diese Stellung mit dem Kopf nach unten gilt späterhin als Höllenstrafe (Abegg, Der Pretakalpa des Garuda-Purāna (Berlin und Leipzig 1921) III, 53), doch scheint sich aus Abeggs Verweisen auf Visnu-, Vāyu- und Brahma-Purāna zu ergeben, daß damit zunächst die Bewohner der Unterwelt überhaupt als Gegenfüßler der Götter (und Menachen) gekennzeichnet werden. Und daß es sich so verhält, werden im Folgenden außerindische Parallelen zeigen.

Dies sind verstreute Einzelzüge, die zusammen das Bild ergeben, daß die Totenwelt die „verkehrte Welt“ ist, in der alles genau entgegengesetzt ist zu den Verhältnissen in unserer Welt.

Und dies gilt nicht nur von den räumlichen und Zuständlichen Verhältnissen wie rechts und links, oben und unten, hell und dunkel usw. sondern auch von Tun und Leiden, wie das unser Text mit so grausiger Anschaulichkeit zeigt. Doch steht er mit dieser Aussage nicht vereinzelt. Weber a. a. O. S. 23 führt aus dem Śatapatha-Brahmana außerhalb 12. 9. 1, an: „denn welche Speise der Mensch in dieser Welt ißt, die ißt ihn in jener Welt wieder“, und dort ist es ein anderes Opfer, welches einen vor diesen Folgen bewahrt. Dasselbe gilt auch in klassischer Zeit, wie aus einer Stelle in Manu's Gesetzbuch (5, 55) hervorgeht. Da wird, neben ausdrücklicher Betonung, daß Fleischessen keine Sünde ist (56: *na māṁsa-bhāksane doṣo*), doch für Enthaltensameit von Fleischgenuß besonderer Lohn verheißen (56). In diesem Zusammenhang wird eine merkwürdige Etymologie des Wortes für Fleisch (*māṁsa-*) gegeben (55): *mām* „mich“ wird *sa*, „er“ dort (im Jenseits) verzehren, dessen Fleisch ich hier gegessen habe; das erklären die Weisen für die Fleischheit (*mām-sa-tva-*) des Fleisches“ d. h. darin besteht die Fleisch-Natur des Fleisches, das ist der wahre Sinn des Wortes Fleisch. Als Etymologie in unserem Sinn ist so etwas natürlich ganz unmöglich; es ist aber doch sehr geistreich, und bezugt nachdrücklich, wie eingewurzelt diese Vorstellung war. Auch zeigt der Zusammenhang insbesondere die Betonung, daß Fleischgenuß ohne Sünde gestattet ist, daß hier diese jenseitige Umkehrung von Tun und Leiden noch nicht moralisch gewertet, das Erliden dessen, was man hier getan, nicht als Strafe aufgefaßt wird. Doch aber liegt in der Verheißung besonderen Lohns für Fleischenthaltung schon ein Übergang zu einer solchen Bewertung, die dann in moralisierender Betrachtung vollzogen ist, wo das „Kopf nach unten“ als Höllenstrafe hingestellt wird. Und endlich lebt diese Anschauung auch in neuer Zeit

fort, wie aus einer Stelle hervorgeht, die Weber (a. a. o. S. 26 Anm.) aus einem modernen Sanskrit-Werk anführt, der vispu-itischen Urdhivānāsya-Samhitā (nach Aufrecht's Catalogus 301, b), wo es in Polemik gegen das Tieropfer 1, 10 heißt: „wenn einen Bock (die sonnige Hostie) tötet, den tötet derselbe (im Jenseits), indem er zu einem Schwertträger wird. So heißt es ja, daß die Tiere in der andern Welt den Suratha getötet haben“ (die Opfertiere sind daher von Mehl zu machen.) (Erklärender Zusatz von Weber.)

Es dürfte nach dem Dargelegten wohl klar sein, daß das Aufgefressenwerden im Jenseits ursprünglich keine Strafe und ganz gewiß nicht eine solche in unserem moralischen Sinn darstellt, so wenig wie die Vertauschung von Rechts und Links.

Diese Art, sich das Jenseits vorzustellen, wird nun noch deutlicher werden, wenn wir beachten, daß ganz entsprechende Anschauungen in andern Kulturbereichen bestehen.

Als Beleg dafür lege ich zunächst die einschlägige Stelle vor aus Uno Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, Helsinki-Leipzig 1938. S. 347 ff.

Diese Welt der Schatten nennen die altaischen Völker im allgemeinen nicht „unterirdische Welt“, sondern „andere Welt“ oder „anderes Land“. Als Eigentümlichkeit des Totenreiches wird erwähnt, daß alles, obwohl sich das Leben in der gleichen Weise wie auf Erden fortsetzt, anders zu sein scheint. Besonders interessant ist in dieser Hinsicht die Beschreibung, die Schrenk vom Totenreich der Oldtschen gibt, wo ganz wie auf Erden verschiedene Völker und zwar jeder Stamm und jede Familie zusammen wohnen. Dort scheinen auch Sonne Mond und Sterne. Dort fließt der Amurstrom, und dort gibt es Berge wie in der Heimat der Oldtschen. Außerdem sind Tiere und Pflanzen die gleichen wie auf Erden. Der Unterschied liegt nur darin, daß dort alles entgegengesetzt wie auf Erden ist. Ist auf Erden Tag, so ist dort Nacht und die Geister schlafen. Ist auf Erden Sommer, so ist dort Winter, und umgekehrt. Wenn man dort viel Bären und Fische bekommt, so bekommt man auf Erden wenig. Schrenk bemerkt zugleich, daß dieses Totenreich nach der Vorstellung der Oldtschen nicht im Erdinnern liegt.

Beispiele dafür, daß man sich in der jenseitigen Welt alles im umgekehrten Verhältnis zur hiesigen denkt, treffen wir auch bei vielen anderen altaischen Völkern. So erklären die Beltiren, die bei der Begräbnisfeier eine Schnapsflasche und im Falle von Pferdeopfern auch das Zaumzeug in die linke Hand des Verstorbenen legen, daß sie deswegen so verfahren, weil „die linke Hand in der anderen Welt die rechte ist“. Gleichartige Beispiele zeigen auch die alten Gräberfunde. Aspinin erwähnt in seiner Beschreibung eines in NO-Rußland auf der Begräbnisstätte von Ananjin geöffneten Heldengrabes, wie der Tote, der eine spitze Mütze auf dem Kopf und einen metallgeschmückten weiten Ring um den Hals trug, den Dolch an der rechten Seite hatte. Chudjakov, der den gleichen Begräbnisplatz untersucht hat, erzählt von dem Fund eines in Stein gehauenen Männerbildnisses, bei dem sich ebenfalls der Dolch auf der rechten Seite befand, obwohl „es

* Meine eigenen Notizen darüber sind vernichtet und nur wenige konnte ich selber sammeln. Die Darstellung von Harva verdanke ich freundlicher Mitteilung von kollege A. d. Fleischlich, einzigen Weiterer in Helsinki M. Weyersberg; übrigens ist hier keine vollständige ethnologische Behandlung des Gegenstands beabsichtigt.

bei allen Völkern Sitte gewesen ist, die Waffe auf der linken Seite zu tragen". Ch. bemerkt zugleich, daß die Tschuwassen jenen einstigen Brauch bis auf unsere Tage bewahrt haben, indem sie die Toten anders bekleiden als die Lebenden. „Der Anzug des Verstorbenen wird auf der linken, nicht auf der rechten Seite wie bei Lebenden zugeknöpft, das Messer auf der rechten Seite am Gürtel des Verstorbenen angebracht usw.“

Besonders allgemein ist der Glaube, daß im Totenreich unser Tag der Nacht und unsere Nacht dem Tage entsprechen. Deshalb glaubt man, daß die Toten nachts umgehen, und so begiebt man auch die Gedenkfeiern für die Toten nachts. Nach Lehtisalo geht bei den Samoeden die Sonne im Totenreich im W auf und im O unter. Überhaupt gilt als Himmelsrichtung der Toten der W und als die der Lebenden der O. Es gibt auch die Vorstellung, daß die Flüsse des Jenseits, die die irdischen Flüsse widerspiegeln, in einer dem Lauf dieser Flüsse entgegengesetzten Richtung fließen.

Katanov bemerkt, die Beltiren glauben, daß alles, was auf Erden verkehrt zu sein scheint, im Totenreich richtig ist. Darauf ist wohl zurückzuführen, daß die dem Verstorbenen vorbehaltenen Boote, Werkzeuge, Gefäße u. a. m. gewöhnlich in verkehrter Stellung auf das Grab gelegt werden. (Kasakkirgisen legen dem Pferd des Toten den Sattel verkehrt auf). Allgemein scheint das, was im Lande der Lebenden oben ist, im Totenreich unten zu sein. Nach Lehtisalo gehen bei den Juraken auch die Menschen der unterirdischen Welt, die der oberirdischen vollständig entspricht, mit den Fußsohlen gegen die unsere. Auch die Baumwipfel und Zeltdächer scheinen dort für unsere Augen nach unten zu zeigen. Dieselbe Vorstellung habe ich bei den Jenisseiern angetroffen. Und so haben sich auch die Lappen die Unterwelt vorgestellt. Berichtet doch Lundius in seiner Beschreibung „Descriptio Lapponiae“ (S. 6), daß ein Lappenschamane bei seinem Aufwachen aus der Betäubung erzählt habe, „unter der Erde gebe es ein Volk, welches sich mit den Füßen gegen unsere fortbewege“. Wenn man ferner glaubt, daß die unterirdische Landschaft mit ihren Wäldern, Bergen, Flüssen und Seen Punkt für Punkt die oberirdische widerspiegelt, so ist klar, daß die andere Welt dabei ein Spiegelbild der irdischen ist. Die genannten Eigentümlichkeiten der Unterwelt scheinen sich ursprünglich auf die Erfahrungen mit dem Spiegelbild im Wasser zu gründen. Wahrscheinlich beruht darauf auch die Vorstellung, daß das Totenreich „unten“ und hinter dem Wasser liege.

Einem solchen Spiegelbild entspricht ferner die Auffassung der Tataren, daß die über der Erde liegenden Schichten des Himmels ihr Gegenstück in der unterirdischen Welt hätten. Radloff sagt in seiner Schilderung des Weltbildes der Altaierr: „Siebzehn obere Schichten bilden den Himmel, das Reich der Lichter, und sieben oder neun Schichten bilden die Unterwelt, das Reich der Finsternis; wir haben jedoch Grund zu vermuten, daß von diesen Schichten ursprünglich die gleiche Anzahl oberhalb und unterhalb der Erde gewesen ist und daß die Anzahl der unter der Erde liegenden Schichten älterer Herkunft ist.“

Die angeführte Angabe von Lundius aus seiner Descriptio Lapponiae bestätigt die vorher gegebene Auffassung, daß die Stellung mit dem Kopf nach unten in den diesbezüglichen indischen Aussagen ursprünglich keine Höllestrafe gewesen sei, sondern nur die Umkehrung des Diesseits.

Mancherlei über das Totenreich als verkehrt: Welt berichtet A. C. Kruit, Rechts en links bij den Bewoners van Midden-Celebes (Bijdragen tot den Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie, Deel 100, Haag 1941). Da ist gehandelt von der Vertauschung von Rechts und Links, ferner berichtet, daß, während im Leben der Wemale (Molukken) die ungeraden Zahlen, insbesondere 3, 5, 7 und 9 von betonter Wichtigkeit sind, die Zahl der Leichterträger immer gerade sein muß (vgl. oben die umgekehrte Verteilung gerader und ungerader Zahlen in Indien). Die Grabhügel, mit denen das Grab abgesteckt wird, müssen mit der Spitze nach oben aus der Erde herausragen. Das gleiche gilt von den Pfählen, die im Wald den Platz bezeichnen, wo sich die Seele eines Verstorbenen in der Zeit zwischen Tod und Ankunft auf dem Totenberg aufhält. Die Betelnüsse, die den Verstorbenen gehören, werden bei den Wemale auf die Seccseite des Hauses („dem Meere zu“) gelegt, während bei den Lebensfesten das Gestell an der entgegengesetzten Seite des Hauses („dem Lande zu“) bevorzugt wird. Sodann gilt auf Ceram, daß die Toten den Tjidako (Lendenschurz aus Rindentoff) verkehrt herum tragen, den hinteren Teil des Kleidungsstückes vorn und den vorderen hinten. Auch dazu gibt es unter den angeführten altindischen Vorstellungen Entsprechendes: dem Toten wird das Gewand so angelegt, daß die Fransen des Kleides, die sonst oben getragen werden, am Fußende sind (Caland, a. a. O. S. 16, S. 173 f.).

Die entsprechende Vorstellung drückt sich bei den Wemale auch darin aus, daß die Eingeweihten des Geheimbundes bei ihrer Rückkehr ins normale Leben sich verkehrt zu benehmen haben: Sie galten als verstorben und sind jetzt Neugeborene, die sich ins Leben erst wieder hineinfinden müssen und zunächst noch das Gehaben der Toten nicht aufgeben können. Demgemäß gehen sie rückwärts statt vorwärts, können keine Türen öffnen, halten den Schlüssel verkehrt und dgl. mehr (Jensen, Die drei Ströme, Leipzig 1948, Register „Verkehrte Welt“).

Weiter sei noch ein Beispiel aus Amerika gegeben. Bei den Bilchuts oder Bilqula (Nordamerika, pacifische Küste) ist das Land der Geister in der Erde unter uns. Da ist es Winter, wenn auf der Erde Sommer ist, und wenn wir Nacht haben, ist für die Geister Tag. Sie gehen nicht aufrecht auf ihren Füßen, sondern auf den Köpfen. Sie haben eine eigene Sprache, die von jeder irdischen verschieden ist, und wenn die Toten dorthin gelangen, so erhalten sie neue Namen.⁸

Alle diese Dinge muten uns so fremdartig als *naiv* an. Wer von uns, der sich ein persönliches, ja gestalthaftes Fortbestehen verstorbenen Menschen, lieber Angehöriger, noch so lebhaft vorstellt, möchte ihnen solche teils lächerliche, teils schreckliche Umstände andichten? Und doch gibt es im höchsten Bereich unserer Religion, freilich nicht als Außenlichkeit, etwas Entsprechendes. Von Jesus ist mehrmals (Matth. 19. 30; 20. 16; Mark. 10. 31; Luk. 13, 30) bezeugt, daß er sagte: „Die Ersten werden die Letzten sein

⁸ S. noch W. C. Bennett and R. M. Zingg: The Tarahumara (Mexiko) S. 112: 251 über „the curiously reversed world of the dead“. — Weitere Beispiele, mit Literaturangaben, im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 8. 1322 unter: Umkehrung (Wenckopff).

und die Letzten werden die Ersten sein". Das ist nichts anderes als die Umkehrung in jener Welt von dem, was in dieser Welt gilt⁴.

Aber auch Vorstellungen jener naiven Art sind im neueren Europa vertreten, nämlich in Märcchen und verwandten Bereichen. Da ist dann unter christlichem Einfluß vielfach eine Moralisierung eingetreten, ähnlich wie wir das in späteren indischen Quellen beobachtet haben. Und zwar dürfte das die Regel sein, wo diese Bilder noch in die Totenwelt verlegt sind. Oftmals aber ist da die andere Welt nicht mehr als das Totenreich gekennzeichnet, sondern ist einfach die Wunderwelt des Märchens (die ja auch in anderer Hinsicht Züge aus der Totenwelt bewahrt hat). In diesen Fällen ist dann oftmals die Moralisierung nicht eingetreten. Man findet gelegentlich das gleiche Bild in dem einen und dem andern Zusammenhang, älterümlich in die Totenwelt verlegt, aber dann durch moralische Bewertung modernisiert, oder mit Aufgabe der Jenseitsvorstellung aber älterümlich in der moral-freien Auffassung.

Auch hierfür gebe ich aus dem angegebenen Grund nur verstreute Beispiele, was aber für den gegenwärtigen Zweck genügt.

Ich beginne mit einigen mittelalterlichen Erzählungen aus: Joseph Klapper, Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext (Wort und Brauch, Volkskundliche Arbeiten etc. Breslau 1914). Nr. 187, S. 193 und 387: Jäger sehen zwei fetteste Hirsche auf dürrer Weide, die so lustig herumspringen, daß sie weder Hunde noch Jäger beachten. Darauf erblicken sie auf üppiger Wiese zwei Hirsche in fetter Weide, die ganz dürr sind und einen traurigen Anblick bieten. Ein frommer Einsiedler erklärt ihnen, die feinsten Hirsche, die niemand fürchteten, bedeuten alle guten Menschen, die im Dienst Gottes beharren. Die mageren Hirsche auf fetter Weide bedeuten die hab-süchtigen Menschen, die, obwohl sie in Reichtum leben, niemals froh werden können. Ähnlich in Nr. 11, S. 29 und S. 239: Ein fahrender Ritter sieht außer andern höchst wunderbaren Erscheinungen magere Hirsche auf fruchtbarem Feld und wohlgenährte auf idem Feld, und ein heiliger Einsiedler erklärt ihm die Bedeutung dieses Gesichts in entsprechender Weise. Das fruchtbare Feld mit den mageren Hirschen ist die Welt mit denen, die ihr dienen, die wohlgenährten Hirsche auf unfruchtbarem Land aber die, welche die Welt verachtend arm an irdischen Gütern, aber reich an geistlichen Schätzen sind. Diese Bilder der verkehrten Welt sind anschaulich, durch die Deutung werden sie jeder Sichtbarkeit entrückt und stehen in gar keiner, nicht in dieser, nicht in der andern Welt; sie sind zu Allegorien verblasst, aus dem Mythos in die Predigt übernommen.

Ähnlich in einem plattdeutschen Märchen⁵: Ein Totengräber geht mit einem dem Grab entliegenden Toten vom Kirchhof aus immer weiter; sie gelangen, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, ins Jenseits und sehen da auf einer Wiese eine Herde Schafe, die,

⁴ Dies allerdings berührt sich mit der Umkehrung, die nicht in der Welt der Verstorbenen, sondern im Reich des Geistes herrscht, nach welcher einer, der sieht und Augen hat, doch blind ist, wenn er unversündig, und der Sohn, der weise ist, als Vater zu gelten hat, nicht aber sein unwissender Vater; Taittiriya-Aranyaka I. 11. 5; und d. Ähnliches dgl. öfters.

⁵ W. Wisser, Plattdeutsche Volksmärchen I. S. 6.

bis zum Leib im Gras stehend, so mager sind als ob sie nichts zu fressen hätten. Das ist die Strafe der Reichen, die den Armen nichts abgeben. Dann sehen sie eine größere Schafherde auf einer Weide, wo gar kein Gras wächst: da sind die Schafe so fett als wären sie gemästet. Es sind die ganz Armen, die nichts haben. Das ist noch ziemlich ursprünglich, indem die widersprüchlichen Szenen in die Totenwelt gesetzt sind; auch ist der moralische Firnis recht dünn: Das Gedeihen der Schafe auf kariger Weide entspricht ja keinen Verdiensten und Guttaten der Armen. In einem französischen Märchen⁶ aus der Bretagne, wo, gewiß sehr älterümlich, Sonne der Tod ist, und der Mensch als ein Gast in seinem Reich magere Rinder auf fetter Weide und fettere Rinder auf magerer Weide erblickt, die auch hier die in aller Üppigkeit unglücklichen Reichen, und die mit ihrem Wenigen zufriedenen Armen sind.

Der Gegensatz von Totenwelt und Unterwelt und unserer Welt tritt auch, und zwar ohne Moralisierung, in Erscheinung, wenn Kehrdreer aus der Hölle auf der Oberwelt zu purem Gold wird (Grimm, KHM. 100)⁷, oder Hobelspäne als Geschenk der Unterirdischen auf der Oberwelt sich in Goldstücke verwandeln (Plattdeutsche Märchen II. 199; Deutsche Märchen seit Grimm S. 272 f.); wie in manchen Sagen Gold, das einer gierig aus unterirdischen Bereichen heraufbringt, sich oben als wertloser Abfall erweist.

In dem kaukasischen Märchen „von Balai und Boti“⁸ gelangte der Held nach langem Ritt „in ein Land, das ganz anders war als das unsere, ein Land, in dem es Schmutz gab, wenn die Sonne schien, und Staub, wenn es regnete“. Es wäre zu unteruchen, ob noch andere Züge dieses Märchens aus der Totenwelt stammen; in dem Märchen selbst ist davon nicht die Rede. So ist es auch in dem Kabylen-Märchen⁹, wo den Ochsen Fleisch zum Fressen vorgelegt ist, den Hunden aber Stroh. Da muß der Held, um zum Ziel zu kommen, das Futter der Tiere vertauschen.

In diesen Zusammenhang gehört es auch, wenn der Held mit dem Schwert in der Rechten der Hexe nichts anhaben kann, sie ihm aber dienstwillig wird, sobald er das Schwert in die Linke nimmt¹⁰, und wenn das lahme, magere, unscheinbare Pferd sich als Wunderroß erweist und die prächtigsten Renner übertrifft¹¹, und wenn die letzte und schwächste der vorbeifliegenden Gänse den Verfolgten auf ihre Flügel nimmt und rettet¹². Ich erwähne schließlich noch aus einem russischen Märchen (Nr. 41, S. 244) die Jungfrau als Zar, die zur Mittagszeit schläft.

Ausführlicher ist mit unserer Brahmana-Legende ein serbokroatisches Märchen¹³ zu vergleichen. Der Herrgott kommt in Bettlergestalt auf armseligem Karm in ein Dorf; zwei Reiche verweigern ihm die Aufnahme; den Armen, der ihn aufnimmt, läßt er ein,

⁶ Französische Märchen II, Nr. 32, S. 144 ff. „Die Gattin des Todes“.

⁷ Weitere Märchenbeispiele von verkehrter Welt bei Bolte-Polivka IV. 119.

⁸ Dittl, Kaukasische Märchen Nr. 13, S. 71 ff.

⁹ Probenius, Atlantis II. 14.

¹⁰ Deutsche Märchen seit Grimm S. 335.

¹¹ Grimm, KHM. Nr. 136; Balkanmärchen Nr. 42, S. 186; Zigeunermärchen Nr. 16, S. 71;

russisches Märchen Nr. 13; abgeschwächt kaukasisches Märchen Nr. 11, S. 33.

¹² Russisches Märchen Nr. 7, S. 42.

¹³ Leskien, Balkanmärchen Nr. 67, S. 311.

ihn einmal zu besuchen; die Spur seines Karrens werde nie zuwachsen. Der Arme, von Arbeit und häuslichen Mühen abgehalten, findet aber bis in sein hohes Alter keine Zeit dazu; während dessen aber fahren die beiden Reichen nach einander der verlockenden silbernen Spur nach, die der Karm des göttlichen Bettelmanns hinterlassen hat. Sie sehen unterwegs grausige Szenen und gelangen über eine kunstvolle Holzbrücke, eine schöne Steinbrücke, eine meisterlich gebaute Eisenbrücke und eine herrliche kupferne Brücke schließlich an eine wunderbare Brücke aus Silber. Der erste, der ausgezogen, nimmt von der einige silberne Bohlen und kehrt damit um. Zuhause sind die silbernen Balken nichts als morsches Holz, und er sagt niemandem etwas davon. Daher fährt nach ihm der andre Reiche denselben Weg, sieht dieselben schrecklichen Szenen und fährt über die silberne Brücke hinaus bis zu einer goldenen. Da kehrt er um und nimmt von ihr goldene Bohlen mit nachhaus; ihm ergeht es nicht besser: sie erweisen sich am nächsten Morgen als morsches Holz. Endlich fuhr auch der arme Mann denselben Weg, nachdem er seine Kinder großgezogen hatte, und sah dieselben Dinge, nämlich in den Gebieten zwischen den Brücken zuerst zwei häßliche Säue, die sich vor gefüllten Trögen um Futter streiten, auf einander einhauen und sich blutig reißen. Es sind, wie ihm nachher Gott erklärt, zwei Schwägerinnen, die in wohlversorgtem Hause einander haßten und miteinander stritten. Ferner sah er an einem Heuschaber zwei Ochsen einander wütend bekämpfen: — auf Erden zweischreitende Nachbarn. Zweisch blutig bekämpfende Ziegenböcke: — ebenfalls zwei feindliche Nachbarn, die einander nach dem Leben trachteten. Zwei Hündinnen, die sich streitend um Fleisch, das vor ihnen greifbar aufgehängt war, einander das Fleisch vom Leib rissen: — zwei leibliche Schwestern, die um das Erbe der Eltern stritten. Ein Mensch, der mit den Armen um sich schlagend vergebens eine Schar von Raben abwehrt, die ihm die Augen aushacken wollen: — ein Sohn, der Vater und Mutter mißhandelt hatte. Ein weißhaariger, weißbärtiger Mann, dem ein Joch Ochsen die Haare ausraufen, so daß ihm das Blut von Kopf und Kinn fließt: — er hatte seine Ochsen auf fremden Äckern und Wiesen weiden lassen. Ein hungriger Mann, der Apfel von einem fruchttragenden Baum pflücken wollte, aber jedesmal, wenn er einen erfaßt hatte, zerstäubte er in seiner Hand wie ein Bovist. Bei der Häufung dieser grausigen Bilder wird gegen Schluß die Erklärung dieser Szene vergessen. Endlich sah er einen Mann, der aus einem Brunnen seinen Durst löschen wollte, aber der Brunnen mit Eimer lief vor ihm davon und er konnte ihn nicht einholen: — dieser Mann war ein Säufer. Dies alles erklärte ihm Gott, bei dem der arme Mann endlich in einem paradiesischen Garten angekommen und freundlich aufgenommen ist.

Die Jenseitserscheinungen sind da nicht alle von gleicher Art: die meisten unter ihnen aber enthalten Verwandlungen von Menschen in Tiere; dies dürfte etwas Alt-überkommensein, wie es denn auch in zahlreichen andern Jenseiterzählungen vorkommt, wovon wir Beispiele gegeben haben, und wie es der in primitiver Weltanschauung bestehenden, im Märchen fortlebenden Wesensverwandtschaft von Mensch und Tier entspricht, und wie wir es erschlossen haben als eine Möglichkeit, die implizite gegeben ist mit der in unserer Brahmana-Erzählung sich findenden Jenseitserverwandlung von Tieren und andern Lebe-

wesen in Menschen. Dies ist eine Art Umkehrung des Daseins, während das Leben sich dortinsofern gleichartig fortsetzt, als die hier Streitenden auch dort sich streiten. In diesen Fällen ist also die Strafe keine andre, als die sie einander schon in diesem Leben antun, und wo dies hier und dort paarweise gegenseitig geschieht, ist keine Gelegenheit, wie in der Brahmana-Erzählung, eine Umkehr von Tun und Erleiden anzubringen. Aber trotz dieser wesentlichen Verschiedenheiten wird man die innere Verwandtschaft dieses Märchens¹⁴ mit der Brahmana-Erzählung nicht verkennen.

Eine größere Ähnlichkeit besteht mit der Jaiminiya-Erzählung, insofern diese gleichfalls außer den Umkehrungen mehrere Erscheinungen zeigt, die zwar wunderbar, aber keine Verkehrungen des Diesseits sind, und insbesondere darin, daß sie den Jenseitswanderer zuletzt in die Herrlichkeit der Gotteswelt gelangen läßt, die auf demselben Weg, aber eine Station weiter liegt als die verschiedenen Szenen der Totenwelt.

Zwischenglieder kann ich nicht anführen; das scheint auch kaum nötig zu sein, da, wie gezeigt wurde, derartige Anschauungen über das Jenseits verbreitet und tief verwurzelt sind. Zum Schluß gebe ich noch eine Abbildung aus dem Münchner Bilderbogen Nr. 89 (bei Braun und Schneider München, um 1850) gezeichnet von Stauber (wo auch das Schwein den Metzger schlachtet u. dgl. mehr). Es ist wohl der letzte Vertreter aus der Reihe der



Bilderbogensdarstellungen dieses Gegenstands, von dem Camillus Wendler in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 15 (1905) S. 158 ff. und Johannes Bolte, ebenda 17 (1907) S. 425 ff. ausführlich handeln. So gründlich in den angeführten Arbeiten der Gegenstand behandelt ist, so wurden doch, so viel mir bekannt, weder von indologischer noch von völker- und volkskundlicher Seite die altindischen Belege noch nicht in diesen Zusammenhang gestellt, der doch ein so enger ist, daß das vorgelegte Bild aus der Mitte des 19. Jahrhunderts geradezu als Illustration zum Satapatha-Brahmana anmuten könnte.

Holzmacher wird durch Weidenstrunk zersät.

¹⁴ Löwia of Menar sitiert in Anm. zu diesem Märchen zum Eingang Aarne Nr. 750. zuden Jenseitsstrafen Reinth. Köhlerkl. Schr. I. 52. 2. 239. W. Herz. Deutsche Sage im Elsaß S. 115 ff. 263 ff. 277.

Vedische Einzelstudien

Über Taittirīya-Upaniṣad III, Schluß. (Bhṛguvallī 7—10)

Von HERMANN LOMMEL, Frankfurt(Main)-Eschersheim

HILLEBRANDT (Aus Brahmanas und Upaniṣaden, Jena 1921, S. 102) betrachtet den Schluß dieser Upaniṣad als Anhang. Ich stimme ihm darin zu, möchte sogar noch entschiedener sagen, daß es ein selbständiger Sonderabschnitt ist.

Dagegen weiche ich von HILLEBRANDT ab hinsichtlich der Stelle, wo der Einschnitt zwischen der eigentlichen Bhṛguvallī und dem Zusatzteil zu machen ist. Der Passus: „Wer so weiß . . . wird mit Speise versehen ein Speisegenießer . . . groß an Ruhm“ (Anuvāka 6) ist nach HILLEBRANDT Beginn des Anhangs, während ich ihn als Abschluß der eigentlichen Bhṛguvallī betrachte. Ist es doch von den Brahmanas an bis ins Epos durchgehender Brauch, daß eine Lehre abgeschlossen wird mit der Verheißung des Vorteils oder Segens für den, der dieses weiß, der diesen Text lernt oder anhört.

In der Taittirīya-Upaniṣad selbst ist das der Fall 1, 3, wo nahezu dieselbe Verheißung, z. T. mit den gleichen Worten (*prajāyā paśubhir brahmanarcasena*) ausgesprochen wird; ähnlich auch 1, 5; 1, 8; 2, 9.

Ein solcher Ausblick auf den Vorteil, der sich aus Entgegennahme der vorgetragenen Lehre ergeben soll, schließt sich gerne an die Nennung des Urhebers oder Verkündigers dieser Lehre an. So ist es z. B. Chānd. Up. 1, 9 und 3, 16, 7. Ein besonders eindrückliches Beispiel solchen Abschlusses durch eine *laudatio auctoris* mit folgender Verheißung ist Kāth. Up. 1, 3, 16, 17: da ist wohl allgemein zugestanden, daß der Text ursprünglich damit beendet war.

Entsprechend ist es hier: die Lehre, daß Brahman Nahrung, Atem, Denken, Erkenntnis, Wonne sei, wird als die bhṛguische, varunische bezeichnet und daran die Verheißung geknüpft.

Zu diesen inneren Gründen kommt die äußere Tatsache hinzu, daß auch die anuvāka-Einteilung dieser Gliederung entspricht. Aus den Bearbeitungen von HILLEBRANDT und DEUSSENS ersehe ich, daß man der überlieferten Anuvāka-Einteilung keine besondere Autorität zubilligt; mag sie etwa nicht vom Verfasser, sondern von einem Anordner stammen, so ist es doch immerhin ein Stück Überlieferung, das die Auffassung eines Lehrers bezeugt. Für Abweichung von ihr müßten Gründe sprechen; aber alle Gründe sprechen für Beibehaltung dieser Einteilung.

Vielleicht nun war HILLEBRANDT beeinflusst von DEUSSENS Meinung, daß diese Verheißung des Nahrungsreichtums der Höhe der vorher

erreichten Stufe, daß Brahman Erkenntnis und Wonne sei, nicht entspreche. Ich halte das für ein subjektives Meinen. In anderen Bereichen hält man es nicht für unpassend, wenn etwa an eine hohe ethische Forderung die Verheißung geknüpft wird: auf daß es dir wohl ergehe und du lange lebest, oder wenn an ganz unirdische religiöse Gedanken sich die Bitte ums tägliche Brot anschließt. In der vedischen Religion, die stets das Irdische vom Göttlichen durchdrungen, das Göttliche im Irdischen verkörpert oder symbolisiert sieht, ist erst recht kein Anlaß zu solchen Bedenken. Alle fromm gegessene Menschenspeise ist ein Opferrest (Bhagavadgītā 3, 13; 4, 31; Manu 3, 118), und deshalb kann sie als Inbegriff aller überirdischen Mächte und höheren Wesenheiten gefeiert werden (A. V. II, 7; vgl. auch A. V. 4, 35); und da es scheint, daß im Kreis der Taittirīyakas die Meditation über die Nahrung besonders gepflegt wurde (H. ZIMMER, Ewiges Indien 157f.), so dürfte dieser Hinweis auf den Nahrungsgegen hier vollkommen am Platz sein. Mit dem Gesagten weiche ich stärker als von HILLEBRANDT, von DEUSSENS in der Einleitung zu seiner Übersetzung dieser Upaniṣad ausgesprochenen Ansichten ab. Obwohl er sagt, daß wir mit diesem Schlußteil in ein ganz anderes Fahrwasser geraten, ist er doch bemüht, ihn aufs engste an den vorausgehenden Hauptteil anzuschließen.

Er behauptet nämlich, der Satz zu Beginn von Anuvāka 7: *annam na nindyāt, tad vratam* gehöre zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden; entsprechend bei den damit parallelen Sätzen zu Anfang von Anuvāka 8, 9 und 10, und die Anuvāka-Einteilung an diesen Stellen sei „ganz verkehrt“.

Während ich diese Sätze als allgemeine Gebote verstehe und übersetze: „Man soll die Speise nicht tadeln; das ist Gebot“, „man soll die Speise nicht zurückweisen; das ist Gebot“ usw., bezieht sie DEUSSENS auf den Wissenden, dem die Verheißung gilt, nahrungsreich, ein Eser von Speise usw. zu werden. Das führt zu der Übersetzung: „Seine (nämlich des Wissenden bzw. fest gegründeten, nahrungsreichen) Maxime ist, die Nahrung nicht zu tadeln, nicht zu verschmähen.“ Das wäre gegenüber der ersten Stufe der Erkenntnis, daß das Brahman Nahrung ist (Anuv. 2) ein nahezu identischer Satz; es wäre gegenüber tieferen Einsichten, die er ebenfalls schon gewonnen hat, gehalten; und was sollte bei einem, dem als Frucht seines Wissens Nahrungsreichtum zuteil geworden ist, die Maxime, Nahrung nicht zu tadeln, nicht zu verschmähen, bedeuten?

DEUSSENS vom Herkömmlichen abweichende Gliederung des Textes ist aber auch deshalb nicht einleuchtend, weil die jeweils auf einen dieser vier Grundsätze: die Nahrung nicht zu tadeln, nicht zurückzuweisen usw. folgenden Sätze offenbar als Begründungen dieser Vorschriften gemeint sind. Diese Begründungen sind nicht rational, daher für uns nicht unmittelbar einleuchtend, aber losgerissen von den vorausgehenden „Maximen“ gewinnen sie nichts an Durchsichtigkeit. Und es sind vier solcher Grundsätze. Von den auf sie folgenden Absätzen, die ich soeben

als eine Art von Begründungen bezeichnet habe, numeriert DEUSSEN die drei ersten mit a, b, c, um zu verdeutlichen, wie er die drei Glieder *mukhataḥ, madhyataḥ, antataḥ* in Anuvāka 10 darauf zurückbezieht. Wiederum aber muß gesagt werden, daß dieses *mukha-, madhya-, antataḥ* dadurch dem Verständnis nicht näher gebracht wird, daß also das anfechtbare Verfahren, drei von vier Gliedern solchergestalt herauszuheben, sich nicht bewährt. Wir müssen also auf andere Weise ein Verständnis zu gewinnen suchen.

Dabei werden wir noch verschiedentlich von DEUSSEN abweichen müssen, doch sei es vorerst genug mit den negativen Bemerkungen.

Mit dem *annam na nindyāt* (7, Anfang) vergleiche man Manu 2, 54: *pūjayed āsanam nityam adyūt caidā akutoṣayan* „er möge stets seine Speise ehren und essen ohne sie zu tadeln“. Das ist bei Manu eine Vorschrift für den Brahmācārīn; es gilt also zunächst für erbettelte Speise, die nur hinreichend sein soll zur Ernährung (*yāvud annam*, *ibid.* 51; vgl. auch 6, 27: *yātrikāṃ bhāṣikāṃ*; zum Unterhalt erforderliche Bettel Speise und 6, 57: *pṛāyayātrikamātrāḥ syāt*). Aber die Vorschrift, die Nahrung nicht zu tadeln, gilt, wie die Einschränkung auf eine genügende, nicht übermäßige Menge (*na cāṣṭyāsānam kuryāt* Manu 2, 56; *nāyāśnas* Bhagavadgītā 6, 16) allgemein. „Denn — so heißt es bei Manu 2, 55 — Nahrung, die manehrt, verleiht Kraft und Stärke, wenn man sie aber ißt, ohne sie zu ehren, so richtet sie beides zugrunde“. Dem entspricht unserer Upaniṣad die folgende Begründung: „die Nahrung nämlich ist Lebenshauch“.

Was sich daran anschließt, würde in geradliniger Aussage etwa lauten: der Leib bedarf der Nahrung und das Leben ist an den Leib (Erhaltung und Wohlfinden des Leibes) gebunden, wie umgekehrt der Leib nur bei Erhaltung des Lebens bestehen kann; also hängen Leib und Leben von der Nahrung ab. Das ist alles vernünftig und einfach, nur die Ausdrucksweise ist verschränkt. Das Verursachte ist zweimal durch die Ursache benannt, für Leib und für Leben ist Nahrung gesagt, und die zweifache Bedingtheit von Leib und Leben durch Nahrung, sowie die gegenseitige Abhängigkeit beider in der kreisförmigen Aussage gegeben: Nahrung beruht auf Nahrung.

Weiter heißt es in Anuvāka 8: *annam na paricakṣita* „Speise möge man nicht verwerfen, zurückweisen“. Dies läßt gleichfalls an Bettel Speise denken, von der es Manu 2, 54 heißt: *pratinandet* man möge sie gerne annehmen. War im vorigen Abschnitt bei sonst klarem Inhalt nur der von mir als kreisförmig bezeichnete Aufbau der Rede einer Erklärung bedürftig, so ergibt sich hier aus der genau parallelen Konstruktion eine größere Dunkelheit, da die Beziehung der einzelnen Glieder auf die Nahrung nicht ebenso deutlich ist. „Die Nahrung ist Wasser“; gewiß, sie besteht zu einem großen Teil aus Flüssigkeit und das Wasser nährt die Pflanzen und damit alle Wesen. Damit geht der Begriff Nahrung über die Menschenspeise jetzt ins Kosmische hinaus. So wie vorher der Leib nicht ohne Leben, das Leben nicht ohne Leib

bestehen konnte, so hier der Blitz nicht ohne (Wolken-)Gewässer, das Wasser (Regen) nicht ohne Blitz. Aber während vorher mit dem Leib als Speiseesser etwas unmittelbar Einleuchtendes und deutlich auf die menschliche Ernährung Bezügliches gesagt war, ist das hier mit dem Blitz als Speiseesser nicht der Fall. Auch bei kosmischer Betrachtungsweise ist es für uns nicht verständlich, daß der Blitz Verzehrer des Wassers sein soll. Ich vermag diesen Punkt nicht weiter aufzuklären.

Die Anweisung: *annam bahū kurvīta* (Anuv. 9) „man möge sich viel Speise bereiten“ wendet sich nicht mehr an den Empfänger von Speise, sondern an den Hausvater, der die Leute seines Hausstandes und (Anuvāka 10) Gäste und Bettler mit Speise versehen soll. Wenn es dann weiter heißt, daß die Nahrung die Erde sei, so ist es damit ähnlich wie vorher mit dem Wasser als Nahrung. Denn einerseits ist es ganz verständlich, daß die Erde, auf der alle Nahrung für Mensch und Tier gedeiht, die All-Ernährerin ist —, und das schließt sich da gut an, wo von viel Nahrung die Rede ist; andererseits geht der Gedanke hier ebenfalls sogleich ins Kosmische weiter. Aber der Raum bzw. Äther (*kāśa*) als Nahrungsgesser und ein gegenseitig Begründetsein von Erde und Raum aufeinander ist für unsere Vorstellungsweise noch fremdartiger als das Vorausgegangene.

Dem vierten Grundsatz: *na kamcāna vasatau pratyācakṣita* „man möge niemanden von seiner Behausung abweisen“ wird sogleich die Anweisung beifügt, wie seine Durchführung zu ermöglichen ist: *taemād yathā kayīca vidhayā bahū annam pṛāpnuyāt* „deshalb möge man sich auf irgendeine Weise viel Nahrung verschaffen“¹⁾. Das ist inhaltlich dasselbe wie der vorherige Grundsatz und zeigt deutlich, wie eng diese beiden Absätze zusammengehören. Es bestätigt, daß schon im Vorherigen eine Vorschrift für den *grhastha* als Versorger mit Nahrung gegeben war, nicht mehr wie in den beiden ersten Vorschriften eine solche für den Speiseempfänger. „Geraten ist ihm die Nahrung“, so sagt man“, nämlich über einen solchen, der sich einen beträchtlichen Vorrat davon verschafft hat und Heischende daran teilnehmen läßt. Mit dem *arādhi* kann gemeint sein, daß die Leute davon sprechen, wie wohlhabend er ist, etwa auch die Bettler einander aufmerksam machen, daß dort keiner abgewiesen wird. Solche Rede, die über ihn geht, wäre also etwas von dem ihm verheißenen Ruhm. Doch ist solcher Wohlstand Voraussetzung der Freigebigkeit, wir erwarten aber, daß eine segensreiche Folge dafür ausgesprochen werde, gleichwie den drei vorangegangenen Geboten die Verheißung folgt, mit Nahrung versehen, ein Nahrungsgesser usw. und Ruhm-reich zu sein. Diese dreimal wiederholte Verheißung ist geknüpft an ein Wissen von kosmischen Zusammenhängen, die uns zum Teil etwas unklar sind und willkürlich aufgestellt

1) Die beiden inhaltlich und in der optativischen Form einander so ähnlichen Sätze: *annam bahū kurvīta* und *bahū annam pṛāpnuyāt* übersetzt DEUSSEN ganz verschieden. Das ist eine Folge der von ihm vorgenommenen abweichenden Gliederung des Textes. In beidem kann ich ihm nicht beipflichten.

zu sein scheinen. Hier handelt es sich um Näherliegendes: was ist die Frucht davon, daß man auf Grund seiner Nahrungsvorräte keinen Heischenden abweist? Als solche segensreiche Folge wird, wie es scheint, verheißen, was wir aussprechen mit den Wünschen: Laß dir's gutschmecken! und: laß dir's gut bekommen! Das erstere finde ich in den Worten: *etaḥ vai mukhato 'nam rāddham mukhato 'smā annam rādhyate* „was (ihm) als Speise im Mund!) zuteil geworden, diese Speise ist ihm im Munde günstig“, dasselbe mit *madhyatā* „was (ihm) als Speise in der Mitte zuteil geworden, diese Speise ist ihm in der Mitte günstig“. Dieses *madhyatā* entpricht dem *antar* in Brh. Ar. Up. 5, 9: *ayam agnir vaiśvānaro yo 'yam antaḥ puruṣe yendam ananā pacyate yad idam adyate* „das allen Menschen eigene Feuer, das im Innern des Menschen ist, das die Speise kocht (verdaut), die gegessen wird“. Aber beim Verdauungsprozeß werden hier zwei Stufen unterschieden, und so folgt denn mit *antataḥ*: „was (ihm) als Speise am Ende zuteil geworden, diese Speise ist ihm am Ende günstig“; sie verursacht nicht Durchfall noch Verstopfung. Das gehört auch zur gedeihlichen Ernährung, ist sogar noch wichtiger, als daß die Speise im Mund gedeihlich ist, gut schmeckt.

Beweisen kann ich die hier vorgetragene Auffassung nicht. Sie hat sich mir beim Lesen aufgedrängt, bei reiflichem Überdenken gefestigt. Den Kommentaren kann ich nichts Brauchbares entnehmen und DEUSSENS Übersetzung erscheint mir als nichtig.

Es ist ein alt-vedisches Denkverfahren, in verschiedenartigen Erscheinungen Abwandlungen einer einheitlichen Grundtatsache zu erkennen. Das Gemeinsame, das einer Mehrheit von Dingen und Erscheinungen zugrunde gelegt wird, etwa Soma oder Agni, wird selbst als gegenständlich erfaßt, ist aber dennoch eine Idee, die in ihren Erscheinungen dinglich vorhanden ist.

Ähnlich ist es hier mit der Nahrung, jedoch gemäß dem seit ältester vedischer Zeit fortgeschrittenen Denken mit einem zweiseitigen Unterschied: es besteht das Bewußtsein, daß die allem zugrunde gelegte Nahrung damit zu einer Idee geworden ist: Brahman, und daß die verschiedenartigen Erscheinungsformen nicht in dinglichen Gegenständen, sondern in Aktion gesehen werden. So wird die Nahrung wiedererkannt in der mit den Händen verrichteten Arbeit, im Gehen der Füße, in der Entleerung durch den After. In dem gegenständlichen Denken der alten Zeit wird Soma, und auch Agni, wiedererkannt im männlichen zeugenden Samen, Soma in der Muttermilch, im Regen, im Pflanzensaft; hier, wo der Gedanke auf Handlung gerichtet ist, findet man die Kraft der Nahrung wieder in der Sättigung durch den Regen, in der Fortpflanzung, lokalisiert im Zeugungsglied.

Auf Grund dieser Überlegung ist uns manches im folgenden Abschnitt ohne weiteres verständlich, anderes bleibt uns undeutlich. „Wohlstand, so (als solchen erkennt man die Nahrung) in der Rede“ — inwiefern

1) Über diesen Gebrauch der Formen auf *-taḥ* siehe DELBRÜCK, Altind. Syntax S. 198, SPEIJER, Sanskrit-Syntax § 103.

gerade in der Rede? „Wohlstand und Erwerb, so in Einhauch und Aushauch“ — zwei Doppelbegriffe sind zusammengeordnet, aber unklar bleibt die Beziehung beider Paare: „Werk, so in den Händen, Gehen, so in den Füßen, Entleerung, so im After“.

Die letztgenannte Umwandlung und Erscheinungsform der Nahrung birgt in sich eine Bestätigung der hier vorgetragenen Auffassung des vorangegangenen Abschnitts über die Bekömmlichkeit der Nahrung. „So die Wiedererkennungen am Menschen. Nun (folgen) die (Wiedererkennungen) in Göttern. Sättigung, so im Regen, Kraft, so im Blitz“ — Kraft können wir sehr wohl als Umwandlungsform der Nahrung gelten lassen; warum aber gerade im Blitz? „Herlichkeit, so im Vieh, Licht, so in den Gestirnen“, daß Licht aus den Gestirnen stammt, ist einleuchtend, dennoch sind beide Begriffspaare als Wiedererkennungen der Nahrung unverständlich!; „Fortpflanzung, Unsterblichkeit, Wonne, so im Zeugungsglied, Alles (das All) im Raum“.

Hier hat DEUSSEN ein zweiseitiges Bedenken geäußert. Der Gebrauch von *ānanda* (Wonne) sei nach allem, was in der *Ānandavalli* und *Bṛghuvalli* darüber vorgekommen, in dem hier zu verstehenden Sinn ein wahres Ärgernis. Damit verweilt DEUSSEN dabei, daß in der *Ānandavalli* das Wesen des Atman als Wonne bestimmt wird offenbar von der Wonne willen, welche der Atman in der Brahmawelt erfährt. Das gilt auch in der *Bṛghuvalli*, wenn es (Anuv. 6) heißt, daß das Brahman Wonne ist und dazu gesagt wird, daß die Ween, dahinscheidend, in die Wonne eingehen. Vorher aber steht: *ānandād dhy eva khalv imāni bhūtāni jāyante* „denn Wonne ist es ja doch, woraus dieses Wesen entstehen!“ Da ist ganz deutlich die Wonne der Zeugung gemeint, und schon darum wäre kein Grund, an unserer Stelle Anstoß zu nehmen. Aber das ist hier um so weniger berechtigt, als hier, wenn auch der Gedanke an das Brahman unausgesprochen dahintersteht mag, unmittelbar von der Nahrung die Rede ist als von etwas, das die Welt erfüllt und erhält, und es hat nicht das geringste Bedenken, daß auch die Lebenserneuerung und die mit der Zeugung verbundene Wollust auf die Nahrung zurückgeführt wird.

Außerdem meint DEUSSEN, daß dieses Satzglied aus der psychischen (er meint die menschliche) Reihe, zu der es gehöre, sich in die kosmische verirrt habe. Auch das kann ich nicht für richtig halten. Die Verteilung der Begriffe auf eine menschliche und eine göttliche Reihe richtet sich nicht nach den im Lokativ genannten Wesenheiten, in denen das gleiche Grundwesen, die Nahrung, erkannt wird. Gewinn und Erwerb, Handwerk, Gang sind dem Menschen eigene Verrichtungen und auch die Entleerung wird als solche betrachtet. Fortpflanzung und die damit verbundene Wonne der Zeugung sind allen Lebewesen gemein, Unsterblichkeit ist die Erhaltung des Allebens durch die Fortpflanzung in aller

1) Erst nachträglich sehe ich, daß H. ZIMMER, a. a. O., Teile des hier behandelten Textes übersetzt hat und dabei „Licht ist Essens-Esser“ erklärt mit „Sonnennlicht trinkt das Wasser auf“.

Natur, also so wenig etwas dem Menschen allein Eigenes wie die aus Regen folgende Sättigung, die zunächst den Pflanzen und erst durch diese den Tieren und Menschen zuteil wird. So ist denn Fortpflanzung und was damit zusammenhängt so gut etwas Kosmischer, wie das Licht der Gestirne und die anderen in der kosmischen, der göttlichen Reihe stehenden Begriffe. Dieses von DEUSSEN beanstandete Satzglied steht hier also mit Recht und am rechten Ort.

Mit der Kraft der Idee wird die Einheit des Urrundes in der Vielheit der Erscheinungen erkannt. So wird die Nahrung zur Idee erhoben. Der tiefere Urrund ist das Brahman; dies ist erkannt und ausgesprochen in der eigentlichen Bhṛguvallī. Der angefügte Sonderteil steht auf einer dazu nur vorbereitenden Stufe; die höhere Idee scheint geahnt, aber nicht mit aussprechbarer Deutlichkeit erfaßt. Und wie indische Denkweise sich oft in allzu schnellem Aufschwung zur Idee mit einer Ahnung begnügt, und auf klares Erfassen verzichtet, so auch hier. Dieses verbindet sich mit der anfänglichen Ungeübtheit in begrifflichem Denken dahin, daß der Gedanke in Veranschaulichung, in Bildern, verdeutlicht wird. Dies macht den Reiz, die Kraft dieser Texte aus. Darin aber macht sich auch geltend, was stets der indischen Denkweise eigentümlich bleibt: die Durchdringung auch der höchsten und noch der zartesten Idealität mit einem kräftigen Naturalismus. Diesen hat hier DEUSSEN nicht erkannt, und wo er ihn nicht verkennen konnte, auszuschneiden versucht.

Vedische Einzelstudien

VON HERMAN LOMMEL, Prien a. Ch.

1. Śyāvāśva¹⁾

Das Gedicht Rigveda 5.61 ist in der altindischen Überlieferung mit einer Legende verknüpft, die sich um die Person des Verfassers dieses Gedichts, Śyāvāśva, rankt. Auf diese Legende gründet E. SIEG, Die Sagenstoffe des Rgveda (Stuttgart 1902) S. 50ff. seine Übersetzung dieses Gedichts, dessen Interpretation er ganz auf diese altindische Sagenüberlieferung stützt. In schroffstem Gegensatz dazu erklärt H. OLDENBERG, Noten zum Rgveda I (Berlin 1909) S. 353, er könne diese Erzählung nicht als Schlüssel zum Verständnis dieses Gedichts ansehen. Auch er findet weitgehende Übereinstimmung zwischen Einzelheiten des Gedichts und der späteren Legende, aber er zieht daraus nur den gegenteiligen Schluß, daß nämlich diese Erzählung aus Andeutungen des Gedichts herausgesponnen, alle wesentlichen Züge der Legende dem Gedicht entnommen seien. Danach würde die Legende nicht einer neben der Gedichtsammlung herlaufenden Überlieferung angehören, sondern sei erfunden, nicht gewachsenes Erzählungsgut; sei literarischen, gelehrten Ursprungs, eine Klitterung, erdacht, um rückwirkend aus der Erzählung eine Erklärung des Gedichts zu gewinnen, die (dann allerdings nur eine Scheinerklärung sein könnte. Diese Theorie vertritt OLDENBERG gegenüber einer ganzen Reihe von Geschichten, die in der exegetischen Literatur zum Rgveda geboten werden und der Erklärung einzelner Gedichte dienen sollen.

Im allgemeinen wird man ja bei Sagen und Legenden, wenn wesentliche Züge ihres Inhalts mit Angaben älterer Originalquellen übereinstimmen, darin ein Anzeichen finden, daß sie trotz legendärer Ausschmückung Glaubhaftes enthalten und, wo nicht ein Bild, doch ein Spiegelbild wirklicher Geschehnisse geben. Aber das ist das Bösartige an OLDENBERGS Theorie, daß ihr schwer beizukommen ist, weil sie ihr Gift stets aus sich selbst erneuert. Denn aus jeder Übereinstimmung der späteren Erzählung mit dem alten Dokument, die anderswo ein Glaubwürdigkeitszeugnis bedeuten würde, wird hier dem Erzähler der Vorwurf bereitet

1) Infolge von Vernichtung des größten Teils meiner Bücher, Zerstörungen an öffentlichen Bibliotheken oder Unzugänglichkeit des noch Vorhandenen konnte ich manches von einschlägiger Literatur nicht benutzen. Einzelheiten, die deshalb nicht berücksichtigt werden konnten, dürften nicht allzu schwerwiegend sein. Manches mußte aus dem Wissen um die Sache ohne Anführung von Autoritäten formuliert werden. Bedauerlich ist, daß die nach Amerika gegebene Rigveda-Übersetzung von GELDNER uns noch nicht zugänglich ist.

oder der Verdacht entgegeng gehalten, er habe das Übereinstimmende — vielleicht in willkürlicher Auffassung oder Mißverständnis — der alten Quelle entnommen, um sich als Hüter ähnlich alter Schätze auszugeben.

Ich habe einen ähnlichen Fall, der ein anderes Rigveda-Gedicht betrifft, in meinem Aufsatz über den Menschenfresser, der bei Gelegenheit irgendwo erscheinen soll, behandelt. Die dort gegen OLDENBERG angeführten allgemeinen Erwägungen mögen auch hier Geltung haben; entscheiden können sie hier so wenig wie dort; das kann nur die Prüfung der jeweiligen Verhältnisse. Die sind nun hier und in jenem andern, von mir früher behandelten Fall durchaus verschieden. Dort eine reiche Sagenüberlieferung durch große Zeiträume und ganz verschiedene Literaturbereiche hin, die das Eigenleben und Wachstum des Erzählstoffes vor Augen stellt. Hier dagegen ist die neben dem Gedicht berichtete Erzählung fast nur in der exegetischen Literatur zum Rigveda bezeugt¹⁾.

Die Beargwöhnung der Erzählung durch OLDENBERG ist also insofern hier nicht so gewagt wie in jenem andern Fall. Stark subjektiv gefärbt ist ein anderer Einwand Oldenbergs, daß nämlich diese Legende „ein recht dürftiges Machwerk“ sei, das „in einer selbst für indische Maßstäbe plumpen Weise in Einzelheiten auseinanderfällt, von denen die einen mit den andern kaum zusammenhängen“²⁾; er spricht ferner von „kindischer Erzählweise“. Der Leser möge sich im Folgenden über diese Beurteilung seine eigene Meinung bilden.

Die Erzählung findet sich in der Bhṛhaddevatā 5,40—78 und im Anschluß an die Sarvāṅkramaṇi zu RV 5,61 fast genau so, großenteils wörtlich übereinstimmend bei Śaḍguruśiṣya. Wir geben die Erzählung in verkürzter Form und verweisen wegen genauer Übersetzung und Vergleich der Abweichungen beider Texte auf die Arbeit von SIEG.

Der König Rāthāvīti Dār̥bhya (Dāl̥bhya, Sohn des Dar̥bha, Dalbha) ließ sich als leitenden Priester bei einem Opfer, das er veranstalten wollte, den Seher Arcanāna, Sohn des berühmten Weisen Atri, kommen. Arcanāna begab sich in Begleitung seines Sohnes Śyāvāśva³⁾, der von

1) Außerdem im Ritual: nach Śānkh. Śr. S. 16. 11, 7—9 wird bei einem Opferfest „die Geschichte von Śyāvāśva erzählt, wie nämlich Śyāvāśva, Sohn des Arcanāna, bei dem Vidadaśva-Sohn ein Geschenk erhielt; und dazu soll man das Gedicht RV 5,61 rezitieren“ (SIEG S. 61. — Weber, Episches im Ritual, Sitzber. Berl. Ak. 1891, ist mir nicht zugänglich). Trotz der Unvollständigkeit der Inhaltsangabe ist damit, eindeutig die Verbindung mit dem Rigveda-Gedicht, unsere Geschichte ausreichend bezeichnet. Es ist aber nicht glaubhaft, daß eine eigentlich gar nicht existierende Geschichte, ein bloßes Machwerk der damaligen Philologie, Aufnahme in die historisch-epischen Erzählungen beim Opfer gefunden hätte. OLDENBERG geht in den mir bekannten Äußerungen über diese Sache auf diesen Gesichtspunkt nicht ein.

2) War es zur Begründung seiner Hypothese notwendig, die indische Fabulierkunst ganz allgemein herabzusetzen?

3) Der Name bedeutet dasselbe wie griechisch Melanippos, also: der schwarze Rosse hat.

seinem Vater in allen Veden unterrichtet war, zum König. Beim Opfer sahen sie die schöne Tochter des Königs, und Arcanāna faßte den Plan, diese als Gattin für seinen Sohn zu gewinnen. Der König wäre auch bereit gewesen, seine Tochter mit dem Brahmanenjüngling zu verheiraten, aber die Königin verweigerte ihre Zustimmung. Sie stamme aus einem Geschlecht königlicher Seher⁴⁾ und werde ihre Tochter keinem geben, der nicht selber Seher sei. Mit dieser Begründung wies also König Rāthāvīti die Werbung des Arcanāna ab, der darauf mit seinem Sohn wieder heim in die Einsiedelei des Atri zog. Aber Śyāvāśva, der abgewiesene Freier, hatte seinen Sinn auf die Königstochter gerichtet und ließ nicht von seiner Liebe. Die beiden Brahmanen, Vater und Sohn, trafen auf ihrem Heimweg mit zwei anderen Königen, Taranta und Purumīha, beides Söhne des Königs Vidadaśva, und der Gemahlin des Taranta, namens Śaśiyasi, zusammen. Arcanāna stellte diesen seinen Sohn Śyāvāśva vor, und die Königin Śaśiyasi schenkte diesem mit Einwilligung ihres Gatten Taranta reiches Gut an Ziegen, Schafen, Rossen und Rindern. So beschenkt, gelangten sie in die Einsiedelei des Atri; Śyāvāśva aber dachte immer an die schöne Königstochter, und einmal, als er im Wald den Gedanken an sie hingeeben war, erschien ihm die göttliche Schar der Marut. Er sah sie in Menschengestalt, gleichalter, herrlich, mit dem goldenen Brustschmuck (der ihnen allgemein zugeschrieben wird) seitwärts stehen und sprach sie an: „Wer seid ihr Männer...“ usw. d. i. mit den vier ersten Strophen des Gedichts RV 5,61. Dann erst erkannte er sie als die Götter Marut und pries sie mit den sechs Strophen: „Die da fahren...“ usw. (Str. 11—16 dieses Gedichts). Mit diesem Lobpreis suchte er die Verfehlung wieder gut zu machen, daß er sie nicht sogleich (als Götter erkannt und) gepriesen hatte. Die Marut (erwiesen sich ihm gnädig und) nahmen den Goldschmuck von ihrer Brust und hängten ihm den um den Hals. Darauf begaben sie sich vor seinen Augen zum Himmel. Śyāvāśva aber wandte seine Gedanken wieder der Königstochter zu und wollte dem König Rāthāvīti melden, daß er nun ein Seher geworden sei; so entsandte er als Botin zum König die Nacht, indem er an diese die beiden letzten Strophen richtete: „Dieses mein Preislied bringe zu Dār̥bhya...“ usw. und: „Melde dem Rāthāvīti...“ usw. (Str. 17 u. 18 des Gedichts).

Von dem Folgenden gebe ich ein kleines Stück in wörtlicher Übersetzung, weil hier eine Textvariante zu berücksichtigen ist. „Und mit seinem Seherauge erblickte er (Śyāvāśva) den Rāthāvīti, der Askese übte (*tapasyantam*)“⁵⁾ und sprach: „Auf lieblichem Rücken des Himalaya wohnt dieser“ (Umschreibung der letzten Strophe, 16, des RV-Gedichts

1) Wo also ritterlicher (königlicher) Stand mit der brahmanischen Gabe und Würde heiliger Dichtung vereint ist.

2) So ein Teil der Mskr. der Egh. Dev.; *apasyantam, na pasyantam* (so bei Śaḍg. S.) geben keinen Sinn. SIEG und MACDONELL ziehen das gleichfalls bezugte *apasyantam* vor: „Da die Nacht den Rāthāvīti nicht sah, sagte er, jenen mit Seherauge erblickend (zur Nacht): ‚Er wohnt...‘ usw.“

mit Beibehaltung der Worte „dieser wohnt“). Als (der König) Dār̥bhya von der Göttin Nacht angetrieben (*devyā rātrīyā pracoditah*¹⁾) den Auftrag des Sehers (Śyāvāśva) erfahren hatte“, begab er sich mit seiner Tochter zu Aracanānas, bat ihn um Entschuldigung, daß er seine Werbung anfänglich abgewiesen hatte, und gab seine Tochter dem jetzt als Seher anerkannten Śyāvāśva. Nachdem dieser geheiratet hatte, pries er seine Wohltäter, die Königin Śaśiyasī und deren Gemahl Taranta und dessen Bruder Purumīlha mit den Strophen 5—10 des Gedichts 5. 61.

In Śāyana's Kommentar zum Rigveda weist diese Legende gewisse, aber nicht sehr wesentliche Abweichungen auf. Nicht bei der Rückkehr vom Opfer des Königs Rathavīti in die Einsidelei des Atri begegnen die beiden Brahmanen, Vater und Sohn, dem königlichen Brüderpaar Taranta und Purumīlha, sondern zurückgekehrt ergibt sich Śyāvāśva in seiner unerfüllbar erscheinenden Liebesehnsucht der Askese, und wie er bettelnd umherzieht, gelangt er zu Taranta und dessen Gattin Śaśiyasī, die ihn ehrenvoll aufnehmen und reich beschenken. Dabei gibt ihm Taranta den Rat, auch seinen Bruder Purumīlha aufzusuchen, der ihn ebenfalls beschenken werde. Und Śaśiyasī weist ihm den Weg zu Purumīlha. Wie nun Śyāvāśva dorthin unterwegs ist, hat er die Begegnung mit den Marut, die er zunächst nicht erkennt, dann aber mit einem Preislied ehrt. Nachdem er so zum Seher geworden, gab ihm der König Rathavīti, angetrieben von der Königin²⁾ seine Tochter zur Frau. Śyāvāśva aber pries in einem Gedicht alle, die zu seinem Glück beigetragen hatten.

ŚREG hebt hervor, daß in der Fassung Śāyana's das Zusammentreffen von Śyāvāśva mit Taranta und dessen Gemahlin und seine Begegnung mit den Marut besser in Zusammenhang gebracht sind als in der Erzählung der Bhaddadevatā und Śaḍguruśiśya's. Sehr beträchtlich ist dieser Vorzug nicht, denn auch ohne auf seiner Wanderschaft von königlichen Gönnern beschenkt worden zu sein, hätte er ja die besondere

1) So Bṛh.Dev. und Śaḍ.Ś.; vgl. nachher Śāyana.

2) „angetrieben von der Königin“ *rātrīyā coditah*: so der Text bei Śāyana, der guten Sinn gibt. Die Königin sprach ja schon bei der Ablehnung das entscheidende Wort, und es ist ganz echt, daß, nachdem sie zunächst aus Ahnenstolz die Verheiratung verwehrt, sie jetzt, da diegestellte Bedingung erfüllt ist, die Verheiratung der Tochter nicht nur billigt, sondern eifrig betreibt. Außerdem wird dann noch gesagt, daß der König „angetrieben von der Nacht“, *rātrīyā pracoditah*, seine Tochter dem Śyāvāśva gegeben habe. Bṛh.Dev. und Śaḍ.Ś. sagen nur dies, Śāyana sagt es an späterer Stelle (zu Str. 17). — ŚREG will nun, daß man bei Śāyana schon an der ersten Stelle für *rātrīyā* setzen solle *rātrīyā*, so daß also Śāyana zweimal dasselbe sagen würde. MAX MÜLLER habe in seinen Handschriften gar nicht *rātrīyā* gelesen, sondern dies nur konjiziert. Dessen Ausgabe ist mir nicht zur Hand; die neue Ausgabe von SONTAKKE (2. Bd. Poona 1936) bezeugt nun *rātrīyā* auch handschriftlich (S. 44 der Vorbemerkungen) und MAX MÜLLER dürfte nicht ein handschriftliches *rātrīyā* konjunktuell in *rātrīyā* geändert, sondern eine verstümmelte Schreibung (etwa *rājīyā* wie in der Bombayer Ausgabe) richtig als *rātrīyā* verstanden haben.

Gnade der Götter erfahren können. Wohl aber ist die asketische Wanderschaft eine besonders geeignete Lebenslage, um in der Einsamkeit eines Götterbesuchs gewürdigt zu werden; auch entspricht das asketische Ausweichen in die Heimatlosigkeit, wozu, wie Śāyana erwähnt, das Keuschheitsgelübde gehört, aufs Beste der psychologischen Situation des vergeblich Liebenden, sowie auch den indischen Anschauungen, wonach Askese immer wieder der Weg ist, unerfüllbar scheinende Wünsche in Erfüllung gehen zu lassen. Insofern scheint die Abwandlung der Erzählung bei Śāyana eine reifere Ausgestaltung, eine überlegtere Verwendung der vorhandenen Erzählungsbestandteile zu sein; deren lockere Verbindung in der älteren Erzählung, die OLDENBERG so scharf tadelt, ist, wie man sieht, ŚREG keineswegs entgangen. Aber ist aus dieser schlichten Erzählweise etwas anderes zu schließen, als daß diese Zwischenergebnisse von Anfang an und unlösbar zur Haupterzählung von Śyāvāśva's Werbung und seiner Götterbegegnung gehörten?

Die Gestalten dieser Legende sind, mindestens zum größten Teil, Personen der Wirklichkeit. Śyāvāśva aus dem Geschlecht der Atri-Nachkommen (Ātreya)³⁾ wird als Verfasser einer Anzahl von Rigveda-Gedichten genannt, darunter die Serie von Gedichten an die Marut 5.52—61; er war also nach diesem Jugenderlebnis ein eifriger Verehrer der Marut; in mehreren Gedichten nennt er sich selbst, womit seine Verfasserschaft an diesen sichergestellt ist. Auch einige andere der in unserer Erzählung vorkommenden Personen finden sich anderweitig in der Literatur erwähnt⁴⁾. Warum sollten diese Peronen nicht in der Tat Erlebnisse und untereinander Beziehungen gehabt haben, so ähnlich wie unsere Erzählung es darstellt? Und seine Erlebnisse kann man eben nicht danach einrichten, daß sich daraus eine glatt verlaufende, künstlerisch angelegte Novelle ergibt. Was OLDENBERG „kindische Erzählweise“ nennt, mag also einen ganz natürlichen Grund haben.

Wir wenden uns nun dem Gedicht selber zu. Wir übersetzen es abschnittsweise gemäß der Gliederung, die sich aus der Bhaddadevatā ergibt (jedoch in der Reihenfolge des Rigveda-Textes). Jedem dieser Abschnitte lassen wir Erörterungen des Inhalts und seines Verhältnisses zur Legende folgen, mit Berücksichtigung der bezüglichen Bemerkungen ŚREGS und OLDENBERG'S. Nur auf Einzelheiten bezügliche Anmerkungen lassen wir unmittelbar auf die einzelnen Strophen folgen.

1. Wer seid ihr, allerherrlichste Männer, die ihr einer nach dem andern hergekommen seid aus fernen Höhen?
„hergekommen“ ist etwas farblos übersetzt; das Verb *yā* „gehen“, *a-yā* „herkommen“ bezeichnet mit Vorliebe die Bewegung im Fahren, hier wie sich zeigen wird: „reiten“. — „aus fernen Höhen“, wörtlich: aus höchster Ferne.

1) Von denen das ganze 5. Buch des Rigveda stammt.

2) ŚREG, S. 61, 62. Nach Jaiminiya-Brāhmaṇa I. 151 (Caland §44) waren Taranta und Purumīlha Enkel des Aracanānas, Neffen des Śyāvāśva [KN].

2. Wo sind eure Rosse, wo die Zügel? Woher könnt ihr das? Wie bewegt ihr euch? Auf dem Rücken der Sitz! Nasenzäumung!
3. An ihrer Hinterbacke die Peitsche (der Treibstock); auseinander haben die Männer ihre Schenkel gespreizt wie Weiber, die sich ein Kind machen lassen.
4. Fort seid ihr Männer gegangen, ihr Jünglinge mit schönem Weib, als wäret ihr vom Feuer gebrannt.

Die schöne Frau, die häufig mit den Marut verbunden ist, ist die Göttin Rodasi, s. МАРОКШЛ, Vedic Mythology S. 78. Im Sinn der Legende kann natürlich der Dichter diese ebensowenig erkannt haben als er die Marut erkannt hat. Er mußte sie eben für eine amazonische Begleiterin dieser fremden Ritter gehalten haben.

SIEG entnimmt aus der Frage: wo sind eure Rosse?, daß zwar die Männer (Götter) sichtbar, ihre Tiere aber unsichtbar seien¹). In Str. 2, zweite Hälfte, übersetzt er ergänzend: „(Man sieht doch) den Sattel! (Man sieht doch) die Trense!“²“, und Str. 3, Anfang: „(man sieht) die Peitsche an ihrer Hüfte“. Wenn aus der Frage „wo sind eure Pferde?“ deren Unsichtbarkeit hervorgeht, so müßte dasselbe von der Frage: „wo sind eure Zügel?“ (*abhisva*) gelten. Da wäre es denn merkwürdig, daß zwar die Zügel unsichtbar, aber die Nasenzäumung (SIEG: Trense), ferner der Sattel (und die Peitsche, worüber nachher) gemäß SIEG's Ergänzung sichtbar sein sollten. Und es heißt im Text nicht eigentlich „Sattel“, sondern „Sitz auf dem Rücken“, wonach doch offenbar die Pferderücken sichtbar sind. Da besteht also eine Unklarheit. Und was ist denn bei SIEG der Unterschied von Zügel (unsichtbar) und Trense (sichtbar)? Und was ist der Unterschied zwischen beiden im Text verschieden benannten Gegenständen?

abhisva mag vielleicht in dem allgemeinen Sinn wie unser Wort „Zügel“ bedeuten, zunächst aber ist es entsprechend dem allein üblichen Wagenfahren das lange Leitseil, das sich vom Wagenführer bis vor zu den Mäulern der Wagenpferde erstreckt. Bei uns hat der Wagenlenker zwei solche Zügel in der Hand, die sich erst über den Rücken der zwei Pferde teilen, der linke nach den beiden linken, der rechte nach den beiden rechten Seiten des Zaumzeuges beider Pferde. Bei hintertümlicherem Schirrwerk hat der Wagenlenker soviel linke und rechte Zügel in der Hand als Pferde nebeneinander vor dem Wagen sind, bei der russischen Trojka also im ganzen sechs, bei vier nebeneinander geschnittenen Pferden, wie ich es gleichfalls in Rußland bei herrschaftlichem Gespann gesehen habe, und wie man es auch gut auf griechischen Vasenbildern sehen kann,

1) Gibt es Parallelen der Vorstellung, daß Geister sichtbar erscheinen, ihre Reittiere, Fahrzeuge (auch etwa Besen) unsichtbar bleiben? Näher liegt, scheint mir, das Umgekehrte, daß man Fahrzeuge (auch Schiffe), Reittiere von unsichtbarer Geisterhand gelenkt vorüberziehen sieht; doch fehlen mir auch dafür Belege. Jedenfalls bedürfte die Anschauung SIEG's einer derartigen Stütze.

2) Wie verhält sich die Ergänzung des Verbs mit dem Nominativ *yama*?

auch Zügel. Es bedarf gar keiner poetischen oder gar mythischen Schau, diese aus den Händen des Lenkers strahlenförmig auseinanderlaufenden Zügel mit Strahlen zu vergleichen, und die in vedischer Literatur vorkommende Gleichsetzung von *abhisva* „Zügel, Leitseil“ mit *raśmi* „Strahl“ ist die natürlichste Sache von der Welt. — So kann der Dichter hier fragen: Wo sind denn eure Leitseile? nicht etwa weil diese unsichtbar wären, sondern sie sind ganz einfach nicht da, weil die Mannen zu Roß und nicht zu Wagen sind; oder wenn *abhisva* nicht nur den langen Wagenzügel, das Leitseil im besonderen, sondern zugleich Zügel im allgemeinen Sinn bedeutet haben sollte, so sind diese Zügel hier ganz anders, als man sie zu sehen gewohnt war. Denn man muß sich vergegenwärtigen, daß die vedischen Rossekämpfer niemals reiten; sie heißen „Wagensteher“, und ebenso wenig reiten im allgemeinen die Götter (auch die *Asvin* sind eben nicht „Ritter“, wie GRASSMANN übersetzte). Reiten war den vedischen Indern, wie auch unsere Stelle bezeugt, zwar bekannt, bildete aber die Ausnahme! Der Dichter fragt also erstaunt: „wo sind denn (eure) Leitseile?“ — sei es in dem Sinn: die sind ja gar nicht da, oder in dem Sinn: sie sind ganz anders (auch anderswo), als man es sonst kennt; und er fährt dann fort: da ist ja ein (kurzer Reiter-)Zügel (nämlich Nasenzäumung; etwa Trense). Und so fragt er auch nach den Pferden, nicht weil er sie etwa gar nicht sähe, sondern er wundert in dem Sinn: sie sind ja nicht vor den mit Rossen herbeikommenden Mannen, sondern unter ihnen, sie sitzen mit gespreizten Beinen auf deren Rücken. Das ist ein besonderes Können: „Woher könnt ihr das? wie macht ihr das?“ Es ist also gar keine Rede davon, daß die Pferde unsichtbar seien; er sieht die Männer auf den Pferderücken sitzen. Ergänzungen wie „man sieht...“ sind ganz überflüssig. Nach den verwunderten Fragen ebenso erstaunte feststellende Ausrufe: „... wie macht ihr das? Sitz auf dem Rücken! ganz kurze Zügel!“

Während SIEG der Autorität *Sāyana*'s so viel als möglich zu folgen gewillt scheint, weicht er doch am Anfang der 3. Strophe von *Sāyana* ab; nach diesem heißt es: „an ihrer, der Pferde, Hinterteil der Antrieb (Antreiber)“; nach SIEG: „an ihrer (der Männer) Hüfte“. Grund, daß es nicht der Pferde, sondern der Männer Hinterteil sein soll, ist in Wahrheit, daß für SIEG die Pferde unsichtbar sind; angeblich, weil „Peitsche an der Hüfte“ den vorher genannten Sattel und Trense entsprechen müsse. Aber es steht gar nicht eigentlich „Sattel“ da, sondern „Sitz auf dem Rücken“, und ebensowohl wie der Rücken der Pferde, auf dem die Reiter, mit oder ohne Sattel, ihren Sitz haben, genannt ist, kann auch ihr Hinterschinken, an dem die Reitgerte anliegt, genannt sein. Übrigens

1) H. ZIMMER, Altindisches Leben 295f.

2) So erklären sich auch die beiden verschiedenen Fragewörter: „*katham śeka*“, woher könnt ihr das? „*katham yaya*“, wie macht ihr das mit eurer Fortbewegung? — Die Auffassung von GELDNER, VedStud. 2.253, daß die Marut ohne Pferde mit gespreizten Beinen am Boden laufen, bedarf keiner Widerlegung.

wäre die Ausdrucksweise schwerfällig, wenn *egām* „dieser“ dieselben Wesen bezeichnen sollte, die gleich darauf als *narō* „die Männer“ genannt sind. Nicht weil *Sāyana* es sagt, sondern weil es nach Wahl und Stellung der Wörter das Natürliche ist, beziehe ich *egām* auf die Rosse im Unterschied von dem folgenden *narō* „Männer“. Es ist meiner Ansicht nach also auch hier, indem ein Teil des Pferdeleibs genannt wird, vorausgesetzt, daß die Pferde sichtbar sind.

Wir haben bei Interpretation dieser Strophen die Legende nicht berücksichtigt; das ist methodisch das einzig mögliche Verfahren, wenn es sich darum handelt, die Verlässlichkeit und Gültigkeit der legendarischen Überlieferung zu prüfen. Gehen wir dazu über, so fällt zunächst auf, daß dort von Reiten nicht die Rede ist. Die Worte „er sah sie zur Seite stehen“ können auch bedeuten: an der Seite befindlich, oder: zur Seite Halt machen; wenn es also auch nicht ausdrücklich gesagt ist, daß sie mit den Füßen auf dem Boden stehen, so sind doch jedenfalls ihre Rosse da nicht erwähnt¹⁾. Im übrigen aber steht unsere Auffassung der Strophen besser im Einklang mit der Legende als diejenige *SIEG*s, welche doch geradezu als Ehrenrettung der Überlieferung gemeint ist. Die Erzählung sagt uns ausdrücklich, daß *Syāvāsva* die *Marut* zunächst nicht als Götter erkannt und deshalb ohne Lobpreis ganz einfach gefragt habe: „wer seid ihr!“, was ihm nachträglich als Verstoß erschien. Wenn aber wunderherrliche Männer in Reiterstellung daher kommen, wie *SIEG* annahm, ohne daß ihre Pferde sichtbar sind, also schwebend, wie konnte er bei solch einem Wunder ihre göttliche Natur verkennen? Also nochmal ergibt sich die Unsichtbarkeit der Pferde als eine unmögliche Annahme, sowohl gemäß dem Text, der ja in diesen Strophen wirklich kein Wort von Götterpreis enthält²⁾, als auch gemäß der Legende, die sich insofern als gut erweist. Dieses „dürftige Machwerk“ (*OLDENBERG*) bietet also zum mindesten eine Schwierigkeit nicht, die sich aus *SIEG*s Auffassung ergeben würde. —

Wir fahren in der Übersetzung des Gedichts fort; Strophe 5—10:

5. Sie schenkte mir Vieh, nämlich Pferde und Rinder sowie hundert Schafe, die dem von *Syāvāsva* gepriesenen Helden ihren Arm unterbreitet.

Der Dichter nennt sich hier selbst, wie üblich, in dritter Person. Die Überlieferung betreffs des Verfassers ist dadurch gesichert. Der Verfassername kann also von unserer gelehrten Tradition einfach dem Text selbst entnommen sein; es war zu seiner Feststellung nicht das zähe Gedächtnis des Sippenverbands, aus dem das Gedicht stammt, nötig. Daraus folgt aber nicht, daß keinerlei solche gedächtnismäßige Überlieferung bestand oder daß alles, was bezüglich des Gedichts überliefert wird, nur diesem selbst entnommen sei.

1) Ob das zu *GELDNERS* sonderbarer Meinung geführt hat, daß sie im Reitz zu Fuß laufen?

2) Gleichwohl hat *OLDENBERG* die 4 ersten Strophen immer als *Marut*-hymnus betrachtet.

6. Und manche Frau ist des öfteren besser als ein gottloser, nicht spendender Mann,
„des öfteren“, wörtlich: manche häufigere (zahlreichere, *śaśtyasi*) Frau.
7. welche ausfindig macht (unterscheidet) den Hungrigen, Durstigen, der ein Begehren hat, und die ihren Sinn auf die Götter richtet.
8. Und mancher wahrlich, der nicht gerühmt wird, der ein Geizhals ist, von ihm sagt man (zwar) „Er ist ein Mann“ (aber) nur an Wergeld ist er (einem Mann) gleichwertig.
9. Und die junge Frau, die gefällige, sagte mir, dem Schwarz, den Weg an; die roten (Rosse) reckten sich aus zu *Purumīlha*, dem Weisen von langdauerndem Ruhm,
śyāva- „schwarz, der Schwarze“ faßt *SIEG* nach *Sāyana* glaubhaft als Kurzform des Namens *Śyāvāsva-* „der schwarze Rosse hat!“.
10. der mir hundert Milchkühe wie der *Vidadaśva*-Sohn geben wird, wie *Taranta* in seiner Freigebigkeit.

Die Strophen 5, 9 und 10 sind hinlänglich klar; sie stellen, besonders 5, eine *Dānastuti*, Lob (des Gebers) für empfangene Gaben dar²⁾. Str. 9 ist Überleitung zu der Erwartung künftiger Geschenke in Str. 10. Der „gepriesene Held“ in Str. 5 ist ein Krieger, also nach späterer Ausdrucksweise ein *Kṣatriya*, somit seinem Stande nach zum König erkürbar; daß er diese Würde wirklich inne hatte, steht nicht fest. Man war in Indien freigebig mit der Benennung König (und mußte darum dazu übergehen, wirkliche Könige als *Mahārāja*, Großkönig, zu benennen). So mag etwa die spätere Tradition aus *Taranta*, wenn er vielleicht nur ein reicher Adelige gewesen ist, einen König gemacht haben; in einer Legende macht sich das gut. Mit Namen wird er erst in Str. 10, zugleich als Sohn des *Vidadaśva* genannt. Daß auch der andere Gönner, *Purumīlha*, der in Str. 9 genannt ist, ebenfalls ein Sohn des *Vidadaśva*, also wie in der *Bhadddevatā* der (nach *Sāyana* jüngere) Bruder des *Taranta* gewesen sei, geht aus dem *Veda*-Gedicht nicht hervor. Also, nimmt *OLDENBERG* S. 354, Anm., an, hat ihn die spätere Legende irrtümlicherweise zu einem *Vidadaśva*-Sohn gemacht. Aber darin jedenfalls stimmen die Angaben der Legende und des Gedichts überein, daß *Syāvāsva* von der Gattin des *Taranta* mit der Aussicht auf weitere Geschenke an *Purumīlha* gewiesen wurde, daß also engere Beziehungen zwischen *Taranta* mit Gattin und *Purumīlha* bestanden. Kann man in diesem Punkt größere Übereinstimmung verlangen? Gewiß, *Purumīlha* könnte nach dem, was unser Gedicht sagt, auch der Schwager des *Taranta*, Bruder von dessen Gattin, oder sonstwie ihm verbunden gewesen sein. Was

1) Wie bei uns „Wolf“ für Wolfgang, Rein-eke für Reinhard u. dgl. mehr.

2) *M. PATEL*, Die *Dānastuti*'s des *Rigveda*, Marburger Dissertation 1929: S. 23 werden da die Strophen 5—10 als *Dānastuti* genannt ohne näheres Eingehen auf die schwierigen Strophen 6—8; vgl. ebenda S. 56.

kommt darauf an? Aber da kein Geburtschein vorliegt, muß die Tradition irrig sein!¹⁾

Der lobende Dank an die Gattin des Taranta ist, besonders im Vergleich zu der kurzen Erwähnung der beiden Herren, recht ausführlich; merkwürdig durch die schmähenden Ausfälle gegen karge Ungenannte, die Gaben verweigert hatten. Dam't wird dieser Herrin ein indirektes Lob erteilt, als hätte der Verfasser Umschweife für nötig befunden, trotz des allgemeinen Vorrangs der Männer von einem Weib rühmlich, und ausführlicher als von preisenswerten Männern, zu sprechen; sie ist rühmlich im Vergleich zu unrühmlichen Männern. Aber sie ist doch keine Ausnahme: wiederholtlich, findet es sich, bei mancher Frau, daß sie aus Milderzigkeit Männer an Freigebigkeit übertrifft. Von so „mancher Frau“ ist da mit dem Wort *sāyosi* „eine häufigere, zahlreichere“ die Rede. Daß dieses Wort hier seiner Verwendung im Satze nach nicht Eigenname ist, wie SIEG und GELDNER (Glossar)²⁾ annehmen, ist so gut wie sicher. Aber es kann ja auch kein Zufall sein, daß hier ein Wortaustritt, das, ohne Eigenname zu sein, mit dem Namen der Königin unserer Legende gleichlautend ist. Und zwar kommt dieser Name sonst nirgends vor außer in dieser Erzählung, die sich an unser Gedicht anschließt oder, wie OLDENBERG meint, von demselben abhängt. Und so kann sich denn hier allerdings der Verdacht regen, daß dieser Name als solcher gar nicht bestand noch überliefert war, sondern mißverständlich, willkürlich oder gewaltsam aus dieser Strophe entnommen sei. Es ist hier der Punkt, wo OLDENBERG'S Ansicht, daß die ganze von Śyāvāva handelnde Erzählung auf diese Weise aus angeblichen Hinweisen des Gedichtes entwickelt sei, ihre beste Stütze hat. Aber keinen Beweis! Daß der Verfasser es mit einem rühmlichen Adligen und mit dessen Gemahlin zu tun hatte, das sehen wir aus dem Gedicht. Wie die Frau mit Namen hieß, ist eigentlich unwesentlich, und wenn der Name zufällig nicht überliefert war³⁾, so kann doch im übrigen die Erzählung auf Wahrheit beruhen, auch wenn der Name der Herrin nur durch eine nicht stichhaltige Kombination in die Erzählung geraten wäre. Aber sie kann ja sehr wohl wirklich so geheißen haben! Was spricht dagegen? Daß der Dichter ihren Namen, oder vielmehr ein mit diesem gleichlautendes Wort nicht als Namen, sondern in seiner sonstigen Wortbedeutung gebraucht, spricht nicht dagegen. Vielmehr, da er, wie wir schon festgestellt haben, es vorzog, seine Wohltäterin mit indirekten Worten zu preisen, so war es keine schlechte Wendung, ihren Namen anzubringen, ohne ihn doch geradezu auszusprechen.

1) Jedoch bezeugen auch andere alte Texte, daß beide Söhne von Vidadaśva waren, s. SIEG S. 82; und vorige K. N.

2) PATEL, a. a. O. S. 56: „kaum Eigenname, sondern viel wahrscheinlicher Adj.“ läßt auf eine vorsichtiger Beurteilung auch GELDNER'S schließen.

3) Wieviel seltener werden doch Frauennamen überliefert; die Tochter des Königs Rathaviti, die in der Geschichte eigentlich viel wichtiger ist, wird auch nicht namentlich genannt.

Die hier ausgesprochene Auffassung läßt sich nicht beweisen, ist keine Widerlegung von OLDENBERG'S Ansicht, die ebenso unbeweisbar ist; beide Ansichten, in diesem Punkt gleich unwiderleglich, sind Teile von Gesamtauffassungen, die durch solche Einzelzüge mehr oder minder wahrscheinlich werden.

Nach dem ersten Seitenhieb gegen mißgünstige Männer findet der Dichter in Str. 7 sehr schöne Worte zum Preis der Mildtätigkeit dieser und anderer barmherziger Frauen. Aber er muß nochmal auf gegen- teilige Erfahrungen zu sprechen kommen; die Worte in Str. 8 spielen gewiß auch auf bestimmte persönliche Erlebnisse an. Es ist ein richtiges Verhalten der legendären Überlieferung, daß sie nicht Ablehnung und Zurückweisung verzeichnet, die Śyāvāva bei seinen asketischen Heischgängen oder sonstigen Gelegenheiten erfahren hat. Aber eben deshalb ist uns diese Strophe rätselhafter als die anderen. Diese Sachlage, daß die Legende einen Umstand mit Grund nicht erwähnt, die Nichterwähnung aber uns das Verständnis erschwert, empfiehlt es nicht sehr, auf die Legende als Schlüssel zum Verständnis des Gedichtes zu verzichten. SIEG aber macht auch hier, wo uns die Erzählung im Stich läßt, von ihr einen ganz realistischen Gebrauch: Śyāvāva sei bei Abfassung dieses Gedichtes erst Anfänger in der Dichtkunst gewesen und deshalb sei ihm Str. 8 nicht geraten. Das soll anscheinend ihre Schwerverständlichkeit erklären⁴⁾. So geht es natürlich nicht, und wir dürfen wohl annehmen, daß SIEG diesen Passus seiner früheren Arbeit nicht mehr ganz unverändert bestehen ließe. Ich bin bei Übersetzung der Strophe OLDENBERG gefolgt, der am wenigsten Hypothetisches hineinbringt. Danach wäre etwa zu verstehen: der Geizige wird zwar auch „Mann“ genannt (und scheint damit mehr zu gelten als Frauen) und ist an Wergeld anderen besseren Männern gleich; aber nur dem Wort und dem Bußpreis nach hat er diesen Wert, sonst steht er nicht nur rühmlichen Männern, sondern auch preisenswerten Frauen nach. —

Auf dieses Gabenlob folgt nun im Gedicht ein Götterpreis, Str. 11—16.

11. Die da schnell fahren, süßen Rauschtrank trinkend, haben sich hier Ruhm bereitet.
12. Welche auf ihren Wagen über die beiden Welthälften (Himmel und Erde) hin durch ihre Schönheit glänzen wie der Goldschild oben am Himmel.
yegām aufgel. st als „welche (durch) ihre“ gemäß OLDENBERG'S Note.
13. Das ist die jugendliche marutische Schaar mit funkelnden Wagen, untadelig, in schimmerndem Zug, unwiderstehlich.
14. Wer weiß im Augenblick von ihnen, wo die Schüttler sich göttlich tun, die makellosen, die zur rechten Zeit (nach bestimmter Ordnung) entstehen!

1) Was er an Bau, Anreihung und Metrum dieser, allenfalls auch der Nachbarstrophen zu bemängeln hat, sagt er nicht deutlich. Das Metrum ist einwandfrei.

15. Ihr, o Preiswürdige, (seid) Führer für den Sterblichen so recht nach Wunsch und erhöht ihn jedesmal wenn er ruft.
 16. Ihr Schädiger der Feinde (?), wendet uns erwünschte, vielglänzende Güter zu, ihr verehrungswürdigen.

Es besteht ein Unterschied in der Anordnung: in der *Brhaddevatā* trifft *Śyāvāsva* mit seinem Vater auf dem Heimweg zu Atri's Einsiedelei den Taranta mit *Sāsīyasi* und *Purumīlha*, dann hat er nach der Heimkehr 'm Walde die Begegnung mit den Göttern, fragt sie, wer sie seien, und widmet ihnen, nachdem er sie erkannt, sein Preislied. Dabei sind sie noch gegenwärtig und hängen ihm ihren Goldschmuck um. Dann erst gehen sie weg, wie *Ṣaḍguruśya* ausdrücklich hinzufügt „in den Himmel, während er es mit ansah“. Bei der etwas anderen Darstellung *Sāyapa* kommt *Śyāvāsva* erst nach seiner Rückkehr in die Einsiedelei des Großvaters zu Taranta und *Sāsīyasi*, dann erst, auf dem Weg von dort zu *Purumīlha*, hat er die Begegnung mit den Marut; aber auch da folgt das Preisgedicht unmittelbar auf die Fragestrophen „Wer seid ihr!“.

Das ist im Veda-Gedicht anders. Da gehen die Fragestrophen mit der Schilderung der fremdartigen Reiter voraus, die zu Ende dieser Strophen „wie von Feuer gebrannt“ plötzlich verschwinden.

In dieser abweichenden Aufeinanderfolge ist die Legende von dem Gedicht unabhängig; sie kann diese Folge der Ereignisse, anders als *OLDENBERG* es hinstellt, nicht aus dem Gedicht entnommen haben. Wichtiger noch als dieser immerhin recht bemerkenswerte Unterschied der Aufeinanderfolge ist die Verschiedenheit der Vorstellung. In den Götterstrophen (11—16) des Gedichts sind die Marut zu Wagen, nicht reitend, und wenn man zu *śśubhāḥ*, Str. 11, das ich adverbial („schnell“) übersetzt habe, einen substantivischen Begriff ergänzen will, dann müßte es *rathēbhāḥ* „mit schnellen (Wagen)“ sein; *Sāyapa* zwar ergänzt *śśubhāḥ* „mit schnellen Rossen“; das läßt sich nur rechtfertigen, wenn man annimmt, daß, wie auch an allen derartigen Stellen des *Rigveda* selbst, wenn Götter mit Rossen herbeikommen, diese vor den Wagen gespannt sind. So übersetzt denn auch Ludwig „die mit schnellen Wagen fahren“. *SIEG*'s Übersetzung dagegen „die da auf raschen Rossen reiten“ ist falsch, da zweimal die Wagen der Marut erwähnt sind.

Es ist also eine andere Schau der Götter als in den Strophen 1—4, wo der Dichter die Götter noch nicht erkannt hat; ein Unterschied, den von *Śsanaka*, dem Verfasser der *Brhaddevatā*, an kein Vedainterpret beachtet zu haben scheint. Die Begegnung mit den reitenden Männern, die sogleich verschwinden, und der Preis der als Marut erkannten göttlichen Wagenfahrer sind nicht nur zeitlich, sondern auch im Auftreten der Götter zwei verschiedene Ereignisse.

Damit steht fest, daß weder, wie *OLDENBERG* meinte, die Legende bloß aus den Angaben des *Rigveda*-Gedichts herausgesponnen ist, noch, wie *SIEG* meinte, es bloß der Anwendung der Legende auf das Gedicht bedürfe, um dieses befriedigend zu erklären. Vielmehr sehen wir uns einer neuen Sachlage gegenüber.

Ehe wir jedoch zu dieser Stellung nehmen, betrachten wir auch die Schlußverse des Gedichts:

17. Dieses mein Preisgedicht, o Nacht, bringe zu Dār̥bhya hin, o Göttin, wie ein Wagenlenker.
 18. Und so sollst du sprechen bei Rathaviti, der Soma gekeltert hat: „meine Liebe läßt nicht nach“.
 19. Dieser freigebige Rathaviti weilt in den rinderreichen Gauen, in den Bergen lagernd.

gōmatīr, Plur. „in den rinderreichen (Gauen)“ oder: „an der Gomati“; die Auffassung als Flußname unsicher wegen des abweichenden Akzents (statt *gomati*); doch mag dies nicht entscheidend sein, und der Plural könnte die oberen Arme des Flusses bezeichnen (Geldner, *Ved.Stud.* 3. 152, Anm.) oder das Flußgebiet der Gomati (derselbe zu 4. 21. 4).

Die Überbringung des Göttergedichts an Rathaviti Dār̥bhya durch die Nacht stimmt bestens zur Legende. Desgleichen die Worte: „meine Liebe läßt nicht nach“. Das Wort *kāma* läßt ebensowohl zu, hier statt der Liebe zu einem Mädchen einen Wunsch, ein Begehren, Verlangen irgendwelcher Art zu verstehen. Damit bliebe die Strophe in völlige Unbestimmtheit gehüllt; die Einordnung in die Erzählung von *Śyāvāsva*'s Liebe zur Königstochter gibt ihr dagegen einen klaren und sprechenden Sinn. Auf diesen verzichtet *OLDENBERG* lieber, als daß er ihn von einem ihm nicht ganz verlässlich erscheinenden Gewährsmann annehmen möchte, und er glaubt, die ganze Liebesgeschichte sei überhaupt nur aus dieser Zeile, die sich an sich auch auf etwas ganz anderes beziehen könnte, herausentwickelt. Wenn das glaubhaft wäre, so müßte man sagen: alle Achtung vor solcher Phantasia bei Gedichterklärung! Sie wäre in der Tat schöpferisch; die bloße Kritik, das grundsätzliche Bezweifeln ist das nicht. Doch glaube ich, *OLDENBERG*'s These von der gemachten Erfindung der Legende ist schon soweit erschüttert, daß man hier bereit sein wird, sowohl in Bezug auf die Botschaft der Nacht als hinsichtlich des unablässigen Wunsches, der nicht irgend ein Begehren, sondern Liebesverlangen ist, den Weisungen der Legende zu folgen.

Was nun die letzte Strophe betrifft, so gewinnt man da den Eindruck, daß der Aufenthalt des Rathaviti in den Bergen ein vorübergehender, nicht sein ständiger Wohnsitz ist, und daß er eben deshalb eigens genannt werden muß. Denn ein ständiger Königssitz¹⁾ ist weit herum bekannt und wäre auch der Göttin Nacht bekannt. Die Nacht muß als Botin so gut wie irgendein anderer Bote wissen, wo sie ihn aufrufen hat; ihn selber aus der Ferne zu sehen ist dabei nicht nötig. Wir kommen damit nochmal auf die oben (S. 227) erwähnten verschiedenen Lesarten (*apasyantim* oder *tapasyantam*) zurück, wonach *Śyāvāsva* der Nacht

1) Es ist natürlich bei Rathaviti Dār̥bhya ebensogut wie bei Taranta und *Purumīlha* möglich, daß er gar kein König, sondern ein adeliger Herr mit bescheidenem Machtgebiet war. Das oben vom Königssitz Gesagte gilt dann eben in kleinerem Kreis, der auch der Gesichtskreis des Gedichtes ist.

den Aufenthaltsort des Rathaviti nennt, entweder weil sie ihn nicht sah, oder weil er wußte, daß Rathaviti sich zur Zeit der Askese widmete. Gleichviel, ob wir uns die Nacht als caeca nox (vgl. *andham tamas*) überhaupt als blind vorstellen oder vielleicht auch als allsehend (*cakṣumati* ausbegabt AV 19, 49, 8; mit unzähligen Sternen als Augen AV 19, 47, 3f.), so wird sie ihn finden, wenn ihr sein Aufenthalt genannt ist. Wir haben oben, zwar nicht mit entscheidender Behauptung, der Lesart *tapasyantam* „den Askese übenden“ den Vorzug gegeben und können uns das jetzt so zurechtlegen, daß Rathaviti sich zur Askese aus seinem Wohnsitz ins Gebirge zurückgezogen hatte, so wie indische Erzählungen vielfach ihren Helden zur Askese in den Himalaya gehen lassen. — Ist das hier Gesagte nur eine Deutung nur der einen der beiden uns vom Text der Legende gebotenen Möglichkeiten, so ist es zwar für die Auslegung der Rigveda-Strophe unverbindlich, aber es gibt doch eine Möglichkeit, die in den Versen an die Nacht ausgesprochene Ortsangabe in einen vorstellbaren Zusammenhang einzuordnen; wir geben das nicht als eine strenge Auslegung des Textes; aber man wird dieses Sich-zurechtlegen des Gedichtschlusses gelten lassen müssen, wenn man nichts Zwingenderes zu bieten hat. Dabei ist zu bemerken, daß die so gewonnene Möglichkeit eines Verständnisses wiederum durch die Legende an die Hand gegeben ist.

Für die Bedeutungsbestimmung vedischer Wörter kann man sich weitgehend von der Autorität der altindischen Vedaerklärer von Yāska bis Śāyana unabhängig machen, weil unsere philologische und linguistische Forschung uns die Möglichkeit selbständiger Festsetzung der Bedeutung gibt. Und dies wurde und wird mit solchem Erfolg geübt, daß heutzutage kein Forscher eine Wortbedeutung ungeprüft aus diesen Quellen übernimmt und diese keine selbständige maßgebliche Autorität gegenüber unserer Forschung in Anspruch nehmen können.

Ganz anders bei Fragen des Inhalts, insbesondere der Lebenszusammenhänge schwieriger Gedichte. Erlebnisinhalte und Sachzusammenhänge zu erkennen gibt es keine Methode, wie unsere Wissenschaft sie in der Wortforschung ausgebildet und gerade OLDENBERG meisterhaft ausgiebt hat. Etwas unserer methodischen Bedeutungsbestimmung Entsprechendes fehlte den Alten, die, wo nicht eine Erinnerung an eine alte Wortbedeutung vorlag, aufs Raten angewiesen waren. Daß sie aber in der Sippenüberlieferung viel geschichtlichen Stoff, wenn auch in sagenhafter und legendärer Form, besaßen, beweist uns von der Zusammensetzung der Rigveda-Samhita an der gesamte Überlieferungstoff. Wer ein darin sich bietendes Hilfsmittel unbenutzt lassen wollte, müßte selbst eine bessere, überzeugendere Erklärung vorlegen können. Das ist für unser Gedicht durch OLDENBERG nicht geschehen, und so müssen wir den von ihm weggeworfenen Schlüssel aufgreifen, um das Gedicht zu deuten.

Was einmal Aufnahme in den Rigveda gefunden hat, gilt von da an als *arṣam*, als Seherwort. So nach Niederlegung des altüberkommenen

ehrwürdigen Dichtungsgutes in der Rigveda-Samhita, nach ihrer Sanktionierung. Aber so war es nicht immer. Es ist nicht nur im „Volksmund“, sondern auch in den Kreisen derer, die nach Stand und Beruf, Begabung und Leistung sich zum Seherturn berufen fühlen durften, viel gedichtet worden, was keinerlei Anspruch hatte, als Seherwort zu gelten. Dadurch allein, daß einem ein Vers in Sprache und Metrum der vedischen Wortkultur gelang, war man noch nicht Seher. Nicht ein Gelegenheitsgedicht über nächtlichen Besuch der Geliebten, oder verifizierte Schilderung der menschlichen Berufe, wohl auch kaum die Klage dessen, der sich durch seine Spieleidenschaft zu Grund gerichtet hatte — so bedeutend dieses Stück (RV 10.34) als Dichtwerk ist — war ein Sehergedicht, sondern das Götterlied, das zum Gott sprach, das geeignet und würdig war, im feierlichen Kult vorgetragen zu werden.

Ein hoffnungsvoller junger Mann, dem Götter leibhaftig sich zeigen und der sie nicht erkennt, der lediglich die Pracht ihrer Erscheinung bewundert und hauptsächlich über ihr fremdartiges Auftreten als Reiter erstaunt ist, der ist ganz gewiß noch kein „Seher“. Daß er sie nicht erkennt und wie fremde Männer befragt, ist weniger ein Verstoß gegen die Götter — und sie entziehen ihm ja auch nicht ihre Gunst — als ein Mangel an Reife und Erkenntnis. Er vermag in lebendigen Versen, knapp und bildhaft, mit packenden Worten sein Erlebnis zu gestalten. Gewiß hat er schon manche dichterischen Versuche gemacht; die Übung darin gehörte wie das Erlernen der von seinen seherischen Vorfahren her überlieferten heiligen Gedichte zu seiner Ausbildung. Jetzt unter dem starken Eindruck dieser Begegnung ist ihm vielleicht das erste Mal ein wirkliches Gedicht von Eigenwert und selbständiger Prägung gelungen; er darf sich als Dichter fühlen — aber Seher ist er dadurch nicht. Man kann Hoffnungen auf ihn setzen, Erwartungen von ihm hegen, und so findet er Götter; Reiche und Vornehme schenken ihm ihre Gunst und beehren ihn mit Gaben. Sie dürfen erwarten, daß er mit dichterischem Dank ihren Ruhm vermehrt. Ein König wäre bereit, den begabten Jüngling aus hochberühmtem Geschlecht als Schwiegersohn anzunehmen — man mag sich vorstellen, daß die Königstochter seine Liebe erwidert, die sich deshalb um so mehr in seinem Herzen festsetzt — aber die Königin hegt höheren Ehrgeiz und will einen Seher zum Schwiegersohn haben.

Jedoch die Götter, die ihm ihre Huld bewahrt haben, erscheinen ihm nochmal, und jetzt bewährt er Seherturn; er erkennt sie als die marutische Schar und preist sie in einem richtigen Götterlied. Für uns ist dieses (Str. 11—16) viel konventioneller als seine Erstlingsverse (Str. 1 bis 4); aber wie es so zu gehen pflegt, gerade dies mag ihrer Anerkennung als seherisches Gedicht bei den Menschen günstig gewesen sein. Er schildert sie jetzt als Wagenfahrer, also in einer Erscheinungsform, in der diese und andere Götter herkömmlicherweise vorgestellt werden, und wenn wir die Anschauung der Legende, daß die Marut ihm leibhaftig erschienen sind, wörtlich nehmen, dann ist es geradezu, als ob sie ihm diesmal durch ihren Aufzug das Erkennen erleichtert hätten.

Daß die Marut ihren Goldschmuck von ihrer Brust gelöst und ihm umhängt hätten, darauf findet sich im Gedicht keine Anspielung; es ist insofern wirklichkeitsnäher. Auch dies übrigens ein Zug, in dem sich die Legende als unabhängig vom Gedicht erweist.

Es gehört zum brahmanischen Stil der Erzählungen aus einem fortgeschritteneren Zeitalter, daß der König dem Brahmanen entgegenzukommen, ihm fußfällig Ehre zu erweisen, wegen geringster Anlässe um Verzeihung zu bitten hat. So läßt die Legende nun den König seine Tochter in die Einsiedelei des Atri bringen und dem Arcanānas als Schwiegertochter übergeben. Wir können uns wohl eher denken, daß Śyāvāśva, nachdem er als Seher bewährt und anerkannt war, zu König Rathaviti gezogen ist und nochmals um dessen Tochter angehalten hat. Aber die Ungeduld seiner Wünsche eilt ihm voraus, und wenn, wie wir bei der Besprechung der Schlusstrophen vermutet haben, der König von seinem Wohnsitz abwesend war, so trat erst recht eine Verzögerung ein, die seine Sehnsucht vermehrte. So dichtete er Strophen, in denen er sein jetzt errungenes Schertum und die fortdauernde Liebe zur Königstochter meldete. Es ist, ohne daß wir an die Göttin Nacht, und daß sie eine Botschaft überbringen könnte, glauben, auch für uns als poetischer Gedanke nicht zu fern liegend, daß der Dichter in Versen, die in sehnsuchtsvoller Nacht entstanden, die Nacht zur Überbringerin seines Erfolges und seiner Wünsche macht. Daß er das Götterlied (Str. 11—16) zugleich mit seiner Liebesbotschaft übersandt hat, sagt Str. 17 deutlich genug.

Nichts ist natürlicher, als daß Śyāvāśva seine Erstlingsverse — als die wir die fragenden Strophen „Wer seid ihr Männer...“ gelten lassen wollen — und die vielleicht sein Ansehen als Dichter begründen halfen, zeitweilig im Gedächtnis bewahrte, allenfalls um so mehr, weil sie, seinen Dichterstolz mäßigen, auch das gewissermaßen Beschämende verweigten, daß er bei seiner ersten Begegnung die Götter nicht erkannt hatte. Gerade um deswillen gehörten sie erlebnismäßig mit seinem Preisgedicht auf die Marut zusammen, das als seherisches Götterlied natürlich im Dichtungsschatz des Atri-Geschlechts zu überliefern war. Und dem Erlebniszusammenhang nach, nicht als religiöse Dichtung, gehörten ebenso die Dānastuti (Str. 5—10) und die Schlusstrophen mit der Botschaft der Nacht dazu. So konnte es sich sehr wohl so fügen, daß mit den Götterstrophen zum Preis der Marut, zunächst in den folgenden Generationen des Atri-Geschlechts, die drei anderen kurzen Gedichte persönlichen, nicht sakralen Inhalts als Zusatz mit aufgesagt wurden. Bei solchem Brauch (den wir vermutungsweise annehmen) lag es nahe, da er von streng hierarchischen Gewohnheiten abwich, als Begründung die persönlichen Zusammenhänge, welche diese Gedichte verbinden, zu erzählen, womit der Anfang der Legende gegeben war. Und ebenso leicht ergab es sich, aus der zunächst nur eine familiäre Gewohnheit darstellenden aufeinanderfolgenden Rezitation dieser Gedichte, daß sie bei Aufnahme des Dichtungsschatzes der Atreya's in die Rigveda-Sapthitā

(als 5. Buch) mit übernommen und so allmählich als Einheit betrachtet wurden.

Aus allem ergibt sich nun noch eine wichtige textkritische Folgerung, aus der manches bisher nur hypothetisch Ausgesprochene Bestätigung, z. T. sogar Beweis gewinnt, und die ich, damit sie auch Nicht-Fachleuten deutlich werde, breiter darlege, als es für Vedakundige erforderlich wäre.

Die Gedichte des Rigveda sind nach durchsichtigen formalen Prinzipien angeordnet, und zwar in den Büchern, die wie das fünfte, das Buch der Atreya's, das dichterische Gut der Geschlechterfolge einer Sippe enthalten, in Serien von Gedichten, die an die gleiche Gottheit gerichtet sind. Jede dieser Serien ist in sich so angeordnet, daß in ihr am Anfang die der Strophenzahl nach längsten und mit regelmäßig abnehmender Länge am Schluß die kürzesten Gedichte stehen. Weitere Einzelheiten über die strenge Durchführung dieser Anordnung erübrigen sich hier. So haben wir im 5. Buch, nach derart geordneten Gedichtserien an Agni, Indra, Alle Götter, vom 52. Gedicht an eine Reihe von 10 Gedichten an die Marut. Diese sind der Strophenzahl nach so geordnet: 17, 16, 15, 10, 9, vier Gedichte zu 8 Strophen und am Schluß unser 61. Gedicht mit 19 Strophen. Es folgen Gedichte an Mitra und Varuna, unser Gedicht beschließt also die Serie der Marutgedichte, während es doch, als einheitliches Ganzes betrachtet, mit seinen 19 Strophen an deren Anfang, vor dem 17-strophigen Gedicht Nr. 52 stehen müßte. Bisweilen finden sich solche Unregelmäßigkeiten, meist wie hier am Schluß einer Serie oder eines größeren Abschnittes, und vielfach läßt sich der Grund davon erkennen. Es kann etwa auf 4-strophige Gedichte ein 9-strophiges folgen, bei dem weitere Kritik ergibt, daß es ein Konglomerat von drei Gedichten zu je 3 Strophen ist, die dann also am rechten Ort stehen. Oder das die Ordnung störende Gedicht verrät sich durch Sprache, Metrum, Inhalt als jüngeren Ursprungs und ist nach Abschluß der geordneten Sammlung zugefügt. Oder endlich nur ein erster Teil des an dieser Stelle störenden Gedichts, ein Teil, der seiner Länge nach dem Anordnungsprinzip sich fügt, ist alt und ursprünglich, das weitere aber sind zugefügte Strophen jüngerer Herkunft. Diese letztere Erklärung hat man, da keine der vorgenannten in Frage kommt, auch hier versucht. OLDENBERG hat, Prolegomena 198f., angenommen, daß hier Str. 1—4 als „Anrufung an die Marut“ nach dem Gesetz der Verszahlen hergehörig, das Übrige nachträglicher Anhang sei. Da jedoch die Dānastuti in der Regel am Schluß eines Götterhymnus, als diesem zugehörig, steht, so zweifelt er, ob hier die Dānastuti, Str. 5—10, von dem 4-strophigen Anfang loszureißen sei. Da aber ein mit Einschluß der Dānastuti 10-strophiges Gedicht hier nicht seine reguläre Stellung haben kann, erwägt er auch, daß das ganze Gedicht ein jüngerer Zusatz sei. Aber nur ein einziges sprachliches Merkmal, das allenfalls für jüngeren Ursprung des Gedichts sprechen könnte, in Wahrheit jedoch in seiner Einzelzählung nichts entscheidet (vgl. OLDENBERG'S Note; ARNOLD, Vedic Metre 101) kann er dafür anführen. Später, in seinen Noten zu diesem Gedicht, hielt

es es sicher von Str. 5 an für einen Anhang an die ursprüngliche Sammlung, neigte aber auch da mehr dazu, das Ganze für ein Nachtragsgedicht zu halten, da die Dānastuti mit den 4 ersten Strophen zusammengehöre; andernfalls wäre es ihm nicht verständlich, daß die Dānastuti zu den Marutliedern gestellt ist. Man sieht, hier herrscht völlige Hilflosigkeit: erstens sind ja die 4 ersten Strophen an sich sowohl als nach Aussage der Legende kein Maruthymnus, sondern diesen stellen die Strophen 11—16 dar, die OLDENBERG in seiner früheren und späteren Behandlung der Frage in jedem Fall, trotz Schwankens in anderer Hinsicht, wegstreichen wollte. Sodann gehören die Dānastuti's zwar vielfach zu den Götterhymnen, wenn diese nämlich Auftragsgedichte zu Opferveranstaltungen sind und gleichzeitig mit dem Opferlohn an die andern Priester honoriert wurden; das aber ist hier nicht der Fall. Diese Unklarheiten hängen mit der Geringschätzung der legendären Tradition zusammen. Zwar beruft sich OLDENBERG gerade hier auf diese, indem er sagt, nach „der gewiß glaubhaften Tradition“ gehörten die vier ersten Strophen und das Gabenlob zusammen. Aber gerade das, was OLDENBERG ihr hier entnimmt, geht aus der Legende nicht hervor, vielmehr ist da der wirkliche Götterhymnus, Str. 11—16, aufs engste an die 4 fragenden Eingangstrophen angeschlossen und wird das Gabenlob erst ganz am Schluß erwähnt, während der Empfang der Geschenke der ersten Götterbegegnung, auf die sich die Strophen 1—4 beziehen, vorgeht, wie wir dies alles schon zur Genüge hervorgehoben haben. Auf die Tradition kann man sich also nicht berufen, wenn man sich scheut, zwischen Str. 4 und Str. 5 einen Einschnitt zu machen. Und gleichviel, ob man das ganze Gedicht als Zusatz betrachtet, wie OLDENBERG vorzieht, oder die 4 ersten Strophen als ursprünglich hergehörig annimmt, was er in Erwägung zieht, so wäre damit doch nur dann etwas gewonnen, wenn aus sprachlichen oder sonstigen Gründen jüngerer Ursprung der als Nachtrag betrachteten Strophen glaubhaft gemacht oder ihre sonstige Nichtzugehörigkeit aus inneren Gründen aufgezeigt werden könnte. Ohne ein solches weiteres Argument ist die Behauptung späterer Zufügung keine Erklärung, sondern nur ein anderer Ausdruck für die Störung des Anordnungsprinzips. Dieses ist zwar evident und unbestreitbar; es ist gerade um seiner Äußerlichkeit willen, und weil es an den Fingern abzählbar ist, ein objektives und positives Hilfsmittel der Textkritik; um es aber wahrhaft zur Geltung zu bringen, muß es nicht mechanisch und bloß gemäß den Zahlenverhältnissen angewandt, sondern es müssen gehaltvolle Schlüsse daraus gezogen werden, die die Störung erklären. Denn manche Forscher lassen dieses textkritische Hilfsmittel unbenützt, wenigstens dann, wenn sie eine als zusammenhängendes Gedicht überlieferte Strophenfolge, die nach dem numerischen Anordnungs-gesetz zerlegt werden müßte, als einheitliche Dichtung glauben interpretieren zu können — ein im Vergleich zu dem allerdings dürren Zahlenschema stark der subjektiven Auffassung unterliegender Gesichtspunkt. So versucht ja auch SING diese Folge von 19 Strophen als einheitliches Ganzes

zu fassen. Nun aber hat unsere Analyse gezeigt, daß diese Strophenfolge aus vier Gedichten besteht. Nach dem Anordnungs-gesetz können hier weder Gedichte verschiedenen Inhalts, sondern nur eines (oder mehrere) an die Marut stehen, noch auch ist die Reihenfolge der Strophen-zahlen 4 (1—4), 6 (5—10), 6 (11—16), 3 (17—19) zulässig. Der Strophen-zahl nach, die geringer ist als die 8 Strophen des vorausgehenden Gedichts, könnten hier allerdings, was OLDENBERG als eine Möglichkeit in Betracht zieht, die 4 ersten Strophen stehen. Aber diese sind ja gar kein Marutgedicht, weil der Dichter diese Götter nicht erkannt hatte. Sie sind überhaupt nicht ärsam, nicht Scherichtung, und gehören daher von sich aus gar nicht in die Hymnensammlung. Sondern hierher gehören und hier stehen mit Recht, sowohl dem Inhalt nach als Preisgedicht auf die Marut als auch dem Umfang nach die 6 Strophen 11—16. Und da diese richtig eingeordnet sind, ergibt sich, daß die ursprünglichen Ordner der Sammlung sehr wohl wußten, was es mit der ganzen Strophenfolge auf sich habe. Diese 6 Strophen des Götterhymnus, die als Seherwort anerkannt sind, die vom gleichen Verfasser wie die neun vorherigen Marutgedichte und gleich alt (biographisch das älteste von ihnen) sind, stehen hier, seitdem die regelmäßige Anordnung der Gedichte vollzogen wurde. Ob schon die Ordner der Gedichtsammlung die aus persönlichen Gründen zugehörigen begleitenden kurzen Gedichte mit aufgenommen, gleichwohl aber, mit Recht, diese Gedichtgruppe nicht als einheitliches 19-strophiges Gedicht betrachtet und deshalb als solches vorangestellt haben, oder ob die Dreingabe der Begleitgedichte erst nach der Ordnung hier in den Text hineingewachsen ist, das können wir nicht wissen. Jedenfalls aber bedeutet deren Beigabe nicht, daß sie jüngerer Ursprungs sind, sondern wir können der Überlieferung von ihrer gleichzeitigen Entstehung vollen Glauben schenken und dürfen uns den Hergang bei Anfügung und Zusammenwachsen der Kurzgedichte ungefähr so vorstellen, wie es vorher in freierer Darstellung geschildert wurde. Aber nicht nur in dieser Hinsicht ist die Überlieferung gerechtfertigt, sondern die Sorgfalt und das richtige Urteil, das die Hüter des Veda bei der Anordnung der Rigveda-Samhitā, der frühesten philologischen Leistung, die wir kennen, älter noch als die Herstellung des Pada-pātha, hat sich in einer besonderen Feinheit als bewundernswert herausgestellt.

2. Saranyū — Samjā

Die zwei ersten Strophen des Gedichts Rigveda 10. 17 besagen: 1. „Tvastar veranstaltet für seine Tochter den Hochzeitszug“ — auf diese Kunde hin kommen alle Wesen zusammen. Des Yama Mutter, als sie heimgeführt und Gattin des großen Vivasvant war, verschwand. 2. Sie verbargen die Unsterbliche vor den Sterblichen, und nachdem sie eine Gleichaussehende gemacht hatten, gaben sie diese dem Vivasvant. Als dies geschehen war, wurde sie schwanger (trächtig) mit den beiden Asvin. Es hinterließ also zwei Paare die Saranyū“.

Bei diesen beiden Strophen ist — wie eigentlich durchgehends im Rigveda — vorausgesetzt, daß der Hörer den Inhalt des Mythos kennt. Wir späteren Fremden müssen ihn erst durch Studium aller einschlägigen Aussagen und Andeutungen kennen lernen, um diese Strophen zu verstehen. Das hat mit vollständigem Überblick über das gesamte vedische Material Bloomfield in einem Aufsatz in JAOS 15. 178ff. in der Hauptsache geleistet¹⁾. Dadurch ist fast alles aufgeklärt, nur gerade das eine, wer Saranyū eigentlich sei, bleibt dennoch rätselhaft. Das hat zwei Gründe: erstens ist BLOOMFIELD von einem für kritisch gehaltenen Vorurteil gegen naturmythologische Deutung befangen, und wenn er auch in Betracht zieht, ob Saranyū etwa mit Sūryā, der Sonnentochter, oder mit Uṣas, der Morgenröte, gleichzusetzen sei, so sucht er dieser Frage gar nicht auf den Grund zu gehen, weil das auf den Irrweg der Naturmythologie führen würde. Und der zweite Grund ist der, daß er bei sorgfältiger Sammlung und Erörterung alles dessen, was aus der vedischen Literatur nur irgend hierfür in Betracht kommt, die ausführliche parnische Fassung dieses Mythos zwar erwähnt aber nicht auswertet.

Was BLOOMFIELD geleistet hat, braucht nicht nochmal getan zu werden. Wir rekapitulieren davon nur so viel, als für das Verständnis des Zusammenhangs bei Lesern, denen die Dinge nicht gegenwärtig sind, erforderlich ist und gehen in der Auswertung der Quellen natürlich unserer eigenen Wege.

Yāska, Nirukta 12, 10 sagt mit Bezug auf diese Rigveda-Strophen: „Saranyū, die Tochter Tvaṣtar's, gebar dem Vivasvant, dem Sonne(nmann) (āḍitya-), ein Paar Zwillingskinder. Sie schob eine andere, die ihr gleich aussah, unter, nahm Pferdgestalt an und lief fort. Er aber, Vivasvant, nahm auch Pferdgestalt an, lief ihr nach und vereingete sich mit ihr. Davon wurden die beiden Ásvin geboren, von der Gleichaussehenden aber Manu“.

Etwas ausführlicher ist die Bṛhaddevatā 6, 162ff. zu RV 10, 17: „Tvaṣtar hatte ein Kinderpaar, Saranyū und Trīśiras (der Sohn Trīśiras bleibt bei unserm Mythos außer Betracht). Die Saranyū gab aus eigenem Antrieb dem Vivasvant zur Ehe. Darauf wurden dem Vivasvant von Saranyū zwei Kinder geboren, Yama und Yamī; diese beiden waren auch Zwillinge, der ältere von beiden war Yama. Ohne Wissen ihres Gatten ließ aber Saranyū eine gleichaussehende Frau entstehen, übertrug ihr die Zwillinge, verwandelte sich in eine Stute und ging davon. Vivasvant, der das nicht wußte, erzeugte mit dieser den Manu. Dieser Manu war ein königlicher Weiser von gleicher Höhe wie Vivasvant. Als dieser erkannte, daß die eigentliche Saranyū in Roßgestalt davongegangen war, wurde er selber gleich ihr zu einem Renner und ging schnell der Tvaṣtar-Tochter nach. Saranyū aber, als sie den Vivasvant in Pferdgestalt erkannt hatte, nahte sich ihm zur Paarung und er besprang sie. Davon entstanden zwei Knaben, welche als die Ásvin gepriesen werden“.

1) Einiges von der sonstigen, in OLDENBERG'S Notizen dazu genannten Literatur ist mir nicht zugänglich.

Hierzu einige Bemerkungen. Yāska nennt zuerst als von Saranyū geboren ein Paar Zwillingskinder, dann als später, von der pferdegestaltigen Mutter geboren, die beiden Ásvin; macht zusammen zwei Zwillingspaare. Ich verstehe dabei nur nicht, warum OLDENBERG in seinen Notizen zu dieser Stelle sagt, Yāska habe unter dvā mithunā von RV 10. 17, 2 ein Paar verstanden. Von dem ersten Zwillingspaar wird im Rigveda nur das eine Kind, Yama, genannt und Yāska nennt keines von diesen mit Namen. — Yāska bringt zu dem, was die Rigvedastrophen aussagen, die Verwandlung in Pferdgestalt hinzu, während der Rigveda nur sagt, daß „sie“, das sind zweifellos die Götter, die Saranyū verborgen hätten. Dabei besteht weiterhin der Unterschied, daß bei Yāska und ebenso in den späteren Zeugnissen das Entweichen der Saranyū vor Vivasvant als ihr eigener Entschluß, im Rigveda aber als Beschluß und Anordnung der Götter erscheint. Dies deutet eine objektive Notwendigkeit an und gibt der Sache größeres mythisches Gewicht. Indem Saranyū aus eigenen Stücken ihren Gatten verläßt, scheint ihr Beweggrund ein persönliches Mißfallen zu sein. Ein solches wird sich zwar als sehr begründet zeigen, aber mit dieser Wendung ist schon der Anfang zu der Familien-Novelle gemacht, die wir späterhin daraus entstehen sehen.

Die Bṛhaddevatā nennt das erste Zwillingspaar mit Namen: Yama (wie die Rigveda-Strophe) und Yamī, und ferner als Sohn der untergeschobenen Frau den Manu. Das ist das zu Erwartende, denn es entspricht der allgemeinen Überlieferung; auch Yāska hat mit dem ersten Zwillingspaar schwerlich etwas anderes gemeint als Yama und Yamī; immerhin, von einem Sohn der Doppeltgängerin spricht er nicht. Ob wir aus diesem Schweigen etwas schließen dürfen, bleibt dahingestellt. Jedoch glauben wir Grund zu haben, an der Ursprünglichkeit der herrschenden Überlieferung von dem Zwillingspaar Yama und Yamī zu zweifeln. Dies näher darzulegen wird einen Seitenarm unserer Erörterungen ausmachen, den wir aber erst von da aus erkunden wollen, wo er in den Hauptfluß unserer Untersuchung einmündet. Von dessen Strömung lassen wir uns nun weitertreiben, indem wir die Purāṇafassung unserer Erzählung so kurz als möglich wiedergeben¹⁾.

Daraus ist zunächst hervorzuheben, daß der Name Saranyū nicht vorkommt. Die Tochter des Tvaṣtar, der mit Vīśvakarman gleichgesetzt wird, heißt da Saṃjīḥ. Dieser Name, dem Wortsinne nach „Einverständnis, Bewußtsein, Benennung“ bedeutend, ist gar nicht von mythischer Art²⁾. Man könnte sich etwas derartiges allenfalls als Namen einer allegorischen Figur denken, aber unsere Geschichte ist durchaus keine Allegorie, und ein Name von der Bedeutung dieses Sanskritwortes hat

1) Deren Parallelfassungen, einschließlich der aus dem Harivamāśa, sind bequem zu überschauen bei A. BLAU, Puranische Streifen, ZDMG. 62, 337ff., wo die Texte vollständig übersetzt sind, und bei W. KIRFEL, Das Purāna Pañcalakṣaṇa (Bonn 1927) S. 281f., 284f., 295f.

2) „Nichtssagender Name“ BLAU, a. a. O. 353; die dort gegebene Vertumung über den Namen hilft nichts.

im Rahmen dieser Erzählung keinerlei Sinn. Außerdem aber wird hier die Tvaṣṭar-Tochter auch Surepu genannt. — Auch dieser Name „die schön Bestäubte“ oder „die gut mit Staub Versehene“ ist sinnlos.

Ihr Gatte Vivasvant wird zweifellos ganz im Sinn der mythischen Bedeutung dieser Gestalt mit der Sonne gleichgesetzt und demgemäß ohne Umschweife auch Sūrya, Āditya, daneben mit anderen Bezeichnungen der Sonne benannt. Dessen Glanz und Glut war so groß, daß sie darunter litt, seine Hitze nicht ertrag, an seiner brennenden, glühenden Gestalt keinen Gefallen fand und, wenn er ihr nahe, vor ihm die Augen schloß, was wiederum seinen Zorn erregte. Er erzeugte mit ihr drei Kinder, den Manu, der nach seinem Vater den Zunamen Vaivasvata erhielt, Yama und Yamī.

Weil aber Sarpjñā die Glut ihres Gatten nicht ertragen konnte, erschuf sie mit ihrer Zaubermacht aus sich selbst eine vollkommen gleichaussehende Frau, die Chāyā, d. h. Schatten, Spiegelbild, Ebenbild, die auch, wie in den alten Quellen, Savarjā, die Gleichfarbige, Gleich-Aussehende, genannt wird; ferner kommen als Bezeichnungen derselben vor: die Chāyā-Sarpjñā und die irdische Sarpjñā.

Die Chāyā, Geschöpf und anfänglich ergebene Dienerin der Sarpjñā, übernimmt die Fürsorge für die Kinder und tritt auch dem Manne gegenüber, der von nichts etwas merken soll, ganz in der Rolle der richtigen Frau ein und verspricht, nicht das Geringste zu verraten, außer wenn ihr etwa mit einem Fluch gedroht werde. Darauf verläßt Sarpjñā das Haus ihres Gatten und begibt sich zu ihrem Vater Tvaṣṭar. Es wird nun ganz nach Art menschlichen Familienlebens geschildert, wie Sarpjñā von ihrem Vater begrüßt und gut aufgenommen, nach längerem Verweilen aber um der Sitte und Ehrbarkeit willen aufgefordert wird, doch wieder zu ihrem Gatten zurückzukehren. Dazu kann sie sich nicht entschließen und teilt in der Gestalt einer Stute in das Land der Uttarakuru's, in den fernen Norden, in das Märchenland hinter den Bergen. Der lebensnahe Realismus der Schilderungen aus dem Familienleben wechselt mit märchenhaften Partien, deren wundermäßige Züge eben aus dem Mythos stammen.

Im Hause des Vivasvant wird dann die Chāyā Mutter eines zweiten Manu, der im Unterschied von Manu Vaivasvata nach seiner Mutter Manu Sāvarjā genannt wird¹⁾. Da sie nun selbst Mutter ist, kann es nicht ausbleiben, daß sie trotz ihrer zugesagten Ergebenheit gegen Sarpjñā den eigenen Sohn gegenüber den übernommenen Kindern vorzieht, die sie stiefmütterlich behandelt. Während Manu Vaivasvata das still erträgt, lehnt sich Yama dagegen auf und verletzt die Achtung, die er gegen die vermeintliche und angebliche Mutter haben müßte. Daher verflucht ihn

1) Es werden noch weitere Kinder von ihr genannt, insbesondere Śanaīścara. Diese weiteren Kinder der Chāyā sind für unseren Zusammenhang unwesentlich, und wohl auch spätere Zusüchtungen; wir werden im Folgenden eine Stelle hervorheben, die trotz vorangegangener Erwähnung Śanaīścara's von Manu wie von ihrem einzigen Sohn spricht.

Chāyā¹⁾, die den vollen Anspruch auf die der richtigen Mutter gebührende Ehrfurcht erhebt.

Yama sucht wegen des Fluchs Zuflucht bei seinem Vater, der ihn nur mildern, nicht aufheben kann; Yama aber begründet dem Vater gegenüber seinen Verdacht, daß die Frau, die das eine Kind den andern so sehr vorzieht und dann einem der benachteiligten Kinder sogar flucht, nicht deren wahre Mutter sein könne. Vivasvant fragt die Chāyā-Sarpjñā aus²⁾, sie macht Ausflüchte bis er ihr mit einem Fluch droht, worauf sie den wahren Sachverhalt gesteht. Wie Vivasvant erfährt, daß seine richtige Frau vor ihm entwichen und ins Vaterhaus gegangen ist, begibt er sich zornigehend zu Tvaṣṭar, der zunächst mit dem Hinweis auf die vollkommene Sittsamkeit und Keuschheit, mit der Sarpjñā in der Trennung von dem Gatten ein Asketendasein führt, seinen Zorn besänftigt, dann weiterhin mit Einverständnis des Vivasvant die übermäßige Glut und Hitze des Sonnenmannes vermindert und ihm eine liebliche Gestalt verleiht³⁾. Darauf nimmt Vivasvant die Gestalt eines Hengstes an, eilt der Sarpjñā in das Gebiet der Uttarakuru's nach und erzeugt mit ihr, ganz entsprechend dem, was schon von unserer Rigveda-Stelle an berichtet wird, die beiden Aśvin.

In der sonstigen Sanskrit-Literatur sind, soviel ich sehe, die Anspielungen auf diesen Mythos selten und kehrt kein vollständiger Bericht davon wieder. Das Mahābhārata scheint den Namen Saranyū so wenig wie die Purāṇa's zu kennen. Es nennt die Tvaṣṭar-Tochter als Gattin des Savitar, d. i. der Sonne, und als Mutter der beiden Aśvin, einmal, an der jungen Stelle 13. 150,17 unter dem Namen Sarpjñā und erwähnt den Vivasvant als Vater des Yama (1. 70,10 Poona, wo die Bombay-Ausgabe, 1. 75,11 auch Yamī als Tochter nennt).

In der europäischen und amerikanischen Literatur finden sich verschiedene Anläufe, das Wesen der Saranyū zu deuten. Soweit dieselben rein phantastisch oder ersichtlich abwegig sind, gehen wir auf sie nicht ein. Wenn BLOOMFIELD, wie eingangs erwähnt wurde, die Saranyū mit Sūryā oder Uṣas gleichsetzt, so trifft er darin mit andern Forschern nahe zusammen. Aber es sind nicht quellenmäßige Anhaltspunkte, mit denen

1) Unverkennbar soll dieser Fluch die finstere Rolle Yama's als Totengott begründen; jedoch ist die Beziehung zwischen dem Inhalt des Fluches und der Zugehörigkeit zur Totenwelt dunkel. Ein Versuch, diese Beziehung durch mythologische Zusammenhänge nachzuweisen, würde uns zu weit abführen.

2) In den Worten: „Du hast den einen vorgezogen und die anderen schlecht behandelt“ wird offenbar Manu Sāvarjā als einziger Sohn der Chāyā angenommen, Śanaīścara und sonstige Kinder von ihr scheinen unbekannt zu sein. Dies wird auch von BLAU, a. a. O. S. 343, Anm. 7; S. 349, Z. 13 hervorgehoben.

3) Minderung der Sonnenglut am Abend vor Sonnenuntergang. Aber, zumindest in der Darstellungsform, in Beziehung stehend zu sonstigen Mythen, daß unsere jetzige, segensreiche Sonne an Stelle einer allzu heftig brennenden, allzu nah wandelnden, ununterbrochen scheinenden Sonne getreten oder die einzig übrig gebliebene einer zu großen Zahl von Sonnen sei.

er seine Ansicht festigt, sondern die Meinung, daß die Erzählung von der Verheiratung der Vtastar-Tochter nach Motiven anderer Mythen konstruiert, zusammengeflocht und gestückelt sei, führt ihn zu der Annahme, daß, da Sūryā und Uṣas Geliebte, Braut oder Gattin verschiedener Götter sind, davon die Ehe der Sarayū mit Vivasvant abgeleitet und übernommen sei. Das sind lediglich Annahmen, die zwar BLOOMFIELD für unbestreitbar hält, für die aber sonst nichts spricht. Ihm kommt es darauf an, keinen Naturmythos anzuerkennen, und so wird Sarayū, trotz der Gleichsetzung mit Naturgöttheiten wie Sūryā und Uṣas, zu einem bloß literarischen Wechselbalg.

Wertvoll sind dagegen die Erörterungen HILLEBRANDTS, Ved. Myth. 1. Aufl., II, 47 entsprechend 2. Aufl., I, 49 und 1. Aufl., I, 503 entspr. 2. Aufl., I, 371. Nach Atharvaveda 8, 9, 12 sind die beiden Uṣas (d. h. Morgenröte und Nacht) die Gattinnen des Sonnengottes (*sūryapatni*); HILLEBRANDT stellt noch weitere Aussagen zusammen, welche die enge Beziehung von Sonne mit Tag und Nacht (*ahoritre*) oder Morgen und Nacht (*uṣasanaktau*) zum Gegenstand haben und dieses Gattenverhältnis erraten lassen. Ferner geht aus RV 3. 39,3 hervor, daß am frühen Morgen die Zwillingengebärende die beiden Zwillinge¹⁾ geboren hat. Und nach Atharvaveda 3. 10,1 ward „die zuerst Aufleuchtende (nach HILLEBRANDT die Neujahrsnacht) eine Milchkuh für Yama“ (wörtlich: bei Y.), hat ihn also als Mutter gesüßt²⁾. HILLEBRANDT schließt daraus, daß die „verschwindende“ (sarayū) Nacht als Mutter Yama's die erste, die Morgenröte die an ihre Stelle tretende zweite Gattin des Vivasvant = Sonne, und die Mutter der Ásvin ist. Man kann sich zur Stützung dieser Ansicht, soweit es sich dabei um Uṣas handelt, etwa darauf berufen, daß Uṣas die Geliebte des Sonnengottes ist (Stellen bei HILLEBRANDT 1, Aufl. II, S. 40, Anm. 2. Aufl., I, S. 42 Anm.); aber es läßt sich doch der Unterschied nicht übersehen, daß die Geliebte, der der Liebende beglückend folgt, etwas anderes ist als eine Gattin, mit der er Kinderzeugt. Daß Sarayū die Nacht sei, dafür kann sich HILLEBRANDT auf Yāska berufen. Und weiter meint er dann, die andere, die untergeschobene Gattin sei die Morgenröte, und diese sei die Mutter der Ásvin. Aber die Erzählung sagt uns ja, daß die eigentliche und richtige Gattin sowohl die Mutter des Yama (vor der Trennung) als auch die Mutter der Ásvin (nach der Trennung) sei. HILLEBRANDT's Versuch ergibt also einen Widerspruch, der sich zwar nicht ganz aufheben, aber doch aufklären läßt.

Wenn wir nämlich auf die soeben genannte und bereits von HILLEBRANDT erwähnte Rigveda-Stelle 3. 39,3 zurückgreifen, finden wir zunächst Bestätigung von HILLEBRANDT'S Anschauung, im weiteren aber auch eine gewisse Verschiebung der Sachlage. Da ist in Strophe 1 und 2 von dem frühwachen (GELDNER: *śāgrvi* -) Gebet die Rede, das noch vor Tag zu Indra sich erhebt. Im Anschluß daran heißt es dann Str. 3: „Die Zwi-

1) Die Ásvin; wir kommen auf die Stelle zurück.

2) Bei HILLEBRANDT in beiden Auflagen Druckfehler: 3, 1, 10 statt 3, 10, 1.

linge gebar da die Zwillingengebärende . . . schöne Gestalten legte sich zu das Paar der (neu-)geborenen, die Finsternisvernichter . . .“. Es ist klar, daß dieses Paar die Ásvin sind, die beiden oft um ihrer Schönheit willen gepriesenen Morgengötter, von denen Yāska 12,1 sagt: „ihre Zeit ist nach Mitternacht, während das Hellwerden allmählich Platz greift“. Und an der Finsternis habe der eine von ihnen Anteil, am Licht der andere. Demgemäß sagt Sāyana mit Recht, daß die Zwillinge die Ásvin sind, und er erklärt weiter, daß die Zwillingengebärende die Göttin Uṣas sei, die zur Zeit des Morgenrots diese gebiert.

Yāska knüpft nun weiter (12,2) an ein Vedazitat unbekannter Herkunft: „Ihr beide (Ásvin) wandelt in der Nacht (Dämmerung)“ wie zwei schwarze Böcke . . .“ die Erklärung: „Sohn der Nacht (Dämmerung: *vāstitya* -) wird der eine genannt, der andere der deingie, o Uṣas“¹⁾. Danach also hätten die beiden Zwillinge(!) verschiedene Mütter, der eine die Stunde des aufgehenden Frühlichts, der andere wohl eine noch nächtliche Zeit. Und diese verschiedene Geburt bezeugt nun ferner die unmittelbar darauf von Yāska (12,3) angeführte Rigveda-Stelle 1. 181,4: „Hier und dort geboren strebten die beiden Makellosen mit ihrem Leib und ihren Namen zusammen; der eine von euch beiden, der sieghafte Vornehme, gilt für den Sohn des Sumakha²⁾, der andere als der beglückende Sohndes Himmels“³⁾. Und nach Rigveda 5. 73,4 sind die beiden Ásvin verschieden (*nānā*, von Sāyana umschrieben *prthak* „gesondert“) geboren. BREGAIGNE hat, Religion védique II 506, daraus geschlossen, daß der eine der beiden Ásvin Sohn der in RV 10. 17,2 genannten Sarayū, der andere Sohn ihrer Stellvertreterin sei. Ein kühner Schluß angesichts der mehrfachen Zeugnisse, daß sie Zwillingskinder der stutengestaltigen Sarayū sind, und doch unabweislich im Hinblick auf die ausdrückliche alte Beglaubigung ihrer verschiedenen Herkunft! Wenn wir also Bedenken hatten gegenüber HILLEBRANDT'S Vermutung, daß die Stellvertreterin der Sarayū Mutter der Ásvin sei, weil das zu gewissen Textaussagen nicht stimmt, so werden wir nun darauf geführt, daß HILLEBRANDT halb recht gehabt hat, nämlich bezüglich des einen der

1) *vastīti*- nach DURGA „Nacht“; „Dämmerung“ nach ROTZ, der dabei offenbar an die Morgendämmerung dachte. Wir würden, falls wir es überhaupt für nötig hielten, hier von DURGA'S Bedeutungsangabe abzuweichen. „Abenddämmerung“ vorziehen, siehe im Folgenden.

2) Auch dies anscheinend ein Zitat.

3) Unbekannt, wer damit gemeint ist.

4) „Sohn des Himmels“, wie denn die Ásvin mehrfach Söhne, Kinder des Himmels heißen. Doch gilt dies von beiden gleichermaßen. Hier, wo eine Unterscheidung zwischen beiden gemacht wird, liegt es im Vergleich zu Yāska's Ausspruch, daß der eine Sohn der Nacht, der andre Sohn der Uṣas sei, doch nahe „Sohn des Tages“ zu verstehen. —

Wir unterlassen es, im Zusammenhang mit der verschiedenen Geburt der beiden Ásvin die Frage, ob sie als Morgen- und Abendstern aufzufassen seien, neu aufzurollen, weil das im Zusammenhang mit H. ROSENFELD'S Untersuchungen über die Dioskuren und die germanischen Elchreiter geschehen müßte.

beiden Zwillinge. Dabei müssen wir zugeben, daß auch diese Lösung die Aussagen gegen sich hat, welche die Sarayū zur Mutter beider Aśvin machen, stellen aber fest, daß in den Angaben über die Herkunft der Aśvin zwei Auffassungen nebeneinander stehen.

Zu diesen Angaben und gerade auch zu der Zwiespältigkeit, daß die Aśvin bald als Zwillinge, bald als Söhne zweier Mütter erscheinen, stimmt nun einerseits, daß nach AV 8.9.12 die beiden Uṣas Gattinnen des Sonnengottes sind, und ferner, daß Yāska, wo er mit Bezug auf RV 10.17.1 u. 2 die Sarayū-Sage bespricht (12,10), über Sarayū sagt: „Die Nacht, (die Gattin) des Sonnengottes verschwindet bei Aufgang der Sonne“. Wir haben keinen Grund, diese Angabe anzufechten¹⁾, aber eine gewisse Verschiebung werden wir daran noch vorzunehmen haben.

Es kommen uns nämlich noch einige Stellen aus der klassischen Sanskrit-Literatur zu Hilfe. Ein Spruch, den Böhlingk (Nr. 760) aus Rājatarangini und Sahityadarpa anführt, sagt in der zweiten Hälfte: „Der Sonnengott huldigt nicht der Abendröte (*samdhya*), bevor er nicht die ganze Welt überschritten hat“ (Übersetzung von BÖHLINGK). Und in Ratnāvali (Ausgabe von CAPELLER in BÖHLINGKS Sanskrit-Chrestomathie 3. Aufl., 3. Akt, S. 349, Z. 22 f.) heißt es in Prakrit: „siehst du denn nicht: der erhabene Tausendstrahlige (Sonne) begibt sich ja dort zu dem Wald auf dem Gipfel des Untergangsbirges, wie wenn er, von heftiger Liebe entbrannt, zum Zusammentreffen mit seiner Gattin, der Dämmerung (*sanjñā*) ginge“. In Kathāsaritāsāgara I 12,93 belehrt eine kuppelnde Alte ihre Tochter: „Wenn eine Buhlerin verliebt ist, so glänzt sie gleich der Dämmerung (*samdhya*) nicht lange“. Hier ist der Liebhaber der Dämmerung nicht genannt — es ist natürlich gleichfalls der Sonnengott — aber ausgesprochen, daß sie in ihrer Liebe dahinschwindet. Nicht erkennbar aber ist hier, ob die Abenddämmerung, mit der zugleich ihr Liebhaber Sonne entschwindet, gemeint ist, oder die Morgendämmerung, die beim Erscheinen ihres Gatten entschwindet.

Belesenere mögen mehr ähnliche Aussprüche nachweisen; die genannten genügen, um erkennen zu lassen, daß *samdhya*, prakrit *sanjñā*, die Dämmerung, eine Geliebte des Sonnengottes ist, und es ist ja nun wohl unverkennbar, daß der Name *Sanjñā*, den Sarayū in der jüngeren Überlieferung führt, damit zusammenhängt. Und zwar auf folgende Weise: Außer in der gelehrten Schultradition der Veda-Kundigen, die von Sarayū zu berichten wußten, lebte dieser Mythos im Volksmund. Sureṇu ist eine „volksetymologische“ (hier würde man besser sagen: halbgebildete) Sanskritisierung eines praktischen **sareṇu-*, in welchem das *-y-* von *sarayū* mit Bewirkung von Umlaut (i-Epenthese) geschwunden ist. Der entsprechende Lautwandel ist im Prakrit häufig beim Übergang von *-ary-* in *-er-*; jedoch ist auch der Wandel von *-ania-* zu *-ena-* belegt: Mg. *senam* entsprechend Pā. *saniam*, FISCHEL, Gramm.

1) Sie oben deshalb, weil sie so einleuchtend ist, als freie Erfindung Yāska's zu verdächtigen, wie es BLOOMFIELD a. a. O. S. 185 tut, ist eine Besserwisseri, die dem Vorurteil gegen alle Naturmythologie entpringt.

d. Prakritsprachen § 176¹⁾. Und so ist *sanjñā* eine falsche Sanskritisierung von prakrit *sanjñā*, an dessen Stelle ein geläufiges Sanskritwort gesetzt wurde, das als solches, wie eingangs bemerkt, einen sinnlosen Namen ergab. Die richtige Sanskritisierung wäre natürlich ganz einfach *samdhya* gewesen; ob es als Zwischenform zwischen pr. *sanjñā* und dem entstellten *sanjñā* hier einmal **sanjñā* gegeben haben mag, bleibe dahingestellt²⁾. Es ist somit ganz klar, warum die vedische Überlieferung neben dem Namen Sarayū nicht die beiden andern Namen Sureṇu und *Sanjñā* bieten kann. Daß der Mythos immer bestand, zeigen die kurzen Erwähnungen der *Ṭvaṣṭar*-Tochter im Mahābhārata, aber es dürfte kein Zufall sein, daß dort der Name *Sanjñā* erst in einem jungen Text auftritt, der zeitlich dem Harivaṃśa und den Purāṇen näher steht.

Dabei mag man sich allerdings darüber wundern, daß bei Sanskritisierung dieser Volkserzählung für *sanjñā* nicht die richtige Sanskritform *samdhya* gesetzt wurde, von der man glauben sollte, daß sie nicht zu verfehlen gewesen wäre. In der puranischen Fassung scheint zwar dem Erzähler mehr an den Konflikten des Familienlebens gelegen gewesen zu sein als an dem mythischen Gehalt. Aber gemäß dem Zusammenhang, in dem das Ganze steht, und der vielfachen Hervorhebung der Tatsache, daß die eine Hauptperson, Vivasvat, der leuchtende Sonnengott, der glühende Sonnenball ist, sowie gemäß den sonstigen mythischen Beziehungen ist es nicht glaubhaft, daß das mythische Wesen der Sureṇu vergessen und unverständlich geworden war. Es könnte jedoch ein anderer Grund bei der Wahl oder dem Festhalten an dieser verbildeten Namensform beteiligt sein. Wie nach wiederholter Versicherung der Brāhmaṇas die Götter das Verborgene, Rätselhafte (*parokṣam*) lieben, so liebt auch der Mythos das Verschleierte, Geheimnisvolle, ganz besonders in den Namen. Er vermeidet es, mit offener Bezeichnung der Naturkräfte und Naturerscheinungen unverhüllte Naturbeschreibung zu geben. Agni, der solch einen redenden Namen hat, ist so viel mehr als bloß Feuer, daß sein Wesen mit diesem Namen nicht erfaßt ist. Andere Götter mit so offenen Namen wie Uṣas, Vāta, sind kleinere Gestalten; Sūrya steht weit hinter Savitar zurück, und bald gewinnt das verborgende *Aditya* als Bezeichnung des Sonnengottes schlechthin den Vorrang vor

1) Das Petersburger Wörterbuch bemerkt I 528 (unter *asvin*): „Aus Sarayū ist Hariv. 545 Sureṇu geworden“.

2) Die Einfügung des *-ñ-* als willkürliche Entstellung ist eine Erscheinung, die grammatikalisch nicht einzuordnen ist. Daß, abgesehen von dem eingeschobenen *-ñ-* sich kein gleicher Fall falscher Sanskritisierung aufzeigen läßt, ist kein Wunder, da in Fällen wie pr. *majñha-*, skr. *madhyagar* nicht fehlgrößen war. Doch sei, als auf einen nahezu umgekehrten Fall, auf skr. *vidyāta-* für mittelhind. *vijñāta-* (WACKERNAAGL, Altind. Grammatik I S. LIII) verwiesen, wo jedoch nicht nur mit einer Art Hyper-sanskritismus die Dentalverbindung *-dya-* an Stelle des palatalen *-jñ-* getreten ist, sondern dieses auf Grund einer schon ur-indo-arischen Verschiedenheit zwischen Sanskrit und Volkssprache für ur-arisch *-gñ-* praktisches *-jñ-* aufweist, während im Sanskrit aus *-gñ-* *-kṣ-* entsethon mußte, die richtige Sanskritform für pr. *vijñāta-* also *vīkṣāta-* wäre.

Sūrya. Soma ist etymologisch durchsichtig, aber wie wenig besagt dieser Name über das Wesen des Gottes! Es ist ein Grundirrtum zu glauben, daß Etymologien von Namen wie Mitra, Varuṇa, Indra uns deren Wesen klar machen könnten¹). Dieses Ausweichen vor redenden Namen im Mythos gilt in späterer Zeit wie in der frühesten, und so ist es wohl möglich, daß, wenn erst einmal die Entleisung *saṃjñā* für *saṃdhya* aufgetreten war, sie mit Willen beibehalten wurde.

Mit diesen Bemerkungen wollen wir aussprechen, daß, wenn wir zwar glauben, das Rätsel des Namens *Samjñā* gelöst zu haben, wir nicht meinen, den Hergang völlig zu überschauen. In Untersuchungen, die diesen Anschein erwecken, steckt meistens ein gut Teil Konstruktion.

Wir wollen versuchen, einige der verbleibenden Rätsel weiter aufzuklären.

Samjñā-Saranyū ist also die Morgendämmerung, die vor Licht und Glut der Sonne Weichende, aber nicht nur die ihrem Gatten „Enteulende“, sondern die ihrem Wesen nach Flüchtige, die auch den Menschen schnell dahinschwindet, wie der *Rigveda* sagt: „Sie verbargen die Unterblüche vor den Sterblichen“. Die ihr gleichfarbige *Chāyā* ist die Abenddämmerung.

Wer fühle nicht, daß es, indem wir dies so deutlich aussprechen, wir den Mythos zerstören! Er lebt nicht in seiner nackten Bedeutung, das paroksam, das Verborgene, gehört zu seinem Wesen. Doch es wird sich sogleich wieder herstellen. Die ursprüngliche Naturbedeutung nach ist also *Saranyū* ganz oder nahezu dasselbe wie *Uṣas*, das Morgenrot, aber unter diesem andern Namen ist sie nicht dieselbe, sondern als Gestalt eine andere als die Göttin *Uṣas*, Aurora. Namen und Gestalt gehören zusammen. Wir haben schon flüchtig auf den Unterschied hingewiesen zwischen dem lüsternden, verlockenden Mädchen *Uṣas*, die neckisch ihren Liebhaber davonleitet ohne daß er sie je einholt, und *Saranyū-Samjñā*, die in den glühenden Umarmungen ihres Gatten beinahe erstirbt und, um sich zu retten, sich zurückzieht, die Mutter wird, was *Uṣas* nie ist, und in keuscher Enthaltsamkeit während der Trennung von ihrem Mann ein asketisches Leben führt (dies allerdings geben erst die späteren Ausmalungen). Wir kennen die Göttin *Uṣas* gut genug; niemals wird sie Tochter des *Tvaṣtar* genannt, und dies, *Tvāstri* allein, ist so wesentlich für *Saranyū-Samjñā*, daß es als eindeutiger Name für sie gebraucht wird. Die Zwillingesgebärende, die *RV* 3. 39,3 gleichzeitig mit dem frühwachen Gebet die beiden *Asvin* gebiert, braucht nicht die „Morgenröte“ zu sein, sie kann, ja sie muß die „Morgendämmerung“ sein; mit diesen Worten wollen wir die der Naturgrundlage nach (fast) gleichen, aber mythologisch verschiedenen Gestalten unterscheiden. Wenn *Sāyana* sie da als „Göttin *Uṣas*“ erklärt, so ist das schon mehr Mythologie als Mythos, ist Erklärung mittelalterlicher Wissenschaft, nicht Ausdruck antiker lebendiger Anschauung;

1) Man hat, soviel ich mich erinnere, an meiner Schrift über den Arischen Kriegsgott getadelt, daß ich auf die Etymologie von *Indra* nicht eingegangen bin; ich habe sehr wohl gewußt, warum.

wiewohl nicht in Abrede zu stellen ist, daß zwei hinsichtlich der zum Mythos gestalteten Naturscheinung so nah verwandte Gestalten auch mythisch gelegentlich zusammenfließen konnten ohne damit ein für allemal dasselbe zu sein. Solches gelegentliche Zusammenfallen scheint in der Tat eingetreten, wenn *Yāska* den einen der beiden *Asvin* Sohn der *Uṣas* nennt.

Daß die *Asvin* nach der einen Auffassung Zwillingesöhne der *Saranyū*, nach der andern aber verschiedener Geburt, und zwar höchstwahrscheinlich der eine Sohn der *Saranyū*, der andere Sohn ihrer Stellvertreterin ist, hat nun eine merkwürdige Parallele darin, daß *Manu* sowohl als Sohn der einen wie als Sohn der anderen Frau gilt. Sohn der zweiten Frau, der Gleichfarbigen, ist er nach *Yāska* und *Bṛhaddevatā*, und daß der menschliche, irdische Sohn des *Vivasvant* von der Frau stammt, die späterhin auch die irdische *Samjñā* genannt wird, ist ganz in Ordnung, wie denn diese älteren Gewährsmänner in dieser Hinsicht größere Autorität haben als die *Purāṇa*’s, welche der richtigen *Samjñā* einen Sohn *Manu* *Vaivasvata* und außerdem der *Chāyā* einen Sohn *Manu* *Sāvārjī* zuschreiben. Aber außer Acht lassen dürfen wir diese jünger bezugte Variante nicht, denn es spricht manches dafür, daß auch sie einen guten Kern enthält. Die Doppelung, daß es zweierlei *Manu* geben soll, ist ersichtlich sekundär. Es wird ja betont, daß der zweite *Manu* dem ersten vollkommen gleich war, deshalb den gleichen Namen und zur Unterscheidung noch die metronymische Benennung erhielt, die zwar für genealogische Zwecke ganz passend, zunächst aber, solange die Unterscheidung der falschen Frau nicht aufgedeckt war, unmöglich und sinnlos ist. Andererseits ist der väterliche Beiname *Vaivasvata* gar nicht geeignet, den älteren *Manu* von dem Sohn der *Sāvārjī* zu unterscheiden, da dieser ja genau so ein *Vaivasvata*, Sohn des *Vivasvant* ist¹). So muß denn die Doppelung der Personen dieses Namens die ausgleichende Vereinheitlichung einer anfänglichen zwiefachen Überlieferung sein, nach deren einer Wendung *Manu* *Vaivasvata* und *Manu* *Sāvārjī* nicht nur den gleichen Vater, sondern auch einerlei Mutter gehabt hätten.

Für diese Annahme ergibt sich eine weitere, allerdings nur hypothetische Bestätigung durch die Vermutung, daß *Yama* und *Manu* ursprünglich Zwillingesbrüder waren. Der Name *Yama* selbst bedeutet Zwilling, und *Yama*, der Sohn des *Vivasvant*, ist eine ur-arische Gestalt. Er muß also von Urzeit an ein Zwillingesbrüder sein und ist von *RV* 10. 10 an der Zwillingesbrüder seiner Schwester *Yami*. Von dieser gibt es keine Spur, von der man sicher sein könnte, daß sie von jenem Gedicht unabhängig sei. Sie bleibt für alle Zeit eine blutleere Gestalt ohne Eigen-

1) Wie er denn auch gelegentlich beide Beinamen, *Vaivasvata* und *Sāvārjī* (-na) führt. Und dann tritt Verwirrung oder Zusammenfall beider ein, wenn ein *Manu* ausdrücklich als Sohn der *Samjñā* bezeichnet und mit dem Beinamen *Sāvārjī* (-ni) versehen wird (*Kaṭhaka*, *Purāṇa* *Paṭcalakāṇa* 262, 50, 8 und 6).

leben¹⁾; sie ist eine dichterische Schöpfung des Verfassers von RV 10. 10, der sie zwar mit leidenschaftlicher Lebendigkeit, aber nur für die eine Szene dieses Gedichtes erfüllt hat. Schon ELARD HUGO MEYER, Indogermanische Mythen (1883) S. 229 hat vermutet, daß Yama und Yami kein ursprüngliches Zwillingsspaar sind. Er hat zwar nirgends Zustimmung für diese Ansicht gefunden, die er auch nicht überzeugend zu begründen wußte, vielmehr nur gefährdet hat durch die gleichzeitige Vermutung (S. 234), daß Manu und Yama „wohl erst später“ zu Söhnen Vivasvants gemacht worden seien. In ganz anderer Weise schaltet HILLEBRANDT, Ved. Myth. II, 360f. das Zwillingsspaar Yama und Yami aus, von denen er, mich freilich nicht überzeugend, annimmt, daß sie mit Yama Vaivasyata nichts zu tun hätten. Für diesen bezweifelt er (S. 368) die Namensbedeutung Zwilling, der er sachliche Begründung abpricht. „Wessen Zwillingbruder sollte denn Yama sein? Ein Bruder Yami's ist er nicht . . .“. Auf diese Frage HILLEBRANDT's gibt es nur die Antwort: er war der Zwillingbruder des Manu. Für diesen hatte der Dichter von RV. 10. 10 keine Verwendung; er mußte ihn übergehen. Und wenn nach meiner soeben geäußerten Vermutung die Schöpferkraft dieses Dichters die Zwillingsschwester Yami erst in die Mythologie eingeführt hat, so kann sie auch bewirkt haben, daß ein Wissen um das Zwillingverhältnis von Yama und Manu bei den nachfolgenden Geschlechtern verblaßte.

Nun gibt es allerdings in Iran den Mythos von dem Geschwisterpaar Yam und Yamik, die als Gatten Kinder zeugend zu Ureltern des Menschengeschlechts werden, und man hat daraus und aus dem RV-Gedicht 10. 10 auf einen ur-arischen Mythos von der Herkunft der Menschen aus dieser Geschwisterhe geschlossen. Wir wollen gar nicht entscheidendes Gewicht darauf legen, daß dieser Mythos in Iran spät bezugt ist²⁾; er kann in Iran selbständig entstanden sein; er paßt dahin, wie er nach Indien nicht paßt. Denn in Iran war die Geschwisterhe hoch angesehen, verdienstvoll und heilig, wie sie in Indien verwerflich und verabscheut ist. Soll man glauben, daß es in Indien ehemals einen solchen Mythos gegeben habe, den der Dichter von RV 10. 10 in sein Gegenteil verkehrt hätte, um daran die Verwerflichkeit der Geschwisterhe vor Augen zu führen, und daß es dem Dichter dadurch gelungen sei, jenen Mythos so völlig auszutilgen, daß hinfür keine Spur von ihm zeugt? — daß, weil sein Gedicht ohne Eheschließung, ohne Mutterschaft der Yami schließt, eine ehemalige Urmutter der Menschheit aus dem treuen Gedächtnis der gerade in Genealogie so gedächtnisstarken Inder völlig ausgelitigt wurde? Und das in Indien, wo im übrigen neu aufkommende Gedanken, auch

1) HOPKINS, Epic Mythology S. 107: „the twin sister plays no part in the epic as such, being only a relic of the old vedic myth“. Von diesem besteht aber nichts weiter als der Name fort, und daß dieser um des Gleichklangs der ersten Silbe willen mit Yamunā gleichgesetzt wurde, bezuget nur, daß man mythisch nichts von ihr zu berichten wußte.

2) Die Einzelheiten bei A. CHRISTENSEN, Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, I Stockholm 1917 (Uppsala und Leipzig 1918), II Leiden (Leipzig) 1934.

wenn sie noch so stark wirken und fortwirken, das Alte geradezu geschwächt neben sich fortleben lassen! Nein, der Name Yama gab durch seine Bedeutung „Zwilling“ Anlaß, ja er forderte geradezu heraus, daß ihm eine Zwillingsschwester Yami zur Seite gestellt wurde, wie das in freier dichterischer Schöpfung in diesem Gedicht und in entgegengesetztem Sinn offenbar viel später in Iran geschah.

Wenn wir schließen, daß Yama der Zwillingbruder des Manu sei, so ist freilich zuzugeben, daß dies an keiner Stelle ausgesprochen ist; auch werden die beiden in ältester Zeit niemals zusammen genannt, aber das ist auch kaum möglich, denn ihre Bereiche oder Funktionen schließen sich, weil sie einander polar entsprechen, aus: Manu König der Menschen, Yama König der Väter (S. Br. 13. 4. 3. 3 u. 6). Wenn MACDONELL, Vedic Mythology 139 sagt, Manu sei „a doublet of Yama as ancestor of the human race“, so ist daran etwas Richtiges; freilich Vorfahr der Menschen ist Yama nach vedischen Aussagen eigentlich nicht³⁾, sondern Vorläufer der verstorbenen Menschen. Dagegen aber sind die Erörterungen von HILLEBRANDT, Ved. Myth. II, 357f., daß Yama, der erste der Sterblichen, der gestorben, *marjya* genannt werde, aber nicht *manusya*-Mensch, insoferngegenstandslos, als die Menschen nur auf Grund ihrer Abstammung von Manu(s) *manusya*- heißen; das kann natürlich von Yama, dem älteren Bruder des Manu(s) (Mhbb. I 75, 11) nicht gesagt werden.

Mythologisch sind diese beiden Söhne des Sonnenmannes Vivasvant wahrscheinlich die untergegangene, die Nachtsonne, und die Tagessonne⁴⁾. Auch insofern sind die beiden Zwillinge oder Doppelgänger.

Wenn es richtig oder wahrscheinlich ist, daß Yama seinen Namen von dem Zwillingverhältnis zu Manu habe, so hat dadurch die vorher ausgesprochene Annahme eine weitere Stütze gewonnen, daß in dem puranischen Zeugnis, Manu Vaivasyata sei Sohn der Saranyū, alte, echte Mythenüberlieferung enthalten sei.

Da nun die beiden Aśvin nahezu sicher und auch Yama und Manu wahrscheinlich sowohl als Zwillinge von der gleichen Mutter Saranyū stammen, wie auch als Doppelgänger⁵⁾ nur der eine von Saranyū-Saranyū,

1) RV 10. 135, 1 bezeichnet mit *no vipatīh pitā* nicht den Yama als unsern Vor-Vater: „Zu dem schönbelaubten Baum, wo Yama mit den Göttern zusammen zecht, dahin strebt unser Vater, das Sippenoberhaupt, den Alten (Früheren) nach“. — Auf iranischer Seite hat Yama viel entscheidener als im Veda menschliche Wesenheit als ersterirdischer Herrscher.

2) Es muß genügen, hier die eigene Ansicht auszusprechen ohne auf die, besonders bezüglich Yama's, viel erörterte Frage näher einzugehen.

3) Die Widersprüchlichkeit, daß Zwillinge doch von zweierlei Müttern stammen sollen, mindert sich, wenn wir das Wort *yama* nicht in dem physiologischen Sinn verstehen, den unser Wort Zwillinge als aus einer Geburt hervorgegangene Geschwister hat, sondern ihm zugleich etwas den Sinn „Doppelgänger“, die einander so gleichen „wie ein Ei dem andern“ zulegen. Diese Bedeutung muß aw. *yama* Y. 30, 3 haben, denn es ist abwegig, aus dieser Bezeichnung von Sponto und Angra Manyu als „Zwillinge“ auf einen gemeinsamen Vater und damit auf Vorhandensein der zarathustianischen Lehre schon bei Zarathustra zu schließen; vgl. meine Religion Zarathustras, S. 23.

der andere aber von Savarṇā-Chāyā, so scheint es, als ob damit diese beiden Frauengestalten, die von unseren Rigvedastrophen an unterschieden werden und deren weitere Unterscheidung wir uns haben anlegen sein lassen, doch auch miteinander verschwimmen und in eins wachsen.

Und in der Tat: folgen wir dem puranischen Bericht, der sich uns schon mehrfach trotz seines jüngeren Darstellungsstiles als mythisch gehaltvoll bewährt hat, so ist Saṃjñā vor ihrem allzu hitzigen Gatten zu den Uttarakuru's, in den fernsten mythischen Norden, entwichen. Vivasvant folgt ihr dahin, nachdem Tvaṣṭar-Viśvakarman seine übermäßige Glut auf ein Sechzehntel herabgemindert hat. Wenn aber Sonne nach Ablegung von Hitze und Glut in den äußersten Norden geht, so ist es tiefe Nacht. Ist die Dämmerung, mit der er sich da vereint, schon Morgendämmerung oder ist sie noch Abenddämmerung? In der Nacht fließen beide in eins zusammen.

Gegen die Wendung, die wir damit der Sache geben, mag man einwenden, daß die Ortsangabe der Uttarakuru's vereinzelt (nicht in allen puranischen Fassungen) und spät bezeugt, vielleicht mehr märchenhafte Ausschmückung als mythische Überlieferung ist. Aber es spricht manches andere für diese Betrachtungsweise. Zunächst ist ja schon der Name Sarayū seinem Wortsinn nach als die Enteilende auf die Abenddämmerung ebenso anwendbar wie auf die Morgendämmerung. Dasselbe gilt von dem Namen Saṃjñā, sofern er Umgestaltung von *saṃdhya* ist. Es ist der Kern des Mythos, daß beide gleichaussehend sind in so vollkommenem Maß, daß der Gatte selbst sie nicht unterscheiden kann. Von sich aus hätte er von keinem seiner Kinder zu sagen vermocht, mit welcher der beiden Mütter er es gezeugt habe; und Kinder des gleichen Vaters von zwei einander so gänzlich gleichenden Frauen können angenommen werden als einander so gleichend wie Doppelgänger oder eigentliche Zwillinge. Man könnte es geradezu als Logik des Mythos bezeichnen — denn wie Kunst nicht logisch ist, aber ihre eigene Folgerichtigkeit hat, so auch der Mythos — daß solche Kinder als Zwillinge von verschiedenen Müttern gelten.

Ganz unmittelbar aber an das, was wir zuletzt dem Purāna entnommen haben, kommt es heran, daß Yaska die Sarayū der Nacht gleichstellt, ein Zeugnis, das wir zunächst nicht mit vollem Gewicht zur Geltung brachten, weil es darauf ankam, die zweifache Dämmerungsnatur der beiden Frauen festzustellen. Jetzt wird deutlich, daß die anscheinenden Widersprüche gegen diese Feststellung, daß nämlich nach Yaska (12, 10) die vor der Sonne verschwindende Nacht die Gattin des Sonnengottes sei, daß ferner nach Yaska's Gewährsmann (12,2) zwar die eine der Mütter der Aśvin die Morgenröte, die andere aber die Nacht sei, keine wirklichen Widersprüche sind.

Die zweite Frau ist aus der ersten hervorgegangen, mit ihr gleich aussehend und wesensgleich; es sind zwei Frauen und doch nur eine, sie sind gemeinsam Mütter von Zwillingen, Manu, der Sohn der einen, ist

auch der Sohn der andern, als Abend und Morgen sind sie beide in Dämmerung unbestimmt, in der Nacht ineinander übergehend.

Es ist nicht nötig, wäre auch gar nicht richtig, ein vollkommen eindeutiges Ergebnis gewinnen zu wollen. Als wir im Verlauf unserer Darlegungen vorläufig zu einem solchen gelangt waren, haben wir ausgesprochen, daß damit der Mythos entzaubert wäre. Und das ist es in Wahrheit, was gegen naturmythologische Deutung einzuwenden ist, daß wenn sie jemals glatt aufginge oder damit alles getan wäre, damit der Mythos zur Allegorie würde. Er ist geschildert wie Plastik aber zugleich verschwebend wie Dichtung und Traum.

Vedische Skizzen

VON HERMAN LOMMEL

I. Der Plural der 1. Person in singularischem Sinn

Über den Gebrauch des Plurals des Pronomens der 1. Person statt des Singulars sagt Wackernagel, Ai.Gramm.III 453, er finde sich „schon in der vorklassischen Prosa, z. B. S.Br.¹⁾“; Speyer, in seiner Vedischen und Sanskrit-Syntax, handelt davon, einschließlich der 1. Person Plur. des Verbums, in § 10f. (S. 5) und sagt: „Was das Vedische betrifft, so soll er (dieser Plural) nach Delbrück in M(antra) nicht nachweisbar sein, wohl in B(rāhmaṇa), s. AIS. 204; vgl. jedoch RV. 5,4,10 in AIS. 561.“

Diese letztere Stelle ist nun freilich kein sehr deutliches Beispiel für diesen Sprachgebrauch. Wohl wechseln da in einer Strophe 1. Pers. Sing. und 1. Pers. Plur. miteinander: *johavīmi yaso amākeu dṛehi*, aber der Dichter kann da sehr wohl meinen: „ich rufe an gib mir und meinen Auftraggebern bzw. Sippen- und Stammesgenossen“ So geht es durch das ganze Gedicht hin von Str. 1 an: *mande jayema, abhi syāma*. Und es ist gewiß hundertmal im Rigveda so, daß kaum zu entscheiden ist, ob der Dichter von sich selber und sich allein in Pluralform spricht oder ob er diejenigen, in deren Namen er spricht, mit einbezieht.

Es müssen also, um diesen Sprachgebrauch, der zwar wahrscheinlich auch im Rigveda sich findet, da aber noch nicht einwandfrei nachgewiesen ist, wirklich festzustellen, Beispiele gewählt werden, bei denen eine andere Auffassung nicht angängig ist. Wenn es im Folgenden nur wenige Fälle sind, die ich anführe, so bitte ich wegen der Spärlichkeit des Materials um Nachsicht. Da mir infolge der Zeitereignisse Notizen aus Jahrzehnten in Verlust geraten sind, kann ich überall nur Beobachtungen, die ich seit 1944 angestellt habe, verwenden. Das ist bei Fragen wie der hier zu behandelnden auch kein großer Schade. Einige sichere Fälle genügen; würde es doch auch niemandem einfallen, alle Belege für einen derartigen Sprachgebrauch aus dem Mahābhārata zusammenzustellen; sondern wer die Erscheinung als solche kennt, kann von Fall zu Fall von ihr zum richtigen Textverständnis Gebrauch machen.

¹⁾ Sperrung von mir. — In der Ann. schreibt Wackernagel: „Über Entsprechendes im Avesta Caland, EZ 30,540 und Synt. der Pron. 58 f.“ Die zweite dieser Arbeiten ist mir nicht zugänglich; in der ersten aber weist Caland nur nach, daß in den Gathas bei der Anrufung einzelner Götter der Plural des Verbs und das Pronomen der zweiten Person nicht stehen. Auch in Reichelts verdienstlicher Syntax in seinem Avestischen Elementarbuch finde ich einen Plural der 1. Person in singularischem Sinne nicht erwähnt.

RV. 1,25 will ein von Varuṇa in Bande Geschlagener, nämlich von Wassersucht Befallener, die Gnade des Gottes wiedergewinnen. Er nennt sein Gedicht Str. 4: *me vimanyasaḥ* „meine zornlösenden (Worte)“ und sagt Str. 18: *me . . . dhītayaḥ* „meine Gedanken“, Str. 18: *darṣam* „ich will schauen“ (2 mal), Str. 19: *imam me . . . dṛudhi havam* „höre diesen meinen Ruf“ und *ā cakre* „ich suche zu erlangen“. Das ist alles sehr persönlich; aber es kommen in diesem Gedicht auch Plurale vor, in denen er zwar vielleicht ebenfalls nur sich selber meint, in denen jedoch auch andere Personen mitgemeint sein könnten, Str. 1 und 2: *yat . . . te . . . vṛataḥ minimasi* „wenn wir dein Gebotverletzt haben“, *mā no vadhā yarīdadaḥ* „gib uns nicht deiner Waffe preis.“ Aber in Str. 3 scheint vi . . . te *mano śimahi* „wir binden deinen Sion los“ im Sinn der vorher genannten Singulare gesagt zu sein, jedoch als einen zwingenden Fall würde ich das auch nicht ansehen.

Wenn er aber dann in seiner Krankheit die Wirkung von Varuṇa's strafender Macht erkennt und Str. 15 sagt, daß Varuṇa sich Ruhm bereitet habe (*yaśak cakre*) *as mākaṃ udareṇu* *ā*, soheißt das: „in meinem Bauch“. Geldner übersetzt: „in unsern Leibern“; das ist buchstabengetreu! aber sinnwidrig. Auch Geldner hat sich gewiß nicht vorgestellt, daß da eine ganze Schar von Wasserbüchen den Gott um Heilung bittet. Das ist also gesagt im Sinne von *manodara* *ā*. Das Auffallende und besonders Bemerkenswerte daran ist aber, daß der Plural des Pronomens auch den des Nomens nach sich gezogen hat.

Am Schluß dieses Gedichts heißt es dann (Str. 21): *ud . . . mumugdhi no vi pādam . . . jivase*. Geldner übersetzt: „Löse die . . . Fessel von uns auf . . . damit ich lebe“²⁾. Das geht nun nicht. In der Übersetzung muß man den Infinitiv durch einen Nebensatz umschreiben. Da ist man frei, das Pronomen einzufügen, das vom Sinn gefordert ist, und so schrieb Geldner richtig „ich“. Aber dem so gegenüber fühlte er sich nicht frei, darum setzte er „uns“, und so ergab sich eine in' sich widersprüchliche Übersetzung. Man muß so mit „(von) mir“ übersetzen.

In RV. 7,88, ebenfalls einem Varuṇa-Gedicht, sagt der Sprecher von sich mit starker Hervorhebung seiner Person: *asyāḥ tanvā sam vade* „mit mir selber bespreche ich mich“, Str. 2; daselbst und in Str. 3 noch weitere 1. Personen Sing. Die Weisen, die er fragt, reden ihn in Str. 3 mit *tvahyam* an; Str. 4 *me* und *iyām* „ich möge gehen“ und er nennt sich *stotāram* (vgl. das gleich nachher zu erwähnende *stotām*) und *sabhāyam*. Dann heißt es Str. 5 *ava dṛugdhāni pīryāḥ sṛjā no* „erlasse uns die väterlichen Sünden“; da ist es nach allem Vorangegangenen wahrscheinlich, daß er als Einzelnr sich auch durch die Sünden der Väter belastet glaubt, daß also *no* im Sinne von „mir“ steht, aber es bleibt immerhin denkbar, daß er dabei an die gleiche Sündenbelastung der andern Nachkommen der Väter denkt. Das geht aber nicht mehr an, wenn er fortfährt: *asa yā vayoṃ cakrāḥ tanvābhīḥ* „erlasse, was ich selber (mit meiner eignen Person) getan habe“³⁾. Wieder zieht hier der pronominale Plural den des Substantivs, *tanvābhīḥ*, nach sich. Gemäß dem Sinn dieser Worte fährt dann der Sprecher in der 1. Pers. Sg. fort: er nennt sich: *vasiṣṭham*, (sagt Str. 6: *eva dakṣo* „mein eigener Wille“), Str. 7: *aram . . . karūṇy aham* „ich will Genüge tun“.

¹⁾ Abgesehen davon, daß oben nicht *tanveṇu*, sondern *udareṇu* dasteht.

²⁾ Sperrungen von mir.

Ähnlich ist es mit dem Varuṇa-Gedicht 7,89. Da spricht von Str. 1—4 ein wassersüchtiger Sünder so von seiner Krankheit und seinen Verfehlungen, daß nicht der geringste Zweifel besteht: es handelt sich um das Schicksal eines Einzelnen. Wenn er dann Str. 5 fortfährt: *yat kiṃ ca . . . carāmasi, yat . . . yuyojīma, mā naś . . . rīriṣāḥ* „was immer wir begangen haben . . . was wir verdoeben haben, schädige uns nicht“, so wäre es zum Mindesten sehr gezwungen anzunehmen, daß er in seiner Angst, bald ins Erdhaus eingehen zu müssen, in seinem Leiden, wo er sich fühlt wie ein aufgebläuer Schlauch, nun auf einmal für seine Angehörigen betete.

In 7,65 will sich ein Jüngling nachts heimlich zu seiner Geliebten einschleichen. Der *genius loci, vaśtoḥ pati*, der Haus und Hof gegen fremde Eindringlinge beschützt und zwar „in allen Gestalten“, tritt ihm als Wachhund entgegen. Der Liebende bringt ihn zur Ruhe mit den Worten Str. 1: *sūśva edhī naḥ* „sei mir wohlgesinnt.“ Natürlich ist er ganz allein, und wenn man, in Widerspruch zu der Situation, um der Plurale willen annehmen wollte, daß er irgendwelche Begleiter habe, so wird man, bei fortwährendem Gebrauch solcher Plurale, sehr bald sehen, daß der Gedanke an Begleiter ganz unmöglich wird. Er sagt dann weiter Str. 3 und 4: *stoṭṭvā indrasya rāyaṃ, kim asmān ducchūdayase* „ein Lobesänger Indra's ist's ja, den du anbelst, warum willst du mir Übles antun!“ Mit *asmān* meint er sich, und das Auffallende dabei ist wiederum, daß die Pluralform *asmān*, diesmal sogar vorauswirkend, ihn auch *stoṭṭvā* sagen läßt, was genau dasselbe meint wie das *stoṭṭvā* in 7,86,4.

Er tritt dann in das Haus ein und macht die Türe hinter sich zu, und dieses Zusammenziehen ist ihm das Symbol für das Verschließen der Augen unerwünschter Beobachter. Jetzt, da er, sicher so leise wie möglich, in das Haus — und vielleicht bezeichnet *harmya* einen Gebäudeteil, Nebenhaus, das Gemach der Geliebten — eintritt, ist schon ganz gewiß kein Zweifel mehr, daß er dabei allein ist. Aber er sagt Str. 6: *teḍhīṃ saṃ haṃmo akṣipī* „denen verschließe ich die Augen“, und weiter Str. 7 und 8: *svāpāyāmasi* „ich mache sie schlafen.“

In dem Gedicht 8,102 wechselt die Rede mehrfach zwischen 1. Pers. Sing. und 1. Pers. Plur. Gegliedert ist dieses Sūkta in Trca's, und einigemale ist in einem Trca der gleiche Numerus einheitlich durchgeführt. In den ersten 3 Strophen findet sich die 1. Pers. Plur. *naḥ* (Str. 2) und *vayam . . . abhī smaḥ* „wir sind überlegen“ (Str. 3). Der Singular *dādāve* „für den Verehrer“ in Str. 1 kann generell sein, sagt also nichts Bestimmtes aus über die Zahl der am Opfer Beteiligten. Völlig einheitlich ist dagegen der zweite Trca, Str. 4—6 mit (*ā*) *huse* „ich rufe an“. In d r nächsten Dreiergruppe herrscht d r Plural, 8: *naḥ ādhūvat* „er soll sich bei uns einstellen“; 9: *ā . . . upa no gamat* „zu uns soll er herkommen“. Da scheint der Dichter namens einer Mehrheit zu sprechen, denn er sagt Str. 7 auch: *vāḥ . . . acchā* „zu euch her“¹⁾. In dem Trca 10—12 spricht der Dichter zweimal sich selber an, 10: *stuhi*, 12: *grṣihī*. Da also herrscht wiederum der Singular.

Ich will die Frage nach der Einheitlichkeit des ganzen Sūkta nicht völlig bestimmt entscheiden. Oldenberg, in den Prolegomena und den Noten, gibt darüber

¹⁾ Geldner, Kommentar, ergänzt dazu *huse* aus Str. 6. Unerlässlich scheint mir eine solche Ergänzung nicht zu sein.

keine Entscheidung, Geldner bemerkt in seinem Kommentar nichts darüber¹⁾. Die einheimische Tradition spricht gegen Einheit, indem sie verschiedene Verfasser annimmt und in andern traditionellen Texten nur Teile davon, an verschiedenen Stellen, aushebt (dabei aber natürlich die Trca's als Einheiten bestehen läßt). Es ist also kein Grund, Plurale, die in einem Trca vorkommen, im Sinn von Singularen, die eine andre Dreiergruppe bietet, zu verstehen.

Wenn dagegen im letzten Trca (Str. 19—21) zuerst der Singular gebraucht ist, dann der Plural, so ist, wegen dieser engen Zusammengehörigkeit, sowie aus dem besonderen Inhalt, klar, daß das „wir“ in Str. 20 singularische Bedeutung hat.

Der Sprecher dieser drei Strophen scheint asketisch allein in der Wildnis bloß von der umgebenden Natur zu leben. Milchmahrung, die neben Pflanzenkost das Hauptnahrungsmittel ist, fehlt ihm ganz. Bloß mit dürrer Leesholz kann er sich ein Feuer machen, mit dem er seine pflanzlichen Speisen genießbarer macht. Ein rituell vorschriftsmäßiges Opferfeuer ergibt das nicht, dennoch aber widmet er sein Feuer dem Agni und spricht Str. 19: Ich habe zwar keine Kuh, keine Axt spaltet (mir das Holz); so bringe ich dir in diesem (ärmlichen) Zustand (etwa) dar.

20. Wenn ich (!) dir, o Agni, irgendwelche Holzstücke auflege (*ā . . . dādāmasi*) so nimm sie wohlgefällig auf, o Jüngster.

21. Was die Termiten frisst, worüber die Ameise krabbelt, das alles soll für dich Opferschmal sein.

Es ist eine einzigartige Lage, in der ein Einzelner sich befindet; also muß *ā . . . dādāmasi* singularischen Sinn haben.

Das bezeugen aber auch ausdrücklich andere vedische Texte. Taitt. S. 5,1,10 sagt: „Früher hat Agni nicht verbrannt, was nicht mit der Axt zerklüben war. Das hat ihm der Seher Prayoga) genießbar gemacht; mit den Worten 'wenn wir dir, o Agni, irgendwelche' (*yāni kīni ca*) legt er Holzscheite (*śamidhā*) auf. . .“. Damit ist also der Mann mit Namen genannt, der diese Verse erstmalig sprach und von sich *dādāmasi* sagte.

Aber aus seiner Handlungsweise entstand ein Ritus, bei dem nicht irgendwelche Holzstücke (*dārāni*), wie Prayoga sich zusammengesehen hatte, sondern Scheite (*śamidhā*) von verschiedenen Baumarten von Adhvaryu aufgelegt wurden. Da dieser namens einer Opferversammlung handelte und sonderlich, ist nun in seinem Mund, im Ritual, anders als in dem ursprünglichen Sonderfall, das *ā dādāmasi* wirklicher Plural. — Dasselbe wie Taitt. S. berichtet Kāth. S. 19,10 (S. 11, Z. 12ff.) und Maitr. S. III 1,9 (S. 12, Z. 9ff.); an letzterer Stelle wird als Urheber dieses Ritus Sanga Prayogi genannt.

Auch das Würfelspieler-Gedicht 10,34 behandelt einen persönlichen Einzelfall. Es spricht von dem durch seine Spilleidenschaft Ruinierten manchmal in 3. Person, manchmal läßt es ihn mit „ich“ von sich selber sprechen, und in Str. 13 spricht ihn Savitar in der 2. Person Sing. an. Dann folgt das Schlußgebet; da werden die Würfel, als zaubermächtige Persönlichkeiten gedacht, gebeten:

¹⁾ Außer daß er zwischen dem 2. und 3. Trca einen Zusammenhang herstellt, wie in der vorigen Anmerkung erwähnt.

²⁾ Der von der Anukramāṇī als der Seher dieses Sūkta oder als einer von dessen Sehern genannt wird.

mṛatā no „erbarmt euch meiner“, *mā no ghoreṇa caratōḥi* „behext mich nicht“. Wer diesen Fall bezweifeln wollte, könnte etwa sagen: der Dichter habe einen typischen Fall darstellen wollen, indem er das Schicksal eines von der Spiel Leidenschaft Besessenen darstellt, und zur Verlebendigung diesen zwischendurch selber sprechen läßt; das Schlußgebet aber habe allgemeinen Inhalt, beziehe sich nicht nur auf den dargestellten Fall; und deshalb sei hier der Plural gewählt. Aber das geht nicht. Nicht die Spieler überhaupt sollen vor der Dämonie der Würfel bewahrt werden, sondern nur gegen den Einen sollen sie ihre verderbliche Macht nicht kehren, ein anderer soll ihnen zum Opfer fallen. Das mag allerdings irgendein anderer, muß nicht gerade der andre Mitspieler, der Gegenspieler, sein. Aber er ist doch nur als Einer genannt, im Gegensatz zu dem, der von sich so sagt.

2. Nāsatyā

Das Petersburger Wörterbuch führt drei von den Indern gegebene Erklärungen des ur-arischen Namens Nāsatyā an. Nach Pāṇini enthielte er die Negation *na*, so daß er „nicht unwahr“ bzw. „nicht unwirksam“ bedeuten würde. Diese Ableitung ist, wie Bohtlingk und Roth sagen, unwahrscheinlich. Ein solches Beiwort würde zu fast jeder anderen Gottheit ebensogut passen wie zu den beiden Ásvin; und es erscheint mir nicht als glaublich, daß in sehr früher, hier in ur-arischer Zeit, Götter in so abstrakter Weise benannt worden seien. Außerdem wäre *na* als Vorderglied statt *an-* höchst befremdlich (Wackernagel, Ai. Gr. II a S. 78). Dennoch wird diese Erklärung des Namens in der neueren Literatur wenigstens noch erwähnt (Benfey, Or. u. Occ. 3, 168 A.; Macdonnell, Vedic Mythology 49). Die zweite Ableitung, *nā = nar + satya*, deren Herkunft im Wörterbuch nicht angegeben und mir unbekannt ist, ist, wie es dort heißt, unmöglich und wird verdientermaßen nie mehr wiederholt.

Drittens wird von Bohtlingk und Roth angeführt die von Yāska im Nirukta 6.13 gegebene Ableitung von *nāsā* „Nase“ mit Suffix *-tya*, aber gleichfalls als unwahrscheinlich bezeichnet. So wird sie denn in der neueren Literatur, so weit sie mir zugänglich ist, nicht mehr berücksichtigt.

Von weiteren Deutungsversuchen ist mir nur bekannt geworden die Herleitung von *nas* „retten“, die Brunnhofer und nach ihm Günther, Weltheiland 259, gegeben haben. Hillebrandt, Ved. Myth. 5, Anm. 2 erwähnt sie zwar, lehnt sie aber ab. Darin stimme ich ihm bei.

Yāska gibt an der genannten Stelle die Erklärung *nāsikāprabhavaḥ bahāvatur* nur als zweite Möglichkeit neben den der Sache nach untereinander und mit Pāṇini übereinstimmenden Erklärungen *satyaḥ eva nāsatyāḥ ity aurosośbhāḥ* und *satyaḥ praṇetārō ity āgrāyaṇāḥ*.

Die Ableitung von *nāsā* beruht auf dem Mythos, den die Bhṛhaddevatā 6,162 bis 7,7 zu RV. 10,17,1.—2 erzählt. Saranyū, die Tochter des Tvaṣṭar, war vor ihrem Gatten Vivasvat entwichen und hatte sich in eine Stute verwandelt. Vivasvat eilte ihr in Gestalt eines Hengstes nach. 7.4ff.: *saranyūca vivasvantaḥ viditvā hayāṅpīṇaḥ / maṣihundyo pacakrāma tām ca tatrāruroha saḥ || tatas loyos tu vegena bhukrāpataḥpatāḥbhavi / upājīhrocca sātvāśō tac chukram garbhakṛmṇayā ||*

āgrātāmātrūc chukrāt tu kumāraḥ sambhāvataḥ / nāsatyāḥ caiva daśaś ca yau stāvāḥ āsvināv itī || „Saranyū erkannte den reißegaltigen Vivasvat und näherte sich ihm zur Begattung; und er bestieg sie. Da fiel infolge ihrer beider Ungestüm der Same auf den Boden. Die Stute aber schnuppte den Samen auf, weil sie Kinder bekommen wollte. Aus diesem aufgeschuppten Samen entstanden zwei männliche Kinder, Nāsatyā und Daśa, die als die Ásvin gepriesen werden.“

Hier ist, wie in jüngerer Zeit oftmals, das häufige Beiwort *daśa*, etwa „Wunder-täter“, der beiden Ásvin zum Namen des einen von ihnen gemacht, und der beiden zugehörige Name *nāsatyā* im Singular nur auf den andern angewandt. Die Nasen-Entstehung wird aber bezüglich beider berichtet, und wenn der auf diese Geburt allenfalls zurückführbare Name nur einem von beiden beigelegt wird, so ist in der Form dieser Erzählung keine etymologische Beziehung hergestellt. Man kann also keinesfalls sagen, daß die Erzählung einer etymologischen Spielerei zuliebe erkünstelt sei. Sie ist unverdächtig.

In den Purānen wird dieser Mythos ebenfalls berichtet. Auch als Stute ist Saranyū keusch; einen fremden Hengst würde sie nicht an sich herankommen lassen; ihn beschnuppernd erkennt sie ihn als ihren richtigen Gatten. Wie nun die beiden Pferde sich beriechen, da läßt, nach einer Fassung, der Hengst seinen Samen aus den Nüstern hervorgehen und schnaut ihn der Stute in die Nase. Da wird denn auch ausgesprochen, daß die beiden Nāsatyā ihren Namen von der Nasengeburt haben, die hier noch entschiedener als in der älteren Erzählung auch eine Nasenzugung ist¹⁾.

Das hat nungewiß für uns etwas Fremdartiges an sich, aber das ist kein Grund, die davon entnommene Worterklärung zu verwerfen. Ich sehe nichts, was man gegen diese Überlieferung einwenden könnte, und glaube zeigen zu können, daß die Herleitung des Namens aus diesem Mythos vollkommen in Ordnung ist. Aber allerdings scheint es mir so, als ob das Absonderliche, uns Heutigen allzu Unglaubliche dieser Erzählung davon abgehalten hätte, diese Erklärung des Namens ernst zu nehmen. Man hat darin wohl nur eines der naiven und zugleich gezwungen etymologischen Kunststückchen gesehen.

Aber der Wortbildung nach ist diese Namensklärung einwandfrei. Wilhelm Schulze hat in dem bekannten Aufsatz über ahd. *swagur* KZ 40,1907, S. 400 = Kleine Schriften 60ff. gezeigt, daß *-tyo* seit indogermanischer Zeit gebräuchlich war zur Bildung von Wörtern, welche die Herkunft bezeichnen.

Ich führe seine altindischen Beispiele an: *nī-tya* „eigen, eingeboren, innerlich“. W. Schulze umschreibt dieses Wort mit *domesticus, oikos*, zeigt seine gleichartige Verwendung mit *nī-tya*, seine Bedeutungsnahe zu *amā-tya* „Hausgenosse“ (von *amā* „daheim“), sowie daß *nītya* und *amātya* gleichermaßen *araṇa* „fremd“ als Gegensatz haben, das wiederum mit *nīṣṭya*, aus *nīṣ-tya*, „auswärtig, fremd“ synonym ist. W. Schulze nennt ferner *apa-tya* „Abkömmling“, *dākṣiṇā-tya(-ka)* „im Süden geboren, Bewohner des Dekkhan“ = *dākṣiṇā-ja* und *upa-tya* „darunter gelegen“, *upatyakā* „am Fuß eines Berges gelegenes Land“.

Eine größere Zahl solcher Bildungen führt Whitney § 1245b, c, an, die nach-

¹⁾ Ich entnehme die Purāna-Stellen Kirfels Purāṇa Pañcatāgana S. 293 u. 298.

vedisch sind außer *sanu-tya* „fern seiend“ von einem nicht belegten **sans*, das in *sanatar* „fern“¹⁾ enthalten ist, sowie in dem bloß im Gaṇa *cādayas* überlieferten *sanakam*. Sodann gehört hierzu *āp-tya* „zum Wasser gehörig“²⁾.

Ich unterlasse es, die außer-arischen Entsprachungen dieser Bildungsweise zu behandeln. Das hat W. Schulze, ausgehend von got. *nīþis* „Verwandter“, so vortrefflich getan³⁾, daß ich nichts hinzuzufügen habe.

Jedoch ist noch awestisch *zraitiya* (aus **zra-tya*-) Y. 33,7 zu nennen. Dafür gibt Bartholomae die Bedeutung „selbstisch, persönlich“. Zarathustra spricht da zu Ahura Mazda und den andern „Weisen Herren“: „Kommt zu mir herbei persönlich und sichtbarlich“.

Nach Bartholomae Wb.Sp. 884; Grundr. § 199, S. 106; Studien zur indogerm. Sprachgeschichte 2, S. 50 Anm. 1 würde dazu auch j. aw. *pascoitiya* „rückwärtig-gelegen, nördlich“ gehören, von einem vorauszusetzenden Adverb **pascam*.

Bei diesen Bildungen, wenn sie auf Adverbien beruhen, ist vor dem *-ya* der Auslaut des selbständigen Adverbs unverändert: *amā-tya*. Daß in *nśea-tya* vor dem *-tya* nicht das fem. bzw. dualische *-ē* steht, sondern statt dessen *-a-* wie von einem *-o*-Stamm, scheint mir kein Grund zu sein, *nśeatya* von jenen Bildungen abzusondern.

Angesichts der gemein-arischen Übereinstimmung von ai. *Nāsatiya* und aw. *Nāśaiþiya* muß man bei dieser Namensklärung annehmen, daß der Mythos von der Nasegeburd ur-arischen Alters sei. Dies läßt sich bei dem Versagen altiranischer Quellen nicht bestätigen, ebensowenig aber bestreiten. Ich kenne keinen anderweitigen Mythos von einer Entstehung aus der Nase. Er könnte allenfalls zusammenhängen mit der Anschauung, daß der Lebensodem in der Nase wohnt, so wie die Geburt aus der Achsel mit der verbreiteten Vorstellung von Schöpfung durch Schwitzen zusammenhängt (Taitt.Br. 2,2,9,7; Manu und Weib unter der Achsel des schwitzenden Ymir hervorwachsend und Ähnliches). Da es noch manche andern schwarzbaren Geburten gibt (Dionysos aus dem Schenkel, Athene aus dem Haupte des Zeus u. a.), besteht kein Anlaß, die Nasegeburd der *Nāsatiya* nicht schon für ur-arisch zu halten.

¹⁾ Überdieses Wilh. Schulze KZ 29,262 = Kl. Schr. 375

²⁾ Über *āp-tya* s. zuletzt Wackernagel bei Oertel, The Syntax of Cases etc. (Heidelberg 1908) S. 285. Er geht wegen des awest. *āp-tyas* und der altind. Nebenform *ām(t)ya* von einem indo-iran. **āp-tya* aus und nimmt in ai. *āp-tya* Umstellung von *āp-* zu *āp-* (bzw. Ersatz des *-p-* durch *am-*) an. Man ist aber doch sehr versucht, dieses letzte Ergebnis von des großen Meisters reichlichem Nachdenken über diesen Namen anzuzweifeln. Könnte nicht ebensowohl ein ursprüngliches *āp-tya*, das im Indischen erhalten wäre, durch eine Umstellung von *-p-* und *-a-*, die der von Wackernagel angenommenen entgegengesetzt wäre, in beiden Sprachen, vielleicht schon urarisch, zu einer Nebenform **āp-tya* umgebildet sein? Dessen weitere Umgestaltung zu *ām(t)ya* unter Einfluß von *āmān* wäre kein Problem. Mit der weiteren Neuerung *āp-tya* wäre dann sozusagen die Katz wieder auf ihre Füße gefallen und der ursprüngliche Sinn von *āp-tya* „dem Wasser entstammend“ wieder hergestellt worden. Denn *āp-tya* stammt ja wirklich aus dem Wasser, mit einer fast ebenso eigenartigen Geburt wie die der *Nāsatiya*s (Kāth. S. 31,7; Mātr. S. 4,1,9; Taitt. Br. 3,2,8). — Wenn der Name der *Ap-tya*s so zu erklären wäre, so wäre das ein zweiter schon urarischer mythischer Name, in dem die Herkunft mit Suffix *-tya* bezeichnet wäre.

³⁾ Vgl. auch W. Schulze, Kl. Schr. 675.

Das Gedicht 4,42 hat nach der Sarvānukramāni den (König) *Trasasāyau*, Sohn des *Purukutes*, zum Verfasser, und die sechs ersten Strophen des Gedichte sind ein Selbstlob des *Trasasāyau*. Dasselbe sagt *Sāyana*, der noch hinzufügt, daß die vier übrigen Strophen an *Indra* und *Varuṇa* gerichtet seien.

Ferner berichtet *Sāyana* zu Str. 8 und 9 dieses Gedichte, daß die Gemahlin des *Purukutes* infolge eines Opfers an *Indra* und *Varuṇa* den Sohn *Trasasāyau* erhalten habe; das Nähere über diesen *Ithiāsa* s. Sieg. Sagenstoffe 96ff. Doch können wir zu dem Schlußteil des Gedichte, der auf die Geburt des *Trasasāyau* Bezug nimmt, erst Stellung nehmen, wenn wir zu einer Ansicht über die 6 ersten Strophen gekommen sind, die angeblich die *ātmatūti* dieses Königs sein sollen. —

Ludwig, beidem dieses Gedicht die Nr. 956 führt, sagt Bd. 5, S. 463: „*Sāyana*s wunderliche Ansicht, daß *Trasasāyau* der Sprecher sein soll, zu widerlegen ist wohl unnötig.“ Ebenso ablehnend ist Sieg (S. 98): „*Trasasāyau* als Sprecher zu denken, ist sachlich unmöglich“, und Geldner sagt, in der Anmerkung zu seiner Übersetzung: „... ein Selbstlob (*ātmatavah*), freilich nicht wie sie (die *Anukramāni*) meint, das Selbstlob des Königs *Trasasāyau*, sondern der beiden Götter *Varuṇa* und *Indra*.“ Das heißt, er ist mit dem Wort „Selbstlob“ bemüht, ein wenig von der traditionellen Auffassung beizubehalten, die er dabei doch gänzlich verwirrt.

Die Überlieferung wird also abgelehnt, wie es scheint einstimmig, auch von Forschern, die im Allgemeinen gewillt sind, ihr weitgehend zu folgen. Und Geldner übersetzt nun das Gedicht als eine Art Zwiesgespräch, indem er Str. 1—4 von *Varuṇa*, Str. 5ß von *Indra*, dann wieder Str. 7 von *Varuṇa* gesprochen sein läßt. Damit ist also die von der Tradition angenommene Einheit 1—6 um eine Strophe überschritten, und aus dem Gedicht ein *samvāda*, eine Unterredung, gemacht, wovon die Tradition nichts weiß.¹⁾

Ehemals hatte Geldner (Rel.gesch.Leseb.113) angenommen, das Gedicht stelle einen Streit zwischen *Indra* und *Varuṇa* um das Opferroß des Königs *Purukutes* dar. In der neueren Auflage des Rel.gesch.Lesebuchs (S. 44) erklärt Geldner bezüglich der ersten sieben Strophen, daß diese beiden Götter ihre Macht und Verdienste in friedlicher Auseinandersetzung gegeneinander abgrenzen²⁾. Oldenberg's Auffassung steht dem nahe, weicht aber doch etwas ab, insofern er mit Recht hervorhebt, daß die in Str. 3—4 erwähnten Taten dem einen Gott so gut wie dem andern zugeschrieben werden können, oder daß 4a, b von *Indra*, c, d von *Varuṇa* handeln. So ist Oldenberg, indem auch er einen *Samvāda* annimmt, doch ungewiß, welchem Sprecher die Strophen 3—4 zuzuteilen seien, während er in der

¹⁾ So hatte schon Roth geurteilt.

²⁾ Die Verwerfung der Tradition durch Roth ist also allgemein angenommen und seine Auffassung nur in verschiedener Weise modifiziert. L. v. Schroeder hat (Mysterium und Mimus S. 22 ff.) insofern eine Milderung vorgenommen, als er einen „Streit“ der beiden Götter ablehnte. Nach ihm rühmten sie in durchaus würdiger und berechtigter Weise „ihre Macht und Taten ohne gegenseitige Herabsetzung.“ Aber er hat das angebliche Zwiesgespräch zu einer dramatischen Aufführung gesteigert. — Vgl. auch die Behandlung in *Lammus's Reader*.

³⁾ Darin also L. v. Schroeder ähnlich.

Zuteilung von 1,2 an Varuṇa, 5,6 an Indra sicher zu gehen meint¹⁾ Von sonstigen Meinungsverschiedenheiten oder Schwankungen, die Oldenberg anführt, erwähne ich nur, daß Bergaigne die Strophen 1—6 insgesamt dem Indra zuteilen wollte, also darin der Tradition näher blieb, daß er Str. 1—6 als Einheit behandelte.

Aus all dem scheint mir nur hervorzugehen, daß man so zu keinem Verständnis des Gedichtes kommt. Wie wäre es nun aber, wenn wir hübsch bescheiden wieder bei der Tradition anknüpfen und die Strophen 1—6 nicht von den Göttern, sondern von König Trasadasyu gesprochen dächten?

Eine Hauptschwierigkeit des Gedichtes sind die Worte zu Beginn der 3. Strophe: *aham indro varuṇas* —. Diejenigen, welche diese Strophe von Varuṇa gesprochen sein ließen, sahen sich zu der Konjektur *indra* statt *indro* veranlaßt.²⁾ Oldenberg hält das nicht für unbedingt nötig: „Varuṇa kann sagen: 'ich als (der wahre) Indra'“. Äußerst gezwungen! Wenn Trasadasyu spricht: „Ich bin Indra, (bin) Varuṇa“, so paßt das vortrefflich in das Ritual der Königsweihe, in der, als dem Varuṇa-sava, der König als *dharmapati* dem Varuṇa gleichgesetzt wird und er zugleich den Indra als Feindebesieger, *vrtrahan*, verkörpert. Die Beileihung mit den beiden Ur-Wesenheiten des Königtums, Sieghaftigkeit und Rechtsschutz, ist der Hauptinnensee Zeremonien. Die Indra-Natur des gesalbten Königs kommt besonders deutlich in dem Verhältnis von Indras Mahābhīṣeka zu dem Mahābhīṣeka des Königs in Ait.Br.8,12ff. zum Ausdruck; außerdem in manchen Einzelheiten, wie daß der König das Blei fortstößt, welches Namucis Haupt darstellt; dadurch vollzieht er symbolisch eine Tat Indras. Mehrfach heißt es von ihm in den Texten: *indro vai yajamānāḥ* (S.Br.5,3,5,2 und 4,3,1; vgl. 3,5,27), oder er wird angeredet: *indro 'ai* (S.Br.5,5,4,11). Der entsprechende Anteil Varuṇas an der Feier³⁾ kommt zum Ausdruck in Sätzen wie S.Br.5,3,3,9: *enam* (den zu salbenden König) *varuṇa eva dharmapatir dharmasya patiṃ karoti*, und in: *yābhīr mitrivaruṇā abhyaśin-cam, yābhīr indram anayama aty arāṣā*, „die Wasser, mit welchen die Götter besalbteten...“ KS. 15,6 (S. 213, Z.8; u. öfter⁴⁾). Also spricht in dem Rigveda-Gedicht König Trasadasyu mit „Ich bin Indra, (bin) Varuṇa“ genau das aus, wozu ihn der Rājāsūya erhebt.

Meine hiermit angedeutete Auffassung völlig zu beweisen ist so lange unmöglich, als Einzelheiten unverständlich bleiben. Aus solchen kann unversehens eine Widerlegung hervorgehen, freilich auch eine Bestätigung. Oder es kann der neue Deutungsversuch vielleicht Andere auf den rechten Einfall zur Erklärung der

¹⁾ In Religion des Veda S. 98f., S. 286 bezeichnet Oldenberg dieses Gedicht als „Kampfgespräch.“

²⁾ Es ist nicht nötig, alle die Forscher aufzuzählen, die diese Roth'sche Konjektur übernommen haben.

³⁾ Von A. Weber in seiner Abhandlung über den Rājāsūya einseitig betont, wegen des Namens Varuṇasava für diesen Ritus und wegen seiner Hypothese von dem höheren Altar Varuṇa.

⁴⁾ A. V. 3, 4, 6 ist unter Zuhilfenahme der Paippalāda-Rezension zu lesen: *indra idam namasyaḥ parāhi / nam hy ajābhāḥ varuṇena samvidānā / na tadam ahvai see adhathe*; (zu einem wieder in die Herrschaft eingesetzten König); „als menschlicher Indra gehe zu diesem (otwa: Herrschertum, oder *adhatam* (Königs) Sit) herzu; denn du warst gleichgönnt einseitig mit Varuṇa; er hat dich gerufen an seine eigene Stelle.“

verbleibenden unklaren Einzelheiten bringen, was denn ein Gewinn wäre, gleichviel wie meine Auffassung des Ganzen dadurch modifiziert würde.

Ich nehme also an, König Trasadasyu spricht beim Rājāsūya oder einer ähnlichen Weihe (vgl. den Mahābhīṣeka Ait. Br. VIII. 15ff.):

1. „Mein ist zwiefach das Königtum lebenslänglicher Herrschermacht, wie alle Unsterblichen uns...; dem Willen des Varuṇa folgen die Götter; ich herrsche über das Volk des höchsten...(!).“

Bemerkungen: Ai. *dvitā*, aw. *dbitā* (Bartholomae Wb. 761) ist ein schwieriges Wort, das verschiedene Deutungsversuche erfahren hat. Daß „zwiefach“ die etymologische Grundbedeutung sei, wird aber kaum bezweifelt. Für unsere Stelle hat Geldner, Ved. Stud. 3,1, ohne diese Bedeutung wirklich anzunehmen, doch eingeräumt, daß sie als „wohl passend erscheinen könnte“. Wir wollen es also wagen, sie hier einzusetzen, in dem Sinn, daß ihm das Königtum sowohl von Varuṇa's Gnaden, und nach dessen Art, als dharmapati, als auch von Indras Gnaden und nach dessen Art, als vrtrahan, zu eigen ist. — Ich kann nun hier nicht in eine Sonderuntersuchung über dieses Wort eintreten, bemerke nur, daß die Bedeutung „zwiefach“ an allen awestischen (gāthischen) Stellen, wo *dbitā*, *dbitānā* vorkommt, paßt. Y. 32,3 habe ich übersetzt: „von zweierlei Art“ (Wörter und Sachen 1938, S. 138f.), in Y. 48,1: „zwiefach“, in Y. 49,2: „in zwiefacher Weise“ (Nachr. Göttinger Ges. d. Wissensch. 1935, S. 128 und 140). — „Lebenslänglicher Herrschermacht“; möglich natürlich auch: „als eines lebenslänglichen Herrschers“; sinnvoller ist aber die zuerst gegebene Übersetzung. — *yathā naḥ*: die treffende Ergänzung dieses abgekürzten Satzes ist ungewiß. Ich möchte das *naḥ* hier als im singularischem Sinn (s. oben) gemeint auffassen und verstehen: „wie alle beim Rājāsūya angerufenen und beteiligten Götter mir diese Herrschaft verliehen und bestätigt haben.“ — Das *kr̥ṣṇa upamasya vavreḥ* ist schwer zu fassen. Geldner (Übers.) dürfte Recht haben, daß damit die Arier gemeint sind. Er verweist auf 7,85,3, wo er im Gegensatz zu *vrtrāpi* ebenfalls die Arier versteht (Rel. gesch. Leseb. 45); besser noch wird man vielleicht sagen, die eigenen, von ihm beherrschten Völker im Gegensatz zu den Feinden, ob diese nun Barbaren oder Arier seien. Ihnen wird mit *upamasya vavreḥ* offenbar ein Vorzug zuerkannt. Daß diese Herrschaft in 7,85,3 dem Gott Varuṇa zugesprochen wird, hindert nicht, sie hier als die Herrschaft des Varuṇa-geübten Menschen-Königs zu verstehen.

2. „Ich bin der König Varuṇa; mir sind diese ersten Herrscherrechte verliehen. Dem Willen des Varuṇa folgen die Götter; ich herrsche über das Volk der höchsten...(!).“

Bemerkung: Gleichsetzungen von Menschen in gehobener Lage mit einzelnen Gottheiten kommen in vedischer Religion mehrfach vor (z. B. die Braut ist die Göttin Sūrā), während Ähnliches in griechischer Religion als Hybris gelolten hätte. Wer nun gar in Denkgewohnheiten monotheistischer Religion sich bewegt, wird daran um so gewisser Anstoß nehmen und solches für eine unmögliche Lästerei halten; daherbedarf angeblich die Meinung, ein menschlicher König spreche so von sich, keiner Widerlegung. Die Inder selbst waren nicht dieser Ansicht, auch nicht zur Zeit Śāyana's, wo es die sublimsten Gedanken über das Göttliche gegeben hat; denn sie haben ja doch den König Trasadasyu, indem sie

ihm die unmißverständlichen Worte „ich bin König Varuṇa“ in den Mund legten, keineswegs als Gottelasterer hinstellen wollen. Die angeblich einer Begründung nicht bedürftige Ablehnung dieser Auffassung ist also unbegründet, ist bloß ein europäisches Vorurteil. — Wenn alle Götter, die beim Varuṇasava beteiligt sind, ihn als Varuṇa einsetzen und bestätigen, so folgen sie damit dem Willen des göttlichen Varuṇa und werden fortan auch dem menschlichen Varuṇa, dem König als Dharma-pati, zu Willen und zu Diensten sein.

3. „Ich bin Indra, (ich bin) Varuṇa; diese beiden weiten, tiefen, festgegründeten Räume habe ich durch meine Macht, wie Tvṛṣṭar alle Wesen kennend, die beiden Welthälften, in Bewegung gesetzt und erhalten.“

4. „Ich habe die benetzenden Gewässer anschwellen lassen, am Sitz der Weltordnung (*ṛta*) habe ich den Himmel festgehalten. Nach Recht und Wahrheit (*ṛta*) breitet der Sohn der Aditi, der rechtlich wahrhaftige, dreifach die Erde aus.“

Bemerkung: Wenn Einiges in diesen zwei Strophen Gesagte auf Indra ebenso wohl zutreffen könnte, wie auf Varuṇa, so ist doch mit dem Sohn der Aditi und der starken Betonung des *ṛta* gewiß Varuṇa gemeint. — Hier wird man meine Auffassung des Gedichts am stärksten bezweifeln, weil man, auch wenn man die schon bei Str. 2 aufgetauchten und von mir abgelehnten Bedenken fallen zu lassen bereit ist, doch schwerlich einem Menschen solche kosmischen Wirkungen zubilligen kann. Immerhin ist zu bedenken, daß bei vielen Völkern günstiges und ungünstiges Wetter, gutes Wachstum und Mißernte, von der Eignung des Königs beeinflusst sind, bei Nordgermanen bis ins Mittelalter hinein. Die Wirkungen, die sich hier der König zuschreibt, sind viel größere. Es mag begreiflich werden, wenn man sich vergegenwärtigt, daß er sich ganz in die Götter versetzt, die er vertritt; und dann ist es aus seinem Munde nicht Hybris, sondern Preis dieser Götter.

5. „Mich rufen die Mannen, die mit guten Rossen um den Kampfpriestern streiten, mich, wenn sie im Kampf umringt sind; ich, der gabereiche Indra, errege den Streit, ich, der Überkräftige, rege den Staub auf.“

6. „Ich bin es, der das alles getan hat, keine göttliche Gewalt hindert mich, den Unwiderstehlichen, wenn mich die Somatränke, wenn die Sprüche mich begünstigen haben; beide grenzenlosen Welträume haben Furcht.“

Bemerkung: In Strophe 5 sagt Trasadasyu von sich als Indra nichts aus, was er nicht als Kriegsherr und Vorkämpfer in der Schlacht auch menschlich von sich sagen könnte. In Str. 6 aber hebt sich die Gleichsetzung mit Indra wiederum ins Kosmische, als ob er sich, den menschlichen Träger der göttlichen Würde, ganz vergäße und ganz in dem Gott aufginge. —

Wenn wir so versucht haben, gemäß der Tradition die Strophen 1—6 als *ātmatava* des Königs zu verstehen, so muß sich das weiter bewähren, indem wir hier einen Einschnitt machen und nicht, entgegen der Meinung der Anukramāṇī, die 7. Strophe aufs Engste mit den ersten 6 verknüpfen.

Die Formen der 2. Person in Str. 7, *te*, *braviṣi*, *ṛpsīve* lassen erkennen, daß hier ein anderer Sprecher das Wort ergreift. Nun, wenn das Vorangegangene schon ein Dialog wäre, dann wäre der mit „du“ antwortende eben der eine der beiden Unterredner, also Varuṇa. Man versteht, daß die Auffassung als Götterdialog sich

gerade daran hielt, obwohl gerade das *tā praviṣi varuṇāya*, „das verkündet du dem Varuṇa“; eine gezwungene Auslegung erforderte. Denn dem Varuṇa mußte man, gemäß der Grundvoraussetzung, diese Worte in den Mund legen.

Aber es ist Vāmadeva¹⁾, nicht Varuṇa, der Str. 7 spricht. Das ist der Punkt, wo L. v. Schroeder (Mysterium und Mimus S. 224) richtiger gesehen hat als die übrigen Erklärer dieses Gedichts.

Ich nehme an — es ist nur eine freie Annahme, aber sie klärt; und ich sehe nichts, was ihr entgegenstände — ich nehme also an, daß Vāmadeva und nicht der König selber die Strophen gedichtet hatte, die der König bei einem Hauptakt des Festes sprechen sollte und die er sich so, wie sein Purohita Vāmadeva sie ihm vorgeprochen, eingepägt hatte. Damit ist sogleich die uns übermäßig erscheinende Erhebung des Königs zur Götter-Gleichheit gemildert. Sein Guru hat ihn angewiesen, so zu sprechen. Es kann Schmeichelei des Priesters vor seinem König darin mit enthalten sein, oder Berechnung in Hinblick auf verborgene innere und äußere Gegner des Königs, denen er auf unerreichbarer Höhe stehend gezeigt werden sollte; aber wir haben es nicht nötig, solche Nebenmotive, die menschlich zwar wohl begreiflich wären, hinzuzulegen. Auch als reine religiöse Äußerung, die von dem Hauptpriester ausgeht, ist es hinlänglich verständlich.

Doch das ist subjektive Zurechtlegung, die uns frei steht und von der das Weitere nicht abhängt. Zuversichtlich aber können wir sagen, daß das Selbstlob des Königs im Sinne und nach dem Willen des leitenden Priesters gesprochen war. Dieser ergreift nun bestätigend das Wort.

Um diese Auffassung, daß das Folgende als Bestätigung des Vāmadeva (wohl als Purohita) an die vorausgehende Vers-Rede des Königs anknüpft, zu verdeutlichen, schiebe ich in die Übersetzung erklärende Zwischenbemerkungen ein: (Mit Recht, o König, rühmst du dich dieser Taten und dieses göttlichen Ranges, denn) „Alle Geschöpfe wissen das von dir. Du verkündet das dem Varuṇa“ (dem Gott der Wahrheit, da kannst du ja nur wahre Worte sprechen), „o Anführer“²⁾. Mit den Zeilen a, b dieser Strophe hat also Vāmadeva indirekt die von Trasadasyu im Selbstlob ausgesprochene Gleichsetzung mit Varuṇa bestätigt. Mit den Zeilen c, d bestätigt er direkt die vom König rühmend verkündete Gleichsetzung mit Indra: „Du bist bekannt als Vrtrātöter (als der, der die Feinde erschlagen hat, als Sieger), du, o Indra (der du als Gesalbter königlicher Sieger bist), hast die eingeschlossenen Flüsse laufen lassen“ (kannst dir Indra's Großtaten zusehen)³⁾.

Die Strophen 8 und 9 hat Sieg, Sagenstoffe 96ff., erklärt. Aber er hat deren Zusammenhang mit dem ersten Teil des Gedichts nicht deutlich gemacht. Das ist auch in Geldners Übersetzung nicht geschehen, noch geht Oldenberg in seinen Noten darauf ein. Meiner Auffassung nach konnte dieser Zusammenhang auch

¹⁾ Was über diesen und sein Verhältnis zu Trasadasyu in Erfahrung zu bringen ist, hat Sieg a. a. O. dargelegt. Von dessen Angaben mache ich im Folgenden Gebrauch.

²⁾ Über *vedhas* s. Thieme, Untersuchungen 46, Anm. 2.

³⁾ Wenn er schon Indra ist, kann auch dies von ihm ausgesagt werden. Doch mögen diese Worte zugleich symbolisch übertragene Bedeutung haben: er hat für seine Untertanen fruchtbares, bewässertes Land erobert. Vgl. in Str. 10 den symbolischen Ausdruck „Milchkuh“.

nicht klar werden, solange man Str. 7 dem vermeintlichen Dialog der beiden Götter zurechnet.¹⁾

Vāmadeva bestätigt nun in anderer Weise die erhabene Würde des neuge-salbten Königs, indem er zurückblickt auf das Pferdeopfer von Trasadāyū's Vater Purukutsa, das den Erfolg gehabt haben soll, daß Purukutsa's Gemahlin diesen Sohn gebar, der seinen Vater noch überragt. Die beiden Götter Indra und Varuṇa waren es, die der Königin diesen jetzt so gefeierten Sohn verliehen; er ist sonach in gewissem Sinn deren Sohn und kann also mit Recht „Halbgott“²⁾ genannt werden, hat umso mehr Anspruch, im Namen dieser Götter zu sprechen.

Vāmadeva sagt: „unsere Väter“ waren bei diesem Pferdeopfer zugegen (Str. 8); man wird also annehmen, daß sein eigener Vater Gotama einer derselben war, und es liegt nahe zu denken, daß dieser zu Purukutsa in gleichem Verhältnis stand wie Vāmadeva zu Trasadāyū, also vermutlich bei ihm eine purohita-artige Stellung hatte; aber Vāmadeva fügt hinzu „die sieben Ṛsis“; Sieg hat überzeugend dargelegt, daß er damit die sieben Angiras, seine Ahnen, meint; nur ist dabei nicht recht einzusehen, warum er einen Gegensatz zwischen seiner und Ludwigs Ansicht (5,464) erkennt. Jedenfalls hat Ludwig Recht: „Auf eine weit zurückliegende Vergangenheit kann hier nicht angespielt werden, weil die berührte Geschichte nur um eine Generation zurückliegt. Also eine mythische Vorzeit, in welcher die Urväter der Angiraischen Gotama tätig gedacht worden wären, ist völlig ausgeschlossen. Die Mutter Trasadāyū's lebte noch und war gegenwärtig (अस्यद्ध). Die hilfreiche Tätigkeit der sieben ṛsi kann also nur eine indirekte ideelle gewesen sein.“ Gewiß; die ganze Ahnenreihe des jetzt amtierenden Priesters war an jenem Pferdeopfer beteiligt und wirkte mit, daß der jetzt so erhabene König geboren wurde. Das ist stolzer und bescheidener, als wenn er einfach seinem Vater als Vollzieher jenes Pferdeopfers das Verdienst zugeschrieben hätte. Indem er auf die Verbundenheit seines Vaters mit dem Vater des neuen Königs, auf seines Vaters segensreiche Mitwirkung bei dem vormaligen Pferdeopfer andeutend hinweist und seinen mythischen Vorfahren das Gedeihen des Königshauses zuschreibt, festigt er seine und wohl auch seiner Nachkommen Stellung bei der Dynastie. Auch durch die Erwähnung der Königin-Mutter, der rühmlichen Mutter eines „Halbgottes“, erweist er sich als ein sehr kluger Hofpriester.

Das Königs-Opfer soll auch dem Land und Volk zum Segen gereichen. Das spricht die Schlußstrophe als Gebet aus, das, an Indra und Varuṇa gerichtet, ein passender Abschluß des Ganzen ist. —

Wenn ich hier, und mehrfach in Arbeiten der letzten Jahre, von der nach-rigvedischen Überlieferung Gebrauch gemacht habe zur Erklärung von Rigveda-Gedichten, und die Brauchbarkeit einzelner solcher Überlieferungen sich be-

¹⁾ Doch ist auch bei L. v. Schroeder, der Str. 7 bis 9, nach dem dramatischen Zwiegespräch 1—6, von dem Sänger gesprochen sein läßt, kein organischer Zusammenhang hergestellt. Warum v. Schroeder Str. 10 wegläßt, ist nicht ersichtlich.

²⁾ *ardhadewa* nur hier in Str. 8 und 9 belegt. Das ist gewiß kein Zufall; es entspricht einerseits der einzigartigen, nämlich mehr als sonst beim Rājaseya betonten Vergöttlichung des Königs und gibt andererseits doch auch der Wirklichkeit ihr Recht.

währen sah, so bedeutet das nicht, daß ich in ein **traditionalistisches Fahrwasser** geraten sei oder gar eine solche Tendenz verfolge.

Als Schüler Oldenbergs bin ich herangebildet in äußerster Skepsis gegen solche Überlieferungen. Unter der Autorität des bedeutenden Lehrers war das bei dem Lernenden ein Vorurteil. Im Laufe der Zeit bildeten sich einzelne eigene Urteile, aber zunächst bestärkten mich die Vedischen Studien von Pischel und Geldner, die der traditionellen Literatur zu größerer Geltung verhelfen wollten, nur in der Oldenbergischen Ablehnung dieses oft irreführenden Erkenntnismittels. Aber man darf sich weder auf Ablehnung der Tradition festlegen noch sich der Traditions-gläubigkeit verschreiben, sondern muß aus allen Erkenntnisquellen schöpfen, muß prüfen, hinzutun und sichten. Auch wo wir Angaben solcher Herkunft als verwendbar und nützlich anerkennen, werden wir öfters nur Hinweise auf den einzuschlagenden Weg finden als einen schon gebahnten Weg, der gerade zum Ziel führt. —

Ich glaube, wir sind jetzt so weit, daß es in diesen Fragen keine Richtungen, Schulen, Gegnerschaften mehr zu geben braucht. Wenn wir uns davon frei machen und in Gemeinschaft arbeiten, werden doch immer die Meinungen im Einzelnen auseinander gehen, sodaß gegenseitige Belehrung stattfindet.

BETRACHTUNGEN ÜBER MYTHOS

besonders in Indien und Iran

VON HERMAN LOMMEL

Es treten auf Pyramus und Thisbe. Eine Wand trennt sie. Die Wand spreizt die Finger, und durch diesen Schlitz können die beiden Liebenden ihr Liebesgestüß austauschen. Denn die Wand ist ein biederer Handwerksmeister, der mit kalkbespritztem Gewand kenntlich gemacht hat und mit Worten ausspricht, was er vorstellt und wer er ist. Pyramus und Thisbe wollen sich am Brunnen treffen. Der nimmt Wasser in den Mund und spritzt es mit „purr purr“ umher und sagt als Mitspieler auch sein Sprüchlein. Da kommt mit Gebrüll ein furchtbarer Löwe, vor dem Thisbe entflieht; aber damit die Zuschauer nicht gar zu sehr vor ihm erschrecken, stellt auch er sich als harmloser Meister vor. Der Mond geht auf, agiert von einem andern zünftigen Meister, der erklärt, daß die Laterne, die er an hoher Stange trägt, der Mond ist; und wenn der Mond sich verdunkelt, läßt die Lampe herab und löscht sie aus.

Was sind nun hier eigentlich die Kulissen der Bühne, und welche sind die Personen der Handlung? Der Löwe hat eine Zwischenstellung: er ist mehr handelnd als Mauer, Brunnen und Mond, und ist doch nicht so Person wie Pyramus und Thisbe. Aber auch die unbelebte Umgebung wird zwischendurch Person, tritt auf und geht ab, spricht und mischt sich ein.

So ist's auch im Mythos, nämlich insofern da das Weltganze der Schauplatz, gewissermaßen die Bühne ist, aber die Bestandteile der Allwelt, welche die räumliche Umgebung, den Hintergrund und dinglichen Rahmen bilden, jederzeit auch als handelnde Personen, nämlich Götter, auf dieser Weltbühne auftreten können.

Dieser freie Wechsel zwischen dinglicher und persönlicher Vorstellung ist unserem Denken fremd, nicht nur der nüchtern sachlichen Denkweise, sondern auch der Poesie, wo uns Zeus als Wolkensammler und Blitzeschleuderer vertraut ist, wir uns ihn aber nicht auch als Gewölk und Blitzstrahlen vorstellen. Dieses Besondere der altmythischen Vorstellungsweise bereitet bei uns sogar den Mythologen manchmal Schwierigkeiten. Mythos ist nun durchaus kein Spiel — etwa nur Spiel der Phantasie —, sondern eine ernste und heilige Sache; und doch kann uns der Vergleich mit dem Narrenspiel, das in ähnlicher Weise frei mit Personen und Dingen schaltet, diese Eigentümlichkeit mythischen Denkens lebhaft verdeutlichen.

Erde und Himmel sind der Boden, auf dem sich das Geschehen abspielt, und das Dach, das sich darüber wölbt, von Göttern geschaffen oder von je vorhanden; und da sie alles umschließen, und älter sind als alles was besteht, sind sie die All-Eltern, nicht nur der Erdenwesen und der Wesen im Zwischenreich, sie sind auch die Eltern der Götter. Und damit sind sie auch Personen. Das sind sie auch als zwei Schwestern, schöne, ewig junge Frauen, die einander den Unsterblichkeitstrank spenden: aus zwei Schalen gießen sie einander das belebende Naß zu, das vom Himmel kommt und von der Erde wieder zum Himmel aufsteigt. Aber sie sind, zugleich wiederum dinglich, selber die beiden Gefäße, die diese Flüssigkeit bald ergießen, bald zu-

gegossen erhalten. Der Himmel ist auch ein Stier, dessen Same in der Erden-Kuh Leben zeugt, zugleich aber ist er die mütterliche Kuh, aus deren Wolken-Euter nährende Himmelsmilch für alle ihre Kinder quillt. Der gleiche Gegenstand kann also in verschiedenen Wesen belebt erscheinen.

Das gilt auch von der Sonne, die wir in mancherlei Bildern und Gestalten sehen. Sie steigt am Himmel als goldene Scheibe empor und wandert von Ost nach West; dort wirft sie sich herum und geht denselben Weg zurück; ihre dunkle Rückseite der Erdenwelt zuekehrend strahlt sie dann empor in die Götterwelt, um am nächsten Morgen im Osten aufs neue sich zu wenden und ihre lichte Seite beglückend den Menschen zu zeigen. Sie ist ein goldenes Medaillon als Brustschmuck des Himmels, sie ist das Auge der Götter. Sie ist auch der Gott „Sonne“ (männlich), der verliebt der schönen Jungfrau Morgenröte nachstrebt.

Mehrfach sind Götter, deren Name offen eine Naturscheinung ausspricht, nur Nebengestalten der Religion, als wären sie keine vollen Rundfiguren von selbständiger Bewegungsfreiheit und als könnten sie nicht mit Eigenleben sich lösen von Gerüst und Wänden des Weltgebäudes. So ist der Gott Parjanya, Regen, ganz und gar das, was sein Name besagt; man betet ihn zwar um Regen an, aber seltener als andere, größere Götter, die mit viel umfassenderer Wirksamkeit im Mittelpunkt der Religion stehen und nicht einfach ein Naturphänomen verkörpern, aber, unter anderem, auch Regen verleihen.

Götter von naturmythologisch nahezu gleichem Wesen können in der Religion eine ganz verschiedene Geltung haben: Vayu, der Wind, wird im alten Indien täglich beim morgendlichen Götterdienst angerufen und mit einer Spende bedacht; Vata, der andere Windgott, wird dagegen nur vereinzelt im dichterischen Hymnus verherrlicht und hat keine Stellung im Kultus.

Die liebliche Göttin Morgenröte, Eos, gehört bei den Griechen lediglich der Poesie an; es werden Liebesverbindungen von ihr erzählt, aber kultische Verehrung genießt sie nicht. Die ihr nah verwandte altindische Göttin Uschas, „Morgenröte“, ist ebenfalls vorwiegend eine Gestalt der Poesie, aber doch nicht so ausschließlich wie bei den Griechen. Sie empfängt keine Opfergaben, wird aber in Kultliedern, und zwar solchen von besonderem dichterischen Reiz, gepriesen und gebeten, mit ihrem strahlenden Morgenglanz einen glückhaften Tag zu eröffnen.

Man fühlt sich da zu der Ansicht geneigt, daß die religiöse, nicht nur poetische Bedeutung eines mythischen Wesens das Ursprünglichere sei, wie das bei schas im Verhältnis zu Eos der Fall sein mag. Dies für den einzelnen Fall zu beweisen dürfte allerdings schwierig sein.

Für uns, die nicht unmittelbar religiös Beteiligten, sind vielfach Gedichte an reine Naturgötter, indem sie erhabene Naturbilder bieten, genießbarer als die eigentlichen Kulthymnen an Götter von größerer religiöser Bedeutung. So können auch mythische Erzählungen von göttlichen Gestalten, die in der Kult-Religion kaum eine Stellung haben, an lebendigem Gehalt und gewinnendem Reiz die eigentlichen Kultgaten übertreffen.

Davon ein Beispiel aus der Sonnenmythologie. Vivasvant, „der Umherstrahlende“, ist Sonne. Dieser Sonnenmann gehört zwar der Götterwelt an, ist Vater von wichtigen

Göttern, empfängt aber keinen Kult. Ihm wird von den Göttern zur Gattin gegeben Saranyu, „die Flüchtige, Enteilende“. Mit dieser zeugt er mehrere Kinder, aber sie kann die Glut seiner Umarmungen nicht ertragen und beschließt deshalb, ihn zu verlassen. Sie tut das nicht leichten Herzens, sondern sorgt für Gatten und Kinder, indem sie eine ihr vollkommen gleich aussehende Frau, die „Gleichfarbige“, entstehen läßt, dieser die Irthgen anvertraut und sie zu Treue verpflichtet. Dann begibt sie sich in ihr Vaterhaus. Der Vater, vermeinend, es handle sich nur um einen Besuch töchterlicher Anhänglichkeit, empfängt sie freudig und liebevoll. Vivasvant aber lebt mit der Gleichfarbigen zusammen, die er für seine rechte Gattin hält, und bekommt auch von ihr mehrere Kinder. Da kann es nun nicht ausbleiben, daß die Gleichfarbige ihre eigenen Kinder denen der entwichenen Frau vorzieht, und durch so entstandenen Unfrieden kommt es auf, daß sie gar nicht die erste Gattin, daß sie nur Stiefmutter der älteren Kinder ist. Da eilt Vivasvant zornglühend seiner rechten Gattin nach zum aus des Schwiegervaters. Der hatte, anfangs über den Besuch seiner Tochter erfreut, ihr langes Fernbleiben vom Gatten mißbilligt. Das gibt übles Gerede und gefährdet die Ehe. Sie aber kann sich nicht entschließen, zu ihrem Mann zurückzukehren, vielmehr, als sittsame Frau, ergibt sie sich, von ihrem Gatten getrennt, der Askese und zieht sich in die Einsamkeit zurück, in das Märchenland hinter den Bergen im fernen Norden. Dort wird sie zu einer Stute — Sonne wird ja auch durch einen Hengst symbolisiert — und weidet in einsamen Grasgebieten. Der erzürnte Sonnenmann läßt sich vom Schwiegervater begütigen, da er hört, daß seine Frau in sittsamer Keuschheit lebt. Er legt seine übermäßige Glut ab — wir ahnen, es geht der Nacht entgegen. Als Hengst eilt er seiner Gattin nach, und dort, in der Einsamkeit, begatten sie sich und zeugen das herrliche Zwillingpaar der morgendlichen Götter Ashvin.

Das Mittelstück des Mythos ist also zu einer Familien-Novelle ausgestaltet, und diese Ausmalung gehört nicht, wie die wundersamen Teile, der ältesten Überlieferung an. Der Inhalt des Mythos selbst hat zu solcher Weiterdichtung angeregt, und bis heute vermenschlichen und psychologisieren Dichter mythische Stoffe.

Zum Mythos gehört ahnungsvolles Geheißnis. Die Wissenschaft will es enträtseln. Das führt manchmal zu gewagten, zu absonderlichen Vermutungen; aber auch wenn es gelingt, erhellt ihr nüchtern scharfer Strahl allzu grell den Zauber mythischen Zwielticks.

Hier aber hat es doch seinen Reiz zu erkennen, daß die Flüchtige, Enteilende, wie genaue Untersuchung lehrt, die Morgendämmerung ist; weiter läßt sich zeigen, und durch Erklärung eines Geheimnamens bestätigen, daß die Gleichfarbige die Abenddämmerung ist. Die Eine entschwindet vor der zunehmenden Glut des steigenden Tages und geht in die Nachtregion des Nordens; die Abenddämmerung aber kann bei nachlassendem Schein verweilen.

Auch nach dieser Aufklärung verbleibt dem Mythos noch genug des Geheimnisvollen (worauf aber hier nicht einzugehen ist¹), so daß die Wissenschaft den Schleier der Dichtung nicht ganz zerrissen hat.

¹ Siehe H. LOMMEL: Ztschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 99.

Die Personen dieser lebensvollen Erzählung sind sämtlich Götter, zum Teil unverkennbar göttliche Naturwesen, aber die Hauptpersonen, Vivasvant, der Sonnenmann, und die beiden Frauen, haben in der Religion keine Stellung. Gleichwohl steht dieser Mythos dennoch in Beziehung zur Religion: die Zwillingssöhne Ashvin, die von den Roß-gestaltigen Eltern stammen, sind sehr wichtige Götter. Sie sind die Wundermänner, die Götterärzte, die Nothelfer, die unter den Menschen herumwandern, Krankheit heilend, Alter verjüngend, aus Not und Gefahr errettend.

Auch hier ist es verlockend, eine Vermutung zu hegen, die zwar historisch nicht beweisbar ist, aber eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit zu haben scheint: Wenn die Götter der zweiten Generation lebendige, ins Leben wirkende, kultisch verehrte und angerufene Wesen sind, ihre Eltern aber, obwohl gleichfalls Götter, nur Gestalten des Mythos, von anscheinend mehr dichterischer als religiöser Geltung, so möchte man denken, daß sie als vorangegangene Götter-Generation ihrerseits ehemals lebendige religiöse Bedeutung gehabt hätten.

Wie dem auch sei: die Ashvin als Wunderärzte und Nothelfer stellen eine Macht dar, die in jeder Religion in irgendeiner Form anerkannt und göttlich verehrt wird, die den Menschen aller Zeiten in Krankheit, Not und Gefahr nötig ist und oft als wirklich erfahren wird. Zahlreiche Legenden berichten von solchen Wunderheilungen und Errettungen durch die Ashvin. Damit aber treten wir aus dem Bereich des Mythos in den der Legende. Die Berührungen sind sehr nahe: der Mythos ist wundermäßig, die Legende auch; die Ashvin sind mythischer Herkunft, ihre Wirksamkeit ist legendenhaft. Und doch sind Mythos und Legende etwas gänzlich Verschiedenes. Legenden, ob man sie für erfunden hält oder glaubt, lassen sich beliebig vermehren. Wunderheilungen und Errettungen gibts bis in unsere Tage — deshalb können sie auch erschwindelt werden. Mythos ist niemals Schwindel. Jede Wundererzählung, Legende, trägt ihr besonderes Gepräge als einmaliger Fall unter vielen; der Mythos berichtet zeitlos was je und je geschieht, ein einmalig erstes Geschehnis einer mythischen Urzeit, die bis heute fortbesteht. Da ist jeder neue Tag das Bild des ersten Tages der Weltentstehung; und jedesmal ist mit Blitz und Donner der Weltbestand erschüttert und seine Fortdauer in Frage gestellt wie bei dem Kampf in der Urzeit, wo sieghaft die verjüngte Welt für alle Zeit wieder hergestellt wurde. Das mythische Geschehen ist das beständig erfahrbare Wunder des Daseins, das jeder erlebt und das mit Geburt, Leben und Tod, mit Morgen, Tag und Nacht in lärmförmigem Verlauf stets wiederkehrt; darum stellt es der Mythos ein für allemal als einmalig hin. Das legendarische Geschehen ist das geglaubte Wunder, das dem einzelnen widerfährt, ein einmaliges Ereignis, nicht wiederholbar auf der Strecke der Zeit.

Der Mythos von Vivasvant und Saranyu ist eine erzählbare Geschichte. Das ist ein Ursinn des Wortes Mythos. Mythos ist aber auch einfach „Wort“, ein bedeutendes, das Sein deutendes Wort. Es kann ein einzelnes Wort sein wie „Mutter“ — Erde, „Licht“ — Leben, und vieles dergleichen. Es sind bildhafte Worte, und so ist Mythos eine Bildersprache.

Ein Bild ist es, daß die Welt zu Anfang ein Ei war, das auf den Urgewässern schwamm. Das Ei zerbrach in zwei Teile, der silberne untere ward die Erde, der obere goldene der Himmel, und daraus ging hervor der goldene Dotter, die Sonne.

Aus dem Ei aber kommt ein Vogel hervor, und was die goldene Kugel des Dotters ist, das ist zugleich der Sonnen-Vogel, der sich als mächtiger Adler zum Himmel aufschwingt. Wie im Traum geht ein Bild ins andere über, und wie im Traum weiß man, was Worte nicht zu sagen vermöchten, daß das Eine und das Andre dasselbe sind.

Als goldener Brustschmuck löst sich Sonne nicht vom Himmel ab, als Dotter ist sie die goldene Kugel und der aus den Welt-Eltern Himmel und Erde hervorgegangene Lebenskeim, der Sonnenaar ein Bild ihres gewaltigen Aufstiegs zum Firmament; als Gott Sonne tritt sie persönlich hervor. Aber dabei ist sie doch kaum mehr als der Person gewordene Naturgegenstand. Ein Welt-Gesetz dagegen stellt sie dar in der Gestalt des Gottes Savitar. „Beweger“. Er ist Sonne, sofern diese aufgehend und untergehend zur Bewegung erweckt und zur Ruhe einschläft. Dieser Rhythmus von Beginn und Abschluß ist allem unter der Sonne auferlegt: auch die Götter stehen unter seinem Gebot. Alles, was lebt, wird erweckt und von Savitar in Bewegung gesetzt.

„ . . . beweglicher
Eilt schon die wache Quelle . . . “

die Vögel regen sich zu Flug, Atzung und Gesang, der Landmann beginnt sein Tagewerk, der Wanderer macht sich auf den Weg, die Schiffe lichten ihre Anker. Und im abendlichen Dämmer bringt Savitar alles zur Ruhe:

„Vor seiner Hütte ruhig im Schatten sitzt
Der Pflüger . . .
Gastfreundlich tönt dem Wanderer im
Friedlichen Dorfe die Abendglocke.
Wohl kehren itzt die Schiffe zum Hafen auch . . . “

Ganz ähnliche Bilder finden sich auch in den Liedern an Savitar im Rigveda.

Auch Indra, der siegreiche Kämpfer, ist Sonnengott. Kaum geboren steht der blonde, strahlende Held schon in voller Kraft da, und die vernichtenden Pfeile seiner Strahlen vertreiben im Nu alle Dämonen der Finsternis. Er ist der lachende Held, dem keiner widerstehen kann. Darum kann er sich alle Schätze aneignen, alles ist seine Beute, und freigebig verschenkt er das Eroberte an seine Verehrer, die Krieger, die in seinem Namen, unter seiner Führung zum Kampf, auf Eroberung und Beute ausziehen, die Arter, die Indien erobert haben.

Sonne saugt, aufsteigend und in ihrem hohen Stand, von überall her alle Feuchtigkeit auf. Indra ist der gewaltige Trinker, der sich am heiligen Opfertrank erbeutet. Das ist der Unsterblichkeits-Saft, der die ganze Welt mit Lebensfeuchte durchpulst. Indra, der übermenschliche Zecher, trinkt sich, nach Kriegerart, einen Krafttausch an, und in furchtbarem Ausbruch zerschmettert er den Feind. Dürre herrscht auf Erden, und die Welt leidet unter Trockenheit. Der Feind Indras ist der Dämon der Dürre, ein Schlangengeheuer. Alle Gewässer sind weiblich, die Flüsse sind Mädchen oder Frauen, die der Drache geraubt hat und gefangen hält. Indra schmettert die Keule auf ihn nieder, er schleudert den Steinhammer auf den Drachen und besiegt ihn. Jetzt ist Indra der Gewittergott, es ist die Blitzwaffe, der Donnerkeil,

mit dem er siegt. Er befreit die Frauen aus der Gewalt des Drachen, er läßt die Flüsse strömen, den Regen rinnen. Indra ist der Wolkenhammer, Blitzschleuderer, Regengott.

Unserer Denkweise entspricht es freilich nicht, daß der Gott des Tagesgestirns und des Gewitters dasselbe sind. Sonne und Blitz sind uns etwas so Verschiedenes, daß uns solche Zusammenschau nicht gelingt. Es gibt gelehrte Erörterungen darüber, daß er nur das Eine — oder nur das Andere sei. Unsere wissenschaftliche Denkweise erfordert solches Entweder-Oder; die mythische Vorstellungsweise nicht. Alle Kraftansammlung und besonders Kraftentladung ist Indra; darum kann er sowohl Sonne sein als Blitz. Kraft heißt „Indra-Eigenschaft“; Indra ist gegenwärtig im Adler, der auf seine Beute niederstößt, im Stier, der mit Wucht anrennt, im Krieger, dessen Pfeil durchschlagend trifft und der mit seiner Streitaxt den Gegner zerschmettert.

Indra ist der Handlungsreichste, Tatkräftigste auf der Weltbühne, aber doch ist er als Sonne und als Gewittersturm ein Teil des für uns unpersönlichen Weltganzen.

Als Drachensieger kämpft er allein, aber er ist auch Anführer der Kriegerscharen, ein Heerkönig. Als solcher hat der Gott eine Gefolgschaft kriegerischer Jungmannen. Das sind die Marut, eine göttliche Schar unbestimmter Zahl, von denen kein einzeler genannt wird. Es gehört zu ihrem Wesen, daß sie eine Gruppe sind, eine Gemeinschaft. Mit übermütigem Getöse stürmen sie einher, siegesbewußt noch ehe sie eine Tat getan, in glänzendem Waffenschmuck, prahlrisch herausgeputzt, lärmend, tanzend, gewalttätig. Sie sind wie das Urbild des frischen Aufgebots junger Krieger, die ihre Rauffast als Heldentum genießen und ihre Beute im voraus verbüßen. Als Gefolgschaft des Kriegsherrn Indra sind sie zusammen mit ihm das Urbild eines soziologischen Gefüges.

Wie sollten auch soziologische Verhältnisse nicht im Mythos ihre höhere, urbildliche Gestaltung gefunden haben? Mythos ist Erkenntnis der Welt in bildhafter Schau — auch der Menschenwelt. Soziologische Betrachtung mythischer Dinge ist berechtigt, ist nötig, aber als allein angewandte Methode führt sie ebenso zu Einseitigkeit wie die naturmythologische Betrachtungsweise, die sich oft vergriffen hat. Auch in dieser Hinsicht gilt beim Mythos kein Entweder-Oder. Er ist eine Zusammenschau von Dingen, die wir auseinanderlegen.

Die Marut, die kriegerische Gefolgschaft des Heerkönigs und Gewittergottes Indra, sind auch die Sturmwinde, die Söhne der Wolkenkuh, aus deren Euter sie die Milch des nährenden Regens hervormelken. Als Sturmwinde tosen sie einher in wildem Lauf, so daß Himmel und Erde vor ihnen erzittern. Sie tanzen am Himmel hin über Berge und Wälder, alles erbebt vor ihnen; die zuckenden Blitze sind ihre blanken Waffen, sie stampfen und brüllen; mit Bängen sieht man ihr gewalttätiges Nahen, aber in ihrem Ungestüm sind sie doch herzerfreuend, denn sie treiben die Wolken heran und bringen den segensvollen Regen, der mit Indras Wetterstrahl sich erschütternd und beglückend entläßt.

Soziologisch zu betrachten sind auch die Gandharven und Apsarasen, die himmlischen Musikanten und Tänzerinnen, schöne junge Männer, die stets verliebt den Mädchen und Frauen nachstellen, und die anmutig verführerischen Mädchen, die stets zur Liebe geneigt sind. Beim größten Opferfest des Königs, das zum Segen

für seine Regierung gefeiert wird. Aber zugleich dem ganzen Land zum Segen gereiht, stellt alles Volk sich als Zuschauer ein, mits hmausend von dem Fleisch der zahlreichen Opfertiere. Da stehen in Gruppen beisammen die jungen Burschen, die Mädchen, und es gehört zum Ritual, daß der Priester sie anredet als Gandharven und Apsarasen, denn sie sind die irdischen Ebenbilder dieser himmlischen Urbilder. Die Gandharven sind gewissermaßen ein mythischer Jungmännerbund, in den Liebesverhältnissen von Gandharven und Apsarasen ist die voreheliche Liebe zum Mythos geworden, in den Apsarasen auch das Hetärenstum.

Zugleich sind sie Natur-Wesen, Nöcke und Nixen oder Nymphen, die im Wald hausen, wo ein Wasserfall herabrauscht. Die Apsarasen sind bisweilen unseren Schwänenjungfrauen ähnlich. Im versteckten Wald schwingen sie sich mit Gesang auf goldenen S haukeln, die an den Baumriesen sich aus Lianen gebildet haben. Gandharven und Apsarasen drängen sich mit ihrer listernen Natur auch in das Liebesleben der Menschen ein. Die Gandharven stellen den Menschenweibern in Koboldsgestalt nach, erschrecken sie mit Eselsgeschrei, laufen ihnen nach als behaarter Zwerg, wandeln in verführeris her Gestalt voraus. Es ist darum nicht gut, daß sich Frauen allein zu weit in den Wald wagen; man muß die Gandharven beschwören: „Laßt ab von unserm Weibern, geht zu den Apsaras, das sind eure Weiber!“ Oft haben sie groteske, Rumpelstilzchen-artige Namen — ohne doch durch solche Benennung zu persönlichen Individuen zu werden.

Das sind wohl volkstümliche Formen des Gandharvaglaubens. In andern Fällen stehen sie höheren Göttern näher, und da gibt es als uralte Mythengestalt einen Gandharva, der für uns rätselhaft ist.

Die Apsarasen dagegen haben hübsche, einschmeichelnde Namen, oft Blumen-Namen, und damit ist eine weitgehende Individualisierung verbunden. Sie sind so verlockend, daß sie sogar große Heilige, die in strengster Askese leben, verführen, und zwar in göttli hem Auftrag, damit nicht allzu große Heiligkeit eines Mens hen den Göttern zu nahe trete. So ergeben sich Liebesgeschichten, in denen grausige Härte der Selbstpeinigung und lockere Sinnlichkeit, die aber sündlos ist, reizvoll kontrastieren. Auf Grund mythis her Voraussetzungen verschränken sich da Heiligenlegende und Liebesnovelle.

Ein echter Mythos ist hingegen die Liebe zwischen der Apsaras Urvashi und dem König Pururavas. Die göttliche Nymphe, eine Art Schwänenjungfrau, ging die Ehe mit dem menschlichen König ein unter der Bedingung, daß sie ihn nie na kt sehen dürfe; sonst würde sie ihn verlassen — eine zweifache Umkehrung des bekannten Motivs, daß der menschliche Mann seine halbgöttliche Frau Melusine ni ht in ihrer außer-menschlichen Gestalt sehen darf, oder daß, wie im Märchen von Amor und Psyche und ähnlichen, die Gattin die göttlich schöne Gestalt ihres Mannes, der Tags ein Ungeheuer ist, nicht sehen darf.

Die Gandharven aber verginnet dem Menschen Pururavas die Apsaras nicht. Um sie ihm zu entziehen, locken sie ihn durch eine List nachts aus dem Bett von ihrer Seite und lassen dann einen Blitz aufzucken. Im Licht des Blitzstrahls sieht sie ihn nackt und ist im selben Augenblick verschwunden. Von Schmerz und Liebessehnsucht wahnsinnig irrt er umher, sie zu suchen. Da sieht er einmal im Wald auf

einem Teich Enten schwimmen; es sind Apsarasen, und eine davon ist Urvashi, die si h ihm nun in göttlich menschlicher Gestalt zeigt. Vergebens fleht er sie mit Liebesbes hwürungen an, zu ihm zurückzukehren. Sie verweigert es; aber einmal noch darf er zu ihr kommen, in einen Zauberpalast in der Einsamkeit, wo au h die Gandharven ihn empfangen und ihm versprechen, daß er dereinst in den Himmel eingehen soll.

Beim Abs hied gibt Urvashi dem Pururavas zum Trost den Sohn, namens Ayus, mit, den sie mittlerweile geboren hat, und dieser ist — ein heiliges Opferfeuer. Damit lenkt — für uns befremdlich — die rührende Liebesgeschic hte, die Jahrtausende lang indis he Dichter beschäftigt hat, in den sakralen Berei h zurück, dem sie entstammt.

Mythos und Kult sind die beiden zueinander gehörigen, einander entspre henden Seiten des sakralen Lebens. Kultische Handlungen spiegeln mythis hes Geschehen. Hier ist es die Hervorbringung des Sakralfeuers dur h zwei Reibhölzer, die, wie auch bei manchen anderen Völkern, als Symbol des Zeugungsvorgangs aufgefaßt wird. Dabei ist das u tere Reibholz der weibliche, der Quirl der männliche Teil. Diese sind im Mythos die Nymphe Urvashi und der König Pururavas. Beim Quirlen des Opferfeuers wird daher das untere Wei hholz Brett hen angesprochen: „Du bist Urvashi“, und das bohrende Hartholzstäbchen: „Du bist Pururavas.“ Demgemäß hat au h das so erzeugte Feuer den Namen des von Urvashi dem Pururavas geborenen Knäbchens, Ayus. Und die mit dem so hervorgebrachten Feuer vollzogene heilige Handlung bewirkt, daß man dereinst, wie die Gandharven es dem Pururavas verheißen haben, in den Himmel gelangt.

So lebendig diese Erzählung ist: auf einmal sehen wir ihre Gestalten, die unsere Anteilnahme erwe kt haben, zurücktreten in die Dingli heite der Geräte auf dem Opferplatz, in Gegenstände, die für uns tot sind, für die Opferteinehmer aber erfüllt von lebendiger Symbolik.

Diese Geisteswelt voll von Sinnbildern, bedeutungsvollen Gestalten und Geschehnissen in menschlichen und kosmischen Bereichen möchte ich gewachsenen Mythos nennen. Ein sol hes Wa hstum geht vor sich wie beim Korallenbaum, der durch die Tätigkeit unzähliger Kleintier hen sich aufbaut. Einzelne haben hinzuerfunden, ausgestaltet, fortgedichtet, Generationen haben daran ges haffen; Vieles davon geht in prähistorische Zeit zurü k, aber Mythos als Denkmform, Weltans hnung, Vorstellungs- und Aussageweise besteht mit großer Stiltreue bis in fortgeschrittene historische Zeiten.

Bei den vedischen Indern läßt si h die Fortbildung des überlieferten Mythos dur h einzelne Persönlichkeiten nur dann und wann vermuten. Anders bei den benachbarten Iраниern, wo Zarathustra in sehr alter Zeit eine neue Lehre verkündete. Damit schuf er auch neue Mythen. Davon ein Beispiel:

Mit der altüberkommenen Religion bekämpfte Zarathustra aufs schärfste die Rinder-Opfer, orgiastische Feste, bei denen, um die zusammengeströmte Volksmenge zu speise , Massen von Rindern, wahrs heinlich auf grausame Weise, getötet wurden. Ni ht nur aus religiösem Eifer gegen das, was ihm als Götzendienst und Greuel erschien, wandte sich Zarathustra gegen diese Rinderschichtungen, sondern auch aus Mitleid mit den leidenden Tieren. Doch hätten noch so eindringlich mahnende

und belehrende Worte eines einzelnen es niemals vermocht, solche beliebte und genußreiche, noch dazu religiös geheiligte Freudenfeste abzuschaffen. Dazu bedurfte es der Macht des Königs, den Zarathustra schon für die Grundsätze seiner Lehre gewonnen hatte. Ihn um Beistand anzurufen, so dürfen wir annehmen, war der Anlaß eines überlieferten Gedichtes, in dem Zarathustra die Urseele des Stiers im Himmel vor Gott und dessen unsterblichen himmlischen Helfern klagen läßt über die Grausamkeiten, die den Rindern angetan werden. Aber die himmlischen Hilfsgeister Gottes können nichts tun gegen das Schicksal des Rindes, daß es dem Menschen dienen und durch ihn leiden muß. Daraufhin wendet sich die Seele des Stiers mit erneuten Bitten und Klagen an Gott selbst. Dieser Auftritt wird noch ergreifender gestaltet dadurch, daß nun auch die Seele der Kuh ihre klagende Stimme mit der des Stieres vereint. Gott vertröstet das Rinderpaar auf das künftige Auftreten Zarathustras, der mit der Macht des Wortes für das Rind eintreten werde. Doch darauf folgt ein noch beweglicherer Schmerzensausbruch des Rinderpaares: Wie kann ihnen denn ein schwacher Mann helfen, dem nichts als das Wort zu Gebote steht! Wann endlich wird der Mächtige kommen, der zum Schutz des Rindes gebieterisch dem Wort Zarathustras Nachdruck verleiht?

Zarathustra kleidet also, um seinen Appell an den Herrscher möglichst eindringlich zu gestalten, sein Anliegen in einen Mythos, der in einer Vorzeit in göttlicher Himmelswelt spielt. Ersichtlich ist dies ein von Zarathustra geschaffener Mythos; denn die auftretenden göttlichen Personen sind die Himmelsmächte, die er in seiner Lehre verkündet, und er führt sich selber, wie eine mythische Gestalt, in diese himmlische Ratsversammlung ein, indem er Gott auf sich hinweisen läßt.

Mit der Neuschöpfung der mythischen Gestalten „Seele des Stiers“ und „Seele der Kuh“, die geistige Vertreter des Rindergeschlechts sind, knüpft Zarathustra, umgestaltend, vielleicht an einen alten Mythos von einem Urstier an, der ein kosmisches Wesen war.

Altmythische Vorstellungen hat Zarathustra höchst wahrscheinlich auch verwendet, wenn er davon spricht, daß die Seele nach dem Tode eine Brücke („Richterbrücke“) betreten muß. Er selber wird sie mit seinen Anhängern überschreiten. Den Gottlosen aber wird davor bange, denn diese Brücke wird sie ins Verderben führen. Zarathustras eigene Worte darüber, soweit sie uns überliefert sind, beschränken sich auf knappe Andeutungen. Die an ihm sich anschließende Literatur aber bietet uns das grandiose Bild einer Brücke, die vom höchsten Berg der Erde sich zum Himmel spannt und automatisch die Seelen der darüber Hinschreitenden richtet. Mit messerscharfer Schneide richtet sie sich auf, wenn ein Gottloser sie betritt, und läßt ihn in den Abgrund der Hölle stürzen, während sie flach liegend einen gebreiteten Weg bildet, auf dem der Gerechte beglückt in Gottes Saal schreitet.

Die betont ethische Verwendung dieses Bildes geht sicher auf Zarathustra zurück, das Bild selbst aber stammt vermutlich aus altüberkommenen mythischen Vorstellungen. Welcher Art diese gewesen sein mögen, wissen wir freilich nicht.

Vergleichbar wäre etwa die Anschauung, die es bei primitiven Völkern gibt, daß eine gefährliche Brücke ins Jenseits führt, die nur der tüchtige Krieger, der im Leben körperlich gewandt war, überschreiten kann. Sie führt über den Totenstrom

in ein Land der Abgeschiedenen, über das vielfach nur ganz traurige Vorstellungen bestehen.

Man hat auch daran gedacht, diese zoroastrische Himmels- und Richterbrücke mythologisch mit dem Regenbogen zu verknüpfen. Dies läßt sich jedoch nicht näher wahrscheinlich machen; es ist aber bezeichnend für ein zeitweilig in der Mythologie vorwaltendes Bestreben, möglichst viele mythische Gegebenheiten auf Naturscheinungen zurückzuführen. Das hat, als vorgefaßte Meinung, zu vielen unbeweisbaren, auch willkürlichen Annahmen sowie zu offenbaren Mißgriffen geführt und die Gegenwirkung hervorgerufen, daß man es vorzog, die Natur möglichst ganz aus dem Spiel zu lassen und lieber auf ein Verständnis überhaupt zu verzichten, als eine naturmythologische Deutung in Betracht zu ziehen.

Man wird aus den vorangegangenen Betrachtungen, soweit sie altindische Mythologeme betreffen, unsere Stellung zu diesen noch immer unausgetragenen Gegensätzen ersehen. Gewiß werden wir uns oftmals mit bloßer Tatsachenfeststellung einwillen oder für immer begnügen müssen. In anderen Fällen aber ist die Beziehung auf die Natur nicht eine hineingetragene „Deutung“, sondern sie ist die Sache selbst, und Mythos als Welt-Deutung, Welterkenntnis ist auch Natur-Erkenntnis, wenn freilich keine naturwissenschaftliche. Aber gerade darin kann solche Erkenntnis tiefer gehen, daß sie „Natur“ nicht vom Menschen sondert, sondern Ordnungen erfäßt, die Menschendasein und Naturgeschehen einheitlich übergreifen.

Bei der zarathustrischen Richterbrücke erübrigt sich eigentlich die Frage nach der Naturgrundlage des Bildes; denn auch wenn eine solche in vorzarathustrischer Zeit je bestanden haben sollte, ist doch das Bild bei Zarathustra selbst lediglich Ausdruck eines ethischen Gedankens.

Überhaupt läßt sich dem Wesen der Lehre Zarathustras, der zoroastrischen Religion, im Gegensatz zur altindischen, mit naturmythologischen Fragestellungen nicht näherkommen. Wohl aber gilt von ihr als Ganzem, daß sie ein gewaltiger, ehabener Mythos ist, der mit mächtigem Bogen die Welt überspannt, von ihrer Schöpfung in mehreren aufeinander folgenden Schritten an bis zu ihrer Vollendung am Ende der Zeiten; ein Mythos nicht nur vom Sein, sondern auch von der Zeit, in die das Dasein eingebettet ist; ein Mythos aber, der, anders als der altindische, die Welt vorwiegend in ihrer ethischen Gliederung sieht, in die auch die Natur einbezogen und eingeordnet wird.

Freilich kann man ebensowohl sagen, diese Lehre ist eine Philosophie, die nur in mythischer Form sagbar ist. Und es scheint nicht nur für Zarathustra, nicht nur für Plato, sondern für immer zu gelten, daß die tiefsten Einsichten, die ewigen Wahrheiten, in denen Philosophie zu Religion wird, sich nur mythisch aussprechen lassen.

NACHTRAG ZU „BHRIGU IM JENSEITS“

Paideuma IV (1950) S. 93ff.

VON HERMAN LÖMMEL

In dem Aufsatz „Bhrigu im Jenseits“ habe ich berichtet von der in der altindischen Literatur mehrfach bezeugten Vorstellung, daß die Verstorbene im Jenseits von anderen Wesen das erleiden müssen, was sie ihnen in diesem Leben angetan haben. Besonders eindrücklich tritt da hervor, daß Vieh, das man geschlachtet und gegessen hat, in der andern Welt den Menschen das gleiche antut.

Es ging mir dabei darum zu zeigen, daß dieses umgekehrte Erleiden im Jenseits der Grundanschauung nach nicht Strafe ist für ein Unrecht, das man hier begangen hätte, sondern daß es eine Sonder-Ausprägung der allgemeineren Vorstellung ist, daß in der andern Welt alles genau gegenteilig zu den Umständen und Vorgängen in unserer Welt sich verhält und geschieht. Denn es sind nicht verbotene Handlungen, welche durch Umkehrung von Tun und Leiden die Menschen mit so unangenehmen Folgen bedrohen; geschieht einem doch auch für unvermeidliche, gar nicht gewalttätige, sogar kultisch vorgeschriebene Handlungen wie Holzhacken, Pflanzessen, Wassertrinken ebensolches, wenn man nicht durch gewisse rituelle Prozeduren dagegen Vorsorge trifft. Mögen diese Vorstellungen immerhin eine Vorstufe sein des Gedankens, daß Schuld, die man hier auf sich geladen, dort Sühne findet, so ist bei den diesbezüglichen Aussagen in den altindischen Brahmanas die Meinung in ganz altertümlicher Weise die, daß im Jenseits, in der andern Welt, sich alles spiegelbildartig umgekehrt verhält wie in unserer irdischen Lebenswelt, so daß Rechts und Links, Oben und Unten, Vorn und Hinten, Ja und Nein und dergleichen mehr vertauscht sind.

Von ethnologischen Zeugnissen für entsprechende Anschauungen bei primitiven Völkern konnte und sollte da nur eine Auswahl gegeben werden; ebenso genügen vereinzelte Belege aus der späteren indischen Literatur über Fortbestand und Umgestaltung dieser ursprünglichen Vorstellungen. Dagegen sollten die Zeugnisse aus der älteren indischen Literatur möglichst vollständig angeführt werden. Insofern die Brahmanas eine einheitliche Literaturschicht darstellen, sind sie geeignet, einander gegenseitig aufzuhellen, und mehrfache Bezeugung gleichartiger Anschauungen beweist deren verbreitete Gültigkeit.

Ich bedaure es daher, daß mir bei Besprechung der einschlägigen Stellen aus dem Shatapatha- und Jaiminiya-Brahmana die Parallelstelle aus dem Kauschitaki-Brahmana II, 3 entgangen ist, die ich hiermit nachtrage. Da heißt es: „Ganz ebenso, wie in dieser Welt Menschen Tiere essen und sie verspeisen, geradeso essen die Tiere in jener Welt die Menschen und verspeisen sie. Durch die Morgenlitanei unterwirft man sie sich. Wenn man sie hier sich unterworfen hat, essen und verspeisen sie einen in jener Welt nicht, (sondern) wie man sie hier in dieser Welt ißt und verspeist, ebenso ißt und verspeist man sie in jener Welt.“

Wie an den früher behandelten Parallelstellen sind offenbar vorwiegend zahme, also Herdentiere gemeint. Es ist hier ein etwas anderer ritueller Akt, durch den

man bewirkt, daß man von der Umkehrung von Tun und Leiden in der andern Welt nicht betroffen wird. Daraus wird sehr deutlich, daß die Vorstellung von der „verkehrten Welt“ im Jenseits allgemein und volkstümlich war, während verschiedene Vedaschulen verschiedene Szenen in dem großen kultischen Drama als Auskunftsmittel gegen die drohenden Leiden im Jenseits empfahlen.

H. OERTEL hat im *Journal of the American Oriental Society* 26 (1905) S. 196 auf die Verwandtschaft dieser Textstelle mit jenen, die Bhrigus Erlebnisse im Jenseits schildern, hingewiesen unter der Überschrift „lex talionis in the other world“, womit meiner Auffassung nach das Wesen der Sache nicht ganz getroffen ist, und noch weniger ist das der Fall, wenn KERTH in seiner Übersetzung des Kauschitaki-Brahmana dies „a passage on moral (!) retribution“ nennt.

DIE SPÄHER DES VARUNA UND MITRA UND DAS AUGE DES KÖNIGS

von

H. Lommel

Lüders erklärt in seinem letzten Werk, dessen 1. Teil von L. Alsdorf 1951 herausgegeben ist: *Varuna I*, auf Seite 35:

„Wie ein König hat Varuna seine Späher, die rastlos die Welt durchwandern und auf der Menschen Treiben sehen. Das sind nicht die Sterne, mit denen der Nachthimmel auf die Erde herabschaut; diese Späher haben keine physische Grundlage. Es sind die Späher, mit deren Hilfe der indische und schon der arische König über das Tun und Treiben seiner Untertanen wacht“.

Er wendet sich mit diesen Sätzen gegen die seit Hillebrandt vielfach vertretene Ansicht: „(Varunas) Auge ist des Tages die Sonne und die spähenden Geister des Lichts; des Nachts sind die leuchtenden Sterne seine Späher und Wächter des Alls“. (Hillebrandt, *Varuna und Mitra*, 1877, S. 1).

An dieser bisherigen Auffassung halte ich jedoch gegen Lüders fest¹ und gedenke sie im Folgenden aufs neue zu begründen.

An der angeführten Stelle begnügt sich Lüders mit der Kürze einer nicht eigentlich begründeten Behauptung, weil er mit diesen Sätzen sich, zwar unausgesprochen, zurückbezieht auf seinen Aufsatz in S.B. Pr. A. 1917, 373 f. = *Philologica Indica* 462 f. Dort hatte er wahrscheinlich gemacht, dass schon in der ur-arischen Periode das Königtum zu weitreichender Macht und gefestigter Organisation entwickelt war. Aus einem Vergleich dessen, was das Kauṭīliya-Sāstra über das raffinierte Spionagesystem der indischen Könige berichtet, mit dem, was wir über Aufseher und Horcher der achaimenidischen Könige erfahren, hatte er dort den Schluss gezogen, dass es schon unter den Königen der arischen Urzeit solche Späher gegeben habe.

Man kann zugeben, dass das ausgedehnte und durchgebildete, skrupellos sich aller Mittel bedienende Spitzelsystem, das Kauṭīliya

schildert, vielleicht eine Fortbildung älterer Einrichtungen war. Aber als Stütze für einen Rückschluss auf die Verhältnisse in urarischer Zeit wären doch ältere Zeugnisse von ursprünglicherem Charakter recht wünschenswert. Man kann ferner bereit sein anzunehmen, dass auf der iranischen Seite, im achaimenidischen Reich, Umbildungen erfolgt seien, durch die eine völlige indo-iranische Übereinstimmung nicht mehr erkennbar sei — immer bleibt das, was man aus den historischen Verhältnissen für die arische Periode zu erschliessen meint, nicht mehr als eine recht ungewisse Möglichkeit, solange Zwischenglieder fehlen.

Der persische Grosskönig hatte als hohen Beamten einen Oberaufseher, von dem die Griechen (Aischylos, Perser 980; Herodot 1.114; Aristophanes, Acharner 91; Plutarch, Artaxerxes 12,1, nach Ktesias) als dem „Auge“ ἑρθαλμός des Königs sprechen.

Im Unterschied zu diesen Zeugnissen für ein „Auge des Königs“ schreibt Xenophon in der *Kyropaedie* 8.2,10-12 dem Perserkönig viele „Augen“ und viele „Ohren“ zu. Aber auf Xenophons Angabe über viele βασιλέως ἑρθαλμός ist kein sicherer Verlass, gerade weil er dabei gegen die Meinung, des Königs „Auge“ sei nur Einer, polemisiert und theoretisch die Forderung begründet, dass nicht Einer, sondern Viele ἀτακουστῆν „horchen“ und σκοπεῖν „schauend beobachten“ sollten. So kann diese Angabe mehr ein Postulat Xenophontischer Staatsweisheit als ein historisches Zeugnis sein, und man hat ihm in diesem Punkte keinen rechten Glauben geschenkt.

Vielmehr hat man aus demselben Grunde auch die allein bei Xenophon vorkommende Angabe über die „Ohren“ ὄρα des Königs bezweifelt, bis der Strassburger aramäische Papyrus aus Elephantine gefunden wurde und diese Verwaltungseinrichtung des persischen Reiches bezeugte durch die Erwähnung von gaušaka's, „Horchern“. Und zwar ist dieses persische Wort in aramäischem Gewande dort in der Mehrzahl gebraucht. Dies ist eine Bestätigung nicht nur für Xenophons Angabe von horchenden Aufpassern überhaupt, sondern auch dafür, dass er von diesen in der Mehrzahl spricht, wie denn auch der Umstand, dass es in Oberägypten, an der äussersten Grenze des Reiches, so bezeichnete Beamte gegeben hat, bezeugt, dass diese über das ganze Reich verteilt waren.

Das aus dem Altpersischen unverändert ins Aramäische übernommene gaušaka (nur die Pluralendung ist aramäisch) kann als unmittelbares Zeugnis für den altpersischen Beamtentitel gelten. Dagegen ist uns die einheimische Bezeichnung des ἑρθαλμός τοῦ βασιλέως nicht überliefert. Diese glaubte Schaefer in seinem von Lüders zitierten Aufsatz „Das Auge des Königs“, *Abh. G. d. W., Göttingen 1934, Iranica I*) in dem

¹ Allerdings nicht hinsichtlich der Worte „Geister des Lichts“.

mittelpersischen *ispašaγ* erkannt zu haben. Das ist eine im Manichäismus, und schon von Mani selber gebrauchte Bezeichnung hoher Funktionäre der manichäischen Hierarchie, und Schaefer macht es glaubhaft, dass Mani damit einen persischen Beamtentitel verwendet hat. Dass aber dieser Titel speziell den einen, ganz hochgestellten Beamten bezeichnet habe, den die Griechen *ἑρβαλάμος τοῦ βασιλέως* nannten, geht daraus nicht hervor; es ist lediglich eine Annahme Schaefers. Wir werden statt dessen noch eine andere Möglichkeit in Betracht zu ziehen haben.

Dieses mittelpersische *ispašaγ* würde altiranisch „*spasaka*“ (bzw. altpersisch **spaθaka*) lauten, aber da das Suffix *-ka* im Mittelpersischen so ausserordentliche Verbreitung gefunden hat, können wir ebenso gut, vielleicht treffender, altiranisch *spas-* (**spaθ-*) ansetzen.

Das Wort *spas* ist im Awesta belegt und bezeichnet dort die Späher des Gottes Mithra, was, ebenso wie das altindische *spas* als gebräuchliches Wort für die Späher des Varuna und Mitra, bei unserer Frage von Wichtigkeit ist.

In der Annahme, dass *spas-*(*aka*) die einheimische Titulatur des von den Griechen als „Auge des Königs“ bezeichneten Beamten gewesen sei, und mit der Voraussetzung, dass die Griechen diese Bezeichnung wörtlich wiedergegeben hätten, bemäht sich nun Schaefer zu zeigen, dass *spas*, das bekannte Wort für „schauend, Späher“, im Iranischen auch die Bedeutung „Auge“ gehabt habe.

Dazu nimmt er den Weg über den skythischen Volksnamen der Arimaspes, den Herodot 4,27 in *μονῆρβαλμοι* übersetzt mit der Angabe, dass skythisch *arima* „eins“ heisse. Letzteres hat sich als richtig erwiesen und ist somit ein glänzendes Zeugnis für Herodots Berichterstattung. Darum wird man seine weitere Angabe, dass „Auge“ auf skythisch *σπῶ* heisse, nicht verwerfen, wiewohl sie schwerlich wörtlich richtig ist und kaum ganz ohne Einschränkung hingenommen werden kann.

Schaefer schliesst daraus auf ein skythisches **spos*, das dem Herodot in seiner Quelle in einer griechisch gebildeten Genitivform *σπῶ* vorgelegen habe. Diese Genitivform habe Herodot irrtümlich für die Normalform des Wortes gehalten. Man kann für die Behandlung von Fremdwörtern schwerlich bestimmte Regeln aufstellen; immerhin erscheint mir *σπῶ* nicht als die selbstverständliche Genitivform eines angenommenen **spos*; das Gegebene wäre wohl **σποςος*. In dem erschlossenen **spos* „Auge“ sind also drei ungewisse Annahmen vereinigt: der Bedeutungswandel von „Späher“ zu „Auge“, eine fragliche griechische Genitivbildung und eine Verwechslung Herodots von Genitiv und Nominativ.

Weiter müsste man gemäss Schaefer voraussetzen, dass dieser für das Skythische angenommene Bedeutungswandel (von *spas*, *spos* „schauend, blickend“ zu „Auge“) auch mit dem persischen **spaθ* vor sich gegangen, oder dass er gemeiniranisch gewesen wäre. Davon ist uns aber im Übrigen nichts bekannt.

Vielmehr ist anzunehmen, dass *cašman* (wie awestisch, und wie neupersisch *cāšm*) das geläufige und daher auch den Griechen am ehesten bekannte Wort für „Auge“ war.

Dieses Gebäude von Hypothesen, von denen auch jede für sich genommen, wo man sie als möglich gelten lassen kann, nicht überzeugend ist, ruht auf der unverbürgten Annahme, dass *spas* (**spaθ*) die Bezeichnung des einen Oberaufsehers, des *ἑρβαλάμος τοῦ βασιλέως*, gewesen sei. *spas* könnte aber ebensowohl irgendwelche sonstigen Aufsichtsbeamten bezeichnet haben. Denn wie uns die Griechen, ausser Xenophon, nichts von Horchern (*gaušaka*) sagen, so können sie auch unterlassen haben, von einer Gruppe von Aufsichtsbeamten zu berichten, die iranisch *spas* (**spaθ*) geheissen haben mögen.

Auch dies ist eine Hypothese — eine weniger komplizierte, wie mir scheint; und es muss sich zeigen, ob sie sich als brauchbar erweist. Einstweilen müssen wir sagen, dass *ἑρβαλάμος* offenbar nicht die genaue Übersetzung von *spas* ist, ob die beiden Wörter nun dieselben oder verschiedene Arten von Beamten benennen.

Schaefer sucht nun ferner zu erweisen, dass auch *ῶτ* eine ganz genaue Wiedergabe von persisch *gaušakā* (plur.) sei. Er nimmt nämlich an, dass dieses eine *-ka*-Ableitung von ap. *gauša* „Oh“ und mit diesem gleichbedeutend sei. Das lässt sich aber nicht halten. Es gibt kein mittelpers. **gōšak*, np. **gōšā* „Oh“, die auf ein solches altpers. Wort zurückdeuten würden. Auch würde eine solche Bildung im Altpers. zunächst wohl „Öhrlein“ bedeuten.

Dagegen gibt es ein mitteliran. *gōšak*, das „Hörer, Horcher“ bedeutet und klarermassen die Fortsetzung unseres altpers. *gaušaka* ist. Es ist ein Nomen agentis der Art wie aw. *rapaka* „stützend“ u.a., wie im Mittelpersischen die von Salemann, *Grundriss* Ia, § 50,2c genannten Bildungen und wie im Altindischen die von Whitney, *Sanskrit Grammar* §§ 271,1181 angeführten Bildungen. Diese Bildungsweise hat Schaefer verkannt. Dennoch aber gibt es als Bedeutung des mp. Namens *vispgošāγ* richtig „alles hörend“, nicht etwa „allohrig“ an. Auch ist ihm manichäisch *niyōšāγ* „auditor“ (nicht: „hängeohrig“) bekannt, ja er erkennt Hüsing's Übersetzung des aramäisch-persischen *gaušaka* als „Hörer“ ausdrücklich als richtig an. Gleichwohl beanstandet er, dass Andreas „der griechischen Wiedergabe zum Trotz“ *gaušaka* als

„horchend“ verstanden hat. Damit wird also die genaue Entsprechung von $\delta\tau\alpha$ und $gau\acute{s}ak\acute{a}$, die Schaefer zu erweisen sucht, als schon feststehend vorausgesetzt und als Argument gegen Andreas' Auffassung vorgebracht. Verwickelter wird diese durch Schaefers eigenes Schwanken zwischen „Hörer“ und „Ohr“ unklare Polemik noch dadurch, dass in einem anderen Punkt Andreas¹ offenbar Unrecht hat: auch ich halte es gleich Schaefer nicht für berechtigt, $g\acute{o}\delta\acute{a}k$ mit $langem \acute{a}$ anzusetzen und eine mitteliran. Partizipialbildung (Salemman, Grdr. Ia, § 98a) anzunehmen.

Obwohl also Schaefer die wahre Bedeutung von $gau\acute{s}ak\acute{a}$, nämlich „hörend“, schon mehrfach in Händen hatte, liess er sie sich wieder entgleiten, weil er fälschlich statt eines mit -a-ka von dem verbalen $gau\acute{s}$ gebildeten nomen agentis eine Ableitung vom Substantiv $gau\acute{s}a$ mit Suffix -ka annahm und weil er irre geführt war durch die vorgefasste Meinung, $\delta\tau\alpha$ müsse die wörtliche Übersetzung von $gau\acute{s}ak\acute{a}$ sein. Zugleich sollten sich bei ihm $spas = \theta\rho\beta\alpha\lambda\mu\acute{o}\varsigma$ und $gau\acute{s}ak\acute{a} = \delta\tau\alpha$ gegenseitig stützen, aber jedes von beiden ist hinfällig.

Warum Xenophon nicht $\delta\tau\alpha\kappa\alpha\upsilon\sigma\tau\alpha\iota$ gesagt hat, kann man nicht wissen. Doch drängt sich die Vermutung auf, dass er dabei von dem $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\omega\varsigma \theta\rho\beta\alpha\lambda\mu\acute{o}\varsigma$ beeinflusst war, das ja, wie die mehrfachen griechischen Aussagen ausser Zweifel setzen, wirklich einen persischen Titel wiedergab, wenn es auch nicht Übersetzung von $spas$ war, wofür die Griechen ganz gewiss $\alpha\kappa\omega\beta\iota\varsigma$ gesagt hätten.

Ein „Auge“ und viele „Horcher“ — das ergibt sich als sicher. Aus dem von Schaefer aufgewiesenen $ispasa\gamma$, $spas$ — und aus Xenophons Übertragung des Plurals auf das „Auge“, $\theta\rho\beta\alpha\lambda\mu\acute{o}\varsigma$, ergibt sich daneben als möglich, vielleicht wahrscheinlich: zahlreiche schauende Aufpaser, „Späher“, die etwa den Horchern gleichgestellt sein mochten.

Das gilt für die Zeit der Achaimiden-Könige. Aber schon den Königen der arischen Urzeit einen solchen Beamtenstab zuzuschreiben, bedarf es gewichtiger Argumente. So sind denn auch für Lüders diese altindischen und altiranischen Verhältnisse nicht entscheidend für seinen Rückschluss, derartige Einrichtungen auch für die urarische Periode anzunehmen, sondern das folgende Argument: Die menschlichen Könige sind Urbilder der göttlichen Könige. Und da den Göttern Mitra und Varuna zweifellos schon in urarischer Zeit himmlische Späher zugeschrieben wurden, muss die Einrichtung der Späher aus der Menschenwelt in den Himmel projiziert worden sein. Folglich muss es schon in urarischer Zeit Späher der menschlichen Könige gegeben haben.

¹ Bei Lidbarski, Ephemeris II 215 A. 2; mir nur aus Schaefers Angaben bekannt.

Dieser Schluss von Spähern der Götter auf menschliche Späher beruht auf der Annahme, dass Einrichtungen der Götter denen der Menschen nachgebildet seien, eine Annahme, für die Lüders keine Begründung gibt, weil sie für ihn anscheinend selbstverständlich ist und keiner Begründung bedarf. Die Voraussetzung, dass Götter und himmlische Zustände den Menschen und irdischen Verhältnissen nachgebildet seien, halte ich jedoch in dieser allgemeinen Form nicht für berechtigt; vielmehr werde ich für den vorliegenden Fall eine andere Auffassung wahrscheinlich machen.

Ferner findet hier eine merkwürdige Verquickung statt: Aus der Voraussetzung, die Späher der Götter seien Abbilder der Späher von menschlichen Königen, ergebe sich, dass schon in urarischer Zeit diese Könige Späher gehabt haben müssten; und daraus, dass die menschlichen Könige schon in urarischer Zeit Späher gehabt haben sollen, wird geschlossen, dass die göttlichen Späher nicht die Sterne sein können.

Diesem Zirkelschluss stehen aber vedische Textaussagen gegenüber, die es wahrscheinlich, wenn nicht vielmehr gewiss machen, dass die Späher der Götter ein mythischer Ausdruck für die Sterne sind.

Bevor wir die Texte selber sprechen lassen, sei noch folgende Überlegung eingeschaltet: Wenn wir das menschliche und das göttliche Späherwesen vergleichen, ganz besonders aber, wenn wir dabei nach Lüders' Art die menschliche Einrichtung zum Ausgang nehmen, so ist es doch auffallend, dass im Unterschied wenigstens von den achaimenidischen Königen die Götter keine „Horcher“ haben. Warum sollten denn diese im himmlischen Bereich nicht ebenfalls nachgebildet sein? Dagegen bei der Annahme, die göttlichen Späher hätten als Urbilder nicht menschliche Beamte, sondern die Sterne gehabt, liesse sich das Fehlen himmlischer „Horcher“ etwa daraus erklären, dass einer mythischen Vorstellung von „Horchern“ in der Natur schwerlich etwas als Anknüpfungspunkt hätte dienen können.

Im Rgveda wird häufig die Sonne als das Auge des Mitra und Varuna bezeichnet. Daneben lässt sich die naheliegende Vorstellung wahrscheinlich machen, dass die Götter des Nachts mit den Sternen als Augen die Welt überschauen. Ferner wird sich zeigen, dass die Bilder: Augen, mit denen die Götter herabschauen, und Späher, durch die sie alles überwachen, sehr nahe bei einander liegen und auch für einander eintreten können.

Als Begriff und Vorstellung dasselbe wie „Späher oder Ausschauer“ ($spa\acute{s}$) und nur im Wort davon unterschieden sind die „Blicker oder Ausluger“, $dra\acute{s}t\ddot{r}$, mit denen die Nacht Umschau hält, Atharvaveda 19.47. Dieses und die folgenden Gedichte sind der Verehrung der Göttin

Nacht gewidmet. 19.47,3 ff. heisst es: „Was deine menschenüberschauenden ¹ Ausluger (draṣṭāraḥ) sind, o Nacht, die 99, die 88 und die 77, und die 66, o du Reiche, die 55, o du Beglückende, und die 44 und die 33, o du Mächtige (vājini), und deine 22, o Nacht, und zuletzt die 11, mit diesen Schützern beschütze uns du heute, o Tochter des Himmels!“ Dass mit diesen unübersehbar vielen (denn das bedeutet diese nach der Grundzahl 11 gestaffelte Zahlenreihe) Auslugern der Nacht die Sterne gemeint seien, dürfte zuzugeben sein ². Desgleichen, dass hier nicht eine Übertragung von irgendwelchen menschlichen Blickern, Auslugern oder Spähern auf die der Göttin Nacht vorliegt.

In einem eng damit zusammenhängenden Gedicht (AV. 19.49,8) heisst die Nacht „mit Augen versehen“ (cakṣuṣmati). Das lässt wiederum an die Sterne denken. So haben in der folgenden Zeile, die korrupt ist, Roth und Whitney für das überlieferte unverständliche takmā: tārakā „Sterne“ konjiziert, Whitney später nakṣatrāny, gleichfalls „Sterne“. Beides ist zwar nicht richtig, aber diese dem Inhalt nach gleichartige Zweifelhafte der Besserungsversuche zeigt doch, wie sehr sich hier der Gedanke an die Sterne aufdrängt. An der Parallelstelle der Paippalāda-Recension (14.4) liest Barret (JAOS 47.427) arukmam. Ob im Übrigen seine Wiederherstellung der Zeile ganz des Rechte trifft, bleibe dahingestellt; rukmam aber muss wohl als gültig angenommen werden: sie (die Nacht) hat sich einen Golschmuck angelegt.

Ein Wort für „Sterne“ steht also nicht da. Aber ein Goldschmuck am Gewande der „mit Augen versehenen“ Nacht erweckt doch wieder die Vorstellung eines Gestirns. Insofern haben Roth und Whitney, mit ihrer Konjektur dichtend, gar nicht so weit fehl gegriffen.

Ausserdem ist diese Strophe (AV. 19.49,8) inhaltlich verwandt mit RV. 10.127,1: „Die Göttin Nacht hat herbeikommend überallhin umhergeblickt mit ihren Augen und hat alle Schönheit sich angeeignet“ (adhi śriyo adhita). Das Anlegen von Schönheiten entspricht nahe dem Sichbekleiden mit einem Goldschmuck. Wenn ich bezüglich der Sterne, die mit den Auslugern gemeint seien, soeben mich auf Whitney berufen konnte, so gibt hier Śāyana diese Erklärung für die „Augen“: akṣa-bhīḥ umschreibt er mit akṣīsthānīyaiḥ prakāśamānair nakṣatraiḥ „mit den leuchtenden Gestirnen als Augen“.

Wir haben vorhin, ohne die Grundlage von Textstellen, von der Sonne als dem einen Auge geschlossen auf die Sterne als viele Augen, und

¹ n r c a k ṣ a s s a u c h RV. 9.757 von Spähern, die hier die Rudrassind, gesagt.

² Whitney: „draṣṭāras... any connection with the stars... we cannot well question to be meant“.

ferner eine mythische Entsprechung zwischen den „Augen“ und den „Spähern“ angenommen. Dies wird durch die angeführten Stellen bestätigt. Freilich ist nirgends mit nackten Worten gesagt, dass die Sterne gemeint seien; durch solche Überdeutlichkeit würde nur das dichterische Bild zerstört, dessen Sinn gleichwohl an jeder dieser Stellen klar ist und, wenn ein Zweifel bestehen könnte, durch die anderen Aussagen verdeutlicht wird. Aber bisher war nicht spaṣ das Wort für „Späher“, sondern das gleichbedeutende draṣṭī.

Als spaṣ, „Späher“, wird aber RV. 4.13,2 und 10.35,8 sūrya, Sonne, bezeichnet, der an anderen Stellen „Auge“ der Götter heisst. Es wird also derselbe Naturgegenstand, der leuchtende Himmelskörper, das eine Mal als Auge, das andere Mal als Späher angesehen, was wiederum die soeben bezüglich der Sterne vorgetragenen Auslegungen bestätigt.

Bei solchem Wechsel in der Ausgestaltung der gleichen mythischen Grundvorstellung ist es nicht überraschend, dass auch gesagt wird, die Späher haben Augen. So heisst es AV. 4.16,4: „Vom Himmel her wandern seine (Varunas) Späher; mit tausend Augen beschauen sie die Erde“ (Lüders' Übersetzung S. 30). Die „tausend Augen“ der Späher halte ich ebenfalls für ein mythisches Bild der Sterne. Wie man hier die „physische Grundlage“ in Abrede stellen kann, hat uns Lüders nicht gesagt. Dass „Späher“ und „Augen“ zwei mythische Bilder derselben Erscheinung sind, haben die vorher genannten Stellen gezeigt. Aus diesen Worten nur zu entnehmen, dass die Diener eines Himmelsgottes ebenfalls im Himmel wohnen und dass sie, um viel sehen zu können, auch viele Augen haben müssen, wäre eine rationalistische Verarmung der Dichterworte, die mit den anderen genannten Stellen nicht im Einklang stünde.

Es kommt hinzu das berühmte Gedicht von dem Liebeswerben der Yami um ihren Bruder Yama (RV. 10.10). In Strophe 6 verweist Yama seine Schwester auf Mitras und Varunas Satzung und warnt sie vor den Spähern der Götter, von denen es in Str. 8 heisst: „Nicht bleiben stehen noch schliessen die Augen der Götter Späher, welche hier umhergehen“. Vorher schon (Str. 2) hatte er in demselben Sinn gesagt: „Die Söhne des grossen Asura, die Mannen, die den Himmel tragen (divo dhartāraḥ) blicken weit umher“. Der „grosse Asura“ ist Varuna; die weit Umherblickenden sind seine Späher, die hier in Sohnesverhältnis zu ihm stehen und divo dhartāraḥ genannt werden. Die „Träger des Himmels“ aber sind die Sterne. Dass die grösseren Himmelslichter, besonders die Sonne, öfters als Träger oder Stützen des Himmels gelten, ist bekannt genug. Aber auch die Sterne treten im Rigveda als Himmelsstützen auf, so 8.55 (Val. 7), 2: „Hundert weisse Stiere glänzen am Himmel wie

Sterne; durch ihre Grösse (Macht) stützen sie gleichsam den Himmel". Wenn hier die Sterne den Himmel stützen, dann sind auch 10.10,2 die Träger des Himmels die Sterne. Sie sind dieselben, die in Strophe 8 die nie die Augen schliessenden Späher der Götter genannt werden.

Weil die Himmelslichter als Träger und Stützen des Himmels eine uns nicht geläufige Vorstellung sind, scheint RV. 8.55,2 für die Beurteilung des Wesens der himmlischen Späher noch nicht in Betracht gezogen worden zu sein; in der mir zugänglichen Literatur ist die Bedeutung von *divo dhartārah* nicht erklärt. Gerade diese Worte aber sind entscheidend als Beweis, dass die Späher die Sterne sind.

Im Awesta ist Mithra ein sonnenhafter Gott, und das gilt auch für den vedischen Mitra. Da ich dies in Paideuma III (1949, S. 210 f.) dargelegt habe, wiederhole ich hier nicht alles dort Gesagte. Ich sage nicht „Sonnengott“, weil Ausdrücke dieser Art („Mondgott, Gewittergott“ u.dgl.) immer wieder Verwirrung stiften. Wenn man damit einen Gott meint, der ganz und gar Sonne (bzw. Mond, Gewitter, Regen) und nichts weiter ist, so hat Lüders, Varuna I, 40, natürlich recht, „es gibt nur einen vedischen Sonnengott, und das ist Sūrya“. Die wirklich grossen Götter sind niemals auf ein Naturphänomen eingeschränkt. Und so ist auch bei Mithra mit dem Wort „Sonne“ nicht die ganze Fülle seines reichen, auch in hohem Grade geistigen Wesens auszusagen. Aber Tag, Licht, Sonne ist aus seinem Wesen nicht wegzudenken.

Der awestische Mithra hat es mit dem vedischen Sūrya gemein, dass er selber ein Späher, *spas*, ist (Yt. 10.46; 61). Ausserdem hat er Späher, *spasō*, und zwar einmal 8 an der Zahl (45), andere Male 10 000 (27; 60; 82). Desgleichen hat er 10 000 Augen (7 und 82). Da sind also im gleichen Passus Späher und Augen in derselben Anzahl genannt; wir sehen auch hier, wie nahe sich die beiden Vorstellungen: Augen und Späher stehen.

Mithra ist, wie schon gesagt, keineswegs auf Sonnennatureingeschränkt; er ist „im Dunkeln wach(sam)“, was von Sūrya nicht gesagt werden könnte. Es gehen etwa nachts seine Späher umher, oder er wacht selber mit seinen zehntausend Augen. Diese als mythisches Bild der Sterne zu verstehen liegt nahe, an sich sowohl als im Vergleich mit der vedischen Vorstellung, und dazu passt, dass er auf sterngeschmücktem Wagen fährt (1.43). Aber erweislich, wie im Veda, ist es aus dem Mithra-Yāschta nicht, dass mit den Spähern die Sterne gemeint seien.

Nicht völlig geklärt werden konnte in der bisherigen Untersuchung das Verhältnis der griechischen zu den persischen Ausdrücken. Doch gibt es einige feste Punkte: das Auge, im griechischen Wort, die Horcher,

im persischen Wort, und das persische Wort *spas*. Ebenso fest steht, dass „Auge“, *ὀφθαλμός*, nicht die wörtliche Übersetzung von *spas* ist, und „Ohren“, *ὠτα*, nicht die wörtliche Übersetzung von *gaušakā*. Infolgedessen musste angenommen werden, dass der Xenophontische Ausdruck *ὠτα* in Anlehnung an „Auge“ gewählt wurde, und dass es ausser dem einen „Auge“ noch zahlreiche „Späher“, *spas*, gegeben habe.

Nun hat man, wie es scheint, bisher noch nicht beachtet — jedenfalls haben Lüders und Schaeder nicht darauf hingewiesen — wie genau das graecopersische *ὀφθαλμός τοῦ βασιλέως* entspricht dem vedischen *mitrasya varuṇasya cakṣus*, dem „Auge des Mitra und Varuna“, der Sonne. Diese Ausdrücke und die darin enthaltenen Vorstellungen kann man meiner Ansicht nach gar nicht auseinanderreissen. Die in dieser Entsprechung gegebene Symbolik ist sehr tief. Denn wie Sonne, das Auge der Götter, an Grösse, Licht und Macht die Sterne übertrifft, so war der von den Griechen als „Auge des Königs“ bezeichnete Beamte an Macht und Bedeutung hoch über die uns bezeugten Horcher, die *gaušakas*, und über die nur erschlossenen Späher, die *spas*-(aka)s gestellt. Dass es die letzteren, als eine von *ὀφθαλμός τοῦ βασιλέως* verschiedene Gruppe, gegeben hat, ist damit in einem so hohen Grad wahrscheinlich geworden, dass sich weitere Gedanken anschliessen lassen. Zunächst ist zu sagen, dass die so erschlossenen irdischen Einrichtungen in ihrem Verhältnis zu dem, was im Bereich der Götter besteht, sich so in eine Proportion einordnen lassen, wie es bei sprachwissenschaftlichen Analogien üblich ist: *ὀφθαλμός τοῦ βασιλέως* verhält sich zu *spaso* (*ispasaγ*) wie *mitrasya varuṇasya cakṣus* zu *varuṇasya* (bzw. *devānām*) *spasāḥ*. Die Benennung des höchsten Würdenträgers im Reich gewinnt so einen sehr tiefen Sinn, und auch das Amt der zunächst nur als „Spitzel“ erscheinenden unteren Kontrollbeamten erhält eine religiöse Weihe.

Für Sonne als Auge der Götter ist die „physische Grundlage“ der mythischen Anschauung an sich unzweifelhaft. Sie ist es jetzt ebenso für die Späher der Götter, da diese Vorstellung erwiesenermassen von den Sternen genommen ist. Damit ist auch klar, dass die Späher der Götter nicht Abbild einer menschlichen Einrichtung sind. Sondern der persische König hat mit einer alten, vorzaratrustischen (sic) gehe nicht so weit zu behaupten: urarischen) Symbolik seinen das gesamte Reich und alle Untertanen überwachenden Beamten nach dem Menschenüberschauenden Auge der göttlichen Könige genannt. Vielleicht ist damit ein Zug erfasst von solaren Beziehungen, in denen der arische, der indogermanische König stand, gemäss der These einer von anderer Seite in Aussicht gestellten Untersuchung.

Gegenüber der von Lüders vertretenen rationalistischen Anschauung, dass Göttliches ohne Zweifel Menschliches zum Vorbild habe, finden wir hier aufs schönste verwirklicht die religiöse Anschauung, die im Veda unzählige Male ausgesprochen ist: dass die Götter in ihrem Verhalten und Handeln das Urbild sind, dem gemäss die Menschen, göttliches Tun nachahmend, sich in Einklang mit der ewigen göttlichen Weltordnung setzen.

ANAHITA — SARASVATI

Von H. LOMMEL, Prien/Chiemesee

Die awestische Göttin Anahitā, von welcher der fünfte Yašt (Arđvi Sūr Yašt) handelt, gehört nicht dem reinen Zarathustrismus an, sondern ist aus der daneben fortbestehenden vorzarathustrischen oder Volks-Religion in den weiterentwickelten Zoroastrismus eingedrungen, und der große Hymnus auf diese Göttin hat Aufnahme gefunden in die heiligen Schriften der Zoroastrier. Dieses Dichtwerk ist nur äußerlich, in Bei- und Rahmenwerk, zoroastrisiert. Zwar ist es Ahura Mazda selber, der darin dem Zarathustra ihre Verehrung zur Pflicht macht, aber im ganzen ist es doch die Verherrlichung einer „heidnischen“ Göttin, verfaßt von einem Vertreter (oder: von Vertretern) des Anahita-Kultes, mit der Absicht, diese Göttin und ihre Verehrung dem offiziell anerkannten Zoroastrismus einzugliedern. Von der zähen Fortdauer des Anahita-Kultes, der auch unabhängig vom Zoroastrismus sich lange erhielt und weit nach Westen¹ ausbreitete, soll hier jedoch nicht gehandelt werden².

Es ist oftmals ausgesprochen worden, daß Anahita mit wesensverwandten vorder- und kleinasiatischen, auch griechischen Göttinnen vermenget und gleichgesetzt worden ist. Dabei wurden auch Namensanklänge mit außeriranischen Göttinnen angeführt, und es konnte der Eindruck entstehen, daß überhaupt fremder Ursprung dieser Göttin in Betracht zu ziehen sei. Einer solchen Möglichkeit gegenüber stellt A. Christensen im Handbuch der Altertumswissenschaft, Die Iranier (1933) S. 229, mit wünschenswerter Deutlichkeit fest, daß es sich bei diesen Gleichsetzungen nur um spätere Beeinflussung aus dem Westen handelt.

Ich hatte in meiner Einleitung zu Yašt 5 (Göttingen 1927) die Herkunftsfrage aufgeworfen, aber unentschieden gelassen und nur in einer Fußnote (S. 27) die Analogie zwischen Anahita und der altindischen Sarasvatī erwähnt, dabei aber bezweifelt, daß sich ein entwicklungsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen beiden wahrscheinlich machen lasse.

Danach hat O. G. von Wesendonk (Das Weltbild der Iranier, München 1933, S. 223) gesagt, daß Anahita „im vedischen Indien . . . kein Gegenstück besitzt“, während Duchesne-Guillemin (Zoroastre, Paris 1948, S. 53) sie „un pendant à la Sarasvatī indienne“ nennt. Letzteres ist durchaus richtig, doch ist damit so wenig wie mit meiner früheren Bemerkung eine genauere Bestimmung des Verhältnisses beider Göttinnen zueinander gegeben.

¹ Die Zeugnisse dafür sind sorgfältig gesammelt und erörtert von Stig Wikander in „Feuerpriester in Kleinasien und Iran“, Lund 1946.

Wenn wie bei Mithra-Mitra, Haoma-Soma, Apām Napāt und anderen Gestalten arischer Mythologie, eine Namensbereinstimmung bestünde, dann würde niemand an der Zusammengehörigkeit beider Göttinnen, an ihrer urarischen Herkunft zweifeln, und es würde sich nur darum handeln, inwieweit sich beiderseits eine Wesensähnlichkeit erhalten hat. Wenn dagegen, wie bei Tātrya, Druvāpa, eine iranische Gottheit keinen Namensverwandten in Indien hat, so sind wir lediglich im Ungewissen, ohne daß deswegen arischer Ursprung der betreffenden Gestalt ausgeschlossen wäre.

So ist die Sachlage bei Anahita; jedoch gibt die schon mehrfach ausgesprochene Analogie zu Sarasvatī² uns einen Hinweis oder führt zu der Vermutung, daß beide Göttinnen unter verschiedenen Namen doch in der Hauptsache gleich und arischen Ursprungs sind.

Es kann hier nun nicht alles vorgetragen werden, was über jede der beiden Göttinnen zu sagen wäre. Dafür sei auf die Darstellungen in den einschlägigen Werken verwiesen; es kommt hier nur darauf an, diejenigen Züge hervorzuheben, die der iranischen und der indischen Göttin gemeinsam sind.

Arđvi Sūrā Anāhitā, wie ihr voller Name lautet, wird als *Wassergöttin* nach *Sih rōcāk* 1. 10 und 2. 10 am Tag des Wassers (*apam*) verehrt, und der 5. Yašt trägt auch den Namen Abān Yašt. Daß die Gewässer verehrungswürdig sind, fügt sich aus beste dem echten Zarathustrismus ein, wenn dies auch nicht mit Zarathustras eigenen Worten, in den Gathas, überliefert ist.

Als Göttin hat sie die Gestalt eines Mädchens. Ihre schöne, statliche Mädchen-gestalt und ihr reicher weiblicher Schmuck wird mehrfach prächtig geschildert, *Yt.* 5, 7; 15; 64; 78; 123; 126. Als Vertreterin des Wassers erscheint sie als Fluß³. Sie ist ein himmlischer Fluß, an Größe gleich allen Gewässern, die hier auf Erden fließen (§3 des 5. Yašt), mit Macht einherfließend ist sie an Glücksglanz (*zvaranā*) so reich wie alle irdischen Gewässer (96). Sie fließt vom Berg Hukairya, dem Gipfel des Weltbergs, in das Welmeer Vourukaša (3), vom Hukarya herab aus der Höhe von tausend Männern (96, 101, 121). Ihr⁴ Abfluß verteilt sich über die sieben Erd-

² Wie bei Anahita wird bei Sarasvatī im deutschen Text weiterhin das Längszeichen weglassen.

³ Das Neben-einander und In-einander verschiedener Erscheinungsformen ist in arischer Religion sehr häufig (im Unterschied zu der klaren Gestaltlichkeit griechischer Vorstellungweise, wo allein das Wort Anthropomorphismus seinen vollen Sinn hat). Bei Anahita muß in *Yt.* 5, 64 und 78 die deutsche Übersetzung dies entweder überbetonen oder verschleiern: *apazatāt... kavināno kshpa: Bartholomae-Wolff*; „sie floß herzu in Gestalt eines Mädchens“; ebenso H. Weller, *Anahita* (Stuttgart 1938, S. 139), der dabei die „Doppelvorstellung von Naturding und Person“ hervorhebt, so wird aber nicht ausschließlich vom Fließen (von Flüssigkeiten) gebraucht, sondern auch vom Laufen von Menschen (usw.; vgl. z. B. slav. *tec*), so daß „sie lief herzu...“ als Übersetzung ebenso berechtigt ist.

⁴ *yejše* als fem. auf Anahita bezogen ist sprachlich, bzw. überlieferungsmäßig unklar. In § 4 ist zunächst gesagt, daß das Meer Vourukaša in Wallung gerät, wenn Arđvi Sūrā Anāhitā hineinfließt, sodann, daß entweder sie, Anahita, oder das Meer Vourukaša, 1000 Buchten und 1000 Abflüsse von gewaltiger Größe hat: *yejše hasarəm vairyānəm. [vairyānəm* ist nicht, wie Bartholomae, *Wb.* 1265, annimmt, als thematische Form aufzufassen, sondern zeigt falsche Einfügung von -s- bei Transkription von *FRYNM* und steht für *varianəm*. Ganz schlimm wird es, wenn H. Weller, *Anahita* S. 81, *varianəm* als 4 silbig mißt. Diese ungläubliche Form zieht die nirgends einwandfrei festgestellte Synthese von auslautendem und anlautendem Vokal nach

teile hin, und ihr Wasser strömt im Winter und Sommer gleichmäßig (zur Erde) herab (5); sie fließt mehr als klafterstark (7). Bei Tag und bei Nacht strömt von ihr so viel Regenwasser⁵ herab, wie alle Gewässer hier auf Erden (15). Sie kommt von den Sternen herab (85, 88, 132)⁶.

Sie fährt auf einem Wagen, den sie, vorn stehend, mit ihren Zügeln lenkt (11); er wird von vier einfarbig weißen, gleich schnellen Zugtieren gezogen (13), und diese ihre Hengste sind der Wind (*payu*), der Regen, die Wolke und der Hagel, welche es regnen, schneien, triefen und hageln lassen (120)⁷.

Am Himmelsfluß, der sie ja selber ist, hat sie herrliche Paläste stehen (101, 102)⁸, wieder ist hier dingliche und persönliche Vorstellung verbunden.

Wenn wir bei Sarasvatī ähnlichen Vorstellungen begegnen, so können wir, bei dem ganz anderen Charakter ihrer Anrufungen im Veda, nicht erwarten, sie mit gleichen Worten, in ähnlichen Formulierungen ausgedrückt zu finden.

Sarasvatī, der Name der Göttin, ist auch der Name eines irdischen Flusses. Man hat früher geglaubt — und manche glauben vielleicht noch —, die irdische Wirklichkeit sei Ausgangspunkt und Urbild des Göttlichen; in diesem Fall: der Himmelsfluß sei nach dem irdischen benannt, sei dessen göttliche Personifikation. Aus diesem Realismus folgte die Annahme, nur ein ganz gewaltiger Fluß könne Anlaß zu einer solchen Vergöttlichung gegeben haben⁹. Man versuchte daher, den geographischen Namen Sarasvatī auf den Indus zu übertragen. Das aber ließ sich nicht aufrecht erhalten; jedoch, wenn man sich nun an den wirklich bezugten und bekannten Fluß Sarasvatī, einen geographisch unbedeutenden Fluß in Madhyadesā, hielt, so blieb der in dieser Betrachtungsweise liegende Euhomerismus der gleiche. Ich bin der

ech: kasicio ghm varianəm damit sich ein 8silbiger Vers ergibt. Beide gerungenen Annahmen nur, um in der nächsten Zeile *kasicio ghm paydvanəm* den einwandfreien 10 silbigen Vers mit doppelter Synthese (-qm s- doppelt unwahrscheinlich) auf 8 Silben zurückzusetzen. Ich verstehe nicht, warum manche Awestiker den Text und die Sprache verzuken haben, die nächster von mir, sondern schon von Geldner erwiesenen 10 silbigen Verse nicht anerkennen zu müssen; vgl. H. Lommel, I, F. 56, 85).

Das *yejše* haben sowohl ich als H. Weller als gen. neutr. aufgefaßt und auf das Meer Vourukaša bezogen. Nach *Yt.* 5.104, Y. 65, 4 hat aber Bartholomae sicher recht, es auf Anahita zu beziehen, ob es nun *unloc. sg. fem.* (einenicht völlig kritische Form) oder Fehler für gen. fem. *yejše* ist (Bartholomae's Auffassung, *Wb.* 1212 Mitte, ist in dieser Hinsicht nicht ganz deutlich). — Vourukaša ist höchstwahrscheinlich ursprünglich das Himmelsmeer.

⁵ *siđ āpō* „fallende Wasser“; dies, sowie *utsp* (Bartholomae, *Wb.* 631, 646) sind bei Erörterung von *zvarēt* und Verwandtem zu berücksichtigen, worauf ich in meiner Besprechung von *Lüders, Varuna* I, in DLZ. 74 (1953), 401 hingewiesen habe.

⁶ Für Hillebrandts Ansicht, (*Ved. Myth.* I³, 383, I³ 389), daß Sarasvatī die Milchstraße sei, sehe ich in den vedischen Materialien keine hinreichende Grundlage; man sieht aber, daß im Vergleich mit Anahita diese Meinung gar nicht so abwegig ist.

⁷ Vgl. daß im Rigveda der Regen bisweilen (1.64, 6; 2.34, 13; 1.85, 5) als Harn himmlischer Rosse gedacht wird.

⁸ Vgl. RV. 8, 10; 1: *samudrā adhy ākrye grhe* „in dem über dem (Himmels-) Ozean errichteten Haus“.

⁹ Auf diesem Standpunkt steht auch noch Nyberg, wenn er in „Die Religionen des alten Iran“ S. 261 der deutschen Übersetzung erklärt: „Arđvi Sūrā Anāhitā ist ursprünglich und primär die Göttin Jašart“¹⁰. Seine Begründung dieser Ansicht ist unzureichend; unsere weiteren Darlegungen erbringen ein Eingehen darauf. — Bei Gangā ist natürlich der irdische Fluß das Primäre; ihre Versetzung in den Himmel ist gewiß nach dem Vorbild des himmlischen Flusses Sarasvatīgeschehen.

Ansicht, daß der irdische Fluß nach dem himmlischen benannt ist, und er wird in meiner Behandlung des Gegenstandes eine nur nebensächliche Bedeutung haben.

Sarasvati wird genannt in einem Gedicht an die Gewässer (10. 30, 12) und auch sonst öfters mit den Wassern zusammen angerufen, so 6. 49, 7 zusammen mit den Götterfrauen (*gnābhīh*), das sind die Gewässer; 5. 42, 12 mit den Flüssen, den Gattinnen des Stiers (d. i. Indras); 10. 17, 10 mit den Müttern, den Gewässern; 6. 50, 12 u. 13 mit Apām Napāt, dem Naß Spendenden, den göttlichen Frauen und den Meeren; 7. 9, 5 mit den Gewässern (daselbst auch die Marut und vorher, Str. 3, Apām Napāt genannt); in naher Verbindung mit ihr auch die Wassergottheiten (*apya devāh*) 6. 50, 11 und 7. 35, 11.

Der Sarasvati ist der letzte Trica des Götterturnus RV. 1. 2 und 3 gewidmet, und da ist (1. 3, 12) von ihrer „großen Flut“ die Rede. 2. 41, 16 heißt sie „beste Mutter, bester Fluß, beste Göttin (oder: mütterliche, am meisten Fluß, göttlichste)“. 6. 52, 6 ist sie „Sarasvati, die durch Flüsse anschwilt“ (im folgenden Pāda: Parjanya). Aus dem an Sarasvati gerichteten Gedicht 6. 61 entnehmen wir vorerst nur, was sich auf sie als Himmelsfluß bezieht und was weiter mit den bisher angeführten awestischen Anschauungen von Anahita vergleichbar ist; 13: „die sich durch Größe unter den großen (Flüssen) auszeichnet“; ihr heftiges Ungestüm, endlos, eilend, wogend, geht brüllend dahin (8); sie fährt mit goldenen Rädern (7) und reißt gleich einem Wurzelgräber den Rücken der Berge mit ihren gewaltigen Wogen auf. Damit gleicht sie den Marut, die mit ihren goldenen Radschienen die Berge aufreißen wie Fahrer auf der Straße (1. 64, 11). Zugleich ist sie der Anahita als Wagenfahrerin vergleichbar. Sie hat den menschlichen Bewohnern (*krībhīhya*) die Flußniederungen gewonnen (3); sie wird zusammen mit ihren anderen Schwestern (9), ihren sieben Schwestern (10), den sieben Himmelsflüssen, genannt, sie hat die irdischen Bereiche, den weiten Raum und die Zwischenwelt ausgefüllt (11) und ist in drei Sitzen befindlich siebenfüßig (12). In 7. 36, 6 ist sie die siebente unter den Flüssen, ihre Mutter ist die (himmlische) Sindhu¹¹. 7. 95 und 96 sind ebenso ganz an Sarasvati (und den in polarem Verhältnis zu ihr stehenden Gott Sarasvat) gerichtet; 95, 1: Mit nähendem (eigentlich: säugendem¹²) Wogenschwall ist sie geflossen, der Strom fährt wie auf einer Fahrstraße dahin, allen andern Gewässern mit seiner Größe voraneilend; 2: sie hat sich als die Eine unter den Flüssen ausgezeichnet. 96, 1: Sie ist die Ausrische unter den Flüssen.

Eines Eingehens bedarf RV. 7. 95, 2: *ekācat sarasvatī nadinām śucir yati girībhya ś samudrā*, was Geldner übersetzt: „Einzigunter den Strömen hat sich Sarasvati hervorgeraten, von den Bergen zum Meere klar fließend“. Lüders, Varuna I, 104 räumt Pischel und Geldner (gemeint ist Ved. Stud. I, XXIII) ein, daß *samudrā* hier als das wirkliche Meer zu betrachten sei. Dabei läßt er es dahingestellt sein, welcher Fluß hier mit Sarasvati gemeint sei, und gibt damit zu erkennen, daß er in geographischen Vorstellungen befangen bleibt. Es wäre aber wohl richtiger gewesen,

¹⁰ Vgl. Oldenbergs (Noten) und Geldners (Übersetzung) Bemerkungen.

¹¹ Sarasvati und die 7 Flüsse nach 8.54 (Val. 6), 4. In 7.36, 6 scheint Lüders Varuna I 153 anzunehmen, daß 7 irdische Flüsse und mit Sindhu der Indus gemeint seien; doch hat er S. 140 gesagt, daß hier nur die himmlische Sindhu gemeint sein könne; dies ist das Richtige.

¹² Vgl. ihre „unvergleichliche Brust 1.164, 49, und die „schwellende“ Brust des Sarasvat 7.36, 6, der hier mit diesem weiblichen Attribut von Sarasvati nicht unterscheidbar ist.

gemäß Lüders' eigenen wertvollen Feststellungen über Himmelsflüsse und Himmelsmeer, hier Sarasvati als einen Himmelsfluß und Samudra als das Himmelsmeer aufzufassen. Man wird dem entgegenhalten, daß die Berge ja doch auf der Erde stehen und von da aus kein Fluß sich in den Himmel ergießt. Denn Wolkenberge nimmt ja der im allgemeinen herrschende Realismus nicht an¹³. Nun ist aber wahrscheinlich a nicht nur zu *girībhya*(h), sondern auch zu *samudrā* gehörig, und zu übersetzen: „Von den Bergen, vom (Himmels-)Ozean her, vgl. 5.43, 11: *ā no dico bhrātāh parvatā ś sarasvatī yajātā gantu yajñam* „vom hohen Himmel, vom Berge her soll die verehrungswürdige Sarasvati zu unserm Opfer kommen“.

Mehrdeutig, zum mindesten, sind „Berge“ auch in der schon angeführten Stelle 6. 61, 2, wo Sarasvati mit ihren starken Wogen den Rücken der Berge aufreißt, wie ein Wurzelgräber; teils weil in diesem Gedicht mehrfach Sarasvati als himmlischer Fluß gekennzeichnet ist, teils weil — wenn wir den Realismus weit treiben wollen — auf dem Rücken der Berge zwar Quellen und Bäche sind, große Flüsse aber nur an ihren Flanken und am Fuß der Berge.

Als regenbringende Göttin führt Anahita mit Rossen, die Wind, Regen und andere Wasserniederschläge bringen oder darstellen. Entsprechend wird Sarasvati oftmals mit Göttern zusammen genannt, welche diese Himmelsergüsse von Wasser bringen oder darstellen. Dabei ist bemerkenswert, daß einer von diesen, Vāyu, gleichnamig ist mit dem einen Hengst der Anahita (Vāyu, sprich Vāyu). Gelegentlich wurden im Vorausgehenden einige Stellen genannt, wo Sarasvati mit Parjanya oder den Marut vereint erscheint. Solches ist oftmals der Fall¹⁴. Sarasvati „mit den Marut verbündet“ 2. 30, 8; die Marut ferner 3. 54, 13; 5. 46, 2 u. 3; 7. 9, 5; 7. 39, 5; 7. 40, 3; 7.96, 2; 9.81, 4, auch Vāyu; ebenso 10.65, 1; Parjanya mit Sarasvati: 6.50, 12, mit Vāyu und Vāta, 6.52, 6; 8. 21, 18; mit Vāta 10. 141, 5. Man könnte diese Aufzählung noch ergänzen durch den Hinweis darauf, daß öftmals in kaum weniger engem Zusammenhang diese atmosphärischen Götter angerufen werden in Strophen, die der auf Sarasvati bezüglichen Strophe nahe vorausgehen oder unmittelbar folgen; doch ist eine solche Vollständigkeit für die Sache nicht nötig.

Sarasvati wird 6. 49, 7 *pātravī* (Geldner: Tochter des Paviru) genannt, welches Boethlingk-Roth und Ludwig als „Tochter des Blitzes, Blitzgeborene“ gedeutet haben. Das steht nicht fest, mag aber dem Richtigen nahe kommen, da *pātravī* und Sarasvati 10. 65, 13 mit dem Donner zusammen genannt werden.

Auf Grund dieser Übersicht können wir feststellen, daß Anahita und Sarasvati als Himmelsfluß und Regenspenderin gleichartig sind. Ihre Fahrt zu Wagen steht bei Anahita in engstem Zusammenhang mit den wässerigen Niederschlägen¹⁵, bei Sarasvati mit dem machtvollen Dahinziehen des Himmelstroms.

Des Fahren auf dem Wagen ist aber zumeist auch etwas Kriegerisches. Und wie sehr kriegerisches Wesen bei Anahita besteht, sehen wir schon daraus, daß sie von zahlreichen Helden der Sage in ihren Kämpfen um Sieg angeführt wird. Sie überwindet alle Feindschaften (13), die kriegerischen Adligen bitten sie um schnelle

¹³ Vgl. in meiner Schrift „Der ariische Kriegsgott“ S. 42 Anm. 1; die dortigen Angaben über Berges Wolken könnten wohl nochergänzt und präzisiert werden.

¹⁴ Ich verzichte darauf, die Beziehungen aller anderen Götter zu Sarasvati, mit der zusammen sie oftmals aufgerufen werden, aufzuführen zu wollen.

¹⁵ Über Regenwagen: Geldner, Ved. Stud. 3.47.

Rosse (85, 86; in 98 sind solche adelige Krieger namentlich genannt). Ähnlich ist Sarasvati „Feinde erschlagend“ (*ortraghni* RV. 6. 61. 7, vgl. 2. 1, 11), kühn besiegt sie die Feinde (2. 30, 8), erschlägt die aus der Ferne kommenden (Feinde), *pārāvāgñi* (6. 61, 2), wird in der Schlacht angerufen (daselbst 5), ist Siegerin in (Wett-) Kämpfen (6), ist Feindschaften überlegen (9), eine eiserne Burg (7. 95, 1) und bietet Schutz (ebenda 5).

Bei dem zumeist heroischen Charakter der arischen Götter ist dieser Zug der Gemeinsamkeit nicht sehr beweiskräftig. Ebenso versteht es sich nahezu von selbst, daß die eine und die andere Göttin Segen und Gedeihen für Herden und Fluren, Wohlstand und Reichtum verleihe, so daß es kaum erforderlich ist, die Belege dafür zusammenzustellen (doch mag die beredete Skulptur des von Anahita gespendeten Reichtums, Yt. 5, 130, hervorgehoben werden).

Höchst bemerkenswert, und keineswegs bei allen Fruchtbarkeit verleihenden Gottheiten so hervortretend, ist es jedoch, wie von Anahita und Sarasvati gesagt wird, daß sie im menschlichen Bereich Zeugungskraft, Schwangerschaft, glückliche Geburt und Ernährung des Brustkinde bewirken.

Anahita ist diejenige, „die den Samen von allen Männern bereitet, die Leibesfrucht aller Weiber zur Geburt bereitet, die Weiber leicht gebären macht, den Weibern zur rechten Zeit Milch verschafft“ (Yt. 5. 2 = Y. 65. 2; Yt. 5. 5; V. 7. 16). Die noch jungfräulichen Mädchen bitten sie um einen Gatten, schwangere Frauen um leichte Geburt (87).

Von Sarasvati heißt es RV. 2. 41, 17: „Nachkommenschaft, o Göttin, verleihe uns!“ 10. 30, 12: Die reichen Gewässer sind Herrinnen guter Nachkommenschaft; diese (Lebens-, Jugend-) Kraft (*oayas*) soll Sarasvati verleihen. 10. 184, 2: Sarasvati soll Leibesfrucht gewähren. Dieselbe Strophe steht AV. 5. 25, 3; in diesem Empfangnis bewirkenden Gedicht werden noch andere Gottheiten um Verleihung von Leibesfrucht gebeten und in Str. 6 wird gesagt, daß Varuna, die Göttin Sarasvati und Indra das Leibesfrucht fördernde Mittel kennen. AV. 7. 68, 1d: „Spende uns, o Göttin (Sarasvati), Nachkommenschaft.“ Um einem Mann zur Wiedererlangung geschwundener Geschlechtskraft zu verhelfen, wird AV. 4. 4, 6 die Göttin Sarasvati zusammen mit Agni und Savitar gebeten, sein *membrum virile* straff werden zu lassen wie einen (gespannten) Bogen. Hierher stellen können wir auch die an Sarasvat gerichteten Strophen RV. 7. 96, 4—6 (1—3 an Sarasvati); 4: „Wir unverheirateten Männer, die Gattinnen wünschen, die Söhne wünschen, . . . rufen den Sarasvat an.“ 6: „Die schwellige Brust des Sarasvat¹⁴, die allsichtbare, wollen wir genießen, und Nachkommenschaft und Nahrung.“

¹⁴ Auf den damit eine für Sarasvat geltende Anschauung übertragen ist: RV. 1.164, 49. — Nach TS. 2.5.4, 4 ist Sarasvat der Neumond, Sarasvat der Vollmond (vgl. betreffs Sarasvati als Nachgöttin SBR. 5.1.3, 2, und über das Verhältnis von Sarasvati und Sarasvat SBR. 11.2.4, 9 und 11.2.6, 3). Über Rākā, Sinivali, Kuhu und Anumatī als Mondphasen Oldenberg, Rel. d. V. 244. Auf alle diese Dinge kann hier nicht eingegangen werden, doch seien sie erwähnt wegen Anahita, die bei den Sternen wohnt, also auch Nachgöttin ist, wegen Sarasvatis Verhältnis zu Rākā, Sinivali und Kuhu, sowie besonders, weil von Hoama, dem Mondgott, in Y. 9.22, 23 ebenso wie von Anahita gesagt wird, daß er den Helden im Wettkampf Kraft, den gebärenden Frauen gute Nachkommenschaft, den studierenden Priestern Klugheit und Wissen, den unverheirateten Mädchen einen Gatten verschafft.

Ofters werden mit Sarasvati zusammen Rākā, Sinivali und Kuhu angerufen¹⁵, die Nachkommenschaft verleihende Göttinnen sind (Hillebrandt, Neu- und Vollmondopfer 155, Oldenberg, Rel. d. V. 244). Das ist für Wesen und Wirksamkeit der Sarasvati ebenso kennzeichnend wie ihre Verbindung mit Regen (Parjanya) und regenbringenden Göttern für ihre Natur als vom Himmel kommendes Wasser¹⁶. RV. 2. 32 heißt es Str. 4: „Mit Loblied rufe ich an die gut herbeizurufende Rākā . . . sie soll einen . . . (Helden-) Sohn geben.“ 5: Rākā soll wohlgehinnt herbeikommen. 6: „O Sinivali mit breiter Haarflechte, die du Schwester der Götter bist . . . verleihe uns, o Göttin, Nachkommenschaft!“ 7: „Die du schöne Arme, schöne Finger hast, leicht gebärend, Vielgebärende, dieser Hausherrin (Sippenherrin, *vīpatni*) . . . bring Opfer dar.“ 8: „Die Gungū, die Sinivali, die Rākā und die Indrāni und Varunāni hab ich um Beistand angerufen zum Heil“. Sarasvati und Rākā werden zusammen angerufen 5. 42, 12 und AV. 19. 31, 10. Sinnvoll ist es demgemäß, daß in den Hochzeitsprüchen AV. 14 Sarasvati und Sinivali (2. 15) gebeten werden, der Braut Nachkommenschaft zu gewähren¹⁷.

Bekanntlich ist Sarasvati die Göttin der Beredsamkeit und Weisheit, der Gelehrsamkeit und Dichtung, und wird als solche verehrt. In bezug darauf sagt z. B. Maedonell, Ved. Myth. 87, daß dies erst für die nachvedische Mythologie gelte, sie erst von den Brahmanas an als Rede (*vāc*) aufgefaßt werde und im Rigveda nur Flußgöttin sei. Jedoch läßt sich der Kern jener bis heute lebendigen Anschauungen schon als urarisch aufzeigen — wenn wir nämlich jetzt schon es wagen, Anahita und Sarasvati als die beiden Ausprägungen einer gemeinsamen arischen Göttin zu betrachten.

In diesem Sinne stellen wir voran RV. 9. 67, 31 und 32: „Wer die Pāvamāni (die an Soma pavamāna gerichteten Gedichte) auswendig weiß (*adhyeti*), die von den Rishis zusammengetragene Essenz (*asa*), der genießt lauter Reines, von Mātarišvan schmackhaft Gemachtes.“ „Wer die Pāvamāni auswendig weiß, die von den Rishis zusammengetragene Essenz, dem milcht Sarasvati Milch, Butter, Honig und Wasser.“ Das Vedastudium steht also von der ersten Erwähnung an unter der Obhut der Sarasvati. Ganz nahe entspricht dem, daß in Yt. 5. 91 Anahita Anteil an ihrer Opfer Speise gewährt den „Priestern, die die Sprüche erkundet haben (*parāvaccah*), die die Lehren durchforscht haben (*paitiparākosraah*) und weise sind . . . die vom heiligen Wort durchdrungen sind (es in sich aufgenommen haben, *tanuṃābrā*)“. Dahin gehören ferner Yt. 5. 86: „Dich sollen die Priester beim Memorieren (*marṣanti*) um Wissen und Klugheit bitten“¹⁸.

Als nicht sicher zu diesem Vorstellungskreis gehörig betrachte ich, daß in § 82 Yvōiṣṭa Friyāna die Anahita bittet, ihm bei Beantwortung der 99 Rätselfragen des

¹⁵ So in dem soeben erwähnten 10. 184, 2.

¹⁶ Daß die Gewässer selber mütterliche und Fruchtbarkeit gebende Göttinnen sind, verbindet beide Anschauungen.

¹⁷ 4. 2. 20 soll die Braut Sarasvati und die Väter verehren: auf die Beziehung der Sarasvati zu den Vätern gehe ich nicht ein; s. darüber Hillebrandt, Ved. Mythol. II, 328ff.

¹⁸ In meiner Übersetzung hab ich dies als anscheinend sekundären Zusatz bezeichnet, weil sich die Worte dem Metrum nicht einfügen lassen (ein Versuch, das zu bewerkstelligen, bei H. Weller S. 97 u. 121). Der Autor dieser Worte, auch wenn sie etwa ein Zusatz sind, hat jedenfalls das priesterliche Studium der Obhut der Anahita unterstellt, und hat damit eine Kenntnis von uralten Wesen der Göttin ausgesprochen. ¹⁹ S. H. Lommel, Z.I. 7.

Achta beizustehen, denn dies steht in einer Reihe mit den sonstigen, vorwiegend kriegerischen Bitten anderer ausgezeichnete Männer. Wir müssen uns also bei Anahita mit zwei Bezeugungen ihrer Begünstigung des Studiums, oder allgemeiner: geistiger, rednerischer, dichterischer Betätigung begnügen.

Im Veda aber gibt es über Sarasvatī's geistige Wirksamkeit noch andere Aussagen, wenngleich sie, begrifflicher Weise, nicht auf ein schon irgendwie ausgebildetes Schulwesen Bezugnehmen. Wenig besagen in dieser Hinsicht Stellen wie 5. 43, 11: „Sarasvatī soll unsere kräftige Rede gern hören“; da ja auch beliebige andere Götter Liebhaber dichterischer Preisrede sind. 7. 35, 11 wird Sarasvatī zusammen mit den frommen Gedanken (*saha dhāhīrī*) angerufen; diese sind auch 10. 65, 14 in nahem Zusammenhang mit Sarasvatī genannt. 6. 61, 4 soll sie als „Helferin bei den Gedanken“ (*dhānām avītrī*) helfen¹⁴. Im Atharva-Veda werden 5. 10, 8 von verschiedenen Göttern die ihrem Wesen entsprechenden Gaben erbeten, z. B. von der Sonne das Augenlicht, und so von der „mit Denken (Geist) verbundenen Sarasvatī“ das Wort, die Rede (*vāc*).

Aradvī Sūrā Anāhītā hat drei Namen; das ist ungewöhnlich. Alle drei sind übersetzbar: „die Feuchte“, die Heldin, die Unbefleckte (oder Lautere)“. Von diesen kommt *anāhītā* auch als Beiwort der Strahlen des Tīstrya-Sternes vor (Yt. 8, 2), sowie als Beiwort des Mithra, des Haoma, des Barsman, des Zaotra und der Sprüche (Yt. 10, 88). Den Charakter eines Beiwortes hat es auch in der Verbindung: „das lautere (*anāhīta*) Wasser Aradvī (Vr. 1, 5 und Yt. 1, 21). Aradvī dagegen steht als Name für sich in V. 2, 22, und ist ausdrücklich als Name bezeichnet V. 7. 16: „das Wasser mit Namen Aradvī“.

Es ist also nicht unberechtigt, wenn Bartholomae-Wolff diese drei Wörter, die an allen anderen Stellen vereint stehen, übersetzen: „die gewaltige makellose Aradvī“, wobei sie also nur Aradvī als Namen, die andern als Beiwörter, fassen. Andererseits ist aber gerade Anāhītā im Altperischen und später selbständiger Eigenname, während in der zoroastriischen Überlieferung Anāhītā als Name der Göttin aufgehen wird, Aradvī dagegen beibehalten und mit dem Beiwort *sūrā* zu dem Namen Ardivisūr verschmolzen wird¹⁵. Keiner dieser beiden Namen ist also der Göttin ein für allemal eigen, und es ergibt sich der Eindruck, daß sie ursprünglich, ebenso wie *sūrā*, nur Beiwörter zu dem eigentlichen Namen der Göttin waren, Beiwörter, die alle drei in der sakralen Poesie zu einem stereotypen Vers¹⁶ verbunden waren und infolgedessen ein gewisses Übergewicht über den eigentlichen Namen erhielten und sich an dessen Stelle setzten.

Und welches mag der eigentliche altiranische Name der Göttin gewesen sein? Vermutlich *harahvaitī*. Dieses ist ein bekanntes altiranisches Wort, in awestischer Schreibung *harax'sa'vi*, in altperischer *harah'raufi*; aber das ist nicht als Name der Göttin bezeugt, sondern ist Name der Landschaft Arachosien.

Dieses fluß- und seenreiche Gebiet kann nun zwar ganz sachlich nach seiner natürlichen Beschaffenheit als „das seenreiche, *harahvaitī*“ benannt worden sein. Das aber

¹⁴ Daß in diesem Gedicht „die spätere Auffassung der Sarasvatī als Göttin der Beredsamkeit“ allenthalben durchklingt (Goldner), kann ich nicht erkennen.

¹⁵ *aradvī* (**rda*) kommt sonst in der Sprache nicht vor, und die Übersetzung ist eine etymologische. ¹⁶ St. Wikander, Feuerpriester, S. 113.

¹⁷ H. Weller S. 71; der fallende Rhythmus ist jedoch zweifelhaft.

würde nicht ausschließen, daß der Landschaftsname zugleich mit seiner natürlich-geographischen Begründung einen geistig-religiösen Ursprung hatte, wie es denn nahe liegt, anzunehmen, daß in diesem wasserreichen Gebiet die Wassergöttin eifrig verehrt wurde. Das sind nur Vermutungen; aber wir werden zu ihnen gedrängt sobald wir eingesehen haben, daß Aradvī und Anāhītā eigentlich nur Beinamen sind der iranischen Göttin, die mit der vedischen Sarasvatī wesensgleich ist.

Bereits Spiegel hat, Arische Periode S. 105, von dieser Namensgleichheit zwischen der iranischen Landschaft und der indischen Göttin Gebrauch gemacht, und Hillebrandt hat in seiner Vedischen Mythologie (III¹ 322ff., I¹ 335ff.) den Nachweis zu erbringen versucht, daß die vedische Göttin Sarasvatī in Arachosien beheimatet sei. Seine Darlegungen darüber haben meiner Meinung nach nicht die Schärfe eines wirklichen Beweises, wohl aber beachtliche Wahrscheinlichkeit, die sich vielleicht noch vermehren läßt. Gemäß den Anschauungen seiner Zeit geht Hillebrandt vom Namen wirklicher irdischer Flüsse aus, als ob dieser das Primäre wäre und die Göttin danach benannt (was er zwar nicht ausdrücklich sagt, aber voraussetzen scheint). Wo aber Sarasvatī im Rīgveda erkennbar einen irdischen Fluß benennt, ist es der bekannte heilige Fluß in Madhyadesa, wie auch Hillebrandt anerkennt; wo dagegen, im Bharadvāja-Buch, dem 6. Mandala des Rīgveda, Hinweise auf den afghanischen Westen sich finden, ist bei Nennung der Sarasvatī nichts von einem irdischen Fluß erkennbar. Das ist ein schwacher Punkt seiner Beweisführung. Unbeweisbar aber scheint mir sein Nachweis zu sein, daß das Bharadvāja-Buch viele Beziehungen zu den indisch-iranischen Grenzlanden aufweist, und höchstwahrscheinlich, daß dort auch die Heimat des Gottes Pūṣan sei. Die Göttin Sarasvatī ist aber in der gesamten vedischen Literatur besonders oft mit Pūṣan verbunden (Nachweise bei Hillebrandt S. 336), und dadurch wird die Göttin, auch wenn es von einem Fluß nicht erkennbar ist, mit Wahrscheinlichkeit in diesem Gebiet lokalisiert.

Ferner sehen wir, daß ein Bharadvāja und seine Söhne in RV. 6. 27; 6. 47 und 75 Purohita und Rishis des Parther- (also iranischen) Königs Abhyāvarin Cāyamāna sind. Man verstand also beiderseits die nur dialektisch verschiedene Sprache, und wenn Priester eines arisch-indischen Stammes für einen iranischen König Gebete und Opfer verrichten konnten¹⁸, so hatte man auch beiderseits dieselbe Religion (von geringen Verschiedenheiten abgesehen, wie solche auch im Rīgveda gelegentlich durchschimmern). Somit steht nichts im Wege, bei den Iranern die Verehrung einer Göttin namens Harahvatī anzunehmen, von der uns in der iranischen Überlieferung zwar dieser Name verloren gegangen ist, so daß wir sie nur unter ihren Beinamen Aradvī Sūrā Anāhītā kennen, wobei sie doch im Wesen völlig mit der vedischen Sarasvatī übereinstimmt.

¹⁸ Dies hebt Hillebrandt zu wenig hervor, doch vgl. seine Bemerkungen zu RV. 6, 27 in: *Lieder des Rīgveda*, S. 49.

KÖNIG SOMA*)

VON

H. LOMMEL

I.

Mehrere Götter der vedisch-altindischen Religion sind Könige. Das gilt nur von den grossen Gestalten der Göttervielfalt. Es ist also ein Ausdruck ihrer Macht und hohen Würde. Damit ist aber nur das Allerallgemeinste gesagt. Jeder dieser göttlichen Könige ist nämlich auf seine ganz besondere Weise König, die dem eigentümlichen Wesen dieses Gottes entspricht. Daraus ist zu ersehen, dass die königlichen Götter nicht Abbilder menschlichen Königtums sind, denn in einem menschlichen Königreich gibt es ja nur einen König und nicht, wie in der Götterwelt, mehrere nebeneinander. Sondern, wie das Göttliche überhaupt Ur-Bild des Welt- und Menschendaseins ist, so sind die göttlichen Könige Urformen dessen, was im Königtum enthalten ist. Denn in der Tat hat Königtum verschiedene Seiten oder Aspekte und verschiedene Auswirkungen. Das kann man sich am besten veranschaulichen an den beiden göttlichen Königen Indra und Varuna.

Indra ist der immer siegreiche Heerkönig, der Anführer einer kriegerischen Schar. Er ist seinen kriegerischen Mannen voraus an unwiderstehlicher Kampfkraft und Siegesmacht, ein Eroberer von Beute und Land — wie es der menschliche König sein soll. Varuna aber ist der Regent, der Wahrer der Ordnung, der als Richter die Verstösse gegen Satzungen und Ordnungen bestraft — wie das gleichfalls die Aufgabe eines menschlichen Königs ist.

Bei diesen Göttern ist das Königtum nur ein Wesenszug neben anderen, und es besteht in göttlicher Vollkommenheit und kosmischer Grösse. Diese verschiedenen Seiten des Königtums sollen im irdischen König vereint sein, aber es bedarf keines Wortes, dass das nur in

*) Vortrag, gehalten auf dem VIII. Internationalen Kongress für Religionsgeschichte in Rom.

menschlicher Unvollkommenheit der Fall sein kann. Dennoch aber wird der menschliche König zu göttlicher Erhabenheit idealisiert bei dem hohen Fest der Weihe eines neuen Königs. Er wird dabei göttlichen Königen gleichgestellt, und zu einem Indra erhoben; wie dieser soll er stets siegreich sein. Und zugleich wird er als ein Varuna verherrlicht, dem er als Regent, als Wahrer der Ordnung und als gerechter Richter gleichen soll.

In diesen flüchtigen einleitenden Bemerkungen über göttliches Königtum kann nur hingewiesen werden auf die tiefgehenden und weitgreifenden Forschungen von DUMÉZIL, die nicht nur die altindische Religion und Mythologie betreffen, sondern sich auf den ganzen indogermanischen Bereich erstrecken und in die indogermanische Urzeit vordringen.

Wenn ich hier des näheren über den altindisch vedischen Gott Soma handle, so verzichte ich auf Ausblick in praehistorische Verhältnisse. Sogar der nahe vergleichbare iranische Gott Haoma muss hier der Kürze halber ausser Betracht bleiben. Und nur in flüchtigen Andeutungen können ethnologische Vergleiche gestreift werden.

Aber es muss von dem ganzen Gott die Rede sein, nicht allein von seinem Königtum. Unsere Texte nennen ihn unendlich oft „König Soma“, ohne dass dabei irgend ein Licht fällt auf die Art seines Königtums. Dieses kann vielmehr nur verstanden werden, wenn der Gott als Ganzer verstanden ist. Und zwar ist — das wage ich zu sagen — Soma der am wenigsten verstandene Gott der vedischen Religion.

Wenn ich nun ein Bild des Gottes entwerfe, so kann dies hier nur in skizzenhafter Kürze geschehen, ohne Eingehen auf Einzelzüge, ohne genauere Begründung, denn bei einiger Ausführlichkeit würde der Gegenstand einen stattlichen Band füllen¹⁾.

2.

Zu Beginn werfe ich einen kurzen Blick auf das Verhältnis von Soma und Agni. Denn diese beiden Götter bilden ein Paar. Agni ist zunächst das Feuer, das im Mittelpunkt jedes Opfers steht, Soma ist der heilige Opfertrank, der die höchste Opfergabe ist. Sie sind die beiden Opfergötter. In sofern besteht zwischen ihnen ein Parallelis-

¹⁾ Eine ausführlichere Arbeit war begonnen; ihre Fertigstellung ist durch Kriegseinwirkung für längere Zeit unmöglich geworden.

mus, der uns aber auch als Gegensatz erscheinen mag, als Gegensatz nämlich zwischen Feuer und Wasser — denn Soma ist alles Flüssige.

Jedoch ist „Gegensatz“ eine logische Kategorie, die in unserem Denken — und in anderer Weise auch im Zoroastrismus — eine viel grössere Rolle spielt als im altindischen Denken. Vieles Altindische werden wir besser verstehen unter dem Gesichtspunkt der Polarität, und so verhalten sich auch Agni und Soma zu einander polar.

Das Wort *agni*, etymologisch = lat. *ignis*, Feuer, scheint ein gewisses Verständnis für diesen Gott zu erschliessen; es bleibt aber ein vordergründiges Verständnis; denn Agni birgt viele Geheimnisse, die das Wort allein nicht erschliesst. Agni ist jegliches Feuer: das Herd- und Opferfeuer, der Waldbrand; er ist der Blitz, er ist Sonne, er ist die Körperwärme der Lebewesen; er ist das Lebensfeuer, der Lebensfunke, die Lebensglut, die alle Welt durchwärmt.

Das Wort, der Name Soma ist nicht in dieser Weise übersetzbar. Soma ist der heilige Opfertrank, bereitet aus dem Saft einer Pflanze, die ebenfalls Soma heisst. Dieser heilige Pflanzensaft ist das rituelle Symbol und Urbild jeglichen Pflanzensaftes, der Lebens-Saft der gesamten Pflanzenwelt. Damit bringt Soma Leben allem was von Pflanzen lebt, Tier und Mensch, ja er ist überhaupt alle belebende Feuchtigkeit, der Lebenssaft, der Lebenstrank, das Wasser des Lebens.

Die Pflanzen aber sind als Holz, überhaupt mit allem was an ihnen dürr sein kann, die uns nächstliegenden Träger des Feuers; und unsere Texte sagen: Alles, was trocken ist, das ist Agni, und alles Feuchte ist Soma. In den Pflanzen also sind Agni und Soma vereint; was als dürr und saftig Gegensatz zu sein scheint, ist in der Pflanze eine polare Einheit. Diese enge Berührung beider Lebensbereiche, beider Lebensgötter, mag manchmal zu Vermischungen führen; und aus solchen polaren Beziehungen zwischen Agni und Soma mögen sich manche noch rätselhafte Züge im Wesen Somas erklären²⁾, auf die ich hier nicht eingehen kann.

2) Eine Schwierigkeit, die bis in neueste Zeit Verwirrung gestiftet hat, ist die, dass Soma des öfteren als Sonne erscheint, während doch seine lunare Natur, als von ur-arischer Zeit an bestehend, unzweifelhaft ist. Annäherung, Angleichung an Agni (als Sonne) mag hiebei in Betracht kommen, aber schwerlich allein zur Erklärung dieser Tatsache hinreichen. Es scheint jedoch eine Entwicklungsrichtung gegeben zu haben, gemäss der auch andere ursprünglich lunar-mythologische Wesenheiten in solaren Bereich übergetreten sind. Beides mag hier zusammengewirkt und sich gegenseitig gefördert haben.

Für uns befremdlich, nicht nur vom Standpunkt der christlichen Gottesidee aus, sondern auch etwa von den homerischen Göttervorstellungen aus, ist es, dass bei Agni sowohl als bei Soma wir immer wieder dingliche Gegenstände, Holz und Feuer, Pflanzen und Pflanzensaft, vor uns sehen, und zwar ganz verschiedene Dinge, und doch glauben sollen, das diese Mehrheit von Gegenständen ein Gott sei. Aber diese Schwierigkeit wird sich von selber auflösen, wenn wir nun Soma genauer betrachten.

3-

Zur Bereitung des Opfertranks wird aus den Schösslingen der Sompflanze der Saft in einem höchstprimitiven Verfahren mit Steinen herausgeschlagen. Das geschieht auf einer Unterlage, die eine stark dröhnende Resonanz ergibt. Der dumpfe Lärm, auf den es dabei ankommt, ist — symbolisch — der Donner. Der so gewonnene Saft wird durch Schafwolle geseiht. Das Wolltuch stellt die Wolken dar; der in tausend Tropfen hindurchsickernde Saft bedeutet den tausend-strömigen Regen. Dies die Symbolik der Kulthandlung. Soma ist Regen. Soma strömt als Regen vom Himmel zur Erde nieder und erweckt da Pflanzenwuchs. Die sprießenden Pflanzen sind saftig, und der Saft in ihnen ist Soma. Soma, der Regen, hat sich in Pflanzensaft, der Soma ist, verwandelt. Dieser Naturvorgang ist die Umkehrung dessen, was im Kult symbolisch dargestellt ist, wo der gekelterte Pflanzensaft, wenn er durchs Wolltuch träufelt, den Regen bedeutet. Die Einheit von Naturgeschehen und Symbolik wird verkannt, wenn man, wie es üblich ist, himmlischen und irdischen Soma getrennt auseinander hält. Ob himmlisch oder irdisch, in der einen oder in der anderen Verwandlung: immer sind es Erscheinungsformen des Gottes.

Die Tiere, insbesondere Rinder, fressen Pflanzen, und mit dem Pflanzensaft nehmen sie Soma in sich auf. Soma wird in der Kuh zu näherer Milch, im Stier zu zeugendem Samen. Auch die Menschen nähren sich, ausser von Milch, von Pflanzen in mancherlei Form, und nehmen damit Soma in sich auf. Er wird im Manne zum Samen, im Weibe zu Milch. Diese Verwandlung entspricht mythischen Verhältnissen, denn Soma ist mythisch die Milch der Himmelskuh, die alles ernährt, was unter dem Himmel lebt, und ist der Same des Himmels-Stiers, der mit Regen die Erde zeugend befruchtet.

Weitere Akte des Opferrituals sind, dass der Pflanzensaft Soma mit Milch und Wasser vermischt wird. Statt Milch aber sagt man in der Sprache des Rituals: Kühe. Gott Soma, als Träger des zeugenden Saftes, ist ein Stier, und Soma-Saft ist Same — auch dies eine bemerkenswerte Analogie zu Agni, denn Sperma ist auch feuriger Natur. Die Gewässer sind weiblich (wie in den verwandten Wörtern aqua und deutsch: die Ache), sie sind die Götterfrauen, sie bedeuten das weibliche Geschlecht. Und Soma ist der Mann der mit dem Weibe sich vereinigt.

Der Opferakt, in dem Soma-Saft mit Milch und Wasser vermischt wird, ist also ein *ἱερός γάμος*, und man kann sich nicht leicht eine ebenso keusche Darstellung der Begattung als eines lebengebenden heiligen Geschehens denken, als sie in diesem rituellen Vorgang symbolisch geschieht.

Der Regen kommt vom Mond. Das ist der Glaube vieler Völker, und es liessen sich viele ethnologische Parallelen dazu anführen. Der Mond ist also ein Gefäss des im All kreisenden Lebenssaftes, das sich füllt und entleert. Es findet ein Herabfallen und Wieder-Aufsteigen des Lebenswassers statt aus dem Mond und zum Monde zurück. Reste dieses Glaubens leben noch heute in unserem Volk: dass bei abnehmendem Mond es regnen müsse, bei zunehmendem Mond aber schön Wetter sein werde, dass man Knollengewächse bei Vollmond pflanzen müsse, weil von da an der Mond abnimmt und die Säfte nach unten dringen; Fruchtgewächse aber müsse man bei Neumond säen und pflanzen, weil der zunehmende Mond die Säfte nach oben ziehe.

Alles Leben auf Erden kommt vom Himmel, kommt aus dem Mond, tausendströmig durch die Wolken, sichtbarlich und gegenständlich als Regenwasser, das als göttlich verstanden Soma enthält und ist. Und alles Leben, das auf Erden erlischt, steigt wieder empor, wie die Erdenfeuchte zum Himmel emporsteigt. Das abgeschiedene Leben der Menschen wird vom Bestattungsfeuer emporgetragen, und der Rauch des Feuers gilt als Wolke. Es ist aber auch bezeugt, dass die Lebenskraft der Verstorbenen im Wasserdunst emporsteigt. Hier also berühren sich wieder die Vorstellungswelt des Soma und die des Agni.

Auf diese Weise haben die irdischen Lebewesen Fortdauer des Lebens — so ist *amṛtam* zu übersetzen — und *amṛtam* ist der Trank der Lebensfortdauer, ist Soma. Soma, vom Mond gekommen, kehrt zum Mond zurück. Der Mond ist die Schale, der Becher des Lebens-

trankes, der im Regen sich entleert und durch die Rückkehr des Lebens von der Erde zum Himmel sich wieder füllt. Wenn er voll ist, so trinken die Götter daraus *amṛtam*, Fortdauer des Lebens; denn sie haben an sich nicht Unsterblichkeit, sondern sie gewinnen Fortleben durch den allmonatlichen Trunk des *amṛtam* aus dem Monde, das ist der Trunk, der ihnen beim Opfer symbolisch im Soma-Becher gereicht wird. Ebenso leben ja die homerischen Götter dadurch fort, dass sie Ambrosia geniessen. (Das Wort Ambrosia ist mit altindisch *amṛtam* nahe verwandt).

Die Verstorbenen aber, die Väter, sind in den Mond eingegangen, eine Vorstellung, die neben anderen Anschauungen besteht. Dort haben sie Anteil an dem Genuss des *amṛtam*, des Lebenstrankes, der Soma ist; darum sind sie *somavantaḥ*, somahaft. In Soma, dem Mond, haben sie Erneuerung des Lebens.

Der Mond ist Urbild von Sterben und neuem Leben, denn allmonatlich schwindet der Mond dahin und stirbt, und allmonatlich lebt er wieder auf. Gott Soma muss sterben, damit es neues Leben gebe. Auch dies wird im Opferritual symbolisch dargestellt; denn indem die Stengel des Somakrautes mit Steinen zerschlagen werden, um den Saft zu gewinnen, wird der Gott Soma erschlagen. Und der Mythos berichtet, dass die Götter den Gott Soma erschlagen, getötet haben. So wird der lebenspendende Saft gewonnen. Nur in aller Kürze erwähne ich, dass in vielen Religionen ein Gott sterben muss, damit neues Leben entstehe. Dabei handelt es sich in primitiven Religionen um pflanzliche, tierische und menschliche Fruchtbarkeit, und dieser Gott ist dann stets, wie auch die Pflanzenwelt, lunarer Natur. Menschen- und Tieropfer sind dabei der Nachvollzug der in mythischer Urzeit geschehenen Tötung des Gottes. Das hat A. D. E. JENSEN in seinem Buch: *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (1951) ausführlich und klar dargestellt. (Ausserdem bemerke ich, dass — im Unterschied zu bekannten semitischen Vorstellungen — in lunaren Kulturen Blut in der Regel *nicht* der Lebens-Saft ist. Beim vedischen Tieropfer, das zur Somafeyer gehört, darf kein Blut fliessen; das Tier wird erdrosselt. Blut, das beim Zerlegen des Opfertiers hervortritt, muss mit Wegblicken übersehen werden).

Der Gott Soma also hat viele Gestalten, die äusserlich gesehen, eine verwirrende Vielartigkeit darstellen. Tiefer dringender Blick aber sieht zwischen ihnen Gemeinsamkeiten. Der heilige Opfersaft und jeglicher

Pflanzensaft ist Eins; Regen, Pflanzensaft, Milch und Sperma sind als flüssiges Leben Eins; der Stier, als Urbild der Zeugungskraft, auch als Himmelsstier und Träger des Samens, der im Regen die Erde befruchtet, ist eins mit dem Mond; denn bekanntermassen ist der Mond in der Anschauung vieler Völker ein Stier; die *cornua lunae* sind die Stierhörner.

Mit all diesen Erscheinungsformen und mit ihren Beziehungen unter einander hat dieser Gott nicht die Gestaltähnlichkeit griechischer Götter. Klare Gestalten zu sehen, das ist das Grosse der griechischen Geistesart; es ist die Wurzel ihrer Kunst. Dieser indische Gott ist im Unterschied davon eine Idee. Die Idee ist es, was all diese Erscheinungsformen zur Einheit verbindet. Aber es ist keine abstrakte Idee, sondern eine anschauliche Idee, und das Lebensvolle daran ist, dass in all diesen Formen der Gott sichtbar und wahrhaft gegenständlich anwesend ist. Aber freilich, der Gegenstand als solcher ist nicht der Gott. Regenwasser, das man in einer Schale auffängt, ist nicht an sich der Gott: es ist, wie für uns, Wasser. Man kann hier Luthers Worte über das Wasser der Taufe anwenden: „Wasser allein tut's freilich nicht“. Denn wie in christlicher Symbolik der Glaube dem stofflichen Gegenstand, Wasser, Brot, Wein, seine göttliche Kraft verleiht, so hier das Wissen um die welterfüllende Lebenseinheit, die in allen Verwandlungen sich erhält.

4.

Dieser in aller Kürze und mit Übergang von vielem Einzelnen als weltdurchwaltende Lebensmacht geschilderte Gott ist ein König, wie das eingangs schon erwähnt wurde. Im Rigveda wird er manchmal König genannt, und in der sich daran anschliessenden Literatur ist das geradezu die solenne Bezeichnung: König Soma. Dies unendlich oft, auch wenn von seinem Königtum gar nicht die Rede ist, und nicht zu erkennen ist, inwiefern und warum er König ist. Gleichwohl geht auch aus solchen Erwähnungen hervor, dass die Königswürde zu seinem Wesen gehört. So müssen wir denn fragen: König über wen? Welches ist sein Königreich?

Ist er etwa, als Mond, König über die Sterne? Nein! ich glaube erklärt zu haben, inwiefern Soma der Mond ist. Das ist nicht, wie behauptet worden ist, sein ganzes Wesen. Und er ist gewiss nicht in dem Sinne der Mond, wie wir von „Mond“ als einem Himmelskörper

sprechen. Bei Soma ist „Mond“ nur eine seiner vielen Erscheinungsformen; man kann sagen seine höchste Erscheinungsform, sein oberster Ort, als die himmlische Sammelstätte des weltdurchpulsenden Lebensstromes. Dabei ist von den Sternen nicht die Rede, und den Mond als König der Sterne anzusehen, wäre moderne, sentimentale Romantik, wäre reine Phantasie, ohne den geringsten Anhalt in unseren Texten.

Eine sehr beachtenswerte Erwähnung von Soma als König findet sich im Ritual der Königsweihe. Da wird, wie ich zu Anfang schon gesagt habe, der neue König einem Indra und Varuna gleichgestellt und mit den königlichen Eigenschaften oder Kräften dieser beiden Götter ausgestattet. Dann stellt der leitende Brahmane den König dem versammelten Volke vor mit den Worten: „Dieser, ihr Bharatas (oder welches indoarische Volk es ist), dieser ist euer König“. Dann aber fügt er leise hinzu: „Unser, der Brahmanen, König aber ist Soma“.

Sollte dies nun wirklich der wesentliche Inhalt von Soma's Königtum sein, dass er König der Brahmanen ist? Ich glaube nicht. Diese Scene ist nicht sehr alt bezeugt. Ihre erste Erwähnung findet sich in einem Mantra der Taittiriya-Samhita, dann kommt dies ausführlicher in Brahmanas und Sutras vor. Der Rigveda und andere Mantra-Texte erwähnen nichts davon.

Dieses Königtum des Soma über die Brahmanen ist zwar etwas Soziologisches, oder scheint es wenigstens zu sein; aber es ist wohl nur ein Postulat, das beruht auf der Entwicklung des Brahmanenstandes in der Zeit vom Rigveda bis zu den Brahmanas. Da haben die Brahmanen ihre Praerogative immer stärker betont und ausgebildet, ihren Vorrang vor dem Adelsstand der Kṣatriyas immer nachdrücklicher geltend gemacht, haben ihre Unantastbarkeit durchgesetzt und Unabhängigkeit auch vom König angestrebt und bis zu einem gewissen Grad auch erreicht.

Diese Ausnahmestellung der Brahmanen wurde bei der religiösen Einsetzung eines Königs ausgesprochen und sollte damit festgelegt werden. Offenbar sollte die Menge die geflüsterten Worte nicht hören, dass die Brahmanen nicht den menschlichen Herrscher als ihren König anerkannten, sondern sich den Gott Soma dazu erwählten. Der König selber, der neben dem Brahmanen stand, hörte aber diese Worte und sollte sie hören.

Mir scheint daraus eine gewisse Beziehungslosigkeit von Soma's Königtum zu irdischen Herrschaftsverhältnissen hervorzugehen, sowie

das es nicht in eine soziologisch gesehene Mythologie einzuordnen ist.

Dass die Brahmanen gerade den Soma zu ihrem König — vielleicht muss man sagen: zu ihrem angeblichen König — erwählten, ist begrifflich. Er war der Opfergott. Das war zwar Agni auch; aber am Feuer hatte jeder Anteil, der König und der gemeine Mann, wenigstens bei der täglichen Spende ins Herdfeuer; der Soma aber war den Brahmanen allein vorbehalten. (Dies zwar auch nicht von allerältester Zeit an; durchaus aber in der Zeit, um die es sich hier handelt).

Dass Soma also König speziell der Brahmanen sein soll, halte ich sonach nicht für im Wesen des Soma ursprünglich angelegt.

Alt dagegen, im RV. und AV. bezeugt, ist, dass Soma der König der Pflanzen ist. Das Somakraut ist natürlich die oberste aller Kräuterpflanzen, aber es ist sogar auch König über die Bäume, unter denen es wächst. Ebenso wohl aber kann auch der hochragende Baum als Soma König sein über alles, was unter ihm wächst. Auch ohne das eigentliche Wort „König“ wird gesagt, dass er der Herr der Bäume, des Waldes ist, oder dass die Pflanzen seine Untertanen sind.

Ferner ist er der König der Flüsse (*rājā sindhūnām*) und der Wasserkönig (*rājāpyah*).

Sodann ist Soma *vrjānasya rājā*, König der Gemeinde, d.h. wohl der Dorfgemeinschaft, somit also König über Menschen. Aber damit ist er doch nicht einem menschlichen König angeähnlicht, ist nicht Urbild menschlichen Königtums, denn er ist ebenso König der Götter und der Sterblichen (*rājā devānām uta marjānām*) und alle Völker sind in Somas Hand (*viśvāḥ ksīṭayo haste asya* 9.89,6; 9.86,37 d).

Er ist König aller Wesen oder aller Welt (*viśvasya bhuvanasya*). Der weite Begriff *bhuvana* ist schwer genau zu bestimmen; vielleicht dürfen wir ihn hier und manchmal etymologisch auf griechisch wiedergeben und sagen: König der ganzen Physis.

Noch in mannigfachen anderen Wendungen kommt Soma's Herrschaft über die gesamte Natur zum Ausdruck: er ist der Herr, der Schöpfer des Himmels; Himmel und Erde stehen unter seinem Gebot; er ist Schöpfer, Beleber, Erhalter von Allem. Dabei wird das Wort „König“ nicht gebraucht, auch wird Ähnliches gelegentlich von andern grossen Göttern gesagt. Derartiges ist also keine ausschliessliche Besonderheit Soma's und keine ausdrückliche Bezeugung seines Königtums, aber es fügt sich sehr wohl zusammen mit dem, was wir als das vielseitige Wesen dieses Gottes erkannt haben, dass er nämlich in

Pflanzen, Tier und Mensch, in Regen und Wechsel des Monats, in allem irdischen Leben und in Erneuerung des vergangenen Lebens die vom Himmel herab alles durchpulsende und zum Himmel zurückkehrende Lebenskraft ist. Das wird erkennbar aus der Überschau über unzählige Einzelaussagen, die sich zusammenschliessen. Da dies lebendiges Gottesbewusstsein ist, ist zwar tausendfach davon die Rede, aber nirgends wird es zusammenfassend ausgesprochen. Selten sind so reichhaltige Aussagen wie z.B. RV. 1.91,4: „(All) deine Gestalten, die im Himmel und auf der Erde, die auf den Bergen, in den Pflanzen und den Gewässern sind, mit all denen, o König Soma, nimm wohlgesinnt und ohne Groll unser Opfer an“; ein Satz, der mit der Fülle seines Ausdrucks eben doch nicht Alles zu sagen vermag. Und dieses Alles ist das Königreich des Gottes Soma.

Man kann nicht sagen, dass Somas Königtum über der Königswürde eines Indra, eines Varuna stehe. Es ist von anderer, nur dem Soma eigener Art. Und ganz gewiss kann man von ihm nicht, etwa im Unterschied zu jenen Götterkönigen, sagen, sein Königreich sei nicht von dieser Welt. Es ist so sehr von dieser Welt, dass er in jeder Liebesregung von uns, in jedem Gräslein, in jedem Regentropfen enthalten ist: leiblich anwesend. Aber diese irdische, gegenständliche Erscheinungsform ist Gott nur, insofern die verbindende Idee gegenwärtig wird. Und sie wird im Kult symbolisch vergegenwärtigt. Nicht das Stoffliche ist der Gott, sondern der Gott wird mit dem religiösen Bewusstsein in dem Gegenstand erkannt als das in ihm enthaltene All-Leben. Als Beherrscher von dem Allem, als Herr des Alls, ist er König.

BLITZ UND DONNER IM RIGVEDA

von

H. Lommel

Indra gilt allgemein und schon seit alter Zeit als ein Gott, der Blitze schleudert und Donner erregt. Manche Forscher haben ihn daher als einen Gewittergott schlechthin aufgefasst. Das ist zu eng; nur bei Nebengestalten der Religion mag sich bisweilen das Wesen eines Gottes mit einer so einfachen Formel erfassen lassen; grosse Götter sind vielseitig, ja all-umfassend, und so hat denn auch Indra neben seiner Gewitternatur Züge, um deren willen Hillebrandt ihn als Sonnengott deuten zu können vermeinte. Gegen Hillebrandts Ansicht ist im einzelnen gar manches einzuwenden, dass aber Sonne in Indras umfassendem Wesen mit enthalten sei, ist auch meine Ansicht¹.

Eine wiederum sehr andere Auffassung von Indra trägt Lüders in seinem Buche Varuna I vor. Nach ihm ist Indra Schöpfergott. Dies zwar lehne ich nicht durchaus ab: Das mit jedem Sonnenaufgang geschehende Erheben des Himmels und Ausbreiten der Erde, die in jedem Gewitter vor sich gehende Befreiung der Gewässer sind mythisch in eine Urzeit versetzt und sind jedesmal ein Neubeginn des Lebens, eine Erneuerung der schon bestehenden, aber in ihrem Bestand immer wieder bedrohten Welt. Aber dieses Neu-Wieder-Herstellen ausschliesslich als „Schöpfung“, und als das allein Wesentliche hinzustellen, erscheint mir als eine Verschiebung des Schwerpunkts.

Lüders geht dabei so weit, dass er dem Indra Blitz und Donner überhaupt abspricht (S. 174 ff.). Diese Ansicht befremdet, denn es gibt nicht ganz wenige Aussagen des Rigveda, nach denen Indra den Blitz als Waffe gebraucht, oder Donner erregt. Lüders hat es unterlassen, seine

¹ Vgl. meine Schrift „Der arische Kriegsgott“, die in ihrer Kürze nicht beansprucht, den Stoff zu erschöpfen. — Trägerreicher noch als der Glaube, mit einer einseitigen naturmythologischen Festlegung das Wesen eines Gottes erkennen zu können, sind die Versuche, mit der blossen Wortbedeutung ein Verständnis zu gewinnen. Das mag bei Uṣas angehen; bei der unswelhaften Bedeutung von Agni genügt dabei weitemnicht; ganzund gar aber nichtbeiden höchst zweifelhaften Etymologien fürIndraund Varuna.

Behauptung durch Interpretation der einschlägigen Stellen zu begründen, sondern er hat sich begnügt, aus einigen wenigen Strophen, die mit klaren Worten Blitz oder Donner nennen, einen solchen Inhalt wegzuninterpretieren. Dies ist an keiner der betreffenden Stellen gelungen. Eine beträchtliche Anzahl von Versen aber, die ebenfalls Blitz oder Donner bezeugen, hat er nicht behandelt. Wenn ich es unternehme, diese hier zusammenzustellen, so wird dabei vieles allgemein Bekannte wiederholt. Die Bestimmtheit, mit der Lüders seine gegenteilige Ansicht ausspricht, und die hohe Autorität, die dieser grosse Gelehrte darstellt, erfordern dies jedoch.

Dabei kann die Erörterung nicht auf Indra eingeschränkt werden¹, sondern es muss darauf eingegangen werden, wie im Rigveda auch sonst von Blitz und Donner die Rede ist², so weit das zur Klärung der auf Indra bezüglichen Aussagen dienen kann. Denn neben Stellen, an denen ganz eindeutig von Indras Blitz und Donner gesprochen wird, stehen andere, die nur eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit ergeben. Deren Zeugniskraft muss hier sorgfältig erörtert, und dabei geprüft werden, ob die Skepsis von Lüders, oder vielmehr seine schroffe Verneinung solchen Inhalts zu Recht besteht.

In manchen derartigen Stellen hat man wegen der bekannten Tatsache, dass Indra blitz und donnert, zu leicht ein Zeugnis für Indras Gewittertätigkeit gesehen. Dem gegenüber hat Lüders³ Widerspruch den Wert, dass man durch ihn gezwungen wird, sich strengste Rechenschaft zu geben über den Grad der Gewissheit, mit der man jede einzelne Aussage versteht.

Lüders' Grundsatz, Aussagen des Rigveda nur wörtlich zu verstehen, scheint es mit sich zu bringen, dass er nur da, wo die Wörter *vidyut* „Blitz“ und *didyut* „Blitz“ gebraucht sind, anerkennt, dass von Blitz überhaupt die Rede sei. In der Tat wäre es unrichtig, Wörtern wie *vajra* „Keule“, *aśani* „Steinwaffe“, *heti* „Geschoss“ die Eigenbedeutung „Blitz“ beizulegen. Desgleichen heisst zwar *stan* „donnern“; *hranā* „dröhnen“ oder *ṛsi* „brüllen“ haben aber nicht die Bedeutung „donnern“. Dennoch kann bei dem Gebrauch dieser und einiger weiterer Wörter Blitz und Donner gemeint sein. Eine möglichst genaue, „wörtliche“ Übersetzung darf dann als Übersetzungswörter nicht „Blitz“ und „Donner“ wählen, muss aber ebenso deutlich wie der

¹ Auf andere Wesenszüge und Wirksamkeiten Indras, als Blitz und Donner, gehe ich hier nicht ein.

² Aussagen über Blitz und Donner im Zusammenhang mit Soma sind im Folgenden absichtlich nicht berücksichtigt.

Urtext diesen Sinn erkennen lassen. Wo der Wortlaut allein diesen Sinn nicht klar hervortreten lässt, muss er durch Interpretation, durch Berücksichtigung des Zusammenhangs und paralleler Stellen gewonnen werden.¹

I

vidyut „Blitz“² kommt in Verbindung mit Indra nur einmal vor, nämlich 10.99.2 a, b: *sa hi dyulā vidyulā veli sāma pṛthum yonim asuraivā savāda* „Denn er kommt mit Glanz, mit Blitz zum Sāman herbei; er hat sich auf den breiten Mutterschoß gesetzt mit seinem Herrentum“. Mit Sāman ist, pars pro toto, das Opfer gemeint, zu dem er herbeikommt, auf seinen Platz sich setzend. Sāyana hat das richtig verstanden. Mit dem Opfer wird oftmals Regen erstrebt; in diesem Gedicht zwar wird nicht ausdrücklich um Regen gebetet, aber es kommt darin doch inmitten bunt wechselnder Lobpreisungen von Indras Heldentaten die Hoffnung auf Regen mehrmals zum Ausdruck: Str. 5: *sa rudrebhiḥ ... āgāt* „er ist mit den Rudras (den Regen bringenden Marut) herbeigekommen“; 8: *so abhriyo nā yavasa udanyan kṣayāya gātum vidan no asme* „er hat, Wasser spendend wie eine Wolke auf die Weide, den Weg zu uns, zu unserm Wohnsitz gefunden“³.

Der Blitz ist in Str. 2 nicht eine Kampfmaschine, sondern Begleitscheinung des Nahrung (*iṣam, ūriam*, Str. 12) bringenden Regens.

Auf dieses Textzeugnis dafür, dass Indra mit Blitzen herbeikommt, ist Lüders leider nicht eingegangen.

Dagegen behandelt er S. 197 die Stelle RV. 2.13.7: *yaḥ puṣpinīś ca prasvās ca āharmanādhī dāne vy avaniv adhārayaḥ yaś cāsāmā ajano dīdyuto dīva urur ūrvān abhītaḥ sāsy ukthyaḥ* „Der du die blühenden und ährentragenden (Gewächse) nach der Ordnung (und) die Flussläufe auf der Ebene verteilt, der du die unvergleichlichen Blitze des Himmels erzeugt hast und die Wasserbecken ringsum, du, der breite, als solcher

¹ Es scheint erforderlich zu sein, diesen Unterschied von Wort-Bedeutung und Sinn eigens zu veranschaulichen: „weiss“ hat gewiss nicht an sich die Bedeutung „Schnee“; in dem Satz „Aber die Sonne duldet kein Weisses“ ist damit eben doch Schnee gemeint.

² Dadie Bedeutung von *vidyut* feststeht und, soviel mir bekannt, auch nicht bestritten wird, ist es nicht erforderlich, alle Belegstellen für dieses Wort zu erörtern. Nur wo die sonstigen Darlegungen es wünschenswert machen, werden einzelne davon erwähnt.

³ Geldners Anm. hierzu, „Er führte die Arier zu wasserreichen Wohnsitzen“ ist nicht zutreffend. Dies würde passen bei 4.54.5: *Āyājan ebhyaḥ svanī pastyātataḥ* „du weist ihnen die flutenreichen Wohnsitze an“ — wenigstens nach Geldners, von Lüders S. 189 bestrittener Auffassung dieser Worte. An unserer Stelle (10.99.8) haben es ihre Wohnsitze, und Indra lässt es dort regnen. Über Indra als Regenspender Lüders S. 198.

bist du preisenswert“¹. Nach Lüders handelt diese Stelle von der weltordnenden Tätigkeit Indras. Das ist richtig. Indra hat den verschiedenen Arten des Pflanzenwuchses ihre Stätten angewiesen und den Lauf der Flüsse bestimmt. Lüders, der im Abschnitt vorher den Vṛtra-Mythos als „Weltschöpfungsmythos“ hat deuten wollen, meint damit noch mehr (vgl. S. 11): nicht nur die Ordnung, sondern die Erschaffung der Welt. Auch daran ist etwas Richtiges. In den beiden vorausgehenden Strophen betätigt sich Indra als Schöpfer, und *ajānaḥ* „du hast erzeugt“ ist ein Erschaffen. Aber Lüders fährt fort: „ohne dass damit gesagt wäre, dass er selbst als Gott des Gewitters die Blitze schleuderte“. Von dem modernen Ausdruck „Gott des Gewitters“ können wir hier ganz absehen, denn der Begriff „Gewittergott“ ist im Rīgveda nicht vorhanden. Aber nicht „er selbst“ hätte von diesen Blitzen Gebrauch gemacht — wer denn? Er hätte sie nur erzeugt, um sie dann nicht selber zu verwenden? Sollte er sie etwa für einen anderen (dann natürlich höher stehenden) Gott hergestellt haben, damit dieser sich ihrer bediene, so wie Tvaṣtar die Keule für Indra geschmiedet, wie die Kyklopen die Blitze für Zeus geschmiedet haben? Lüders sagt und meint so etwas natürlich nicht; was er aber mit seiner Bemerkung gemeint haben könnte, ist für mich unfindlich.

Was aber kann: „er hat Blitze erzeugt“ anders heißen als: „er hat es blitzen lassen“? Man vgl. 1.64.5, wo es von den Marut heißt: *vidyutaḥ ... akrata* „ihr habt Blitze gemacht“, d. i. ihr habt gemacht, dass es blitzt. Dass die Marut es blitzen lassen, ist unbezweifelt, und niemand wird aus dieser Stelle entnehmen wollen, dass die Marut Blitz-Instrumente angefertigt hätten, die sie nicht selber verwendet hätten. Sie sind keine Weltordner oder Weltschöpfer, aber sie bringen Sturm, Wolken, Regen, Gewitter mit Blitzen. Das gilt von Indras Gefolgschaft, und nicht anders ist es bei Indra selber: wenn er Blitze erzeugt, dann blitzt es. — Wir verweisen hier noch einmal auf 10.99, wo Indra, in Str. 5, mit den Rudras herkommt, und in Str. 2 „mit Leuchten und Blitz“ herbeikommt. Von Lüders' vermeintlicher Aussage über 2.13.7 bleibt zu Recht

¹ Lüders hat diese Stelle nicht vollständig übersetzt, sondern paraphrasiert. Daraus ist seine Auffassung in allen wesentlichen Punkten ersichtlich. In dem Satzstück, auf das es hier ankommt, sagt er für *dīdyuto dīvaḥ* „Geschosse des Himmels, die Blitze“. (Warum nicht einfach „Blitze des Himmels“?) Für *vi adhārayaḥ* gibt er „festigt (bat)“; Geldner besser „verteilt“ (oder, um die Festigkeit zur Geltung zu bringen: „angordnet“). — *dāne*: Lüders „auf der Erde“, ähnlich Geldner „über das Feld“, beide Sāyana folgend, dessen Auffassung des Wortes auch Oldenberg, ZDMG 55.316 f. und Note zu der Stelle, für möglich hält, indem er zugleich „beim Geben“ in Betracht zieht (aber dafür etwas geringere Auffassungen erwägt). Über *ūrvā* (Lüders: „Seebecken“) Oldenberg ebenda, und Neisser I. 184.

bestehen nur, dass kein Verbum „schleudern“ oder „werfen“ dasteht, aber blitzen tut es doch.

Lüders scheint nicht zu bestreiten, dass *didyut* „Blitz“ bedeutet, und es ist unbezweifelbar. In seiner Umschreibung von *didyuto divah* als „Geschosse des Himmels, die Blitze“ scheint er aber zu schwanken. Wenn „Geschoss“ als Bedeutung anzuerkennen wäre, dann wäre „Blitz“ eine Auslegung, und zwar eine Auslegung, um deren Widerlegung sich Lüders dann vergeblich bemüht. Da sich nun auch in Geldners Übersetzung (die freilich von Lüders' Ideal der Wörtlichkeit weit entfernt ist) das gleiche Schwanken zwischen „Geschoss“ und „Blitz“ findet, ist es nötig, auf einige Stellen näher einzugehen.

Denn allerdings sind mit *didyut* einige Male (7.25.1; 7.34.13) Waffen menschlicher Krieger gemeint. Das ist eine Übertragung, nicht anders, als wenn wir von blitzenden (hellglänzenden) Waffen, von donnernden (laut und dumpf dröhnenden) Geschützen sprechen, oder wenn bei H. v. Kleist ein Krieger sogar das Schwert auf seinen Gegner „wetterstrahlt“. Ein solcher übertragener Gebrauch ändert die Eigenbedeutung des Wortes nicht¹.

Den Blitz bezeichnet *didyut* 1.166.6 c. *yatrā vo didyud radati krivirdatiridati* . . . „wo euer (der Marut) Blitz furcht, der feurig gezahnte, lässt er strömen . . .“. Geldner übersetzt: „Geschoss“. Dass die Waffen der Marut Blitze sind, bedarf, wie gesagt, nicht des — übrigens leicht und vielfach zu erbringenden — Nachweises. Hier hat das „Geschoss“ der Marut das Beiwort „krivi-zahnig“. Was nun auch *krivi* bedeuten mag, etwas Schnelles oder Scharfes, lebhaft Gefärbtes oder Feuiges (s. Neisser II 71), es ist ein mit Blitz sehr wohl zu vereinbarendes, dazu passendes Beiwort. Die Ergänzung von *apah* „Wasser“ zu *ridati* ist dem Sinne nach unzweifelhaft; das trifft ebenfalls auf den Blitz zu. So ist auch 7.57.4: *idhak sā vo maruto didyud astu* zu übersetzen: „absaits, ihr Marut, soll euer Blitz sein“. Diese Übersetzung und nicht Geldners unbestimmtes „Geschoss“ ist die wörtliche und richtige, denn es handelt sich nicht um eine auf menschliche Waffen übertragene, sondern um die mit der Wurzel *dya* gegebene eigentliche Bedeutung, die sich im Weiteren bestätigt. So in 7.46.3: *yā te didyud avasṣṣṭā divas pari kṣmayā carati pari sā vṛṇaktu nah* „Dein (Rudra's) Blitz, der vom Himmel entsandt auf der Erde sich bewegt, der soll uns meiden“. Geldner übersetzt auch hier *didyut* mit „Geschoss“ und verweist zur Begründung

¹) Die Einheit von eigener und übertragener Bedeutung eines Wortes lässt sich beim Übersetzen, auch wenn man wörtliche Genauigkeit anstrebt, nicht immer beibehalten. Doch soll man auch nicht ohne Not auf diese Einheit verzichten. Hier könnte man etwa „Strahl“ sagen, was in älterem Deutsch sowohl „Pfeil“ als „Blitzstrahl“ bedeutet.

auf AV. 11.2.12, wo Rudra Bogen und Pfeile hat. Das ist noch an anderen Stellen der Fall, z. B. RV. 5.42.11. Arbman, Rudra S. 8, übersetzt in 7.46.3 ebenfalls *didyut* mit „Pfeil (? , Geschoss)“. Er wendet sich da, mit Recht, gegen die Auffassung, dass Rudra ein Gott des Gewittersturms sei, sieht sich aber doch veranlasst, dem Rudra auch die Blitzwaffe zuzuerkennen. Mit einer eigentümlichen Umkehrung beruft er sich dafür jedoch auf den *vajra* „Donnerkeil“, über den Rudra gleichfalls verfügt. Nun ist allerdings, wie wir noch zu erörtern haben, mit dem *vajra* sehr oft die Blitzwaffe gemeint, aber dieses Wort bedeutet an sich nicht „Blitz“, wie das bei *didyut* der Fall ist. Ausserdem ist hier zu sagen, dass mit einem „vom Himmel her losgelassenen“ Geschoss oder Pfeil kaum etwas anderes gemeint sein kann als ein Blitz.

Bestätigt wird diese Auffassung durch einige weitere Fälle, wo in ähnlicher Weise gebetet wird, dass der Blitz uns verschonen soll. Davon ist zunächst zu nennen 10.158.2, an Savitar²: *pāhi no didyutah patantyaḥ* „schütze uns vor dem fallenden Blitz“ (hier auch Geldner „Blitzstrahl“); vgl. 10.95.10: *vidyut . . . patanti*. Dahin gehört ferner 5.86.3: *tayor id amavac chavas tigmā didyūn maghonoh* „Der beiden (Indras und Agnis) Kraft ist gewaltig, scharf der Blitz der Gabenreichen“. Geldner sagt wiederum „Geschoss“. Bei Agni liegt die Annahme nahe, dass nicht eigentlich der Blitz, sondern die Flamme, der Flammenstrahl gemeint sei, was ja ebensowohl im Einklang mit der Herleitung des Wortes steht. Jedenfalls ist die *didyut* des Agni etwas Feuiges und Leuchtendes; wenn mit diesem Wort zugleich die Waffe des Indra bezeichnet wird, so ist sie ebenfalls als feurig vorzustellen, und ist also der Blitz. Das ergibt sich aus einer besonnenen Interpretation der Worte, es stimmt zu der Grundbedeutung von *didyut* und zu den bisher schon aufgewiesenen und den noch folgenden Zeugnissen, dass Indra über den Blitz verfügt.

didyut ist im Grunde dasselbe Wort wie *didyut*, nur ohne das an die Wurzel angetretene *-i*. Es muss dafür dieselbe Grundbedeutung angenommen werden; oder: es hat dieselbe etymologische Bedeutung. Während aber *didyut* nur einige Male in übertragenerem Sinn gebraucht und von menschlichen Waffen ausgesagt wird, so ist das bei *didyut* viel häufiger der Fall. Die übertragene Bedeutung „Geschoss“ (eher Pfeil oder Lanze oder Speer) ist hier die vorherrschende (4.41.11; 6.46.11; 7.85.2; 10.38.1; 10.48.9; 10.134.5). Und da wir nicht etymologisch, sondern gemäss dem Wortgebrauch der Verfasser zu übersetzen haben, dürfen wir in solchen

²) Dessen Ableitung aus *dya* „glänzen“ Arbman selber hervorhebt.

³) Der hier dem *Sūrya* gleichgesetzt ist.

Fällen nicht „Blitz“, sondern müssen „Geschoss“ (oder „Pfeil“) sagen. Jedoch hat sich in einigen Fällen auch die als ursprünglich anzunehmende Bedeutung erhalten, die wir dann, sinngemäss, gelten lassen müssen. Es verhält sich also mit *dīdyut* und *dīdyu* so, dass bei ersterem die Bedeutung „Blitz“ überwiegt und es nur gelegentlich auf Geschosse, die keine Blitze sind, übertragen wird, während bei dem anderen „Geschoss, Pfeil“ die übliche Bedeutung ist und nur einige Male das Ältere erhalten ist.

Das gilt 7.56,9: *sanemy asmad yuyoya dīdyum* „haltet (ihr Marut) den Blitz vollkommen fern von uns“; diese Stelle ist ganz gleich bedeutend mit der (S. 5) angeführten 7.57,4, wo um Schonung vor dem Blitz (*dīdyut*) der Marut gebetet wird. Nah verwandten Inhalts ist auch 6.46,9: *yāvaya dīdyum ebhyaḥ* „(Indra) halte von ihnen (den maghavadbhyah) das (blitzartige) Geschoss ab“.

Der Vergleich mit den anderen Stellen, wo um Fernhaltung des Blitzes — sei es *dīdyu* oder *dīdyu* — gebeten wird, lässt auch hier das Gleiche annehmen. Und da der Blitz für Indra in einigen Stellen schon erwiesen ist und in anderen noch erwiesen werden wird, so steht nichts im Wege, vielmehr spricht alles dafür, auch hier *dīdyu* so zu verstehen.

Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass jegliche Bedrohung von Seiten eines Gottes, die man abzuwenden sucht, der Blitz sei. Denn, wie schon erwähnt, ist bei Agnis „Blitz“ (*dīdyut* 5,86,3) eher an seinen leuchtenden Flammenstrahl als an einen Gewitterblitz zu denken. Das gilt, wenn V.S. 2.20 zu ihm gesagt wird: *pāhi mā dīdyoh*. Wenn wir dabei an das obige (S. 6) *pāhi no dīdyutah patantyāḥ* (10.158,2) denken, so sehen wir erneut, dass *dīdyu* neben der übertragenen Bedeutung „Geschoss“ die ursprüngliche „feuriger Strahl (Blitz)“ keineswegs aufgeben hat. Sicherlich nicht Gewitter-Blitz bedeutet *dīdyu* in 10.142,1 d: *āre himsānam a pa dīdyum ā ṛṣṭhi* „(Agni) mach, dass dein verletzender Flammenstrahl weit entfernt sei“, eine Bitte beim Waldbrand (nach der Tradition von den Śārṅga-Vögeln beim Khāṇḍava-Waldbrand gesprochen). „Geschoss“ aber ist nicht die treffendste Übersetzung.

dīdyu ist „Blitz“ ferner im Kompositum 5.54,3: die Marut sind *vī-dyūmahaso naro asmadīdyavo vātatiṣo ... hrādunīṣṭah stanoyadamā* „blitzgewaltige Männer mit Blitzsteinen, windstürmisch, in Hagel gehüllt, donnernden Ansturms“. Eine reiche Schilderung ihrer Gewittererscheinung. Bezüglich des ersten Teils des Kompositums *asmadīdyu* sei verwiesen darauf, dass, wie nachher zu zeigen ist, *aśman* „Stein“ mehrmals ein bildlicher Ausdruck für den Blitz ist. Die *dīdyu* (neben *vajra*) des Indra und Varuna 4.41,4 wird daher gleichfalls der Blitz sein.

Ehe wir jedoch auf *aśman* eingehen, behandeln wir *aśani*. Dieses ist

eine Weiterbildung von *aśan* „Stein“, verwandt mit *aśman* „Stein“ und bezeichnet zunächst eine Steinwaffe, und so übersetze ich es. Mit diesem Wort ist auch von menschlichen Waffen die Rede, und wir lassen es dahingestellt sein, ob in rigvedischer Zeit Krieger noch Steinwaffen gebrauchten, oder ob nur die Bezeichnung für solche in einem technisch schon fortgeschritteneren Zustand beibehalten wurde. Wenn Indra und zuweilen andere Götter die *aśani* gebrauchen, so kann ihnen damit eine im profanen Leben schon ausser Gebrauch gekommene Waffe zugeschrieben worden sein (vgl. Thors Steinhammer).

Einige Male nun muss mit dieser Steinwaffe der Blitz gemeint, *aśani* also ein bildlicher Ausdruck sein. So 1.176,3: *asmadhruḡ divy evāśanir jahi* „(o Indra) der uns schädigen will, erschlag (den) wie die himmlische Steinwaffe“. Es ist also nicht gesagt, dass Indra mit dieser Waffe die Gegner erschlägt, aber sein vernichtender Schlag ist mit einem solchen vom Himmel kommenden Wurfgeschoss verglichen. Ferner wird 1.143,5 von Agni gesagt: *na yo varāya marudām iva svanaḥ seneva sṛṣṭā divyā yathāśaniḥ* „der nicht abzuwehren ist wie das Getön der Marut (d. i. der Donner), wie das losgelassene Heer (nämlich die tobende Schar der Marut selber), wie die himmlische Steinwaffe“ (der von den Marut entsandt (Blitz)).

Der Himmel selber wird *aśanimān* genannt 4.17,13: *vibhājanur aśanimān iva dyauḥ* (Indra ist) „zerschmetternd wie der mit Steinwaffen versehene Himmel“. Darin ist nicht der Mythos vom „steinernen Himmel“ enthalten, als ob dieser zerberste und seine Splitter herabfielen und die Menschen erschlugen¹, sondern die vom Himmel herabkommenden (fallenden oder geschleuderten) Steingeschosse sind ein übertragener Ausdruck für Blitze.

Dasselbe ist der Fall, wenn diese Steinwaffe „heiss“ oder „sehr heiss“ genannt wird. 3.30,16: *jahi ny esu aśanim lapṣīḥām* (Indra), schlage auf sie (die Feinde) die sehr heisse Steinwaffe nieder².

Ebenso ist es (um das hier gleich zu erwähnen) bei *heti* „Schleuderwaffe“, wenn es gleich in der nächsten Strophe desselben Gedichts (3.30,17) heisst: *brahmadīṣe lapṣim hetim asya* „auf den Brahmanfeind wirf dein heisses Geschoss“³.

¹ Es gibt einen ähnlichen Mythos, aber nicht in Indien; s. Frobenius, *Atlantis VII*, 116. [Korrektur-Note: Doch vgl. Reichelt, *IF* 32, S. 23 f., der Spuren eines solchen Mythos auch im Rigveda nachzuweisen sucht].

² Wir stützen uns lediglich auf die Aussagen des Rigveda, ohne vergleichende Mythologie, auch ohne Berufung auf den verbreiteten, noch heutzutage vorkommenden Glauben, dass die Belemniten (nach Belemniten benannt) vom Blitz erzeugt und mit ihm vom Himmel herabgefallen seien. Auch ohne solchen Vergleich ist bei „heissem Stein vom Himmel her“ keine andere Vorstellung ausdenkbar als Blitzgeschoss.

³ Dieselben Worte 6.52,3 an Soma; dass auch dieser Blitz, ist bekannt (z.B. 9.41,3; 9.84,3).

So ist auch die „schreckliche Steinwaffe“ in 6.18.10 zu verstehen: *agnir na śuṣkam vanam indra hetī rakṣo ni dhakṣy aśanir na bhīmā* „wie Feuer den dünnen Wald (trockenes Holz) verbrennt, so brenne du, o Indra, mit deinem Geschoss das Unholdwesen nieder wie die schreckliche Steinwaffe“. Mit seinem Geschoss also verbrennt Indra die Gegner. Ich wüsste nicht, was anderes damit gemeint sein könnte als der Blitz¹. Dieses verbrennende Geschoss ist mit der *aśani* in einer Weise verglichen, die einer Gleichsetzung nahe kommt. Dieselbe Vorstellung 1.33.7: *avādāho diva ā dasyum uccā* „hoch vom Himmel her hast du den Dasyu niedergebrannt“. Vgl. ferner 10.87.5, wo zu Agni gesagt wird: *himsrāśanir harasā hantu enam* „die verletzende Steinwaffe soll ihn mit ihrer Flammenglut erschlagen“.

Von dem, der im Schutze des Aryaman, Mitra und Varuna steht, heisst es 8.27.18: *epā cid asmād aśanīḥ paro nu śāsredhanti vi naśyatu* „auch jene Steinwaffe soll fern von ihm sein; nicht verletzend soll sie verschwinden“².

Man wird sich hier erinnern an die uns schon mehrfach begegneten Fälle, dass der von einem Gott drohende Blitz hinweggebetet wird (10.158.2; 7.57.4 mit *didyut*; 7.56.9 mit *didyu*). Dahin gehören ferner 1.172.2: *āre sā vah sudānavo maruta ṛijai śaruḥ āre asmā yam asyatha* „fern sei, ihr Marut, die ihr gutes Nass gebt“, euer vorandringender Pfeil, fern der Stein, den ihr werft“. Der Pfeil und der Stein meinen gleichfalls den Blitz, der uns ja als Geschoss der Marut bekannt genug ist. In 7.56.17 *āre gohā ṛghā vadho vo astu* „fern sei eure (der Marut) rinder- und männertötende Schlagwaffe“ wird *vadhā* von Geldner richtig als Blitz erklärt⁴. Einen Beleg dafür, dass Rudras Blitz (*didyut*) abgewendet werden soll, haben wir schon kennen gelernt (7.46.3; oben S. 6). Gleichen Inhalts ist 2.33.14: *pari ṇo hetī rudrasya vṛjyāḥ* „das Wurf- (Schleuder-) Geschoss des Rudra soll uns verschonen“⁵. Die *hetī* hier und 6.18.10, sowie der *vadhā* in 7.56.17, der Pfeil und der Stein in 1.172.2 bedeuten alle das Gleiche. Und so ist denn auch die Steinwaffe der *Ādityas* in 8.27.18 nichts anderes als der Blitz.

Anders ist es in 8.61.16: *ivam naḥ ... indra ni pāhi viśvataḥ āre asmaī*

¹ Wollte man hierbei an so etwas wie Brandpfähle denken — die als Stein zu benennen zwar kaum nahe läge — so könnten solche, von einem Gott abgeschossen, auch nichts anderes bedeuten als Blitze.

² Wenn ein Blitz nicht Menschen oder menschliches Eigentum trifft, und man ihn überhaupt nicht einschlagen sieht, so kann das gar nicht besser gesagt werden, als dass er „ohne zu schaden verschwindet“.

³ Nicht „gabenschön“, wie Geldner übersetzt.

⁴ Vgl. 1.114.10.

⁵ Ebenso 6.28.7 mit *so hetīḥ* „euer Geschoss“.

kṛṇuhi daivyam bhayam āre hetīr adeviḥ Indra, schütze uns von allen Seiten, halte ferne von uns die vom Himmel kommende Gefahr, ferne die nicht vom Himmel (also von menschlichen Feinden) kommenden Geschosse“. Da mag zwar mit der vom Himmel kommenden Gefahr gleichfalls der Blitz gemeint sein (doch lässt sich das nicht behaupten), und noch mancherlei andere Bedrohungen (Nirṛti, feindliche Geschosse u.s.w.) werden in ähnlicher Weise hinweggebetet.

Kurz, in *aśani* „Steinwaffe“, *aśman* „Stein“, *hetī* „Schleudergeschoss“ u. dgl., die an sich nicht „Blitz“ bedeuten, darf der Sinn „Blitz“ nur dann hineingelegt werden, wenn er unleugbar aus dem Zusammenhang sich ergibt. In solchen Fällen ihn abzustreiten ist aber unzulässig.

Der Blitz, als von Indra und Soma gemeinsam ausgehend, ist mit *aśani* auch gemeint in 7.104.20 und 25. Um diese Strophen in ihren Zusammenhang zu stellen, müssen wir, unserer Ordnung vorgreifend, auch *aśman* „Stein“ (daneben *vadhā* „Schlagwaffe“) in mehrmaliger derartiger Verwendung anführen. Denn in Strophe 4 heisst es: *variatyam divo vadham ... yena rakṣo ... nijārvathah* (Indra und Soma), lasst vom Himmel die Schlagwaffe wirbeln ... mit welcher ihr den Unhold niederbrennt“¹; Str. 5: *variatyam divas pary agnīptebhīr yavam aśmanmahīḥ tapurvadhēbhīḥ* „lasst (das Geschoss) vom Himmel wirbeln, ihr beide, mit feuererhitzten Steinschlägen, mit gluthewaffneten“; Str. 19: *pra vartaya divo aśmānam indra ... jāhi rakṣasāḥ parvatena* „lass vom Himmel her loswirbeln den Stein ... erschlage die Upholde mit dem Felsen!“ Diese vom Himmel her losgelassenen, erhitzten, niederbrennenden Schläge, Schlagwaffen, Steine meinen gewiss den Blitz. Und so denn auch Str. 20: *śiṣte śakraḥ ... vadham nūnam sṛjād aśanīm yātumadbhyaḥ* „es schärfte Sakra die Schlagwaffe, jetzt soll er die Steinwaffe gegen die Zauberrischen entsenden“. Str. 25: *rakṣobhyo vadham asyatam aśanīm yātumadbhyaḥ* „werfet ihr Zwei die Schlagwaffen auf die Unholde, die Steinwaffe auf die Unholde, die Steinwaffe auf die Zauberrischen!“

An 2 weiteren Stellen (1.80.13 und 2.14.2) findet sich das Wort *aśani* beim Vṛtrakampf gebraucht. Wir stellen deren Erörterung zurück, um sie nachher in ihren inhaltlichen Zusammenhängen zu behandeln.

Einstweilen stellen wir fest, dass *aśani*, obwohl es selber nicht die Bedeutung „Blitz“ hat, des öfteren dient, um den Blitz unter dem Bild

¹ *nijā* 2.29.6 ist problematisch, s. Oldenbergs Note zu der Stelle. Nach Geldner gehört es „mitgliederweise“ zu *nī-jān*. Dessen bekannte, überall passende Bedeutung „brennen, sengen“ nach diesem zweifelhaften Wort in „vertilgen, verzehren“ umzuwandeln und zu verallgemeinern, geht nicht an.

einer primitiven Waffe zu bezeichnen, und dass dies im Zusammenhang mit Indra der Fall ist.

In der gleichen Verwendung ist uns *aśman* „Stein“ schon begegnet (5.54.3; 1.172.2; 7.104.5 und 19)¹. Gleichfalls der Blitz muss gemeint sein in 2.30.4: *bṛhaspati tapuśāsneva vidhya . . . asurasya vīrān* „o Bṛhaspati, tritt mit (dieser) Hitze wie mit einem Stein (oder: wie mit einem heißen Stein) die Mannen des Asura“. In der folgenden Strophe (2.30.5) heisst es dann: *ava kṣīpa dīvo aśmānam uccā² yena śatrum . . . nijīrvāh* „(Bṛhaspati), schleudere hoch vom Himmel herab den Stein, mit dem du den Feind niederbrennen sollst“; sowie ferner in 3.30.17: *tapuśim hetim asya*³ (Indra), schleudere das heisse Geschoss“ (oben S. 8) und 10.89.12: *pra sośucatyā uśaso na ketur asinvā te vartalam indra hetih āśmeva vidhya dīva ā sṛjānas tapīṣṭhena heśasā droghamitrān* „Vorwirbeln soll dein unersätliches Geschoss, das strahlend ist wie der Schein der Morgenröte, o Indra, tritt wie der vom Himmel entsandte Stein mit sehr heissem Geschoss die Vertragsbrüchigen“. Die Zusammenhänge, in denen „Stein“ und die Wörter für „Geschoss“ stehen: vom Himmel herabwirbelnd, (sehr) heiss, niederbrennend, strahlend können gar nicht anders verstanden werden denn als Hinweise auf den Blitz.

vajra, der Name für die meistgenannte Waffe Indras, wird in Naighantuka 2.20 unter den Wörtern für *didyū* angeführt. Dies ist seitdem allgemein anerkannt, und darauf beruft sich Roth im grossen Petersburger Wörterbuch bei der Bedeutungsangabe „Donnerkeil“; und so wird es meist übersetzt⁴. Dem widerspricht Lüders S. 182 mit aller Entschiedenheit: „Auch kämpft Indra sonst nicht mit dem Blitze; der Vajra ist in der vedischen Vorstellung nicht der Blitz“. In diesen lapidaren Sätzen bezieht sich Lüders auf 1.32.13, wo, wie er mit Recht sagt, *vidyū* der Blitz eine Waffe des Vṛtra gegen Indra ist, nicht Indras Waffe. Das ist — für diese Stelle — richtig. „Sonst“ also leugnet Lüders, dass Indra mit dem Blitz kämpft. Wir haben nun schon einige Fälle kennen gelernt,

¹ Lüders, S. 112: „AV. 1.13 ist an eine Göttin gerichtet, der Blitz, Donner und ein Stein (*aśman*) zugeteilt werden“. Mit der Frage, was da mit dem „Stein“ gemeint sei, befasst er sich nicht. Es heisst da: *namas te astu vidyāye, namas te itanayānave, namas te astu aśmane . . .* und Str. 3: *namas te hetaye tapuśe ca . . .* (Pp.: *hetaye tapuśyayi*: „Verehrung deinem Blitz . . . deinem Donner, Verehrung dem Stein . . . 3. Verehrung deinem Geschoss, deiner Hitze (bzw. deinem heißen Geschoss)“. Ob nun „heisses Geschoss“ wie in RV. 3.30.17, oder Hندیادوین „Geschoss und Hitze“, es ist Metonymie für den zuerst genannten Blitz; dasselbe gilt für *aśman*. Das Gedicht ist nach Anukr. *vidyūtam*, „sed by Kasi. (78.8.9) in a charm against lightning (Whitney).

² Das *aukṣīpa dīva* . . . uccā ist wie 1.33.2: *avidāho dīva śuccā*.

³ Geldner übersetzt meist „Keule“, bisweilen „Donnerkeil“. Letzteres ist sogar bei Lüders, S. 182, in der Übersetzung von 6.17.10 — wohl versehentlich — stehen geblieben.

für die diese Verneinung nicht zutrifft, und es werden sich noch weitere Belege für Indra als Blitzträger, Blitz-Schleuderer ergeben. Ferner: der *vajra* sei „in der vedischen Vorstellung nicht der Blitz“. Nein: der *Wortbedeutung* nach ist *vajra* allerdings nicht der Blitz, wohl aber in der *Vorstellung*. In der Tat nämlich besteht kein Anhaltspunkt dafür, dass *vajra* an sich „Blitz“ heisse. Das Wort bezeichnet eine Waffe, die vielfach geworfen, mit der aber wohl auch gehauen wurde. Etymologisch ist es gleich awestisch *vazra*, das dann im Neupersischen als *gurz* „Keule“ erscheint¹. Bei der Verschiedenheit der Völker und dem grossen zeitlichen Abstand ist keineswegs sicher, dass das gleiche, vielmehr beiderseits entsprechende Wort ein ganz gleichgestaltetes und gleich gebrauchtes Instrument bezeichnet habe. Der *vajra* kann eine Holzkeule gewesen sein, einige Male heisst er ehern; er kann aber auch ein Beil, eine Streitaxt gewesen sein, die manchmal, archaisch, als Steinbeil, andere Male als aus Metall gefertigt vorgestellt sein mag. Wir lassen es also dahingestellt sein, wie die Waffe geformt war und aus welchem Stoff sie bestand. Es scheint nicht, dass in dieser Hinsicht eine einheitliche Anschauung herrscht. Es geht nur darum, dass manchmal damit der Blitz gemeint ist; — ob das immer der Fall sei, lassen wir offen.

Wir stellen voran eine Gruppe von Stellen, wo es sich um das Fällen von Bäumen handelt, und tragen dabei zunächst einen weiteren Beleg für *aśani* nach. 2.14.2: *yo . . . vṛtram jaghānāsaneyeva vṛṣam* „(Indra), der den Vṛtra erschlagen hat wie mit der Steinwaffe einen Baum“. Man kann damit vergleichen 7.104.21: *indro yātīnam abhavat paraśaro . . . abhīd u śakraḥ paraśaru yathā vanam . . . eti rakṣasaḥ* „Indra wurde zum Zerschmetterer der Zauberer . . . Śakra geht gegen das Unholdwesen los wie die Axt gegen den Wald.“ In 2.14.2 übersetzt Geldner „wie einen Baum mit dem Blitze“; das kann n. g. gemeint sein, wie ja manchmal mit *aśani* der Blitz gemeint ist; und wie wir noch sehen werden, besteht an einigen Stellen die Vorstellung von dem Niederbrechen der Bäume durch Blitzschlag. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist die Auffassung Geldners möglich, aber sie ist nur als Auslegung, nicht als wörtliche Übersetzung aufzunehmen. Allerdings aber sprechen Parallelen für diese Deutung.

Anders liegt die Sache in 1.130.4; da nimmt Indra den Vajra zur Hand und schärft ihn zum tödlichen Wurf auf die Schlange: *dādṛghāno vajram indro gabhastyoḥ kṣadmeva tignam asanāya sarī śyād ahikatyāya*

¹ Nach Bartholomae, Wb. 488, 1392 dient der *vazra* zum Hauen, während die Wurkeule av. *gaurā* heisst. Die Hel des Šahāmāi gebrauchen die *gur* hauend und werfend. Der *vajra* ist eine Wurf- oder Schleuderwaffe zumindest da, wo er zugleich *sāyaka* genannt wird, bei Indra: 1.32.3; 1.84.11; 10.48.4.

sam śyat „Die Keule mit den Armen fest ergreifend schärfte Indra sie wie ein scharfes Messer zum Wurf, schärfte sie zur Tötung der Schlange“. Dann heisst es: *tasjeva vṛkṣam vaminō ni vṛkṣasi paraśveva ni vṛkṣasi* „Wie der Zimmermann einen Baum, so zerspaltest du (hackst du um) die Waldbäume, wie mit einer Axt zerspaltest du sie (hackst sie um)“. Der dämonische Feind wird also mit dem *vajra* erlegt; ausserdem aber fällt Indra Bäume und wird dabei mit einem Holzfäller, seine Waffe mit dessen Axt verglichen. Er ist aber kein Holzknecht, der die Bäume zur Nutzung umhackt. Und die Bäume sind auch nicht seine Feinde, die er etwa töten wollte. Dass er Bäume niederwirft, kann nichts anderes sein als ein Gewitterereignis. Dieses Fällen der Bäume wird so zusammen mit dem Kampf gegen *Vṛtra* genannt, dass man auch diesen als einen Gewitterschlag sich vorstellen muss. Dann aber ist mit dem *vajra* der Blitz gemeint. Wahrscheinlich sind es gar nicht zwei parallele Geschehnisse, sondern ein Ereignis. Die Wucht und Kraft des auf den Daemon niederfahrenden *Vajra* ist so gross, dass durch ihn noch die in der Nähe stehenden Bäume zerschmettert werden. Darum wird die tödliche Waffe mit der Axt des Holzfällers verglichen. Von Gewitter, Blitz, Sturm steht kein Wort da, aber wenn man sich den Inhalt der Worte in der Vorstellung vergegenwärtigt, ist diese Auffassung die gegebene. Auch ist die Strophe ganz besonders kräftig, also poetisch, wenn man die beiden parallelen Geschehnisse, wie ich vorschlage, als ein Ereignis auffasst.

Hierzu kommt nun noch eine Bestätigung. Oldenberg hat in der Note zu 5,86,3, Anm. 4 darauf hingewiesen, dass das dortige: *tigmā didyut ... gabhastyoḥ* kaum von: *vajram ... gabhastyoḥ ... tigmam* in 1.130,4 getrennt werden kann. Es spricht sonach alles dafür, den spitzen (scharfen) *vajra* hier für dasselbe zu halten, wie die spitze (scharfe) *didyut* dort. *didyut* aber heisst „Blitz“, „Flammenstrahl“, und wir haben S. 7 gezeigt, dass in 5,86,3 damit sowohl Agnis Flammenstrahl als Indras Blitz gemeint ist.¹

Das Erschlagen des *Vṛtra* und das Niederbrechen der Bäume stehen da in Parallele. Im Vergleich ist beides genannt 1.32,5: *ahan vṛtram ... indro vajreṇa mahatā vadhena skandhānśvta kulīṣenā vivṛkṣāhiḥ śayata* „Indra erschlug den *Vṛtra* mit der Keule, der grossen Waffe, wie mit dem Beil abgehackte Äste lag die Schlange da“. Durch den Vergleich ist da das Zerhacken der Bäume in nähere Beziehung zur Besiegung des Drachens gestellt als in 1.130,4, dafür aber nicht gesagt, dass Indra Bäume fällt. Man sieht aber, dass beide Vorstellungen einander ganz

¹ Mit *didyūno vajram indro gabhastyoḥ* in 1.130,4 ist ausserdem zu vergleichen 1.64,10: *astira* (die Marut) *śvam dadhore gabhastyoḥ*; der Pfeil der Marut ist der Blitz.

nahestehen: der Drachensieg ist dem Blitzschlag gegen Bäume assoziiert.

Bäume fällt Indra auch 1.54,1 und 5. Str. 1: *akrandayo nadyo rorvad vanā* „du hast die Flüsse erdröhnen lassen und brüllend die Bäume“. Das Erdröhnen der Flüsse ist ihr lautes Rauschen. Man kann dann weiter *vanā* von *akrandayaḥ* abhängen lassen: du hast die Bäume erdröhnen lassen; das ist dann ihr Krachen beim Niederstürzen. Oder man kann gemäss Str. 5 *avṛnak* ergänzen „du hast sie niedergeworfen“. Indra tut das (selber) „brüllend“. Str. 5: *ni yad vṛkṣāḥ ... rorvad vanā* „wenn du brüllend die Bäume niederwirfst“. Wir erörtern diese beiden Stellen hier wegen ihrer inhaltlichen Beziehung zu den vorgenannten¹, obwohl in ihnen der *vajra* nicht erwähnt ist, überhaupt keine Waffe gegen einen Feind, kein Werkzeug zum Fällen der Bäume. Ein Holzknecht brüllt nicht bei der Arbeit des Bäumefallens; und wenn Indra das göttliche Abbild eines Holzfällers wäre, würde er auch nicht brüllen. Wenn er aber die Bäume im Gewitter, mit dem Blitzstrahl, nerschmettert, so donnert er dabei; *ru* „brüllen“ ist also hier ein Ausdruck für donnern, was zwar an sich nicht die Bedeutung dieses Verbs ist. Doch werden wir im Folgenden noch mehr Beispiele einer solchen Verwendung von *ru* kennen lernen. Ein sinnvolles Verständnis dieser beiden Sätze ist nur bei dieser Auffassung möglich; sie bestätigt die vorangegangenen Darlegungen über 2.14,2; 1.130,4 und 1.32,5 und wird durch sie bestätigt.

10.153,4: *tvam indra sajośasam arkam bhīharsī bhūvoḥ vajram śīsāna ojasā* übersetze ich: „Du, Indra, trägst einen (mit dir) gleichgesinnten Strahl in den Armen, die Keule mit Kraft schärfend“. Ich verweise zunächst auf die Erörterung dieser Stelle bei Neisser I, 105. Obwohl er, wie auch Geldner in der Note zu seiner Übersetzung von 10.68,4², die Bedeutung *arka* „Strahl“ anerkennt, versucht er hier mit der Bedeutung „Gesang“ durchzukommen. Geldners Übersetzung „(Gegenstand des) Preises“ veranschaulicht, wie unbefriedigend das ist. So viel ich sehe, ist bei der Behandlung dieser Strophe nicht berücksichtigt worden, wie gut *sajośasam arkam* zu *vajram usantam* in 2.11,6; 4.22,3 zwar nicht in der Wortwahl, aber dem Sinne nach passt. Der *vajra* ist gewillt, dem Wurf Indra zu gehorchen, ist willig, die Feinde zu treffen und zu zerschmettern. Ich möchte dies für die Auffassung der Stelle für ausschlag-

¹ Geldner erwägt in Anm. zu dieser Stelle, dass Indra gegen die Balken („Bäume“) einer Palisadenburg des *śuśo* vorgehe. Die von ihm dafür angeführten Stellenvergleiche überzeugen nicht. — Dass *vanā* in Str. 1 von *brand* abhängen, oder ein Verbum dazu gedacht werden kann, nach Geldner.

² Da schleudert *Itihapati* den Feuerbrand vom Himmel und wird zugleich selber mit dem Strahl, *arka*, verglichen oder gleichgesetzt.

gebend halten, und verweise noch auf die Analogie von *arkam bibharṣi bāvoḥ* mit 6.23.1: *bibhrād vajram bāvoḥ* (neben ähnlichen Verbindungen). Wenn sonach der *vajra* als *arka* ein Strahl (etwas Glänzendes, Leuchtendes) ist, dann kommt wiederum nur die Vorstellung des Blitzes in Frage.

Bei mehreren Aussagen, wo die verschieden benannte Waffe des Indra heiss ist oder brennt, mussten wir darin eine Andeutung des Blitzes sehen. Aber auch der *vajra*, der im Gewittersturm die Bäume niederwirft, der ein Strahl ist und donnert, brennt die Gegner nieder: 2.11.9 heisst es: *arejetām vadaśi bhīyāne kamikradato vṛṣṇo asya vajrāt* „es beben beide Welten vor seiner, des Bullen, dröhnender (oder: krachender) Keule.“ Str. 10 fährt fort: *aroravid vṛṣṇo asya vajro 'mānuṣaṃ yaṃ mānuṣo nijārvūt* „es brüllte seine, des Bullen, Keule, als der Menschliche den Nicht-Menschlichen niederbrannte“. Eine freie Auslegung könnte hier annehmen, dass der Aufschlag der Keule oder ihr Säusen durch die Luft ein Dröhnen und Brüllen hervorruft. Nach dem, was dasteht, dröhnt und brüllt der *vajra* selber. Dass mit *ru* „brüllen“ der Donner gemeint sein kann, haben wir schon gesehen; wir werden es für dieses Verb und für *krand* „dröhnen“ weiterhin bestätigt finden. Ausserdem brennt aber hier der *vajra* den Gegner nieder. Neben diesem Dröhnen und Brüllen (Donnern) kann das Brennen des *vajra* nur die Glut des Blitzes meinen. Überdies schildert das angstvolle Beben von Himmel und Erde ein gewaltiges kosmisches Ereignis.¹

Ferner kommt in Betracht 1.100.13: *tasya vajraḥ krandati smat svarsā dīvo na tveṣo ravataḥ śimivān* „seine Keule, Himmelslicht gewinnend, dröhnt zusammen mit (ihm), wie des Himmels heftiges, gewaltiges Gebrüll“. Das wütende Brüllen des Himmels kann nur den Donner meinen (Geldner schaltet „Donner“ in seine Übersetzung ein). Damit wird das Dröhnen oder Krachen des *vajra* verglichen, der also den Blitz („Donnerkeil“) bedeutet. Auch dieses Geschehen stellt, zugleich mit *svarsā* „Licht gewinnend“, ein Weltbild dar.

In 1.32.5 ist gesagt: *ahan vṛtram . . . indro vajreṇa mahatā vadhena* (vgl. S. 13) „Indra erschlug den *vṛtra* mit dem *vajra*, der grossen Schlagwaffe“. Indra als Gott überragt natürlich alles Menschenmass. Ebenso selbstverständlich ist auch seine Waffe, der *vajra*, besonders gross. Weiter geht aus dieser Stelle, wenn man sie für sich allein betrachtet, nichts hervor, und dabei bleibt es, wenn wir 4.18.7 und 5.32.8 hinzunehmen, wo Indra gleichfalls *mahatā vadhena* „mit der grossen Schlagwaffe“ (ohne Nennung des *vajra*) den *vṛtra* oder einen anderen Feind

¹ Von 1.52.10 sehe ich ab, da die Auffassung der Strophe strittig ist, s. Oldenbergs Note und Geldners Anmerkung.

besiegt. Nun aber ist der *mahān vadhaḥ* in 5.83.2 zweifellos der Blitz. Da heisst *Parjanya mahāvadhā* „der mit der grossen Schlagwaffe“. Dieses Beiwort gibt eine Charakterisierung des *Parjanya*, von dem wir ja wissen, dass er mit dem Blitz dreinschlägt. Und Indra hat dies mit *Parjanya* gemein, dass er Regen, Gewitterregen, der von Blitz und Donner begleitet ist, bringt; *Parjanya* stellt diesen Teilbereich von Indras allumfassender Machtvollkommenheit dar. Darum kann Indra mit *Parjanya* verglichen werden (8.6.1). Und wenn es 6.44.12 heisst: *ud abhrānīva stanayann iyartīndro rādāhāṣy aśvānyai gayā* „Wie der Donnernde Wolken emportreibt, so (treibt) Indra Gaben von Rossen und Rindern (herbei)“, so ist mit dem Donnernden gleichfalls *Parjanya* gemeint, und Indra mit ihm verglichen¹. Auf Grund solcher Beziehungen ist der *vajro mahān vadhaḥ* des Indra in 1.32.5 wiederum als Blitz zu verstehen (vgl. 1.55.5: *vajram . . . vadham*). Dieser Schluss stellt keinen Beweis dar, ergibt aber eine Wahrscheinlichkeit, die durch alles, was wir über Indra als Blitzträger, über *vajra* als Blitz schon festgestellt haben, beträchtlich verstärkt wird.²

Es sind somit rund zwei Dutzend Rigveda-Stellen genannt, durch die für Indra der Blitz erwiesen wird. Dabei ist es fast immer so, dass der einzelne Beleg, für sich genommen, das einwandfrei erkennen lässt; einige Male geht es aus dem Vergleich mit verwandten Stellen hervor. Immer aber wird es durch solche Parallelen bestätigt. Vielfach dient der — entweder direkt oder durch ein übertragen gebrauchtes Wort bildlich genannte — Blitz dem Indra als Kampfwaffe.

Die meisten dieser Stellen hat Lüders nicht berücksichtigt, und seine Behauptung, dass dem Indra nicht der Blitz eigen sei, insbesondere, dass er nicht mit dem Blitz kämpfe, ist also nicht auf Textzeugnisse

¹ Ob und inwieweit durch diesen Vergleich das Donnern und Wolken-Emportreiben auch dem Indra zugeschrieben sei, mag dahingestellt bleiben, da wir dafür ja ausdrücklichere Zeugnisse haben.

² Auch *Uśanas* ist 5.34.2 *mahāvadhā*; er gibt dem Indra die tausendzackige Schlagwaffe, die doch wohl dasselbe ist wie der *vajra*, der auch *Iters* tausendzackig heisst. — Geldner ist mit Verweis auf 1.221.12 der Meinung, die Waffe sei der Soma. Das halte ich für irrig. An dieser Stelle nämlich hat *Uśanas* dem Indraden beruhassenden (Trank, d. i. Soma) gegeben und ausserdem die *vṛtra*-tötende Keule geschmiedet; also sind es zwei verschiedene Gaben. Das ist ganz wie das häufige Märchenmotiv, dass dem Helden zur Besiegung des Unholden ein Schwert gegeben wird, das zunächst seine Kräfte übersteigt, bis er sich durch einen Wundertrank (3 Schluck) gestärkt hat. Letzteres wiederum entspricht den 3 Kufen voll Soma, die Indra vor dem *vṛtrakampf* austrinkt. Beide Vorstellungen, der stärkende Trank und die gewaltige Waffe, sind in 1.51.10 offenbar in Eins zusammengefasst: *Uśanas* hat dem Indra „mit Kraft die Kraft angefertigt“ *lakṣat sakasā sakas*. Da passt *lakṣat* zu der Waffe (dem *vajra*), *sakas* zu der gleichzeitig verliehenen Kraft. — Nach all dem ist „die grosse Schlagwaffe“, die *Uśanas* nach 5.34.2 besitzt, wie an den vorgenannten Stellen, der *vajra*.

gegründet, ist mit ihnen nicht vereinbar. Ganz ausdrücklich leugnet Lüders, dass unter dem *vajra* der Blitz zu verstehen sei. In Wahrheit ist der *vajra* mehrere Male unzweifelhaft der Blitz, und ich wüsste keine einzige Stelle — Lüders weist keine nach —, wo damit nicht der Blitz gemeint sein könnte. Die Sachlage ist also vielmehr umgekehrt als Lüders sie darstellt: da an einer ganzen Anzahl von Stellen Indra zweifellos sich des Blitzes bedient, sind wir berechtigt, auch an anderen Stellen Indras (in verschiedener Weise benannte) Waffe als Blitz zu verstehen, und ich meine, wir sind, per analogiam, dazu gezwungen. Und wenn *vajra* seiner isolierten Wortbedeutung nach allerdings nicht „Blitz“ heisst, so besteht doch die mehrtausendjährige Lehre, dass damit (wenigstens im Bereich Indras) der Blitz gemeint sei, zu Recht. Ein nicht auf Textzeugnisse gegründeter Widerspruch ist nichtig. Nur in einem Fall hat Lüders (S. 197) die Leugnung dieser Tatsachen zu begründen versucht (2.13.7; s. oben S. 4), und das ist völlig missglückt.

II

Es hat eine gewisse Folgerichtigkeit, dass Lüders, da er den Blitz leugnet, dem Indra auch den Donner abspricht. Da aber Indras Blitz nunmehr — oder vielmehr aufs neue — festgestellt ist, so lässt gerade die Konsequenz erwarten, dass er auch Donner erregt, dass also auch der zweite Teil von Lüders' negativer Behauptung unzutreffend sein dürfte. Und wir haben ja bei Besprechung einiger Aussagen über den Blitz gelegentlich schon Erwähnungen des begleitenden Dröhnsens oder Krachens, also des Donners, kennen gelernt.

In diesen Fällen war allerdings nicht das eigentliche Wort für „donnern“, *stan*, gebraucht, sondern andere Wörter für starke Geräusche waren in diesem Sinn verwendet.

Entsprechendes gibt es auch umgekehrt, dass nämlich auch *stan* „donnern“, vom Lärm der Trommel, vom Gebrüll des Löwen oder des Stiers ausgesagt wird. Diese sehr begriffliche Übertragung muss für Lüders den Anhalt abgeben, den eigentlichen Donner in Abrede zu stellen (S. 197). Man darf aber hinter den übertragenen Gebrauch eines Wortes seine eigentliche Bedeutung nicht verschwinden lassen. Auch bei uns „rollt“ der Donner, und der rollende Wagen „donnert“ durch die Einfahrt; wir kennen den Kanonen-Donner, und dass die Trommel „donnert“, könnten auch wir sagen. Aber im Vedischen wie in unserer Sprache lässt sich genau erkennen, ob von Gewitter-Donner oder einem anderen donnerähnlichen Lärm die Rede ist, auch wo beides mit einander verbunden ist, wenn der Dichter z.B. donnerndes Löwengebrüll

nennt, um den Gewitterdonner zu schildern (5.83,3). Wie im Vorangehenden die eigentliche Meinung mehrfach im uneigentlichen Ausdruck zu erkennen war, so dürfen wir auch der eigentlichen Wortbedeutung („donnern“) nicht allemal den eigentlichen Sinn absprechen, als ob nur irgendein sonstiger Lärm bezeichnet würde.

Vṛtra macht im Kampf mit Indra ein Getöse, das mit verschiedenen Ausdrücken genannt wird (*svana* 1.52,10; da ist er Schlange); er „brüllt“ (*nu* 6.17,10); „schnaubt“ (*śvas* 1.61,9; *śvasatha* 8.96,7; *śvas* auch 5.29,4 (da wird Vṛtra Dānava genannt) Diese Stellen führt Lüders S. 182 an. Das Schlangen eigentümliche Zischen, welches mit *śvas* gut bezeichnet ist, kann bei dem Ungeheuer so gewaltig sein, dass es wie Brüllen oder Schreien wirkt. Aber das Getöse, das Vṛtra erregt, kann auch Donner sein; das nimmt Lüders an, wenn er S. 183 sagt, dass die Schlange die von ihr entsandten Blitze aus ihrem Maule hervorspeit, ebenso wie sie „Donner aus ihrem Munde hervorgehen lässt“.

Fest steht jedenfalls, dass Vṛtra auch mit den Waffen des Gewitters gegen Indra kämpft, mit Blitz (*vidyut*), Donner (*tanyatu*), Nebel (*mih*), Hagel (*hrāduni*) 1.32,13. In 2.30,3 ist mit *mih* nur eine dieser atmosphärischen Erscheinungen erwähnt: er hüllt sich in Nebel; aus *mih* in 1.32, 13 ist zu schliessen, dass auch damit Gewitter gemeint ist.

Nun heisst es 1.80,13: *yad vṛtram tava cāsanim vajreṇa samayodhayah* „als du, (Indra), den Vṛtra und (seine) Steinwaffe mit deiner Keule kämpfen liessst“. Es scheint nach dieser Stelle, dass die beiden Gegner von beiden Seiten Blitze auf einander schleuderten, denn sowohl von *aśani* als von *vajra* haben wir festgestellt, dass darunter der Blitz gedacht sein kann, und sowohl von Indra, als jetzt auch von Vṛtra (1.32,13) haben wir gehört, dass sie mit Blitz und Donner kämpften. Diese Auffassung von dem Kampf zwischen Gott und Daemon in 1.80,13 ergibt sich also aus mehrfachen Zusammenhängen und Übereinstimmungen, und sie wird bestätigt durch die vorausgehende Strophe 1.80,12: *na vepasā na tanyatendram vṛtro vi bibhayat* „nicht durch *vepas*, nicht durch *tanyatā* erschreckte Vṛtra den Indra“. Dies ist die vorläufige Übersetzung von Lüders (S. 192), der er hinzufügt: „*vepas* kann kaum etwas anderes als 'zitternde Bewegung', 'Zucken' sein“ und *tanyatā* wird man allerdings nicht von *tanyatu* 'Donner' trennen können“.

Im Weiteren ist man dann erstaunt, bei Lüders zu lesen, dass man hier *tanyatā*, „gerade weil es mit *vepas* verbunden ist, ... eher auf das Gebrüll, das Vṛtra ausstösst, als auf den Donner (wird) ... beziehen müssen“. Es ist nicht zu sehen, warum *vepas* von dem wörtlichen Verständnis von *tanyatā* „Donner“ ablenken könnte, und das von Lüders selber S. 183 gegebene anschauliche Bild des Blitz und Donner

speienden Drachen verwischen müsste. Wir sprechen von „zuckenden“ Blitzen; Zucken passt also sehr gut zu Blitz und Donner. Wenn man aber dabei an heftige, „blitz“-schnelle Bewegungen des Schlangenelebs glaubt denken zu müssen, so schliesst auch dies ein wörtliches Verständnis von *tanyatā* keineswegs aus. Alle Parallelen und Zusammenhänge führen, wie der Wortlaut, auf Donner.

Bei Lüders' gezwungener Interpretation ist es nun durchsichtig genug, dass sie nicht um dieser Stelle, nicht um Vṛtras willen vorgenommen ist, sondern dass sie ein Kunstgriff ist, um auf einem Umweg auch dem Indra den Donner abzustreiten.

In 1.52,6 ist nämlich gesagt: *vṛtrasya yat pravāṇe durgbhīṣvano nijaghantha hanvor indra tanyatum* „Als du, Indra, in die Kinnbacken des im Sturze schwer zu fassenden Vṛtra den Donner hinunterschlugst“. Weil soeben (1.80,12) Vṛtra Donner nicht Donner, sondern Gebrüll gewesen sein soll, soll auch hier der Donner nicht von Indra ausgehen, sondern Vṛtra Gebrüll sein, das Indra ihm „in das Maul zurückschlägt“. Den Donner (auf etwas) herniederschlagen wäre nach Lüders ein „wunderlicher Ausdruck“; mir nicht wunderlicher als unser, allerdings übertragen gebrauchtes: jemanden „niederdonnern“, und entfernt nicht so wunderlich wie Lüders' Auffassung: Gebrüll, das aus dem Rachen dringt, in das Maul zurückschlagen. Aber wir sind hierbei nicht auf blosses Meinen angewiesen. Wenn man nämlich in demselben Gedicht etwas weiter liest, so findet man in Str. 15: *vṛtrasya yad . . . vadhana ni tvam indra praty ānam jaghantha* „als du, Indra, mit der Waffe gegen das Maul des Vṛtra niederschlugst“. Bei *praty ānam* „gegen das Maul“ hat der Dichter genau dieselbe Vorstellung wie in Strophe 6 bei *hanvoḥ* „in die Kinnbacken“. Und den *vadha* „die Schlagwaffe“ schleudert er ihm da in die Fresse; dass mit *vadha* die Blitzwaffe gemeint sein kann (nicht immer: muss), haben wir schon festgestellt. Und das Verb ist beide Male das gleiche *ni jaghantha* „du hast nieder- (nach unten) geschlagen“. Dies lässt sich aber in Str. 15 nicht, wie Lüders in Str. 6 will, mit „du hast zurückschlagen“ übersetzen. Vielmehr ist *ni-han* besonders häufig gebraucht, wenn Indra von oben her seine Waffe auf den Gegner niedersausen lässt: 3.30,16; *jahi ny eṣu aśanim tapīṣṭhām* „schlage auf sie die sehr heisse Steinwaffe nieder“ (s.o. S. 8); 7.18,18: *tigmāḥ tasmin ni jahi vajram indra* „die spitze Keule schlag auf diesen nieder, o Indra“; in diesen beiden Fällen ist, wie in 1.52,6, die Waffe im Acc., das Ziel im Loc. genannt. Ähnlich, aber mit dem Instrumental der Waffe, 1.80,6: *adhi sānu ni gighnate vajreṇa* „auf den Rücken schlägt er mit der Keule nieder“, sodann, ohne Angabe des Ziels, 1.55,5; *indrāya vajram nighanighnate vadham* „dem Indra, der die Keule, die Schlag-

waffe niederschlägt“. In keinem dieser Fälle handelt es sich um ein *Zurückschlagen* des Angriffs oder der Waffe des Gegners. Es bestehen also mehrfache Anhaltspunkte streng philologischer Art dafür, dass Lüders' Umdeutung der Strophe nicht haltbar ist. Nebenbei bemerkt, wäre im Kampf gar nichts geleistet, wenn dem Feind sein Gebrüll ins Maul zurückgeschlagen würde; bei einem Wortstreit kann man dem Gegner „das Maul stopfen“, im moralischen Bereich kann man ein „du lügst“ zurückweisen mit „die Lüge in deinen Mund!“. Bei Indras Vṛtra-Kampf aber hat so etwas keinen Sinn. Indras Waffe ist hier also der Donner, der dabei natürlich nicht nur akustisch, sondern als Ganzheit von Schlag und Krach zu verstehen ist.

Wir befassen uns weiter zunächst mit dem Wort *stan* (*tan*, vgl. *tanyatu*, *tanyatā*), dessen eigentliche Bedeutung „donnern“ ist. Einige der in Betracht kommenden Stellen erwähnt Lüders S. 197; mit dem Hinweis darauf, dass dies Wort einige Male das Getöse Agnis bezeichnet, will er anscheinend die Kraft der Eigenbedeutung des Verbs abschwächen. Er nennt nur die Nummern der betreffenden Stellen, ohne auf sie einzugehen; es verlohnt sich jedoch, sie näher anzusehen.

1.58,2; *divo na sānu stanayann acikraḍat* „wie des Himmels Rücken erdröhnte er donnernd“. Das furchtbare Rauschen und Krachen des Waldbrands ist allerdings nicht der Gewitterdonner, aber der Vergleich zeigt, dass die eigentliche Bedeutung des Wortes hier lebendig gegenwärtig ist¹. Das Gleiche gilt in 4.10,4: *pra te divo na stanayanti śuṣmāḥ* „dein Schnauben donnert wie vom Himmel her (oder: wie das des Himmels)“. Wenn man da, weil der Waldbrand keinen Gewitterdonner macht, übersetzen würde: „tost“ oder „lärm“, so wäre das dichterische Bild zerstört.

Ebenso auch in 1.140,5: *abhiṣvanan stanayann eti nānaḍat* „herbeischnaubend, donnernd geht er (Agni) brüllend“ (ohne den ausdrücklichen Vergleich mit dem Donner des Himmels). Um dieser bildlichen Ausdrucksweise bei Agni willen hält es Lüders (S. 197) für „nicht einmal sicher“, dass *abhiṣṭana* und *stan* bei Indra von dem Donner des Gewitters zu verstehen seien in 1.80,14: *abhiṣṭane te adriyo yat sthā jagac ca rejate* „bei deinem Losdonnern, du Steinbewehrter, erbebt was steht und geht“². Jener bildliche Gebrauch des Wortes ist aber kein Grund, hier nicht die eigentliche Bedeutung anzunehmen, noch liegt ein anderer Grund dazu vor. Vielmehr haben wir in der vorangehenden Strophe (13; s.o. S. 10; 18) schon mit Wahrscheinlichkeit einen Kampf mit Blitzwaffen

¹ Vgl. 10.45, 4: *abrandat agnīḥ stanayann iṣu dyaṁh* (von Lüders nicht erwähnt).

² *adriṣṭaḥ*: Neisser II, 13; *abhiṣṭana*: Geldner „Donnergebrüll“.

gesehen, und nach Strophe 11 desselben Gedichts ist Indra bei diesem Kampf *marutvant*, von den Sturmgöttern begleitet. An der anderen Stelle, an der Lüders der eigentlichen Bedeutung von *stan* auszuweichen sucht, ist in der Tat von Indras Stiergebrüll die Rede, 10.02,8: *indrād ā kāscaid bhayate laviyasah bhīmasya vṛṣṇo jāharād abhīśvaso divedīve sahurīḥ stann abādhitāḥ* „vor Indra, dem Stärkeren, fürchtet sich jeder, vor dem Anschauen aus dem Bauche des furchtbaren Stiers, Tag für Tag donnert er siegreich“. Was ist hier Vergleich und was die Wirklichkeit? Ist das Gebrüll als Donner geschildert, oder ist der Donner mit dem Stiergebrüll verglichen? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein, denn dieses Stiergebrüll ist dasselbe wie das des Donnerers Parjanya in 5.83,1: *kanīkradā vṛṣabho jīradānuḥ* „es brüllte der schnell benetzende¹ Stier“ (= *parjanyaḥ stanayan* in Str. 2) und ebenda Str. 3 dessen Löwendonner (*simhāsya stanathā*). Diese Ähnlichkeiten (neben anderen zwischen Indra und Parjanya, die wir schon beobachtet haben) sprechen nicht für Lüders' Ansicht, dass hier „nur der tobende Gott geschildert“ werde, — also ohne Gedanken an Gewittererscheinungen, wie das an anderen Stellen der Fall sein soll. Er nennt 4.22,3, wo Himmel und Erde vor Indras grossem Geschnaube (*śusma*) erbeben, wenn er zur Keule greift. Gleich die nächste Strophe 4 sagt über das Erbeben von Himmel und Erde nahezu dasselbe, ausserdem aber: *nonuvanta vātāḥ* „die Winde brüllten“. Das ist Sturm. Man kann also nicht sagen, dass das Toben des Gottes und das Erzitzen von Himmel und Erde ausser Zusammenhang mit atmosphärischen Vorgängen stehe, und dass 4.22,3 dagegen spreche, unter *stan* „donnern“ zu verstehen. 8.70,4, das Lüders als Zeugnis für den tobenden Gott anführt, zeugt allerdings nicht für Gewittervorgänge, aber auch nicht dagegen. 4.17,2, bei Lüders nur mit Zahlenangabe, erfordert jedoch ein näheres Eingehen. Himmel und Erde zittern vor Indras Zorn; nichts von Gewitter. Aber in demselben Gedicht, Str. 13, ist Indra „erschmetternd wie der mit Steinwaffen versehene Himmel“ (*vibhañjanur asanimān iva dyauḥ*). Wir haben oben (S. 8) gesehen, dass dies zu den Stellen gehört, wo mit *asani* der Blitz gemeint sein muss; und in derselben Strophe heisst es: *iyarti renum* „er regt den Staub auf“. Das gehört zur Gewitterschilderung, wie aus 10.168,1 hervorgeht: von Vāta wird da gesagt: *stanayann asya ghosah ... dīvisprg . pṛthivyā renum asyan* „donnernd ist sein Lärm ... den Himmel berührend ... den Staub der Erde aufwerfend“². Ausserdem ist dieselbe Vorstellung in der Strophe vorher (12) ausgedrückt: *yo asya śusmanam*

¹ Nicht: „rasch gewährende“ (Geldner); über *krad* siehe nachher

² Auch in der Schlacht wirbelt Indra den Staub auf (1.56,4; 4.42,5); aber 4.17,13 ist so wenig eine Schlachtschilderung wie 10.168,1.

muhukair iyarti vāto na jūtah stanayadbhir abhraiḥ „der sein Ungestüm plötzlich¹ wie der eilende Wind mit donnernden Wolken in Bewegung setzt“². Der eilende Wind mit donnernden Wolken ist, obwohl nur im Vergleich stehend, derselbe Wind, durch den Indra in Str. 13 den Staub aufwirbelt. Der Dichter von 4.17 hatte also gewiss bei Indra die Vorstellung eines Sturmwetters, und es geht nicht an, eine Strophe, die das nicht expressis verbis aussagt, zu isolieren und als Gegeninstanz anzuführen. Der Versuch, da, wo von Indra ganz wörtlich „donnern“ (*stan*) gesagt ist, das wegzuinterprieren, entbehrt also der Berechtigung.

Ferner ist 10.44,8 unter kosmischen Wirklichkeiten Indras (dass er nämlich Berge und Ebenen, die den Winken, festhielt (*girīnur ajrān rejamanāḥ adhārayat*), dass er Himmel und Erde auseinander stemmt (*dhiṣaṇe vi śkabhāyati*) gesagt: *dyauḥ krandād antariḥṣāni kopayat* „der Himmel dröhnte und er (der Himmel oder Indra?) erschütterte die Lufträume“. Inwiefern dies nach Lüders „jeden Gedanken an ein eigentliches Gewitter ausschliesst“, ist unverständlich, da Lüders nicht sagt, bei welcher Art von uneigentlichem Gewitter Indra den Himmel dröhnen lässt und die Zwischenwelt erschütternd.

Wir können uns freilich vorstellen und es gerne glauben, dass Indra, der urwüchsige Krieger und derbe Kraftkerl, bei seinen heftigen Kämpfen ein Kampfgeschrei hat erschallen lassen und ein Wutgebrüll ausgestossen hat. Aber er ist eben nicht nur ein rasender Berserker; er ist ein Gott, und als solcher mehr als ein menschlicher Raufbold von übermenschlichen Ausmassen. Die Keule, mit der er zuschlägt oder die er schleudert, die Steinwaffe, die er schmeisst, sind mehr als menschliche Waffen, auch wenn sie mit Worten für solche Waffen bezeichnet werden. Die Keule, vom Himmel herabausend, der glutvolle Stein bedeuten vielfach, vielleicht immer, den Blitz, sein Schreien und Brüllen und das von seiner Waffe hervorgerufene Getöse, Dröhnen oder Krachen bedeutet den Donner. Wenn von göttlichen Dingen mit symbolischen Worten geredet wird, sind, wie in aller Symbolik, Sein und Bedeuten eins. Aber auch die Poesie redet mit symbolischen Worten. Wenn man mit dürrem Wortverstand die Symbolik beseitigt, ertötet man Religion sowohl als Poesie. Mag dies in manchen Fällen die Skepsis nicht wahr haben wollen, so gibt es glücklicherweise viele Fälle, wo es sich streng philologisch, wissenschaftlich, nachweisen lässt.

In 2.11,7 ist *svāra* das Geräusch, das Indras Rosse erregen. Das Verb *svar* bedeutet zunächst „rauschen“, wird aber auch von Zuruf und

¹ S. Oldenbergs Note zu 4.17,11.

² Vgl. 1.79,2. *stanayanī abhrā* „die Wolken donnern“ (Lüders' Übersetzung, S. 113).

Gesang gebraucht. Beim *svāra* der Rosse kann man an das Getrappel der Pferdehufe oder mit Lüdern (S. 172) an das Wiehern der Pferde denken. Wenn es da heisst: *hari ... ghytaścutam svāram avārśjām*, „die beiden Falben haben den schmalztriefenden Ton ertönen lassen“, so fasst Lüdern das als „das Gewinnung der Wasser prophezeiende Wiehern der Rosse“ auf. Das ist richtig, aber nicht erschöpfend. *ghṛta* „Schmalz“ ist oft ein übertragener Ausdruck für Regen, vgl. 5.83.8: *ghṛtēna dyāvāpṛthivī vy undhī* „(Parjanya), mit Schmalz überschwemme Himmel und Erde“; 1.164.47: *ghṛtēna pṛthivī vy udhyate* „die Erde wird mit Schmalz überschwemmt“; in 6.70.1 sind Himmel und Erde *ghṛtavatī* „schmalzreich“; ebenda in Str. 4 *ghṛtēna ... abhiṣṭe* „mit Schmalz bedeckt“ (dabei mehrere *ghṛta*-enthaltende Beiwörter). Ferner 1.85.3: *vartmāny eṣām anu riyate ghytam* „ihre (der Marut) Bahn fliesst Schmalz entlang“¹; 1.87.2: *ścolantī kośā upa vo ratheṣu ā ghytam ukṣata* „es triefen die Fässer auf euren (der Marut) Wagen, lasst Schmalz träufeln“; 10.78.4 sind die Marut *ghṛtaṣruṣaḥ* „schmalzsprühend“; 7.62.5 wird zu Mitra und Varuṇa gesagt: *ā no gavayūtim ukṣalam ghytēna* „besprengt unsere Viehweiden mit Schmalz“¹, ähnlich 7.64.4 und, auf die Aśvin bezüglich, 8.5.6. Sodann, an Soma, 9.49.3: *ghṛtam pavasva dhārayā ... asmabhyam vṣṣim ā pava* „läutere Schmalz in Strömen ... läutere uns Regen herbei“. Sarasvat, der wie Sarasvati Regen bringt, hat 7.96.5 *ūrmayo ghytaścutaḥ* „schmalztriefende Wellen“. Der schmalztriefende Ton von Indras Rossen in 2.11.7 kündigt also Regen an. Dass fernerder, unter dem bildlichen Ausdruck „Schmalz“ genannte, Regen von Blitzen begleitet ist, sagt 1.168.8: *ava smayanta vidyutaḥ pṛthivyām yaśi ghytam marutaḥ pṛuṣṇvanti*. „Blitze lachen auf die Erde nieder, wenn die Marut Schmalz sprühen“. Wenn das Schmalz des Regens unter Blitzen herabkommt, dann donnert es dabei auch. Folglich ist das schmalztriefende Tönen von Indras Rossen, ob nun Wiehern oder Gedröhn der Hufe, der Donner. Obwohl das nicht mit dem Worte *tan* „donnern“ gesagt ist, geht es aus den Zusammenhängen einwandfrei hervor.

Wir haben nun noch andere Wörter für heftige Geräusche zu berücksichtigen, welche, obwohl sie nicht die Eigenbedeutung „donnern“ haben, verwendet werden können, um den Donner zu schildern. Zunächst *krand*, das uns in diesem Sinn schon begegnet ist und das wir mit „dröhnen“ übersetzen (mehrmals scheint auch „Krachen“ zur Wiedergabe geeignet).

Zu den schon genannten, auf Parjanya bezüglichen, Stellen 5.83.1; 2; 3 kommt hinzu in demselben Gedicht Str. 7: *abhi kranda stanaya* „dröhne

herzu, donnere“; Str. 9: *hanikradat stanayan* „dröhnend, donnern“ (vgl. Str. 6: *stanayitunehi* „komm mit Donner herbei“). Bei den Marut heisst es 5.58.6: *ava ... vṣabhaḥ krandatu dyauḥ* „der Stier, der Himmel soll herabdröhnen“, und die Marut sind gemeint 8.3.10: *yam kṣṛivṛ anucahrade* „dem (nämlich dem Indra) seine Gefolgschaft¹ nachdröhnte“.

Wir haben schon oben, S. 15 bei 1.100.13 und S. 22 bei 10.44.8 gesagt, dass *krand* auf den von Indra erregten Donner hinweist. Das bestätigt sich an den soeben genannten Beispielen und ist auch der Fall 8.51 (Väl. 3), 4: *sa tv imā viśvā bhuvanāni cikradat* „er soll alle Welten dröhnen lassen“. Dass die ganze Welt erdröhnt, kann nur den Donner meinen, der von Indra bewirkt wird; dabei steht der Gebrauch von *krand* in diesem Sinn mit bisher Festgestelltem in Einklang².

Auch *ru* „brüllen“ ist uns schon mehrfach (s. S. 14; 15) begegnet in Fällen, wo Gewitter-Ereignisse bildlich dargestellt waren. Ich betone, dass uns das nicht abhält, *ru* ganz wörtlich zu verstehen: Indra, anthropomorph vorgestellt, brüllt in der Erregung des Kampfes. Indra ist auch ein Stier, und als solcher wird er auch brüllen. Dass aber dieses Gebrüll, das wir uns ganz sinnfällig vorzustellen haben, so wie der Dichter es sagt, der mythische Ausdruck für Donner ist, lässt sich besonders deutlich bei Parjanya erkennen; so an einigen der schon angeführten Stellen; ferner 3.55.17: *yaś anyāsu vṣabho roravīti so anyasmin yūthe ni dadhāti retaḥ* „wenn er unter den einen (Kühen; Geldners erklärender Zusatz) brüllt, legt er in die andere Herde seinen Samen hinein“. Ausserdem erklärt Geldner einleuchtend: „der in den Wolken brüllt, aber die Erde mit seinem Regen befruchtet“. Wenn „Kühe“ zu ergänzen ist, dann wären also die Wolken als Kühe vorgestellt. Jedenfalls ist mit *anya* — *anya* deutlich gesagt, dass es sich um zweierlei Bereiche handelt, und in dem oberen Bereich muss das Stiergebrüll den Donner darstellen. Das gilt auch in 7.101.1: an Parjanya:

¹ Neisser II, 77, mit Anm. 2.

² Es heisst da: *yasmā arkham ... āpṛcṣu* „dem sie den Gesang gesungen haben“, so ... *cikradat* „der soll dröhnen lassen“. Geldner, in der Anm. zu seiner Übersetzung, meint, als Urheber des Gedröhns sei eher der Gesang, *arka*, als Indra gemeint. Bei dem Lobgesang, der etwa in aller Welt erschalle, wäre natürlich nicht an den Donner zu denken. Aber aus der vorangehenden Strophe (3) und der folgenden (5) ist ganz klar, dass nur Indra selber gemeint sein kann, der die Welt erdröhnen lässt, und nicht das ihm gewidmete Loblied. Da entspricht in genau derselben Weise dem Relativ *ena* auf Indra bezüglichen Demonstrativ; deshalb kann auch in Str. 4 *sa* „der“ nur auf den vorher im Relativ *yasmā* genannten Indra bezogen werden, nicht auf das Akk.-Obj. *arkham* (ein dankenswerter Hinweis der Teilnehmer an meinem Seminar). — Lüdern begricht einen Teil dieser Strophe S. 304 unter einem anderen Gesichtspunkt; dass sie für den von Indra erregten Donner zeugt, berücksichtigt er nicht.

¹ Erklärender Zusatz Geldners: Regen.

tisro vācaḥ pra vāda jyotiṣvagrā yā etād dūhre madhudoghān ūdhāḥ sa vatsam kṛvaṇ garbham opadhīnām sadyo jāto, vṛṣabho roravīti „Heb an die drei Stimmen, denen Licht vorangeht, welche dieses Euter, das Süßigkeit milchende, melken; indem er das Kalb erzeugt, den Keim der Pflanzen, brüllt der Stier, der soeben geboren ward“. Die drei Stimmen, welche Licht als Beginn haben, sind der Donner, dem der Blitz (Licht) vorausgeht. Er melkt aus dem Wolkeneuter das erquickende Nass des Regens (süße Milch). Der Erzeuger des Kalbes ist Parjanya, der auch 5,83,1 ein zeugender Stier ist; das von ihm erzeugte Kalb ist Agni, also der Blitz, der soeben oder plötzlich geborene, der als Stier brüllt; und sein Gebrüll ist wiederum der Donner (vgl. Geldners Deutung in seiner Übersetzung und Ved. Stud. III 102, A. 3.).

Aber nur, wo der Zusammenhang darauf hinführt, ist eine solche Deutung berechtigt. Das Indra-Gedicht 5,30 z.B. enthält keine erkennbare Andeutung von Gewittervorgängen. Wenn da in Str. 1 Indra *vajrin* ist, so würde etwas in den Text hineingetragen, wenn man übersetzte „der mit dem Donnerkeil“. Es heisst nur „der mit der Vajra-Waffe“. In Str. 11: *aroravid vṛṣabhāḥ* „es brüllte der Stier“ — ist ein Bild der Kraft, weiter nichts. Oder wenn es 10,75,3 von dem Flusse Sindhu heisst *vṛṣabho na roruvat* „wie ein brüllender Stier“, so ist da das tosende Wasser des reissenden Flusses gemeint, vielleicht, wie wir sagen „donnernde Wasserfälle“, womit wir ebensowenig den Himmelsdonner meinen. Dasselbst die Worte: „*abhrād iva pra stanayanti vṛṣṭayaḥ* „wie aus der Wolke donnern die Regengüsse“ sind ebenso wie das Stiergebrüll nur eine erhabene Schilderung seines Rauschens¹. Sarasvatī dagegen ist wirklich ein Himmelsfluss und bringt Regen; sie wird manchmal mit Gewittergöttern, mit den Marut, mit Parjanya zusammen angerufen². Wenn es aber von ihr 6,61,8 heisst: *yasyā . . . amāḥ carati roruvat* „deren . . . Ansturm (Gewalt) brüllend einhergeht“, so ist das eine Schilderung ihrer Macht und Grösse, wobei man an den Donner der Regenwolken denken kann, aber dafür keinen bestimmten Anhaltspunkt hat; daher ist es richtiger, darin nur eine Schilderung des mächtigen Stromes mit seinem starken Rauschen zu sehen.

In einer Anzahl der im Vorstehenden angeführten Rigveda-Stellen sind Blitz und Donner des Indra vollkommen gesichert, gleichviel, ob mit dem eigentlichen Wort oder mit übertragenem, bildlichem Ausdruck genannt. Nicht alle angeführten Stellen habe ich als gleich beweiskräftig hingestellt, und es mag sein, dass skeptische Beurteiler einiges von dem,

¹ Es ist da auch nicht der Himmelsfluss (*sīmaḥ*) gemeint.

² H. Lommel, *Asiatica*, Festschrift Fr. Weller, S. 409.

was ich für unzweifelhaft halte, als weniger entscheidend einschätzen. Es bleibt genug Unbestreitbares. Auch hat Lüders das meiste von dem, was ich vorgebracht habe, gar nicht bestritten, sondern einfach übergegangen, und da, wo er die deutlichsten Zeugnisse anzufechten versuchte, war er zu einer erkünstelten Interpretation gezwungen, die sich ausserdem jeweils auf die einzelne Stelle beschränkte, ohne Rücksicht auf die zahlreichen, vielfach allerdings indirekten Zeugnisse, die gegen seine Ansicht sprechen.

Vielfach versteht es Lüders, bei seiner weitreichenden Kenntnis der indischen Literatur, meisterhaft, vedische Dinge mit späteren Erscheinungen indischer Geisteswelt zu verknüpfen und sie dadurch zu erklären. In diesem Falle sieht er sich jedoch gezwungen, einen Gegensatz anzunehmen zwischen seiner neuen Auffassung Indras und derjenigen der späteren einheimischen Veda-Erklärer. Dieser Gegensatz besteht aber nicht nur zu den alten Veda-Gelehrten, sondern auch zu dem in der Folgezeit geltenden lebendigen Bild des Gottes. Es ist jedoch nicht glaublich, dass die gelehrten Exegeten sich in Widerspruch gesetzt hätten zu dem wahren Wesen eines zu ihrer Zeit noch lebendigen Gottes, und es ist ferner nicht glaublich, dass das Wesen eines Hauptgottes von den Bekennern selber verkannt und missdeutet worden sei. Nicht als ob mit der Stellung dieses Gottes und den Zügen seines Charakterbildes kein Wandel und keine Entwicklung vor sich gegangen sei — aber kein Bruch. Es besteht nicht eine Kluft zwischen Rigveda und allem Folgenden, sondern eine Fortentwicklung.

Awestische und vedische Einzelstudien

Von HERMAN LOMMEL

I. Jg. aw. *oifra*

BARTHOLOMAEUS „schreckliche Erklärung“ von aw. *oifra*, *Air. Wb.* 357, ist für NYBERG, *Religionen* usw., S. 469, Anm. zu S. 292, „unfaßbar“. Er ersetzt sie durch eine andere, nämlich *viifra*, wobei es für mich unfaßlich ist, daß ein Mann, der Pahlāvi lesen kann, ein vokalisiert, also in der Schrift mit dem Aequivalent von *u*, beginnendes Wort konsonantisch anlauten lassen konnte. Kaum weniger befremdlich ist, daß ihm nicht auch das Versmaß des Textes, und dann dessen Inhalt, sogleich gesagt hat, daß *oifra*, *oifra*, 𐬨𐬀𐬎, nicht **viifra*, sondern vielmehr *aviifra* gelesen werden muß, was übrigens in meiner Übersetzung der *Yāsta* (1927) in der Anmerkung zu Yt. 13,104 schon gesagt ist, allerdings, aus übergroßer Vorsicht, mit Fragezeichen, und noch ohne Eingehen auf das Metrum.

Die Schlußzeilen des Textstücks, die dieses Wort enthalten, sind achtsilbige Verse. Aber der ganze Abschnitt ist in der Hauptsache metrisch abgefaßt. Allerdings bestehen metrische Unvollkommenheiten, die wohl daraus sich ergeben haben, daß einige der Namen sich nicht in die meist eingehaltenen Silbenzahlen der Zeilen einpassen ließen, und man in solchen Fällen ungerade für gerade gelten ließ; dies konnte wohl durch die Art der Recitation notdürftig ausgeglichen werden.

a	<i>kušyaoθnahe frāšaōstrayanahe</i>	10
b	<i>ašaono fravašim yazamaide</i>	10
c	<i>zvašaēnahe frāšaōstrayanahe</i>	10
d = b	<i>ašaono fravašim yazamaide</i>	10
e	<i>haḫaurukō jāmāspanahe</i>	9!
f = b	<i>ašaono fravašim yazamaide</i>	10
g	<i>varθnahe haḫauruθōis</i>	7!
h = b	<i>ašaono fravašim yazamaide</i>	10
i	<i>vohunmaghō avāraōθtrōis</i>	9!
k = b	<i>ašaono fravašim yazamaide</i>	10
l	<i>paitištāṣe ayanamca xʾafnanam</i>	12
m	<i>ayanamca daēsanam</i>	8
n	<i>ayanamca taviifranam (ōifranam)</i>	8
o	<i>ayanamca parikanam</i>	8

An solche litanei-artige Textstücke kann man keine strengen Maßstäbe metrischer Kunst anlegen. Die Wiederholung des zehnsilbigen Verses gibt an sich schon dem Abschnitt einen gewissen Rhythmus. Um ihn auch da, wo er sich aus dem Wortlaut nicht ergab, zur Geltung zu bringen, konnte man in Zeile e in archaischer Weise *jāma-aspa-* und in Zeile i *avāra-ūstri* aussprechen. Jedoch läßt sich nicht behaupten, daß das die hier als wirklich anzunehmenden Wortformen seien, da ja in *frāšaōstrayana*¹ in der Kompositionsfuge die Kontraktion vollzogen ist, und da in Zeile i kein solches Prokrustes-Verfahren zur Herstellung einer achtsilbigen Zeile, die inmitten zehnsilbiger Verse metrischen Anforderungen genügen würde, sich anwenden läßt.

Metrisch tadelloos ist der Abgesang (so können wir das Schlußstück nennen) mit 12+8+8+8 Silben², wobei es völlig normal ist, daß der Ausgang des Gen. plur. in m (*daēsanam*) mit Zerdehnung, dann aber in n und o einsilbig zu lesen ist. Dieses Schlußstück besagt: „um zu widerstehen bösen Träumen und bösen Zeichen (oder: Gesichtern) und bösen Unweisen und bösen Hexen“. Nicht „schlechte Seher“ (NYBERG, S. 297) oder schlechte „Kluge, Kundige“ (ebenda 469) sind gemeint, sondern böse „Nicht-Seher, Nicht-Weise“ (Irlehrer, falsche Propheten). (*oifra* = *aviifra* ist bei DUCHESNE, *Comp. de l'Av.* § 156 (S. 130f.) einzuordnen.

2. Die Gatha-Strophe Y. 47,6

tā dā spontā mainyū mazdā ahurā
āθrā vayhāu vidāitim rānoibyā
armaiōšō doḫzagahā ašahyēā
hā zi pourūš ištīnō vāuraitē

übersetzt LENTZ³:

Durch diese heilwirkende Denkkraft, o weiser Herr, mögest du durch das Feuer die Versetzung für beide Parteien kraft der rechten Denkweise und der Wahrheit (zu einer solchen) ins gute (Reich) machen.

Denn diese (Versetzung) wird viele Strebende zur (rechten) Wahl veranlassen.

¹ Dieses entsprechend altindischen Abstammungsnamen auf -*dyana* (*Āsvalyana* u. dgl.) gewiß mit *ā* in der Antepaenultima zu lesen (s. jetzt DEBRUNNER *As. Gr.* II, 2 § 169, S. 283).

² Gleichartige und ähnliche Versgruppen finden sich mehrfach.

³ W. LENTZ, H. SEILER und J. C. TAVADIA, *Yaona* 47. ZDMG 103 (1953), S. 318ff. Die an 2. und 3. Stelle genannten Mitforscher sollen hier nicht übergehen sein, wenn ich der Kürze halber LENTZ als Autor nenne.

Unter der für diese Gatha-Bearbeitung benutzten Literatur wird auch eine Kollegnachschrift nach ANDREAS aus dem Jahre 1919 genannt. Gerade bei dieser Strophe wird zweimal (S. 323, Anm. 16 und 17) auf ANDREAS verwiesen, insbesondere bei der Wiedergabe von *vidāti* mit „Versetzung“.

In meinen Gatha-Übersetzungen in „Göttinger Nachrichten“ 1934, 1935, die „mit Benützung der Entwürfe von F. C. ANDREAS“ angefertigt sind, bin ich in diesem Punkt dem verehrten Lehrer nicht gefolgt.

Mir sind meine Aufzeichnungen aus den Lehrstunden von ANDREAS verbrannt, und ebenso Nachschriften, welche mir andere Schüler von ANDREAS freundlicher Weise zur Verfügung gestellt haben. Jedoch finden sich in meinem Awesta, gerade bei Y. 47, Randbemerkungen aus einer Zeit, da noch J. WACKERNAGEL regelmäßig mit ANDREAS zusammenarbeitete, also vor 1914, und da steht: '*vidāti* „Versetzung“, WACK.'. Diese von BARTHOLOMAE („Verteilung“, *Wb.* 1443) abweichende Deutung des Wortes geht also letzten Endes auf WACKERNAGEL zurück, und sie ist von ANDREAS übernommen worden. Ich versuche, im folgenden zu zeigen, warum ich in diesem Punkte nicht zustimme.

Eine Schwierigkeit der Stelle ist das isolierte *vaphāu*, wo man der Auffassung von BARTHOLOMAE (1396, 1443) *vaphāu vidātim* „Verteilung des Guthabens“ nicht folgen kann. Deshalb suchten ANDREAS und WACKERNAGEL einen anderen Weg und übersetzten „Versetzung in das Gute (= Paradies)“. Ein Versuch, wie gesagt, wie man ja bei Schwierigkeiten in den Gathas mancherlei Möglichkeiten in Betracht ziehen muß, ohne sogleich etwas Endgültiges aufstellen zu wollen. Wenn ANDREAS später das von WACKERNAGEL vorgeschlagene *vidāti* „Versetzung“ beibehalten hat, so wollte er sich schwerlich für eine Veröffentlichung darauf festlegen.

Bezüglich *vaphāu* bin ich zu nahezu der gleichen Auffassung gelangt, indem ich nach 49,8: *dā varēm ... vaphāu θvahnā ā zsaθrōi* „gib (mir) die Gemeinschaft ... in deinem guten Reich“ übersetzte; „die Verteilung in dem guten (zu ergänzen: Reiche?)“. Ebenso jetzt LENTZ: „ins gute (Reich)“.

Was *vidāti* betrifft, so ist zu vergleichen 31,19: *vaphāu vidāts rānāyā*, das ich übersetzte: „bei der guten Verteilung an beide Parteien“; aber man sieht sogleich, daß *da vaphāu*, als Beiwort zu dem Loc. von *vidāti*, in einer anderen Verbindung steht als in 49,8: *vaphāu ... zsaθrōi*, welche wir für 47,6 haben maßgebend sein lassen. Die Vergleichung von 31,19 könnte also Zweifel erregen, ob in 47,6 zu *vaphāu* nach 49,8 *zsaθrōi* zu ergänzen sei; dennoch aber besteht keine andere Möglichkeitals diese.

Es sind nun wegen *vidāti* weiter die Stellen mit verbalem *vi-dā* zu be-

rücksichtigen. BARTHOLOMAE hat (1443, ANZ. zu *vidāti*) mit Recht auf 43,12 verwiesen. Da heißt es: *sraoša aši ... hacimō yā vi aši rānōibyā ... [vi] dāyū* „Sraoša, von Rti (der Vergeltung) begleitet, welche die Vergeltungen an beide Parteien austeilen wird“. Dazu stimmt 34,12: *... mazdā frāvaočā yā vidāyāt aši rānān* „o Weiser, verkündige, was die Vergeltung an Spenden austeilen wird“. Vergleichs ferner 32,6: *θvahnāi vā mazdā zsaθrōi ašicāi sphōh vidqm* „in deinem Reich“, o Weiser, soll euer (dein) und des Wahreins Urteilspruch erteilt (zugeteilt) werden“. Da haben ANDREAS und WACKERNAGEL übersetzt: „soll euer Wort Geltung haben“; vermutlich haben sie dabei *vidqm* als eine Form von *vid* (vgl. ved. *vidām*) angesehen; doch kann ich weder von *vid* noch von *vid* zu dieser Bedeutung gelangen. Auch ist BARTHOLOMAE'S Ansicht, daß *vi-dā* anzunehmen sei, dem Sinne nach ansprechender und wird durch die vorher genannten Stellen empfohlen.

Diesem *vi-dā* „verteilen, austeilen“ entspricht in ähnlichen Verbindungen mit ähnlichem Sinn an anderen Stellen einfaches *dā*, „geben“. Was da gegeben wird, ist der Lohn für die Guten oder Lohn und Strafe für die Anhänger der einen oder anderen Seite, also „Vergeltung“ (*aši*, **rīti*), sei es, daß dieses oder ein anderes Wort gebraucht ist: 28,7: *dāidi iqm ašim* „gib diese Vergeltung ...“ (im Folgenden noch zweimal „gib“); 31,3: *ym dā ... ošis rānōibyā zsnātsm* „die Genugtuung (*zsnud*), die du geben wirst ... und beiden Parteien versprochen hast“; 31,5: *hyat moī ... dāt vahnō* „das Bessere, das ihr mir gebt“; 43,4: *yā dā ašis drāvūtiē ašunaočōs* „die Vergeltungen, welche du dem Lügner und dem Wahrhaftigen geben wirst“; 43,16: *... zsaθrōi ... armatiš ašim ... dāidit* „im Reich wird Aramati Vergeltung geben“ (*zsaθrōi* wie 49,8, woselbst auch *dā*; vgl. die Ergänzung von „Reich“ in 47,6). Sodann 51,9, ähnlich wie 31,3: *ym zsnūtōm rānōibyā dā* „die Genugtuung, welche du den beiden Parteien geben wirst“.

LENTZ ist der Ansicht, daß in Y. 47,6 *dā* und *vidātim* die gleiche Wurzel enthalten. Daß, wenn *vidāti* „Versetzung“ heißen sollte (nicht „Vergeltung“), es von Wurzel *d(h)ā* „setzen, tun, machen“ herzuileiten wäre, war gewiß WACKERNAGEL'S wie auch LENTZ'S Meinung. So sieht der letztere sich zu der Annahme gedrängt, daß hier „*rānōibyā* nicht Dativ zu *dā*“ sei, sondern „Erklärung zu *vidātim*“, also: „der Herr wird Versetzung machen“, und zwar: „Versetzung für beide Parteien“. Das stimmt aber nicht zu Y. 43,12: *vi ... rānōibyā ... dāyāt* und nicht zu 31,3: *dā ... rānōibyā* und nicht zu 51,9: *rānōibyā dā*, wo *rānōibyā* Dativobjekt zu *dā* ist. Daß *vidāti* die gleiche Wurzel enthalte wie *dā*, ist zwar ansprechend, aber mit entscheidender Gewißheit läßt es sich meiner An-

¹ Dies wohl statt *asahya* (H. LOMMEL, W. u. S. 1938, S. 241).

² Vgl. *θvahnā ā zsaθrōi* 49,8.

sicht nach nicht behaupten. Wir werden diese Frage nachher prüfen. Die syntaktische Folgerung, die LENTZ daraus zieht, ist aber angesichts der Parallelstellen nicht haltbar.

Im Rigveda gibt es weder **vidāti* noch **vidhātī*, auch *vi-dā* kommt nicht vor; wohl aber *vi-dhā*, und dieses bedeutet „verteilen“. Nämlich 1.72,7: ... *agne ... vyānuṣak śuratho jivase dhāh* „o Agni ... teile der Reihenfolge nach die Schätze aus, damit (man) leben könne“; 7.17,7: *maho no ratnā vi dadhā(h)* „(Agni,) teile uns große Schätze zu (oder: teile an uns aus)“; 7.34.22: *tvayā sudatro vi dadhātu rāyāh*, *Tvaṣṭr*, der gut schenkende, soll an uns Reichtümer austeilern“; 7.38,1: *bhago ... vi yo ratnā purūvasur dadhāti* „Bhaga, der viele Güter hat, der Schätze austeilert“; 7.79,3: *vi ... dadhāti ... sukṛte vastinī* (Uśas) „teilt dem Frommen Güter zu“; 2.38,1: *nūnam devebhyo vi hi dhāti ratnam* (Savitar) „teilt jetzt den Göttern Reichtum zu“; 10.85,19: *bhāgam devebhyo vi dadhāty āyam ... (candramā)* „der Mond teilt den Göttern ihren Anteil zu, wenn er herbeikommt“; 6.30,2: *vi sadmāny urviyā sukratur dhāt* (Indra) „hat weithin die Wohnsitze verteilt (oder: [den Bewohnern] zugeteilt)“.

Nicht weit von dieser Bedeutung entfernt es sich, wenn *vi-dhā* „in Teile teilen, einteilen“, dann auch „ordnen“ heißt: 10.90,11: *yat puruṣam vyadadhūh katiśhā vyakalpayan* „als sie den Puruṣa zerlegten, in wieviel (Teile) richteten sie ihn her!“; 1.95,3: *rñm ... vi dadhāv aṣuṣhu* (Agni) „hat die (Jahres-)Zeiten in richtiger Folge eingeteilt (= auseinander gelegt und angeordnet)“; 7.66,11: *vi ye dadhūh śaradām māsam ād ahar ...* (Varuṇa, Mitra und Aryaman) „welche eingeteilt haben Jahr, Monat und Tag“; vgl. 10.138,6, wo *māsam vidhānam* entweder als Ntr. „Einteilung der Monate“ heißt, oder nach GELDNER: *Msk.* „Einteiler der Monate“ (ansprechend, trotz OLDENBERGS Zweifel in seiner Note); 5.81,1: *vi hotrā dadhe vayunāvīd ēka it* (Savitar) „der als einziger die verborgenen Dinge kennt, hat die Opfer eingeteilt (geordnet)“; 4.55,2: *vidhātāro vi te dadhūh* „die Einteiler, sie haben eingeteilt“ (die Zeiten?; dunkle Strophe). In der gleichfalls schwierigen Strophe 8.13,20 heißt *manah vi-dhā* wohl „den Sinn (auf etwas) richten“. 4.51,6: *yayā vidhānā vidadhur rbhūṣām* (die Morgenröte) „mit der sie die Anordnungen der ṛbhūṣ angeordnet haben“ (vielleicht gleichfalls auf Zeiteinteilung bezüglich).

Es kommt zur Bestimmung von *vi-dhā* kaum etwas weiteres hinzu, außer etwa, daß nach 7.87,5 Himmel und Erde *śadvidhānāh* sind, sechs Verteilungen oder Einteilungen haben. Und wo *vidhāt* Beiname oder Name eines Gottes ist, nimmt man als Sinn wohl meist „Anordner“ an, aber „Verteiler“ (Zuteiler von Gaben) ist dabei nicht ausgeschlossen.

Es erübrigt sich, auch aus dem Atharva-Veda die Belege für *vi-dhā* „teilen, zuteilen, verteilen“ anzuführen, denn da verhält er sich damit

ebenso. Indirekt kommt hinzu, was THIFME (*Untersuchungen* ... , 1949, S. 35f.) über *vidh* „zuteilen“, *vidatha* „Verteilung“ gelehrt hat; auch daraus geht hervor, daß *vidhā* das Wort für „verteilen“ ist. Nirgends im Altindischen findet sich ein Hinweis darauf oder eine Spur davon, daß *vidhā* heißen könne: „(jemanden wohin) versetzen“. Die Annahme, daß *aw. vidāti* „Versetzung“ heißen könne, ist damit hinfällig.

Andererseits findet sich im Rigveda kein *vi-dā*, und so besteht auch kein Anhalt dafür, *aw. vi-dā* „zuteilen, verteilen“, *vidāti* „Verteilung“ von der Wurzel *dā* „geben“ herzuleiten. Wenn *āsurvidatra* „Schlechtes austeilend“, *śvidatra* „Gutes austeilend“ hieß, wie GRASSMANN annahm, so wäre das die einzige Spur von *vi-dā* „austeilen“. Aber diese Herleitung der beiden Wörter ist im höchsten Grad ungewiß und scheint allgemein nicht angenommen zu sein.

Im Iranischen sind ursprüngliches *dā* und *dhā* formal fast ganz zusammengefallen. Damit mußte die Scheidung beider Verba, die in der Bedeutung fortbestand, sich im Sprachbewußtsein abschwächen. Es kann somit gar nicht befremden, daß *dā* „geben“ und *vidā* (**vi-dhā*) in ganz ähnlichen Verbindungen gebraucht wurden, und *vidāti* (**vidhāti*) mit *dā* „geben“ verbunden wurde.

3. Zu Yasna 43.13.

In Yasna 43.13: *arθā vōidyāyā kāmahyā tēm mōi dātī darogahyā yūus yām vā naēcīs dārēt itē vairyd stōis yā θwakhmī zšarθvōi vāci* „um die Ziele zu wissen des (meines) Wunsches — den gewährt mir — (des Wunsches) nach der langen Dauer, wohin zu gehen keiner ... (!)“ ist *dārēt* meiner Ansicht nach anders aufzufassen, als BARTHOLOMAE vorgeschlagen hat. Er hält es (*Wb.* Sp. 690; vgl. *Grdr.* § 156; 1,3) für s-Aor. von *d(h)ar* „halten“ und übersetzt „auf den einzugehen keiner euch zwingen kann“. Dabei ist die Bedeutung „jemanden verbinden, verpflichten, zwingen zu“ dem Verbum *d(h)ar* eigens für diese Stelle zuerkannbar. Abweichend von diesem zweifelhaften Bedeutungsansatz habe ich in „Göttinger Nachrichten“ 1934, S. 72, angenommen, daß dies eine Form von *d(h)arš* „wagen“ sei und habe übersetzt: „Ziele des Wunsches, worum euch (noch) niemand anzugehen gewagt hat“¹. DUCHESNE-GUILLEMIN übersetzt (S. 270) „que personne ne peut vous forcer à satisfaire“ und schließt sich damit der Ansicht BARTHOLOMAE an.

Es gibt ähnliche Ausdrucksweisen, welche darüber entscheiden, welche der beiden Auffassungen des Verbs die richtige ist.

¹ Ich vermute, daß ich damit der Auffassung von ANDREAS gefolgt bin, doch kann ich das nach Verlust der früheren Aufzeichnungen jetzt nicht mehr genau feststellen.

Sowohl der Sprachverwandtschaft nach, als im Ausdruck und in der Konstruktion steht am nächsten an. *kašciy na adaršnauš cīšciy θastanaiy* (Darius, Bh. 1.53) „nicht irgendwer wagte irgendetwas zu sagen“. Die gleiche Konstruktion findet sich z. B. At. Br. 4.8: *na ha tañ dadhṛṣṭatur apodīhīti vaktum* „sie wagten nicht, zu ihm (Indra) zu sagen: geh aus dem Weg“. Ähnliches findet sich dann in der folgenden altindischen Literatur mehrfach.

Im Rigveda ist „niemand wagt“ und dgl. häufig, jedoch ohne folgenden Infinitiv. Da ist also die redensartige Übereinstimmung nicht so vollständig. Denn in den vergleichbaren Wendungen (GRASSMANN: „fast überall in negativen Sätzen“) pflegt *ā-dhṛṣ* zu stehen „sich heranwagen an“ mit Acc., welches keinen Infinitiv nach sich zieht. Die Ähnlichkeit der Ausdrucksweise ist dabei immer noch groß, aber da es keine völlige Entsprechung ist, genügt es, wenn ich nur einige Beispiele anführe.

5.85,6: *imān ū nu kavītamasya māyām mahim devasya nakīr ā dadharṣa* „an diese große Wundertat des sehr weisen Gottes hat sich noch keiner herangewagt“. 6.7,5: *tava tāni vratāni . . . nakīr ā dadharṣa* „an (bzw. gegen) diese deine Gebote hat sich noch keiner herangewagt“. 1.136,1: *athainoḥ kpatram na kutāś cañādḥṛṣe devatvam nū cid ādḥṛṣe* „an die Herrschaft dieser beiden kann man sich von nirgend her heranwagen, an ihre Göttlichkeit niemals heranwagen“. 4.4,3: *mākiṣ te vyathir ā dadharṣit* „keiner soll an deine Bahn sich heranwagen“¹. 8.27,9: *śarma yacchata na yad dūrād vasavo nū cid antito varūtham ādadharṣati* „gewährt euren Schutz, ihr Guten, die Schutzwehr, an die sich aus der Ferne oder aus der Nähe niemand heranwagt“². Mit Übergang weiterer Beispiele nenne ich noch, mit *prati-dhṛṣ*, 8.60,13: *tiṅmā asya hanavo na pratīdhṛṣe* „an seine scharfen Kiefer kann man sich nicht heran- (ihnen entgegen) wagen“; daselbst Str. 14: *nahī te agne . . . pratīdhṛṣe jambhasab* „denn gegen deine Zähne, o Agni, kann man sich nicht heranwagen“.

Obwohl nun in den rigvedischen Beispielen die Übereinstimmung, mangels eines Infinitivs und durch den Gebrauch des mit *ā* oder *prati* komponierten Verbums nicht so vollständig ist wie die zwischen dem gathischen, dem altpersischen und dem Brāhmaṇa-Beispiel, ist die Stellung des Verbs in negativen Sätzen, insbesondere seine Verbindung mit *nakīr*, *mākiḥ*, dem ap. *kašciy na* und dem awestischen *načīš* so ähnlich, daß an der Zusammengehörigkeit dieser Wendungen wohl kein Zweifel sein kann.

¹ GELDNER übersetzt „keiner soll es wagen, dich irre zu führen“ — vielleicht allzu frei, aber es läßt die Analogie zu der Infinitivkonstruktion, von der wir ausgegangen sind, erkennen.

² Auch hier übersetzt GELDNER infinitivisch: „niemand anzutasten wagt“.

Meine früher gegebene Auffassung von *dār-š* ist damit bestätigt, aber die Schwierigkeiten der Strophe sind noch nicht völlig gelöst.

Es scheint nämlich nicht, daß *ī* „gehen“ im Awesta auch die Bedeutung „jemand bittend (um etwas) angehen“ habe. Meine frühere Übersetzung: „des Wunsches nach der langen Dauer, worum euch (noch) niemand anzugehen gewagt hat“ kann ich deshalb nicht aufrecht erhalten.

Sie gibt auch keinen befriedigenden Sinn. Wenn nämlich irgendein Glaube an Fortdauer des Lebens nach dem Tod, an ein besseres Jenseits, besteht, so ist nicht einzusehen, warum jemand nicht wagen sollte, Gott oder die Götter um Anteil an jenem Dasein zu bitten. Sofern dagegen Zarathustra seine Jenseitsvorstellung als etwas vollkommen Neues angesehen hätte und als etwas ganz anderes als die überkommenen Anschauungen von dem Leben nach dem Tode hätte hinstellen wollen, so hätte allerdings vor seiner Verkündigung niemand Gott darum bitten können und hoffen können, dessen teilhaftig zu werden. Ich glaube also, daß zu übersetzen ist: „des Wunsches nach der langen Dauer . . . wohin (zu welcher) zu gehen noch keiner gewagt (sich erkühnt) hat“. Dabei ist angenommen, daß *yav* „Dauer“ Maskulin sei, so daß sich *yām* darauf beziehen könne. BARTHOLOMAEUS Annahme (1264), daß es Neutrum sei, ist durch nichts gesichert (*yavōi vṛepāi* kann ebensowohl Mask. als Neutr. sein, die adverbialen Gebrauchswesen des Wortes ergeben für das Genus nichts).

Dann ist freilich ein Acc. *vā* „euch“ in dem Satze nicht möglich; man muß sich an die Variante *vā* halten, die sehr gute Handschriften bieten.

Der Wechsel von wortschließendem *-d* und *-ā* ist außerordentlich häufig, und wir sind oftmals gezwungen, zwischen diesen beiden Längen nicht nach der Zahl der Handschriften, die das eine oder andere aufweisen, und nicht nach dem GELDNERschen Text zu entscheiden, sondern nach den sprachlichen Erfordernissen. *vā* „wahrlich“ paßt hier sehr gut.

Der ganze Satz ist also zu übersetzen: „um die Ziele zu wissen (meines) Wunsches — den gewährt mir — (des Wunsches) nach der langen Dauer, zu welcher (bzw. wohin) wahrlich keiner gewagt hat zu gehen, (der langen Dauer) des wünschenswerten Daseins, von dem gesagt wurde, daß es in diesem Reiche ist“.

4. Himmlische und irdische Nahrung

In „Göttinger Nachrichten“ 1935, S. 156, 169 habe ich eine Erklärung von aw. *šeratu* gegeben, indem ich dieses Wort mit ved. ai. *śaras*, das nach ROTH (PW), „Schmaus“ bedeutensoll, in etymologischen Zusammenhang brachte und es mit „Genuß“ übersetzte. Ich halte das im

Kern für richtig, und gedenke es im Folgenden näher zu begründen und dabei die Bedeutung genauer zu bestimmen.

Ich hatte dort angenommen, daß das Wort mit θ statt t als *fsəraθu* zu lesen sei; diesen Teil meiner damaligen kurzen Bemerkung lehne ich jetzt selber ab. Doch sei es gestattet, kurz darauf zurückzukommen.

Tatsache ist, daß im Awesta des öfteren θ statt t geschrieben ist, und daß die handschriftlichen Varianten oftmals dasselbe Wort bald mit θ , bald mit t aufweisen. Die bekannten Fälle dieser Erscheinung aufzuführen und den Hergang, der zu diesem Schwanken geführt hat, des näheren darzulegen, erübrigt sich jetzt, da ich meine Annahme, daß etwas derartiges in dem Wort *fsəratu* vorliege, aufgebe.

Hinsichtlich der suffixalen Bildung des Wortes hatte ich mich auf Proportionen gestützt der Art wie ai. *vepas* „Zucken, Zittern“ zu *vepathu* und daraus gefolgert, daß in gleicher Weise neben ai. *psaras* ein aw. **fsəraθu* zu postulieren sei. Nun aber gibt es im Altindischen auch Wörter mit Suffix *-atu*, die neben Stämmen auf *-as* stehen, z. B. ai. *edhas* „Gedeihen“ und ai. ved. *edhatsu* „Gedeihen, Wohlfahrt“. Außerdem ist es kaum berechtigt, die Annahme einer bestimmten suffixalen Bildung in dieser Weise abhängig davon zu machen, ob ein gewisses anderes Suffix daneben vorkommt; vielmehr ist in dieser Hinsicht das Verschiedenste möglich, und wir haben das Gegebene, in diesem Falle also *fsəratu*, hinzunehmen¹.

Während ich also die früher vermutete lautliche Abweichung von der überlieferten Form des Wortes fallen lasse, halte ich die etymologische Anknüpfung des aw. Wortes an ai. *psaras* aufrecht.

NYBERG, *Religionen des alten Iran* (Leipzig 1938, S. 126, vgl. S. 282) hat meine frühere, nunmehr berichtigte Auffassung der Lautgestalt dieses Wortes weder einer Kritik unterzogen, noch den etymologisch richtigen Gehalt jener Erklärung berücksichtigt, sondern das Wort als „ganz dunkel“ bezeichnet und ihm eine unbegründete und unpassende Bedeutung beigelegt. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre* (Paris 1948, S. 191, 276) steht mit den Bedeutungen „félicité“ und „joissance“ meiner Auffassung nahe, ohne sich über Lautgestalt, Wortbildung und Etymologie zu äußern. Zu erwähnen ist ferner die von TAVAPORÉVALA in *The Divine Songs of Zarathustra* (Bombay 1951, S. 1006, 1008) gegebene Erklärung des Wortes. Er übersetzt es als „lordship over life“ und vergleicht bezüglich der Bedeutung ai. *paśupati*. Er faßt es also auf als Kompositum, worin die tiefstufige Form von *pasu* (ai. *pasu*) das Vorderglied und *ratu* das Hinterglied wäre. Daß *ratu* „lordship“ sei, ließe sich

¹ Daß es von *fsəratu* keine Variante mit θ gibt, ist an sich nicht entscheidend. Wesentlich ist, daß man nicht ohne zwingenden sprachwissenschaftlichen Grund von der überlieferten Schreibung abweichen soll.

verteidigen, aber ein tiefstufiges **pəu-* müßte im Iranischen als *fsu-* (das *fsə-* geschrieben sein könnte) erscheinen, vgl. *fsuyant-*, *fsušan*, während *fsə-* mit dieser Erklärung nicht vereinbar ist. Außerdem würde sich dann als Bedeutung ergeben: lordship over cattle, das in lordship over life umzudeuten eine kaum angängige Verallgemeinerung wäre. Wenn er dann als den Sinn des Wortes angibt: „All protecting love“, so entfernt sich das allzuweit von der angenommenen, aber lautlich nicht zu rechtfertigenden Grundbedeutung.

Nach TAVAPORÉVALA würde das \rightarrow ein ursprüngliches μ vertreten, bei meiner Auffassung entspricht es dem α der Wurzelreihe von *psaras*, ist also in beiden Fällen als vokalisch gewertet, im Unterschied von BARTHOLOMAE, *Grundriß* Ia, S. 34 § 83,3, ausgesprochener Ansicht. In metrischer Hinsicht verhält es sich damit so, daß in Y. 33,12c, wo nach der Caesar neun Silben zu stehen hätten, sich nur acht Silben ergeben: *rohš manapšə fsəratum*; das \rightarrow ist also keinesfalls zu entnehmen. Umgekehrt ergibt sich in Y. 51,4a, wo vor der Caesar sieben Silben zu stehen hätten, ein achtsilbiger Pada: *kuθrā arōiš ə fsəratuš*; da ist es nicht angängig, durch Auslassung des \rightarrow den Pada auf sieben Silben zu verkürzen, vielmehr muß man diese metrische Unregelmäßigkeit zunächst bestehen lassen.

Im jüngeren Awesta ist das Wort, mit dem Beiwort *vəpəti*, als Fem. behandelt, in Y. 39,5 mit *ərmaiti*, in Y. 37,5 mit *ərmaiš* und *daēnā* zusammengestellt, damit also zum Namen eines sonst unbekanntem weiblichen Geistwesens gemacht. Es sind gehaltarme, wo nicht gehaltlose Formeln, und man darf vielleicht den Verdacht hegen, daß ein nicht mehr recht verständliches Wort auf diese Weise unursprünglich, unorganisch verwendet wurde. Auf das Verständnis der Gatha-Stellen sind jene ohne Einfluß.

Für rigvedisch *psaras* hat FISCHER, *Ved. Stud.* I, S. 195, die Bedeutung „Gestalt“ angenommen; GELDNER hat das als „hohe Erscheinung, Hoheit, Herrlichkeit, Größe“ in sein Glossar übernommen, dann aber mit Recht aufgegeben. In seiner Übersetzung sagt er dafür: „Genuß“. An den meisten Stellen aber ist damit ganz deutlich „genußreiches Getränk“ gemeint, und erst von da aus kommt es zu der mehr abstrakten Bedeutung „Genuß“. So ist 1.41,7 das Loblied ein hoher Genuß (*mahi psaras*) für Varuna; das ist ungefähr so, als wenn wir sagen würden „ein Ohrenschmaus“¹.

¹ Vielleicht ist die von ROTH angegebene Bedeutung „Schmaus“ gar nicht unberechtigt. Es mag sein, daß die vorwiegende Anwendung des Wortes auf Soma es als Bezeichnung eines Getränks erscheinen läßt, es aber gleichwohl etwas Wohlchmeckendes überhaupt bezeichnet, sei es zum Essen oder zum Trinken.

Bei g. a. w. *fsoratu* ist in Y. 51,4 die Bedeutung „Genuß“ passend: *kuθrā ārois ā fsorātā kuθrā morzēlikā azšiat, kuθrā yasō hyēm ašm ku sponā armaitiš, kuθrā mano vahistəm, kuθrā θuwi zšaθrā mazdā* „wo wird statt Leiden Genuß, wo Erbarmen sich einstellen, wo mögen Herrlichkeit sein (und) Wahrsein, wo die kluge Fügsamkeit, wo das Beste Denken, wo deine Reiche, o Weiser!“ Da ist Jenseitshoffnung in Frageform ausgedrückt¹, dabei *fsoratu* in Antithese gesetzt zu *āri* „Leid“ oder „Qual“, also allgemeiner, ideeller gefaßt als „gutes Getränk“.

Bezüglich Y. 33,12 aber weisen zahlreiche Parallelen darauf hin, daß es besser ist, eine konkretere Bedeutung des Wortes anzunehmen, nämlich entsprechend dem, was für *rigved. pasras* gilt: „genußreiches Getränk“. Die Strophe lautet: *uz moī ārəvō āhurā armaitiš tvēšim dasvā sponšā mainyū mazdā vaphuyā zavō ... ādā ašā hazō āmarat vohu manayhā fsoratəm* „erteile mir Gewährung, o Herr, durch Fügsamkeit, gib mir Stärkung, durch den sehr klugen Geist, o Weiser, mittels der guten Vergeltung Kraft (und Stärke!), durch Wahrsein gewaltige Macht, durch gutes Denken genußreichen Trunk“.

Die Übersetzung erfordert einige nicht auf das hier besonders in Rede stehende Wort *fsoratu* bezügliche Bemerkungen: *uz moī ārəvā* übersetzt man gewöhnlich: „erhebe dich (mach dich auf) zu mir“; das empfiehlt sich wegen ai. *ud-_r* und gibt Sinn; noch besser paßt es dem Sinne nach, hier *ar* „erteilen, zuteilen“ anzunehmen. Die zweite Zeile hat nach der Caesar zwei Silben zu wenig; da genügt eine Lesung *ādā(yā)* nicht. Man kann erwägen, nach *zavō* einzufügen *aojō*; vgl. die Verbindung *zāvāz aojdscā* Y. 9,22, und ähnlich Yt. 10,23,6; Y. 71,8; Y. 72,6, sowie BARTHOLOMAE'S Bemerkung 1690, Note 2. Dieser Einschub zwecks metrischer Herstellung ist freilich unsicher, sowohl an sich, als auch, weil dadurch das Versmaß der Strophe im Ganzen nicht vollständig berichtigt wird. Denn in der dritten Zeile fehlt eine Silbe, ein Mangel, der sich kaum beheben läßt.

Es war zunächst die Analyse der Form, und zugleich damit die Etymologie, was zur Annahme der Bedeutung „wohlschmeckendes Getränk“ (vielleicht: Getränk und Speise) geführt hat. Eine so gewonnene Bedeutungsbestimmung ist nur vorläufig, bis sie ihre Bestätigung durch die Textinterpretation gefunden hat. Die Verwendung des Wortes in 51,4 gab dafür nur eine halbe Bestätigung, insofern da eine mehr allgemeine, schon zum Abstrakten neigende Bedeutung vorliegt, welche mit der angenommenen konkreten Grundbedeutung vereinbar, aber nicht dafür beweisend ist. Daß aber in 33,12 „genußreicher Trunk“ die wirkliche und passende Bedeutung sei, wird aus dieser Strophe allein nicht vollkommen

¹ Y. 46,16 ist wie eine Antwort auf diese Fragen; daselbst gleichfalls *armaitiš, vohu manah* und *zšaθrā* (pl.).

deutlich, sondern ergibt sich erst, wenn wir andere, inhaltlich verwandte Stellen damit vergleichen.

Um die daraus sich ergebenden inhaltlichen Beziehungen klar zu machen, greife ich etwas weiter aus.

Die Genien *Haurvatāt* und *Amarstatāt*, Heilsein (Gesundheit) und Nichtsterben (Fortleben)¹ sind die geistigen oder himmlischen Urbilder von Pflanzen und Wasser (LOMMELE, *Religion Zarathustras*, S. 99, 110, 126f.; vgl. auch S. 258f.) Pflanzen sind Nahrung für Vieh und Menschen; auch was es an animalischer Nahrung gibt, Milcherzeugnisse, Schaf- und Wildpret, ist von Pflanzenwuchs abhängig. Also beruhen Kraft und Gesundheit auf Pflanzenwuchs, der Gabe von *Harvatāt* und, wie nachher noch zu besprechen ist, von *Aramatī*.

Wasser bedeutet in entsprechender Weise Fortleben, denn Wassermangel, Dürre ist Tod für Pflanzen, Tiere und Menschen; man ver-schmachtet eher an Durst als man an Hunger zugrunde geht.

Pflanzen und Wasser bieten Heilsein und Fortleben im irdischen Dasein, *Harvatāt* und *Amratāt* sind Speise und Trank im himmlischen Leben. In diesem Sinne heißt es Y. 34,11: *atōi ube haurvōscā xarəθāyā amratātscā*, „und diese beiden, Heilsein und Nichtsterben, werden zum Essen und Trinken dasein“², nämlich „in diesem Reich“ (ebenda Str. 10). — Zunächst sei nur so viel aus dieser Strophe angeführt; auf weiteres werden wir zurückkommen.

Speise und Trank sind demgemäß die „immerwährende Nahrung“ (*stayūšiš draono*), die diese beiden Genien als Gegengabe gegen Frömmigkeit verleihen, Y. 33,8. Als Bedeutung von *draonah* wird „Anteil“ und dergleichen angenommen (BARTHOLOMAE 769); an den meisten Stellen ist aber eine bestimmtere Bedeutung erkennbar. Im neueren Ritual ist *darin* ein aus Weizenmehl bereiteter Opferkuchen (DARMESTER, Z. A. I, LXV; MONI, *Rel. Ceremoniae*, 296 und passim). Eine Opfergabe ist es auch in Nirangistan, und zwar aus Fleisch (52,53); aus Fleisch besteht das *draonah*- auch Y. 11,4 f. und 7. Außerdem aber ist

¹ THIERME hat recht, die gebräuchliche Übersetzung „Unsterblichkeit“ in manchen Zusammenhängen unbefriedigend zu finden. Doch verengert er den Sinn zu sehr auf „Leben“. Schon im irdischen Bereich ist es nicht nur dies; das ist *iyōtu, iyōtu*; sondern *amrtāt* ist der Wunsch und die Gewißheit, dieses Leben fortzusetzen. Aber der Begriff ist nicht auf dieses leibliche Leben eingeschränkt, sondern meint, je nach dem Zusammenhang, auch das Fortleben nach dem Tode (was nicht notwendig die abstrakt unendliche Bedeutung „Unsterblichkeit“ enthalten muß).

² *xarəθāyā* Mf 2; ZJJ. 1. 235. — *xar* ist „essen“ und „trinken“ wie noch *zurādan*; *uyə xarəθe* Yt. 19, 32 sind Speise und Trank, wie BARTHOLOMAE, *Wb.* 267, richtig sagt (danach übersetzt F. WOLFF); irrtümlich bei BARTHOLOMAE *Wb.* 1869: vegetabilische und animalische Kost (was Reichelt § 423 übernommen hat).

es eine trinkbare Opfergabe Y. 10,15 und Nir. 30. Weniger klar ist Yt. 19,8, unklar V. 5,26; diese letzteren Stellen können uns aber nicht hindern, an jenen anderen eine ganz konkrete Bedeutung anzuerkennen. Es ist, wie *zvarəša*, sowohl etwas Edbares als etwas Trinkbares¹ und wird meist als Opfergabe an himmlische Wesen genannt. Wenn es aber in Y. 33,8 von himmlischen Wesen den Menschen gegeben wird, so berechtigt das nicht, es an dieser Stelle als „Gabe“ oder „Gegengabe“ bzw. „Anteil“ aufzufassen. Es heißt da: *dāt vā amərətsca utayūiti haurvatā draonō* „gebt, o Nichtsterben und Heilsein, eure immerwährende Nahrung“ (vgl. 33,12: *dasō ... fəratum*; und nachher: 43,1: *dāyāt . . . utayūiti tvēiš*; 51,7: *dāid ... tvēiš utayūiti*; 48,6: *utayūitim dāt tvēišm*), und der klare Sinn ist, in Übereinstimmung mit den verglichenen Stellen daß Haurvatā und Amrtāt den frommen Menschen immerwährende, also nie versiegende, dauerndes Fortleben gewährende Nahrung (feste und flüssige) geben sollen.

Ferner ist als Gabe dieser beiden Genien mehrmals *tvēiš* genannt; das ist das gleiche Wort wie ai. *tvēiš* „Kraft, Stärke“. Dieses bildet an allen drei Stellen seines Vorkommens im jüngeren Awesta (V. 21,6; Y. 55,1; Vr. 11,3) mit *kəhrp* ein Paar; es bezeichnet also Körperkraft. In Y. 43,1 dagegen ist es eine geistige Kraft, denn dort verhilft *tvēiš* dazu, am Wahresein festzuhalten².

Diese Stelle, die für unsern Zusammenhang weniger in Betracht kommt, behandeln wir vorweg. Da besteht die überlieferungsmäßige Schwierigkeit, daß die meisten Handschriften *utayūiti tvēišm* bieten, daneben aber auch *tvēiš* geschrieben wird. Meist aber ist *utayūiti* Beiwort zu *tvēiš* und steht im gleichen Kasus. Das ist auch hier zu erwarten, so daß wir entweder die Lesart *tvēiš* vorziehen und, wie so häufig, einen Dual annehmen müssen, oder nach *tvēišm* konjizieren *utayūitim*. Ferner: *armaitē* habe ich 1935 gemäß einigen Handschriften (*armaiti*) als instr. sg. gefaßt, damit ANDREAS und MARK WART folgend. Doch gibt es auch als Vokativ, gemäß der Schreibung *-e*, einen befriedigenden Sinn. Ich übersetze:

¹ Der Hund ist V. 13,39 *vīrōdraonāh*, d. h. er bekommt seine Nahrung (Essen und Trinken) von den Menschen, wie BARTHELOMAE und WOLFF richtig übersetzen.

² Auch TARAFORVALA sagt S. 343, daß hier *tvēiš* „more spiritual than physical“ sei. Er geht aber daraufhin so weit, die Bedeutungsangabe BARTHELOMAE's „physisches Vermögen, Kraft“ ganz allgemein durch „Geisteskraft“ ersetzen zu wollen. Das halte ich nicht für richtig, und die Berufung auf eine Rigveda-Stelle, wo *tvēiš* ebenfalls „Geisteskraft“ meint, bestätigt das nicht. Es ist ja nur natürlich, daß ein Wort für „Kraft“ zunächst die körperliche Kraft bezeichnet und dann erst auf geistige Kraft Anwendung findet.

ustō . . . dāyāt ahurō utayūiti[m] tvēiš(m) ga(t) tōi vasōmi aəm dərədyāi tat mōi dā armaitē (-ti) rāyō ašē vəghōuš gəem manəghō „die Wünsche möge gewähren der Herr ... zur immerwährenden Kraft (den beiden immerwährenden Stärkungen) zu gelangen wünsche ich, um am Wahresein festzuhalten (oder: das Wahresein aufrecht zu erhalten); das gib mir o Fügsamkeit (oder: gib mir [o Herr] durch Fügsamkeit, Segnungen des Reichtums, (leibliches) Leben des Guten Denkens.“

Mehrere Male aber wird *tvēiš* in ähnlichen Zusammenhängen und Verbindungen so gebraucht wie *fəratu* und *draonāh*, und es hat öfters das gleiche Beiwort *utayūiti*. Wir können es dann nicht einfach als „Kraft, Stärke“ übersetzen, sondern müssen darunter verstehen: was Kraft gibt, Stärkung; das ganz besonders, wenn es im Dual gebraucht wird. Dann nämlich sind die „beiden Stärkungen“ dasselbe wie *draonāh*, das wir als feste und flüssige Nahrung erkannt haben, dasselbe wie *zvarəšē*, Speise und Trank, als welche Harvatā und Amrtāt selber dienen, und dasselbe wie *fəratu*, wofür wir die Bedeutung „wohlschmeckendes Getränk“ angenommen haben, indem wir die Möglichkeit zuließen, daß damit zugleich „wohlschmeckende Speise“ gemeint sei.

So verstehen wir Y. 51,7: *dāid mōi yē gəm tašo apasca urvardsea amərətsca haurvatā . . . tvēiš utayūiti manəghā vohū . . .* „der du das Rind geschaffen hast und Wasser und Pflanzen, gib mir diese beiden: Heilsein und Nichtsterben, die beiden immerwährenden Stärkungen durch Gutes Denken . . .“. Von der materiellen Schöpfung sind hier die für die Ernährung wichtigsten Teile genannt: das Rind, weil es Fettahrung gibt (Y. 29,7; Y. 49,5), sodann Getränk und pflanzliche Nahrung. In Parallele zu Wasser und Pflanzen stehen die geistigen Mächte Harvatā und Amrtāt, welche Nahrung geben, hier irdische, im Jenseits himmlische, die sie dort zugleich selber sind. Hier nun werden diese beiden Stärkungen gegeben durch Gutes Denken. Dieses aber ist Patron, bzw. das geistige Urbild, des Rindes; mit Nennung des Guten Denkens ist also eine Rückbeziehung gegeben auf die vorher genannte Erschaffung des Rindes². Und darin besteht wiederum eine deutliche Übereinstimmung mit Y. 33,12, wo Zarathustra „durch Gutes Denken“ *fəratu* „wohlschmeckenden Trunk“ (vermutlich auch Speise) erbittet.

Harvatāt und Amrtātāt sind „die beiden Stärkungen“ auch in 45,10: *hyat tōi ašē vohūcō cōiš manəghā ahmāi stōi dən tvēiši utayūiti* (der Weise Herr) hat durch sein Wahresein und sein Gutes Denken verheißen, daß in seinem Reich Heilsein und Nichtsterben, für uns in seinem Hause die beiden immerwährenden Stärkungen seien.“ Und in der z. T. schon behandelten Strophe 34,11, in der gesagt wird, daß Harvatāt und Amrtātāt

¹ Auch ai. *tvēiš* ist RV. 1.187,1 „Stärkung“, stärkeender Trunk.

² S. meine *Religion Zarathustras* S. 123f.

zum Essen und Trinken sind, wird fortgefahren: *vayhūś zātrā manayhā āś mat ārmaitīś vaxsat utayūtīś tvīśī* „durch die Herrschaft des Guten Denkens zusammen mit Wahrsein hat Aramati (die Fügsamkeit) die beiden immerwährenden Stärkungen wachsen lassen“. Wieder sehen wir die nahe Entsprechung zwischen *tvīśī* „den beiden Stärkungen“ und himmlischer Speise und Trank, als welche Harvatāt und Amṛtatāt zu Beginn der Strophe genannt sind. Die bisherigen Feststellungen werden dadurch bestätigt.

Daß mit *tvīśī* Stärkung durch Pflanzen (pflanzliche Nahrung) gemeint ist, geht deutlich aus der ähnlichen Stelle 48,6 hervor: *hā nā utayūtīm dat tvīśīm ... at alyāi ... mazdā urvarā vaxsat* „Sie (Aramati) soll uns immerwährende Kraft geben ... und ihr hat der Weise Pflanzen wachsen lassen“.

In dieser Strophe ist kein Hinweis auf Harvatāt und Amṛtatāt enthalten, und so ist es ganz folgerichtig, daß *tvīśī* in der Einzahl genannt ist. Steht dagegen *tvīśī* im Dual, so ist darunter, wie die drei vorhergehenden Stellen zeigten, Pflanzen und Wasser, Nahrung und Getränke, zu verstehen.

Es ist offensichtlich, wie die angeführten Stellen untereinander inhaltlich verwandt sind, und daß die zunächst aus der Formanalyse und Etymologie gewonnene Bedeutung von *śaratā* als „(wohlschmeckendes) Getränk (und Speise)“ dadurch gesichert wird.

5. Eine gemein-arische Redensart

Eine auffallende Redensart im Rigveda ist: *syāma te ye* „mögen wir diejenigen sein, welche ...“. Sie findet sich 1,73,8: *yān rāyē mārīān śūpūdo agne! tē syāma māghavāno vayām ca* „Mögen wir diejenigen Sterblichen sein, die du, o Agni, zu Reichtum begünstigt, unsere Opferherren und wir (selber)“; 1,94,15: *yāsemāi tvīm ... dādāso 'nūgastvām ... yām bhadrēna śatvāś coddāyāsi ... tē syāma* „wem du Schuldlosigkeit gewähren wirst ... den du mit glückvoller Kraft fördern wirst, diejenigen mögen wir sein“; 2,11,13: *syāma tē ta indra yē ta uti avasyāva śrjanī varihāyantaś* „mögen wir dir diejenigen sein, o Indra, welche Hilfe suchend mit deiner Hilfe ihre Kraft vermehren“; 4,8,5: *tē syāma yē agnāye dadātūr ... yā im pūyānta indhātī* „mögen wir diejenigen sein, welche den Agni beschenken, die ihn gedeihen lassen und anzünden“; 5,6,8: *tē syāma yē ānṛpūs tiddātūso dāmedame* „diejenigen wollen wir sein, welche, dich als (Götter-, Opfer-)Boten habend, dich in jedem

¹ Über das Metrum s. OLDENBERG'S Note und ARNOLD, Vedic Metro S. 292.

² Anders GELDNER.

Hause gepriesen haben“; 5,53,15: *yām trāyadhve syāma tē* „... den ihr beschützt, diejenigen wollen wir sein“; 8,19,34,35: *yām ... pāriān nasyātha martyām ... vayām tē vo ... syāméd rāśya rathgāh* „der Sterbliche, den ihr ans andere Ufer führt ... diejenigen (solche) mögen wir sein als Wagenfahrer (Anführer) der Wahrheit“; 8,53 (Val. 5),7: *yāś tē adhiṣṭhā 'caś tē syāma bhāraṇu te* „wer der Erfolgreichste ist in deinem Beistand, diejenigen wollen wir in deinen Kämpfen sein“; 10,35,14: *yām devasō 'vatha vjāsātāu yām trāyadhve ... tē syāma* „wem ihr beistehet bei der Preisgewinnung, wen ihr beschützt ... diejenigen mögen wir sein“; 10,148,3: *tē syāma yē ranāyanta śomaiś* „mögen wir die sein, welche sich am Soma erfreuen“.

Sehr ähnlich, aber ohne Relativpronomen, ist 5,70,2: *tā vām samyag ... śam asyāma dāyase vayām tē rudrā syāma* „ihr beide, eure Liebe mögen wir völlig zu genießen erhalten, diejenigen wollen wir sein, ihr zwei Rudras“.

Wegen des Fehlens des Relativpronomens ist hier die syntaktische Konstruktion unregelmäßig: das Demonstrativ *tā* ist isoliert. So ergibt sich die Frage, ob nicht der Udātta-Akzent von *tā* irrig ist, und anudātta *tē* des Pronomens der 2. Person anzunehmen sei: „mögen wir die Deinigen sein, ihr zwei Rudras“. Dann aber würde *te* „dein“ nicht zu dem Dual „ihr zwei“ passen. Daher empfiehlt sich die Variante des Sāma-Veda, 2,336: *vayām vām mitra syāma*. Wenn, als ein bemerkenswerter und seltener Fall, hier die Sāma-Lesart vorzuziehen wäre, so käme dieses Beispiel nicht in Betracht.

In den angeführten Beispielen wechselt die Wortstellung zwischen: *tē syāma* und *syāma te*, und das Relativpronomen kann vorausgehen oder folgen; auch hat diese Wortgruppe ganz verschiedene Stellung im Vers. Es ist also nicht eine stereotype, im Vers geprägte Formel, sondern eine Redensart.

Wenn das Relativpronomen *ye* (*yān*) dem *te* entspricht, ist die Syntax normal; desgleichen, wenn, wie in 10,35,14, das Relativ als *yām* wiederholt ist. Dagegen ist die Beziehung ungenau, wenn, wie das mehrfach der Fall ist, *yām* und *tē* („diese, solche“) aufeinander bezogen sind. Auch das läßt erkennen, daß *syāma te* eine redensartige Verbindung ist, die sehr alt sein muß. Im Atharva-Veda kommt sie nicht vor, und sie ist mir auch aus keiner der anderen Sāmhitas bekannt.

Sie findet sich aber, genau entsprechend mehreren der rigvedischen Beispiele, in einer Gātha Zarathustras, Y. 30,9: *atcā tōi vām hāmā yōi im frašēm kərəmāun akum* „und diejenigen wollen wir sein, welche dieses Dasein (Leben) herrlich (wunderbar) machen“.

Während in der Mehrzahl der vedischen Beispiele die erste Person Plur. nur durch das Verb ausgedrückt ist, wird in 1,73,8 und 8,18,35 das „wir“

durch *vayam* mit Nachdruck hervorgehoben, in bemerkenswerter Übereinstimmung mit dem gathischen *voem*.

Diese Gleichartigkeit vedischer und gathischer Ausdrucksweise betrifft nicht, wie so viele andere, Grammatikalisches oder Lexikalisches, sondern ist stilistischer Art. Die Gemeinsamkeit einer solchen herkömmlichen Ausdrucksweise ist ein wertvolles Zeugnis für die verwandtschaftliche Nähe des beiderseitigen Sprachgebrauchs.

6. *khila*-, *abhñme khilye*

Bei der Bedeutungsbestimmung von *khila* und *khilya* waren einige Brähmana-Stellen maßgebend. Sie führten darauf, daß der *khila*, *khilya* ein Stück un bebauten Landes zwischen Äckern sei, also ein Feldrain. Ein solcher Streifen nicht ausgenützten Landes wird zwar bei dünner Besiedelung und extensiver Wirtschaft nicht so schmal sein wie bei uns, aber die Annahme, daß der *khila*, *khilya* eben doch nur ein Streifen zwischen Feldern sei, fügt sich einigen andern Belegstellen nicht recht. So versuchte man es mit „Ödland zwischen fruchtbaren Äckern“. Da aber „ödes, unfruchtbares Land“ wiederum an anderen Stellen nicht passend ist, geriet man ins Ungewisse und sah sich zurückverwiesen auf die Lage zwischen Fruchmland.

Es scheint mir jedoch, daß man die besonderen Verhältnisse, um die es sich in den für *khila* maßgebenden Brähmana-Stellen handelt, mit Unrecht als für die Bedeutung von *khila* im allgemeinen entscheidend angesehen hat.

Zweckmäßig gehen wir davon aus, daß nach einer Anzahl von lexikographischen und Kommentatoren-Zeugnissen, die FISCHER, *Ved. Stud.* II, 204, zusammengestellt hat, der *khila aprahata* „ungepflügt“¹ ist.

Wenn nun an den in Frage kommenden Brähmana-Stellen der *khila asaribhinna* genannt wird, so ist damit dasselbe gemeint, wie mit *aprahata*, nämlich „ungepflügt“; *saribhid* bedeutet da dasselbe wie dort *prahan* und dasselbe wie *prabhid* in TS. 6.6.7.4: *yathā vai lāngalencravāṁ prabhidantya eva pśāme yajñāṁ prabhināḥ (bhintāḥ)* „wie man mit dem Pflug das Ackerland pflügt, so pflügen Re und Säman das Opfer“. In ganz ähnlichem Zusammenhang ist in Ait. Br. 3.38 von *duṣkṛtām* und *sukṛtām* „Gutgepflügtem und Schlechtgepflügtem“ des Opfers die Rede. Ein Stück Land, das *aprahata* oder *asaribhinna* ist, ist „jungfräuliches“ Land; das mag sich ebensowohl aufs Hacken (wo nicht *lāngalena* befügt ist) wie aufs Pflügen beziehen, also „nicht umgebrochenes Land“.

Hier sei nun eine Bemerkung eingeschaltet über *ahata* als Beiwort eines neuen, noch ungebrauchten Gewandes: Kauṣ. Up. 2.15. Das Peters-

¹ *aprahata* bei Śāyana zu RV. 6.28.2 ist nach FISCHER falsche Lesart.

burger Wörterbuch erklärt das als „ungewaschen, beim Waschen nicht geschlagen“. Dagegen wendet W. SCHULTZE (KZ. 27, 905f. = *Kl. Schr.* 374f.) ein, daß *han* „schlagen“ sonst nicht in diesem Sinn gebraucht, und Waschen nicht durch Schlagen mit einem Waschholz bezeichnet wird. Wenn nun weiter W. SCHULTZE dieses *ahata* mit griech. *νυγᾶτος* „neugefertigt“ verknüpft, so ist das problematisch; ich ziehe es vor, die Erklärung für dieses *ahata* innerhalb des Altindischen selber zu suchen und es mit jenem *aprahata* zu verbinden. Es handelt sich um ein noch nicht in Gebrauch genommenes Gewand; von Waschen oder Nicht-Waschen ist da beinicht die Rede; es ist wie ein Stück Land, das *aprahata*, *asaribhinna* ist, noch unberührt von menschlicher Bearbeitung, menschlichem Gebrauch.

Man vergleiche *phālahataḥ kṣetram* (*ā-han* PW. VII, 1501) = *phālakṛta* „mit der Pflugchar aufgebrochen, gepflügt“ und ferner *hata* „fututa“ (dasselbe 1497); man kann auch vergleichen, wie wir von einer noch nicht „angebrochenen“ Flasche Wein oder dgl. sprechen.

PISCHER geht also fehl, wenn er *asaribhinna*, vom *khila* gesagt, lediglich als „abgetrennt“ übersetzt — was nur eine der Bedeutungen dieses Wortes ist — und es entgeht ihm dadurch das rechte Verständnis von Kauṣ. Br. 30.8 und ŚB. 8.3.4, 1¹.

ŚB. 8.3.4 handelt beim Agnicayana von dem Auflegen der Vālakhilya-Ziegel. Da heißt es in 1: *atha vālakhilyā upadadhāti. prāṇa vai vālakhilyāb. yāḥ prāṇam evaitad upadadhāti tā tad vālakhilyā nāma yad vā urvarayor asaribhinnaḥ bhavati khila iti vai tad ācakate vālamātrād u heme prāṇa asaribhinnaḥ te yad vālamātrād asaribhinnaḥ tasmād vālakhilyāb.* EGGLING übersetzt das: „He then lays down the Vālakhilyās; — the Vālakhilyās, doubtless, are the vital airs: it is the vital airs he thus lays (into Agni). And as to why they are called Vālakhilyās, — what (unploughed piece of ground² lies) between two cultivated fields is called 'khila'; and these (channels of the) vital airs³ are separated⁴ from each other by the width of a horsehair (*vāla*), and because they are separated from each other by the width of a horsehair, they (the bricks) are called Vālakhilyās“. Er gibt also *asaribhinna* richtig an der ersten Stelle mit „ungepflügt“ wieder, dann als „separated“, getrennt, unzusammenhängend. Beide Bedeutungen des Wortes sind auch im PW. gegeben⁵. Die Erklärung des Namens Vālakhilya beruht also auf der

¹ Aus demselben Grunde verfehlt, wie sich zeigen wird, GELDNER das richtige Verständnis von RV. 6.28.2.

² Von mir gesperrt. Die Einklammerung dieser Worte bei EGGLING ist unnötig; sie sind nicht erklärender Zusatz, sondern Übersetzung.

³ or, these bricks representing the vital airs.

⁴ Von mir gesperrt.

⁵ Auch die Auffassung von *urvarayor* als Lokativ ist bei EGGLING richtig.

Doppelbedeutung dieses Wortes: Aushauch und Einhauch grenzen „haarscharf“ aneinander (sind nur durch einen kurzen Augenblick getrennt), wie wenn zwei Äcker ganz nahe bei einander liegen und als Grenze zwischen ihnen ein ungepflühtes (*asambhinna*) Stück Land liegt, durch welches die beiden Äcker getrennt, unzusammenhängend (*asambhinna*) sind. Damit ist gesagt, daß es zum Wesen des khila gehört, *asambhinna*, ungepflügt zu sein, nicht aber, daß es immer zwischen zwei Feldern liegen, noch, daß es immer ein schmaler Rain sein müsse. Letzteres, daß der khila nur ein Grenzstreifen ist, ergibt sich hier nur aus dem Vergleich mit zwei eng aneinander grenzenden Dingen: Aus- und Einhauch.

Ähnlich ist es Kauś. Br. 30.8: *stotriyānurūpau śastvā vālakhilyāḥ śamsaty ātmā vai stotriyānurūpau prāṇā vālakhilyāḥ anantarhiā u heme prāṇā tad āhūḥ kasmdā vālakhilyā iti yad vā urvarayor asambhinnaḥ bhavati khilam iti vai tad ācakṣate vālamātra u heme prāṇā asambhinnaś tad yad asambhinnaś tasmād vālakhilyāḥ* „Nachdem er Stotriya und Anurūpa rezitiert hat, rezitiert er die Vālakhilyas. Stotriya und Anurūpa sind der Ātman, die Vālakhilyas die Lebenshauche. Diese Hauche sind nicht (voneinander⁴) gesondert. Da sagt man: Weshalb (heißen sie) Vālakhilyas? Was bei (oder zwischen) zwei Äckern ungepflügt (*asambhinna*) ist, das wird *khilam* genannt. Um Haaresbreite nämlich sind die Hauche (von einander) getrennt (*asambhinnaś*). Deshalb, weil sie *asambhinna* (getrennt sowohl als ungepflügt) sind, heißen sie Vālakhilyas“.

ΚΕΙΤΗ, in einer Anmerkung zur Übersetzung dieser Stelle, bemerkt, daß der Kommentator das „very curious“ *asambhinna* als „unploughed“ erklärt, aber er folgt dem ebensowenig wie FISCHEL, der *urvarayor asambhinna* übersetzt „von zwei Getreidefeldern abgetrennt“, also *urvarayor* als Gen. nimmt.

Das Geistreiche der Brahmana-Erklärung — oder, wenn man sich vor viel Anerkennung nicht zollen will: ihr Witz — ist bei dieser Verknüpfung des Spiels mit den zwei Bedeutungen von *asambhinna* verfehlt.

Wir haben einen Fall kennen gelernt, wo *ahata*, beim Gewand, in übertragenem Sinn, dasselbe bedeutete wie *aprahata* beim Land: ein ungebrauchtes Gewand, ein nicht in Gebrauch genommenes, ungepflühtes Stück Land. Wie neben *aprahata* in gleichem Sinn *ahata* vorkommt, so steht *abhin* na neben *asambhinna*.

Von Indra ist RV. 6.28,2d gesagt: *abhinne khilye ni dadhāti devayam* „den Götterverehrer setzt er auf ungepflühtes khila-Land“. Die Kommentatoren bestätigen unsere aus den Brahmana-Stellen gewonnene Auffassung: es ist nicht umgebrochenes Land, nach ihrer Erklärung ein-

⁴ Nicht „from the body“, wie KEITE annimmt.

same, abgelegene Wildnis. Denn Śāyana sagt zu RV. 6.28,2: *abhinne śatrubhīr abhedye khilye khilam aprāṇitām śtānam* „in einem für Feinde undurchdringlichen khilya; khilya ist nicht aufgebrochenes (nicht gepflühtes) Land“. Und der Kommentator von Taitt. Br. bemerkt zu derselben Strophe (dort 2.8.8,11): *yajamānam abhinne svanivāsasthāne bhedarahite khī(ḷ)e khīlāhūte yāgarahitair agamye nidadhāti śtāpayati* „er bringt den Opferer in einen von Brechung (Aufspaltung) freien khila als seinen eigenen Wohnsitz, der einsam (*khīlā bhū*) ist und unzugänglich für Leute, die nicht opfern“.

Ein solches unerschlossenes, unzugängliches Gebiet könnte, wenn es in felsiger, steiniger, sandiger, sumpfiger Gegend läge, allerdings auch unfruchtbare Öde und Wüste sein. Aber daß das an der Rīgveda-Stelle, wo der Gott seinem Verehrer eine Gunst erweist, nicht gemeint sei, hat man längst erkannt, und wenigstens für diese Stelle die Bedeutung „Öde“ abgewiesen. Eine solche abgelegene Wildnis kann auch von größter Üppigkeit strotzen, und man weiß doch, wie primitive Völker ihre Pflanzungen immer wieder an anderen Stellen anlegen, indem sie ein Stück unbetretenen Waldes abbrennen und darnach dort pflanzen. Auch amerikanische Einwanderer⁴ und andere koloniale Neusiedler haben sich gerne jungfräuliches oder Neuland zu nutze gemacht.

Die genannten Kommentatoren geben nur Abwandlungen und nähere Ausführungen von dem, was wir bisher festgestellt haben. Und ich halte es für richtiger, sich daran zu halten, als aus eigener Erfindung etwas anderes an die Stelle zu setzen, das einer Beweisgrundlage entbehrt. Ich stimme daher GELDNERs Erklärung nicht zu, welcher sagt: „*abhinne*, nicht durch bebautes oder wüstes Land durchbrochen, also ausgedehnt“⁵.

Als eine weitere Stelle mit *khila* kommt AV. 7.115 in Betracht. Da handelt es sich darum, leibliche Anzeichen (*lakṣṇā*) ungünstiger Bedeutung zu vertreiben, wie solche in AV. 1.18 aufgezählt werden. Es gibt deren sehr viele: von Geburt an kann ein Mensch 101 leibliche Anzeichen von Mißgeschick, auch günstigem Geschick, an sich haben. Die üblen zu vertreiben ist Aufgabe des Exorzisten, daß die günstigen verbleiben, möge Agni bewirken (AV. 7.115,3). Dazu muß der heilende Be-

⁴ Sie haben sich damit als Dissidenten den Nachstellungen der offiziellen Religionsgemeinschaft entzogen. In eigentümlichem Verhältnis dazu steht es, daß man nach der Auffassung des einen Kommentators mit Siedelung im khila von Gottlosen oder Religionsfeinden unbehelligt bleibt.

⁵ Auch GELDNERs „Brachland, das man als Weideland benützte“ trifft nicht zu. „Brache“ ist gebrochenes, also besockertes Land, das man im 3. Jahr der Dreifelderwirtschaft ruhen läßt, um es im Brachmonat wieder unzu-brochen. — Ob der Fromme, den Indra in solches Neuland geführt hat, es (ganz oder teilweise) als Weide benützte oder es (teilweise) besockert, steht bei ihm; darüber sagt der Text nichts.

schwörer sie richtig erkennen und unterscheiden. Daß er das wirklich kann, versichert er seinem Auftraggeber oder Patienten mit AV. 7.115.4: *etā enā vyakaram khīle gā viśhīkā iva, ramanāntā puryaś lakṣmīr yāś pāpīs tā anināsam* „Diese habe ich unterschieden wie Rinder, die auf dem *khīla* zerstreut sind (oder: umherstehen); verweilen sollen die günstigen Kennzeichen, die, welche schlecht sind, hab ich verschwinden lassen“. Wie der Rinderzüchter die Merkmale kennt, an denen zu unterscheiden ist, was von dem Vieh zur Paarung und Aufzucht geeignet ist und was aus der Herde ausgeschieden werden soll, vielleicht zur Schlachtung, so kann auch er günstige und ungünstige Zeichen erkennen.

Hier wird der *khīla* allerdings als Weide benützt, das besagt aber nicht, daß jeder *khīla* als Weide dient, wie GELDNER zu RV. 6.28,2 anzunehmen scheint, noch, daß jede Viehweide ein *khīla* sei. OLDENBERG aber, in der Note zu RV. 6.28,2, möchte auch für diese AV-Stelle an der Bedeutung „(schmalere) Feldrain“ festhalten, die sich an den genannten Brāhmaṇa-Stellen aus dem dortigen besonderen Zusammenhang zu ergeben schien und die wohl auch er, wie andere, für allgemein geltend hielt. Während PISCHEL hier (AV. 7.115) mit Recht grasreiche Wiesen angenommen hat, erhebt OLDENBERG dagegen den Einwand, daß ja nur gesagt sei, die Kühe stünden da herum, „nicht daß man sie zum Grasen dorthin getrieben hat“. Das ist eine gesucht wirklichkeitsfremde Vorstellung: auf einem vielleicht nur schmalen, gar noch unfruchtbaren Rain mögen die Rinder beim Austrieb oder Heimtrieb entlang gehen, aber sie stehen da nicht herum, am wenigsten, wenn nach verbreiteter Vorstellung, die auch OLDENBERG teilt, beiderseits Felder sind. Auch ist aus dem Vergleich deutlich, daß an eine Herde von 101 (oder mehr) Rindern gedacht ist: die kann man nicht auf einem Feldrain sich zerstreuen lassen; wie wollte man sie da am Grasen und wie am Austreiben in die beiderseitigen Felder verhindern?

In einer Anmerkung (Noten I, S. 386) weist OLDENBERG allerdings auf den Anklang hinzwischen *abhīna* in RV. 6.28,2 und *asambhīna*, aber erfaßt beides doch nicht richtig.

Jedoch will ich neben der positiven Darlegung meiner Ansicht nicht allzu ausführlich bei den verschiedenen anderweitig vorgebrachten Meinungen verweilen, die sich z. T. gegenseitig aufheben und mit dem Sachverhalt so unvereinbar sind wie mit den altindischen Zeugnissen!

Es bleibt nun noch RV. 10.142,3 zu besprechen. Der Sänger preist Agni, indem er die erhabene Furchtbarkeit des Wald- oder Steppenbrandes schildert, um die Gunst des Gottes zu gewinnen und selber vom Feuer verschont zu bleiben. Da lautet die 3. Strophe: *uta vā u pari*

¹ Ich habe daher auch darauf verzichtet, die gesamte Literatur über die besprochenen Textstellen namhaft zu machen.

vṛyakṣi bapsad bahor agne ulapasya svadhāvāś uta khīlā urvarāṇām bhavanti mā te hetim tavīṣim cukrudhāma „Auch wahrlich ja wendest du dich herum, wenn du, o Agni, von dem vielen Unterholz frißt, und auch *khīlāś* sind unter (zwischen) den Saatfeldern; mögen wir nicht dein Geschob, deine Stärke, erzürnen“. Da kann *urvarāṇām* nicht partitiver Genitiv sein (denn der *khīlā* ist nicht ein Teil der *urvarā*), sondern es muß lokativischer Genitiv sein.

Der eigentliche Sinn dieser Strophe ist schwierig und ist durch die mancherlei Deutungsversuche, die ihr zuteil geworden sind, nicht völlig aufgeklärt. Mir scheint, daß eine Gedankenverbindung besteht zwischen den Worten von Str. 7: *anyān kṛṇusvetāś pañthām* „nimm einen andern Weg von hier weg“ und dem ersten Pāda dieser Strophe. Der von dem Feuer, das mit dem Winde sich schnellheranwält, Bedrohte (Str. 4), bemerkt die unvorhergesehenen Umwege, die das Feuer macht (3a) und kann daraus die Hoffnung schöpfen und darauf den Wunsch gründen, daß auch um ihn das Feuer einen Umweg mache. Desgleichen hofft und wünscht er, der vielleicht eine Rodung im Wald bewohnt und bebaut, daß seine Pflanzungen (*urvarā*) verschont bleiben möchten und das Feuer sich auf das unbebaute Land (*khīlāś*) ringsum stürzen und darauf beschränken solle. Dieser Auffassung steht am nächsten die von PISCHEL S. 207: „es gibt ja (genug) Weideländer an den Getreidefeldern (die du verbrennen kannst)“. Gerade die bei PISCHEL eingeklammerten, zur Erklärung beigefügten Wörter scheinen mir ein richtiges Verständnis zu bezeugen; nicht aber die Übersetzung von *khīlā* mit „Weideland“ anstatt (un-gepflügtes) „Neuland“.

Übrigens ist hier zu bedenken, daß das Niederbrennen von wilden Waldrevieren in primitiven Verhältnissen nicht als Vernichtung gewertet zu werden braucht, sondern Rodung und Urbarmachung bedeuten kann.

Jedenfalls scheint mir aus der Stelle RV. 10.142,3 nichts hervorzugehen, was die aus anderen Belegstellen und Zusammenhängen entnommene Bedeutung „Neuland“ in Frage stellen könnte.

7. Herstellung einer Upaniṣad-Strophe

Bṛh. Ā. Up. 5.15 lautet:

*hiraṃyayena pātreṇa
satyasāyāpñhīlām mukham
tat tvam pūṣān apavṛṇu
satyadharmāya dṛṣṭaye*

*pūṣān ekarṣe yama sūrya pṛajāpatya vyūha rasmin samūha tejo yat
te rūpān kalyāṇatāmān tat te paśyāmi yo 'sāv asau puruṣaś so 'ham asmi.*

„Mit einer goldenen Schale ist das Antlitz des Wahren bedeckt. Das decke auf, o Pūṣan, daß man Wahrheit und Recht schaue. — O Pūṣan einziger Seher, o Yama, o Sūrya (Sonne), Sohn des Prajāpati, zerteile (deine) Strahlen, vereinige (dein) Licht; was deine schönste Gestalt ist, das von dir sehe ich; jener dort, jener Mann, der bin ich.“

Es folgen zum Schluß zwei Prosa-Sätzchen und die Rigveda-Strophe 1.189,1. Dieser Schluß braucht uns jetzt nicht näher zu beschäftigen. Der ganze Passus wurde in Iśa-Upaniṣad 15 und 16 wörtlich wieder.

Der erste Absatz dieses Stückes ist eine Anuṣṭubh (DEUSSEN übersetzt ihn in Reimen). Der zweite Absatz gilt als Prosa; DEUSSEN hat ihn in seiner Übersetzung wie ein Prosastück drucken lassen, und ПОУЧА ZDMG. 94,409ff. (der dies als § 18 der Iśa-Up. zählt), erklärt ihn ausdrücklich als Prosa.

Nun ist aber der letzte Satz: *yo'sāv asaṃ puruṣaḥ so'ham asmi* eine tadellose Tristubhzeile. Das Sätzchen vorher läßt sich leicht als Tristubhzeile herstellen: *yat te rūpaṃ kalayāta [tama]m tat [te] paśyāmi*. Das zweite *te* in dieser Zeile ist ganz überflüssig, ja störend; und *kalayātam* für den nicht recht motivierten Superlativ zu setzen ist kein gewaltsamer Eingriff.

Wiederum einen Schritt weiter vorn, die zweite Zeile (*vyūha* bis *tejo*), hat zehn Silben und könnte zur Not als defektive Tristubhzeile gelten. Hier aber vermissen wir ein *te*, und die Einfügung dieses Pronomens würde die Tristubhzeile vollständig machen. Man kann nur zweifeln, wo — nach der Caesur — das *te* einzusetzen ist. Ich schlage vor: *vi-āha raśmīn samūha (te) tejo*. Dabei könnte etwa die Silbenfolge *te (tejo)* den Ausfall des Pronomens, haplogieartig, bewirkt haben.

Diese geringen Korrekturen sind eben doch Abweichungen von dem Überlieferten und finden ihre Rechtfertigung nur, wenn es in glaubhafter Weise gelingt, eine ganze Tristubh-Strophe herzustellen, in der auch die erste Zeile sich zwanglos dem Metrum fügt.

Die Anrufung Pūṣans ist durch die vorausgehende Strophe gegeben. „Jener Mann“ in der letzten Zeile ist der Mann in der Sonne („ein häufiges Symbol des Brahman“, DEUSSEN); damit wird angeknüpft an die Anrufung der Sonne in der ersten Zeile; diese ist also gleichfalls am Platz. Ich nehme an, daß auch mit der „goldenen Schale“ die Sonne gemeint ist. Die Sonne ist golden, und Gold bedeutet immer die Sonne. Sonne ist ein Gott, zunächst Naturgott, und wie die Gottesidee sublimiert wird, so nimmt Sonne als Gott immer höhere Gottesgedanken in sich auf; Sonne wird zum Symbol des Höchsten, das im Geistigen gesucht wird. Der Anblick der Sonne läßt das Höchste, das Wahre, ahnen; sichtbar weist sie auf das Unsichtbare hin, aber offenbart es nicht völlig, sondern verbirgt das rein Geistige. Sonne ist gleichsam das goldene Ge-

fiß, in dem, zugedeckt, das Wahre verborgen ist. Wer in die Sonne schaut, sieht, geblendet, bald gar nichts mehr. In diesem Nichts ist das Wahre. — Yama dagegen steht da in keinerlei Verbindung, und sein Name ist es, der das Metrum sprengt.

Dieses Textstück hat nach dem Kommentar zu Vāj. S. 40,15, sowie nach Śaṅkara als Sterbegebet Verwendung gefunden, und dasselbe bezeugen die im Text angefügten Worte: „Der Hauch werde zum Winde, sodann zum Unsterblichen, der Leib (aber) wird zuletzt zu Asche.“

Die Verwendung als Sterbegebet hat offenbar Anlaß gegeben zur Einschlebung der Anrufung des Totengottes Yama, ohne welche auch die erste Zeile ein untadeliger Tristubhvers ist.

Es handelt sich hier um ein an sich unbedeutendes Upaniṣad-Stück. Seine Herstellung als Tristubhstrophe mag aber für die Textkritik noch anderer Upaniṣad-Stellen von Interesse sein.

Zusatz: Zu meinem Aufsatz *Anahita — Sarasvatī in Asiatica*, Festschrift Friedrich Weller (Leipzig 1954), S.407—413, hat mir Herr GEORGES DUMÉZIL mitgeteilt, daß er die Gleichsetzung dieser beiden Göttinnen schon vorher in verschiedenen Arbeiten, hauptsächlich in *Tarpeia* (Paris 1947), S. 56 ff., ausgesprochen hat. Ich bedaure, einen Hinweis darauf unterlassen zu haben; es geehrt aus Unkenntnis seiner neueren Arbeiten, deren einige ich nun dank seiner Freundlichkeit besitze. Zur Begründung der Gleichheit dieser beiden Göttinnen, der iranischen und der indischen, bedient er sich im wesentlichen derselben Zeugnisse und Argumente wie ich, doch steht bei DUMÉZIL diese Feststellung, bei der ich nur diese beiden Göttinnen, die dem Ursprung nach eine sind, im Auge hatte, in einem großen mythologiegeschichtlichen Zusammenhang.

H. LOMMEL

DIE AUFOPFERUNGSVOLLE GATTIN IM ALTEN INDIEN

VON HERMAN LOMMEL

1. Sāvītri

Eine bekannte¹ Episode des Mahābhārata (B. 3, 293—299; C. B. 3, 16616; P. 3, 277 bis 283) erzählt von dem König Aśvapati, der lange kinderlos war und, um Kinder zu bekommen, sich frommer Askese ergab und täglich der Göttin Sāvītri opferte.

Von dieser Göttin weiß man bis jetzt kaum mehr als ihren Namen; der Dichter dieser Erzählung sagt nichts über sie aus, und auch aus anderen epischen Quellen erfahren wir kaum etwas über sie.

Nach langen frommen Bemühungen erschien dem König Aśvapati einmal beim Morgenopfer die Göttin Sāvītri leibhaftig und verhiß ihm, daß sein Wunsch in Erfüllung gehen und er eine Tochter bekommen werde. Das Mädchen, das ihm dann geboren wurde, nannte er der Göttin zu Ehren Sāvītri. Als sie herangewachsen war, fand sich kein Freier für die Tochter ein, trotz ihrer großen Schönheit (vielmehr, wie der Text sagt, aus Scheu vor ihrer übergroßen Schönheit). Deshalb veranstaltete der Vater, gemäß der Verpflichtung, seiner Tochter einen Gatten zu verschaffen, eine Gatten-Selbstwahl (svayamvara), in etwas anderer als der sonst üblichen Form: es werden nicht die Königssöhne und Edlen eingeladen, sich am Königshof der Prinzessin zur Wahl zu stellen, sondern diese wird ausgesandt, sich selber einen Gatten zu suchen. Von würdigen Brahmanen und der nötigen Dienerschaft begleitet fährt sie aus und besucht Wallfahrtsorte und fromme Einsiedeleien.

An einer solchen Stätte fand sie einen König, der, weil er erblindet war, seiner Herrschaft verlustig gegangen und mit seiner Gemahlin und seinem Sohn in den Wald gezogen war und da in der Wildnis ein frommes Leben führte. Dessen Sohn mit Namen Satyavant, d. h. der Wahrhaftige, erwählte sie sich zum Gatten.

Mit dieser Entscheidung im Herzen kehrte sie heim. Da war gerade bei ihrem Vater, dem König Aśvapati, der Götterbote Nārada zu Gast. Derfragte nach dem Grund ihrer Reise, und dann, mit dem Vater zusammen, wen sie sich als künftigen Gatten erwählt habe. Verschämt berichtet sie, daß sie den Satyavant, den Sohn des Königs Dyumatsena, sich auserkoren habe.

„O weh!“, sprach da der heilige Nārada, der vielwissende Himmelsbote, „weil ein Unglück, daß Sāvītri sich den tugendhaften Satyavant erwählt hat!“ Nun fragte der Vater besorgt, ob denn dieser Königssohn nicht vortrefflich und tapfer, tugendhaft und edel sei; Nārada aber rühmte den Satyavant als ein Muster aller Vortrefflichkeiten, einen Spiegel aller Tugenden: schön und heldenhaft, edel, weise und fromm — aber er habe einen Fehler: heute in einem Jahr wird er sterben.

Nun ist es an dem Vater, wehe zu rufen, und beide, der Heilige und der Vater, suchen der Sāvītri ihre unglückliche Wahl auszureuen. Sie aber sagt: „Wenn ein Mädchen einmal einen Mann in den Sinn genommen hat, so kann sie keinem anderen mehr angehören.“

¹ Von FRIEDRICH RÜCKERT geschichtet und fortgesetzt.

Liebe, Hingabe und Keuschheit sind bei ihr eins; für jeden anderen Mann ist sie verschlossen; sie entscheidet: ich wähle keinen anderen. Da kann auch der Abgesandte des Himmels nichts anderes tun als baldigste Vermählung anzuraten.

Sāvītri also wurde mit Satyavant verheiratet; sie teilte das Büberleben in der Einsiedelei, versuchte ihre königlichen Gewänder mit dem Bastgewand der Asketen, diente ergeben der Schwiegermutter und bediente verehrungsvoll den blinden königlichen Schwiegervater und war in Liebe beglückt mit ihrem beglückten Gatten vereint. Aber insgeheim zählte sie die Tage, die diesem noch zu leben bestimmt waren. Und als der Tag seines Todes nahe bevorstand, unternahm sie ein dreitägiges Fasten unter harter Askese. Drei Tage und drei Nächte stand sie unbeweglich am Waldrand, ohne Speise und ohne Schlaf, und sogar die Bitten des ehrwürdigen Königs, ihres Schwiegervaters, konnten sie von ihrem festen Gelübde nicht abbringen.

Am Morgen des vierten Tages mußte Satyavant in den Wald gehen, um Holz für das Opferfeuer und Früchte zu holen; sie wollte ihn begleiten. Wegen ihrer Erschöpfung durch die harte Askese suchte er es ihr auszureuen; sie aber bestand darauf; eine Trennung von ihm könne sie nicht ertragen.

Die Wanderung durch den Wald schildert unser Text wirklich poetisch; wie der Gatte die Sāvītri auf alle Herrlichkeiten des Waldes aufmerksam macht, die sie mit ihm bewundert, während sie doch, wenn sie auf schmalen Pfad hinter ihm hergeht, jeden Augenblick erwartet, ihn vor sich tot umsinken zu sehen.

Beim Holzhacken ermüdete er schnell, Schwäche befiel ihn, Kopfweh gesellte sich zu seiner Mattigkeit, er mußte sich ausruhen und niederlegen. Sie nahm seinen Kopf in ihren Schoß, und er schlief ein. Da sah sie plötzlich einen Mann vor sich stehen, schrecklich schön, das Haupt bekrönt, in rotem Mantel; sein Antlitz war schwarz, seine Augen waren rot, er war furchtbar in göttlicher Erhabenheit. Auf ihre Frage sagte er ihr, daß er Yama, der Todesgott, sei; daß ihres Mannes, des Königssohnes Satyavant, Leben abgelaufen und er gekommen sei, um ihn in seine Fessel zu nehmen und fortzuführen.

Darauf zog er mit einem Strick aus dem bewußtlos daliegenden Satyavant ein daumengroßes Männlein heraus: dessen Seele oder Lebensodem. Gefesselt führte er dieses Ebenbild des Menschen mit sich fort, indem er in südlicher Richtung davonschritt; denn im Süden ist das Reich des Yama, die Welt der Toten.

Da erhob sich Sāvītri und ließ den Leichnam ihres Mannes liegen; sie schritt dem Todesgott nach, in dessen Händen und Gewalt ihr Gatte war.

Indem sie den Gott begleitet, ehrt sie ihn miteinander schönen, weisheitsvollen Spruch; dadurch erfreut, gewährt er ihr einen Wunsch — außer dem Leben ihres Gatten. Sie wünscht, daß ihr königlicher Schwiegervater wieder sehend werden und als Herrscher in sein Reich, aus dem er vertrieben war, zurückkehren möge. Der Gott gewährt diesen Wunsch und ermahnt sie, umzukehren. Sie aber kennt keine Müdigkeit, wenn es gilt, dem Gatten zu folgen; sie geht weiter durch den wilden Wald, ihrem Gatten nach, und der Gott begleitend spricht sie wieder einen frommen Spruch. Wiederum darf sie sich daraufhin etwas wünschen — außer dem Leben des Satyavant. Und sie wünscht, daß ihr Vater, der keinen Sohn, nur sie, die eine Tochter hat, noch viele Söhne bekommen solle. Der Wunsch wird ihr gewährt, mit noch dringenderer

Aufforderung, umzukehren. Sie muß ja durch ihre harte Askese, Fasten und Schlaflosigkeit erschöpft sein; dazu kommt nun noch die mühsame weite Wanderung durch die Wildnis des Urwalds, aber davon verspürt sie nichts in dem einzigen Gedanken, ihrem Gatten zu folgen. Und den Gott weiter begleitend, ehrt und erfreut sie ihn wiederum mit einem schönen Weisheitspruch, und wiederum gewährt er ihr einen Wunsch — außer dem Leben ihres Gatten. Da wünscht sie sich, nun für sich selber, viele Söhne.

Auch dieser Wunsch wird ihr gewährt. Der Erzähler führt so fort, als ob mit der Aussicht auf viele Söhne nicht schon indirekt das Fortleben des Satyavant verheißen wäre. Nachdem der Gott diesen Wunsch zugesagt hat, ermahnt er die Sāvitrī noch eindringlicher zur Umkehr und stellt ihr die Pflicht vor — eine religiöse Pflicht —, die Totengebräuche für ihren gestorbenen Gatten zu vollziehen. Aber auch das beizir sie nicht, sie läßt nicht ab, dahin zu gehen, wohin ihr Gatte entführt wird. Und dem gestrengen, doch zugleich gnädigen Gott folgend, spricht sie wiederum einen frommen Spruch voll Weisheit und Tiefinn, und wiederum stellt der Gott ihr einen Wunsch frei. Nun erst ist es eine wahrhafte Wunschgewährung, denn Yama hat diesmal von dem, was er zu wünschen gestattet, das Leben des Satyavant nicht ausgeschlossen. „Jetzt erst“, sagt sie, „gibst du Gewährung, denn wenn Satyavant tot ist, kann ich nicht leben; ich wünsche: Satyavant soll leben.“ Der Gott gewährt es und verheißt ihr das Leben ihres Gatten. Sie kehrt zurück dahin, wo der Leib des Satyavant liegt, setzt sich nieder und nimmt sein Haupt in ihren Schoß, so wie er bei ihr eingeschlafen war. Er erwacht aus langem, tiefem Schlaf und erzählt ihr, wie er im Traum einen schrecklichen Mann gesehen habe, der ihn gefesselt und fortgeführt habe. Sie gibt ihm darüber nur vorderhand flüchtige Aufklärung, denn es geht schon auf den Abend zu, und es gilt, sobald er nur zu sich gekommen ist, zur Einsiedel zurückzukehren.

Die Wanderung durch den abendlichen, schon nächtlichen Wald, bei der er, umarmend, sich auf sie stützt, ist wiederum sehr poetisch geschildert. Sehr lebhaft stellt der Dichter auch die Sorge der Eltern um das lange Ausbleiben des jungen Paares dar, und wie die übrigen Einwohner der Einsiedel im näheren Bereich des Waldes nach ihnen suchen. Als die beiden aus dem dunklen Wald in die Lichtung hervortreten, werden sie mit von Angst befreiter Freude begrüßt und von allen umringt. Da erzählt Sāvitrī den ganzen Hergang: daß sie den nahe bevorstehenden Tod ihres erwählten Gatten vorausgewußt, und wie sie ihn vom Todesgott zurückbeten und zurück-erhalten habe. Jetzt erst erfährt Satyavant sein Schicksal. Der alte König Dyumatsena hat sein Augenlicht wiedererhalten, und als weitere Bestätigung von Sāvitrīs Erzählung stellen sich am nächsten Morgen die Edlen seines Reiches ein, um ihn ehrenvoll in sein Königreich zurückzuholen und in seine Herrschaft einzusetzen.

Es bleibt uns überlassen, menschliche Erlebnisse und Gefühle, die mit den Geschehnissen verbunden sind, mitzupfänden: wie König Dyumatsena seinen herangewachsenen Sohn, seine schöne Schwiegertochter nun zum ersten Male sieht, und dergleichen mehr. Der Dichter widmet sich ganz dem legendarischen Gehalt seiner Erzählung und dem Lobpreis seiner Heldin, der bis heute in Indien erklingt. Denn die indischen Frauen begehen alljährlich das Sāvitrī-Fest, bei dem sie ihren Gatten ver-ehren, und beten, in diesem und in jenem Leben mit ihm vereint zu bleiben.

2. Sūryā

In den Hochzeitsprüchen des Rigveda (10.85) und Atharvaveda wird die Braut mit glückverheißenden Segensworten vom Vaterhaus, aus dem sie nun scheidet, bis ins Haus ihres Gatten begleitet, wird in dieses eingeführt und dann am heiligen Herdfeuer mit ihm vermählt. Bis dahin steht sie unter der Botmäßigkeit ihres Vaters; von da an unter der Botmäßigkeit ihres Gatten. Dieser Tag des Überganges ist ihr Ehrentag; da wird sie aufs höchste gefeiert, wird sogar einer Göttin gleichgesetzt und als diese angeredet.

Den Hochzeitsprüchen geht eine Strophenreihe voraus (RV. 10.85, 1—17, bzw. bis 19), die von einer Hochzeit unter Göttern handelt. Diese Götterhochzeit wird damit als Urbild einer Hochzeit unter Menschen hingestellt. Sie findet statt zwischen dem Gott Soma und der Göttin Sūryā.

Soma, vielfach „König Soma“ genannt, ist der Mond. Mit dieser Kennzeichnung ist nicht das ganze Wesen des Gottes erfasst; Mond ist ein Wesensteil, eine Erscheinungsform dieses Gottes, und in den Hochzeitsstrophen ist unverkennbar von ihm als Mond die Rede, während auf andere Wesenszüge von ihm nur angespielt wird. Für unsere weiteren Darlegungen kommt hier nur Soma als Mond in Betracht¹.

Der Name Sūryā ist die weibliche Form des Wortes für „Sonne“ (sūrya), welches sowohl das große Himmelsgestirn als den Gott Sonne bezeichnet. Häufig und von ältester Zeit an wird Sūryā auch „Tochter der Sonne (des Sonnengottes)“ genannt. Auch sie ist eine Himmelserscheinung, aber wir wissen nicht, welche.

Ein Mythos also von der Hochzeit des Mondes (Soma) mit der Sontentochter (Sūryā) wird als urbildlich den Sprüchen vorangestellt, welche die feierlichen Handlungen bei der menschlichen Hochzeit begleiten. Er wird aber nicht zusammenhängend erzählt, sondern nur durch Erwähnungen einzelner Züge und durch Anspielungen angedeutet. Sprache, Metrum und Inhalt bezeugen spätere Ursprung dieser Strophen — spät im Rahmen vedischer Dichtung, also der ältesten Literaturgattung. — Die spätere Entstehung ist auch daran zu erkennen, daß dieses mythische Textstück mit gekünstelter Symbolik verbrämt ist; es ist deshalb unutilch, eine Übersetzung davon vorzulegen.

In den darauf folgenden eigentlichen Hochzeitsprüchen wird die menschliche Braut als Ebenbild der himmlischen Braut mehrmals als Sūryā angeredet, z. B. Strophe 20: „... den leichtrollenden gutberädeten (Wagen) besteige, o Sūryā, zur Welt des Nichtsterbens (des Fortlebens) bereite deinem Gatten eine glückliche Brautfahrt!“

Im Atharvaveda, wo die Hochzeitsprüche des Rigveda wiederkehren, jedoch um viele weitere vermehrt, wird die Braut gleichfalls einige Male Sūryā genannt, in 14.2, 30 aber auch Sūryā Sāvitrī. Sie erhält da also den gleichen Namen wie die Göttin, welche in der Mahābhārata-Legende dem König Aśvapati eine Tochter verliehen hat, und wie die menschliche Heldin dieser Legende, die Mustergattin.

Sāvitrī ist patronymische Ableitung von dem Gottesnamen Savitar. Dieser Gott „Antreiber“ oder „Beweger“ hat insonderheit Gestalt gewonnen als Sonne, sofern

¹ Meine Auffassung von Soma habe ich in NORDEN, II, 3 (1915) S. 196 ff. kurz dargelegt. Während die Ansicht über diesen Gott vielfach voneinander abwichen, dürfte es für das Textstück RV. 10.85, 1—19 allgemein anerkannt sein, daß er der Mond ist.

diese aufgehend alles zur Bewegung antreibt und untergehend auch wieder zur Ruhe bringt. So wird denn frühe schon Savitar dem eigentlichen Gott Sonne, Sürya, angeglichen und dann auch völlig mit ihm gleichgesetzt. Das ist hier der Fall. Denn in den mythischen Strophen von Somas Hochzeit ist es Savitar, der die Sürya dem Gatten übergibt (10.85,9) und der den Hochzeitszug der Sürya entsendet (ebenda Str. 13). Savitari ist also, ebenso wie Sürya, die Sonnentochter; Savitri ist die Braut und Gattin des Mondes, Soma.

Es ist bekannt, daß in der Mythologie vieler Völker, auch der Inder, das Abnehmen und Verschwinden des Mondes als sein Sterben und Tod, sein Neuerscheinen als neue Geburt angesehen wird.

In der Legende hat also der Königssohn Satyavant ein Mondsicksal, und seine Gemahlin Savitri ist es, die ihm zu neuem Leben verhilft. Das kann in dem Hochzeitsmythos nicht gesagt werden, denn die Hochzeitsprüche dürfen nur Glückverheißendes ausdrücken. Gleichwohl ist es auch da — nach der günstigen Seite hin — angedeutet, denn in Strophe 19 heißt es von Soma „Immer wieder neu entsteht er, indem er geboren wird“, und die Worte in Strophe 20: „Zur Welt des Fortlebens bereite (o Sürya) dem Gatten glückliche Hochzeitsfahrt“ verstehe ich in dem Sinne, daß sie bewirkt oder dazu beiträgt, daß ihm diese Neugeburt zuteil wird.

3. Mythen-Parallelen

In anderen Kulturbereichen gibt es Mythen, die — weitgehend oder wenigstens in gewissen Punkten — Ähnlichkeiten aufweisen mit dem hier besprochenen altindischen Mythenkomplex. Auf diese muß nun teils näher, teils nur ganz skizzenhaft eingegangen werden.

Wir stellen vortan, was Frobenius in seinem Buch „Erythra“ (Berlin-Zürich 1931) von südostafrikanischen Mythen und Riten berichtet. Dabei heben wir nur die Hauptzüge hervor, welche z. T. halb verblaßt, bruchstückhaft und in ihren Varianten nicht frei von Unklarheiten oder Widersprüchen sind.

Danach ist der König ein Mondwesen, er hat den Mond in seiner Gewalt und ist vom Mond abhängig. Das Zeichen seiner Würde ist ein Brustschmuck, welcher die Mondscheibe darstellt; nach seinem Tode wird seine Leiche in eine Stierhaut gehüllt, wodurch ihm symbolisch die Gestalt des Mond-Stiers verliehen wird. Es gibt auch mythische Erzählungen, in denen der König auf einem Stier, dem Mond-Tier, reitet. In anderen, mehr märchenhaften Charakter, gelingt es etwa einem Jüngling, der seiner Herkunft nach nicht zum Königtum berechtigt wäre, sich des Mondes zu bemächtigen, indem er, nach Märchen-Weise, den Zugang zu einer jenseitigen Welt findet; dadurch aber, daß erden Mond sich angeeignet hat, wird er König.

In seiner Lebensführung muß sich der König dem Mond entsprechend verhalten: An den Tagen, da der Mond unsichtbar ist, muß auch er sich verborgen halten. Am erstensten aber ist das Mondsicksal des Königs darin, daß er nach gemessener Frist sterben muß. Wenn seine Regierungszeit, die meist als 4 Jahre angegeben wird, abge-

¹ Der Wortzusammenhang kann auch anders aufgefaßt werden. Dochstehe ich mit der angegebenen Auffassung nicht allein, die mir der Stimmzusammenhang und alle Mythenparallelen zu fordern scheinen.

laufen ist, so wird er — in einer Neumondnacht — erdrosselt. Auch diese Todesart ist charakteristisch. Denn weit verbreitet ist es, daß im lunaren Ritual kein Blut fließen darf¹.

Ganz wesentlich ist nun bei der Tötung des Königs die Rolle seiner zwei Hauptgemahlinnen, die beide, der Regel nach, Schwestern von ihm sein sollten. Die jüngere und Lieblingsgemahlin galt als der Morgenstern. Wenn der König erdrosselt wurde, so mußte die eine der beiden die Tötung vollziehen oder dabei Hilfe leisten. Die Berichte stimmen — wohl weil sie von verschiedenen Stämmen herühren — nicht darin überein, welche der beiden Frauen bei dem Königsmord zu helfen hatte. Nach den einen war das die Aufgabe der jüngeren, die sich schon den künftigen König zum Gatten erwählt hatte und später dessen Hauptgemahlin wurde. Nach anderen Berichterstattem hätte die ältere Gattin die Tötung zu vollziehen, und die jüngere wurde gleichfalls erdrosselt. Zuvor mußte sie mancherlei Erniedrigungen erleiden, wurde ihrer Kleidung und ihres Schmuckes beraubt, bis sie zuletzt nackt war. So wurde ihre Leiche zum Begräbnisplatz gebracht, wo sie erst bei der Beisetzung des Königs wieder bekleidet und mit ihm bestattet wurde.

Es gibt Zeugnisse, daß eine solche Morgenstern-Gemahlin sich freiwillig dem ihr bestimmten Tode darbot, z. B. in der von der Regel allerdings abweichenden Form, daß sie sich mit der Leiche des Königs lebendig in dem Grab einschließen ließ.

Wenn dann nach der Bestattung des Königs und seiner Morgenstern-Gemahlin der junge Mond als schmale Sichel aufging, begleitet von dem Abendstern, so glaubte man darin ein Wiederaufleben des Mondgott-Königs zu sehen, und in dem Abendstern das Neuaufleben der als Morgenstern mit ihm gestorbenen jüngeren Gemahlin.

Abweichungen von der regelrechten Durchführung des Rituals mögen sich aus jeweiligen historischen und Machtverhältnissen ergeben haben. Auch ist zu bedenken, daß die Berichte von Leuten stammen, welche aus der Erinnerung nicht in allen Einzelheiten übereinstimmend Bescheid geben konnten von Bräuchen, die noch bis ins 19. Jahrhundert hinein geübt wurden. Dennoch ergeben die Nachrichten von Frobenius ein in der Hauptsache klares Bild.

Sonstige Parallelen erwähne ich nur in aller Kürze. Im Grunde gehört in diesen Zusammenhang alles, was man über den rituellen Königsmord weiß, und ich darf diesbezüglich auf die Sammlungen in Frazers „Golden Bore“ verweisen.

Osiris kann zwar nicht als Mondgott angesehen werden. Man hat zumeist seine solare Natur stark betont, doch hat M. Weyersberg auch lunare Züge an ihm aufgezeigt². Daß sein Leib zerstückelt wird, bezeugt, daß sein Tod ein Mondsicksal ist. Denn verbreitet in der Mythologie ist die Zerstückelung des Leibes als Bild von Abnahme und Sterbendes Mondes.

Isis ist sowohl Gattin als Schwester des Osiris; indem sie die Teile seines Leibes zusammensucht, kann sie ihn zwar nicht in das Leben auf der Oberwelt zurückrufen, aber sie belebt ihn zu einem Fortleben in der anderen Welt; damit wird er zum Vorbild und zur Gewähr dafür, daß die Verstorbenen im Jenseits ein Fortleben haben.

¹ Auch beim vedischen Soma-Opfer wird das Opfer tier erdrosselt, und Blut, das beim Zerlegen des Opfertiers dennoch fließt, wird geflissentlich überschoben.

² MARIA WEYERSBERG: Osiris und seine Beziehungen zum Monde, Paideuma II, 1942, S. 231ff.

Tammuz, der Geliebte der Ishtar, stirbt, und sie begibt sich in die Unterwelt, um dort das Wasser des Lebens zu holen, mit dem sie ihren Geliebten wieder zum Leben erweckt. Aber ihre Wanderung in die Unterwelt ist beschwerlich, sie wird ihres Schmuckes beraubt und muß sich vor der Herrin des Totenreichs erniedrigen, um das Wasser des Lebens zu erlangen. Damit hat schon Probenius verglichen, daß in Süd-rhodesien die zum Tode bestimmte Königin ihres Schmuckes, auch ihrer Gewänder entkleidet wird, ehe man sie in die Totenwelt sendet. Ishtar gleicht den süd-rhodesischen Königinnen auch darin, daß sie das Venusgestirn ist. Ferner läßt sich vergleichen, daß neben Ischtaurach ihre Schwester, die Unterweltskönigin Ereschkigal, als Gemahlin des Tammuzgalt¹.

Schon Th. Böhl (Z. A. 1930, N. F. 5, S. 83—98) hates sehr wahrscheinlich gemacht, daß die aus Grabungsfunden von Ur bekannten Menschenopfer der Sumerer im Zusammenhang mit dem Tammuz-Ishtar-Mythos stehen. Neuere Forschungen haben das bestätigt. Nach Schmökel² begegnen wir in den Schachtgräbern von Ur „jener großen Totenzeremonie, die man am ehesten aus dem Tammuzglauben erklären kann“. Im Mittelpunkt dieses Glaubens stand die „Heilige Hochzeit“ des göttlichen Paares, die beim Neujahrsfest im Frühjahr symbolisch vollzogen wurde durch den König, als Stellvertreter des Tammuz, und die Oberpriesterin der Inanna (oder einer ihrer wesensgleichen Stadtgöttin), die eine Schwester des Königs zu sein pflegte³. Durch diesen Ritus wurde der König zum Gott erhöht, und man glaubte, daß er wie Tammuz nach seinem Tode wieder auferstehen werde und daß auch diejenigen, die ihm in den Toten Feldern, auf ein neues Leben hoffen dürfen. So deutet Schmökel die Massenbestattungen in den Gräbern von Ur — allerdings mit dem Vorbehalt: „wenn wir sie richtig verstehen“. Er schließt ferner aus den Grabfunden, daß nach dem Tode der Oberpriesterin, die einst die Inanna vertrat, zur Wiedervereinigung der beiden Partner in der nachträglich geöffneten Königsgruft die „Schatteneremonie einer nochmaligen Heiligen Hochzeit“ stattgefunden haben muß⁴.

Nachdem wir einige vergleichbare Mythen skizziert haben, kommen wir wieder auf den indischen Mythenbereich zurück, der uns hier hauptsächlich beschäftigt.

Mehrfach wird in Brähmanas der in dieser Literaturschicht höchste Gott Prajapati (Herr der Geschöpfe oder der Geburten, der Schöpfergott) als Vater der Sürya Sāvītri, der „Sonnentochter“, genannt. So Aitareya Brähmana 4.7.1: „Prajapati gab dem König Soma (seine) Tochter Sürya Sāvītri . . .“. Ein verwandter Text, das Kaustaki-Brähmana 18.1, aber sagt: „Als dann Savitar die Sürya dem König Soma gab, oder wenn sie (die Tochter) des Prajapati war, gab er seiner Tochter, die verheiratet wurde, tausend mit . . .“. Da ist also Savitar noch als ihr Vater genannt, daneben aber die jüngere Sagenform, daß sie Prajapatis Tochter gewesen sei, berücksichtigt⁵.

¹ Vgl. H. SCHMÖKEL: Das Land Sumer. Die Wiederkultivierung der ersten Hochkultur der Menschheit. Stuttgart 1935. S. 134.

² SCHMÖKEL, op. cit. S. 132.

³ SCHMÖKEL, op. cit. S. 109.

⁴ SCHMÖKEL, op. cit. S. 132.

⁵ So ist die Stelle m. M. nach aufzufassen; nicht überzogen mich die Meinung von KRISHN, der mit Berufung auf Aitareya Brähmana 4.7.1 sagt: Prajapati figurat as thegi verad Savitri as the father of thegirl.

Das Taittiriya-Brähmana (2.3.10) erzählt: Sitā Sāvītri liebte den König Soma; dieser aber liebte die Śradhdhā. Da begab sich Sitā Sāvītri zu ihrem Vater Prajapati, klagte ihm ihr Leid und bat ihn um Hilfe. Der bereitete ihr ein wohlriechendes Schmuckstück, und mit dem ausgestattet begab sie sich zu Soma, der daraufhin ihre Liebe erwiderte.

Der Kommentator sagt zu der angeführten Stelle, daß Śradhdhā, die andere Geliebte des Soma, ebenfalls eine Tochter des Prajapati gewesen sei. Danach waren diese beiden Frauen Schwestern. Von Śradhdhā wiederum berichtet das Satapathabrähmana (12.7.3, 11), daß sie eine Tochter des Sūrya, Sonne, gewesen sei. Also auch hier tritt Prajapati als Name des Vaters neben den Vatersnamen Sūrya, und da Prajapati die jüngere Gestalt ist, offenbar an dessen Stelle.

Zwei Schwestern also, beide ursprünglich Töchter des Sonnengottes, waren Gemahlinnen des Soma, des Mondes.

Die eine hat außer dem alten Namen Sāvītri noch den Namen Sitā, d. h. Ackerfurche. Das ist vereinzelt. Da aber Soma nicht nur der Mond ist, sondern auch der Regen (der vom Mond kommt), die Wachstum und alles Leben verleihende Feuchtigkeit, und der Regen auch als zeugender Same betrachtet wird, ist es sinnvoll, daß die Ackerfurche als seine Gattin gilt. Vielleicht ist das ein alter Zug, obgleich wir Ackerfurche und Sontentochter nicht in Eins zu setzen vermögen.

Śradhdhā dagegen ist ein theologischer Begriff: Zuversicht in die Macht des Opfers und Spendeleidenschaft gegen Götter und Brähmanen. Es ist nicht recht denkbar, daß dies ein ursprünglich mythischer Name sei. Aber so gut wie der Name Prajapati an die Stelle von Sūrya, bzw. Savitar, getreten ist, kann hier auch der theologische Begriff an die Stelle einer älteren mythischen Gestalt getreten sein¹.

Aus alledem hat sich ergeben, daß nach einer Sagenform Soma zwei Schwestern, beide Töchter des Sūrya oder Savitar, zu Frauen gehabt hat. Und von der einen derselben, Śradhdhā, sagt die angeführte Stelle des Satapathabrähmana (12.7.3.11) weiter, daß sie dem Soma zu Gedeihen verhalf.

Es ist wohl unverkennbar, daß da eine gewisse Ähnlichkeit mit den aus Südwesten angeführten Mythen und mythischen Riten besteht: Mondgott — zwei Schwestern-gattinnen, und die eine dieser Schwestern bewirkt sein Gedeihen.

Es erhebt sich die Frage — und wir belassen es bei der Frage —: Wer ist Sūrya? Im Rigveda ist sie eine ausgesprochen morgendliche Göttin, und man hat daher angenommen, daß diese Sonnentochter dieselbe sei wie die Himmelstochter Uchas, die Morgenröte. Oldenberg aber hat mit genauer Beobachtung der bei der einen und bei der anderen üblichen Ausdrucksweise gezeigt, daß die morgendliche Sonnentochter nicht dieselbe ist wie die Morgenröte². Die Frage aber, ob sie etwa der Morgenstern sei, ist noch nicht gestellt worden. Zwar ist bekannt, daß in der vedischen Mythologie die Sterne eine ganz geringe Rolle spielen. Aber sie fehlen nicht gänzlich. Es ist denkbar, daß das Venusgestirn, in Mythologie und Religion anderer alter Völker von hervorragender Wichtigkeit, auch in der vedischen Mythologie eine gewisse

¹ Über Śradhdhā als Tochter der Sonne schon in alter Zeite. H.-W. KÖNIG, Śradhdhā in der ved. und āśvīdhārit. Lit. (Göttinger Diss. 1948) S. 30 f.

² Textkritische und exegetische Noten zum Rigveda (Abhandlungen d. Gesellch. d. Wiss. Göttingen. Berlin 1912), in RV. 7.69.1.

Stellung hatte. Der Gedanke, Sūryā, die Sonnentochter, sei der Morgenstern — ein Gedanke, auf den unsere bisherigen Darlegungen hindeuten —, muß ausgesprochen werden; als eine Frage, eine Möglichkeit, nicht als Behauptung und Ergebnis; doch werden wir am Schluß, gleichfalls im Bereich von Vermutungen, auf diesen Punkt noch zurückkommen.

4. Sati

Bekanntlich war es in Indien durch lange Zeit in einem gewissen Umfang üblich, daß die Witwe mit dem Leichnam ihres Gatten zusammen lebendiges Leben verbrannt wurde — ein Brauch, vor dem uns schaudert. Dieses Gefühl bleibt bei näherer Kenntnis der Dinge¹ bestehen, aber es wird in sehr vielen Fällen zu einem ehrfurchtigen Schauder.

Der älteste Bericht über eine indische Witwenverbrennung stammt von Diodorus Siculus, der um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. schrieb und von einem Ereignis aus dem Jahre 316 v. Chr. berichtet.

Ein indischer Feldherr war in der Schlacht gefallen. Er hatte zwei Frauen, die beide miteinander wetteiferten, welche sich mit ihm verbrennen lassen dürfe. Die Ältere von beiden aber war schwanger. In diesem Falle dürfen sich Frauen nicht verbrennen lassen (auch nicht Mütter von kleinen Kindern, wenn nicht eine Mitfrau diese versorgen kann). Da weinte die Ältere und klagte, als wisse ihr ein großes Unglück widerfahren, die andere aber ging hochzufrieden über ihren Sieg auf den Scheiterhaufen zu, hochzeitlich geschmückt, von Freunden begleitet, die Lobeshymnen auf sie sangen. Nachdem sie ihren Schmuck unter ihre Angehörigen verteilt und Abschied genommen hatte, bestieg sie, von ihren Brüdern geführt, den Scheiterhaufen, den das ganze Heer dreimal um wandelte, bevor er angezündet wurde. „Als sie aber, an den Mann gelohnt, auch beim Hervorbrechen des Feuers keinen Angstschrei von sich gab, da forzierte sie die einen von den Zuschauern zu Mitleid, die andern zu Lobeserhebungen heraus. Manche aber von den Griechen schalten das Gesetz als eine grausame und unmensliche Sitte.“ — Dieser Bericht hat in der antiken, griechischen und römischen, Literatur einen starken Nachhall gehabt.

Ein viel späterer Berichterstatter, Alberuni, 1030 nach Chr., sagt, daß die Witwe nicht wieder heiraten darf und nur die Wahl hat zwischen dauernder Witwenschaft und dem Feuertod; dieser sei das Bessere, weil die Witwe ihr Leben lang schlecht behandelt wird. Daß aber Frauen von Königen immer verbrannt werden, ob sie wollen oder nicht.

Dieses alles trifft für Alberunis Zeit zweifellos zu. Tatsache ist auch, daß dieser Brauch am meisten in Königsgeschlechtern geübt wurde, wo gewiß vielfach Zwang herrschte; jedoch haben wir auch die eindruckvollsten Zeugnisse dafür, daß Königfrauen vollkommen freiwillig, ja freudig in den Tod gingen, nicht selten wozu der entschiedensten Versuche, sie davon abzuhalten. Wenn solch einer Weise zahlreiche Frauen eines Königs gleichzeitig ins Feuer sprangen oder, weil ihnen das verwehrt wurde, sich in anderer Weise den Tod gaben, so dürfte dabei eine gewisse psychopathische Ansteckung mitgewirkt haben.

¹ Ich besitze im folgenden: WINTFRANKE, Die Frau im Indischen Altertum (Leipzig 1900; Sonderdruck aus: Archiv für Frauenkunde und Ethnologie). Aus WINTFRANKE'S Angaben sticheln Material kann ich nur wenig hinzufügen.

Könige gehören dem Kriegerstand (ksatriya) an, und um den Tod eines Kriegers handelt es sich auch in Diodors Bericht; und einheimische Zeugnisse lassen erkennen, daß dieser Brauch, der vielleicht von Königsgeschlechtern ausging, am meisten im Stand der Ksatriyas geübt wurde. Das entspricht dem Heroismus, der zu diesem Stande gehört und von dem der Spruch zeugt: „Krieger, die sich vor der Schlacht fürchten, und eine Frau, die sich vor dem Feuer fürchtet, kommen nicht in den Himmel.“ Da die Selbstopferung der Frau bei den Ksatriyas also zugleich Sache der Sandes- und Familienehre war, ergab sich, auch ohne eigentlichen Zwang, doch ein Druck, der die Freiwilligkeit einschränken oder aufheben mußte. Ein Brauch aber, der beim Adel besteht, findet, so schrecklich er ist, um der Vornehmheit willen bei geringeren Ständen Nachahmung, und so griff denn diese Sitte auch auf die unteren Stände über, während der Brahmanenstand, höher als der der Ksatriyas, sich davon freier hielt.

Bei alledem gibt es eine Reihe von Zeugnissen der rührenden und ergreifendsten Art, daß Frauen vollkommen freiwillig, gegen die Bitten und den Widerstand ihrer Angehörigen, diesen Tod auf sich nahmen. Nur ganz wenig davon erwähne ich. Unter islamischer Herrschaft wurde ein Zwang zur Verbrennung nicht geduldet, und es wird berichtet, daß ein islamischer Regierungsmann eine Witwe davon abhalten wollte; sie aber ließ vor seinen Augen ihren Arm im Feuer einer Fackel verbrennen, ohne mit einer Miene oder Zuckung Schmerz zu verraten, und bewies ihm so ihre standhafte Entschlossenheit. Engländer wollten eine Witwe durch Überredung zurückhalten, aber sie erwiderte: „Ihr mögt sagen, was ihr wollt, ich will mit meinem Herrn gehen.“ Damit ließ sie in ihrer Gegenwart ihren mit einem in Öl gesuchten Tuch umwickelten Finger lächelnd über einer Flamme verbrennen.

Ähnliche Berichte sind zahlreich und bestätigen, daß auch Aussagen der Kunst-dichtung Tatsachen der Wirklichkeit entsprechen. So z. B. „Der Mann unterläßt später die Zärtlichkeiten, die er der Geliebten einst heimlich erwiesen hat; Frauen aber umarmen aus Dankbarkeit noch den Leblosen und gehen mit ihm ins Feuer.“ Oder es soll eine Witwe, die ihr Sohn auf jede Weise vom Feuertod abhalten wollte, ihm geantwortet haben: „Eiskalt ist der Scheiterhaufen im Vergleich zu dem durch unvergänglich Liebe genährten Feuer des Schmerzes um den Geliebten.“

Die letzte poetische Idealisierung ist Goethes „Indische Legende“, Der Gott und die Bajadere. Sie beruht auf einem Bericht in Sonneraths „Reise nach Ostindien und China“ (deutsche Übersetzung 1781). Auch solche Fälle, daß eine Hetäre, die kein eheliches Band verpflichtete, dem Geliebten in den Tod folgte, sind historisch bezeugt.

Es hat aber in Indien auch immer Widerstand gegen die Witwenverbrennung gegeben, und als die englisch-indische Regierung sie 1825 endgültig verbot, war sie von gelehrten und frommen indischen Weisen beraten.

Schriftliche Zeugnisse von Witwenverbrennung besitzen wir vom 6. Jahrhundert nach Chr. an, auch darunter ganz rührende und ergreifende; Monumente vom 10. Jahrhundert an, also aus später Zeit.

In der Sanskrit-Literatur aber verhält es sich damit so: Die gesamte vedische Literatur, vom Rigveda bis zu den Upanishaden, erwähnt nichts davon. Die Ritualliteratur bietet

² GOETHE sagt: „Flammengrube“, nicht: Scheiterhaufen. Das ist sachlich richtig, denn das V Erbebnungsfeuer wurde in manchen Gegenden in einer Grube angelegt.

zwar genaueste Angaben über die Totengebräuche, mit allen Einzelheiten vom Hinausbringen der Leiche zum Verbrennungsplatz an bis zu der später erfolgenden Beisetzung der Asche — aber nichts von Witwenverbrennung. Die älteren Gesetzbücher regeln das Erbrecht der Witwe, handeln von ihrer Wiederverheiratung — das Verbot der Wiederverheiratung der Witwe ist verhältnismäßig jung —, aber das ausführlichste und berühmteste dieser Gesetzbücher, das des Manu, ist um Jahrhunderte jünger als der von den Griechen berichtete Fall von freiwilligem Witwentod. Erst wesentlich spätere Gesetzbücher erwähnen und empfehlen die Selbstopferung der Witwe. Der Grund für dieses Schweigen in der älteren Sanskritliteratur kann also nicht sein, daß es zur Zeit des sogenannten Manu-Gesetzbuches die Witwenverbrennung noch nicht gegeben hätte. Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, daß dieser Brauch sehr alt, älter als unserfrühestes griechisches Zeugnis ist.

Die beiden großen Epen, Mahābhārata und Rāmāyana, spiegeln das voll entwickelte indische Mittelalter wider; sie spielen vorwiegend in den Kreisen der Kṣatriyas, der Könige und adeligen Krieger, bei denen der freiwillige Witwentod, nach unseren anfänglichen Feststellungen, am ehesten üblich gewesen wäre. Aber in den echten Teilen der Heldenepen ist davon mit keinem Wort die Rede. Viele Krieger fallen in den Kämpfen; die Leichenfem werden beschrieben: kostbare Gegenstände werden mit den Toten verbrannt, die Frauen beteiligen sich an den Totenspenden und erheben die Totenklage — aber daß eine sich mit ihrem Gatten verbrennen ließe, das kommt nicht vor. Erst in der jüngeren Sanskritliteratur ist von der Witwenverbrennung die Rede, auch in den beiden großen Epen, aber da in Teilen, die allgemein als jüngere, verhältnismäßig späte Zusätze betrachtet werden. Es ist sonach klar, daß dieser Brauch im älteren Brahmanismus nicht anerkannt war. Denn so sehr die Heldendichtung brahmanisiert ist, und so hoch das Ansehen der Brahmanen im Epos ist, so vermochte der Einfluß der Brahmanen nicht zu erklären, daß dieser heroisch ritterliche Brauch in den alten Teilen der Epen verschwiegen wird.

Auch die altdharmistische Literatur schweigt vollständig über diesen Brauch, obgleich, wie Winternitz trefflich darlegt, vielfach Anlaß gewesen wäre, ihn zu erwähnen, unter verschiedenen Gesichtspunkten (Verurteilung von Grausamkeit, Opfern und Tötung; Verherrlichung von Selbstaufopferung).

Ich glaube daher, daß der Rechtshistoriker J. Kohler (Zschr. f. vgl. Rechtswissenschaft III, 378 ff.) das Richtige getroffen hat mit der Annahme, daß die arischen Indier die Witwenverbrennung von älteren nicht-arischen Völkern Indiens übernommen hätten¹. Hinduismus ist — auf eine vereinfachende Formel gebracht — die Verschmelzung des Ariertums mit dem vorarischen Indertum. Die Witwenverbrennung gehört dem Hinduismus an und ist dem Vedismus und Brahmanismus fremd².

Als Stütze dieser Hypothese ist auch zu bedenken, daß bei dem nahverwandten Brudervolk der Indo-Arier, bei den Iranern, nichts der Witwenverbrennung Vergleichbares bekannt ist. Und das ist kein argumentum e silentio, denn wir haben im

¹ WINTERNITZ lehnt diese Ansicht ab.

² Winternitz ist bei Aufstellung solcher Perioden-Begriffe die Grenzen unbestimmt. Nicht-arischer Einfluß hat wahrscheinlich sehr früh begonnen, wohl von der Berührung der arischen Einwanderer mit den vorherigen Bewohnern Indiens an.

Awesta und in der folgenden zoroastrischen Literatur Originalquellen trefflicher Art über die Bestattungsbräuche. Und wie bis heute die „Türme des Schweigens“ die Aufmerksamkeit der Reisenden auf sich lenken, so sind auch den alten Griechen die iranischen Bestattungsbräuche aufgefallen, und sie haben davon berichtet. Die Annahme, daß der Witwentod ein unarischer Brauch sei, gewinnt also auch von dieser Seite heran Wahrscheinlichkeit.

In der indischen Überlieferung nun steht die Witwenverbrennung in einer gewissen Analogie zu dem auch sonst, zwar hauptsächlich von Männern, verübten religiösen Selbstmord³. Dies gilt insofern, als beides eine ganz außerordentliche Glaubenskraft und Opferbereitschaft voraussetzt und in beiden Fällen die freiwillige Hingabe des Lebens ein glückliches Los im jenseitigen Dasein bewirken soll. Es besteht aber der wesentliche Unterschied, daß der religiöse Selbstmord der Abschluß eines ganz der Heiligkeit gewidmeten Asketenlebens ist, ein solches wird Frauen im allgemeinen nicht zugemutet und anempfohlen. Der freiwillige Witwentod dagegen ist der Schritt aus dem vollen Leben als Gattin, Mutter und Hausfrau ins Jenseits. Das eine ist vorwiegend den Brahmanen geziemend — die für ihre Frauen aber den Witwentod weitgehend abgelehnt haben —, das andere den Kṣatriyas. Die religiöse Atmosphäre ist also zwar dieselbe, aber die Witwenverbrennung ist daraus nicht erklärbar.

Für unzählige Fälle ist auch gewiß ein Teilgrund das traurige Schicksal und die verachtete Stellung der überlebenden Witwe. Darauf verweist WINTERNITZ wie viele seiner Vorgänger von ALBERTONI an. Aber diese Erniedrigung der Witwe besteht nicht von jeher, jedenfalls nicht in so entwürdigender Form und so qualvollem Maß, als es sich im Lauf der Zeit herausgebildet hat — und zwar, wie man vermuten darf, gerade im Zusammenhang damit, daß eine Frau den Tod gescheut und das Opfer nicht auf sich genommen hat. Es ist auch bei den gewissermaßen idealen Fällen der freiwilligen Selbstaufopferung von dem Nebengedanken an das künftige Witwendasein nichts zu erkennen.

Und das führt uns auf den eigentlichen Grund des selbstgewählten Todes der Witwe, der auch in manchen Texten ganz deutlich ausgesprochen wird: Mit dieser Selbstaufopferung gewinnt die Frau nicht nur wie andere Heilige ein seliges Los in der anderen Welt für sich selber, sondern auch für ihren Gatten, sogar wenn dieser durch eigenes Verden keinlei Anwartschaft darauf hätte.

Ich gebe einige darauf bezügliche Sätze aus der Parāśarasmitī wieder⁴. „Mag auch der Gatte ein Brahmanenmörder, ein Freundesverräter, ein Undankbarer gewesen sein, ihn reinigt von Schuld die Frau, die nicht Witwe bleibt, sondern mit ihm stirbt.“ „Und wenn er in die Hölle gelangt ist und mit den schrecklichsten Ketten gefesselt, von Yamas Dienern ergriffen, zur Richtstätte geführt wird, wenn er in seine eigenen Taten eingehüllt ohnmächtig und elend dascht — da reißt sie, wie der Schlangenfänger die Schlange furchtlos aus ihrem Loch zieht, den Gatten mit Gewalt aus der Hölle heraus und schwebt mit ihm zum Himmel empor.“

³ Worauf schon WINTERNITZ hingewiesen hat.

⁴ Vgl. WINTERNITZ S. 60. Nach ihm ist die Parāśarasmitī „unter den jüngeren Rechtsbüchern verhältnismäßig das älteste“. S. 61 bemerkt WINTERNITZ, daß diese Sätze mehr oder weniger gleichlautend auch in anderen Schriften angeführt werden.

Ähnliches findet sich in der Dichtung, so Hitopadesa 3.29 und 30¹:

Wie ein Schlangenbändiger die Schlange
mit seiner Macht heraufholt aus der Höhle,
so hebt die Frau den Gatten aus der Höhle
und schwebt zum Himmel hochgehrt mit ihm.

Die Frau, die den entseelten Gatten auf dem Holzstoß
liebend umfängt und so ihr Leben läßt —
auch wenn er hundertmal ein Sünder war,
mit ihm zusammen geht sie ein zur Götterwelt².

Um dieses Selbstopfers und der dadurch bewirkten Rettung des Gatten willen wird eine solche Frau als Sati³, eine „Vortreffliche, Vollkommene“ gepriesen und verehrt. Das große Geschehnis des Göttermythos, daß dem gestorbenen Gotte die göttliche Gattin in den Tod folgte und ihm dadurch zu neuem Leben verhalf, wurde von den Menschen nachvollzogen, gewiß in der Erwartung, daß, nach göttlichem Vorbild, die beiden Gestorbenen, Gatte und Gattin, zu neuem Leben gelangen würden. Denn das Verhalten der Menschen muß in gleichen Bahnen sich bewegen wie das Tun der Götter und die Ereignisse der Götterwelt, damit die Menschen entsprechender Erfolge und Schicksale teilhaft würden.

Wie nun in der indischen Geisteswelt immer stärker eine moralische Bewertung alles Menschlichen zur Geltung kam, wie insbesondere die Vorstellungen vom Jenseits im Hinduismus ganz dem Gedanken der moralischen Vergeltung unterstellt wurden: Seligkeit oder Erlösung für frommes Verhalten, Strafe der Verdammnis für ein sündiges Leben, so wurde auch das Nachsterben der Witve in die moralischen Anschauungen über jenseitige Vergeltung einbezogen; und viele Frauen haben durch heroischen Entschluß und eine über den Tod triumphierende Liebe die ethischen Werte wahrgemacht, die in diesen Brauch gelegt werden konnten, aber schwerlich von Anfang an in ihm lagen; durch die Kraft des Glaubens haben sie, zu ihrem Teil, das Schauderhafte verklärt.

Wir haben Zeugnisse solcher Veredelung des Schauerlichen stark hervorgehoben, aber es ist kein Zweifel, daß in vielen Fällen Nötigung und Zwang ausschlaggebend waren, und es ist nicht abzuschätzen, ob nicht die Zahl solcher doppelt schrecklichen Fälle, besonders in älterer und alter Zeit, überweg. Da hätte denn die ganze Prozedur keinen Sinn gehabt, wenn es wesentlich auf die edle Gesinnung, die Frömmigkeit, die Freiwilligkeit und moralische Selbsterweidung angekommen wäre. Entscheidend war die Tatsache des Nachsterbens, wie es im Mythos vorgebildet ist. Das mythische

¹Die Erzählungsliteratur bietet verschiedentlich ähnliche Sprüche, s. WINTERNITZ anderswo zuletzt genannten Stelle.

²Auch das ist charakteristisch indisch, daß in der Erzählung, wo diese Vernevollbeiliegern Ernst angeführt werden, sie der äußersten Privolität dienen: Eine ehebrecherische Frau bemerkt, daß sie von ihrem Mann bei ihrem unantastlichen Treiben beobachtet wird; schamlos sagt sie diese Sprüche auf, und er läßt sich so betören, daß er nicht glaubt, was er gesehen hat, sondern beglückt ist, ein solches Mutter von Gattin zu haben.

³Die Engländer haben dieses Wort, in der Schreibweise: satten, irrtümlich auf den Akt der Witwenverbrennung angewandt.

und kultische Denken ist nicht von Moral geprägt und beherrscht, und nur aus dem Mythos gewinnt die Witwenverbrennung ihren Sinn.

Mythen von der Wiedergewinnung des verstorbenen Gatten zu neuem Leben durch die Nachfolge der Gattin in die Totenwelt sind uns in anderen Kulturbereichen gegeben; für Indien ist ein solcher Mythos nur erschlossen. Aber das Sterben der Witve und die soeben darüber angestellten Betrachtungen zeugen indirekt für einen solchen Mythos auch in Indien. Und wenigstens Bruchstücke eines solchen bietet uns ja auch die indische Überlieferung. Da ist zwar der Tod des göttlichen Gatten — Soma — nicht ausgesprochen, weil, wie wir dargelegt haben, beim hochzeitlichen Segen für das neue Paar nicht vom bevorstehenden Tode des Gatten die Rede sein darf. So kann denn dabei auch ein Nachsterben der Witve nicht erwähnt werden, doch ist in einem Fall gesagt, daß sie ihn zu Fortleben (Unsterblichkeit) führen soll (Sūrya), im anderen Fall, daß sie ihm zu Gedeihen verhilft (Śradhā).

Nun aber steht neben dem Mythos und neben der furchtbaren Wirklichkeit des Menschenlebens die Mahābhārata-Legende. Sie ist, was den Mann betrifft, wie der Mythos ohne jede moralische Motivierung: Keine Schuld bewirkt den vorbestimmten frühen Tod des Satyavān, seine außerordentliche Tugend bewahrt ihn nicht davor und hilft ihm nicht dazu, ihn dem Tod zu entreißen. Das ist allein das Verdienst der Gattin Sāvitrī. Härteste Leiden, übermenschliche Anstrengungen nimmt sie auf sich; der Dichter läßt ihr den Todesgott leibhaftig erscheinen, führt sie so eng mit dem Tode zusammen, daß sie Rede und Gegenrede mit ihm austauscht, läßt sie in die Richtung der Totenwelt wandern, immer weiter schreiten, bis dicht an die Grenze des Totenreichs — aber dieses betreten, den Tod erleiden läßt er sie nicht. Er muß das Nachsterben der Witve gekannt, aber abgelehnt haben. Er hat es symbolisch dargestellt und veredelt, hat die moralische Größe der den Tod überwindenden Liebe und der selbstlosen Hingabe verherrlicht und das Grausige des martervollen Selbstmords ausgeschieden.

Diese Wundererzählung ist zugleich Abbild des Mythos und Erklärung der schauerlichen, aber frommen Menschenbräuche. Wenn wir vorher sagten, daß die Brahmanen, die Arier, das Witwensterben ablehnten, so lag darin, daß sie diesen Brauch, den sie nicht erwähnten, gleichwohl kannten. Die Sāvitrī-Legende läßt das durch die Zusammenhänge, in die wir sie gestellt haben, erkennen.

Aber sie bestätigt auch, was wir über den Mythos vermuteten. Ist es ein indischer Mythos? Soma, der Mond, ist ein urarischer Gott. Sein Tod und Wiederaufleben ist altvedischer Glaube. Sūrya, die Sonnentochter, ist eine altvedische Göttin. Aber die Ehe zwischen den beiden ist erst im spätesten Rigveda bezuget, und daß die Gattin ihm zur Wiedergeburt verhilft, ist im Veda nur verschleierte angedeutet, und es wird auch nicht erwähnt, daß sie dazu sterben muß.

Die Vorstellung, daß der Mond (Mondgott) stirbt und wiedergeboren wird, war den vedischen Ariern mit vielen, auch mit benachbarten Völkern gemeinsam: ein Anknüpfungspunkt. Wenn wir fetter, mit allem Vorbehalt, vermuten oder wenigstens für möglich halten dürfen, daß Sūrya altvedisch der Morgenstern gewesen sei, so wäre damit ein weiterer Anknüpfungspunkt dafür gegeben, daß vedischer Mythos mit dem nichtarischen Mythos von dem Tod der Venus-Gottheit, welcher die Neugeburt des Mondgottes bewirkt, verschmolz.

Unter den echt arischen Namen Soma und Süryä hätten wir also in einem jüngsten Teil des Rigveda einen im ganzen unarischen Mythos vor uns — eine frühe Stufe der Hinduisierung der Arier. In völligem Einklang mit tausendfach hervortretenden vedischen Anschauungen wäre mit diesem Mythos ein göttliches Urbild gegeben für Verhalten und Schicksal der Menschen: Menschen-Ehe wie Götterehe. Dies ausgesprochen nur in der Gleichsetzung der Braut mit der Göttin. Dabei ist nicht erkennbar, ob in den spät-vedischen Sprüchen über Somas Hochzeit mit der Tochter der Sonne (Süryä) auch schon die furchtbare Konsequenz des fertigen Hinduismus, und des vermutlich vorarischen Brauches, miteinhalten war, daß die Gattin dem Gatten in den Tod folgen muß, um ihn vom Tod zu erlösen.

Baumsymbolik beim altindischen Opfer¹

(1917)

Die altindische Religion, die man auf ihrer frühesten Stufe die vedische nennt, hat Ausdruck gefunden in Kultliedern. Gedichte aber sind keine Lehre, und es gelingt nur unvollständig, daraus ein Gesamtverständnis der Religion zu gewinnen.

Diese Gedichte wurden vorgetragen bei Kulthandlungen. Das Ritual, nach dem diese vollzogen wurden, war gewiß schon in der ältesten Zeit sehr ausgebildet. Bezeugt aber ist es erst aus wesentlich späterer Zeit als die Kultgedichte, und da war es schon sehr viel weiter entwickelt, so daß wir Gedichte und Kulthandlungen, für uns die beiden Quellen für die Kenntnis der Religion, nicht unmittelbar auf einander beziehen können.

Beides geht aus einer im Großen und Ganzen gleichen mythisch-symbolischen Weltanschauung hervor. Doch werden wir bei den Gedichten mehr das Wort «mythisch» betonen, während wir die Kulthandlungen in stärkerem Grad als symbolisch verstehen müssen.

Aber die Bedeutung der symbolischen Geschehnisse zu verstehen, hat wiederum seine besondere Schwierigkeit. Eine gewisse Hilfe ist dabei der Umstand, daß Kulthandlungen nur gültig und wirksam sind, wenn sie von Worten begleitet sind. Diese Worte lassen uns manchmal — keineswegs immer — den Sinn der symbolischen Handlungen erkennen. Oftmals aber muß man größere geistige Zusammenhänge, ein wesentliches Stück Weltanschauung kennen, um die Symbolik zu verstehen, welche in einem rituellen Akt enthalten ist.

Weil nun im folgenden ausschließlich von Kulthandlungen die Rede ist, muß zunächst einiges Allgemeine über das Ritual gesagt werden. Es ist sehr ausführlich bezeugt in umfangreichen, umständlichen Literaturwerken, die noch umständlicher sind als das höchst komplizierte Ritual.

Die Wissenschaft hat in mehr als 100jähriger Forschung Gewaltiges geleistet, um in diese fremdartige, schwer zugängliche Welt einzudringen. Dabei ist mehr geschehen für die Feststellung und die Ordnung der Tatsachen als für deren Verständnis.

Ein solches erschließt sich nur unvollkommen, wenn man in dem hochspezialisierten Bereich dieses Rituals und der ihm gewidmeten Literatur verweilt, sondern erst, wenn man außerhalb liegende Dinge vergleicht. Und zwar sollen Vergleiche nicht, wie es vielfach geschieht, auf Beäue und Anschauungen der sprachverwandten indogermanischen Völker beschränkt bleiben, sondern müssen sich in

¹ Der Vortrag wurde abgedruckt in «Pakdesmas, Mitteilungen zur Kulturkunde, Bd. VI, November 1916, Heft 8 und erscheint hier mit freundlicher Erlaubnis des Herausgebers von «Pakdesmas».

ethnologische Weiten erstrecken. Daß ein Indologe zugleich ein gewiegter Ethnologe sei, ist zwar kaum möglich, aber er muß doch trachten, Anknüpfungen zu finden und seine Gegenstände in einem ethnologischen Rahmen zu sehen.

Wir sprechen vom altindischen «Opfer» und übersetzen damit das Sanskritwort *yajña*, das mit gr. *hagios* verwandt ist. Aber mit unserem Wort «Opfer» verknüpft sich altsuehr der Gedanke der Darbringung. Da mag es nützlich sein sich zu erinnern, daß unser Lehnwort «opfern» zweierlei lateinische Grundlagen hat, nämlich *offere* «darbringen», und *operari* «verrichten», und zwar eine Kulthandlung verrichten. Dazu gehört allerdings auch eine Darbringung, die ist aber gar nicht immer, und zunächst nicht die Hauptsache. Das Wesentliche ist vielmehr, eine heilige Handlung zu verrichten, *sacrificium operari, sacrum facere*, etwas Heiliges tun.

Das, worauf es ankommt, verdeutliche ich daran, daß auch die Götter *yajña*, heilige Handlungen, vollbringen; und darin tut sich ein etwas anderer Sinn auf, als wir ihn gewöhnlich mit dem Wort Opfer verbinden. Zwar werden den Göttern auch heilige Handlungen in dem geläufigen Sinn von Opfer zugeschrieben. Da nämlich alles, was Menschen tun, insbesondere ihre heiligen Handlungen, nach dem Vorbild der Götter geschehen soll, hat man zu allen menschlichen Opfern, ihren technischen Besonderheiten und vielfältigen Spezialitäten göttliche Urbilder erdacht, so als ob die Götter ein Priesterkollegium wären. Dabei taucht dann vereinzelt auch die uns naheliegende Frage auf, die aber dort gewiß sekundär ist: wem denn die Götter Opfer darbrächten? Im Polytheismus ist die Antwort darauf ganz einfach: Sie opfern einander gegenseitig. Aber das ist Klügelei von Priestern, die in einem zum Selbstzweck gewordenen Ritualismus befangen waren. Die zugrunde liegende religiöse Wirklichkeit neben solchen theologischen Spekulationen ist, daß die Götter z.B. die Sonne aufgehen lassen: gewiß eine heilige Handlung; daß sie es regnen lassen, was zum Heil der Menschen, der Erde, des Kosmos ebenfalls eine heilige Handlung ist, und dergleichen mehr.

So ist jeder Schöpfungsakt ein *yajña*, eine heilige Handlung der Götter, und diese Vorstellung ist in unserem Wort «Opfer» für gewöhnlich nicht enthalten.

Die Menschen aber, bei ihren heiligen Handlungen, wiederholen solche heiligen Handlungen der Götter, ahmen sie nach, stellen sie dar – natürlich nur symbolisch.

Muß es denn wirklich gesagt werden, daß die Menschen die Sonne nicht aufgehen lassen, daß sie den Regen nicht regnen lassen können?

Ja, es muß gesagt werden! Wenn z.B. im Augenblick des Sonnenaufgangs auf dem heiligen Opferplatz der Menschen das heilige Opferfeuer aufflammen muß, so ist das ein symbolischer Nachvollzug des göttlich-kosmischen Geschehens. In der Religionswissenschaft wurde dies, und wird vielleicht noch, Sonnenzauber, Sonnenaufgangszauber genannt. Oder wenn beim menschlichen Opfer die Entstehung des Regens, der Regenfall, symbolisch dargestellt wurde, so sprach, oder

spricht man vielleicht noch von Regenzauber. Mit dem Wort «Zauber» ist jegliches Verständnis gänzlich verbaut und endgültig verschüttet.

Mit dem symbolischen – nicht realistischen – Nachvollzug setzen sich die Menschen in Einklang mit dem göttlichen Tun, sie vergewissern sich des allweltlichen Geschehens, wenden sich dessen Heil zu und stehen in Harmonie mit dem Übermenschlichen.

Jensen hat das nicht als erster erkannt, aber er hat es in mehreren seiner Werke besonders schön und klar ausgesprochen und an Beispielen deutlich gemacht. Er spricht dabei mehrfach von der dramatischen Darstellung göttlichen Urschehens. Seltener gebraucht er das Wort «symbolische», das in seinen Ausführungen doch immer mitklingt.

Was die Götter in einer Urzeit verrichtet haben, «in illo tempore», oder was sie je und je bewirken und ausüben, das wiederholen die Menschen symbolisch in dramatischer Darstellung und Ausübung, nicht um die göttlichen Heilstaten hervorzuzaubern, sondern um an ihnen Teil zu haben.

Im folgenden nun beschreibe ich nicht eine ganze Opferhandlung – das würde ein Buch füllen – sondern befasse mich nur mit einem dabei gebrauchten Gegenstand. Deshalb kommt auch nicht die *dramatische* Darstellung einer urzeitlichen oder zeitlosen göttlichen Tat in Betracht, sondern eine symbolische, mehr *bildhafte* Darstellung des Kosmos, des in einem mythischen Bild erschauten und erfähten Kosmos.

Dieser Opfergegenstand ist der Pfosten, an den beim Tieropfer das Opfertier angebunden wurde. Dieser ist, wie im einzelnen darzulegen sein wird, ein Symbol des Weltbaumes.

In der Mythologie vieler Völker wird das Weltganze vorgestellt unter dem Bild eines Baumes. Dessen Krone ist das Firmament, sein Wurzelwerk die Unterwelt. Er steht auf der Erde, und sein Stamm stemmt Himmel und Erde auseinander; der Stamm stellt das Zwischenreich dar. In der Krone dieses Baumes sitzen zwei Falkenvögel, die Sonne und Mond bedeuten. Diese beiden Vögel auf dem Baum sind auch im vedischen Indien bezeugt, aber in der Symbolik des Opferpfostens kommen sie nicht vor.

Man kann weiter fragen, ob die Früchte dieses Baumes die Sterne bedeuten. Aber das braucht uns hier nicht zu beschäftigen, denn bei dem, was wir jetzt behandeln, bedeuten die Früchte des Weltbaumes nichts anderes als Früchte.

Dieses kosmische Mythologem ist aus verschiedenen Bereichen Asiens, aus Europa, Afrika und Amerika nachweisbar, auch aus Australien. Es erfährt mancherlei Abwandlungen, und es treten noch mancherlei Züge hinzu, die vielleicht verbreiteter waren als die Zufälle der Überlieferung erkennen lassen. So dürfte von der nordgermanischen Weltesche Yggdrasil bekannt sein, daß gehörte Tiere, zwei Hirsche oder vier Ziegen, von den Blättern des Baumes fressen; daß ein Eichhörnchen an dem Stamm des Baumes auf- und abläuft. Dem beiden Ähnliches

gibt es auch in Mesopotamien. Oder der Weltbaum steht auf dem Weltberg oder mitten im Weltmeer. Der Weltberg, ein dem Weltbaum verwandtes mythisches Bild, kann auch allein, ohne den Baum, Träger des Himmels sein.

Das alles läßt sich aus Mythen, Märcen und bildlichen Darstellungen aufzeigen, wobei einzelne Belege oft unvollständig oder undurchsichtig sind, aber deren mehrere sich gegenseitig ergänzen und erklären.

Der Weltbaum ist auch der Lebensbaum. Und indem bald die eine, bald die andre Auffassung stärker hervortritt, kann es auch so scheinen, als ob Weltbaum und Lebensbaum zwei verschiedene Vorstellungen seien. Das kann sich auch so darstellen, daß der Lebensbaum im Himmel wachse, während doch der Weltbaum Unterwelt, Erde, Zwischenreich und Himmel als Ganzes umfaßt, und - wie so gleich darzulegen ist - ein irdischer Baum Vertreter des Weltbaums und des Lebensbaums ist.

Daß ein heiliger Baum, den wir hier auf Erden haben, zugleich im Himmel wachsend gedacht wird, darf nicht allzusehr Verwunderung erregen. Man erinnere sich nur an das hübsche Bildchen von Ludwig Richter, wo die Engelen einen geschmückten Christbaum vom Himmel herunter tragen. Der segensreiche symbolische Baum ist im Himmel und auf Erden, oder er verbindet Himmel und Erde.

Der Vorstellung vom Lebensbaum steht die vom Lebenskraut ganz nahe. Dieses ist in altindischer Religion, im Kult wie in religiöser Poesie, von größter Wichtigkeit. Denn aus dem Kraut Soma wird beim Opfer der Saft ausgepreßt und daraus der heilige Opfertrank bereitet, der als Lebenstrank, ja als Unsterblichkeitstrank gilt.

Im Kult, bei der Gewinnung des Saftes, ist es wesentlich, daß dies eine krautige Pflanze mit saftigen Schößlingen ist. Und so überwiegt denn in Indien die Vorstellung vom Lebenskraut. Mythisch aber kann Soma auch als Baum gedacht werden; ein Baum, der im Himmel wächst und von Somasaft trieft. Das ist vergleichbar damit, daß von dem algermanischen Weltbaum biennährender Tau herabwäufelt, der «Honigfall» genannt wird. Dieses köstliche, belebende Naß, das der Himmelsbaum spendet, oder das von dem Baum trieft, dessen Krone den Himmel darstellt, ist Symbol des allbelebenden Regens.

Der himmlische Lebensbaum wird in Indien als ein Feigenbaum vorgestellt, als der heilige Feigenbaum: *ficus religiosa*. Das läßt sich auch in Umkehrung sagen: dieser irdische Baum, der botanisch bestimmt und allbekannt ist, gilt als das Ebenbild des Weltbaums, der Himmel, Zwischenwelt, Erde und Unterwelt verbindet und der der Lebensbaum, also mythisch auch gleichbedeutend mit dem heiligen Kraut Soma ist.

Daß Somakraut und Feigenbaum in der Erscheinung, äußerlich, etwas ganz Verschiedenes sind, darf nicht stören. Es geht nicht um Äußerliches, sondern um Sinn und Bedeutung.

Der heilige Feigenbaum, *ficus religiosa*, ist nicht zu verwechseln mit dem Rie-

senbaum *ficus indica*, von welchem letzterem ein Exemplar geradezu einen Wald bilden kann.

Ficus religiosa hat süße Früchte, welche *pippala* heißen. Daher wird dieser Baum von Europäern oft Pippalbaum genannt. Das berühmteste Exemplar davon ist der Baum, unter dem Buddha die Erleuchtung empfangen hat, und der, oder dessen Nachkomme, noch jetzt hochverehrt wird. Wir aber haben es mit älteren Dingen zu tun. Da heißt dieser Baum *āsvattha*, ein Name, der zurückweist auf einen uralten, in Indien nicht mehr bezeugten Mythos von einem Baum, der die Weltachse war und um dessen Spitze, den Polarstern, die zirkumpolaren Sterne kreisen.

Dieser *Āsvatthabäum* also gilt im alten Indien als der Weltbaum, der Lebensbaum oder als der im Himmel wachsende Baum.

So viel über den allgemeinen und den altindischen Baummythos war vorauszuschieken, ehe wir uns nun dem Opferfesten selber zuwenden.

Wir haben es dabei nur mit den Vorbereitungen zum Tieropfer zu tun. Zwei Priester begeben sich mit einem Holzhauer in den Wald, um einen geeigneten Baum auszusuchen. Die dafür zulässigen Baumarten werden genannt. Auffallenderweise befindet sich darunter nicht der *Āsvatthabäum*, *ficus religiosa*, obwohl der Baumstamm später einen *Āsvatthabäum* mit Pippalfrüchten vorstellt. Wiederum ein Zeichen dafür, daß dieser eine Idee, keine botanische Spezies ist. Der Baum muß fehlerfrei sein; pedantisch werden alle Fehler, die ein Baum haben kann, die aber vermieden werden müssen, aufgezählt. So muß er denn natürlich auch gerade gewachsen sein; aber er soll doch eine gewisse Neigung nach Westen haben. Warum das? Es wird nicht gesagt, doch ist aber als gewiß anzunehmen, daß auch das, wie alles, eine Bedeutung hat, und wir werden später einen einleuchtenden Grund dafür wenigstens vermuten dürfen.

Einem Baum von so heiliger Bestimmung darf kein Leid geschehen; er darf nicht verletzt werden, aber er muß ja doch gefällt werden. So legt denn ein Priester an der Stelle des ersten Axthiebes einen Grashalm an den Stamm und spricht: «O Pflanze, beschütze ihn.» Dann ergreift er die Axt, um den ersten Hieb zu führen, und spricht: «O Axt, verletze ihn nicht.» Nach den Worten - und diese haben Kraft und Bedeutung - ist es also so, als ob nur der Grashalm durchhauen würde. Den Baum dann wirklich zu fällen, ist Sache des Holzhauers, und diese unvermeidliche Gewalttat stellt sich somit als ein mehr profanes Geschehen dar.

Ähnliche Versöhnungen eines Baumes, der gefällt werden soll, gibt es auch anderswo. Auch wird dem Baum, wenn er entastet und zugehauen wird, versichert, es geschehe zu seinem Glück. Vergleichbar ist auch, daß man dem Opferfrier, das geschlachtet werden soll, sagt, es geschehe ihm kein Leides, es werde vielmehr zu den Göttern eingehen.

Mit dem ersten Span, der beim Hacken von dem Baum abfällt, weicht von ihm

seine Kraft oder sein Glanz. Dieser Span wird sorgfältig aufgehoben, denn er gilt als die Kraft oder der Glanz des Baumes und wird ihm später wieder beifügt.

Während der Baum fällt, spricht ein Priester zu ihm: «Mit der Spitze spalte nicht den Himmel, mit der Mitte verletze nicht den Luftraum, vereinige dich mit der Erde.» Der Baum reicht also zum Himmel; d.h. er ist jetzt schon ein Weltbaum; er verbindet Erde, Zwischenreich und Himmel.

Zu dem stehengebliebenen Baumstumpf sagt man: «O Waldbaum, sprosse mit 100 Zweigen; mit 1000 Zweigen mögen auch wir sprossen». Der pflanzlichen Wachstumskraft entsprechend soll die menschliche Vermehrung gedeihen.

Die Symbolik, die darin gelegt wird, daß der Baumstumpf wiederum Leben hervorbringen kann, ist leicht verständlich. Aber die Worte, mit denen das ausgesprochen wird, hatten ursprünglich einen anderen Sinn. Denn sie sind einer Rigveda-Strophe entnommen, die an den schon zubehauenen, auf dem Opferplatz aufgestellten Pfosten gerichtet ist. Aus diesem können aber keine neuen Triebe mehr hervorgehen; dennoch wird er als ein lebendiger Baum angesehen und angesprochen, und das entspricht dem, was wir weiterhin vom Opferpfosten erfahren werden. Indem diese Strophe im nachtrigvedischen Ritual auf den stehengebliebenen Wurzelstock des abgehauenen Baumes angewendet wird, ist ihre immer noch symbolische Bedeutung der natürlichen Wirklichkeit angenähert.

Der gefällte Baum wird achteckig zubehauen; nur das untere Ende, das in die Erde kommt, läßt man unbehauen. Am oberen Ende des Pfostens läßt man einen Zapfen stehen, auf den dann ein Aufsatz aufgesteckt wird. Dieser Aufsatz wird aus einem übrigen Stück des Stammes angefertigt, achteckig wie der Pfosten selber, mit einem Loch, in das der Zapfen paßt. Dieser Aufsatz, nach seiner Dicke genau auf den Pfosten passend, soll aber in der Mitte etwas dünner sein als an seinem unteren und oberen Ende. Der Grund für diese Verengung ist unbekannt.

Nun wird der bereitliegende Pfosten mit Weihwasser besprengt, und zwar der untere Teil mit dem Wort: «Für die Erde»; der mittlere mit: «Für den Luftraum»; der obere mit: «Für den Himmel». Er soll also durch alle drei Welten bis in den Himmel reichen.

Für die Aufstellung des Pfostens wird ein Loch in die Erde gegraben, und etwas Wasser, das von den drei Weihgefäßen übrig ist, wird in die Grube gegossen, wobei man spricht: «Die Welt, darin die Väter wohnen, möge rein sein». Unter der Erde ist also das Reich der Verstorbenen; in dieses darf man nicht ohne Ursache eindringen; und wenn das geschieht, so muß eine Versöhnung stattfinden. Dem entspricht es, daß in einem anderen Fall, wo die Erde aufgegeben wird, man nicht tiefer graben soll, als die Wurzeln des Grases reichen. Denn tiefer unten wohnen die Väter.

Aber die Erdentiefe kann auch die Wohnung übler Geister sein. Darum erhält das Erdloch auch eine Spende geschmolzener Butter, mit den Worten: «Damit nicht üble Geister aus der Tiefe heraufkommen.»

Beides entspricht dem, daß die Wurzeln des Weltbaums in die Unterwelt hinabreichen.

Darauf wird der erst-abgehauene Span, der Kraft und Glanz des Baums bedeutet, in die Grube geworfen und der Pfosten daraufgestellt; somit ist dieser wieder mit seiner ursprünglichen Kraft versehen.

Zu dem nunmehr aufgestellten Pfosten spricht man: «Stütze den Himmel, fülle den Zwischenraum aus, befestige die Erde». Das wird erklärt: «Er ist aufgestellt, um die Welten auseinanderzuhalten.

Der Pfosten ist also die Himmelstütze.

Das Wunder, daß der Himmel nicht herabfällt, hat die alten Völker zu mancherlei Erklärungen angeregt. Verbreitet ist die Vorstellung eines Pfeilers, der den Himmel trägt. Das kann der Stamm des Weltbaums sein, dessen Krone ja den Himmel vorstellt. Der Baumstamm ist es dann, der Himmel und Erde auseinander stemmt. Nachdem vom Weltbaum schon mitflüchtigethnologischen Ausblick die Rede war, genügt es jetzt, bloß altindische Anschauungen kurz zu erwähnen. Außer Baum, Pfosten, Pfeiler findet sich im Rigveda auch der Vergleich mit einer Achse, welche die beiden Räder auseinander hält; dabei ist der darin liegende Vergleich des Himmels mit einem Rad beachtenswert.

Oder es ist ein Gott, im Rigveda Indra, der den Himmel oben trägt. Dabei denke ich gern an die berühmte Metope von Olympia, wo Herakles den Himmel trägt. Dieser löst dabei den Atlas ab. Atlas ist auch ein Berg und so ist hier Anlaß, ein paar Worte zu sagen über die mythische Verwandtschaft des himmeltragenden Berges mit Pfeiler oder Baum als Himmelstütze. So nämlich, wie wir mythosarmen Menschen es von Träumen kennen, kann eine erste Erscheinung in eine andre sich wandeln, dabei den gleichen Sinn beibehalten oder noch einen neuen hinzufügen. So berühren sich die Vorstellungen von dem Mann, Gott oder Halbgott, der den Himmel stützt, von dem Himmel-tragenden Berg und der Säule. Das kann sich auch so verbinden, daß der Weltbaum auf dem Weltberg wächst.

Und wieder eine andere Abwandlung ist es, daß der Weltbaum in der Mitte des Weltmeeres steht. Das gibt es in Indien auch, aber weniger deutlich als in Iran, wo es uns alsbald begegnen wird.

Es kann auch von einem Querbalken die Rede sein, der den Himmel wie ein Firstbalken das Dach trägt. Die Sonne, der Mond, sogar die Sterne gelten im Rigveda als Himmelsträger. Vielleicht darf man da die Sonne sich vorstellen als obersten Punkt eines Balkengefüges aus den zur Erde herabreichenden Sonnenstrahlen. Bei dem ratenden und ahnenden Suchen nach dem Ein-Gott, der höher ist als alle Götter, wird dieser unter dem Bild eines Pfeilers vorgestellt, der ein Baum, der aber auch die Sonne ist und die ganze Welt erhält und trägt.

Vom Opferpfosten war bisher nur gesagt, daß er ein Baum ist, der den Himmel stützt, der Erde und Himmel auseinander hält. Weiteres aus diesem Vorstellungs-

bereich kommt später zur Sprache. Zunächst ist es die vegetabile Fruchtbarkeit, wovon die Rede ist.

Beim Einfügen des Zapfens in den aufzusteckenden Knauf sind die Worte: «Ich stecke dich auf für die Gewächse mit guten Pippälabeeren», und dies wird erklärt: «Deshalb haben die Pflanzen oben Früchte».

Die Pippälabeeren sind also Inbegriff der Pflanzenfrüchte überhaupt, und diese gedeihen, weil der Pfosten einen Aufsatz hat. Dieser stellt also die fruchttragende Krone eines Ásvatthabaumes vor.

Hierbei ist daran zu erinnern, daß der Opferpfosten gerade nicht aus einem Ásvatthasamm gemacht wird. Von irgendwelchem Realismus müssen wir uns ganz frei machen. Weder haben die Pippäläfrüchte für die Volksernährung Bedeutung, noch ist dieser Baum als botanische Spezies im Spiel: es geht um die symbolische Weltbedeutung.

Sofem aber allerlei Pflanzenfrüchte dadurch gedeihen sollen, ist der Opferpfosten ein Allfruchtbaum. Diese Vorstellung ist verwandt mit dem Altiranischen Mythos vom Allsamenbaum, dem mitten im Weltmeer stehenden Weltbaum, von dem die Samen aller Pflanzen ins Meer fallen und von da aus sich über die ganze Erde verbreiten. Als Allfruchtbaum, Allsamenbaum ist dieser Weltbaum zugleich Lebensbaum.

Was im besonderen diesen Opferpfosten betrifft, so wird auch gesagt: «Der Aufsatz, das sind die Pippälabeeren». Man spricht zu ihm: «Mache, daß die Pflanzen gute Pippälabeeren tragen»; und so wird noch in verschiedenen Wendungen ausgesprochen, daß vermöge des Opferpfostens und seines Aufsatzes pflanzliche Fruchtbarkeit besteht.

Aber dieser Aufsatz bietet noch eine andere Symbolik dar. Als Oberteil des Himmel-stützenden Pfostens ist er die Sonne. Dabei muß zunächst daran erinnert werden, daß, wie schon kurz gesagt, auch die Sonne als Himmelstütze galt.

Bei der Aufrichtung des Pfostens wird eine Rigveda-Strophe gesprochen, deren Inhalt in Kürze besagt: Wir wünschen in den Himmel zu kommen, zur Sonne zu gelangen. – Es ist aber doch angebracht, diese Strophe anzuführen und zu erklären. Sie lautet in Übersetzung: «Wir verlangen nach deinen (nämlich Vishnus) Wohnungen zu gelangen, wo die vielhörigen starken Rinder sind; von dort wahrlich strahl herab die höchste Fußstapfe des weit ausschreitenden gewaltigen Vishnu».

Gemäß einem Mythologem, nach dem Vishnu mit drei Schritten die Welt durchmessen hat, von der Erde durch den Luftraum in den Himmel, ist die Sonne seine oberste Fußspur oder Fußstapfe. Die vielgehörnten Rinder sind in dieser Strophe ein mythisches Bild der Sterne. Man spricht also mit dieser Strophe aus, daß man in die Region der Sterne und zur Sonne gelangen will.

Deutlicher wird das dadurch, daß man bei der Aufrichtung des Pfostens zu seinem oberen Knauf hinaufblickt und dabei die leichter verständliche Rigveda-

strophe spricht: «Die Opferveranstalter blicken stets auf die höchste Fußstapfe des Vishnu, die am Himmel gleichsam als Auge angebracht ist».

Die Sonne als Auge des Himmels oder Auge der Götter am Himmel ist ein ganz geläufiges Bild.

Daß dieser aufgesetzte Klotz zunächst die fruchttragende Krone des Weltbaums vorstellte, jetzt aber die Sonne bedeutet, dürfte uns nicht wundern. Mythische Bilder haben manchmal mehrerlei Bedeutung, Symbole erst recht; auch bei uns. Hier aber ist es so, daß, wenn wir tiefer blicken, beides eigentlich nichts Verschiedenes ist. Denn der Pfosten ist als Weltbaum Himmelsstütze, die Sonne selber ist aber auch Himmelsstütze; und es gibt noch anderweitige Zeugnisse dafür, daß der Opferpfosten die Sonne sei oder daß der den Himmel tragende Pfeiler Sonne und Mond als Augen habe.

Nun müssen wir noch einen Blick auf den Opferplatz werfen. Der ist ein längliches Viereck, das sich von West nach Ost erstreckt. Auf diesem befinden sich drei Opferfeuer, deren höchstes und würdevollstes nahe dem Ostrand des Opferplatzes liegt. Es ist das irdische Ebenbild des Sonnenfeuers. (Beschaffenheit, Ort, Zweck und Sinn der beiden andern Feuer braucht uns hier nicht zu beschäftigen.) Ganz am Ostrand des Opferplatzes wird der Pfosten errichtet, gleich dem Sonnenfeuer auf der Mittellinie des Opferplatzes, und, weil am Rande stehend, noch etwa einen Schritt weiter östlich als das Sonnenfeuer.

Da muß nun der Opferpfosten eine gewisse Neigung nach Westen haben.

Warum das, wird nirgends erklärt. Wenn wir es uns aber räumlich vorstellen, so ist deutlich, daß durch diese westliche Neigung des Pfostens sein Aufsatz gerade über dieses östliche Sonnenfeuer zu stehen kommt; es ist mir nicht zweifelhaft, daß der Sinn der ist: daß der Aufsatz des Pfostens, als Symbol des himmlischen Feuers, der Sonne, über dem irdischen Opferfeuer, das Symbol der Sonne war, sich befinden sollte.

Wenn das der Sinn ist, so verstehen wir wohl auch, was die Texte nicht erklären, warum schon der Baum, der im Wald ausgesucht wurde, eine gewisse Neigung nach Westen haben sollte.

Die Erklärung der westlichen Neigung zunächst des fertigen Opferpfostens, dann auch schon des Waldbaumes ist, zugegebener Weise, nur eine Deutung, die sich auf keine Textaussage stützen kann. Aber wenn wir uns die räumlichen Verhältnisse zwischen dem Hauptopferfeuer und dem Opferpfosten, näher: seinem Aufsatz als Sonnensymbol, anschaulich vorstellen, dann ist diese Deutung ganz natürlich und einleuchtend, ja wie mir scheint, unausweichlich. Eindringliche Versenkung in den Gegenstand macht hier den Sinn eines Brauches verständlich, obwohl er in den Texten unausgesprochen bleibt. Die Deutung, die wir hinzubringen, überschreitet meiner Meinung nach nicht die Grenzen verantwortlicher Wissenschaft.

Die weiteren Vorgänge am Opferpfosten des Tieropfers sind von geringerer

Bedeutung. Der Pfosten wird mit einem Strick umbunden, wobei wiederum der Aufblick zu dem Aufsatz als oberste Fußstufe des Vishnu stattfindet.

Dieses Umgürten des Pfostens betrachte ich als eine Abwandlung und Abschwächung des weit verbreiteten, auch in Indien bekannten Brauches, den heiligen Baum, Pfosten, Pfeiler – auch den Kreuzesstamm – mit Kleidern, Tüchern, Bändern zu umwinden und zu schmücken.

Es ist nun noch davon zu sprechen, daß man an dem Opferpfosten zum Himmel emporsteigt. Die Vorstellung, daß man am Weltbaum emporklettern in den Himmel aufsteigen könne, ist ebenfalls geradezu weltweit verbreitet. Sie reicht bis in neuere deutsche Märchen hinein, ist aber ursprünglich kein märchenhafter Scherz, sondern mythischer Herkunft mit religiösem Gehalt.

Beim Tieropfer kommt dieser Gedankenurgedanke zur Geltung, indem man beim Aufblick zu dem Knauf des Pfostens, der die Sonne bedeutet, den Wunsch ausspricht, in Vishnus Himmel zu gelangen.

Bei einem andern Opfer dagegen wird dieser Aufstieg in symbolischer Ausübung dargestellt, nämlich beim Vajapeya-Opfer.

Das ist ein ganz großes Opfer, dessen Vollzug 17 Tage in Anspruch nimmt. Das höchste, jedenfalls eines der höchsten Königsopfer. Ein König, der es veranstaltet, wird dadurch zum Weltherrscher. Es kann aber auch von einem Brahmanen übernommen werden, der dadurch zu höchstem Ruhm und Ansehen gelangt, also im Rang etwa einem Weltherrscher gleich. Verrichtet wurden alle Opfer von Brahmanen, sie sind brahmanisch reglementiert und in brahmanischer Literatur kodifiziert. Dem Vajapeya-Opfer, als einem ursprünglichen Königsopfer, merkt man an manchen Zügen ritterlichen Ursprung oder Einfluß an, z.B. daran, daß dabei ein Wagenrennen stattfindet, bei dem natürlich der König gewinnen muß.

Nach dem Wagenrennen findet das Emporsteigen am Opferpfosten statt. Dieser hat einen Aufsatz als der beim Tieropfer beschriebene. Er ist röhrenförmig aus Weizenmehl gebacken. Allgemein sieht man in der Radform ein Sonnensymbol. Das ist einleuchtend, um so mehr als ja auch jener Holzklotz, der beim Tieropfer den Aufsatz bildet, zu einem Teil der in ihm enthaltenen Symbolik die Sonne bedeutet.

Der Opferpfosten ist mit Gewändern bekleidet, und das entspricht meiner Annahme, daß die Umgürtung des Opferpfostens mit einem Strick beim Tieropfer eine Abwandlung der Umhüllung mit Tüchern ist.

An den Pfosten wird jetzt eine Leiter angelegt, und der Opferveranstalter spricht zu seiner Gattin: «Komm, Frau, wir wollen den Himmel ersteigen.» Sie antwortet: «Wir wollen ihn ersteigen.» (Dual.) Darauf steigt er hinauf und berührt den Aufsatz mit den Worten: «Wir sind zum Licht gelangt, o ihr Götter.» (Plural.) Dann erhebt er sich um Kopfhöhe über den Aufsatz und spricht: «Wir sind unsterblich geworden.» Dazu wird bemerkt, er habe die Welt der Götter erreicht. Von das aus blickt er in alle vier Himmelsrichtungen. Das bedeutet

offenbar, daß er sich die ganze Welt zu eigen macht; man braucht dabei nicht zu fragen, ob unbegrenzt oder soweit er schauen kann; denn es ist symbolisch, nicht realistisch.

Wenn er herabgestiegen ist, setzt er seinen Fuß auf ein Stück Gold, und unter wird auf einen Thronessel gesetzt, beides Ausdruck dafür, daß er Herrscherwürde erlangt hat.

Nach ihm steigt seine Frau hinauf. Das finde ich in keinem der mir zugänglichen und bekannten Ritualtexte bezeugt. Es geht aber notwendig daraus hervor, daß der Mann im Dual gesagt hat: «Wir beide wollen hinaufsteigen», und die Frau im Dual antwortet: «Wir beide wollen hinaufsteigen.» Wenn der Opferveranstalter oben angelangt im Plural sagt: «Wir sind zum Licht gelangt» und «wir sind unsterblich geworden», so ist das eine Art Pluralis majestatis und schließt die Frau nicht mit ein, während der Dual nur anwendbar ist, wenn eine zweite Person mit einbegriffen ist.

Außerdem wird die Frau vor der Aufstiegszene mit einem besonderen Gewand bekleidet, und ein Text deutet an, daß dieses Gewand auch beim Besteigen einer Leiter züchtig sein soll. Ferner, wenn bei einer sakralen Handlung die Gattin des Opferveranstalters irgendeine Verrichtung hat, so vollzieht sie diese, ohne heilige Textesworte zu sprechen; sei es, weil das nur ein Begleitakt ist, oder auch, weil man ihr nicht zumutet und zutraut, heilige Textesworte auswendig zu lernen. Die Ritualtexte behandeln aber zumeist die beiden heiligen Handlungen gesprochenen Worte. So könnte es verständlich sein, daß ich das Emporsteigen der Gattin des Opferers nicht in Texten ausdrücklich bezeugt finde, während es doch aus der dualischen Ausdrucksweise hervorgeht.

Nun aber kommt noch ein Zeugnis hinzu. Diese mehr-tausend Jahre alten Opfer sind fast ganz abgekommen. Wenn schon eh und je das niedrige Volk dabei nur Zuschauer abgab, so sind sie jetzt auch der Religion der Gebildeten fremd. Nur schriftgelehrte Brahmanen wissen davon, und es kann, als immer seltener werdende Ausnahme, geschehen, daß so gelehrte Brahmanen, vielleicht mehr aus gelehrtsantiquarischem Interesse, als aus innerer religiöser Beteiligung, ein solches Opfer vollziehen.

So hat denn in Poona im Jahre 1955 ein Brahmane das Vajapeya-Opfer veranstaltet. Streng rituell, wozu eine profunde Gelehrsamkeit erforderlich ist. Gewisse Abweichungen waren zwar doch geboten: Den Ziegenbock auch wirklich zu schlachten, wäre doch zu anstößig gewesen; er wurde nach Vollzug aller Weihehandlungen freigelassen. Ebenso war es unmöglich, dabei nach alter Vorschrift Branntwein zu trinken; es wurde statt dessen Milch getrunken.

Darüber ist ein Bericht erschienen, indem versucht wird, gebildeten, aber nicht brahmanisch gelehrten Volksgenossen in englischer Sprache zu erklären, was ein vedisches Opfer sei und bedeute und was da vor sich gehe.

Da sagten diese gelehrten Brahmanen: «The sacrificer and his wife – or, alter-

natively, only the sacrificer – climbs up on the yūpa (den Opferpfosten) by means of a ladder with seventeen rungs and murmurs the prescribed mantras (heiligen Sprüche). Sie kennen also eine alte Ritualvorschrift, die das expressis verbis sagt, was ich aus zugänglicheren Texten nur erschlossen habe, daß nämlich auch die Frau hinaufsteigt. Indem beide Gatten diesen Aufstieg ausführen, kommt das Ersteigen des Himmels sehr nachdrücklich zur Geltung.

Zuletzt führe ich noch eine Szene aus dem kultischen Drama des Vājapeyaopfers an, die schon vor dem Emporsteigen des Opferherrn (und seiner Frau) an dem Opferpfosten stattfindet, nämlich bei dem rituellen Wagenrennen.

Da wird an einer anderen Stelle des Opferplatzes ein Pfosten aufgestellt, der niedriger ist als der Opferpfosten und der die Form einer Wagenachse hat. Auf diesem wird waagrecht ein Wagenrad drehbar befestigt. Dieses besteigt während der Wettfahrt der Oberpriester; nicht der Opferveranstalter, der ja jetzt auf dem Wagen steht, mit dem er in konventioneller Weise das Rennen gewinnt.

Der Oberpriester setzt sich auf dieses Rad und singt Siegesgesänge, während ein anderer Priester das Rad dreimal nach rechts herumdreht. Die Siegeslieder des Priesters sollen den Rennsieg des Opferherrn befördern helfen.

Daß dieses nach rechts sich drehende Rad ein Sonnensymbol sei, sagen unsere Texte zwar nicht. Aber es ist die Ansicht wohl aller europäischer Bearbeiter, und mir scheint, es ist evident. Desgleichen drängt sich auf die Annahme, daß dieses Wagenrennen dadurch als ein hocharchaischer Zug eines Sonnenkultes charakterisiert werde.

Diese Auffassung führt jedoch hinaus über den Bereich meiner Darlegungen, die nur die an den Opferpfosten sich knüpfende Weltbaumsymbolik behandeln sollten.

Jedoch verdeutlicht diese Szene nochmals, daß der Oberteil des Pfostens ein Sonnensymbol ist.

ÜBER RIGVEDA I 28

Von Herman LOMMEL

Bekannt und anerkannt ist¹, dass die traditionell dem Śunaśiēpa zugeschriebene Gedichtgruppe RV 1.24.30 nicht wirklich den Śunaśiēpa zum Verfasser haben kann und sich auch nicht organisch in die Śunaśiēpa-Legende des *Āitareya-Brahmaṇa* (7.13-18) einfügt. Das gilt somit auch von dem uns im folgenden beschäftigenden Gedicht 1.28, welches von Somakelterung mittels Mörser und Stössel handelt. Die Legende erzählt, dass Śunaśiēpa nach seiner Befreiung von der Gefahr, als Opfertier geschlachtet zu werden, einen *añṣasava*, eine Schnellkelterung des Soma, vollzogen habe, und dies ist der einzige Berührungspunkt zwischen unserem Gedicht und der Legende, denn deren Verfasser hat unter "Schnellkelterung" offenbar eine Mörserkelterung verstanden. Es ist anzunehmen, dass eine solche in der Tat schneller zu vollziehen war als die sonst übliche Kelterung mit aufeinander geschlagenen Steinen. Gar nicht in den Zusammenhang der Legende passt es aber, dass bei dieser Somakelterung eine Frau beteiligt gewesen sei, wovon die 3. Strophe unseres Gedichtes spricht, noch auch die in Str. 5 gegebene Erwähnung eines Vorgangs, der in jedem Hause geschieht. Es ist also klar, dass bei Erklärung dieses Gedichtes die Śunaśiēpa-Legende ganz ausser Betracht zu bleiben hat.

Nicht alle Teile des Gedichtes sind für unsere Erörterungen gleich wichtig, auch können nicht alle Schwierigkeiten glatt gelöst werden; doch gebe ich, der Übersicht halber, zunächst eine Übersetzung des ganzen Gedichtes, die an weniger problematischen Stellen natürlich mit der Geldner'schen übereinstimmt. Um die Darlegungen über Hauptfragen nicht zu sehr mit Einzelheiten zu unterbrechen, sollen manche Einzelprobleme nur in Fussnoten angemerkt werden.

Str. 1: "Wo die Kelter² mit breitem Grund aufrecht steht zum Keltern, da mögest du, Indra, von den mörsergekelterten (Somas) gierig schlucken!"

¹Vgl. die Vorbemerkungen zu dieser Gedichtgruppe in Oldenbergs Noten und in Geldners Übersetzung.

²ṛṣṣava, meist von den Keltersteinen gesagt, bezeichnet nicht an sich etwas Steinerne, sondern ein Gerät zum Pressen oder Mahlen. Auch der zum Bearbeiten von Getreidekörnern gebrauchte

- Str. 2: "Wo die beiden Teile der Kelter (*adhīṣavanāyā*) wie zwei Schamteile (? *jaḡhana*) gemacht sind, da mögest du, Indra . . ."
- Str. 3: "Wo die Frau Wegbewegung und Hinbewegung übt (*siḡate*), da mögest du, Indra . . ."
- Str. 4: "Wo siedend Quirl beiderseits anbinden wie Zügel zum Lenken*, da mögest du, Indra . . ."
- Str. 5: "Wenn du zwar, o Mörserlein, in jedem Hause (*gr̥hegr̥he*) angeschirrt wirst, so ertöne hier ganz hell wie die Trommel des Siegers!"
- Str. 6: "Und um deinen Wipfel, o Baum, wehte der Wind; nun keltere, o Mörser, den Soma für Indra zum Trinken!"
- Str. 7: "Die beiden Herbeiopfernden, den höchsten Preis gewinnend, sperren den Rachen nach oben auf, indem sie wie Indras Falben (Rosse) die Somaranken zerkauen."
- Str. 8: "Ihr beiden Bäume (aus Holz gefertigte Geräteteile), aufgerichtetkeltert heute mit aufgerichteten Kelterern für Indra den (gekelterten) Süstrank!"
- Str. 9: "Nimm den Rest in beiden Teilen der Kelter (*camvoḡ**) heraus, giesse den

Mörser aus Holz; er heisst *vā*; S. I. 14; wie hier, *gr̥ṣṇā gr̥thabudhānā* (und so noch öfter); die Bezeichnung *gr̥ṣṇā samaspāyānā* weist auf ein hölzernes, nicht steinernes Gerät hin.

*Die genaue Bedeutung von *adhīṣavanāyā* ist unbekannt; darum ist auch nicht klar, wie die beiden einander entprechenden, mit dem Dual dieses Wortes bezeichneten Teile der Keltervorrichtung *siḡāsiḡānā* haben; dies um so weniger, als auch *jaḡhana* Schwierigkeit bereitet. Es bedeutet: "Hinterteil, im Dāś Hinterbacken. Die Bedeutung "weiblicher Geschlechtsteil", die man für diese Stelle angenommen hat, ist, so viel ich sehe, sonst erst im Taitt. Br. belegt. — Wir müssen auf diese Strophenoch zurückkommen.

*Geldner bemerkt hierzu: "Der Vergleich ist schief gestellt. Der Strick wird . . . an dem Rührstock befestigt wie die Zügel an dem Pferd." Die Ergänzung von "Pferd" ist möglich, aber kaum nötig. Denn als Sinn würde vollkommen betrieblieh: sie binden den Stüssel mit Zügeln (*vaimiḡhānā*) an um (ihn) zu lenken; statt dessen ist *vaimi* durch eine Art von Attraktion dem *manāḡmā* gleichgestellt und als Objekt (*vaimiḡa*) zu *vibādhanā* gezogen.

*Die ersten vier Strophen sind durch gleichen Anfang (*paṣṭā*) und Refrain zusammengebunden. Str. 5 und 6 haben noch das gleiche Versmaß (1:6 Anuṣṭubh), 7-9 dagegen sind Gāyatrī. Neben Anhalt, das Gedicht in Teilerze verlegen, bieten die Verschiedenheiten des Metrums nicht (s. Oldenbergs Note).

**māḡḡmat satam* halte ich für Worthaplogie = *māḡḡmat satām satam*.

*Die Kontroverse über *camā* zwischen Hillebrandt, *Ved. Myth.* I, 164 ff., Oldenberg, *ZDMG.* 63. 459 ff. und wieder Hillebrandt, *Ved. Myth.* I, 417 ff., ist vorläufig abgeschlossen durch

Soma auf die Seibe, lege ihn auf die Rindshaut nieder!"

Hillebrandt hat in *Ved. Myth.* I, 158 ff., I, 411 ff., diesem Gedicht eine Untersuchung gewidmet, die im einzelnen sehr Wertvolles bietet, der wir aber doch in gewissen Hauptpunkten widersprechen müssen.

Zunächst spricht er mit aller Bestimmtheit aus, dass *adhīṣavanāyā* in Strophe 2 nicht "die beiden Pressbretter" (wie Geldner gleichwohl übersetzt) bezeichnen kann. Diese gehören zur Steinkelterung, und man kann sich nicht vorstellen, wie solche am Mörser angebracht gewesen wären und welche Funktionen da gehabt hätten. Auch glaube ich so wenig wie Hillebrandt, dass damit Mörser und Stüssel gemeint seien; damit ist auch die Ansicht J. J. Meyers (*Trilogie* III, 187) abgelehnt, dass mit *jaḡhanā* das männliche und das weibliche Geschlechtsglied gemeint seien, was jedoch auch Geldner anzunehmen scheint. Die zunächst etwas unbestimmte Aussage: "Wahrscheinlich war sein (des Mörsers) Aussehen derart, dass er mit einem weiblichen Geschlechtsteil verglichen werden konnte" präzisiert Hillebrandt (I, 171; I, 416) dahin, dass die *dvau jaḡhanā* "zwei schenkelartig am Mörser in die Höhe gehende Seitenstücke oder Henkel" gewesen seien. Das passt zu der Bedeutung, die *jaḡhana* RV. 6. 75, 13 hat. Dies ist die mir wahrscheinlichste Auffassung dieser Worte, die sich mir noch unabhängig von Hillebrandt aufgedrängt hat. Damit wäre, auch ohne ein eigentliches Wort für den Geschlechtsteil, diese Vorstellung doch durch die Hohlung des Mörsers zwischen schenkelartigen Seitenteilen *angeleitet*.*

* Hillebrandt, S. 417*, betrachtet mit Recht die Mörserkelterung des Soma als ein sehr altes Verfahren, und es wird wohl auch richtig sein, dass dies die natürliche Form der Pressung war.

Bei den Iranern ist die Haomakerterung mit Mörser und Stüssel allein bekannt, im *Avesta* bezeugt und bis heute üblich. Das legt die Annahme nahe, dass Geldner, *Übersetzung* III, 7. Für unsere Stelle, für "das Unikum der Mörserkelterung", ergibt sich daraus keine Klarheit, und es ist darauf für *adhīṣavanāyā* in Str. 2 und für die beiden "den Rachen aufsperrenden" (*siḡarbhātā*) in Str. 7 nichts Genaueres zu entnehmen.

*Bei der Annahme von zwei seitlich emporgerichteten Henkelfortsetzungen ist zu verweisen auf Fehr. v. Heine-Geldern: *Die Magalithen Südostasiens*, *Anthropos* XXIII, 1928, S. 261 ff., woselbst in Hinterindien und Indonesien aufgerichtete gabelförmige Pfähle weibliche Bedeutung hatten.

*Einfache Zitate beziehen sich auf die 2. Auflage von Hillebrandts *Vedische Mythologie* I.

dieses Verfahren urarisch sei. Die gebräuchliche indische Weiseder Kelterung mit Steinen auf einer Bretterunterlage über kunstvoll angelegten Schall-Löchern ist zwar, nach indischer Weise, raffiniert durchgebildet, aber im Grunde doch ausserordentlich primitiv. Man kann sich denken, dass sie aus der Wanderzeit der Indocérit stammt, wo sie mancherlei Gebrauchsgegenstände bisweilen nicht zur Hand hatten und denn statt eines fehlenden Mörsers zu Steinen, wie sie in jedem Gebirge und jeder Wüste sich fanden, als Nothbehelf griffen, und dass dieses behelfsmässige Verfahren dann sanktioniert und beibehalten wurde.

Weil die Mörserkelterung das nächstliegende und einfachste ist—sofern nämlich ein Mörser vorhanden ist—, so verweist Hillebrandt nun doch auf den *añjāsava* des Śunahšepa, um zu sagen, dass die Mörserkelterung nicht beim grossen Somaopfer verwendet worden sei. Das ist nicht recht schlüssig; denn das vom König zur Versöhnung des Varuṇa geplante Menschenopfer unter Mitwirkung der berühmtesten Brahmanen war gewiss eine ganz hochfeierliche Veranstaltung. Trotz der "aussergewöhnlichen Umstände", unter denen es zu Ende geführt wurde, und worauf Hillebrandt verweist, kann man es nicht etwa mit dem Grhya-Ritual auf eine Stufe stellen. Überhaupt muss, wie wir eingangs betont haben, die Śunahšepa-Legende bei Erklärung unseres Gedichtes ganz beiseite bleiben. Hillebrandt bezieht sich darauf auch nur, um eine zusätzliche Stütze zu gewinnen für die ritualgeschichtliche Hypothese, die er auf dieses Gedicht aufbaut.

Er meint nämlich, die Somakelterung mittels des Mörsers sei "wahrscheinlich in Anwendung" gewesen, "solange Soma nicht nur zum Opfer, sondern auch zum Hastrunk diente." Mit "Hastrunk" meint er nicht ein profanes Getränk, denn es wird ja Indra dazu eingeladen. Vielmehr nimmt er als "einfachere Verhältnisse häuslicher Gottesdienste" anscheinend ein archaisches Grhya-Ritual an, bei welchem die Hausgenossen am Opfertrank teilgenommen hätten. Dass es sich dabei um einen häuslichen Kult gehandelt habe, findet er bestätigt und ganz ausdrücklich gesagt in den Wortender 5. Strophe, dass der Ulūkalaka "Hans für Haus" gebraucht worden sei. Ich werde jedoch eine ganz andere Auffassung dieser Worte vorgeben, wodurch Hillebrandts Annahme entkräftet wird, dass die Somakelterung in jedem Hause stattgefunden habe.

Er sagt ferner: "Eine Frau, die den Mörser in Bewegung setzt, gehört nicht in das Ritual feierlicher Soma-Opfer." Das ist richtig im Hinblick auf die klassi-

sche Ausbildung dieser Opfer, wie sie in den Vorschriften der rituellen Sūtra's vorliegt. Aber wenn man schon ein vorklassisches Opfer rekonstruieren will, ein so hoch-archaisches, dass im Rigveda nur mehr eine letzte Spur davon vorliegt, das im Grunde also prähistorisch ist, so lassen sich die Vorschriften der Sūtra-Periode darauf nicht mit voller Strenge anwenden. Hillebrandts Ausschliessung der Frau vom solennen Somaopfer versetzt also spät Bezeugtes in eine sehr viel frühere Zeit, und zwar in der Form einer ganz bestimmten negativen Behauptung, die sich auf etwas nur Rekonstruiertes, also Hypothetisches, bezieht.

Die von Hillebrandt angenommene rituelle Grundlage unseres Gedichtes ist also wenig wahrscheinlich. Insbesondere lässt es der Vergleich mit anderen rituellen Bräuchen als sehr wohl möglich erscheinen, dass ehemals die Frau des Opferherrn beim feierlichen Somaopfer den Mörser bedient habe, so wie sie im fertig entwickelten Ritual am Getreidemörser tätig war.

Die Zeugnisse, auf die ich mich berufe, sind folgende: Bloss häusliche Bräuche betrifft, also für unsere Darlegung von mindermem Gewicht ist, AV. 9. 6, was jedoch um des relativen Alters vorangestellt sei. Da wird Empfang und Bewirtung eines Gastes als heilige Handlung (*śaśayajana*, *yajña*) gepriesen. Dabei gelten (14) Reis- und Gerstenkörner, die bearbeitet werden, als Somaschösslinge und (15) Mörser und Stössel als die Keltersteine, etc.

Dem Śrauta-Ritual aber gehört es an, dass Mörser und Stössel verwendet werden beim Enthüllen der Reiskörner für den Opferkuchen des Neu- und Vollmond-Opfers (Hillebrandt, *Neu- und Vollmondopfer* S. 29). Dazu sagt ŚB. 1. 1. 4. 7: "So wie man dort den König Soma mit Keltersteinen presst, so presst er jetzt das Havisopfer mit Mörser und Stössel. Dann ruft der Adhvarṇy den Havisbereiter (*haviṣṭr*) herbei. Dessen Funktion wird vom Agnidhra ausgeübt. Aber ŚB. 1. 1. 4. 13 fügt hinzu: "Darauf nun kam ehemals die Gattin als Havisbereiter herbei. Darum kommt auch jetzt ihr Gerdwer" herbei, wenn dieser den Havisbereiter ruft."

Anderer Ritualtexte aber lassen das, was ŚB. als der Vergangenheit (jedoch nicht ganz ausschliesslich) angehörig berichtet wird, als einen noch zu ihrer Zeit anwendbaren Brauch gelten, so Āp. Śr. S. 1. 20, 12 und 1. 21. 9^a.

^aAlso uobetwa, stalt der Gattin, eine Magd.

^bEinige weitere Texte, die mir aber nicht zugänglich sind, nennen Eggeling in Anm. zu SB. 1.

Hillebrandt hat zwar S. 415 *jaghanā* als "zwei Schamteile" übersetzt, aber er selber war es, der die wohl richtigere Auffassung "Hinterschenkel" zuerst ausgesprochen hat. Damit sei denn die darin enthaltene geschlechtliche Vorstellung etwas zurückhaltender ausgedrückt, aber sie bleibe dennoch unverkennbar. Und weiter sagt Hillebrandt (ebenda, Anm. 3), dass man auch die Hin- und Herbewegung der Frau in Str. 3 "zweideutig finden" kann.

Der Stüssel im Mörser wird als Quirl (*māh*) bezeichnet und nach Art eines solchen drehend bewegt (Str. 4). Hillebrandt verweist (S. 413) dieserhalb auf den Feuerbohrer und den Butterquirl. Hierbei ist daran zu erinnern, dass das Feuerbohren als Zeugungsakt, Quirl und Unterlage als männlicher und weiblicher Geschlechtsteil gelten.

Der Mörser soll hell ertönen wie eine Trommel (Str. 5); das erinnert an den solenen Glockenton des metallischen Mörsers im sorasstrischen Ritual und unterscheidet sich von dem dumpfen Erdröhnen der Keltersteine auf ihrer Resonanzunterlage. Dieses Erklingen soll "hier" (*iha*) stattfinden, d. h. an der gleichen Stelle, die vorher viermal mit *yatra* bezeichnet ist, also am Opferplatz. Ganz deutlich ist *grhagrhe* "Haus für Haus" etwas anderes, nämlich: vielerorts, in jedem Haus. Es wird damit auf einen anderen Vorgang hingewiesen.

Ich halte daher die Annahme für unmöglich, dass die unter Mitwirkung einer Frau hier (*iha*) vollzogene Somakelterung mittels des Mörsers in jedem Hause stattgefunden habe. Damit wird, wie schon gesagt, die Hypothese Hillebrandts: Mörserkelterung als Hauskult, Soma als "Haustrunk", hinfällig.

Zu beachten ist ferner der Unterschied, dass der Somamörser in Str. 1-4 und in Str. 6 *ulakhala* heisst, dass hier aber das Deminutiv *ulakhala* "Mörserlein" steht. Auch damit muss etwas Besonderes gemeint sein, wengleich dieses Wort in der zweiten Hälfte der Strophe fortgeltend, aber nicht wiederholt, den Somamörser bedeutet.

Ich bin der Ansicht, dass "Mörserlein" ein versteckter Ausdruck für den weiblichen Geschlechtsteil ist; von dem kann gesagt werden, dass er in jedem Haus in Gebrauch genommen wird. Die geschlechtlichen Anspielungen in den vorangegangenen Strophen finden darin ihre Fortsetzung, unverhohlener vielleicht, aber 1. 14, 13 und Hillebrandt, *Neu- und Vollmädopfer* S. 38 N. 2.

doch durch ein Deckwort einigermaßen verschleiert.

Bei dieser Annahme ist in dieser Strophe ausser in *grhagrhe* und *iha* noch eine weitere, allerdings unausgesprochene Antithese enthalten: hier, auf dem Opferplatz, soll der Mörser laut und triumphierend erklingen im Unterschied zu dem, was in jedem Haus in aller Stille geschieht¹⁾.

Die Gesamterklärung unseres Gedichts wird, wie ich hoffe, die Auffassung dieser Strophe rechtfertigen.

Geldner sagt in seiner Vorbemerkung zu diesem Hymnus, dass "die Anwesenheit der Frau den schlüpfrigen Ton dieses humoristischen Liedes" veranlasst habe. Diese Bemerkung, in jedem einzelnen Worte falsch, bezeugt im ganzen, bei völliger Verständlosigkeit, eine Betrachtungsweise, die des Gegenstandes unwürdig ist.

Zunächst ist es subjektive Meinung des Beurteilers, dass die Anwesenheit einer Frau Anlass gebe zu unanständigen Reden. An keiner der soeben genannten Stellen, wo die Frau den Getreidemörser bedient, findet sich die leiseste Hindeutung auf solche Dinge. Also kann auch bei der Somakelterung nicht die Mitwirkung der Frau die Erwähnung geschlechtlicher Dinge hervorgerufen haben. Dass im Ritual hinwieweil obszöne Wechselreden in Prosa mit der Frau des Opferers stattfinden, bewegt sich in einer ganz anderen Sphäre als ein Opferhymnus, rechtfertigt also die Auffassung Geldners nicht. Wir können die tieferen, vielleicht psychologischen, vielleicht soziologischen Gründe des in unserer Anschauungswelt Anstössigen nicht beurteilen. Im Rigveda findet sich solches an schwierigen Stellen, die hinsichtlich ihres Zusammenhangs unklar sind, und es wäre bei diesen zu untersuchen, ob dabei nur Männer zugegen waren, oder ob, dabei an anwesende oder begehrte Hetären gedacht ist. Da können andere Situationen vorgelegen haben als bei der Mörserkelterung des Soma. Die hiemit angedeuteten Fragen müssen hier unbeantwortet bleiben; sie zeigen aber, dass in der Beurteilung dieser Dinge Zurückhaltung am Platz ist. Ein vorschnelles Urteil enthält auch Geldners Wort "schlüpfrig". Im Bereich naiver Ursprünglichkeit kann Geschlechtliches offen ausgesprochen werden, ohne anstössig zu sein. Das

¹⁾Die Verwendung dieser Strophe in *Āp. Śr. S. 15, 26. 1, 2* trägt zu ihrer Erklärung nichts bei. Dass dort tatsächlich nur ein kleiner Mörser gebraucht wird, begünstigt ihre Anwendung in dem dortigen rituellen Akt, besagt aber nichts über den Sinn der Originalstelle.

nur Andeutende ist bei uns schlüpfrig—wenn es so gemeint ist. Die halbe Verhüllung kann aber auch dezent sein. Da überall wäre eine etwas unterscheidungsfähigere Psychologie erforderlich, als die völlig subjektive Charakterisierung dieses Gedichts durch Geldner verrät. Nicht anders verhält es sich mit dem angenehmen Humor. Allerdings muss in Niederungen des Gesprächs manchmal Unanständiges den Humor vertreten; aber das gilt doch hier nicht! Einen gewissen Anflug von Humor kann man allenfalls in dem Wort *utkhalaka* finden. Gerade dieses hat ja aber Geldner gar nicht verstanden!

Ferner ist ein verfehlter Deutungsversuch von J. J. Meyer, *Trilogie* III, S. 187 f., abzulehnen. Weil Indra, wie an tausend anderen Stellen, zum Somatrunk eingeladen wird, will Meyer das Gedicht aus dem Indrakult erklären. Und zwar ist ihm Indra ein "Fruchtbarkeitsgott". Dieses vielgebrauchte und viel zu allgemeine, weil auf mancherlei Götter anwendbare, Schlagwort trifft zwar auf einen Teilbereich von Indras Wesen zu¹¹, aber es ist eine grübelich einseitige Übertreibung, Indras als einen phallichen Gott hinstellen. Allerdings gehört zu Indras gewaltiger Manneskraft auch starke sexuelle Zeugungskraft. Wenn davon gelegentlich in ungeheuerlicher Steigerung die Rede ist, so ist das nicht anders als bei Herakles, den aber doch niemand mit Priapos verwechseln wird. Und gleich darauf würdigt Meyer den Indra zu einem "Befruchtungs dämon" herab¹², dem lebhaft geschlechtliche Betätigung der Menschen "Entzücken" bereite. Höchster Eifer in solchem Tun gehöre zur Indraverehrung, und so erfordere es denn auch der Indrakult, dass bei der Somabereitung eine Frau durch Vorführung von Koitusbewegungen den Gott—*aber Dämon*—gaudiere. Dadurch würde das Somopfer an einem "Fruchtbarkeitszauber"¹³. Meyer scheint dabei zu vergessen, dass nach Str. 3 des Gedichts die Frau beim Somopfer solche Bewegungen gar nicht ausführt, sondern nur tut, was zum Keltern erforderlich ist, und dass der Verfasser es ist, der hier nur im Vergleich Geschlechtliches andeutet. Meyer übersteigert also diese Szene ins Geschlechtliche, gleich wie sein Bild von Indra in derselben Richtung vereinseltigt und übertrieben ist. Doch ist ihm trotz seines besonderen Scharfblicks für alles Sexu-

¹¹Vgl. Hopkins, JAOS. 35, 145 ff.

¹²Durch die Vereingung seines Bereichs wird, folgerichtig, der Gott zu einem Dämon gemacht.

¹³"Zauber", ein gleichfalls beliebtes und, wie "Magie", meist gehaltloses Schlagwort, mag im vedischen Kult allenfalls, nach Caland, für die "Wunschopter" zutreffen, ist aber im übrigen auf die vedischen Opfer nicht anzuwenden.

elle¹⁴ die wahre Bedeutung der 5. Strophe entgangen.

Nicht um Indra handelt es sich in erster Linie, sondern es sollte, wie mir scheint, von vornherein klar sein, dass zur Erklärung eines Gedichts, das von Somakelterung, und zwar von einer besonderen Art der Somakelterung, handelt, von Soma auszugehen ist.

Bevor ich mich jedoch der Erklärung des Hauptinhalts zuwende, will ich noch auf eine in Strophe 6 enthaltene Beziehung zu Soma hinweisen, die wohl noch keine Beachtung gefunden hat. Da heist es nämlich: "Um deinen Wipfel, o Baum, wehte der Wind." Gemeint ist der Baum, aus dessen Holz der Somamörser angefertigt ist. Warum wird das bei der Somakelterung gesagt? Vermutlich deshalb, weil Soma vielfach eng mit dem Wind verbunden ist. Das wird oft in den Brähmana's gesagt, wobei von *vāyu*, wie von Soma, ausgesagt wird: *pavate* "er läutert (sich)", z. B. Ś. Br. 7. 3. 1, 1; yo 'yam *vāyuh pavate esa somah*, oder KS. 22, 10 (S. 66, Z. 8 und 11): *ayam vāta yah pavate sa pavamanah vāyuh*.

Aber auch im Rigveda ist mehrfach von der näheren Beziehung zwischen Soma und dem Wind die Rede, der daher als *vāyu* oder als *vāta* genannt sein kann. Zu Soma wird gesagt: *dharmāṇā vāyum a viśa* 9. 25, 2; vgl.: *vāyum a roha dharmāṇā* 9. 63, 22. Ferner heist es: *vāyum somā asṛkṣata* "die Somas haben den Vāyu ausgesandt (aus sich entlassen)" 9. 46, 2; vgl.: *śukra vāyum asṛkṣata* 9. 67, 18. Sodann: *sa (Soma) vāyum, indram, aśvina ... gacchati* 9. 7, 7 und *punānāsah . . gacchanto vāyum aśvina* 7. 8, 2. Soma ist der Freund des Windes, *vāyu indra-ya vāyoh sahyāya kartave* 9. 86, 20: "um Freundschaft mit Indra und Vāyu zu machen"; desgleichen der Freund des *vāta: sahyam vāta abhipriyā* 9. 31, 3; und er heist *vatapi* "Windfreund" 1. 121, 8; 1. 187, 9. Dazu gehört *vāyuh soma-ya rakṣita* 10. 85, 5; ausserdem: *ete (somāṣah) vāta ivoravāḥ*.

Der Wind, der die Krone des Baumes umspielt, aus dessen Holz der Somamörser gemacht ist, dürfte also mit Bezug auf Soma, den Windesfreund, genannt sein. Die offensbare Tatsache, dass unser Gedicht von Soma handelt, bedarf jedoch dieser geringfügigen Bestätigung nicht.

Auch Soma¹⁵ ist "Fruchtbarkeitsgott", zunächst indem er Regen spendet

¹⁴Die Art, wie er uns belehrt, dass diese Dinge nicht um der Unanständigkeit willen gesagt werden, unterliest an Würdelosigkeit noch Geldners schlüpfrigen Humor.

¹⁵Nur gewisse Hauptzüge von Somas Wesen können hier kurz genannt werden; ich verweise auf meinen Aufsatz *Āvāy Soma* in Nuzum II, 3, S. 196-208.

Dem Regen ist die elementarste anschauliche Erscheinung von Fruchtbarkeit. Regen ist Same des Himmels, der Regengott ein zeugender Stier. Das gilt von Parjanya wie von Soma und Indra, die bei sonstigen Verschiedenheiten in dieser Hinsicht ähnlich sind.

Bei mancherlei Verwandlungen, in denen er doch immer der gleiche bleibt, ist Soma in einer, der höchsten, seiner Erscheinungsformen der Mond. Der Mond ist, wie in Mythologien anderer Völker, ein Stier, und aus dem Mond kommt der Regen. Regen wird zu Pflanzensaft, und das ist wiederum als bevorzugte Erscheinungsform Somas, insofern ja der heilige Opfertrank ausgepresster Pflanzensaft ist. Pflanzen als Nahrung für Vieh und Mensch werden in Stier und Mann zu zeugendem Samen, wie denn Soma von Anfang an himmlischer Same ist.

Im Kult ist die Milch "Kühe"; die Gewässer sind weiblich, sind Weiber. Der stierige, mütterliche Somasaft wird mit Milch (Kühen) oder mit Wasser vermischt: ein Symbol der Begattung. Die mancherlei dazubezüglichen Aussagen: dass Soma der zeugende, unsterbliche Stier, dass er Same des Stiers, überhaupt Same ist, können hier nicht im einzelnen angeführt werden. Er gibt Vermehrung des Viehs und Kinderreichtum. Er ist zeugend im gesamten kosmischen Bereich: Erzeuger der Sonne, der Götter (9. 42, 1 und 4); er ist auf Nacht und Morgenröte brünstig (*vr̥ṣṇayati* 9. 5, 6) wie auf zwei schöne Frauen. Gleichwie er als Regen taumelströmig ist, so ist er auch tausendartig.

Er ist *ṛesodha*; das wird auch von anderen lebenszeugenden Göttern gesagt, von Soma im RV. nur einmal: 9. 86, 39. Dennoch ist es gerade für ihn bezeichnend und wird im *Yajurvede* mehrfach ausgesprochen. Es bedeutet einerseits: Samen in den Muttersechsen hineinlegend, aber auch: dem Mann Samen verleihend. Das geht aus dem Wunschopfer TS 2, 3, 4 hervor, bei dem ein Mann, der impotent zu werden befürchtet, dem Soma *vājīn* (d. h. nach Caland auch: zeugungsfähig) ein besonderes Opfer darbringt. Dabei sind die Rigvedaverser 1. 91, 16 und 18 aufzusagen, welche die Worte "schwill an" und "anschwellend" enthalten (Caland, *Altind. Zauberei* S. 103, Nr. 159).

¹¹Auch Indra ist als "Fruchtbarkeitsgott" Regenopferer; letzteres lenkt zwar J. J. Meyer für den rigvedischen Indra, jedoch mit Unrecht.

¹²Diese richtige Einsicht Hillebrandts ist nur deshalb auf Widerspruch gestossen, weil er sie einseitig zu ausserlich gefasst hat: auch hat er nicht alles erkannt, was dafür beweisend ist.

Ferner ist hier das Rossopfer zu erwähnen. Das zu opfernde Pferd ist Symbol des Weltalls; die Teile seines Leibes entsprechenden Teilen der Welt: sein Auge der Sonne, etc., sein Harn dem Regen, seine Hoden Himmel und Erde, sein Zeugungsglied der Somakelter, sein Same Soma (TS 7. 5. 25). In diesem und ähnlichem Zusammenhang heisst es öfters: Soma der Same des Heugstes (ebenso des Stieres). Man wird nicht verkennen, dass diese Vorstellung: das Zeugungsglied eines kosmischen Wesens ist eine Somakelter, in gedanklicher Beziehung steht dazu, dass in unserem Gedicht die Somakelter als Zeugungssymbol erscheint.

Weiter ist noch zu verweisen auf RV. 10, 94, 5; da wird bei der Somakelterung mit Steinen gesagt: "Hernieder gehen (die Schlagsteine) zum Zusammentreffen mit dem unteren (Stein); viel Samen haben sie bereitet aus dem sonnenhellen (Somakraut)."

Auch hier, bei dem gewöhnlichen Kelterungsverfahren, ist die Gewinnung des Somasaftes ein Hervorbringen von Sperma, deutet also auf den Zeugungsakt hin. Vielleicht ist darin auch eine Anspielung auf menschliche Liebesvereinigung enthalten, denn *niakṛta* "Zusammentreffen", was hier das Aufschlagen der bewegten Steine auf den festliegenden unteren (*upara*) bedeutet, ist auch oftmals das Wort für Zusammentreffen ("Stelldichein") der Liebenden.

Die den Somakult durchziehenden Gedanken gelten also zu einem grossen Teil der Lebenszeugung in der Allwelt. Während aber dabei mit Vorliebe der Stier als der Besamende erwähnt, überhaupt die Befruchtung durch den Samen hervorgehoben wird, ist es in diesem Gedicht auffallend, dass da die Beteiligung der Frau an der Zeugung mehr als gewöhnlich zur Geltung kommt. Das ist verständlich, denn der Mörser, als eine Höhlung, konnte viel eher als der "upara"-Stein den Vergleich mit dem weiblichen Geschlechtsteil anregen, und es ist ausserdem möglich, dass seitlich abstehende Ausladungen am Mörser, die vielleicht als Handhaben dienten, die Vorstellung auseinandergespreizter Schenkel erwecken mochten.

Mit Obszönität, wie europäische Veda-Erklärer etwa glaubten, hat das nichts zu tun. Vielmehr ist die Zeugung im menschlichen Bereich so wichtig für den Bestand des Volkes und der Menschheit, wie die Zeugung im atmosphärischen Bereich, in der Pflanzen- und Tierwelt, heilvoll ist für den Bestand der Allnatur. Die Aussage darüber, dass unter den Menschen die Lebenserneuerung in jedem Haus

vor sich geht, ist in diesem Zusammenhang angebracht. Und weil der Mörser es ist, der in diesem Gedicht die Vorstellung beherrscht, ist mehr von dem Weib als dem empfangenden Teil die Rede als sonst, wo zumeist Soma als männliche Zeugungskraft verehrt wird.

HERMAN LOMMEL

Kopfdämonen im alten Indien¹

Sagen von übernatürlichen Wesen, die nur aus einem Kopf bestehen oder deren Kopf, nachdem er vom Rumpf abgetrennt worden ist, noch ein Eigenleben hat, gibt es bei vielen Völkern.

Recht verschiedenartige Anschauungen können diesen mannigfachen Sagen oder Mythen zugrunde liegen; oder es kann auch eine Grundvorstellung, eine sinngebende Uranschauung nicht erkennbar sein; dies gilt von den beiden bekanntesten europäischen Mythen mit diesem Motiv, nämlich der Sage vom Kopf der Gorgo Medusa und derjenigen vom Haupte des Ymir. Ich werde daher auf diese europäischen Beispiele gar nicht eingehen, wohl aber einige Erzählungen von fernem, fremden Völkern erwähnen, von denen ich glaube, daß sie zum Verständnis eines altindischen Mythos helfen können.

1. *Namuci*

Der vedisch-altindische Mythos von Namuci ist mit großer Vollständigkeit dargestellt von Bloomfield².

Wie immer bei altindischer Religion und Mythologie muß natürlich der Rigveda als die älteste Quelle voranstehen. Aber die religiöse Lyrik gibt hier, wie auch bei manchen anderen Mythen, mit ihren Anspielungen doch kein vollständiges und verständliches Bild, so daß auch die etwas jüngere vedische Prosaliteratur ausgewertet werden muß. Bloomfield gibt einleitend sehr verständige Bemerkungen darüber, daß die Kulthandlungen im Ganzen so alt sind wie die Gesänge und Rezitationen, welche das kultische Geschehen begleiteten.

Der Umstand, daß die Darstellung der rituellen Vorgänge und die daran geknüpften Betrachtungen später literarisch festgelegt und sprachlich fixiert worden sind als die Kultgesänge, schließt nicht aus, daß die Prosatexte ebenso alte und ursprüngliche Anschauungen enthalten wie die kultischen Hymnen.

Bloomfield sagt dabei mit Recht, daß man mit Takt verfahren muß, wenn man Rigveda und die rituellen Prosatexte nebeneinander als Quellen verwendet. Ich werde bei meinen weiteren Darlegungen in noch viel stärkerem Maß als Bloom-

¹ Abkürzungen: *RV* = Rigveda Samhitā (Rigveda); *TS* = Taittirīya-Samhitā; *KS* = Kāthaka-Samhitā; *MS* = Maitrīyaṅgī-Samhitā; *SB* = Satapatha-Bṛāhmana; *ApS* = Āpastamba-Srautasūtra. - Die Schreibung indischer Wörter wurde vereinfacht.

² In: JAOS. 15 (1981) S. 145 f.

field die Prosatexte zur Geltung kommen lassen, und anstelle methodischer Überlegungen muß das Verfahren selbst seine Berechtigung erweisen, und die Ergebnisse müssen das bestätigen.

So trefflich Bloomfields Abhandlung in Zusammenstellung und Ordnung der Zeugnisse ist, so war Mythologie doch nicht seine Stärke und auch gar nicht seine Absicht, gemäß der positivistischen Richtung, die damals herrschte.

Er spricht der Namuci-Sage mythischen Gehalt ab, und das liegt nicht nur daran, daß er über Mythologie nur unbestimmte Meinungen hatte, sondern der mythische Gehalt dieser Sage ist in der Tat schwer erkennbar. Wenn aber Bloomfield meint, die Geschichte von Indra und Namuci sei das Erzeugnis einer «very vivid fancy», so können wir das freilich nicht gelten lassen. Ich glaube nicht, daß irgendeine Göttererzählung aus der bloßen Lust zu fabulieren hervorgegangen sei, wenn freilich auch das Unterhaltungsbedürfnis und die Erzählerfreude an der Ausgestaltung der Mythen mitgewirkt haben.

Der Namuci-Mythos

Ich kann mich nun unter Hinweis auf Bloomfields Darstellung bei der Nacherzählung dieser Sage kurz fassen, werde dabei aber auf gewisse Punkte ausführlicher eingehen als Bloomfield.

Es handelt sich um den Kampf des Gottes gegen den Dämon Namuci, einen Kampf, der nicht einfach und gradlinig verläuft, in dem aber doch schließlich Indra obsiegt und seinen dämonischen Gegner enthauptet.

Namuci ist eine keineswegs durchsichtige Gestalt. Sein Name ist von den alten Indern selbst aufgefaßt worden als «Laß nicht los» oder «der nicht losläßt». Das liegt sprachlich nahe, ist aber grammatikalisch nicht einwandfrei, so daß man wohl besser auf diese Deutung verzichtet; auch sind Versuche, diese Namensdeutung mit dem Inhalt der Sage in Einklang zu bringen, ohne Gewähr.

Indra, der Dämonenbesieger, kämpft meistens mit seiner unwiderstehlichen Wurfkeule, der Blitzwaffe. Sein Kampf mit Namuci aber verläuft ganz anders.

Namuci hat Indra mit Brantwein oder auch mit einer Mischung von Soma und Brantwein trunken gemacht und ihn dadurch geschwächt; und er hat dem Indra seinen Soma weggenommen, sich dadurch gestärkt und den Gott geschwächt. Indra ist der unersättliche Somatrinker; er trinkt mythische Mengen davon und wird dadurch in einen Krafrauscher versetzt, in dem er seine Heldentaten vollbringt. Durch den Brantweinrunk aber ist er krank geworden. Er läßt sich mit Namuci auf einen Ringkampf ein, in dem er unterliegt. Beide fallen zu Boden, Indra liegt unten, Namuci oben.

Namuci aber wollte seinen besiegten Gegner nicht töten, sondern schloß mit ihm einen Pakt, daß keiner den andern töten werde, weder bei Tag noch bei Nacht, weder mit etwas Trockenem noch mit etwas Nassem.

Diese beiden Gegensatzpaare werden bei diesem Pakt stets genannt, dann aber werden noch weitere hinzugefügt: nicht mit der flachen Hand noch mit der Faust, weder mit einem Stock noch mit dem Bogen. Wir kennen solche Bedingungen aus Märchen, z. B. dem Grimmschen von der klugen Bauerntochter (Nr. 94). Ob es aber ursprünglich ein Märchenmotiv ist, sei dahinstellt¹.

Indra wird dann von seiner Krankheit geheilt durch die beiden Götterärzter Äsvin und die Wassergöttin Sarasvatī.

Dies ist insofern die Hauptsache, als im Ritual dieser Mythos berichtet wird aus Anlaß einer Kulthandlung, die ein Heilungsakt und eine Krankheitsbeschwörung ist zugunsten eines menschlichen Patienten, der infolge zu starken Brantweingenusses an der gleichen Krankheit leidet, die hier dem Indra zugekriehen wird. Das Heilverfahren, das diese Götter bei Indra angewandt haben, ist also das Urbild dessen, was jetzt mit dem menschlichen Patienten vorgenommen wird. Ich gehe auf diesen Heilungsritus nicht näher ein, sondern fahre fort mit dem Bericht über den Mythos.

Indra ist also geheilt und wieder zu Kräften gekommen, da erschlägt er den Namuci in der Morgendämmerung; das ist weder bei Tag noch bei Nacht; er erschlägt ihn mit Wasserschaum; der ist weder trocken noch naß.

Die Vereinbarung wird also weder gebrochen noch eingehalten, sondern mit List umgangen.

Aber Wasserschaum als tödliche Waffe, das ist uns unbegreiflich. Im *SB* 12. 7. 3, 3, dann auch in Kommentaren, wird gesagt, die Götter hätten den Wasserschaum zu Indras Donnerkeil gemacht oder diesen in den Wasserschaum eingehen lassen. Das ist aber keine Erklärung. Wir suchen weitere Aufklärung, stoßen aber dabei auf ebenso befremdliche Dinge. Es wird nämlich auch berichtet, daß Indra den Namuci mit Blei getötet habe. Blei ist etwas Trockenes, aber daß Indra damit den Pakt gebrochen habe, wird nicht erwähnt. – Wasserschaum wird auch «Blei der Flüsse» genannt. Das ist aufs neue verwunderlich; ohne es aufklären zu können, beachten wir, daß Blei mehrfach in Beziehung gesetzt wird zum Eunuchen; dieser ist weder Mann noch Weib. Und von Blei wird gesagt: es ist weder Eisen noch Gold². Blei ist also wie Wasserschaum, wie der Eunuch weder dieses noch jenes.

Es sieht so aus, als ob es darauf angekommen wäre, daß Indra den Namuci getötet habe mit etwas, das weder das eine noch das andre ist. Uns stellt sich das als Vertragsbruch dar, aber wo so manches uns Unverständliche zusammenkommt, wird es besser sein, nicht außerdem noch unsere Meinung über Recht und Unrecht einzumischen.

¹ Hillebrandt, *Ved. Myth.* 2 II, 231, vermutet, daß es die Formel eines alten Treusides ist.

² Oldenberg, *Wörterbuch der Brähmanasamhita*, Göttingen 1919, S. 41, unter «Mineralreich»; Wasserschaum, und daß Blei zur Tötung des Namuci diene, erwähnt Oldenberg dabeinecht.

Indra enthaupet den Namuci; nicht indem er ihm den Kopf abhackt, sondern er dreht (*priti*) ihm den Kopf ab oder wirbelt (*manth*) ihn ab. Das ist nicht recht vorstellbar und nicht anschaulich; vielleicht sind diese Ausdrücke gewählt, weil dieser Kopf nun ins Rollen kam (?). Er rollte dem Indra nach und schrie: »Du Verräter, du Vertragsbrecher«, oder »Du Betrüger, Mörder des Nichtbetrügers«, oder »Weh dir, du Freundesmörder«.

Man möchte glauben, daß das nicht leeres Geschimpfe des Unterlegenen war; waren es Flüche? Das ist aus den Worten nicht erkennbar; Indra gilt von da an mehrfach als schuldbeladen, aber nicht um der Vorwürfe willen, die Namuci ihm nachrufft.

Indra tut nichts, um den ihn schmähdenden Kopf des Namuci zum Schweigen zu bringen; dieser rollt ihm nach, also entfernt sich Indra, und man hat den Eindruck, daß er vor dem unheimlichen Kopf davonläuft.

Das tut der Größe des Götterkönigs Indra keinen Eintrag; er ist siegreich, und das spiegelt sich in der Erdenwelt: der Menschenkönig soll sieghaft sein, ein Abbild des Götterkönigs. Stets wird dem König Sieghaftigkeit angewünscht; bei dem hohen Fest der Königsweihe wird ihm durch rituelle Heilverfahren Sieghaftigkeit verliehen, indem er symbolisch zu einem Indra erhoben wird.

Darauf muß er auf ein Tigerfell treten – Tiger ist ein Königssymbol; auf diesem liegt ein Stück Blei; das muß der neugeweihte König mit dem Fuß wegstoßen und dazu sprechen: »Fortgestoßen ist das Haupt des Namuci.«

Der König vollzieht damit also symbolisch eine der großen Heldentaten des Indra, den Sieg über Namuci. In diesem Zusammenhang wird ŚBr 5. 4. 1, 9 gesagt, daß Indra mit dem Fuße Namucis Kopf abgerissen habe (*tasya padāfirab praccheda*). Man kann das in Beziehung dazu setzen, daß nach ŚBr 12. 7. 3, 1 eine der Bedingungen des Paktes gewesen sei, keiner solle den andern mit der flachen Hand oder mit der Faust erschlagen. Das hätte also Indra umgangen, indem er ihn mit dem Fuße traf. Doch ist es kaum nötig, diese beiden Aussagen so miteinander zu verknüpfen. Bei der Königsweihe, wo ein Rückblick auf Indras anfängliches Unterliegen im Ringkampf unpassend wäre, ist auch die Erwähnung des sich daraus ergebenden Paktes unangebracht. Es kommt nur darauf an, daß der König sich indragleich als sieghaft erweist. Das geschieht mit einem Fußstoß gegen den Bleiklotz, und deshalb kann auch die Indra-Sage hier so abgewandelt werden, daß der Gott den Dämon mit einem Fußtritt enthaupet habe.

Erstaunlich ist vielmehr, daß Blei, mittels dessen nach anderer Erzählung Namuci besiegt, enthaupet wurde, hier dessen Kopf darstellt. Es ist, als seien hier Instrument und Objekt miteinander gleichgesetzt oder vertauscht. Das ist nicht weiter aufklärbar.

Doch müssen wir dem Blei noch weitere Aufmerksamkeit schenken. Nach Kaus. Br 8. 18 wird – gänzlich außer Zusammenhang mit der Namuci-Sage und ohne Bezugnahme auf Namucis Kopf – bei einer gewissen Zauberhandlung

Wasserschäum oder Blei oder Eisenfeile oder ein Eidechsenkopf verwendet. Daß Blei und Wasserschäum füreinander eintreten können, ist uns schon bekannt (zwar nicht verständlich); nun aber kann auch Eidechsenkopf dafür eintreten. Welche Beziehung, Ähnlichkeit oder irgendwie geartete Gleichheit zwischen Blei und Eidechsenkopf besteht, bleibt uns verborgen.

Diese Zusammenstellung von Blei und Eidechsenkopf lenkt auf den Gedanken, daß das Stück Blei, welches bei der Königsweihe den Kopf des Namuci darstellt, zugleich einen Eidechsenkopf vorgestellt habe.

Das sagt kein Text; es ist nur meine Kombination, aber in Anbetracht dessen, daß Dämonen sowohl in Indien als auch vielfach anderswo in Reptiliengestalt vorgestellt wurden, eine mögliche, vielleicht sogar einleuchtende Kombination.

Im Ringkampf mit Indra hatte Namuci natürlich Menschengestalt; sein dem Indra nachrollender, menschliche Worte sprechender Kopf war da ebenso gewiß ein Menschenkopf. Aber derartige dämonische Wesen können verschiedene Körpergestalt annehmen.

Was nun weiterhin mit Namucis Kopf geschehen, was aus ihm geworden sei, darüber sagen uns die altindischen Quellen nichts.

Ethnologische Parallelen

Der nachrollende Kopf aber führt zu Vergleichung mit Erzählungen anderer Völker. Ich nehme zunächst einige Stücke aus Krickebergs »Indianermärchen aus Nordamerika« und beginne mit einer Erzählung aus Kalifornien:

Ein Mann stieg auf einen Baum, um für Frau und Kind, die unten warteten, Früchte herabzuwerfen. Dann aber fielen, außer den Früchten, von dem Baum herab nacheinander auch die Glieder des Mannes: rechter Arm, linker Arm, rechtes Bein, linkes Bein, Stücke des Rumpfes und zuletzt sein Kopf. Dessen große, hervorstehende Augen hatten einen wilden, irren Blick. – Die Frau war vor Schrecken geflohen; der Kopf rollte ihr nach, erreichte aber nur das Kind, packte es mit seinem Maul und verschlang es. Dann stürmte er, mit großen Sprüngen rollend, ins Dorf, das die Einwohner, von der Frau gewarnt, verlassen hatten. In rasender Wut zerstörte er das ganze Dorf und machte sich dann an die Verfolgung der Leute, die sich in eine Felsenhöhle geflüchtet hatten. Er vermochte mit aller Gewalt nicht, den Felsen zu zertrümmern; und schließlich gelang es dem Coyoten mit List, ihn durch Feuer zu vernichten.

Der Coyote ist, wie uns Krickeberg belehrt, Vertreter der Sonne, und daraus geht hervor, daß der von ihm besiegte Kopf ein Mondwesen ist. Die Mondnatur des Kopfes ist aber auch daraus zu ersehen, daß die stückweise Zergliederung des Leibes in den Mythen mancher Völker, und zwar gerade in amerikanischen Erzählungen, öfter sehr deutlich ein Bild der Abnahme des Mondes ist. Der

¹ Nr. 42, S. 291.

übrigbleibende Kopf ist dann der Schwarzmond, der im Gegensatz zum Vollmond unheilvoll ist.

Ich muß bei der Erklärung dieser Geschichte der Autorität Krickebergs folgen; weitere Bestätigungen werden sich einstellen¹.

In einer anderen Erzählung² wird der Mondmann als solcher genannt. Im Wald buhlt er mit einer Frau, die da Beeren sucht. Der eifersüchtige Mann schlägt dem Mondmann den Kopf ab. Der besonders charakteristische Zug, daß der abgeschlagene Kopf den Mörder (bzw. seine Mitmenschen) verfolgt, fehlt hier ebenso wie in einer weiteren Erzählung³, wo einer Toten der Kopf vom Leib abgetrennt wird. Aber sie ist nicht ganz tot; ihr Leib gibt helleres Licht, ihr Kopf schwächeres Licht; ihr Leib ist die Sonne; ihr Kopf der Mond.

Etwas durchsichtiger sind einige südamerikanische Erzählungen, von denen hier eine wiedergegeben sei⁴:

Ein Mann wird von einem Feind geköpft. Der Mörder versteckt sich, und der Kopf folgt bittend und flehend den Leuten seines eigenen Stammes. Er weinte, und seine Tränen tropften herab. Aber auch seinen eigenen Leuten war er gefährlich und bissig gegen sie; er war ihnen unheimlich, sie wiesen ihn ab und flohen vor ihm. Er aber rollte ihnen unaufhaltsam nach. Da er nirgends Zuflucht und Nahrung finden konnte, beschloß er, sich zu verwandeln. Zunächst erwoget er, sich in verschiedene Nutz- und Nährpflanzen zu verwandeln, dann aber ließ er sein Blut zum Regenbogen, seine Augen zu den Sternen werden, den Kopf selber aber verwandelte er in den Mond. Von da an befindet er sich als Vollmond am Himmel. Im Zusammenhang damit trat die Blutung der Weiber auf, die ja vielfach mit den Mondphasen in Beziehung gebracht wird.

Doch bietet diese Erzählung noch sonstige Bezugnahmen auf den Mond. Die Tränen, die der Kopf vergießt, bedeuten den Regen, der ja nach verbreitetem Glauben vom Mond kommt. Daß Tränen Regen bedeuten, ist uns auch aus Altindien bezeugt⁵, und Herr Kollege C. Hentze belehrte mich über die sowohl in China wie in Amerika bestehende Vorstellung von der weinenden Mondgöttheit.

Der Mond, als Regenbringer, verwandelt sich in Nutz- und Nährpflanzen (auch Heilpflanzen), eine in Indien geläufige Vorstellung. Der Zusammenhang mit dem Mond ist in dieser Erzählung also *mehrfach* angedeutet, noch ehe die Verwandlung des Kopfes in den Mond deutlich ausgesprochen wird.

Aus diesen Beispielen, die sich vermehren ließen, geht hervor, daß in Nord- und Südamerika ein mythisches Kopfwesen den Mond bedeutet.

¹ Diese mythische Erzählung ist insofern nicht völlig eindeutig (wie das oft der Fall ist), als Krickeberg darauf hinweist, daß das zerstörerische Toben des Kopfes geschildert ist wie ein Zyklon und daß bei den Irokesen der Zyklon als ein Gigantenkopf vorgestellt wird.

² Krickeberg, loc. cit. Nr. 26, S. 189.

³ Krickeberg, loc. cit. Nr. 13 b, S. 105.

⁴ Koch-Grünberg, *Indianermärchen aus Südamerika*, Nr. 85, S. 232.

⁵ Z. B. *SB* 8. 1. 2. 2.

Ferner ist der Kopf in Südamerika auch in kultischem Gebrauch. Darüber hat uns Zerries in einem Aufsatz über Kürbisrassel und Kopfgestir in Südamerika¹ unterrichtet. Da stellt ein ausgehöhlter Kürbis, sei es mit Gesichtsbemalung, sei es durch ausgechnittene Löcher als Augen, Nase, Mund, einen Kopf dar. Mittels dem Kopfsymbol versetzt sich der Priester in Ekstase. Im Zusammenhang damit berichtet Zerries von zahlreichen Mythen, die den von mir angeführten in manchen Zügen ähnlich sind. Hinsichtlich der «Toten- oder Waldgeisters», die darin enthalten sein sollen, ist Zerries mit Deutung auf den Mond äußerst zurückhaltend. Wo aber die Mondnatur eines solchen Kopfwesens deutlich hervortritt, kommt das auch bei Zerries voll zur Geltung. Auch da findet sich mehrfach dem das Abnehmen des Mondes symbolisierende Zug, daß ein solcher Mensch (der an anfänglich ist) nacheinander seine Glieder und Körperteile verliert, bis nurmehr der Kopf übrig bleibt, sowie auch das Motiv, von dem wir ausgehen und an das wir anknüpfen, daß der Kopf den andern Leuten nachrollt, gleichermaßen, ob sie feindlich seine Enthauptung verschuldet haben oder ob sie untätig seinen Zerfall, bei dem nur der Kopf übrig bleibt, miterlebt haben. Stets aber ist der Kopf unheimlich und gefährlich.

Eine ähnliche Bedeutung wie in Südamerika der Kürbis kann in Südostasien die Kokosnuß haben und sowohl einen Kopf als den *Mond* darstellen. Doch kann hier nicht auf weitere Einzelheiten eingegangen werden².

Die ethnologischen Parallelen legen uns die Auffassung nahe, daß auch im Namuci-Mythos der abgetrennte Kopf, der seinem Überwinder drohend nachrollt, eine Erscheinungsform des Mondes sei. Solche Analogien können auf die richtige Einsicht lenken, aber doch nur eine Wahrscheinlichkeit ergeben; Beweise sind sie nicht. Darum mag der eine mehr, der andere weniger geneigt sein, solchen Hinweisen zu folgen, und es scheint, daß Indologen und Indogermanisten Parallelen aus anderen Kulturbereichen nicht gerne berücksichtigen. Es fragt sich daher, ob sich nicht aus Indien selber eine Bestätigung dafür ergibt, daß der Kopf des Namuci der Mond ist.

Vergleich mit dem Vritra-Mythos

Ich betrachte im Vergleich mit dem Namuci-Mythos den indischen Mythos von dem Kampf des Indra mit dem Dämon *Vritra*. Dieser wohl berühmteste indische Mythos ist im Rigveda reichlich bezeugt und dann weiterhin stets lebendig.

¹ In: *Paideuma* 5 (1951) S. 323 ff.

² Als von einem arischen Volk stammend muß hier die ossetische Narten-Sage (*Dir, Kaukasische Märchen*, Nr. 51, S. 182) wenigstens erwähnt werden, nach der Sosrygo dem Eltaghan mit dessen Schwert den Kopf abschlug. Da ergriff Eltaghans Kopf mit den Zähnen das Schwert und verfolgte den fliehenden Sosrygo. Aber bald wurde der Kopf kalt und das Schwert entfiel ihm. Eine mythische Grundlage dieser Sage ist mir unbekannt.

Dieser Kampf, Indras Sieg über Vritra, wird zum Urbild von Kampf und Sieg überhaupt; Vritra-Erschlagung wird zu einem Wort für Sieg, Vritra zu einem Wort für Feind.

Die Indra-Hymnen des Rigveda verherrlichen die Macht und Größe dieses gewaltigen Gottes, sie preisen seine Großtaten und rühmen seine Siege, zu allermeist den furchtbaren Kampf mit Vritra und seinen Sieg über ihn. Diese poetischen Aussagen sind sehr zahlreich; sie geben erhabene Bilder voll dichterischer Kraft, oft schwungvoll, oft mit großartiger Anschaulichkeit. Es ist ihnen viel zu entnehmen über die mythischen Vorstellungen, über die Geschehnisse, die da benennen werden.

Der Dämon Vritra lag in Schlangengestalt vor oder auf den Bergen und umschloß sie mit den Windungen seines Rieseneibes. Dadurch verwehrte er den Flüssen, aus den Bergen hervorzubrechen. Indra aber besiegte und tötete ihn. Daraufhin konnten die Flüsse in mächtigen Wogen über den zerstückelten Leib des Schlangengeheuers hinwegfluten von den Bergen herabströmen.

Die zahlreichen Erwähnungen dieses wichtigen Mythos im Rigveda sind gründlich erforscht und viel erörtert. Die Forscher, darunter so große Gelehrte wie Oldenberg, Hillebrandt (der viele Vorgänger nennt), Lüders, sind zu ganz verschiedenen Ansichten über diesen Mythos gelangt, von denen keine überzeugt. Das zeigt, daß aus dem Rigveda allein keine befriedigende Lösung zu gewinnen ist.

Gemäß dem einleitend Gesagten lasse ich neben der alten Lyrik auch die vedische Prosa zur Geltung kommen. Der Umstand, daß sie später als der Rigveda ihre sprachliche Festlegung erfahren hat, ist wie gesagt kein hinlänglicher Grund, ihre Zeugnisstärke für alte mythische und religiöse Anschauungen herabzusetzen. Man weiß ja, daß das Ritual oft sehr zäh am Alten festhält; und die Ritualtexte haben vielfach Anteil an der Überlieferungstreue der rituellen Handlungen.

Es hat zwar Fortbildung und Entwicklung stattgefunden; Jüngerer ist hinzugegetreten, es ist aber vielfach möglich und manchmal gar nicht schwer, Ursprüngliches und Sekundäres zu unterscheiden. Vielfach herrscht Übereinstimmung mit dem Rigveda; was von diesem abweicht, muß durchaus nicht etwas Verkehrtes sein, sondern kann oftmals die Angaben des Rigveda in bedeutsamer Weise ergänzen.

Erschwerend für eine wahrhaft historische, nicht nur chronologische Würdigung der Ritualtexte ist der Umstand, daß der Ritualismus der neuzeitlichen Denkweise im ganzen fremd ist. Manches, das verständlich blieb, wurde für unnüßig gehalten; das führte wiederholt zu sehr herabsetzenden Charakterisierungen dieser Literaturgattung: bloßes Gefasel, priesterliche Phantastereien, wie von Schwachsinnigen, Irrsinnigen. Auch wo solche Fehlurteile des Unverständnisses unterblieben, wurden diese Texte nicht voll ausgewertet.

Wenn ich nun bei Betrachtung des Vritra-Mythos die rituelle Prosa neben dem Rigveda mitbestimmend sein lasse, ergibt sich ein recht anderes Bild, als es sonst

die Werke über vedische Mythologie und Religion zeichnen. Deshalb muß ich etwas ausführlicher sein, als es die Erörterung des Namuci-Mythos für sich als wünschenswert erscheinen ließe. Doch kann hier keine vollständige Erforschung des Vritra-Mythos erfolgen; das ist um Namucis willen auch nicht erforderlich; es wäre bei den mancherlei Problemen, die neu auftreten, auch nicht möglich.

Ich gehe aus von SBr t. 6. 4. 13, wo gesagt ist: «Vritra ist gerade das, was der Mond ist» und ebenda 18: «Der dort oben brennt (scheint = Sonne), der gerade ist Indra, und der Mond ist Vritra.»

Das entspricht nicht den Anschauungen der Indologie, ganz besonders nicht der neueren Richtung indischer und indogermanischer Mythologie, welche Sonne und Mond aus der Mythenwelt fernhalten will; damit befasse ich mich nicht.

Daß Indra Sonne ist (*asau vā āditya indrat*) wird auch sonst öfters gesagt¹. Es war lange Zeit auch die Ansicht der europäischen Wissenschaft, wurde aber dann auch bestritten und bedarf der Erklärung. Es besagt nämlich nicht, daß Indra nichts weiter sei als Sonne; nicht, wie man mit einem anfechtbaren Ausdruck zu sagen pflegt, «Personifikationen» der Sonne; auch das Wort «Sonnergott» ist zu meiden, weil es diesen Gott auf die Sonnenvorstellung einzuschränken scheint.

Man weiß ja, daß Indra viel mehr ist als dieses; es ist Blitzeschleuderer, Krieger, Sieger, König usw.² Diese Mehrheit von Wirkungen und Erscheinungen kommt auch im Rigveda zum Ausdruck, auch seine Sonnennatur³, aber in der Lyrik wird natürlich nicht mit nüchternen Worten gesagt: er ist dies (Sonne) oder das (Gewitter) und dergleichen.

Der Indra-Vritra-Kampf ist also ein Kampf der Sonne gegen den Mond, und demgemäß sagt auch unser Text noch: «Der eine ist von feindlicher Art gegen den anderen.»

Indra ist Sonne; das ist in der Indologie zwar nicht allgemein anerkannt, aber doch wenigstens bekannt. Daß Vritra der Mond sei, ist bei uns niemals angenommen worden. Doch der Text sagt es; ist die Textaussage unverbindlich? Ist sie etwa nur sekundär oder gar bloßes Geschwätz und Phantasterei?

Wenn hier nun zwar keine vollständige Vritra-Mythologie geboten werden soll, so ist doch gerade dieser Punkt für den Namuci-Mythos so wichtig, daß diese eine Aussage, auf die wir uns zunächst berufen, bekräftigt werden muß.

Vritra ist der Mond, das sagt schon der Rigveda, natürlich nicht mit prosaischen Worten, aber doch unmißverständlich (10. 138. 6): «Du (Indra) hast ihn (den

¹ Z. B. 73 t. 7. 6. 3; KS 13,7 (S. 188, 14), 22, 8 (S. 64, 21), 36, 10 (S. 77, 9); MS 1. 10. 16 (S. 155, 19).

² Kriegsgott habe ich ihn in einer früheren Schrift genannt, aber dabei seine Sonnen- und Gewitternatur voll zur Geltung gebracht. Zusammenfassend könnte man ihn Gott der Kraft nennen; das wäre zu abstrakt, obwohl man sich dafür auf alle Textausgaben berufen könnte.

³ Gegen Hillebrandt's zu einseitige Auffassung als Sonnergott fragt Oldenberg, R. d. V., 139: «Paßt Indra's Erscheinung zu der eines Sonnergottes?» Gewiß paßt sie dazu, und zwar gerade auch gemäß rigvedischer Aussagen, über die Oldenberg hier hinwegging zugunsten seiner ebenfalls einseitigen Auffassung: Gewittergott.

Vritra) als Regler (Ordner) der Monate an den Himmel gesetzt; den von dir Zerschnittenen trägt der Vater (Himmel) als Radkranz.»

Daß der Mond die Zeiten regelt, bedarf kaum einer bestätigenden Erklärung, noch auch daß der Radkranz (Kreis, runde Scheibe) am Himmel der Mond ist. Vritra, von Indra zerschnitten, ist eine besondere Fassung des Kampfes von Indra gegen Vritra, und gerade das wird uns später in einem Brahmana-Text begegnen.

Ferner kommt aus dem Rigveda in Betracht 10. 49, 6: «Ich der Vritra-Töter, habe den Anwachsenden, besänftig sich Ausbreitenden (Vritra) am fernen Ende des Raumes zu Himmelslichtern gemacht.» – Die Himmelslichter (*rocana*) meinen da den Mond. Daß Vritra anwächst und sich beständig ausbreitet, werden wir nachher ebenfalls in Prosatexten lesen. –

Daß Vritra der Mond ist, wird in den Brahmana-Texten sonst nicht so direkt gesagt wie an unserer Ausgangsstelle, aber gar oft heißt es: «Vritra ist Soma.» Nun ist aber Soma der Mond. Das ist bekannt, aber es ist vielleicht nicht völlig anerkannt; daher muß darauf noch etwas eingegangen werden.

Daß Soma der Mond ist, haben die Inder immer gewußt; daß das auch für den Rigveda gilt, hat Hillebrandt bewiesen. Er ist damit, wenigstens zunächst, nicht ganz durchgedrungen, weil er die andern Inhalte des Gottes Soma nicht mit dessen Mondnatur zu vermitteln wußte¹. Hier nun kann auf die vielfältige und inhaltsreiche Gottheit des Soma nicht näher eingegangen werden; es sei nur gesagt, daß Mond eine seiner Erscheinungsformen ist, man kann wohl sagen, seine höchste Erscheinungsform.

Es scheint, daß Hillebrandt, dem großen Soma-Mond-Forscher, die unverhüllte Aussage: «Vritra ist der Mond», von der wir ausgegangen sind², entgangen ist. Doch versteht er das häufige: «Vritra ist Soma» richtig als: Vritra ist der Mond. Er findet das «wunderlich»³. Nun, mit Hillebrandtseigener höchst absonderlichen Theorie über Vritra ist das freilich nicht zu vereinbaren. Hillebrandt hat eine gänzlich veda-fremde, mythosfremde Ansicht über Vritra vertreten, sehr klug ausgedacht, sehr sorgfältig ausgearbeitet, aber völlig abwegig. Da ihm diese fest begründet schien, konnte er mit «Vritra ist Soma» nichts anfangen. Es ist anzuerkennen, daß er dies, obwohl er es nicht verstand, dennoch richtig verstand als: Vritra ist der Mond.

Vritra wird getötet; das ist bekannt; Soma wird getötet; das geht aus dem Rigveda nicht hervor⁴, aber die rituellen Prosatexte sagen es oft. Warum es im Rigveda nicht ausgesprochen wird, wo so viel von Soma die Rede ist, wo ein

ganzes Buch mit über hundert Gedichten von Soma handelt, das wissen wir nicht; man kann sich Gedanken darüber machen, aber diese als Vermutungen auszusprechen, wäre gewagt.

Die Tötung des Gottes Soma steht, wie Jensen und ich gesagt haben¹, in einem großen religionsgeschichtlichen Zusammenhang, und es ist deutlich, daß dieser Glaube in «einer frühen Kultur» wurzelt und erwachsen ist aus Mythos und Kultus bei «Naturvölkern». Er ist also im Kern uralt, viel älter als der Rigveda. Es ist ein großer und tiefer Gedanke primitiver sowohl als höherer Religionen, daß der Lebensgott getötet werden muß, damit neues Leben sei.

Der Zusammenhang bei Jensen führt uns in zeitliche und ethnologische Fernen. Näher ist die arische Urgemeinschaft. Auch bei den Indern besteht die Ansicht: Gott Haoma muß getötet werden (*haoma* ist im Iran das dem altindischen *soma* lautgesetzlich entsprechende Wort, einen nahverwandten Inhalt bezeichnend).

Ich habe früher² dargelegt, daß der Stier, den der iranische Gott erlegt, Haoma ist. Hervorzubeheben ist jetzt nur, daß aus der Tötung des Stiers neues Leben hervorgeht.

In diesem Sinne sei sogleich verwiesen auf den von A. Ludwig³ angeführten Satz aus *ŠBr* 3. 9. 4, 2, wonach Soma im Himmel war (also Mond); zugleich ist gesagt, daß er Vritra war und daß er, wenn Soma gekeltert wird, erschlagen wird (das im Kult vorgenommene Zerschlagen der saftigen Stengel der Sompflanze ist ein Erschlagen des Gottes Soma); ferner, daß er darnach *wieder aufliebt*.

Die von mir bei Jensen⁴ vorgelegten Textstücke⁵ wiederhole ich hier nicht, sondern berichte darüber abkürzend mit Beigabe von Erklärungen.

Die Götter haben beschlossen, ihren Mitgott Soma zu töten. Aber einer von ihnen weigert sich, an dieser grausamen Tat mitzuwirken. (Daß dies zunächst von Gott Vāyu berichtet wird, kann hier übergangen werden⁶.) Gott Mitra, von den Göttern zur Beteiligung an diesem Totschlag aufgefordert, weigert sich anfänglich mit der Begründung, daß er aller Wesen Freund ist (der Name Mitra bedeutet: Freund). Die Götter aber gewähren ihm Anteil am Somaopfer, worauf er sich doch zur Mitwirkung bereit findet. (Dies, Gewährung eines Opferanteils, ist die stereotype Wendung, mit der in den Brahmana-Erzählungen ein Gott zu irgendeiner Handlungsweise veranlaßt wird.) Nun aber, da Mitra sich an der Ermordung des Soma beteiligt, wendet sich das Vieh von ihm ab. Die Inder sprachen

¹ Ich habe das in meinem Aufsätze «König Soma» in: *Naturen II*, Leiden 1935, S. 196 ff. in kurzer Zusammenfassung versucht. Auch da blieben gewisse Punkte unaufgeklärt.

² *ŠBr* 1. 6. 4, 13.

³ *Ved. Myth.* 111:186.

⁴ A. Ludwig hat im 6. Band seines Rigvedawerkes (S. 188b) erwähnt: «Soma wird getötet.» Er hat es im 5. Band (S. 342) zweifelhafte zur Erklärung von *RV* 9. 14. 4 verwenden wollen; aber diese Rigvedastelle besagt das nicht und ebensowenig irgendein andere Stelle.

¹ Ich habe von der Tötung des Gottes Soma gesprochen bei Ad. E. Jensen: *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948, S. 89 ff. Jensen ist, gleichfalls unter Verwendung meiner Angaben, darauf zurückgekommen in: *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, S. 211 ff.

² In: *Paideuma* 3 (1949) S. 207 ff.

³ Vgl. S. 158, Anm. 4.

⁴ Vgl. oben Anm. 1.

⁵ *TJ* 6. 4. 7 u. 8; *KS* 27. 3 u. 4 (S. 141, 19); *MS* 4. 5, 8 (S. 74, 12); *ŠBr* 4. 1. 3; 1–10.

⁶ Dieser Passus ist mir als sekundärverdächtig.

chen: «Obwohl er Freund (mitra) ist, hat er etwas Grausames getan und ist Unfreund (nicht-mitra) geworden.» Die Götter mischen daraufhin dem Somabecher für Mitra Milch bei, und dadurch wird er wieder mit Kühen versehen.

Das ist nicht ohne weiteres verständlich und bedarf der Erläuterung.

Es soll durch diese mythische Erzählung erklärt werden, warum beim indischen Somakult der Somapade für Mitra Milch beigemischt wird. Das geschieht, weil die Götter einst bei einem Sacrificium dem Somaanteil des Mitra Milch zugefügt haben. Denn jedes indische Sacrificium ist der Nachvollzug dessen, was einst die Götter als heilige Handlung verrichtet haben.

Warum aber haben die Götter dem Mitrabecher Milch beigemischt? Milch bedeutet (= ist) Kühe – eine beidseitige Symbolik: im Rigveda wird gar oft Kühe gesagt, wenn Milch gemeint ist; auch im Awesta wird das gleiche Wort Kühe für Milch gebraucht; das ist urarische. *Sakralprache voll symbolischen Gehalts.*

Der Milchzusatz bedeutet also, daß Mitra, der seiner Rinder verlustig gegangen ist, wieder Kühe erhält, und im symbolischen Denken bewirkt das der Milchzusatz.

Ohne weiteres verständlich ist, daß der Gott Mitra, ebenso wie jeder Brahmane, König oder Bauer sich Reichtum, also Viehereichtum wünschte. Und da er durch sein Eingehen auf die Forderung der Götter seines Viehes beraubt war, mußten diese ihm Ersatz gewähren; sie taten das durch die Milchbeimischung.

Warum aber haben die Kühe ihn verlassen, da er den Soma tötete? Soma ist ein Stier; weil er den Stier tötete, flohen die Kühe vor ihm. Daß Soma ein Stier ist, sagt der Rigveda vielmals¹. Soma ist der Mond; daß der Mond ein Stier ist, dieses mythische Bild kennen wir aus der indischen und aus der Mythologie anderer Völker. – Man kann dasselbe auch in umgekehrter Weise sagen: daraus, daß die Rinder den Mitra verlassen haben, als er den Soma tötete, ersehen wir, daß Soma dabei in Stiergestalt vorgestellt war.

So erst gewinnt die Erzählung einen sinnvollen Zusammenhang. Nur wir bedürfen dieser Überlegungen; dem Verfasser und den ursprünglichen Hörern, welchen diese Mythen vertraut waren, kam es nur auf die Übereinstimmung zwischen Kultgebrauch und Mythos an.

Mitra tötet den Soma, der ein Stier ist. Das ist derselbe Mythos wie der schon erwähnte große iranische Mythos, daß Mitra den Haoma-Stier getötet hat², ein urarischer Mythos, von dem aber der Rigveda keine Andeutung bietet. Die Ritualprosa hat da also etwas Uraltes erhalten, das nicht neben dem Rigveda vernachlässigt werden darf.

Mir ist keine Behandlung dieser wichtigen Übereinstimmung zwischen Indien und Iran bekannt geworden, die ein bedeutendes Zeugnis urarischer Religion ist. Zwar kenne ich längst nicht alle einschlägigen Abhandlungen, aber da die indo-

¹ Soma = Vieh, z.B. RV 6. 6. 3, 4.

² Iranisch Haoma ist dasselbe Wort wie indisch Soma; die Gottesvorstellung ist beiderseits ganz ähnlich.

iranischen Gemeinsamkeiten seit einem halben Jahrhundert Hauptgegenstand meines Interesses sind, hätte mir ein Hinweis darauf doch wohl begegnen müssen.

Vritraist Soma; Indra (Sonne) tötet den Vritra; Mitra (Sonne!) tötet den Soma (Mond). Das sind zwei parallele urarische Mythen. In Indien hat der Mythos von der Tötung Vritras durch Indra eine große Entwicklung genommen. In Iran zeugt von ihm nur mehr der Name des Kriegsgottes Verethraghna, d. h. Vritratöter. Dieser ist die iranische Parallelfigur zu dem indischen Indra, aber von einem Dämon Vritra, den er besiegt hätte, besteht nur mehr eine ferne Erinnerung.

Der Mythos von der Tötung des Haoma-Stieres durch Mitra hat in Iran in erhabener Größe fortbestanden vom Awesta, von Zarathustra an bis in frühchristliche Zeit, während in Indien Mitra im Rigveda zu einem leeren Namen verblaßt ist und nur mehr im Ritual, wie versteinert, die TS uns von der Tötung des Soma durch Mitra Bericht gibt. –

Es mag scheinen, daß ich mit diesen Darlegungen mich von Namuci allzusehr entfremdet habe. Das ist aber nicht der Fall, sondern der Umweg ist nötig, und wenn, er nebenbei noch zu etwas Beachtlichem führt, so ist das kein Schade.

Der Mythos von der Tötung des Soma durch Mitra, über den ich nach TS 6. 4, 8 berichtet habe, findet sich auch in KS 27, 4 (S. 142, 14 f.); MS 4, 5, 8 (S. 75, 12 f.) und SB r 4. 1. 4, 7–10. Er ist da so abgekürzt, daß man zu seinem rechten Verständnis die Fassung von TS vergleichen muß.

Aber da heißt es in KS: «Die Götter sprachen zu Mitra: den Vritra (!) wollen wir erschlagen ...» und in MS: «Die Götter wollten den Vritra (!) erschlagen.» Beides, Soma und Vritra, ist in der Fassung des SB vereint: «Soma war Vritra; als die Götter ihn erschlugen ...» Die Gleichsetzung von Soma und Vritra könnte keinen entschiedeneren Ausdruck finden als die Parallelfassungen dieses Mythos³.

Indem hier von der Tötung des Vritra – und zwar durch Mitra! – gesprochen wird, rückt dieser Mythos näher an den von der Tötung des Vritra durch Indra heran, aber immer noch ist es nach SB r Soma, der getötet werden soll. Und zwar auf Beschluß der Götter insgesamt. Dagegen erweckt der Rigveda im großen und ganzen den Eindruck, daß Indra aus eigenem Antrieb, selbständig und auf sich gestellt (abgesehen von dem Beistand der Marutschar) den Kampf gegen Vritra aufgenommen habe. Jedoch auch der Rigveda läßt erkennen, daß er es auf Wunsch oder im Auftrag der Götter geleistet habe. Denn 8. 12, 22 heißt es: «Den Indra haben die Götter vorangestellt, daß er den Vritra erschlage, und ebenda 25: «Als dich, o Indra, die Götter beim Kampfessturm (gegen Vritra)

¹ Vgl. meinen Aufsatz über Mitra in Oriens 15 (1962) S. 360 ff.

² Die Gleichsetzung von Vritra mit Soma und dem Mond entspricht nicht den Anschauungen dereuropäischen Wissenschaft. Hillebrandt (*V ed. M 36*, II 186) meint, dabei sei ein Wort oder Name «nach Belieben» eingesetzt. Ich halte das für unzulässig. Lüders (Varuna I 179) gibt dafür eine «Erklärung», die nicht befriedigt und diese Gleichsetzung nicht als echten Mythos anerkennt. Vielleicht wird man es «kritiklos» finden, daß ich hierinden Textausagen folge.

vorangestellt hatten ...» Auch nach Rigveda 8. 62, 8 erschlägt Indra den Vritra «für die Götter».

Wichtig ist nun weiter, daß die Tötung des Soma bzw. des Vritra bei Vollmond geschieht. Das ist im Ritual festgelegt, und das Ritual hält bekanntlich zäh am Alten fest. Daß die Tötung des Mondwesens an Vollmond stattfindet, ist verständlich: denn von da an findet Abnahme des Mondes statt; das ist der Beginn seines Sterbens. In der Nacht, da der Mond weder im Osten noch im Westen zu sehen ist (wie die Texte öfters sagen) ist sein Sterben vollendet.

Von Neumond an aber kommt er wieder zu neuem Leben. – Dies, daß der geschlachtete oder ermordete Gott oder Dämon zu neuem Leben gelangt, ist natürlich ein ebenso zentrales Stück der Religion wie seine Tötung¹.

In TS 2. 5. 2, 3 und 4 ist gesagt: «Sie erschlagen ihn (Vritra) bei Vollmond; bei Neumond lassen sie ihn anschwellen²; deshalb werden beim Vollmondopfer Strophen, die sich auf die Vritra-Erschlagung beziehen, aufgesagt, beim Neumondopfer dagegen auf Wachstum (Zunahme) bezügliche Strophen.»

Hier einschlägig ist auch ŚBr 6. 2. 2, ein Textstück, daß ich wegen seiner Kompliziertheit kürzend zerlege. 16: «Er soll (der zuständige Priester beim Agnicayana) das Opfertier bei Vollmond schlachten.» Die abweichende Meinung, es solle bei Neumond geschlachtete werden, wird abgelehnt³. Vielmehr wird fortgeführt (17): «Die Schlachtung findet bei Vollmond statt, denn das Opfertier ist jener Mond, und den schlachten die Götter bei Vollmond.» Dabei denkt der Opferer: «Wenn die Götter ihn schlachten, da will ich ihn schlachten; deshalb bei Vollmond.»

Da ist das Opfertier aber nicht, wie wir nach Vorangegangenen erwarten könnten, ein Stier, sondern ein ungehörnter Ziegenbock. Der aber stellt alle fünf Arten opferfähiger Lebewesen dar: Mensch, Pferd, Stier, Ziege, Schaf (15). Fir ist also doch ein Stier, wie sich das gehört, wenn das Opfertier der Mond sein soll. Mit dieser Art von Symbolik ließ sich unschwer aus einem Ziegenbock ein Stier machen⁴. In ŚBr 5. 2. 3, 7 ist gesagt: «Beim Vollmondopfer erschlägt man ihn (den Stier), beim Neumondopfer läßt man ihn frei.» Da ist zwar nur vom Neumondopfer die Rede und die Schlachtung des Stiers bei Vollmond nur ergänzend erwähnt.

Aus dem Zusammenhang ist an den vorgenannten Stellen ersichtlich, daß es sich um den Mond-Stier handelt. Unsere vorherige Schlußfolgerung, daß die Rinder den Mitra deshalb verlassen haben, weil er mit Tötung des Soma (Vritra) einen Stier geschlachtete habe, bestätigt sich also.

¹ Vgl. auch den schon angeführten Satz SBr 5. 9. 4. 2.

² «Anschwellen» ist seit alters das übliche Wort für Zunahme des Mondes.

³ Doch werden uns auch Formen des Mythos begegnen, nach denen Vritra zu Neumond getötet wurde.

⁴ Sogar quasi rational: hornlos und bittig wie ein Mann; hornlos mit Mähne wie ein Pferd; achthufig, wie ein Stier, mit Hufen wie die eines Schafs, und als Ziegenbock: eine Ziege. Also ein Stier, aber noch mehr als ein Stier.

Nach einer wiederholt berichteten Sage entstand Zwietracht zwischen Indra und dem Gott Tvastar, weil Indra bei einem Somagelage, zu dem er gar nicht eingeladen war, den Soma des Tvastar gegen dessen Willen austrank. Auf die Einzelheiten dieser Geschichte, die variieren, einzugehen, verbietet sich hier. Tvastar, erzürnt über das Gebaren Indras, goß den verbliebenen Rest des Soma ins Opferfeuer mit dem Fluch, daß daraus ein Feind Indras entstehen solle. So entstand Vritra; weil er aus der Verbindung dieser beiden göttlichen Mächte, Agni, dem Lebensfeuer, und Soma, der Lebensfeuchte, hervorgegangen war, wurde Vritra sehr groß und mächtig.

TS 2. 4. 12 sagt darüber: «Er wuchs nach allen Seiten einen Pfeilschuß weit; er schloß diese Welten ein (umhüllte sie; Verbalwurzel *vri*); daß er sie einschloß (umhüllte; *vri*), das ist die Umhüllerschaft (*vritra-tva*) des Vritra (= deshalb heißt – oder ist – Vritra der Umhüller, Einschließer). Dasselbe wird nochmals gesagt in TS 2. 5. 2, 1–2. Ähnlich heißt es in MS 2. 4. 3 (S. 40, 10 f.): «Er wuchs täglich einen Pfeilschuß weit in die Breite, einen Pfeilschuß weit in die Länge¹, erlag um all diese Flüsse herum.» Sodann in ŚBr 1. 1. 3, 4: «Vritra lag da, indem er dies alles, was zwischen Himmel und Erde ist, einschloß (*vri*); weil er dies alles einschloß, deshalb heißt er Vritra.»

Die hauptsächlichsten dieser Stellen hat Lüders (Varuna I, 168 f.) angeführt, dazu noch weitere aus dem Mahabharata, welche gleiches oder ähnliches sagen. Er sagt aus diesem Anlaß (S. 169): «Genau die gleiche Vorstellung tritt aber auch im Rigveda zu Tage.»

Diese Feststellung ist wertvoll; doch begegnen uns im Lauf unserer Betrachtungen noch weitere derartige Übereinstimmungen zwischen Rigveda und der Prosaliteratur (einiges derartige wurde schon erwähnt). Deshalb muß man die Ritualtexte zur Aufklärung der vedischen Mythologie stärker mitsprechen lassen, als Lüders es tut. Und weil dadurch die Glaubwürdigkeit der Prosatexte bestätigt wird, sind sie auch da zu beachten, wo eine solche Übereinstimmung nicht besteht.

«Wachsend» heißt Vritra auch im Rigveda 3. 30, 8; hierher gehört auch die schon genannte Stelle 10. 496². Ferner nenne ich Rigveda-Stellen, wo ähnlich wie in den vorgenannten Yajurveda-Texten von Vritra mit dem Verbum *vri* die Rede ist. Dabei handelt es sich stets um Einschließung des Wassers. So 1. 52, 6 *apo vritā* «die Wasser einschließend»; 2. 14, 2; 4. 16, 7; 6. 10, 2; *apo navrināntam* «der die Wasser eingeschlossen hatte»; ebenso 9. 61. 22 mit *mañir apab* «die großen Wasser». Ferner heißt Vritra 2. 19, 2 *arnovrit* «fluteneinschließend» und 8. 12, 26: *nadvirit* «Flüsse einschließend»; nahezu dasselbe sagen andere Stellen mit anderen Verben als *vri*.

¹ Auch in TS muß man verstehen, daß er täglich so viel wuchs.

² «Anwachsend, sich ausbreitend»; dabei bin ich Geldners Auffassung gefolgt, der zu den aktiven *varhāyantaḥ*, *prathāyantaḥ* *tanam* ergreift.

Aber nicht nur die Wasser, sondern die Welt umfassend ist er, wenn es Rigveda 2. 11, 5 heißt, daß er Gewässer und Himmel festgehalten habe (*aitoa padya n tastabhāmsam*) und 1. 50, 10, wonach Vritra die beiden Welthälften (Himmel und Erde) bedrängt hat (*badbāhina*), sowie 8. 6, 17: «der die beiden großen Welt hälften, die zusammengehören, umfaßt hatte» (*sama jagrabhi*). Auch in seiner Niederlage zeigt sich, daß er die ganze Welt erfüllt hatte: 1. 80, 4: «Du, Indra, hast den Vritra von der Erde, aus dem Himmel fortgetrieben.»

Zugleich ist Vritra ein Verschlinger; nach Rigveda 4. 17, 1 hat Indra die von der Schlange Vritra verschlungenen Flüsse entlassen; ebenso 10. 111, 9. In Rigveda 5, 29, 4 ist Vritra «der Verschlinger». Vergleichbares aus der Prosaliteratur wird noch zur Sprache kommen.

Daß Vritra der Mond ist, davon spreche ich weiterhin als von etwas Feststehendem, weil bestimmten Textaussagen Entnommenem. Die Tatsache, daß das meiste, was wir dabei über Vritra erfahren, nicht zu unseren Vorstellungen vom Mond paßt, hat nicht mitzusprechen.

Verständlich ist es, daß er in der Zeit der Mondzunahme alle Feuchtigkeit in sich aufgenommen und bis zum Vollwerden aufgespeichert, also eingeschlossen oder verschlungen hat, während er in der Zeit der Abnahme das Wasser auf die Erde ergießt, das belebende Naß, welches Soma ist. Ähnlicher Glaube besteht abgeblaßt und in Resten noch jetzt bei uns.

Aber daß er die ganze Welt, Himmel und Erde verschlingt und in sich verschlossen hält, das ist eine mythische Vorstellung, die wir uns nicht zu eigen machen können.

Nunmehr kann eine irokesische Mythe¹ verglichen werden. Ein mythischer Heros hatte die anfangs trockene, wasserlose Erde von Seen und Flüssen bewässern lassen. Aber sein feindlicher Bruder erschuf einen riesigen Frosch, der alles Wasser verschlang und die Erde so trocken machte wie zuvor. Der Heros jedoch, der schon zu Anfang die Erde bewässert hatte, stach diesen Frosch in die Seite; da traten die Gewässer aus diesem hervor und flossen wieder ihre gewohnten Bahnen.

Dazu bemerkt Krickeberg: «Der alles Wasser verschluckende Riesenfrosch erinnert an den schlangengestaltigen vedischen Vritra. Zugrunde liegt wohl eine lunare Vorstellung. Dann entspräche O. (der mythische Heros, der den Frosch erstach) einem Sonnenheros²».

Krickeberg ist in seinen Worten («erinnert an»: «zugrunde liegt wohl») behutsamer als P. Ehrenreich³, den er anführt und der bei dieser Indianererzählung ebenfalls mit Bezugnahme auf Vritra von Kampf zwischen Sonne und Mond spricht. Bei Ehrenreich und Krickeberg sind Sonne und Mond nur mythologische

¹ Krickeberg, *Indianermythen aus Nordamerika*, S. 112.

² *loc. cit.* S. 130.

³ *Ztschr. f. Ethnol.* 38 (Berlin 1906) S. 605.

Deutungen, also zunächst keine gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnisse; dazu werden sie erst durch die entsprechenden altindischen Textzeugnisse. Aber diese Deutungen jener tiefblickenden Amerikanisten hätten sogleich auf die Spur eines richtigeren Verständnisses des altindischen Mythos führen können!

Da der Vritra-Mythos selber hier eigentlich nicht Gegenstand der Untersuchung ist, sollen außer der Feststellung, daß Vritra der Mond ist, nur mehr gewisse Ähnlichkeiten der Vritra-Sage mit der Namuci-Sage hervorgehoben werden.

Wie Namuci der Vernichtung durch Indra mittels eines Paktes zu entgehen sucht, so will auch Vritra eine Vereinbarung mit Indra treffen, die ihn rettet. Daß das bei der erhabenen Heroisierung von Indras Vritra-Kampf im Rigveda nicht vorkommt, ist verständlich. Die Berichte darüber in der Prosaliteratur weisen Verschiedenheiten auf.

Daß Vritra gemäß seiner Entstehung aus dem ins Feuer geschütteten Soma sehr mächtig war, haben wir schon aus TS 2. 4, 12, 1 vernommen. So gewaltig war er (Fortsetzung dieses Textstückes), daß Indra sich vor ihm fürchtete und den Gott Vischnu um Beistand bat⁴. Er sagte zu Vischnu: «Wir wollen das ergreifen, wodurch er dieses ist.» «Dieses» ist, wie oftmals, das, worauf der Sprecher mit umfassender Gebärde deuten kann, ein ganz sinnlicher Ausdruck für alles, was man vor Augen hat, also die ganze Welt. Dieses ist Vritra. Von Vischnu bestärkt, erhob Indra dreimal seine Waffe gegen Vritra, aber dreimal sagte Vritra: «Schleudere sie nicht auf mich; in mir ist diese Kraft, die will ich dir geben.» Zweimal gab er so (einen Teil seiner) Kraft an Indra ab. Das dritte Mal aber sprach er: «Schleudere sie nicht auf mich; ich will dir das geben, wodurch ich dieses bin; laß uns eine Übereinkunft treffen.»

Der Inhalt des so zustande gekommenen Paktes ist schwer verständlich; danach ist Vritra der Bauch, was wohl besagt, daß er alles verschlungen hat.

Ganz ähnliches sagt TS 6. 5, 1, jedoch mit der engeren rituellen Spezialisierung, wonach Vritras an Indra abgegebene Kraft eine gewisse Opferspende ist, der durch diese Wendung der Erzählung eine besondere magische Kraft zugeschrieben wird.

Gleich aber ist, daß Vritra, dreimal von Indra mit dem Donnerkeil bedroht, dreimal spricht: «In mir ist eine Kraft, die ich dir geben will.»

Und nochmal das gleiche bieten KS 12, 3 und MS 2. 4, 3. Daraus sei unter Absehung von geringen Verschiedenheiten im Wortlaut nur erwähnt, daß Vritra, nachdem er dreimal Kraft an Indra abgegeben hatte, «kraftlos» war, und daß Vritra, der nach allen Seiten gewachsen war, um die Flüsse herumlag (wie

¹ In der Indologie hat diese lehrreiche Parallele M. W. keine Beachtung gefunden. L. v. Schroeder, *Mysterium und Mythos*, S. 423, entnimmt der kleinen irokesischen Mythe nur, daß der Frosch ein Mondtier ist; von Vritra handelt er an dieser Stelle nicht.

² Ich bin geneigt, diesen Zug für sekundär zu halten, obwohl schon *RI* 6. 20, 2 davon spricht. — Ich gehe auf Vischnus Zusammenwirken mit Indra nicht näher ein.

im Rigveda). Wichtig aber ist innerhalb unserer gegenwärtigen Betrachtung, daß er nach beiden Texten spricht: «Wir wollen eine Vereinbarung treffen.»¹

Nach ŚBr 1. 6. 5, 13 ff. kommen Agni und Soma aus Vritra hervor¹ und mit ihnen zusammen alle Götter, alles Wissen, aller Ruhm, alle Nahrung, alles Glück; also wirklich alles hielt Vritra umschlossen.

Erst dadurch, daß alle diese Mächte und Kräfte von Vritra zu Indra übergingen, wurde dieser das, was er ist (nämlich der stärkste und mächtigste der Götter). «Vritra aber lag da wie ein leergetrunkenen Schlauch, geduckt wie ein Ledersack, aus dem man das Gerstenmehl herausgeschüttelt hat. Indra lief auf ihn zu, um ihn zu erschlagen; Vritra aber sprach: «Schlag nicht los auf mich.» Und er bat, ihn nicht zu töten, sondern nur entzwei zu teilen. Indra verlangte, das Vritra seine Nahrung sein solle, und dieser willigte ein (Soma ist ja Indras, überhaupt der Götter Nahrung). Indra teilte den Vritra in zwei Teile; aus dem, was von ihm somaartig war, machte er den Mond², was aber ungöttlich (asurisch, dämonisch) an ihm war, das machte er zum Bauch dieser Lebewesen; denn Vritra ist der Nahrungsfresser.

Beachtlich ist dabei, daß eine göttliche und eine ungöttliche Hälfte des Vritra unterschieden wird. Denn die völlige Gleichsetzung von Vritra, der da ist das Übel, die Sünde, mit dem reinen heilvollen Soma bleibt uns unverständlich. Hier fällt ein gewisses Licht auf dieses Problem, ohne es freilich zureichend aufzuklären.

Bei Soma muß man immer die Identität des Verschiedenen im Sinn haben. Aus dem somahaften Teil Vritras wird der Mond gemacht; dabei kann er doch zugleich als Somatrank Indras Nahrung sein. Vritra, der Nahrungsfresser ist eben der Verschlinger, als den wir ihn schon kennen.

Gemäß einer weiteren Variante (ŚBr 5. 5. 5. 1 f.) hatte Vritra die drei Veden in sich und gab, von Indras Waffe bedroht, nacheinander Rigveda, Yajurveda und Samaveda heraus. Das ist wiederum dasselbe: die drei Veden können sehr wohl als «alles» gelten, das Vritra in sich aufgenommen hatte.

Die dreimalige Abgabe von Kräften kann als ein Ansatz zu einem Übereinkommen gewertet werden; einige Male aber ist ausgesprochen, daß Vritra dem Indra einen Vertrag anbietet oder mit ihm schließt. Das betrachte ich als eine Ähnlichkeit mit dem Namuci-Mythos.

Bei diesem mußten wir annehmen, daß Indra nach errungenem Sieg floh; denn Namucis abgetrennter Kopf rollte ihm nach und rief ihm Schmähungen nach, ohne daß Indra etwas dagegen unternahm.

Daß Indra nach dem Sieg über Vritra floh, ist reichlich bezeugt. Zunächst im Rigveda (1. 32, 14): «Wen hast du, Indra (nach dem Vritra-Sieg), als Rächer der

¹ In TS 2. 5. 2 sind es Agni und Soma, die dem Indra zurufen: Schleudere deine Waffe nicht. Denn da Vritra aus dem ins Feuer gegossenen Soma entstanden ist, sind diese beiden Götter in ihm enthalten, und gegen diese kann Indra seine Waffenrichtern. Er veranlaßt sie vielmehr, herauszukommen und zu ihm überzugehen.

² Vgl. die vorhergenannte Stelle RV 10, 138, 6.

Schlage gesehen, daß dir Furcht ins Herz kam, nachdem du sie erschlagen, und du über neunundneunzig Flüsse hinweg wie ein erschreckter Adler die Räume durchheilst?»

Von den nicht wenigen entsprechenden Aussagen der Prosaliteratur nenne ich nur einige. So TS 2. 5. 3, 5: «Indra, der den Vritra erschlagen hatte, begab sich in die fernste Ferne und meinte: ich habe Unrecht getan.» Nach ŚBr 1. 6, 4. 1 f. glaubte Indra, nachdem er den Vritra besiegt hatte, der Schwärze zu sein, floh und verbarg sich.

Es ist möglich, daß bei dem einen oder anderen Vergleichspunkt die eine Sage von der anderen beeinflusst ist; erweislich scheint mir das nicht zu sein. In mehreren Fällen ist eine solche Beeinflussung unwahrscheinlich oder kommt nicht in Betracht. Die wichtigste Übereinstimmung ist nun, daß dem Vritra der Kopf abgeschlagen wird. Im Rigveda kommt das zwar nicht vor. Denn daß nach 1. 32, 10 Indra dem Vritra den Kopf gespalten hat (*bhid*), besagt nur, daß er ihn vernichtend traf, wie denn auch gesagt wird, daß er seinen Leib zerstückelte.

Aber in TS 6. 5. 9, 1 ist gesagt: «Indra erschlug den Vritra; dessen Schädel (*śirasapālam*, Kopfknochen) brach er ab (*śū-śubhjar*¹), der wurde zum Dronakalaśa. Sodann KS 28. 9 (S. 163, Z. 9 f.): «Indra erschlug den Vritra; dessen Kopf riß er ab (*śū-śubhjar*¹); der wurde zum Dronakalaśa. Dasselbe sagt MS 4. 7, 4 (S. 96, 18 f.). ŚBr 4. 4. 3, 4: «Soma war Vritra; als die Götter ihn erschlugen, rollte sein Kopf davon; der wurde zum Dronakalaśa; darein floß so und so viel Soma.» Der *Dronakalaśa* ist ein Holzbottich, in dem man den frisch gekelterten Somasaft auffängt oder sich sammeln läßt.

Daß dieser den Mond darstelle, ist nirgends überliefert. Aber an anderer Stelle (MS 4. 5. 9; S. 77, 12, 13), zwar ohne Bezugnahme auf Vritra oder den Mond, wird er Kopf genannt.

Als Sammelbecken des Somasaftes kann dieses Gefäß dem Mond gleichgesetzt werden. Denn der Mond ist die Stätte, wo Soma sich sammelt, Soma als Regen und als alle Lebenskräfte, Lebenssäfte, die aus dem Erdenleben scheidend zum Himmel aufsteigen. Alle Lebensfluchte sammelt sich im zunehmenden Mond und füllt ihn wie eine Schale, ein Gefäß, dessen Inhalt sich bei abnehmendem Mond als Regen, als neues Leben auf die Erde entleert.

Darum halte ich es auch ohne ausdrückliche Textzeugnis für richtig, das Somasaftgefäß bei der Somakelterung des irdischen Opfers symbolisch dem himmlischen Sammelbecken des Soma gleichzusetzen.

Man mag dies, sofern es meine Deutung ist, als nicht hinreichend gesichert ansehen. Dann bleibt doch dies bestehen: Vritra ist der Mond; sein abgetrennter Kopf ist also der Kopf des Mondes, und da der Mond oftmals als ein Kopf angesehen wird, ist Vritras Kopf der Mond.

¹ Bei Namuci wurde nicht recht klar, auf welche Weise er enthauptet wurde. Ebenso wenig kann ich hier aus den Verben erkennen, wie Vritras Haupt abgetrennt wurde.

Weiter ist noch im Sinne des Vritra-Namuci-Vergleichs zu sagen, daß der dem Vritra abgeschlagene Kopf davonrollt; erst dann wird er zum Dronakalasa, dem fest aufgestellten Holzbottich.

Zusammenfassung

Fern aus Amerika herangeholte Analogien hatten es uns nahegelegt, den abgetrennten, aber doch eigenlebigen Kopf des Namuci für den Mond zu halten. Eine Wahrscheinlichkeit war damit gewonnen, die wir aber nicht als Gewißheit wollten gelten lassen. Aus indischer Mythologie hat sich nun eine ganz anders geartete Analogie ergeben. Auch diese erbringt keinen festen Beweis, aber doch eine hohe Wahrscheinlichkeit.

Diese beiden Wahrscheinlichkeitsgründe kommen einem Beweis dafür recht nahe, daß Namucis Kopf der Mond ist.

2. Makhas Kopf

Das Wort, das den Namen des Makha abgibt, ist unverständlich. Es kommt im Rigveda auch in Zusammensetzungen vor, und es gibt da auch Ableitungen davon. Es war also in rigvedischer Zeit ein lebendiges Wort, aber auch da wohl schon ein sprachlicher Archaismus, denn für uns besteht die «Unmöglichkeit sicherer Bedeutungsbestimmung der Wortgruppe vom *makhas*¹, und in der Folgezeit lebt das Wort nur mehr als Name eines mythischen Wesens fort.

Trotz dieser Ungewißheit über das rigvedische Wort ist aber eine Stelle des Rigveda für den Mythos, den wir weiterhin nach Brahmanabberichten zu beachten haben, sehr wichtig, nämlich 10, 171, 2: «Du (Indra) hast den Kopf des widerspenstigen Makha von der Haut abgetrennt und bist in das Haus des Somaspenders gegangen.» Wie die Einkehr des Indra in das Haus des mit Soma versehenen Mannes (der den Indra damit bewirten wird) mit der Enthauptung des Makha zusammenhängt, wissen wir nicht. Auch ist die genaue Nuance von *dobhat*, das Geldner mit «widerspenstig» übersetzt, nicht erkennbar; es kann auch ungebärdig, ungestüm oder dergleichen heißen, so daß also eine deutliche Charakterisierung des Makha damit nicht gegeben ist. Auch ist nicht recht klar, warum bei dieser Enthauptung gesagt ist, der Kopf sei von der Haut abgetrennt worden; wir würden erwarten: vom Leib oder vom Rumpf; doch mag das mit dieser sonderbaren Ausdrucksweise gemeint sein.

Jedenfalls geht aus dieser Rigveda-Stelle hervor, daß die aus den Brahmanas bekannte Erzählung in ihrem Grundstock rigvedischen Alters ist.

¹ Oldenberg, *Notizen z. Rigveda*, 1, 16.

Aber irgend etwas Bestimmtes erfahren wir daraus über Makha nicht. Er könnte darnach ein von Indra besiegteter Dämon sein; auch an einer andern Rigveda-Stelle ließe sich das Wort *makha* als Bezeichnung eines Dämons auffassen.

In TS 3, 2, 4, einer Stelle, die uns gleichfalls nicht über das Wesen des Makha aufklärt, sind nacheinander mehrere Götter genannt, die den Makha erschlagen haben sollen. Keith fügt der Übersetzung dieses Textstückes die Anmerkung bei: «Makha ist unbekannt hier und anderswo; die Autoren (der Brahmana-Texte) wissen nicht, wer er ist.»

Diese Bemerkung des gründlichen Brahmana-Kenners drückt nach unserem Nichtwissen über die Wortbedeutung des Namens noch ein Nichtwissen über das so benannte mythische Wesen aus. Sie ist aber zu negativ; in Wirklichkeit sagt das ŚBr ganz bestimmt, wer Makha ist.

Daneben freilich wird der Makha mit Vischnu gleichgesetzt; das ist ohne Zweifel sekundär, denn in den zum Makha-Ritus gehörigen kultischen Sprüchen wird niemals Vischnu, sondern immer wieder Makha genannt. Die den Ritus begleitenden Worte aber sind sehr alt und unbeeinflusst von den Erklärungen, die der Brahmana-Verfasser dem Mythos und Kultus beigibt¹.

Die Identifizierung von Makha mit Vischnu mag darauf beruhen, daß Makha das «Opfer» ist und ebenso Vischnu das Opfer² und ebenso darauf, daß sowohl Makha als Vischnu die Sonne sind³.

Wir brauchen im folgenden auf die Einbeziehung des Vischnu in den Makha-Mythos und -Ritus keine Rücksicht zu nehmen; aber so viel besagt sie uns doch, daß für den Brahmana-Verfasser Makha ein großer Gott war; es ist im Text mehrfach von ihm als Gott die Rede.

Ich gebe nun zunächst eine Nacherzählung der Makha-Geschichte, indem ich zusammenfasse, was sich aus mehreren Quellen⁴, im wesentlichen übereinstimmend ergibt.

Die Götter veranstalten im Kuraland eine Opfersitzung (andauerndes Sacerificium). Genannt werden einige Male als beteiligte Götter Agni, Indra, Vāyu und Makha. Auch wo die Götter nicht namentlich genannt werden, fungiert Makha unter den Göttern; wenn es heißt: «alle Götter», so werden die Zwillingsgötter Aśvin ausgenommen.

Sie wollten durch diese Opferveranstaltung Ansehen (Ehre, Ruhm) gewinnen und vereinbaren, daß der Erfolg dieses Opfers ihnen gemeinsam gehören

¹ Die im ŚBr angeführten Ritualsprüche sind der *Vijusanuyi-Sambhi* entnommen.

² Häufig wird ein großer Gott (z.B. Prajāpati) dem «Opfer» gleichgesetzt, eine Anschauung, die ihrerseits der Erklärung bedürftig wäre.

³ Vischnu als die Sonne z. B. ŚBr. 14, 1, 1, 6; beidem All-Gott Vischnu ist es ja besonders klar, daß er nicht schlechthin Sonne ist; da (111) himsolarer Züge enthalten sind, ist bekannt. Um dessentwillen könnte er, wo es angebracht schien, mit Sonne identifiziert werden. – Ob außer ja/ä und Sonnennoch andres auf die Gleichsetzung: Makha = Vischnu hingewirkt habe, mag dahingestellt bleiben.

⁴ MS 4, 5, 9; *Tand. MB* 7, 5, 6; ŚBr. 14, 1, 1 ff.; *Taitt. Ar.* 5, 1.

solle, daß aber derjenige, dem als Erstem dieser Erfolg zuteil würde, einen Vorrang unter ihnen haben solle.

Makha war nun der Erste, der diesen Erfolg hatte; den nahm er an sich und ging damit davon (statt ihn, der Verabredung gemäß, mit den andern zu teilen).

Die anderen gingen ihm nach und wollten ihm diesen Gewinn mit Gewalt abnehmen. Makha aber hatte einen bespannten (also schußbereiten) Bogen und drei Pfeile. Die anderen Götter jedoch waren unbewaffnet; darum getrauten sie sich nicht an ihn heran, sondern, als er stehen blieb, standen sie oder setzten sich um ihn herum.

So stand er da, auf seinen Bogen gestützt, den Kopf auf dessen oberes Ende gelehnt, und lächelte sie an.

Indra aber überredete die Ameisen, die Bogensehne unten zu durchnagen. Als dies geschah, schnellte der Bogen auseinander und riß dem Makha den Kopf ab.

Da gibt es Varianten: Die Ameisen erbaten sich, die Bogensehne unten zu durchnagen oder Indra forderte sie dazu auf, oder Indra verwandelte sich in eine Ameise und biß die Sehne durch.

Letzteres ist im Erzählungszusammenhang weniger gut, steht aber vielleicht der rigvedischen Andeutung, daß Indra es gewesen sei, der den Makha enthauptet habe, insofern näher, als damit Indra als der unmittelbare Urheber des Kopfabschlagens hingestellt wird.

In den Brahmana-Texten tut keiner einem anderen etwas zu Gefallen, ohne eine Gegenleistung zu fordern und für sich selber einen Vorteil daraus zu gewinnen. Und so erbaten sich denn die Ameisen als Belohnung für das Durchnagen der Bogensehne, daß sie auch in der ganz unfruchtbaren, völlig trockenen Wüste Nahrung und Wasser finden sollten, und Indra gewährte es ihnen.

Mehrere Texte sprechen hier von *sumri* «Ameisen». Einige aber sagen daneben *spadika* «eine gewisse Art von Ameisen», was in ŚBr 14. 1. 1, 8 von *sumri* unterschieden wird. Das hindert nicht, daß weiterhin von *sumri*, welches das allgemeinere Wort ist, gesprochen wird, auch wenn von der besonderen Lebensweise der hier gemeinten Ameisenart (also *spadika*) die Rede ist.

Da geht dann aus dem, was über die eigenartige Lebensweise dieser Ameisen (die *spadikas* sind, auch wenn *sumri* gesagt wird) hervor, daß damit Termiten gemeint sind. Diese werden ja auch sonst «weiße Ameisen» genannt. In MS 4. 5, 9 heißt es: «Indra sprach zu den Ameisen (*sumri*): heiß die Sehne ab. Diese sprachen: In diesem toten Land (*abhimritā*) können wir nicht leben ... Indra sprach: Von der Feuchtigkeit desselben sollt ihr leben. Deshalb graben sie aus dem Trockenen das Feuchte herauf und leben von der Feuchtigkeit des toten Trockengebietes.» Zu vergleichen ist ŚBr 14. 1. 14: «Diesen Ameisen (*sumri*) verliehen sie (die Götter) Nahrung. Denn alle Nahrung ist Wasser, und damit befeuchten sie, was sie verzehren.»

Das ist nun aber die Lebensweise der Termiten. Diese ernähren sich nämlich von einer Moosart, die sie in unterirdischen Höhlen züchten. Damit dieses Moos gedeihe, bewässern es die Termiten regelmäßig, denn wenn ihre künstlichen unterirdischen Moosgärten verdorren würden, so müßte das ganze Termitenvolk eingehen.

Aber diese Tiere verstehen es, auch in vollkommen trockenen Gebieten, bei gänzlicher Dürre, bei jahrelangem Ausbleiben von Regen, aus dem Untergrund, aus Tiefen bis zu 25 m, Wasser für ihre Moospflanzungen heraufzuholen. Ohne diese Fähigkeit müßten sie in Trockengebieten, wo sie vielfach leben, zugrunde gehen.

Diese Gabe also haben ihnen die Götter verliehen dafür, daß sie die Bogensehne des Makha am unteren Ende durchnagten. Dieser Passus bezeugt also eine beachtliche Naturkenntnis der altindischen Mythenerzähler.

Als Teil eines Göttermythos ist die Termitenepisode für uns allerdings befremdlich. Aber wir werden sehen, daß dieser Zug der mythischen Erzählung fest mit dem kultischen Verfahren verwachsen ist. Die kurze rigvedische Erwähnung von Makhas Enthauptung läßt jedoch nichts von Mitwirkung der Ameisen (Termiten) erkennen.

Erwähnenswert ist hierbei die in mehreren Quellen sich findende Angabe, daß die Opfersitzung der beteiligten Götter im Kuruland stattgefunden habe. In manchen anderen Fällen müssen wir uns die *Sacrificia*, die heiligen Handlungen der Götter, als im Himmel vor sich gegangenen vorstellen (neben der gleichfalls nicht seltenen Anschauung, daß die Götter durch ein auf der Erde vollzogenes Opfer den Aufstieg zum Himmel sich erlangen).

Im Kuruland, dem kultisch bevorzugten Gebiet Indiens, geschah es, daß die Götter opfernten, daß Makha sie übervorteilte, daß die Termiten Makhas Vorrang zunichte machten. Die auf ein dürres, totes Land eingeschränkten Termiten konnten nicht im Himmel lokalisiert werden. Die Lokalisierung all dieser Vorgänge auf der Erde gehört notwendig zu der Mitwirkung der Termiten.

Der dem Makha abgerissene Kopf wurde zur Sonne. ŚBr 14. 1. 10 sagt: «Als er (der Kopf) gefallen war, wurde er zu jenem Aditya» (= Sonne). Da ist Makhas Kopf gemeint; damit, daß die *Worte* von Vischnus Kopf sprechen, brauchen wir uns nach vorher Gesagtem nicht aufzuhalten.

Ferner sagt ŚBr 14. 1. 5, 5: «Makha ist der, welcher da oben scheint» (bzw. «heiß macht» = Sonne).

An der ersten Stelle ist Makhas Kopf, an der anderen Makha schlechthin die Sonne. Der Brahmana-Verfasser hat also recht wohl gewußt, wer Makha ist. Und Keith, dieser gründliche Brahmana-Kenner, hat diese Aussagen natürlich gekannt. Warum er gleichwohl sagt, die Brahmana-Autoren hätten nicht gewußt, wer Makha ist, weiß ich nicht. Die Aussagen der Prosatexte sind so bestimmt und werden vom Ritual so klar bestätigt, daß man ihnen Gläubigen schenken muß.

Makha ist Sonne; das wird bestätigt durch das Ritual des *Pravargya*-Opfers¹. Oldenberg hat erkannt, daß der *Pravargya*² ein Sonnenkult ist³. Er hat diese Auffassung nur als Vermutung auszusprechen gewagt; er führt einige Rġveda-Stellen an, die für diese Vermutung günstig sind, und bemerkt außerdem, daß wir uns bezüglich dieses Ritus «fast nur auf die jüngeren Veden stützen» können. Deren Auswertung aber macht diese Vermutung zur Gewißheit, und ich habe schon erwähnt, daß der hauptsächlichste Text, ŚBr, Opferformeln aus der *Vājasaneyi-Samhita*, also ganz alte rituelle Überlieferungen einschließt.

Die *Pravargya*-zeremonie geht im fertig ausgebildeten Ritual dem *Soma*-opfer voraus, und davon ist in übertragenen Worten und symbolischer Weise des weiteren viel die Rede. Man vermutet aber, daß der *Pravargya* ursprünglich selbständiger und nicht notwendig mit dem *Soma*-opfer verknüpft war. Mag sein! Sinnvoll ist es jedenfalls, daß ein Sonnenkult dem Mondkult (denn das ist das *Soma*-opfer) vorausgeht.

Die Hauptsache beim *Pravargya*-opfer ist, daß ein irdener Topf hergestellt und sehr erhitzt wird. Er heißt deshalb, außer *Pravargya*, auch *Gharma*, d. h. Hitze. Ferner heißt er *Mahavira*, d. h. großer Held. ŚBr 14. 1. 1, 11 erklärt das daraus, daß die Götter, als *Viśnu* des Kopfes beraubt hinfiel, sprachen: «Der große Held (*mahān virāḥ*) ist gefallen.» Etwas anders ist es in TS 5. 1. 4, wo Makha nicht mit *Viśnu* identifiziert wird⁴. Da wird der Name *Mahavira* daraus hergeleitet, daß man sprach: «des Großen Kraft (*mahato viryam*) ist gefallen.» Der «Große» ist da also Makha.

Beide Erklärungen sind einander ähnlich, aber nicht gleich; ihre Ursprünglichkeit ist nicht gewährleistet, ihr etymologischer Charakter erscheint als gekünstelt. Ich vermute, daß da eben *Soma* «der große Held» heißt.

Der *Pravargya*-ritus macht einen altertümlichen Eindruck. Als Anzeichen dafür betrachte ich, daß er mehrfach als geheim zu halten hingestellt wird⁵; daß die Frau des Opfernveranstalters den *Mahaviratopf* nicht anblicken darf⁶; erst ganz zuletzt darf sie ihn sehen⁷. Ferner, daß das dabei so wichtige Gefäß ein irdenes (in altertümlicher Weise hergestelltes) ist, während im *Soma*-kult meist hölzerne, sonst metallene⁸ Gefäße verwendet werden⁹.

¹ Dargestellt im *Srautasūtra* des *Apastamba*, Buch XI, übersetzt von Caland, Amsterdam 1944; kürzer bei A. Hillebrandt, *Ritualliteratur*, Straßburg 1893, S. 134 ff.; vgl. H. Oldenberg, *Religion des Veda*, 446 f. – Ich folge hauptsächlich dem ŚBr, Buch 14.

² *pravargya* «der zu erhitzen» irdener Topf, von *pr-ary* «sine Feuer stellen, erhitzen». Dieses Gefäß ist der Hauptgegenstand des *Kulhākrites*, der danach ebenfalls *Pravargya* heißt.

³ «Sowohl die Sonne sich richtender Zauberer, der Ausfassung als Zauberer seine ich nicht zu. Winteritz, *Gew. d. ind. Literatur*, S. 153) spricht es bestimmt aus, daß der beim *Pravargya*-opfer erhitzte Kessel ein Symbol der Sonne ist.

⁴ Nur «*akhaṃ vaiśnavam yata*» dem Makha wurde *Viśnu* auf den Menschen zuteil.

⁵ ŚBr. 14. 1. 1, 26–27; 2. 2, 46.

⁶ ŚBr. 14. 1. 3, 16; *ApS.* 15. 5, 2 mit Calands Bemerkung.

⁷ ŚBr. 14. 1. 4, 16.

⁸ Oldenberg, *Rel. d. V.* 3418.

⁹ Vgl. ŚBr. 14. 2. 2, 53.

Außer der alles durchziehenden Sonnensymbolik ist wesentlich, daß Makha (*Viśnu*) das Opfer (*pr-jān*) ist und daß, da er seines Kopfes beraubt ist, das Opfer keinen Kopf (keinen Anfang) hat. Es gilt also, dem Opfer einen Anfang zu geben, den Kopf anzusetzen. Als die Götter opferten, da Makha des Kopfes beraubt war, das Opfer also keinen rechten Anfang hatte, hatten sie keinen Erfolg und konnten nicht (von der Erde) zum Himmel aufsteigen (wie aus Taitt.Ar. 5. 1, 6 hervorgeht). Einem geköpften Wesen den Kopf wieder anzusetzen, dazu sind allein die göttlichen Wunderärzte *Asvin* fähig, und sie sind es denn auch, die, weil sie das vermochten, die Empfänger des *Milch*-opfers aus dem erhitzten Topf sind.

Damit hängt es zusammen, daß zu Anfang der Erzählung, wenn nicht nur einige Götter, sondern «alle Götter» als an der Opfersitzung und somit auch an der listigen Entthauptung des Makha beteiligt genannt sind, die beiden *Asvin* ausdrücklich ausgenommen werden. Sie wirken nicht mit an seiner Entthauptung, aber sie sind es, die ihm den Kopf wieder ansetzen.

Hier berührt sich unser Gegenstand in eigenartiger Weise mit der Legende von *Cyavana*, den die beiden *Asvin* mit ihrer wunderbaren göttlichen Heilkraft aus einem Greis in einen Jüngling verwandelt haben. Da sind die *Asvin*, trotz ihrer hohen Wundermacht, zunächst von der Teilnahme am *Soma*-opfer ausgeschlossen, also den andern Göttern nicht gleichberechtigt¹. *Cyavana* aber vermittelt ihnen als Vergeltung für die ihm erwiesene Wohltat die Teilnahme am *Soma*-opfer, indem er sie lehrt, daß ohne sie das *Soma*-opfer unvollständig, kopflos ist. Darauf setzten sie dem *Soma*-opfer den Kopf an, indem sie zu dessen Beginn die *Soma*-pende für sich selber vollzogen (und damit sich selber den Anteil am *Soma* errangen). Da ist Kopflosigkeit des Opfers nur ein Ausdruck für dessen Unvollständigkeit, «Kopfs» nur ein übertragener Ausdruck für den (richtigen) Anfang. Daß das Opfer vorher seines Kopfes beraubt wurde, davon ist nicht die Rede (so in ŚBr 4. 1. 5, 1–5). Im *Jaiminīya-Brahmana*² dagegen teilt *Cyavana* den *Asvin* mit, daß das *Soma*-opfer ohne Kopf und infolgedessen erfolglos ist, weil ihm der Kopf abgeschnitten worden ist. Und der Kopf, der dem Opfer abgeschnitten wurde, das ist die Sonne, und das ist der *Pravargya*. Den also setzen sie dem Opfer an und werden dadurch zu *Soma*-genießern. Die *Cyavana*-Legende läuft da also in dem *Pravargya*-Ritus aus. Und, was wir ja aus dem ŚBr schon wissen: es wird uns auch hier gesagt, daß der *Pravargya* der abgeschnittene Kopf des Opfers und daß er die Sonne ist.

Auch wissen wir, daß Makha das Opfer ist, daß der abgeschnittene Kopf des Opfers Makhas Kopf ist, daß Makhas Kopf die Sonne ist – was hier in einem andern Text bestätigt wird.

Ferner heißt es in Taitt. Ar. 5. 1. 6 (nach dem Bericht über Makhas Entthauptung) «Die Götter sprachen zu den beiden *Asvin*: ihr seid die Ärzte; setzt diesen

¹ Darin liegt wohl eine Erinnerung an einen älteren Zustand der vedischen Religion vor.

² 3. 110–128 (in Calands Übersetzung Nr. 186).

Kopf des Opfers (wieder) an. Diese sprachen: wir wollen einen Wunsch tun: auch für uns soll hier (beim Somaopfer) ein (Soma-)Becher geschöpft werden. Da schöpften sie für diese beiden den Ásvinbecher. Da setzten diese beiden dem Opfer den Kopf an; das ist der Pravargya ...». Auch hier also berührt sich die Darlegung über Makhas Enthauptung und den Pravargya mit dem Ausgang der Gyanana-Legende, indem erklärt wird, wie die beiden Ásvin zur Teilnahme am Somagenuß kamen.

Es ist nun in möglichster Kürze¹ über das Verfahren bei der Pravargya-Zeremonie zu berichten. Voraus bemerkt sei nur, daß die Sätze «Der Pravargya ist Sonne», und «Der Gharma ist Sonne» oftmals wiederkehren.

In zerimoneller Weise und mit begleitenden Sprüchen ergräbt man den Lehm, aus dem der Pravargyatopf (Mahavitra, Gharma) hergestellt wird und spricht zu dem Tonklumpen: «Für Makha dich, für Makhas Kopf dich.» Dann nimmt man Erde von einem Ameisenhaufen⁴ und vermischt sie mit dem Lehm, aus dem der Topf geknetet wird. Dazu gehört ein Spruch: «ihr göttlichen Ameisen ... usw.», und es wird erklärt, daß die Ameisen es waren, welche dem Opfer den Kopf abgeschnitten haben, und daß deshalb mittels der Ameisen dem Opfer der Kopf wieder angesetzt werden muß. – Die Gleichung: Makha = Opfer ist da also ganz selbstverständlich.

Die richtige Mischung von Lehm und Ameisenerde ist natürlich alterprobtes rituelles Verfahren bei der Zubereitung des Topfes, und die feierliche Anrede an die Ameisen ist (wie auch die sonstigen Kultworte) der Vājasaneyi-Samhita entnommen.

Daraus geht hervor, daß die Episode mit den Ameisen (Termiten), welche durch Zernagen der Bogensehne den Makha enthaupet haben – eine Episode, die in einem Göttermythos uns fremdartig anmutet – fest mit dem alten Ritual verbunden, also ganz alt ist.

Der Topf wird aus dem mit Ameisenerde vermischten Ton geknetet; ohne Töpferscheibe, also in sehr altertümlicher Weise. Es wird ihm ein Mund und eine Nase anmodelliert (Augen finde ich nicht erwähnt); es ist also wirklich ein Kopf. Begleitspruch: «Du bist Makhas Kopf.»

Die Umstände, mit denen der Topf beräuchert, gebrannt, im Feuer befächelt wird, seien nur kurz erwähnt. Er ist außen und innen mit Schmalz beschmiert worden, das sich in der befächelten Glut entflammt. Er wird dadurch sehr heiß. Seine Hitze entspricht der Sonnenhüte; die Sonne, und zugleich mit ihr der erhitzte Topf, wird gepriesen; er ist Sonne⁵.

¹ Nach *SBr.* 14; die einzelnen Angaben daraus, Sätze und Absätze, werden nicht immer mit Zahlen genannt.

² *Z. B. SBr.* 14. 1. 1, 28.

³ *Z. B. 14. 1. 1. 13*

⁴ Nach dem, was vorher über die «Ameisen» gesagt wurde, muß es sich um einen Termitenhügel handeln.

⁵ *SBr.* 14. 2. 2, 13; 17.

Der heiße Topf wird auf einen erhöhten Untersatz gestellt¹. Dieses Gestell ist schulterhoch; denn der Topf ist ein Kopf; er muß also auf die Schultern gesetzt werden. Dieser schulterhohe Untersatz, auf den der Hitztopf gestellt wird, gilt zugleich als Sessel, und zwar als «Kaisersessel».

Diese europäisierende, modernisierende Wiedergabe kann man übernehmen, weil sie sinnvoll ist. Das einheimische Wort *sumrāj* kann man als Allkönig übersetzen. Es bezeichnet stets eine höhere Würde und Machtstellung als die eines Königs (*rājān*)².

Wenn der glühheiße Topf, der Makhas Haupt darstellt, auf den «Kaisersitz» gesetzt wird, so wird davon unterschieden ein niedrigeres Gestell, auf das man ein Gefäß mit Soma stellt. Dieses Somagestell heißt Königssitz, denn der Gott Soma ist König und wird immer König Soma genannt. Soma aber ist der Mond³.

Der Untersatz für den Gluthafen steht auf dem Opferplatz nördlich des etwas niedrigeren Königssitzes des Soma. «Nördlich» und «höher» sind *ein* Wort und *ein* Begriff. «Nördlich» von Somas Königssitz ist der Kaisersessel des Pravargya, das ist des Makha, der jetzt durch Aufsetzen des Topfes, des Kopfes, wieder vollständig ist, noch einmal «höher» als Somas Königssitz.

Die hiermit gegebene Symbolik bezeugt nochmals, daß Makha die Sonne ist.

¹ Er ist zu heiß zum Anfassen, man packt ihn mit einem aus zwei Hörnern hergestellten wangenartigen Gerüst.

² Das iranische «König der Könige» ist mir in Altindien nicht begegnet.

Die Śunahśepa-Legende

von H. LOMMEL, Prien

Vorbemerkung: Bei einer Bearbeitung der Śunahśepa-Legende des Aitareya-Brāhmaṇa lernte ich FRIEDRICH WELLERS Abhandlung kennen: *Die Legende von Śunahśepa im Aitareyabrāhmaṇa und Śankhyanakraustītra*, Sächs. Akademie d.W., Leipzig 1956 (Phil.-hist. Kl., Bd. 102, Heft 2).

Meine Arbeit ist nicht durch die WELLERSche angeregt, muß aber vielfach auf diese Bezug nehmen. Ich habe manche wertvollen Belegungen daraus entnommen und werde seine Erkenntnisse, soweit ich ihnen zustimmen kann, dankbar verwenden. Bei noch mehreren und zwar sehr wichtigen Punkten bin ich ganz anderer Ansicht als Weller und bin genötigt, ihm zu widersprechen.

Dadurch wird meine anfangs sehr einfach geplante Darlegung umfangreicher und umständlicher als mir lieb ist. Doch gehe ich dabei meinen ursprünglich beabsichtigten Weg, nämlich ganz einfach dem Verlauf der Erzählung zu folgen, deren Inhalt ich, zur Erleichterung des Lesers, skizzenhaft nacherzähle.

Wissenschaftliche Überzeugungen müssen möglichst klar und entschieden ausgesprochen werden. Das kann bei starken Meinungsverschiedenheiten eine gewisse Härte ergeben, die aber der Achtung keinen Eintrag zu tun braucht.

König Hariścandra hatte hundert Frauen, bekam aber keinen Sohn. Ihn besuchten die beiden heiligen Weisen Nārada und Parvata, und Nārada riet ihm, den Varuna um einen Sohn zu bitten, mit dem Gelübde, diesen Sohn dem Varuna zu opfern. Darauf bekam er einen Sohn, der den Namen Rohita erhielt. — Dies wird in Prosa erzählt, wie das in der Hauptsache die Darstellungsform der Legende ist.

Da heißt es (13. 2) als letztes Prosa-Sätzchen im Anfang der Erzählung: *sa ha Nāradaṃ papraccha* „er (der König Hariścandra) fragte den Nārada“ — dann folgt eine Unterredung in Versen, und das erste Sätzchen der folgenden Prosa (14,1) lautet: *athainam uvāca: Varunaṃ upadhāva* „da sagte er (Nārada) zu ihm: wende dich an König Varuna“. Das schließt sich trefflich zusammen; vielmehr: es schloße sich trefflich zusammen, wenn auf *papraccha* „er fragte“ eine Frage folgte, auf die „wende dich an Varuna“ die richtige Antwort wäre. Diese Frage kann —

oder könnte — nur gewesen sein: *katham putraṃ labheyam* „wie kann ich einen Sohn bekommen?“

Es ist sogleich ein starker Eingriff in den Text, den ich hier vornehme; elf Strophen (mit einem Zwischensätzlein in Prosa) werden ausgeschieden, weil sie von etwas nicht Hergehörigem handeln. Das aber erfordert, daß an ihre Stelle ein kurzes Fragesätzlein eingefügt wird; und dem Texteigene Worte des Textkritikers zuzufügen wird gegenüber Streichungen wohl als größere Eigenmächtigkeit erachtet; doch ist das hier eben nötig.

Es ergibt sich mit der von mir eingesetzten Frage: wie komme ich zu einem Sohn?, und der Antwort: wende dich an Varuna, ein glatter, sinnvoller Verlauf der Erzählung und Einheitlichkeit ihrer prosaischen Form.

Der überlieferte Text aber läßt den Hariścandra in einer Strophe fragen, wozu es gut sei, einen Sohn zu haben. Eine unsinnige Frage; natürlich ist es gut, einen Sohn zu haben; natürlich wünscht sich Hariścandra einen Sohn. Es ist gut, einen Sohn zu haben, für Hariścandra und für jeden Inder; darauf, wozu und warum es gut sei, kommt es gar nicht an, weder hier zu Anfang noch im ganzen Verlauf der folgenden Erzählung.

Auf diese nicht herpassende Frage des Königs antwortet dann Nārada mit 10 Strophen, von denen einige zwar eine Antwort auf die Frage sind, also ebensowenig wie diese in den Erzählungszusammenhang gehören, während weitere Strophen von dieser Frage abirren und sich ins Abseitige, ja Abgeschmackte verlieren.

Zunächst nämlich antwortet Nārada auf die Frage, wozu es gut sei, einen Sohn zu haben, mit einigen theologischen Gemeinplätzen: daß der Vater durch den Sohn Fortleben gewinne; daß er durch ihn der (jenseitigen) Finsternis entrinne u. dgl. mehr.

Das wäre, obwohl ärmlich und für den Fortgang der Erzählung wertlos, noch erträglich als eine Art Antwort auf die ungeschickte Frage des Königs. Weiterhin aber belehrt Nārada den König darüber, daß der Vater in die Gattin eingeht und im 10. Monat aus ihr wiedergeboren wird. Da ist dann bald von dem Sohn und von dem Wert, den der erfürden Vater haben soll, gar nicht mehr die Rede, sondern von der Würde der Mutter. Schließlich aber schweift die angebliche Antwort des Nārada so weit ab, daß auch die Tiere wüßten, ohne Sohn könne man nicht in den Himmel gelangen, und daß unter den Tieren sogar der Sohn sich mit der Mutter und Schwester begattet. Diese Entgleisung wird mit geringer Abwandlung zweimal ausgesprochen.

Daß solche Abirungen kein echter Textbestandteil sind, ist klar. Weil nun der ganze Versabschnitt von der abwegigen Frage des Königs Hariścandra an nicht echt sein kann, hab ich den völlig minderwertigen

und unwürdigen Strophen der angeblichen Rede Nārada's keine sonderliche Beachtung mehr geschenkt und sie unwillig hingenommen.

Anders WELLES, der hier einen besonderen Scharfblick betätigt hat. Er hat zwar nicht erkannt, daß der ganze Versabschnitt unecht ist; er hat die dem König in den Mund gelegte Frage, so unannehmbar sie ist, gelten lassen und mußte deshalb auch die Nārada-Strophen, soweit sie diese Frage beantworten, hinnehmen. Dagegen hat er (S. 73ff.) die Schlußstrophen der Nārada-Rede als jüngere Zufügung erwiesen. Er beruft sich dabei gar nicht darauf, daß sie inhaltlich unzulässig sind, sondern stützt sich auf Textvarianten, die hier zwischen der Fassung des Aitareyabrahmans und der Parallelfassung des Śānkhyānāśrautasūtra bestehen.

WELLES Beweisführung, die wir hier nicht wiederholen, ist überzeugend. Es ergibt sich für ihn, daß die Schlußstrophen der Nārada-Rede jüngerer Zusatz (sekundär) sind. Nach meiner Ansicht dagegen ist der ganze Versabschnitt, von Hariścandra's Frage an, eine Textentstellung, also sekundär. Dieser Verseinschub hat dann noch eine von Weller erwiesene Erweiterung erfahren, die ich somit als tertiär betrachte. Es sind also zwei Überarbeiter anzunehmen, deren erster nicht sehr klug, der zweite aber recht töricht war.

Es ist sehr dankenswert, daß WELLES durch seine scharfe Beobachtung uns von der ärgerlichsten Textentstellung befreit hat¹.

Die drei letzten Strophen der angeblichen Nārada-Rede sind also nach Wellers einwandfreier Feststellung spätere Zufügung. Außerdem aber erwägt er (S. 76), daß schon einige vorherige Strophen diesem Zusatzstück angehören, Strophen, bei denen das nicht aus Zwiespältigkeit der Überlieferung hervorgeht, sondern daraus, daß sie inhaltlich nicht herpassen. Es ist z.B. längst darauf hingewiesen worden, daß Nārada unmöglich zum König Hariścandra gesagt haben kann: „strebet, ihr Brahmanen (!) nach einem Sohn“, und dabei dieses Streben als wertvoller hingestellt haben soll als die äußeren Zeichen des Asketentums wie Verwahrlosung des Leibes, Antilopenfell als Gewand und wildwachsender Bart. (Str. 7, die vierte der Nārada-Rede).

Wenn wir diese Strophe und die drei letzten ausscheiden, bestand also die sekundäre Nārada-Rede nicht aus 10, sondern nur aus 4 Strophen, oder wenn von dieser gedankenlos eingeschalteten Brahmanenstrophe an alles Weitere tertiärer Zusatz ist, dann enthält die Nārada-Rede zunächst nur drei Strophen.

Der diese Versrede einleitende Prosaatz (13,3): „Er (Nārada) mit

¹ Die Abweichung zwischen Ait. Br. und S'. S'r. a. in der Strophenfolge möchte ich jedoch nicht mit Weller aus Niederschrift und Abschriften, sondern aus Schwanken der mündlichen Überlieferung erklären.

einer (Strophe) gefragt, antwortete mit zehn (*daśabhiḥ*, Strophen) hat also seine Form erst erhalten, nachdem die nachträgliche Erweiterung der Nārada-Rede stattgefunden hatte. WELLES hat das erkannt, hat sich aber unklar ausgedrückt mit den Worten (S. 73) „daß die Prosa zum Teil den Versen später zugefügt wurde“. Dieser Prosaatz ist, als Satz, so alt wie die sekundäre Versunterredung von Hariścandra und Nārada; nur das eine Wort *daśabhiḥ* ist erst eingesetzt, nachdem die Nārada-Rede durch unzugehörige Erweiterung auf zehn Strophen ausgedehnt war. Der Satz mag zunächst gelaute haben: *sa ekayā pṛṣṭo tribhiḥ pṛatyudica*. Wellers Behauptung „später zugefügt“ ist also nur richtig bezüglich des Zahlwortes „*daśabhiḥ*“, nicht aber für „die Prosa zum Teil“; diese Worte enthalten eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung von dem einen Zahlwort auf den ganzen Satz. Es ist, als sollte damit die Erwartung erweckt werden, daß auch andre Teile der Prosa für jünger gehalten werden könnten als irgendwelche andre Textbestandteile. WELLES betont sogar die Ausweitung seiner für das Zahlwort richtigen Feststellung auf die Prosa, indem er (S. 76) wiederholt: „Die Prosastelle A.B. VII 13,3 . . . muß jünger sein als der ursprüngliche Bestand an Versen“ und nochmals: „Die Prosa muß jünger sein als der überarbeitete Verstext“.

Die ganze Verspartie ist also ein entstellender Einschub in die schlichte, sinngemäß fortschreitende Prosaerzählung. Dieser Einschub hat bewirkt, daß die in Prosa zu denkende Frage des Königs weggefallen ist, auf welche dann Nārada in Prosa antwortet: „Wende dich an König Varuna“.

Daß dieser Einschub auch durch seine metrische Form aus der Prosaerzählung herausfällt, ist wichtig; doch wäre dieser Umstand allein kein genügender Anhaltspunkt; diese Partie auszuscheiden; wie denn auch WELLES nicht das ganze Stück, sondern nur den letzten Teil davon angefochten hat. Aber der Sinneszusammenhang und der Zusammenschluß der Prosaarten VII 13,2 (mit der von mir eingesetzten Frage des Königs in Prosa) und VII 14,1 ergibt die einzig glaubhafte echte Textgestalt.

Mit 14,1: *athainam utōca*, „daspracher (Nārada) zu ihm (dem König)“ sind wir also wieder bei der eigentlichen und echten Erzählung und stehen noch ganz an deren Anfang.

Die Prosa ist in dem charakteristischen Brahmanastil gehalten: das Nötige wird mit größter Sparsamkeit an Worten gesagt, zugleich mit der wortverschwenderischen Breite der Wiederholungen. Nur das Geschehen wird berichtet; Beweggründe der handelnden Personen und sonstige naheliegende Erklärungen bleiben unausgesprochen. Es ist, als ob König Hariścandra keinerlei Bedenken gehabt habe, den in sich widersprüchlichen, sich selber aufhebenden Rat des Nārada zu befolgen: den Varuna um einen Sohn zu bitten und zugleich dessen Opferung zu geloben¹.

¹ Siehe darüber in der Schlußbetrachtung.

Hariscandra also bekam auf diese Bitte, auf dieses Gelöbniß hin einen Sohn, der den Namen Rohita erhielt, und alsbald forderte Gott Varuna dessen Opferung.

Er sei noch nicht opferreif, mit dieser Begründung bittet der König den Gott um Aufschub des Opfers, und Varuna gewährt es mit dem kurzen *tatha* „so (sei es)“! Das wiederholt sich fünfmal. Immer verweist der Vater auf eine entwickeltere Lebensstufe des Kindes, mit der es erst die Opferfähigkeit erlangt haben werde, und immer antwortet der Gott auf die gleichzeitige Zusage, dann den Sohn zu opfern, mit *tathā*. Auch die Bitten und Begründungen des Vaters sind immer gleichartig formuliert. Mit der geringen Abwandlung: wenn er Zähne bekommen hat, wenn die Zähne ihm ausgefallen sind, wenn er die zweiten Zähne bekommen hat, usw., dann wird er opferreif sein, wiederholt sich alles fünfmal. In diesem naiven Erzählungsstil wird nicht ausgesprochen, wird aber sehr fühlbar gemacht die Liebe des Vaters, die unheimliche Langmut des doch unerbittlichen Gottes.

Die letzte Stufe des erbetenen Aufschubs ist: der Knabe ist ein Kṣatriya, ist von ritterbürtigem Adel; wenn er waffenfähig sein wird, dann wird er opferfähig sein. Auch bis dahin sich zu gedulden willigt der Gott ein mit *tatha*.

Der Jüngling wurde waffenfähig. — Damit ist ein Wendepunkt erreicht; jetzt gab es für den Vater kein Ausweichen mehr. Auf Varunas wiederholte Mahnung: opfere ihn mir, antwortet diesmal der König: *tathā*, es sei.

Dann werden dem Hariscandra, immer noch kurz genug, etwas mehr Worte in den Mund gelegt: er sprach zu seinem Sohn: „Mein Lieber, er (Varuna) hat dich mir gegeben, so will ich denn dich ihm opfern“. Rohita sagte „Nein“, ergriff Bogen und Pfeile und entwich.

Dieses 'Nein' ist die äußerste Gedrängtheit des lapidaren Erzählungsstils. Man kann etwa die Darstellung der gleichen Szene im Brahma-Purana (Kap. 104) vergleichen. König Hariscandra kündigt dem 16jährigen¹ Rohita in der Versammlung der Minister und Brahmanen die bevorstehende Opferung an. Der Prinz antwortet mit der Absicht, dem Visṇu ein Opfer darzubringen.

Wir geben uns willig der kraftvollen Herbitheit dieser Erzählweise hin; hier sei aber doch ein Begleitgedanke ausgesprochen: die Eröffnung, daß er ihm opfern werde, war eine Warnung an den Sohn; wenn der Entschluß des Königs ganz fest gewesen wäre, hätte er den Rohita ja greifen, binden lassen können und der Opferung überantwortet. So ist Hariscandra dem Gott gegenüber schuldig; Rohita ist fürs erste frei.

¹ Diese Altersangabe ist zwar ohne Gewähr, aber wir lassen sie gelten.

Die gelobte Opferung findet also nicht statt; König Hariscandra wird von Wassersucht befallen; das ist die seit ältester Zeit bekannte Heim-suchung durch Varuna.

Nach einem Jahr des Aufenthalts im Wald, in der Wildnis, will Rohita heimkehren; er wird abgehalten. Mehrmals macht er sich zur Heimkehr auf; mehrmals wird ihm abgeraten.

Natürlich zog es ihn heimwärts; das braucht nicht gesagt zu werden, auch nicht, daß er mit der Heimkehr sich auf neue der Gefahr aussetzte, geopfert zu werden; daß er sich dessen bewußt war, hören wir ja alsbald: er kaufte sich vor der endgültigen Heimkehr einen Ersatzmann für die Opferung.

Auf seinem Rückweg in die Heimat tritt ihm jedesmal Indra in Gestalt eines Brahmanen entgegen und rät ihm, noch länger zu wandern. Das wiederholt sich fünfmal, so daß also Rohita sechs Jahre in der Fremde, in der Waldwildnis schweift.

Die Verzögerung der Heimkehr, bei der sich alles entscheiden muß, erhöht die Spannung. Das ist erzählerisch vortrefflich. Freilich ist fünfmaliger Aufschub, sechsjährige Wanderung, so reichlich, daß bei uns modernen Lesern die Spannung beinahe erlahmt. Bei naiven Hörern alter Zeit war das wohl nicht der Fall. Aber mit einem nochmaligen Aufschub und siebenjähriger Waldwanderschaft will die Sache, statt spannend zu sein, langweilig. So ist es in der Parallelfassung des Ś.S.S., was WELLES S. 81 mit Recht als sekundäre Erweiterung betrachtet.

Man ahnt, daß dieser Aufschub zur Rettung Rohitas führt. Und da ist es bedeutsam, daß Indra es ist, der hier mahndend und warnend eingreift. Er ist dabei nur Berater, nicht Retter; er ist nicht Gegner Varunas, aber doch dessen Gegenspieler. Rohita ist dem Varuna verfallen; aber als Kṣatriya, als Königssohn, ist er Schützling Indras, der Urbild und Begriff des kriegerischen Herrenstandes ist.

Ganz im Sinne der alten vedischen Religion stehen da diese beiden Götter einander gegenüber; ganz in diesem Sinne gehört der Königssohn ihnen beiden an.

Gott Indra also spricht zu dem auf der Heimkehr begriffenen Rohita fünfmal mit Jahresbestand: „Wandere nur (noch weiter)“. Dieses fünfmalige *carava* allein wäre etwas eintönig; mit dem im Ganzen herrschenden Stil erschiene das zwar als vereinbar, aber Indra bereichert und bekräftigt seine Aufforderung zu weiterem Wandern in der Wildnis mit Strophen. Diese empfehlen Wanderschaft oder wenigstens Regsamkeit und Bewegung. Nähere Beziehung zu Rohitas Lage und Schicksal haben sie nicht; sie sind wohl nicht für diesen Zusammenhang gedichtet; sie mögen etwa volkstümlicher Spruchweisheit entlehnt sein. Dichterisch sind sie recht unbedeutend; aber es besteht kein hinlänglicher Grund,

sie für nachträglich eingeschoben zu halten. Jedesmal folgt auf so eine Strophe die Ermahnung: „Wandere nur“.

Endlich, nach sechsjähriger Wanderschaft in der Wildnis gelangt es dem Rohita, sich von dem auf ihm lastenden Opfergelübde zu befreien, indem er sich einen Ersatzmann kauft — für hundert Rinder.

WELLES wirft die Frage auf (S. 45), woher Rohita die Rinder nahm, und meint, das sei „einer jener Fälle, wo der Erzähler nicht alle Einzelheiten des Geschehens mit seiner Logik umspannte“.

Hier ist der Begriff Logik fehl am Platz. Es handelt sich um die mehrfach beobachtete Stileigentümlichkeit, daß nur der Fortgang der Ereignisse berichtet wird, Begründungen und nebensächliche Zwischenglieder jedoch übergangen werden, und wir haben schon darauf hingewiesen, daß diese herbe Kargheit des Stils auch eine Kraft ist, indem der Hörer (Leser) gezwungen wird, sich zu beteiligen.

Eine solche Ergänzung bietet nun hier WELLES, in der Meinung, damit einem logischen Mangel aufzuhelfen. Er sagt: Vielleicht war Sunahšepa¹ in den sechs oder sieben Jahren, die er im Walde verbrachte, auch Viehzüchter geworden. Solche Zurechtlegungen ergeben sich bei den Zuhörern, die als Zeitgenossen des Erzählers mit ihm in derselben Geisteswelt leben, ohne Schwierigkeit. Wir späteren Fremden sind nicht so sicher, das Richtige zu treffen.

Ich glaube nicht, daß der adelige junge Krieger, der Königssohn, sich soweit erniedrigt hätte, Viehzüchter, also Bauer zu werden. Schon als 16jähriger Jüngling (wenn wir diese unverbürgte aber glaubhafte Altersangabe übernehmen) hatte er Kraft, Mut und Stolz, allein, auf sich gestellt, nur mit Bogen und Pfeilen versehen, es mit dem Leben und seinen Gefahren aufzunehmen. An Wildbeute konnte es ihm nicht fehlen, dazu spendete der Wald auch pflanzliche Nahrung. Viehraub war seinem Stand angemessen, war eine ehrenvolle Art des Kriegerdaseins. Wenn er, durch die Wildnis schweifend, in den Bereich menschlicher Siedlungen geriet und da auf Rinderherden stieß, so mochte er mit wenigen Pfeilschüssen einige Hirten erledigen; die übrigen wären dann froh gewesen ihr Leben zu bewahren, indem sie die Rinder nach seinem Geheiß forttrieben.

Eigentlich liegt nichts daran, ob diese meine Ausmalung glaubhafter ist als WELLES Annahme, Rohita sei Viehzüchter geworden, denn der Fortgang der Geschehnisse hängt davon nicht ab; und jeder Zusatz würde weitere Darlegungen erfordern. Der Waldwanderer hätte Knechte nötig, um eine Herde von mehr als hundert Rindern zu treiben, zu hüten; es wäre zu sagen, warum ein Knecht, ob erobert oder gedungen, nicht

¹ Als „logisch nicht geschlossen“ bezeichnet Weller auch S. 88 dieses Stück der Erzählung, weil nicht gesagt ist, woher Rohita die Rinder nahm.

² Sunahšepa ist eine nur äußerliche Entleisung; gemeint ist Rohita.

tauglich gewesen wäre als Ersatzmann für den zum Menschenopfer bestimmten Königssohn. Jeder Einschub wäre eine Abschweifung und würde den Stil der Erzählung verändern.

Es ist die Logik des Stils — wenn wir dem Begriff der Logik überhaupt Eingang gewähren wollten — die Sicherheit und Selbstverständlichkeit des Stils, daß solche Nebendinge nicht erörtert werden. Ob dieser knappe Stil uns als karg, vielleicht als unbefohlen erscheint, oder etwa auch als monumental, ist eine Frage des Geschmacks (*raza*) nicht der Logik.

Im sechsten Jahr seiner Wanderschaft „Traf er im Wald den Seher Aġgarta, den Sohn des Suyavasa, der von Hunger gequält war. Der hatte drei Söhne: Sunahšepa, Sunahšepa, Sunolängula. Zu dem sprach er: O Seher, ich gebe dir hundert (Rinder); ich will mit einem von diesen mich selber loskaufen. Der hielt den ältesten Sohn zurück und sagte: den aber nicht; und den auch nicht, sagte die Mutter (und hielt) den Jüngsten (zurück). Die beiden einigten sich auf den mittleren, Sunahšepa. Er gab für diesen hundert (Rinder), nahm ihn mit und ging aus dem Wald ins Dorf“.

Die Worte: „Ich will mich mit einem von diesen loskaufen“ verraten den Eltern klar genug, was das Schicksal des verkauften Sohnes sein wird. Bei der Unmenschlichkeit des Sohnesverkaufs hat es einen gewissen grimmigen Humor, wie dem Vater die Bevorzugung des Erstgeborenen zugeschrieben wird, und der Mutter die Vorliebe für den Jüngsten — menschliche Regungen, die in anderen Verhältnissen lebenswert sein könnten.

So ist diese Szene bei aller stilgerechten Knappheit besonders lebendig, und sie ist in späteren abgeschwächten oder entstellten Wiederauflagen der Geschichte am treuesten erhalten.

An späterer Stelle unserer Erzählung erfahren wir, daß diese Brahmanenfamilie dem alten, mythisch-heiligen Geschlecht der Angiras angehört. Aber wie sind sie heruntergekommen!

Der Vater des Aġgarta hieß noch Suyavasa, d.h. „der gute Weide hat“; der Name Aġgarta aber bedeutet: „der nichts zu fressen hat“, ein redender Name gemäß dem, daß er „von Hunger gequält war“. Der Hunger könnte noch als halbe Entschuldigung dafür gelten, daß er seinen Sohn verkauft hat, aber es zeigt sich alsbald, daß er weit über diesen verächtlichen Namen hinaus und weit unter der Verwerflichkeit des Sohnesverkaufs ein abscheulicher Unmensch ist.

Die Namen der Söhne bedeuten nacheinander: Hundeschweif, Hundeschwanz und Hundewedel. Diese Namen sind nicht so verächtlich wie „Hungerleider“ für den Vater; sie sind nur lächerlich.

Von all diesen Namen ist altüberliefert nur der Name Sunahšepa, und es ist nicht erkennbar, daß in der alten Legendenform diesem befremd-

lichen Namen etwas Komisches oder Geringschätziges anhaftete. Aber dieser alte Name Śunaśēpa, Hundeschwanz, war gewiß der Ausgangspunkt dafür, daß in unserer ausgeführten Legende ihm Brüder mit so absonderlichen Namen beigegeben wurden, so daß in die sehr ernste Legende auch ein humoristischer Ton hinein kam.

Mit diesem gekauften Erbsatzmann also begab sich Rohita aus dem Wald ins Dorf und sprach zu seinem Vater: „Papa, mit dem da will ich mich loskaufen. Der (Hariscandra) wandte sich an Varuna und sprach: Mit dem da will ich dir opfern. Der sprach: Es sei (*tathā*); ein Brahmane ist sogar noch mehr wert als ein Kṣatriya.“ —

Auf die weitgehenden religions-soziologischen Schlüsse, die man daraus gezogen hat, daß ein Brahmane für ein Menschenopfer mehr wert sei als ein adeliger Königsohn, gehe ich nicht ein.

Hier ist der naive — und zwar im Schillerschen Sinn „naive“ — Erzählungsstil besonders deutlich: Kein Wort der Begrüßung, Freude des Wiedersehens, der Befreiung von dem schrecklichen Schicksal, daß der Vater den Sohn töten lassen mußte; nur der Hergang wird berichtet. Deshalb, und nicht etwa aus erzählerischem Ungeschick (oder einem sonstigen Grund) wird auch Rohita im Folgenden nicht mehr erwähnt. Daß er nach dem Tod seines Vaters das Königtum übernehmen wird, kann sich jeder selber denken, und es interessiert weiter nicht.

Bisher war alles königlich, Kṣatriya-mäßig; von Brahmanen war mit äußerster Verachtung die Rede — nicht zwar von Brahmanen überhaupt, sondern von Ajjarta, der im Folgenden noch niedriger dasteht. Mit dem Wort des Varuna: Ein Brahmane ist mehr wert als ein Kṣatriya, wendet sich alles zu stärkerer Hervorhebung des Brahmanenstandes. Das Vorwalten des Königturns und Kriegsadels im Anfangsteil ergibt sich ganz natürlich daraus, das zunächst kein Brahmane im Erzählungsinhalt vorkommt; dann aber ist der Brahmanenjüngling Śunaśēpa die Hauptperson und, weil von Opfervorgängen die Rede ist, müssen Brahmanen beteiligt sein. Der Erzählungsstoff selber also bringt es mit sich, daß anfangs der Kṣatriya-stand im Vordergrund steht, dann aber die Brahmanen das Feld beherrschen.

Die verschiedene Gewichtsverteilung zwischen Kṣatriya-stand und Brahmanen-stand in dem einleitenden und dem Hauptstück der Erzählung ergibt sich also ganz organisch aus dem Verlauf der Geschehnisse.

WELLES dagegen ist der Ansicht (S. 33), daß hier zwei verschiedene Erzählungen aneinander gefügt sind, eine aus Kṣatriya-Kreisen stammende und eine brahmanische Erzählung. Diese Ansicht hat weitgehende Folgen und ist verbunden mit sonstigen textkritischen Eingriffen in den Text, die tief einschneiden und die ich nicht anerkennen kann. Ich bin

daher genötigt, mich ausführlich mit den weiteren Darlegungen WELLES zu befassen.

WELLES meint, die Erzählung von Hariscandra, der sich einen Sohn wünscht, und die von Śunaśēpa, der sich von der Fesselung an den Opferpfahl befreit, seien von ganz verschiedenen Religionsanschauungen erfüllt. Denn wenn für Śunaśēpa die Gottessanrufung mit Rigveda-strophen das gegebene Mittel zu seiner Rettung war, so wäre bei gleichartiger geistiger Haltung der Menschen in beiden Abschnitten zu erwarten, daß auch Hariscandra durch Gottessanrufung mit Rigveda-strophen sich den versagten Sohn hätte beschaffen können.

Diese Ansicht geht von der Voraussetzung aus, daß der Rigveda bekannt gewesen sei, und jedermann daraus hätte zitieren und damit Wunder wirken können. Die Voraussetzungen unserer Legende sind aber ganz andere. Der Rigveda (obwohl von Ewigkeit her bestehend) war noch nicht durch Schauung von Sehern in die Menschenwelt gekommen, wenigstens nicht dessen sämtliche Teile. Sondern die (angeblichen) Śunaśēpa-Hymnen wurden erst von Śunaśēpa in seiner höchsten Todesnot erschaut. — So nach der Anschauung der Legende; ich spreche jetzt nicht von unseren Ansichten über die Herkunft dieser Gedichtgruppe. — Es ist der Hauptinhalt und tiefe Sinn der Legende, daß der Brahmanenjüngling an die Schwelle des Todes herangeführt wurde — und zwar in der erschütterndsten Weise — und daß er an dieser Grenze des Menschseins emporgehoben wurde zu einem höheren Menschsein, emporwuchs zum Erschauer von Rigvedagedichten, zum Ṛṣi. Diese höchste geistige Leistung und geistliche Begnadung gewann ihm das Wunder der Befreiung.

Sonderbarer Weise spricht WELLES dem Śunaśēpa die Würde des Sehers ab — an späterer Stelle, auf die ich noch zurückkommen werde. Er bezeugt damit, daß er die Legende nicht verstanden hat.

Deshalb auch hält er es für möglich, daß bei gleicher geistiger Haltung und Religionsanschauung, wie er sich diese denkt, der König Hariscandra durch Gottessanrufung mit Rigvedastrophen sich einen Sohn hätte beschaffen können. Aber er war ja kein Seher; er wäre dann ein Rājarsi gewesen; es gibt in indischer Überlieferung keinen Seher eines Rigvedagedichts namens Hariscandra; und der bloße Wunsch, einen Sohn zu bekommen, konnte ihm nicht, wie dem Śunaśēpa die höchste Todesnot, die Weihe eines Sehers verleihen, was bei ihm als Kṣatriya ein noch größerer Schritt, ein größeres Wunder gewesen wäre als bei dem Brahmanen Śunaśēpa.

WELLES freilich mutet bei seiner Annahme dem Hariscandra gar nicht die schöpferische Höhe des Sehertums zu, die er nicht einmal dem Śunaśēpa zubilligt, sondern er meint, es hätte dem Hariscandra zur

Wunscherfüllung verhelfen können, „den einen oder andern Rigvedavcrs an einen Gott zu richten“. „Den einen oder andern Vers“ ist zu unbestimmt, auch für eine Annahme, die ohnehin abzulehnen ist. Man fragt: welchen denn? Die rigvedischen Sänger haben zwar oft für sich oder für ihre Auftraggeber um Nachkommenschaft gebeten. Aber welche Stelle derartigen Inhalts wäre tauglich, dem Harisāndra in den Mund gelegt zu werden? Ich weiß keine. Man wünschte, eine solche genannt zu sehen, damit die Hypothese der Glaubhaftigkeit wenigstens insofern angenähert würde.

Der Versuch, eine weltanschauliche oder Religionsverschiedenheit aus dem verschiedenen Verhalten des Harisāndra und des Śunahšepa zu entwickeln, ist eine Vorstufe dazu, daß WELLER im Weiteren den Harisāndra — Rohita-teil der Erzählung und den Teil, in dem sich alles um Śunahšepa dreht, völlig auseinanderreißen und als zwei ganz verschiedene Erzählungen hinstellen will.

Ehe wir uns eingehend ablehnend damit befassen, mußte dieser erste Angriff auf die Einheit der Erzählung entkräftet werden — eine Einheit, die zwar gestört, aber nicht zerstört ist.

Es könnte nämlich, wenn zwar nicht eine religiöse Verschiedenheit, doch der Umstand für eine Zerlegung zu sprechen scheinen, daß ungefähr da, wo WELLER den Einschnitt machen will, etwas ganz ausgesprochen Brahmanisches eingeschaltet ist, nämlich die Erwähnung des Königsweihopfers. Das aber ist ein Fremdstoff, und gerade WELLER (S. 28f.) hat ausführlich nachgewiesen, daß das sekundär und unecht ist. Es verhält sich damit folgendermaßen: Nachdem Varuna sich bereit erklärt hat, den Śunahšepa als Ersatzopfer anzunehmen, also da, wo das Opfer beginnen soll, sagt der Text:

„ihm (dem Harisāndra) verkündigte er (Varuna) das Opferwerk Rājasīya (Königsweihe). Diesen Menschen (den Śunahšepa) nahm er (Harisāndra) bei dem Abhisecanīya (der Besprengung des Königs mit Weihwasser, Hauptakt der Königsweihe) als Opfertier her“. (Die Übersetzung von *alebhe* als „er nahm her“ muß ich im Folgenden gegen WELLER verteidigen).

Daß das Opfer, das nun vollzogen werden soll, eine Königsweihe sei, paßt nicht in den Zusammenhang und muß unursprünglich sein. Das hat sich wohl schon mancher Leser gesagt. Ich gebe die Begründung dafür mit etwas anderen Worten als WELLER S. 28f.

Das ursprüngliche Gelübde des Königs, seinen Sohn, wenn er einen bekäme, zu opfern, hat mit einer Königsweihe nicht das Mindeste zu tun. Nur darum, einen Sohn zu bekommen, handelt es sich da, ohne irgendeinen Hinweis auf eine Königsweihe; bei einer solchen findet auch nach unserer sonstigen Kenntnis des Rituals kein Menschenopfer statt. Und

wenn eine Königsweihe geplant gewesen wäre, so hätte dem König statt so langer Verzögerung daran liegen müssen, sie möglichst bald zu vollziehen, um seine Herrschaft zu sanktionieren.

Er war schon König, als er danach strebte, einen Sohn zu bekommen. Es mußte eine geraume Zeit verstreichen, bis sich zeigte, daß keine seiner ersten Frauen ihm einen Sohn schenkte, und er deshalb nacheinander weitere Frauen hinzunahm. Bleiben wir ferner bei unserer Annahme, daß Rohita 16 Jahre alt gewesen sei, als er in den Wald entwich. Seitdem waren 6 Jahre vergangen; da war also Harisāndra gewiß schon 25 Jahre lang König. Nach so langer Zeit hat eine Königsweihe keinen Sinn; wohl kann sie nach Antritt der Herrschaft hinausgeschoben werden, etwa bis alle Rivalen besiegt oder zur Anerkennung des Königs gezwungen sind; aber ein so langer Aufschub ist unangemessen.

WELLER schließt dann weiter (S. 32), daß die Aussage über Königsweihe und Besprengung „später eingefügt wurde, um die Geschichte von Harisāndra, Rohita und Śunahšepas Opferung (er meint, dessen wirkliche Schlachtung) an die folgende Priestererzählung anzuschließen“.

Auch abgesehen davon, daß wir diese Sonderung in zwei Erzählungen nicht anerkennen können, müßten wir sagen, daß der Einschub der Königsweihe ein recht ungeeignetes und ungeschicktes Mittel wäre, diese beiden zu verknüpfen und einen Übergang von der einen zur andern herzustellen.

Wir hören vielmehr am Schluß unseres Textes, daß die Rezitation der Śunahšepa-Legende zum Ritual der Königsweihe gehört. Warum das, wissen wir nicht, denn sie hat inhaltlich keinen erkennbaren Zusammenhang damit. Jedoch nur als Stück dieses Rituals ist sie uns mit den ausführlichen Darlegungen aller Vorgänge bei diesem Fest überliefert.

Wir fragen nun nicht im Hinblick auf das Ritual mit WELLER S. 31: „warum die Legende von Śunahšepas Opfertod gerade in die Königsweihe einbezogen wurde“, sondern umgekehrt im Hinblick auf den Text: warum die Königsweihe in die Legende aufgenommen wurde. Und da ist es denn verständlich, daß ein Bedürfnis bestand, die Legende mit der Königsweihe in irgendeine Beziehung zu setzen. Das ist der Grund, warum die Königsweihe sekundär in die Śunahšepallegende aufgenommen wurde, und nicht die Verknüpfung zweier angeblich verschiedener Erzählungen. Übrigens ist der Einschub dieses Fremdkörpers insofern ziemlich harmlos, als dadurch die Handlung nicht unterbrochen, der Fortgang der Geschehnisse nicht aufgehalten wird.

Es war aber gewiß ein sehr hohes, feierliches Opfer, bei dem der Brahmanensohn als Opfertier dienen sollte und durch das der König Harisāndra endlich sein Gelübde wahr machen wollte. Berühmteste

heilige Brahmanen waren dabei die zelebrierenden Priester; an erster Stelle wird unter diesen als Rezitationspriester (Hotar) *Viśvāmītra* genannt.

Als nun *Śunahśepa* an den Opferfahl gebunden werden sollte, fand sich niemand bereit, ihn anzubinden. Aber *Ajigarta*, der Sohn des *Suyavasa*, *Śunahśepas* Vater (der auch zugegen war) sprach: gebt mir nochmal hundert Rinder, dann werde ich ihn anbinden. Sie gaben ihm nochmal hundert Rinder, und er band ihn an.

Als er angebunden war und die erforderlichen Riten vollzogen, fand sich niemand, ihn zu schlachten. Da sprach *Ajigarta*: gebt mir nochmal hundert (Rinder), dann werde ich ihn schlachten. Sie gaben ihm nochmal hundert. Da wetzte er sein Messer und ging auf ihn los. Da dachte *Śunahśepa*: Als ob ich nicht ein Mensch wäre, wollen sie mich schlachten; so will ich mich denn an die Götter wenden. —

Dann pries er den *Varuna* mit *Rigvedastrophen* und bat um sein Erbarmen. Darauf fielen die Fesseln von ihm ab und er war frei. — Soweit die zunächst genaue, zuletzt sehr summarische Nacherzählung. Nun müssen wir uns mit der Behandlung dieses Teils durch *WELLES* befassen.

Er verweist S. 23 darauf, daß *ā-labh* gebraucht wird im Sinne von „das Opfertier fassen und anbinden, daher euphemistisch für schlachten und opfern“.

Er übersetzt also den Schlußsatz von Abschnitt 15 (also noch vor *Ajigartas* Mitwirken): *puruṣam paśum ālebbe*: „er band den Menschen als Opfertier an“ oder: „er opferte und schlachtete ihn“. Das steht aber, so oder so, im Widerspruch damit, daß gleich darauf (Abschnitt 16, Anfang) gesagt wird: „es fand sich niemand ihn anzubinden“ und „es fand sich niemand, ihn zu schlachten“. Aus diesem Widerspruch schließt *WELLES* (S. 24), „daß zwei Erzählungen verschiedenen Inhalts und unterschiedlicher Herkunft ohne ursprünglichen inneren Zusammenhang aneinander gereiht wurden“. Unser Text verrät sich hier als eine „Kompilation“.

Die von uns mehrfach erwähnte, auch kritisierte Zerlegung der Erzählung in einen *ṛṣi*-trischen und einen brahmanischen Teil glaubt *WELLES* hier bestätigt, bewiesen zu sehen.

Die *Ṛṣi*-trische Erzählung habe mit dem Tode des *Śunahśepa* geendet; er sei beim Opfer wirklich geschlachtet worden; dieser Gruesel sei durch die brahmanische Erzählung behoben worden, die den nach den Schlußworten der ersteren Erzählung schon Getöteten errettet werden läßt, und unorganisch daran angehängt sei.

Dieser Ansicht widerspreche ich aufs entschiedenste mit mehreren Gründen.

WELLES Darlegungen haben hier besonders betont die äußere Form der Logik; die innere Logik der Dinge lehrt: seine Übersetzung ist falsch.

labbh heißt „fassen, ergreifen“; *ā* heißt „herbei“; also *ā-labbh* „herbeiergreifen“ (vgl. das davon nur dialektisch verschiedene *ā-rabbh* „erergreifen“). Demgemäß übersetze ich: „er nahm ihn als Opfertier her“. *WELLES* erwähnt, daß alle früheren Übersetzer ähnlich übersetzt haben.

Nun hat zwar *ā-labbh* in der Spezialsprache des Ritualismus auch die übertragenen Bedeutungen „das Opfertier fassen und anbinden“, sodann auch „schlachten und opfern“, was ja *WELLES* selber als euphemistisch bezeichnet. Es ist aber nicht richtig, eine übertragene, also sekundäre Bedeutung ausnahmslos und mit Ausschluß der ursprünglichen oder Grundbedeutung für die Übersetzung maßgebend sein zu lassen, sogar dann, wenn sich daraus ein Widerspruch ergibt. *WELLES* freilich legt auf den Widerspruch, den er so gewinnt, das größte Gewicht — — —

Es ist wahr, die Petersburger Wörterbücher geben für *ā-labbh* diese beiden übertragenen Bedeutungen. Aber wir übersetzen zwar mit Hilfe des Wörterbuchs, aber nicht schlechthin abhängig von ihm; sondern wir suchen den Sinn eines Textes zu verstehen und nach dem Sinneszusammenhang stellen wir die Bedeutungen der Wörter fest. Dieses Verfahren ist die Grundlage aller Wörterbücher; wir sind berechtigt und verpflichtet, mit diesem Verfahren die vorhandenen Wörterbücher zu ergänzen und zu berichtigen. Dieses Verfahren übt jeder Sprachlernende aus, schon das Kind, das aus dem Zusammenhang, sei es der Situation oder der Rede, die Wortbedeutungen erlernt. Die richtige Anwendung dieses Verfahrens ist hier sogar recht leicht, da uns mit *labbh* und mit *ā* deutliche Hinweise gegeben sind.

WELLES Behauptung, die Erzählung, die sinnvoll ist, wenn wir sie als Ganzes nehmen, sei eine Kompilation aus zwei verschiedenen Erzählungen, deren eine den *Śunahśepa* geschlachtet, die andere gerettet werden lasse, beruht einzig auf der Übersetzung von *ālebbe*.

Aber die Widersprüche, die er damit heraufbeschwört, sind zahlreicher und größer. Er sagt (S. 25) er „sehe keine Gründe, weshalb diese Geschichte nicht sollte mit *Śunahśepas* Tode geendet haben“.

Nun, die Gründe dagegen sind mannigfach.

Für 100 Rinder hat der Vater seinen Sohn verkauft (in der angeblichen *Ṛṣi*-trischen Erzählung). Für 100 Rinder bindet er ihn an (dies, wie die folgenden Fälle in der angeblichen brahmanischen Erzählung). Der Text sagt mit deutlichem Rückverweis auf den Sohnesverkauf: für abermals 100 Rinder, und betont dieses „abermals“ durch Wiederholung. Dann für abermals 100 Rinder schiebt er sich an, den Sohn zu schlachten (auch hier das Wort für „abermals“ zweimal), und zuletzt versucht er,

durch Zahlung von 100 Rindern den Sohn zu versöhnen, gewissermaßen zurückzukaufen.

Dieses viermalige: „hundert (Rinder)“ ist eine ausdrückliche Verklammerung dessen, was WELLER in zwei Teile zerreißen will.

Und das ist durchaus nicht etwas bloß Formales. Es ist die Charakterisierung des Ajigarta in deutlicher Steigerung: Verkauf des Sohnes — er mußte wissen, daß es dabei ums Leben geht; Anbinden des Sohnes; jetzt sah er, daß es um die Schlachtung seines Sohnes geht; Schlachtung des Sohnes; er hätte sie, ohne göttliches Eingreifen, auch ausgeführt. Das ist das Krasseste; der Versöhnungs- oder Rückkaufversuch ist nicht so entsetzlich; doch aber zeigt sich die niedrige Gesinnung, die Verworfenheit dieses Mannes darin am schlimmsten. Alle Anwesenden waren ergriffen von diesem Schicksal, von dem göttlichen Wunder, das da geschah, der entmenschte Vater aber denkt nur wieder an 100 Rinder und meint, mit einem Drittel seines Sündenlohns sich entschüden zu können.

In dem naiven Stil, auf den wir schon mehrfach hingewiesen haben, ist das eine kraftvolle Charakterisierung, einheitlich durchgeführt von der ersten Erwähnung an mit Steigerung bis zum Schluß.

Bedarf es etwa bei diesem künstlerischen Zusammenschluß und Aufbau der Erzählung noch weiterer Gründe gegen deren Zerlegung?

Doch ich beginne aufs neue bei *alebhe*. WELLER behauptet nicht — und er könnte es nicht behaupten — daß dieses Perfekt kausativ sei. Er übersetzt: „er band diesen Menschen als Opfertier an“ oder „er schlachtete ihn als Opfertier“. Wie soll ich mir das vorstellen? Der seit sechs Jahren wassersichtige König sei mit seinem gedunsenen Bauch, vielleicht gestützt auf zwei seiner vielen Weiber, über den Opferplatz gewankt und habe da den frischen Jüngling erst an den Pfahl gebunden und dann geschlachtet? Ihn anzubinden und dann zu schlachten wäre Sache untergeordneter Priester gewesen. Konnte der König sich zu so niedrigem Tun herabwürdigen?; konnte er als Kṣatriya sich erheben zu einer brahmanischen Obliegenheit, die nur als brahmanische heilige Handlung nicht unwürdig war?

WELLER, der keine Gegengründe gegen seine so tief einschneidende Hypothese zu sehen glaubte, muß ja wohl die von mir dagegen vorgebrachten Punkte auch bemerkt haben; aber er hat sie wohl als so wenig entscheidend anerkannt, daß er sie gar nicht entkräftet hat. Ich fahre daher fort, weitere Gegengründe anzuführen.

Śunaḥṣepa gilt ein für allemal, von ältester Zeit an bis späterhin, als der durch göttliche Hilfe aus Lebensgefahr Errettete. So im Rigveda, dessen knappe Andeutungen zwar manches, das wir gerne wissen würden, vermessen lassen; ersichtlich ist aber, daß Śunaḥṣepa dreifach gefesselt war und durch Eingreifen eines Gottes befreit wurde. Und ferner ist

ersichtlich, daß für die rigvedischen Dichter das eine aus alter Zeit überkommene Geschichte war; für uns also geradezu prähistorisch. Die Hauptsache, Befreiung von Varunas Fesseln, berichtet auch der Schwarze Yajurveda, nämlich T. S. 5. 2. 1, 3 und KS. 19, 11 (S. 13, Z. 16f.). Sodann die Bhṛhaddevatā und alle Erwähnungen, die von dieser oder unserer Brahmana-Legende abhängig sind und deshalb nicht aufgezählt zu werden brauchen.

Eine stark abweichende, in dem Punkt aber, daß Śunaḥṣepa gerettet wurde, übereinstimmende Spätform wird an ihrer Stelle noch erwähnt werden.

Eine Sage, deren Kernpunkt bei allen sonstigen Abwandlungen über alle Zeiten hinweg feststeht, läßt sich nicht vergewaltigen. Das Entscheidende daran ist im allgemeinen Bewußtsein, ist geradezu sprichwörtlich. Man kann nicht gegen alles Bestehende und Gültige eine Sagenform aufbringen, nach der etwa der Teil-Schuß dem Knaben ins Auge oder in die Stirn gegangen wäre. Der Kern einer solchen Sage, wie er auch umkleidet sei, ist fest. — Den Faust hat der Teufel geholt. Dieser feststehende Schlußpunkt der Sage ist in kein Gegenteil gewandt worden, so daß Faust erlöst wurde. Goethe wagte diese Verkehrung ins Gegenteil; er vermochte das und deshalb durfte er es. Ein Philologe aber kann so etwas nicht und darf es nicht. Seine Aufgabe ist die Geschichte der Sage und nicht deren Umänderung.

Und welchen Sinn hätte schließlich eine Erzählung wie die von WELLER konstruierte mit der Tötung des Śunaḥṣepa? Wollten die Kṣatriyas, die der Annahme nach sich diese Geschichte erzählt hätten, damit ihre Machtüberlegenheit und Waffenkraft darstellen, womit sie sich Gewalttaten gegen Brahmanen herausnehmen konnten? Sie waren immerhin religiös gebunden; war ihnen Varuna ein Gott, der nach Menschenblut lechzte, gleichviel, welches Recht oder Unrecht dabei im Spiel war?

Solcher Art sind WELLERS Meinungen sicherlich nicht; aber ich frage mich vergeblich, was eigentlich der Gehalt einer tödlich endenden Śunaḥṣepa-Erzählung sein könnte.

Doch betrachten wir nochmals den Text! Daß das Königsweiheopfer, *rājasūya* mit *abhiṣecaniya*, nicht in den Zusammenhang gehört, sieht jeder, und WELLER hat es S. 30 überzeugend dargelegt. Nun lautet der letzte Satz von Abschnitt 15: *tam etam abhiṣecaniye* (dies jüngere Zutat) *puruṣam paśum alebhe* (dies nach WELLER: er band ihn an, oder: er schlachtete ihn). Beides, Späteres, wohl Spätstes, und Älteres, Vorliterarisches, so in einem Satz verbunden — „da höret ouch geloube zu“. Ich habe diesen Glauben nicht!

Ich fahre fort in der Überzeugung, daß die Annahme einer ursprüng-

lichen Ksatriya-Erzählung, die mit dem Tod Śunaḥśepas endete, nicht zu Recht besteht.

Śunaḥśepa, an den Pfahl gebunden, den Tod vor Augen — Welch gräßlichen Tod! —, spricht (in Prosa; bzw. erdenkt bei sich): „Als ob ich nicht ein Mensch wäre, so wollen sie mich abschlachten; wohlan, so will ich mich denn an die Götter wenden“.

Die Mehrzahl „Götter“ ist dabei auffallend; er mußte ja wohl wissen, daß er dem Varuna geopfert werden sollte; aber das wäre kein Grund, daß er nicht viele oder alle Götter hätte um Hilfe bitten sollen. Varuna oder auch andere Götter: darum handelt es sich, größtenteils wenigstens, im folgenden.

Erbabenste Höhe der Götteranrufung, Lobpreis und Gebet, ist hier am Platz. Es gibt in Allindien nichts so Erhabenes Heiliges als Rigveda. Śunaḥśepa, in äußerster Todesnot, wird zum Seher rigvedischer Götterhymnen und hebt an:

„An welchen Gottes, an wessen unter den Unsterblichen teuren Namen gedenken wir nun?“ (Rigveda I 24,1,a,b) — Hier und im folgenden, sofern ich nicht anderes begründe, kann „wir (uns)“ ein gehobener Ausdruck sein für: ich, mir; doch muß das nicht der Fall sein; „wir“ oder „ich“, das ist jeweils zu erwägen. — Ich führe im folgenden die Rigveda-Gedichte, die hier dem Śunaḥśepa in den Mund gelegt werden, nicht vollständig an, sondern hebe davon nur heraus, was hier (einigermaßen) in den Zusammenhang paßt: „Denn nicht haben deine (Varunas) Herrschermacht noch Macht und Ungestüm sogar die Vögel erreicht, die da fliegen, noch die Gewässer, die rastlos strömen, noch die, welche die Gewalt des Windes überwinden“ (24, 6). „Denn König Varuna hat der Sonne den weiten Weg geschaffen, daß sie ihn entlanggeht; im Fußlosen hat er bewirkt, daß sie die Füße aufsetzen kann; und sein Wort wehrt denen, die das Herz verwunden wollen“ (24, 8). „Weit und tief soll deine Gnade sein; treib in die Ferne die Vernichtung“ (24, 9,b,e). „Sei hier ohne Groll, o Varuna, du weitgebietender, raub uns nicht das Leben (24, 11 c, d). „Der König Varuna soll uns frei lassen“ (24, 12c). „Löse die oberste Fessel von uns, o Varuna, löse die unterste ab, mach die mittlere los (24, 15,a,b).

„Wann werden wir den schönherrschenden Herrn, den Varuna, bereit machen zur Barmherzigkeit, den weitschauenden!“ (1.25,5,a—c). Dann, nach weiteren Lobpreisungen Varunas: „Er möge unsere Lebenszeit verlängern“ (25, 12c). „Diesen meinen Ruf erhöhe, o Varuna, und erbarme dich jetzt; hilfebedürftig begehre ich nach dir“ (25, 19). „Die oberste Fessel löse von uns, die mittlere mache los, und die unterste damit ich am Leben bleibe“ (25, 21).

Eine derartige Auswahl von Strophen oder Halbstrophen, vielleicht

etwas knapper oder auch reichlicher aus den beiden Gedichten 1.24 und 1.25 konnte hier recht wohl dem Śunaḥśepa in den Mund gelegt werden. Auch sofern sie keinen eigentlichen Bezug auf seine Notlage haben, sondern nur Lob und Preis des Gottes aussprechen, sind sie nicht unpassend, denn es ist in Indien Brauch, ehe man eine Bitte ausspricht, einen Höherstehenden, König oder Gott, zu rühmen, in dem Glauben ihn dadurch zur Gewährung geneigt zu machen.

Aber manche Strophen oder Strophenstücke aus diesen beiden Gedichten passen nicht in diesen Zusammenhang, und Śunaḥśepa kann nicht, wie es der Legendenverfasser darstellt, diese Gedichte als Ganzes in seiner Lage, am Pfahl angebunden und von Schlachtung bedroht, gesprochen haben.

Schon gleich die erste Strophe (1.24,1) lautet in ihrer zweiten, von mir zunächst weggelassenen Hälfte: „Wer gibt uns der großen Ungebundenheit (der Göttin Aditi; hier etwa: Freiheit) zurück, damit ich Vater und Mutter sehe!“ Aber Vater und Mutter haben ihn verkauft, und er sieht den Vater mit dem Schlachtermesser vor sich. — Das sind die Worte eines anderen in Not befindlichen, der vielleicht durch Gefangenschaft der Heimat und den Seinigen entrisen ist.

Die übrigens längst und allgemein bekannte Sachlage, daß diese Gedichte nicht den Śunaḥśepa zum Verfasser oder Sprecher haben können, sei nur noch veranschaulicht daran, daß jener Beter, von dem wir sonst nichts wissen, bei seiner Bitte um Varunas hilfreiches Erbarmen sich darauf beruft, daß Varuna ehemals den Śunaḥśepa befreit habe. Er sagt (1. 24,12,c,d): „Den der gefangene Śunaḥśepa angerufen hat — der König Varuna soll uns freilassen“, und dann nochmals (1. 24,13,a—c): „Denn der gefangene Śunaḥśepa, der an drei Holzpföcke gebunden war, hat den Aditi-Sohn (= Varuna) angerufen, der König solle ihn freilassen“.

Dennoch hat der Erzähler unsere Legende seinen leidenden Helden diese Gedichte ganz auflesen lassen, und nicht nur diese, sondern eine größere Gruppe von Gedichten, nämlich 1.24—27 und 1.29 und 30. — Das bei der Rezitation am Opferpfahl übergangene Gedicht 1.28 läßt die Legende ihn erst hersagen, nachdem er schon vom Pfahl losgebunden ist; wir werden darauf noch zu sprechen kommen. —

Jetzt muß der Arme 87 Strophen ableiern; diese unwirkliche Länge der Gebetslitanei wäre sehr lästig und störend; religiös könnte man das erträglich finden mit dem Gedanken, daß Wunder und heilige Geschehnisse in Zeitlosigkeit vor sich gehen, aber als Erzählung ist die Geschichte durch diese lange Rigvedarezitation zersprengt.

Sam anders ist das in Taitt. Samh. 5.2.1,2, wo es heißt: „Varuna ergriff den Śunaḥśepa, Sohn des Aṅgarta; der erschaute diese an Varuna

gerichtete Strophe (TS. 4.2, 1g = RV. 1.24, 19): Löse die oberste, mittlere, untere Fessel und befreie sich durch sie von der Fessel des Varuna“. Ganz ähnlich Kāthaka-Samhitā 19, II (S. 13, 2. 16f.): „Śunahṣepa, der Sohn des Ājigarta, der von Varuna ergriffen war, erschaute die Strophe: die oberste Fessel, o Varuna, von mir“ etc. Durch diese wurde er von der Varuna-Fessel befreit“.

Daß hierbei die Vorgeschichte der Legende eine sehr andere war, erwähnen wir hier nur ganz kurz. Da war Śunahṣepa nicht für Varuna an einen Pfahl (oder 3 Blöcke) angebunden war, sondern von Varuna gepackt, und das heißt an Wassersucht erkrankt; üblicher Weise wird das in dem Bild der Fesselung ausgesprochen. Wichtig dagegen ist, daß das erfolgreiche Gebet des Śunahṣepa da nur eine Strophe umfaßt, und zwar eine Strophe, die wirklich das ausspricht, worum es sich handelt; und vielleicht noch wichtiger, daß Śunahṣepa da als Seher dieser Strophe bezeichnet wird (*apaśya* „er erschaute“ in TS. u. KS.).

Es ist anzunehmen, daß er damit als der Seher nicht nur dieser Schlußstrophe, sondern des ganzen Gedichtes galt, obwohl er, wie gesagt, mit Erwähnung eines vormaligen, schon für den Rigvedadichter legendären Śunahṣepa nicht dessen Verfasser gewesen sein kann.

Dann hat eine noch sehr frühe gelehrte Behandlung des Rigveda die Namen der Verfasser der zahlreichen einzelnen Rigveda-Gedichte festgestellt und zusammengestellt; — „Verfasser“, Dichter sagen wir, nach indischer Anschauung sind es Seher, welche die von Ewigkeit her bestehenden Gedichte „erschauen“. Diese Dichternamen sind mit den Namen der besungenen Gottheiten, den Versmaßen und Strophenzahlen der Gedichte zusammengefaßt in der Sarvānukramaṇi, dem Allverzeichnis. Diese Angaben sind vielfach sehr wertvoll und uns nützlich; aber diese Gelehrsamkeit war nicht in unserem Sinne Wissenschaft, und da, wo es heißen mußte: Verfasser unbekannt, wurde auf irgendeinen Verfasser-Namen geraten: ein im Gedicht vorkommender Name, sogar ein unverständenes Wort, wurde zum Seher-Namen gestempelt.

Das zweimalige Vorkommen des Namens Śunahṣepa in dem Gedicht 1.24, für uns der Beweis, daß dieser nicht der Verfasser sein kann, wurde so zum Zeugnis, daß er der Verfasser sei. Gebucht und als quasi-wissenschaftliche Lehre festgelegt ist das erst in der Sarvānukramaṇi, aber wie wir gesehen haben, galt das für das Gedicht 1.24 schon viel früher, schon für Taittirīya- und Kāthaka-Samhitā. Gleichwohl mag dabei in der Sarvānukramaṇi ein Stück guter, verlässlicher Tradition erhalten sein: daran daß die Gedichte 1.24 bis 30 zwar fälschlich dem Śunahṣepa zugeschrieben worden, kann richtig sein, daß sie untereinander enger zusammengehören, von einerlei Verfasser oder aus der gleichen Sippe in Liederverfassern stammen. Diese Lehre über die

Scher war für den (oder die) Brahmana-Verfasser bindende Autorität, geradezu heiliges Wissen. Auch ist ja nicht zu verkennen, daß die Schlußzeilen der beiden Varuna-Gedichte 1.24 und 25 (die von mir unterstrichenen Worte) zu jeder Form der Śunahṣepa-Legende recht wohl passen.

So wurde denn die ganze Serie der angeblich von Śunahṣepa erschauten Gedichte der Legende einverleibt. Wenn das mit einer Auswahl, so ähnlich als ich sie vorgelegt habe, geschehen wäre, so wäre das würdig und erhaben. Das Mitschleppen so ungeeigneter Worte wie „möge ich Mutter und Vater schauen“ oder „—chmals hast du dem Śunahṣepa geholfen“ ist gedankenlos und störend. —

Der Beter fragt in der ersten Strophe, an welchen Gott er sich wenden, den Namen welches der Unsterblichen er anrufen solle. Das könnte uns als ein rhetorisch poetisches Anheben schon recht sein. Aber der Verfasser der Legende sagt: „Śunahṣepa wandte sich an Prajāpati als ersten unter den Gottheiten“. Das ist eine Mißdeutung dieser Strophe, zu deren Erklärung wir auf das Rigvedagedicht 10.121 verweisen müssen. Da wird nämlich bei dem drängenden Fragen nach dem Einen Gott, der über allen Göttern steht, am Schluß jeder Strophe in neunmaliger Wiederholung gefragt: „Wer ist der Gott, dem wir mit Opfer dienen wollen?“ Darauf wird mit einer nachträglich hinzugefügten zehnten Strophe geantwortet: „Prajāpati, kein anderer als du. . .“ Diese letzte Strophe steht zwar im Rigveda, ist aber nach-rigvedisch. Denn im Rigveda gibt es auch in den jüngsten Teilen den Obergott Prajāpati, den „Herrn der Geburten, der Geschöpfe“ noch nicht. Aus diesem wiederholten „Wer?“ (*ka* bzw. *kaśmaī*, „wem?“) mit der Antwort Prajāpati hat man abgeleitet, daß *ka* „wer?“ ein mystischer Name des Prajāpati sei. Diese Ansicht besteht schon in alten Texten wie Taitt.Samh. und Ś.Br. (7.3.1.20).

Weil nun die Strophe 1.24, I mit „wer?“ beginnt (bzw. mit „wessen?“ *kasya*) meint der Legendenverfasser, sie sei an Prajāpati gerichtet.

Wir sehen daraus, daß er auf der Stufe der zuvor kurz skizzierten (quasi-) Gelehrsamkeit steht. So: *ka* „wer?“ gleich Prajāpati steht es auch in der Sarvānukramaṇi. Das ist wichtig für die Beurteilung des Verhältnisses, in dem der Legendenerzähler zum Rigveda und der sich daran schließenden Gelehrsamkeit steht.

WELLES sagt S. 15: „es bleibt . . . offen, warum sich Śunahṣepa mit der allgemeinen Frage der Strophe 1.24, I: *Kasya nūnam* (etc.: „wessen . . . Name“) gerade an Prajāpati wendet“. Diese Bemerkung ist befremdlich. Die Abhängigkeit des Legendenerzählers von der zum Rigveda gehörigen Pseudogelehrsamkeit liegt ja doch offen zu Tage, sie ist für die Betrachtung alles Weiteren wichtig.

Wenn wir nun dem Legendenzähler folgen und mit der ersten Strophe den Prajapati anrufen lassen, so kann das Gebet keinen Erfolg haben, weil dieser gar nichts mit der Sache zu tun hat — oder vielmehr, weil noch andere Strophen an andere Götter folgen. Der angebliche Prajapati verweist also den Śunaḥṣepa an Agni. Warum an diesen? Er mußte ja wissen, daß nicht Agni, sondern Varuna es war, dem er geopfert werden sollte und der allein Gnade walten lassen konnte. Weil Agni der Gott der zweiten Strophe dieses Gedichtes ist, muß er jetzt in der Gebetalitanei darankommen. Aber er schiebt wiederum den Śunaḥṣepa um ein Haus weiter, nämlich zu Savitar, dem die drei folgenden Strophen gewidmet sind. Diese haben mit ihrem Inhalt, Bitte um Reichtum, ebensowenig Beziehung zu der Lage des Opferehenden wie die Strophe an Agni, welche den Wunsch, Vater und Mutter zu sehen, aus der ersten Strophe wiederholt.

Savitar hilft wiederum nicht und weist den Śunaḥṣepa an die nächste Stelle. Damit sind wir in dem Gedicht 1.24 so weit vorgerückt, daß nun endlich Strophen an Varuna darankommen, und Savitar kann sagen: „Du bist ja für König Varuna angebunden; an den mußt du dich wenden“¹.

An die zehn Varuna-Strophen dieses Gedichtes schließen sich, ohne Einschnitt im Brahmana, die 21 Strophen des Varuna-Gedichtes 1.25. Manches aus diesen 31 Strophen macht sich, wie gezeigt, ganz gut, und wenn man's nicht genau nimmt, sondern über Störendes, Widersprüchliches hinwegliest, ist man zuletzt gepackt von der Macht dieses Betens in den einander ähnlichen Schlußstrophen beider Gedichte: Löse von mir die dreifachen Fesseln.

Ein eindringliches Gebet, eine Beschwörung, auf die hin Varuna sich erbarmen, Gnade gewähren, Befreiung schenken muß; so sollte man denken. Aber nein! Auch er leitet den Śunaḥṣepa weiter an den Gott der nächstfolgenden Strophen; das ist Agni in den Gedichten 1.26 und 1.27. Daß Agni, der schon einmal angegangen worden war und dabei versagt hat, nochmals angerufen wird, ist sinnlos, zumal er auch jetzt nichts anderes tut als er und die andern vorher um Hilfe gebetenen Götter; er verweist den Beter an den Gott des nächsten² Gedichtes — und so geht es denn weiter: jeder der in der Reihenfolge der Strophen vorkommende Gott muß gepriesen werden und jeder verweist auf den nächstfolgenden.

¹ WELLES sagt S. 9, A. 2, daß Śunaḥṣepa „hier ganz zwangsläufig“ die Bitte an Varuna richtet; der Zwang ist ebenso wie bei den vorherigen Anrufungen des „Prajapati“, Agni, Savitar die Strophenfolge im Gedicht. Daß er sich jetzt an Varuna wendet, ist nicht nur zwangsläufig, sondern auch sinnvoll.

² In Wahrheit des übernächsten, denn das Gedicht 1.28 wird zunächst übergangen; es wird an späterer Stelle verwendet.

Vorangegangen waren 36 Strophen, von denen ein Teil mehr oder weniger herpaßte. Aber durch nicht Hergehöriges war unsere Geduld doch schon sehr überfordert. Jetzt folgen noch 52 Strophen, die sämtlich mit der Sache nichts zu tun haben und nur Ballast sind. Dadurch ist die Geschichte zersprengt, die Erzählung verdorben.

Die beiden Agnigedichte, 1.26 und 27, haben inhaltlich keine Beziehung zu Śunaḥṣepa's Schicksal und Anliegen. Die letzte Strophe (13) des Gedichtes 1.27 ist an die Allgötter gerichtet, weshalb denn Agni dem Beter empfiehlt, sich an diese zu wenden und diese weisen ihn an Indra. An den sind die Gedichte 1.29 und der größte Teil von 1.30 gerichtet.

Man könnte etwa meinen, der große Indra, der mit der Aufforderung zu weiterem Wandern dem Rohita geholfen hat, könnte nun auch dem Ersatzmann des Rohita irgendwie beistehen. Keineswegs! Das Indra-Gedicht 1.30 hat seine Fortsetzung mit 3 Strophen an die Aśvin, auf die deshalb Indra den Śunaḥṣepa abschiebt. Aber es folgen noch 3 Strophen an Uṣas (Morgenröte), die die Aśvin fordern den Śunaḥṣepa auf, auch die Uṣas zu preisen. Damit ist das angebliche Śunaḥṣepa-Repertoire erledigt und Śunaḥṣepa wird frei, ohne daß angedeutet würde, daß Uṣas, von der das auch am allerwenigsten zu erwarten wäre, etwas Rettendes geleistet habe.

Diese Übersicht hat gezeigt, daß alles, was auf die Bitte an Varuna folgt: „Erlöse mich von der Fesselung“, störende Zusatz ist.

Da kommt uns nun eine vortreffliche Beobachtung WELLES zu Hilfe. Er weist nämlich darauf hin, daß bei der ersten Gruppe von Götteranrufungen, von RV. 1.24, 1 bis 1.25, 1—21, die Prosaüberleitung von einem Gott zum andern in formelhafter Einheitlichkeit geschieht. WELLES nennt diese Formel: Begründung. Eine wirkliche Begründung ist es zwar nur, wenn Savitar den Śunaḥṣepa an Varuna weist mit den Worten: Du bist ja für König Varuna angebunden, also wende dich an diesen. Der Formel nach also ist es eine Quasi-Begründung, wenn es zuerst heißt: er wandle sich an Prajapati als den ersten unter den Gottheiten. Dieser führt weiter zu Agni mit den Worten: denn Agni ist der (den Menschen) nächste unter den Gottheiten. Agni aber verweist auf Savitar: denn dieser ist der Herr der Antreibungen (Herr allen Beginnens, aller Bewegung, allen Fortschreitens, des Beginns jeglicher Unternehmung). Savitar endlich spricht das wirklich begründende Wort: Varuna, denn für diesen bist du angebunden.

Im Unterschied zu diesen in der Form einheitlichen, wenngleich als „Begründung“ nicht gleichwertigen Wendungen ist es nun ganz anders; Varuna, mit dem die Götteranrufung ihr Ziel erreicht hat und beendet sein sollte, spricht zu Śunaḥṣepa, um ihn zur Fortsetzung der Gedichtserie zu veranlassen: „Agni ist ja das Haupt (der vorderste) der Götter

und ist sehr freundlich; den preise jetzt, dann werden wir dich freigeben“. Die Allgötter sprachen: „Indra ist ja der stärkste, kräftigste, mächtigste, beste, siegreichste der Götter; den preise, dann werden wir dich freigeben“.

Mit dieser Überleitungsformel geht es dann weiter: Indra sagt: Preise nun die Ásvin, dann werden wir dich freigeben, und die Ásvin: Preise nun die Uṣas, dann werden wir dich freigeben.

WELLER sagt (S. 12) hier in der Sache mit mir übereinstimmend, daß an der Stelle, wo man erwartet, daß Varuna dem Śunaṣṣepa Beistand gewähren werde, er ihn aber auf andere Götter verweist „die Erzählung auseinander bricht“. Und er kommt dann zu dem Ergebnis, daß das Stück mit den weiteren Götteranrufungen „später eingeschaltet wurde“. (S. 14). Es ist deutlich, daß der Bearbeiter, der von da an, wo „die Erzählung auseinander bricht“, und nach dem sinnvollen und eindrücklichen Abschluß des Gebets an Varuna, sich einer anderen Übergangsformel zu Weiterem bediente, ein anderer war, als der, welcher die Varuna-Gedichte verwendete.

Die Verschiedenheit der Überleitungen von einem zum andern zu preisenden Gott mag schon mancher bemerkt haben. Textkritischen Nutzen daraus gewonnen hat meines Wissens erst WELLER, und er hat die Erzählung dadurch geradezu gerettet.

Übrigens besteht ein eigenartiger Parallelismus zwischen den beiden bedeutsamen textkritischen Feststellungen WELLES. Jeder Leser mußte Anstoß nehmen an den abwegigen Versen, welche die Rede des Nārada gegen Schluß entstellen, und ebenso an der Ausweitung von Śunaṣṣepas Gebet durch nicht hergehörige Rigvedagedichte. In beiden Fällen hat erst WELLER die äußeren Kennzeichen der Unechtheit dieser inhaltlich unerträglichen Stücke aufgewiesen. Völlig gleichartig sind die beiden Fälle nicht. Dort ist Nāradas Antwort auf die selber schon nicht anzuerkennende Frage des Königs in törichter Weise erweitert. Hier dagegen muß von dem Varunagebet des Śunaṣṣepa allermindestens so viel alt und echt zugehörig sein, als Taitt.S. u. Kāth-S. davon bieten, nämlich die Strophe I. 24, 15: Mach mich frei von den drei Fesseln. Die sekundäre Erweiterung knüpft also dort an etwas an sich schon Unechtes, hier an etwas wenigstens zum Teil Ursprüngliches an.

WELLER selber hat über die innere Verwandtschaft seiner beiden textkritischen Beobachtungen keine Bemerkung gemacht; wohl weil sich nichts wissenschaftlich Greifbares daraus ergibt. Denn der naheliegende Gedanke, daß jener erste törichte Erweiterer und der gelehrte Pedant, der die nicht hergehörigen Gedichte aus der Serie der angeblichen Śunaṣṣepa-Gedichte einschaltete, derselbe Mann gewesen seien, hat keinerlei Gewähr.

Nach dieser überreichen Aufzählung von Rigvedastrophen heißt es am Ende von Abschnitt 16: „Bei jeder Strophe, die er sprach, löste sich eine Fessel und der Bauch des Ikṣvāku-Nachkommen (des Königs Harīśandra) wurde geringer; bei der letzten Strophe, die er sprach, löste sich die Fessel und der Ikṣvāku-Nachkomme wurde gesund“.

Es ist sehr auffallend, daß zweimal nahezu dasselbe gesagt wird. Das kann schwerlich ursprünglich sein, und da wir nun schon wissen, daß ein nachträglicher Bearbeiter nachteilig am Text geändert und zugesetzt hat, ist anzunehmen, daß dieser auch hier seine Hand im Spiel hat.

Es sind im ganzen 88 Strophen aufgefasset worden, oder wenn wir von der später zugefügten Gedichtgruppe absehen, 36 Strophen. So viele Schlingen waren es aber sicher nicht, weder 88 noch auch 36, vielmehr stellt man sich gemäß der Bitte an Varuna vor, daß es drei Fesseln waren, eine obere, eine mittlere, eine untere. Man kann also dem ersten dieser beiden Schlußsätze einen Sinn nur beilegen, wenn man ihn, seiner Stellung gemäß, bezieht auf die drei Strophen an Uṣas, die den Schluß des Rigvedagedichts I. 30 bilden. Es ist damit zwar nicht gesagt, daß Uṣas selber es war, die ihn befreit hat, aber doch daß diese drei Uṣas-Strophen schließlich den Ausschlag gaben. Das ist ganz die Art des Nachtragsautors, dem wir also diesen Satz zusprechen. Wenn wir dagegen die nachträglich eingeschwärzten Gedichte I. 26 und 27, 29 und 30 weglassen, wie wir es ohnehin müssen, dann schließt sich an die letzte Strophe (I. 15, 21) der Varuna-Gedichte: „Löse die oberste Fessel von uns (mir) ab, mach die mittlere los und die unterste, damit ich lebe“ aufs beste an den Schlußsatz von Abschnitt 16: „als er die letzte Strophe sprach, ward die Fessel los, und der Ikṣvāku-Nachkomme war gesund“. Dieser Anstoß wäre natürlich ebenso gut, wenn wir das Gebet des Śunaṣṣepa beendet sein ließen mit der sehr ähnlichen, inhaltlich gleichartigen Schlußstrophe (16) von I. 24, auf die hin ja, wie wir gesehen haben, Varuna Gnade gewährt gemäß den knappen Aussagen von TS. und KS., doch kann das für uns kein Anlaß sein, die Brahmana-Legende darnach zurückzustutzen. Die Beseitigung der Gedichte an Agni, Allgötter, Indra, Ásvin, Uṣas jedenfalls hat sich damit nochmals bestätigt.

WELLER aber, dem wir den endgültigen Nachweis verdanken, daß die Gedichte I. 26, 27, 29, 30 spätere Zufügung sind, unternimmt nun doch noch etwas, um sie zu verteidigen. Sie seien Zufügungen zwar, aber doch nicht ganz ohne Sinn und Verstand zugefügt, sondern mit einer gewissen sagengeschichtlichen Bedeutung.

Er bezweifelt von Anfang an (S. 16), daß die Reihenfolge der Götteranrufungen in der Legende allein von der Reihenfolge der Gedichte oder Strophen im Rigveda bestimmt sei. Mit „nicht allein“ gibt er zwar

zu, daß dies ein Grund ihrer Aufeinanderfolge im Brahmana sei — und niemand kann das verkennen — aber er glaubt außerdem, daß der Interpolator der zweiten Gruppe von Gedichten damit auf andere Fassungen der Śunaḥṣepa-Sage angespielt habe.

Ich werde versuchen, diese Ansicht zu widerlegen.

Nur Hilferuf und Gebet an Varuna war angebracht; das ist ja auch Wellers Meinung. Dabei hat der Verfasser, Bearbeiter oder Redaktor von den Varuna-Gedichten 1.24 und 1.25 auch Strophen aufgenommen, die nicht herpassen, so auch die an den vermeintlichen Prajāpati und an Savitar. Auch die Strophe 1.24,2 an Agni. Aber während Weller die Nennung von „Prajāpati“ und Savitar einfach *hinnimmt*, sagt er (S. 8), daß Agni „indem er ihn (den Śunaḥṣepa) an Savitar verwies, damit bekannte, daß er ihn nicht zu retten im Stande ist“. Das trifft nicht zu; weder ist von einem Unvermögen Agnis zur Rettung die Rede, noch davon, daß Agni solche Ohnmacht selber zugegeben hätte. Vielmehr folgt auf die Anrufung Agnis die gleiche Überleitungsformel zu Savitar, wie schon vorher von Prajāpati zu Agni und nachher von Savitar zu Varuna (diese allerdings mit Begründung), ohne daß bei Prajāpati und Savitar ein Unvermögen oder ein Eingeständnis eines solchen angedeutet wäre. Ebenso verhält es sich bei den folgenden Götteranrufungen; die Überleitungsformeln drücken nicht aus, daß der jeweils genannte Gott außer Stand sei zu helfen, noch daß er das eingestanden hätte. Der Fortgang zum nächsten Gott ist jeweils nur durch die Folge im Rigveda bestimmt. Auf eine Absage kommt es freilich jedesmal heraus und deshalb hat es — abgesehen von der Gedichtfolge im Rigveda — keinen Sinn, daß der Mensch als Opfertier nochmals sich an Agni wendet.

Aber WELLER ist der Meinung, das geschehe deshalb, weil es auch eine Nebenform der Śunaḥṣepa-Legende gegeben hat, nach der Agni diesen errettet hat.

Auf diese Legende wird in Rigveda 5.2,7 angespielt, und das habe der Nachtragsredaktor im Sinn gehabt, als er nun zum zweiten Mal den Śunaḥṣepa sich an Agni wenden ließ.

Aus jener Stelle ersehen wir, daß Śunaḥṣepa an drei Pföcke gebunden war und zu einem Menschenopfer vorbereitet; wahrscheinlich auch, daß er um tausend Rinder gekauft war (diese Auslegung steht nicht ganz sicher); jedenfalls war die uns unbekanntere Vorgeschichte recht anders als unsere Legende. Aus dieser Notlage wurde er von Agni befreit. Der Legenden-Verfasser, der unseren Śunaḥṣepa das Gedicht 1.24 hersagen ließ, hat die Rigvedastelle 5.2,7 natürlich ebenso gut gekannt, wie der Interpolator der Gedichte 1.26 und 27. Es ist schwer verständlich, daß das Unterbleiben einer Hilfeleistung durch Agni das erste Mal (1.24,2) eine Bezeugung seiner Ohnmacht sein soll, das andere Mal

(bei 1.26 und 27) ein Hinweis auf die Hilfe, die er gemäß RV. 5.2,7 dem Śunaḥṣepa gewährt hat. Denn die Gedichte 1.26 und 27 verraten mit keinem Wort, daß bei ihnen an die Errettung von irgend jemandem (Śunaḥṣepa oder einem Anderen) durch Agni gedacht sei. WELLER versucht auch nicht, diese beiden Gedichte in diesem Sinn zu interpretieren, was sich auch gar nicht machen ließe.

Sondern die Meinung, daß die Einschaltung des Agni-Gedichts nicht lediglich durch die Reihenfolge im Rigveda veranlaßt sei, vielmehr auf die Agni-Śunaḥṣepa-Legende hindeute, glaubt WELLER gestützt zu sehen dadurch, daß es auch eine Legende gab, nach der Indra den Śunaḥṣepa gerettet hat; das passe dazu, daß der Śunaḥṣepa unserer Legende in den nachträglich hinzugefügten Gedichten auch den Indra verehren muß; dies begünstige die Annahme, daß auch die vorangegangene Agni-Anrufung etwas mit Śunaḥṣepa's Befreiung durch Agni gemäß einer anderen Legendenform zu tun habe.

Er sagt (S. 17): „Jedenfalls liegt hier (in den Indra-Hymnen 1.29 und 30) noch eine dritte Form der Erzählung vor, die später in die Legende einbezogen wurde, nach welcher Varuna den Śunaḥṣepa erlöste“. Und dann (S. 18): „so wird man doch dafür halten, die Stelle VII. 16, 7—12 (d.i. der Einschub der Gedichte 1.26; 27, 1.29; 30) sei aus jener Überlieferung (der Seitenüberlieferung von Śunaḥṣepa-Legenden) einem älteren Textzustande zugewachsen, die die Legende in anderer, auch späterer Zeit nahm. Auf diese Weise erklärte sich wenigstens, wie in den Nachtrag der Zug kam, daß auch andere Götter als Varuna Śunaḥṣepa davon befreiten, als Opfer geschlachtet zu werden“. Diese Ansicht beruht auf der vorangestellten Meinung, daß nicht allein die Reihenfolge der Gedichte (Strophen) Anlaß zu deren nachträglicher Einfügung sei, sondern auch tieferliegende Gründe. Daß das für die Agni-Gedichte 1.26 und 27 nicht zutrifft, wurde dargelegt. Auch das Indragedicht 1.29 kann nicht für „eine dritte Form der Erzählung“, nach welcher Indra dem Śunaḥṣepa beigestanden hätte, geltend gemacht werden. Es genügt, anzuführen, was GELDMER in seiner Übersetzung zu diesem Gedicht bemerkt: „als Sprecher des atharva-ähnlichen Lieds ist, wie es scheint, ein Sänger zu denken, der auf ein gutes Honorar ausgeht und unterwegs allerlei feindliche Mächte oder ominöse Wesen abwenden möchte“. Zu einer wie immer gestalteten Śunaḥṣepa-Legende läßt sich dieses Gedicht nicht in Beziehung setzen; es ist in die Legende aufgenommen lediglich wegen seiner Stellung im Rigveda.

Eine genauere Betrachtung erfordert das Gedicht 1.30, dessen erste 16 Strophen dem Indra gewidmet sind. Es enthält zwar ebenfalls keine auch nur entfernte Anspielung auf Śunaḥṣepa und auf Indra als Retter in der Not; aber es hat damit doch seine besondere Bewandtnis.

Die 16. Strophe dieses Gedichts, zweite Hälfte, sagt nämlich: „Er hat uns, der Wundermächtige (= Indra) einen Goldwagen, er, der Gewinner aus der Gewinn, er hat (ihn) uns geschenkt“.

Dies veranlaßt den Interpolator der zweiten Gruppe von Rigveda-Gedichten, abzuweichen von dem sonst von ihm wie von seinem Vorgänger eingehaltenen Verfahren, die Gedichte bzw. Strophen, die Śunahšepa aufzusagen hat, bloß der Reihe nach anzuführen, sondern er macht aus Eigenem eine Bemerkung dazu: „Indra, so gepriesen (nämlich mit den vorangehenden 15 Strophen), schenkte ihm erfreuten Sinnes einen Goldwagen. Den nahm er (Śunahšepa) entgegen mit der (16.) Strophe: „Immer hat Indra mit schnaubenden, wiehernden, prustenden (Rossen) Reichtümer erobert; er hat uns einen Goldwagen . . . geschenkt“.

Sonach wäre dem Opfermenschen eine göttliche Gnade zu teil geworden, für die er sich mit dieser Strophe bedankt. Aber dieses Geschenk ist trügerisch. Noch ist Śunahšepa an den Pfahl gebunden, noch blinkt ihm das Schlachtmesser vor Augen (wenn wir nämlich die ganze Rezitation als zeitlos verstehen; andernfalls müßte dem grausamen Vater längst Arm und Hand mit dem Messer gesunken sein); der Reichtum, sei nun der Wagen aus Gold, oder wie GELDNER meint, mit Gold beladen, nützt ihm nichts. Denn Indra befreit ihn nicht und tut nichts zu seiner Rettung, sondern spricht mit der Formel, die zu der nächsten Strophen-Gruppe überleitet: „Preise nun die Aśvin, dann werden wir dich freigeben“ — worauf dann die Aśvin auch nichts weiter tun, als den Gefesselten an Uṣas zu weisen.

Das Wagengeschenk ist also sinnlos; WELLER sagt (S. 19): „... es trägt nur dann einen Sinn in sich, daß Indra dem Śunahšepa gnädiglich einen Wagen schenkt, wenn er ihn darauf erretten will“. Aber das will er eben nicht und tut es nicht, und der Brahmana-Interpolator sagt das auch nicht. Erst WELLER unterlegt der Bemerkung des Nachtragsautors, den er zuvor als Text-Schädling entlarvt hat, einen Sinn, von dem der Text selbst nichts andeutet. Ich kann das methodisch nicht gutheißen.

Nur mit dem Brahmana-Text befaßt sich WELLER dabei. Aber erst, wenn wir auch den Rigvedatext selber berücksichtigen, wird ganz deutlich, auf wie schwachen Füßen diese Hypothese steht.

In dem Gedicht RV. 1.30 preist ein Sänger den Indra im Auftrag eines reichen Opferveranstalters und hofft, für diese Leistung erklecklichen Dichter- und Opferlohn zu erhalten. Indra wird als Somatrinker, Schätzegewinner, Schätzenspender gerühmt, und der Dichter spricht diesen Opferherrn an: „dein Vater“ schon hat den Indra verehrt. Die Lobesprüche auf Indras Freigebigkeit sind deutlich ad hominem gesagt: der Opferherr, wohl ein Adeliger, vielleicht ein Fürst, soll sich als ein kleiner Indra fühlen und auch freigebig sein.

Das Gedicht besteht aus fünf Gruppen von je drei Strophen (Ṭṛas'ya); die 16. Strophe steht außer der Reihe; sie ist ein Abschluß, der, wenn wir nicht wörtlich glauben, daß Indra dem Dichter einen Goldwagen geschenkt habe, einen preiswürdigen Dichterlohn des Opferherrn rühmt — also eine verschleierte Dānastuti. Doch spricht dieser Dichter nicht von sich und für sich allein, sondern zugleich von seinen „Freunden“, wohl Sippenossen, und von den Sängern in Mehrzahl. „Er hat uns einen Wagen geschenkt“ kann hier also nicht verstanden werden in dem Sinn: er hat mir geschenkt (wie wir im vorherigen rigvedischen „wir, uns“ im Sinn von „ich, mir“ haben gelten lassen).

Das Rigvedagedicht verbietet also sowohl mit diesem „uns“ als mit seinem gesamten Inhalt, daraus zu entnehmen, daß Indra dem Śunahšepa einen Goldwagen geschenkt habe.

Dem Brahmana-Interpolator kam es aber auf den wirklichen Sinn und Inhalt der von ihm eingeschwärzten Rigvedastrophen nicht an, doch war er in dieser Hinsicht nicht viel gleichgültiger als sein Vorgänger, der die ganzen Varuna-Gedichte mit so viel Unzugehörigem aufnahm.

Für das Goldwagengeschenk Indras an Śunahšepa ist er jedenfalls ein völlig unbrauchbarer Zeuge.

Die von WELLER versuchte Sinngebung, daß Indra den Śunahšepa auf seinem Wagen habe erretten wollen, bezieht sich also auf ein Mißverstehen oder eine Mißdeutung eines Rigvedagedichts durch den sekundären Brahmana-Autor, der aber selbst diesen von WELLER hinein gelegten Sinn nicht ausspricht noch andeutet.

WELLER wagt das wohl auch nur im Hinblick auf die Legende, nach der Indra den Opfermenschen Śunahšepa gerettet habe. Diese Legende ist nun zu betrachten. Sie findet sich im Rāmāyana 1.61 und 62, also sehr viel später als die Texte, die uns bisher beschäftigt haben (das 1. Buch des Rāmāyana ist bekanntlich ein Zusatz zu dem ursprünglichen Epos). Doch kann auch eine Indra-Śunahšepa-Sage sehr alt sein; daß sie erst später bezugt ist und die Ausführung im Rāmāyana jüngere Stileigentümlichkeiten hat, spricht nicht gegen eine solche Annahme.

König Ambariṣa von Ayodhyā wollte ein Opfer veranstalten; aber Indra raubte das Opfertier. Damit war die Opferfeier unterbrochen und fürs erste verhindert. Der Priester, der das Opfer hätte ausführen sollen, tadelte den König wegen seiner Achtslosigkeit, die solches geschehen ließ, und verlangte, daß das Opfertier gesucht und herbeigeschafft werden solle. Wenn das nicht gelänge, müsse statt dessen ein Mensch als Opfertier beschafft werden. Der König suchte im ganzen Land, in Städten, Wäldern, sogar in heiligen Einsiedeleien, aber vergeblich. So war er denn bereit, einen großen Preis für ein menschliches Opfertier zu bezahlen.

Auf seinen suchenden Streifzügen gelangte der König auf den Bhrguberg, wo der Weise und Seher Rikta mit seinen Söhnen und seiner Gattin der Askese oblag. Nach ehrfurchtsvoller Begrüßung bat er diesen, ihm einen seiner Söhne um hunderttausend Rinder zu verkaufen, da er alle Lande durchsuchend sein Opfertier nicht wieder bekommen könne. Der Seher Rikta aber sagte, daß er seinen ältesten Sohn (dessen Name nicht genannt wird) keinesfalls verkaufen wolle; und die Mutter, daß sie ihren geliebten jüngsten Sohn Śunaka (Hündlein; das sieht aus wie ein Kosenamen) nicht hergeben wolle. —

Die eindrucksvolle Scene des Sohnesverkaufs im Aitareyabrahmana ist also übernommen, ist aber im Stil ganz anders geworden. Die Eltern begehden die gleiche Untat, den Sohn zu verkaufen, aber der Vater ist dabei ein ehrwürdiger heiliger Weiser. Und dem Tatsachenbericht ist eine Begründung beigefügt; die Mutter spricht: „Denn meistens ist der Älteste der Liebende des Vaters, der Jüngste aber der Liebhaber der Mutter; deshalb will ich den Jüngsten behalten“. Ebenso anders im Stil ist das Verhalten des mittleren, Śunahṣepa. Er sagt: „Da für den Vater der Älteste, für die Mutter der Jüngste unverkäuflich ist, also bin ich verkäuflich; so nimm denn, o König, mich mit“.

Und der König gab für ihn hunderttausend Rinder, Ummengen von Gold und Haufen von Juwelen.

Der König ließ Śunahṣepa seinen Wagen besteigen und fuhr mit ihm davon. Sie nahmen Aufenthalt in Puskara; dort befand sich Viśvāmitra, der mit anderen Heiligen Askese übte. Der war der mütterliche Oheim des Śunahṣepa. Dieser fiel seinem Oheim mit verstörter Miene und erschöpft zu Füßen und sprach: Ich habe nicht Mutter noch Vater, nicht Verwandte noch Angehörige; beschütze du mich. Den so bewegend Flehenden tröstete der große Bißer Viśvāmitra mit gütigen Worten und sprach zu seinen Söhnen: Dieser Asketensohn begehrt Schutz von mir; darum tut um seines Lebens willen Gutes und werdet an seiner Statt Opfertiere des Königs, damit Agni befriedigt, Śunahṣepa beschützt werde und das Opfer des Königs unbehindert von Statton gehe. Die Söhne mit Madhuchandas an der Spitze weigerten sich dessen und wurden deshalb von Viśvāmitra auf tausend Jahre verflucht¹. Dem Śunahṣepa aber gewährte er völligen Schutz und lehrte ihn zwei Sangestrophen (das sind nicht Rigvedastrophen), die solle er, wenn er gesalbt und mit Guirlanden geschmückt an den Opferpfahl gebunden sei, dem Agni zu Ehren singen. (Der Wortlaut dieser machtvollen Strophen wird nicht mitgeteilt.)

¹ Die Bevorzugung des Schwestersohns vor den eigenen Söhnen ist eine Erscheinung des Avunculata, das hier, sogar in besonders schroffer Weise, unter Brahmanen besteht; s. darüber mein Nachwort zu J. J. Bachofens Antiquarischen Briefen.

Śunahṣepa erlernte aufmerksam diese beiden Strophen und sprach zu König Ambariṣa: Laß uns schnell aufbrechen; kehre heim und bereite das Opfer vor. Der König, erfreut über diese Worte, begab sich schnell zum Opferplatz. Er ließ das (menschliche) Opfertier anbinden (causativ!). Śunahṣepa, angebunden, geweiht, mit rotem Gewand geschmückt und gesalbt, pries mit vortrefflichen Worten (den von Viśvāmitra gelehrtten Strophen) die beiden Götter Indra und Viṣṇu. Indra, dadurch hocherfreut, gewährte dem Śunahṣepa langes Leben. Der König führte das Opfer zu Ende und gewann dadurch großes Verdienst. Viśvāmitra aber setzte seine büßerische Askese fort in Puskara, zehnmal hundert Jahre lang. Diese Legende enthält keinerlei Andeutung, daß Indra den Śunahṣepa auf seinem Wagen entführt und dadurch gerettet habe. Auch der Zusatzautor des Aitareyabrahmana, der wegen der Mißverständnisse Rigvedastrophe 1.30,16 das Wagengeschenk an Śunahṣepa einschob, sagt nichts davon, daß dieser losgebunden worden sei, daß er den Wagen bestiegen habe und darauf davongefahren sei. Aber ohne daß er losgebunden wurde, hatte er von dem Wagen auch keinen Nutzen.

Etwas Ähnliches mag sich auch der Verfasser des Bhagavatapurāna gedacht haben. Dieses Purana schließt sich bei Wiedergabe der Śunahṣepasage enger an das Aitareyabrahmana an als andere Purana's, und erwähnt dabei auch das Geschenk des Goldwagens durch Indra. Da heißt es denn „Indra, erfreut durch das Opfer, schenkte dem Hariścandra einen goldenen Wagen“¹. König Hariścandra also als der Opferherr wurde von dem Gott für die Verrichtung des Opfers belohnt. Das soll nun nicht als alte Sagenüberlieferung hingestellt werden (es ist eine puranische Umdeutung einer im Brahmana gegebenen Mißdeutung einer Rigvedastrophe), aber es zeigt doch, daß kein Gedanke daran war, Indras Goldwagengeschenk als eine Rettungsaktion für Śunahṣepa auszudeuten.

Nun wohl! WELLER sagt, das Goldwagengeschenk hätte keinen Sinn, wenn Indra den Śunahṣepa nicht dadurch habe erretten wollen. Aber er wollte das nicht und tat es nicht, — nach keiner Sagenform, weder Aitareyabrahmana, noch Ramayana, noch Bhagavatapurana — also hat es keinen Sinn; so wenig Sinn als der ganze Nachtrag der Gedichte 1.26 u. 27, 1.29 u. 30, deren Nichterhörigkeit ja gerade WELLER erwiesen hat.

Es bleibt also dabei, daß Śunahṣepas Götteranrufung beendet ist mit Rigveda 1.24,15: „mach mich frei von der oberen, mittleren, unteren Fessel“ — so TS 5.2.1,3 (mit 4.2.1,2) und KS. 19,11 (S. 13. Z. 16) oder auch mit der inhaltlich gleichen Strophe RV. 1.25,21, und daß

¹ Ich entnehme das der fleißigen Dissertation von H. L. Hariyappa: Rgvedic Legends through the ages, Poona 1953.

alles nicht hergehörige Beiwerk von Rigveda-Strophen, insbesondere RV. 1.26, 27 und 29, 30, die Zutaten des Interpolators, veranlaßt sind allein durch die Reihenfolge der Strophen im Rigveda und vorher schon, grundlegend, durch die Lehre, daß Śunaḥśepa der Rsi, Seher, sei der Gedichte 1.24 bis 30.

Śunaḥśepa ist also jetzt frei, und der König Hariścandra, Rohitas Vater, von der Wassersucht geheilt, so als ob sein Opfer-Gelübde erfüllt sei. —

Das begonnene Opfer mußte zu Ende geführt werden, aber so, wie es in Angriff genommen war, mit Śunaḥśepa als Opfertier, war das nun nicht mehr möglich. „Die Opferpriester (die vorher genannten Viśvāmitra, Jamadagni und Vasistha) sprachen zu Śunaḥśepa: führe du die heilige Handlung des heutigen Tages zu Ende“.

Das ist gemäß dem herrschenden Stil der knappe Tatsachenbericht; wir können hinzudenken: daß ein Opfer durch Abhandenkommen des Opfertieres unterbrochen wurde, mochte als Ausnahme vorkommen. Für solche Störungen gab es rituelle Verfahrensweisen, den Schaden auszugleichen. Daß aber das Opfertier, das in diesem besonderen Fall ein Mensch war, daß dieser Opferrausch zum Seher rigvedischer Hymnen wurde (höchster Rang der Heiligkeit) und damit die sichtbare Gnade Gottes erfuhr, für sich selber sowohl als für den königlichen Opferherrn, dafür gab es kein Ritual; da konnten auch die weisesten Priester die Opferunterbrechung nicht durch ein rituelles Mittel in die Reihe bringen.

Es gab also gar keine andere Möglichkeit, als dem Brahmanenjüngling selber, der sich jetzt als so begnadet erwiesen hatte, die Fortführung des Opfers zu übertragen, und er tat es durch die Erfindung oder Einführung eines verkürzten Verfahrens den Soma zu kelnern, nämlich mittels eines Mörsers.

Die Opferbräuche sind altüberkommen; sie gelten als zuerst von den Göttern geübt; die Menschen haben nur zu wiederholen, was die Götter für alle Zeiten vorbildlich getan; auf diesem Nachvollzug beruht die Heiligkeit der Opfer. In Wirklichkeit traten natürlich Änderungen im Ritual ein, bewußt und grundsätzlich konnte es solche aber nur geben, wenn ein heiliger Mann etwas von dem Herkömmlichen Abweichendes als im Himmel bestehend, von den Göttern geübt, erschaute.

So erschaut denn jetzt Śunaḥśepa die beschleunigte Somakelterung und bewährt sich dadurch aufs neue als Seher. Außerdem ist in der gegenwärtigen Lage eine schnellere Fortführung und Beendigung des Opfers sehr angebracht und nötig.

Daß dies mittels des dem Śunaḥśepa zugeschriebenen Gedichts 1.28, das von Mörserkelterung des Soma spricht, bewerkstelligt wird, ist eine sehr geschickte Wendung, die der Verfasser seiner Erzählung gibt. Das

fügt sich trefflich zusammen. Die Handlung schreitet in sinnvoller Weise fort, Śunaḥśepa, als Opferpriester, steht auf der Höhe, und der Verfasser hat das noch übrige, seinem Helden zugeschriebene Gedicht der Erzählung organisch eingefügt. Das ist recht klug gemacht — abgesehen von typischen Verkehrtheiten, die auch hier nicht fehlen können und die wir sogleich noch aufweisen werden.

Es ist klar, daß dieses Stück des Textes vorhanden war, ehe der Interpolator die Gedichte 1.26, 27, 29, 30 einschob, daß dieser bei seinem Nachtrag das Gedicht 1.28 deshalb übergang, weil es in der Erzählung schon anderweitig verwendet war. Sonst hätte er bei seinem äußerlichen Verfahren, den armen Burschen einfach alles ableiern zu lassen, was von angeblichen Śunaḥśepa-Gedichten noch übrig war, auch dieses, 1.28, als Soma-Gedicht aufnehmen müssen, sodaß also, der Reihenfolge nach, die Allgötter, nach 1.27, 13, nicht auf Indra, 1.29 und 30, verwiesen, sondern gesagt hätten: preise nun den Soma, dann werden wir dich freigeben, und erst Soma hätte dann weiter geleitet mit: preise nun den Indra etc.

Einer solchen noch stärkeren Ausweitung des störenden Einschubs, den der Interpolator verschuldet hat, ist also durch die bessere Verwendung von 1.28 vorgebeugt.

Aber gewisse Schwächen sind doch an dieser nicht ungeschickten Fortsetzung der Erzählung unverkennbar. Von vornherein zwar müssen wir dem Erzähler zu gut halten, daß auch hier für ihn die Lehre maßgebend ist, diese ganze Gruppe von Gedichten stamme von Śunaḥśepa als Seher. Nun ist aber das von Mörserkelterung des Soma handelnde Gedicht 1.28 undenkbar im Munde des soeben vom Opferpfahl frei gewordenen Śunaḥśepa. Das ist zwar längst klar, ist aber noch deutlicher geworden durch meine Behandlung dieses Gedichts in Jñānamuktāvalī, Festschrift für Joh. Nobel, New Delhi 1969, S. 133 ff.

Der Legendendichter hat sich über den wahren Inhalt des Gedichts keine Gedanken gemacht und sich darum nicht gekümmert.

Wenn der Abschnitt mit dem von Śunaḥśepa zu End geführten Opfer vorhanden war, ehe der Nachtragsautor die Gedichte 1.26, 27, 29, 30 einfügte, so ergibt sich als natürliche Annahme, daß er von dem gleichen Verfasser stammt wie die Erzählung von Śunaḥśepas Fesselung und seiner Anrufung des Varuna. Und in der Tat sind diese Teile von gleichartigem Charakter. An der einen wie an der andern Stelle setzt sich der Verfasser über den wahren Inhalt der angeführten Rigveda-Gedichte hinweg und tut ihnen Gewalt an. Aber bei Hörern, die es damit nicht genauer nehmen als er selber, erreicht er damit eine starke Wirkung.

Er verfährt jedoch mit dem Gedicht 1.28 etwas anders als vorher mit 1.24 und 25. Er zerlegt es in Teile so wie er glaubt, daß die Strophen zu

den aufeinanderfolgenden Akten des Opfervorgangs passen. Er folgt also nicht aklavisch der Reihenfolge der Strophen im Rigveda, und diese größere Selbständigkeit hat ihren Grund vermutlich darin, daß alles, was das Opferwesen betrifft, das besondere Anliegen der Brahmana-Verfasser ist. Er läßt also den Sunahšepa die Kelterung vornehmen mit den Strophen 5 bis 8 dieses Gedichtes. Diese passen zwar durchaus nicht zu Sunahšepa und in den Zusammenhang der Erzählung, aber da ist wenigstens in Strophe 6 und 8 vom Auspressen des Soma die Rede, und das mochte dem Erzähler genügen.

Die letzte Strophe (9) dieses Gedichtes spricht ziemlich trocken von weiteren Manipulationen mit dem gekelterten Soma, und konnte somit hier ganz gut dem opfernden Sunahšepa in den Mund gelegt werden.

Dann soll er die Darbringung des Soma vollziehen mit den 4 ersten Strophen von 1.28, die insofern zur Not geeignet sind, als sie im Refrain die Einladung an Indra zum Somatrinken enthalten. Im übrigen aber sind sie gleichfalls der Sachlage fremd.

Dann aber zeigt sich der Verfasser selbständiger und verwendet Strophen, die wirklich herpassen, die aber von der gelehrten Überlieferung nicht dem Sunahšepa zugeschrieben werden, nämlich Rigveda 4.1,4 und 5.

Es heißt da: „Dann führt er (Sunahšepa) ihn (den König Hariścandra als den Opferveranstalter) zu dem Schlußbad hinunter mit den Strophen: 'Du, o Agni, der du kundig bist, wende den Groll des Varuna von uns ab; du als bester Opferer und (Opfer-)Fahrer hell leuchtend, mache uns frei von allen Feindschaften. — Sei du, o Agni, uns ganz nahe mit deiner Hilfe bei dem Aufleuchten dieser Morgenröte; bereitwillig versöhne den Varuna mit uns; gewähre Erbarmen und sei für uns leicht zu ertufen'“.

Hier und jetzt, beim Opfer ist die Anrufung Agnis angebracht; das Schlußbad ist dem Varuna geweiht; die Gnade, die er erwiesen hat, wird durch dieses Gebet besiegelt. Störende Vollständigkeit ist es aber, daß Sunahšepa zuletzt noch die Strophe RV. 5.2,7 rezitiert, die wir schon früher erwähnt haben und welche die Legende erwähnt, nach der Sunahšepa durch Agni aus der Fesselung befreit wurde. —

„Dann (nach Vollzug des Opfers) setzte sich Sunahšepa auf den Schoß von Viśvāmītra“. Ajigarta, der Sohn des Suyavasa, sagte: O Seher, gib mir meinen Sohn zurück. Nein, sagte Viśvāmītra, die Götter haben ihn mir gegeben. Er war Devarāta („Gottgegeben“) Sohn des Viśvāmītra (nämlich Adoptivsohn) . . . Der Sohn des Suyavasa sagte: „Du, komm her (zu Sunahšepa); wir beide wollen ihn gesondert herbeirufen (zu Viśvāmītra)“¹.

¹ Dies erscheint mir als die einfachste Auffassung dieser vielerörterten Worte, und ich ziehe daher diese vor.

Die Reden nun, in denen es sich darum handelt, ob Sunahšepa seinem Vater Ajigarta angehören soll, oder ob die Adoption durch Viśvāmītra zu Recht bestehen soll, sind in Versen abgefaßt. Da ist also ein anderer Bearbeiter am Werk. Der ausführliche versifizierte Abschnitt entfernt sich in der weiteren Folge ziemlich weit von dem Schicksal des Sunahšepa, und wir werden auf den mehr abseits führenden Teil weniger gründlich eingehen. Zunächst aber ist es so als ob dieser Bearbeiter nichts anderes getan hätte, als den weiteren Verlauf der Erzählung in Verse umzusetzen.

Nach „wir wollen ihn beiderseits (oder abwechselnd) herbeirufen“ heißt es mit (Einführungssatz in Prosa): „Da sprach Ajigarta, des Suyavasa Sohn“: „Du bist ein Angras-Nachkomme von Gebart, Sohn des Ajigarta, ein berühmter Weiser, o Seher, verlasse nicht den Stamm der Ahnen. Komme zu mir zurück“.

Hierzu macht WELLES 5.38 höchst befremdende Bemerkungen. Er äußert sein Mißtrauen gegen diese Strophe: „Eben wurde Sunahšepa als Sohn des Viśvāmītra adoptiert, und kaum nahm er seinen neuen Namen Devarāta an, ist er auch schon zum Ṛṣi (Seher) geworden. Das geht etwas sehr rasch . . . Mir kommt der Ausdruck Ṛṣi sehr verdächtig vor“. Er gibt zwar zu, daß das „Erschauen“ des atijaḥṣava, der Schnellkelterung, die Erhebung zum Ṛṣi recht fertige, hält das aber für sekundär.

Nun aber beruht ja die ganze Erzählung auf der feststehenden Lehre und Überzeugung, daß Sunahšepa der Seher der Gedichte RV. 1.24 bis 30 sei, und nach der für alle Rigveda-Gedichte geltenden Regel: *yaṣya vākyaṃ sa ṛṣiḥ* „wessen Worte es sind, der ist der Seher (Sarvānukramani 1.4) ist er vom ersten Wort an, das er spricht: *kaṣya nānam . . .*“ RV. 1.24,1 („an welchen Gottes Namen sollen wir nun denken. . .“) der Seher. Als Seher gewinnt er die Gnade, das Erbarmen des Varuna. WELLES Meinung, Sunahšepa sei erst mit der Annahme des Adoptivnamens Devarāta zum Seher „erhoben“ worden, ist sachfremd. Daß es bei der Rezitation von 97 Rigveda-Strophen (1.24 und 25: 36 Str.; 1.26, 27, 29, 30: 52 Str.; 1.28: 9 Str.) „etwas sehr rasch“ gehe mit Erlangung der Würde des Ṛṣi, kann man wirklich nicht behaupten. Sunahšepa mußte ja diese Strophen, diese Gedichte „erschauen“, um sie sprechen zu können.

Es war also nicht zu hart, wenn ich an früherer Stelle sagte, daß WELLES den Sinn der Legende nicht verstanden hat, daß nämlich der Brahmanenjüngling in äußerster Todesnot zum Seher wird und als Seher die Hilfe des Gottes erlangt.

Die Aufforderung des Vaters, zu ihm zurückzukommen, beantwortet Sunahšepa mit der Strophe:

Man hat dich mit dem Messer in der Hand gesehen; so etwas gibt es nicht einmal bei Śūdras, und dreihundert Kühe hast du, o Angras, mir vorgezogen.

Ajigarta, der Sohn des Suyavasa sprach:

Wahrlich, es reut mich jetzt, mein Lieber, die böse Tat, die ich getan,
und ich bitte sie dir ab; hundert Rinder seien dein.

Šunaḥšepa sprach:

Wer einmal so Böses getan hat, wird es auch wieder tun, du gibst
die Śūdra-art nicht auf, nicht wieder gutzumachen ist, was du getan.

In der strophischen Form ist das zwar ein anderartiges Textstück als die bisherige Erzählung; dem Inhalt nach aber wirkt es wie eine metrische Überarbeitung von deren unmittelbarer Fortsetzung. Mit der Erwähnung der dreimal 100 Rinder, die Ajigarta für die Hingabe seines Sohnes erhalten hat, befinden wir uns ganz im Rahmen der vorangegangenen Erzählung, und die 100 Rinder, die er jetzt seinem Sohn bietet, sowie die Ruchlosigkeit, die sich darin ausdrückt, gehört noch ganz zu dieser. Ich durfte diese beiden Punkte an früherer Stelle als Zeugnis für die Einheitlichkeit der Erzählung verwenden.

Ein Prosasätzchen wiederholt mit Nachdruck das Wort „nicht wieder gut zu machen“ und führt Viśvāmitra in die Unterredung ein. Viśvāmitra sprach:

Schrecklich stand da der Suyavasa-Sohn,
mit dem Messer in der Hand, schlachtungsbereit;
Sei du nicht der Sohn von diesem:
begib dich in meine Sohneschaft.

Bei den Versen sind wir in einem anderen Stilbereich. Gewiß waren die Menschen immer erschüttert und ergriffen bei Opferschlachtung eines Menschen; das gehört zur Heiligkeit solchen Geschehens. Wieviel mehr wenn der eigene Vater seinen Sohn zu schlachten sich anschickte! Der Prosatext aber sagt nur: sie gaben ihm nochmals 100 Rinder. In diesen Stil gehört keine Gemütereugung. Jetzt, in den Versen, kann gesagt werden: es war schrecklich.

Šunaḥšepa — so wird er immer noch genannt — fragt in einer weiteren Strophe, wie er, als ein Angiras, Sohn des Viśvāmitra werden könne; er redet dabei diesen als Königssohn an; dies nämlich, daß er königlicher Herkunft und zugleich Brahmane ist, macht etwas von Viśvāmitras besonderer Größe aus.

Viśvāmitra (in einer weiteren Strophe) will ihn als ältesten Sohn aufnehmen und ihm zugleich sein höheres Wissen vererben. Šunaḥšepa (weitere Strophe) nimmt dieses Anerbieten an, wenn die leiblichen Söhne des Viśvāmitra damit einverstanden wären; aber dessen ältere Söhne weigern sich, während die gleiche Zahl von jüngeren Söhnen des Viśvāmitra den Adoptivbruder als ältesten, also zugleich mit Altersvorrang, anerkennt.

Mit der Adoption durch Viśvāmitra ist für uns die Geschichte von Šunaḥšepa abgeschlossen. Der Fluch Viśvāmitras über die ungehorsamen Söhne, seine Segensprüche für die Jüngeren, die sich seiner Anordnung fügen, führen darüber hinaus.

Wir haben zwar bei der Indra-Šunaḥšepa-Sage, die wir aus andren Gründen aus dem Ramayana anführten, gesehen, daß das Verhalten von Viśvāmitras Söhnen bei der Adoption, und dessen Fluch über die widerspenstigen Söhne dort ebenfalls den Schluß der Šunaḥšepa-Erzählung bilden, aber sie sind von genealogischem, bezüglich des Adoptionsrechts auch von juristischem Interesse; das Schicksal des Šunaḥšepa berühren diese Dinge nicht mehr.

WELLES hat auch über den von der Adoption handelnden Teil der Šunaḥšepa-Erzählung des Aitareyabrahmana im Vergleich zu der Fassung dieses Teils im Śāṅkhāyana-Śrauta-Sūtra eine gründliche Untersuchung angestellt. Ich lasse es dabei bewenden.

Ein Schlußwort in Prosa spricht in anschaulicher Weise davon, wie die Šunaḥšepa-Legende beim Königsweiheopfer in solenner Weise von Priestern vorgetragen wird.

Schlußbetrachtung

Von den Erzählungen, nach denen ein Kind einem Gott zu opfern oder einem Dämon auszuliefern gelobt wird, ist die wohl älteste und berühmteste die alttestamentliche im Buche der Richter 11.30. Der König Jephtha gelobt Gott zum Dank für gewonnenen Sieg Opferung dessen, was ihm bei der Heimkehr als erstes aus dem Haus entgegen gelaufen kommen werde. Er ahnte nicht, daß als erste seine Tochter, sein einziges Kind, ihm mit Pauken und Reigen zur Begrüßung entgegenkommen werde. Das Mädchen unterwirft sich dem Gelübde des tief betrüben Vaters, das ein grausames Schicksal auf ihr Haupt gelenkt hat, und erbittet sich nur eine gewisse Trauer- und Abschiedszeit; nach deren Verlauf wird die Jungfrau geopfert.

Das andere, gleichfalls berühmte Beispiel erzählt von Idomeneus (ROBERT, *Die griechische Heldensage* — in Prellers Griechischer Mythologie III 2, b; Berlin 1926 — S. 1498). Dieser kehrte vom troianischen Krieg nach Kreta, dessen Beherrscher er war, zurück, geriet aber durch einen Sturm in Seenot. Da gelobte er, wenn er glücklich an Land käme, dem Poseidon zu opfern, was ihm zuerst entgegen käme. Dies war aber sein eigener Sohn. Nach dessen Opferung aber wurde er wegen solcher Grausamkeit von seinen Untertanen verjagt. Darin ist schon die Verurteilung des Menschenopfers enthalten, noch entschiedener in der Variante der Erzählung, daß er vertrieben wurde, als er seinen Sohn opfern wollte.

Auch die Opferung der Iphigenie wird in einigen Sagenfassungen in diesen Erzählungstypus eingeordnet (ROBERT, ebenda III 2, a, S. 1066), indem Agamemnon gelobt, das Schönste, was das Jahr hervorbringen werde, der Artemis zu opfern. Er mag dabei an Feldfrucht gedacht haben, aber das Opfernversprechen traf seine älteste Tochter. Die Opferung hat nach gewissen Überlieferungen wirklich stattgefunden. Aber sehr bekannt ist ja die Milderung dieser Sage, daß Iphigenie entrückt, daß an ihrer Statt eine Hinde geopfert wurde.

Man nennt diese Erzählungen bzw. deren Anfang das Jephtha-Motiv. Ich bestimme dieses so, daß ein Opfernversprechen geleistet wird in so allgemeiner und unbestimmter Form, daß der Gelobende glauben kann oder glauben muß, ein harmloses Versprechen gegeben zu haben, daß aber das Schicksal es so wendet, daß das Versprechen, durch welches er nun gebunden ist, sich gegen sein eigenes Kind wendet, so daß der Vater unwissentlich sein Kind zu opfern gelobt hat.

Dieses Motiv findet sich verschiedentlich am Anfang von Märchen. Bei unseren Märchen, die aus christlicher Zeit stammen, kann es sich aber nicht um ein Opfer an Gott handeln, sondern um Hingabe des Kindes an ein unheimliches Wesen. Der Dämon bekommt zwar das Kind in seine Gewalt, aber die Wundermöglichkeiten des Märchens führen dann dennoch zu einem guten Ende.

In dem Grimmschen Märchen Nr. 181 verspricht die Nixe im Teich dem verarmten und über seine Not traurigen Müller Reichtum und Glück, wenn er ihr zu geben verspreche, was soeben in seinem Haus jung geworden. „Was kann das anders sein, dachte der Müller, als ein junger Hund oder ein junges Kätzlein“ und er versprach es ihr. Heimgekommen aber erfuhr er, daß seine Frau soeben ein Knäblein geboren hatte. Der Müller, zerknirscht über sein unheilvolles Versprechen, hatte von da an in allen äußeren Dingen Glück; er hielt seinen Knaben ängstlich vom Teich fern, damit die Nixe ihn nicht hineinziehe. Herangewachsen wurde der Bursch ein Jäger und heiratete dann. Diese Heirat ist, beinahe unorganisch, eingefügt, um einen tröstlichen Ausgang zu gewinnen. Einmal, als er ein erlegtes Reh ausgeweidet hatte, wusch er seine Hände im Teich; da tauchte die Nixe auf und zog ihn lachend zu sich hinunter. Das verhängnisvolle Versprechen war erfüllt. Dennoch gelang es schließlich der treuen Frau des Jägers, ihren Mann aus der Macht der Nixe zu befreien.

In dem Grimmschen Märchen „Der König vom goldenen Berg“ (Nr. 92) ist ein Kaufmann durch den Untergang seiner Schiffe ganz verarmt. Ein schwarzes Männlein versprach ihm großen Reichtum, wenn er ihm in 12 Jahren bringen werde, was ihm zu Hause am ersten wider das Bein stößt. Er denkt, da werde sein Hund sein, denn sein

Söhnlein kann noch nicht laufen und sich vom Boden erheben. Aber es freut sich dann so über die Heimkehr des Vaters, daß es aufsteht, ihm entgegenwackelt und an seinem Bein sich festhält. Den weiteren Inhalt des Märchens bildet es, wie der 12 Jahre alt gewordene Bub unter Abenteuern dem Schwarzen doch entgeht.

Diese Beispiele genügen; mit den Sammelwerken der Märchenkunde kann man leicht weitere Fälle finden.

Eine verwandte, aber im Anfang doch recht andersartige Gattung von Erzählungen ist es, wenn ein Mann oder Ehepaar sich sehnelicht ein Kind wünschen, und, da sie lange keines bekommen, ihr künftiges Kind einem Gott oder Dämon geloben. Wissentlich also wird das Kind dahingegeben, damit es geboren werde. Mit dem Wunsch nach einem Kind wäre das unvereinbar, wenn nicht das Schicksal über eine mögliche Voraussicht der Eltern hinaus doch die Erhaltung des Kindes bewirkte. Der Umstand also, daß die Sehnsucht nach einem Kind und das Versprechen, es alsbald dahin zu geben, zu opfern, in sich widersprüchlich sind, erfordert, daß das Kind gerettet wird und den Eltern erhalten bleibt.

Diese Art, daß das Kind im voraus und wissenschaftlich einem Gott zu opfern, einem Dämon zu überlassen versprochen wird, nennt man, sofern ich recht weiß, ebenfalls Jephtha-Motiv. Ich halte das nicht für günstig und nenne es „Rohita-Motiv“. Sobald das Ding einen eigenen Namen hat, wird man beides auseinander zu halten wissen.

Meine Beispiele dafür sind, außer der Rohita-Geschichte selber, alle dem Märchenschatz entnommen. Man mag also sagen, der freundliche Charakter des Märchens sei Ursache, daß alle diese Geschichten gut ausgehen und nicht, wie ich soeben sagte, die innere Widersprüchlichkeit des Anfangs-Gelöbnisses. So möge denn, wer meine Ansicht nicht teilt, Herr WELZER oder wer sonst, mir eine Erzählung aufzeigen, die mit diesem „Rohita-Motiv“ beginnt und doch tödlich endet! Ich weiß keine.

Ich gebe einige Beispiele: „Vom Prinzen, der dem Drakos gelobt wurde“ (J. G. VON HAHN, *Griechische und albanische Märchen* — Neudruck 1918, leider ohne Angabe des Erstdrucks, München, Berlin — Bd. 1. Nr. 5): Ein König, der keine Kinder bekam und darüber sehr betrübt war, rief einmal aus: „Ich wollte, ich hätte ein Kind, und möchte es auch ein Drakos fressen“. Daraufhin gebar die Königin einen Knaben, und als der herangewachsen war, kam der Drakos und forderte ihn für sich. Der König sprach: „Du sollst ihn haben, aber der Bursche wartete nicht ab, bis der Drakos ihn holte, sondern zog los und sagte: wir wollen doch sehen, wer den anderen toteschlägt. Trotz seiner Tapferkeit wird er aber dann doch von dem Drakos, der aus dem Wasser auftaucht, verschluckt; seiner Gattin aber gelingt es, ihn zuletzt doch noch von dem Drakos zu erlösen.“

Die mutige Zuversicht des Jünglings erinnert an die Rohita-Geschichte, die Erlösung durch die treue Frau an das Märchen von der Nixe im Teich. Aus der Verwandtschaft beider Typen, Jephtha-Motiv und Rohita-Motiv können sich leicht solche Vermischung ergeben. Die Verschiedenheit der Anfangsmotive ist aber meist ganz deutlich.

In einem weiteren griechischen Märchen (v. HAHN I S. 277, Nr. 54) unternimmt ein Ehepaar, um endlich ein Kind zu bekommen, eine Pilgerfahrt ins Heilige Land. Aber mitten im Meer stellt sich ihnen der Teufel entgegen und hält das Schiff an. Er läßt es erst weiterfahren, nachdem sie ihm den Knaben versprochen haben, den sie darauf bekommen werden. Zum Jüngling herangewachsen entflieht er dem Teufel, gerät aber dann doch in dessen Bereich, woraus weitere Abenteuer ihn befreien.

In anderen Märchen, einem griechischen (v. HAHN, I. S. 217, Nr. 41) und einem albanischen (LASKIEN, *Balkanmärchen* S. 212, Nr. 48) ist es die Sonne, der das ersehnte Kind versprochen werden muß und die es dann raubt. Die Sonne ist in Mythen und Märchen manchmal der Todesgott. Das liegt wohl auch hier zu Grund, ist aber gemildert. Die Sonne raubt das Kind, tut ihm aber nichts Böses an, sondern es wird noch eine Lamis oder Drachen eingeschaltet, deren tödlicher Bedrohung das Kind mit Mühe und Not entgeht.

So ist in einigen Balkanmärchen das Rohita-Motiv besonders deutlich. Weniger klar ist das der Fall in den GRIMMSchen Märchen Rapunzel (Nr. 12) und Rumpelstilzchen (Nr. 55).

In der Rohita-Sunahšepa-Geschichte tritt die Wendung zur Rettung des zur Opferung bestimmten Kindes ein durch die Gewinnung eines Ersatzmannes. Wenn aber diese Wendung nur zu einem anderen schlimmen Ausgang führen würde, zu einem noch schlimmeren sogar, insofern dabei der Tod eines Menschen treffen würde, auf den sich das ursprüngliche Opfergelübde gar nicht bezog, so würde das dem Erzählungsstil und allen vergleichbaren Fällen zuwiderlaufen.

Es geht nicht an, die altindische Legende aus dem Weltvorrat von Erzählungen zu isolieren, um das vereinzelte Ding dann textkritisch entzweihacken. Auch käme dabei nichts Erzählbares, Erzählenswertes zustand. Dagegen ist es erzählerisch sehr gut, daß die anfangs bestehende Spannung durch die Ablenkung auf den Ersatzmann sich zwar löst, daß aber damit eine neue, noch ergreifendere Spannung herbeigeführt wird, die dann auf hoher religiöser Stufe ihren Ausklang findet.

Die Erzählung erweckt eine Anteilnahme, die auch von den störenden Zutaten nicht erstickt wird; der ergriffene Leser setzt sich im Geist über sie hinweg und hat ein sowohl dichterisch als menschliches Gefühl für das Echte und das Falsche. Aber diesem Gefühl mangelt es doch an

Sicherheit, und die Phantasie vermag das Wahre nicht mit Bestimmtheit herzustellen.

Da ist es denn in hohem Maße befriedigend, daß die philologische Untersuchung die störenden Bestandteile mit objektiver Kritik ausscheiden kann. Und der Wert von WILKES Beitrag zu dieser Bereinigung sei nach vielen gegen seine Untersuchung erhobenen Einwänden, zum Schluß nochmals voll anerkannt. So gesäubert ist die Legende von Sunahšepa eine der besten Erzählungen aus dem alten Indien.

VASIṢṬHA UND VIŚVĀMITRA

von

Herman Lommel
Priem|Chiemsee

Der 7. Liederkreis des Rigveda wird dem berühmten Seher Vasiṣṭha zugeschrieben. Viele Gedichte dieser Sammlung rühnen aber nicht von diesem selber her, sondern von späteren Abkömmlingen des Vasiṣṭha-Geschlechts. Aber die auf den Rigveda gewandte altindische gelehrte Bemühung einer Folgezeit hielt den alten Vasiṣṭha für den Seher fast aller Gedichte dieses Buches. Auch machten die Verfasser selber manchmal in dichterischer Fiktion den großen Ahn zum Sprecher, zum „Seher“ der von ihnen verfaßten Strophen. Er war ihnen schon bald zu einer legendären Gestalt geworden. Doch bewahrte die Sippen tradition manches geschichtlich Wirkliche über ihn, womit Mythisches sich verband¹. Er erscheint in den Gedichten als besonderer Verehrer des gestrengen Gottes Varuna und war (nach 7.88,4) von diesem zum Seher gemacht worden.

Er war Purohita (Hofpriester) des Königs Sudās; das geht aus 7.60,12 mit Strophe 8 u. 9, sowie aus 10.150,5 hervor und wird bestätigt durch Tāpđ.M.Br.15,5,24; Ait.Br.7,34,9; 8.21,11 und Śākh. Ś.S.16.11,14. Als solcher war er „Führer der Bharatas“ (des Volkes des Sudās, 7,33,6) in der Zehnkönigsschlacht. Diese ist ein historisches Ereignis, wichtig in der ältesten indischen Geschichte, aber wir wissen davon nur, was den dichterischen Aussagen des Rigveda zu entnehmen ist. König Sudās mußte sich einer Gemeinschaft von 10 Königen erwehren; er war mit seinem Heer von den Feinden schon eingeschlossen und umzingelt (7.83,8), aber der Beistand des Kriegsgottes Indra ermöglichte ihm doch den Sieg. Diese günstige Wendung wird der Gebetskraft des Vasiṣṭha zugeschrieben (7.33,3,4,5). In dem Gedicht, welches uns das vermeldet, ist aber Vasiṣṭha weiterhin eine mythische Gestalt; es stammt also nicht von ihm, sondern ist von einem Nachkommen zu seinem Ruhm verfaßt. Die Zehnkönigsschlacht wird auch in dem Gedicht 7.18 verherrlicht, da werden die Einzelheiten des Geschehens in dichterischen Bildern dargestellt, welche die wirklichen Vorgänge nur andeuten. Aber es steht den

¹ Z. B. daß er ein Sohn des Varuna und der Nymphe Urvaśī gewesen sei.

Geschehnissen nahe; es ist möglich, daß es von Vasiṣṭha selber stammt; die Schlußstrophen, wo der Dichter den Beuteanteil preist, den er nach dem Sieg erhalten hat, sind von einem nah Beteiligten, sei es Vasiṣṭha oder einer seiner Söhne. —

Zeitgenosse des Vasiṣṭha war der als Seher in der indischen Überlieferung nicht minder berühmte Viśvāmitra. Ihm und den Angehörigen seines Geschlechts wird der 3. Liederkreis des Rigveda zugeschrieben; dabei ist es ebenfalls oft schwer feststellbar, ob ein Gedicht von Viśvāmitra selber oder einem späteren Viśvāmitriden stammt. Er war Sohn des Gāthīn, Enkel des Kuśika; nach diesem heißt seine Sippe die Kuśikas. Auch er war zeitweilig Purohita des Königs Sudās (3.53,9; auch Yāska, Nir. 2.24), und zwar ehe Vasiṣṭha diese Stellung einnahm.

Als Purohita beschützte er durch sein dem Indra geweihtes Brahman (heiliges Wort) die Bharatas (Str. 12); er verrichtete mit den Seinen Somaopfer für Sudās (10) und ein Roßopfer (11); das ist eines der höchsten Opfer, das nur ein siegreicher König veranstalten konnte.

Eine besonders berühmte Großtat des Viśvāmitra ist, daß er für Sudās die Flüsse staute (Str. 9; das wird auch an der genannten Stelle von Yāska Nirukta berichtet). Für diese dem König erwiesenen Leistungen erhielt er von Sudās reiche Gaben (Str. 7).

Von diesem wichtigen Ereignis, dem Flußübergang, erfahren wir mehr aus dem Gedicht 3.33, welches den Viśvāmitra im Gespräch mit den Flüssen Vipās und Śutudri (modern: Beas und Setlej) vorführt. Der große Seher überredet darin diese beiden Flüsse, bei ihrer Vereinigung — also eine bestimmte geographische Angabe! — so niedrig zu fließen, daß sie leicht zu durchschreiten sind und mit ihren Fluten unter den Wagenachsen bleiben (3.33,9), damit die Bharatas auf ihrem Kriegszug (Beutezug nach Rindern) den Strom durchschreiten und durchfahren können.

Das Gedicht ist ein poetischer Nachklang, keine Erzählung oder Schilderung, aber als Tatsache ersehen wir daraus, daß dem Viśvāmitra das Verdienst zugeschrieben wurde, als Purohita des Sudās durch seine Beschwörung den Flußübergang ermöglicht, damit den Kriegs- oder Beutezug erfolgreich gemacht zu haben.

Trotz solcher Verdienste wurde Viśvāmitra im Purohitaamt durch Vasiṣṭha ersetzt.

Weiterhin herrschte Feindschaft zwischen Vasiṣṭha und Viśvāmitra, die unter den Nachkommen der beiden großen Seher für immer fortbestand.

Von dieser Feindschaft berichtet eine lang fortlebende Sage, die Varianten aufweist, und der gewiß historisch Wirkliches zugrunde liegt. Aber dies aus dem Sagenhaften herauszulösen, dürfte schwer sein.

Auch die Sage ist nicht vollständig und mit Sicherheit wiederherzustellen. Nur Teilstücke von ihr sind in verschiedenen Texten überliefert, mehrfach nur in Erwähnungen und Anspielungen, welche den Hörern verständlich waren, während wir das Verständnis durch Zusammenrücken verschiedener Teile, die nicht immer genau aneinander passen, zu gewinnen suchen.

Von Seiten Viśvāmītra's bzw. der Kuśika's kommt die Feindschaft gegen Vasiṣṭha zum Ausdruck in den letzten Strophen des Gedichts 3.53, dem wir schon manche Angaben über Viśvāmītra entnommen haben. Die Strophen 21-24 dieses Gedichts heißen in der Überlieferung einhellig die vasiṣṭhafeindlichen (*vasiṣṭhadvesinīyah*); von ihnen wird gesagt, daß kein Vasiṣṭhide sie anhöre.

Leider sind diese Strophen größtenteils unverständlich. Ich kann zu ihrer Erklärung nicht mehr bieten als das von Vorgängern Gegebene und fasse mich im Bericht darüber möglichst kurz.

Strophe 21 gibt eine geringe Abwandlung der üblichen Verwünschungsformel gegen den, der uns haßt und den wir hassen. Str. 22 sagt: „Eine Axt gleichsam¹ erhitzt er, einen Śimbalabaum gleichsam zerhackt er; als ein siedender Topf gleichsam, der überkocht, wirft er Schaum aus“. Ob Erhitzen der Axt und Spalten des Baumes in engerem Zusammenhang stehen, ist unklar. Beides ist offenbar bildlicher Ausdruck für eine feindliche Angriffshandlung und das ist auch der Fall bei den Worten vom überkochenden Topf. Diese Worte sind wichtig; denn in einem Viśvāmītrafeindlichen Gedicht eines Vasiṣṭhiden (7.104), von dem wir nachher handeln werden, wünscht der Sprecher (in Str. 2), daß böse Glut wie ein Feuerpfad gegen seinen Feind sieden möge. Die Ansicht, daß dies die gegenteilige Antwort auf dieses Stück der Vasiṣṭha-Haßstrophe ist, halte ich für überzeugend.

Die Strophe 3.53, 22 ist auch dadurch schwierig, daß in ihr kein Subjekt ausgedrückt ist. Geldner nimmt an, daß bei der erhitzten Axt und dem zerspaltenen Baum der angreifende Viśvāmītra Subjekt sei, bei dem überkochenden Topf dagegen der angegriffene Vasiṣṭha. Diese Annahme eines Subjektwechsels überzeugt nicht; die gegnerische Antwort des Vasiṣṭhiden in 7.104, 2 ist schlagender, wenn hier Viśvāmītra gleich einem überkochenden Topf Schaum auswirft gegen den Vasiṣṭha, und dieser dort schlimme Glut wie aus einem Kochtopf gegen Viśvāmītra sieden läßt. Doch ist die eine wie die andere Ansicht unsicher; nur das halte ich für gewiß, daß der vasiṣṭhidische Dichter von 7.104 auf diese feindselige Strophe Bezug nimmt.

¹ Das dreimalige *cū* übersetzt Geldner als „wie“; es ist sehr fraglich, ob das richtig ist; dennoch folge ich ihm hierin.

Noch rätselhafter sind Str. 23 und 24. Es muß uns für jetzt genügen, daß die Vasiṣṭhiden Generationen hindurch Gehässigkeit darin verspürten. —

Der Text, der diese Strophen enthält, ist kein einheitliches Gedicht. Manche Strophen davon und vielleicht gerade auch die an den Schluß gestellten Vasiṣṭha-Haßstrophen, mögen von Viśvāmītra selber stammen. Ein anderes Stück dieses Sūkta (Gedichtes) werden wir später besprechen.

Vollständig lege ich vor das Vasiṣṭhiden-Gedicht 7.104. Es ist das letzte des Vasiṣṭhabuches, deutlich von jüngerer Art als die Mehrzahl der Rigvedagedichte. Es ist ein Nachtrag und hat atharvavedischen Charakter (ist auch in den Atharvaveda 8.4. aufgenommen). Es ist so abgefaßt, als ob Vasiṣṭha selber der Sprecher sei, in Wirklichkeit ist aber der Verfasser ein viel späterer Nachfahre und Vasiṣṭha schon eine sagenhafte Gestalt.

Die alte Rigvedagelehrsamkeit bezeichnet es als *raṅśham* „Unholde vernichtend“; das ist richtig, sagt aber zu wenig. Geldner sagt in der Vorbemerkung zu seiner Übersetzung dieses Gedichts: „Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung des Vasiṣṭha mit seinem Verleumder, der nur Viśvāmītra sein kann . . .“ Daß dieser der in dem Gedicht nicht mit Namen genannte Gegner sei, wird nicht von allen Vedaforschern anerkannt; wir werden es aber im Verlauf der Erörterungen bestätigt finden, dabei aber doch einige weitere Bemerkungen von Geldner stark modifizieren.

Ich lege zunächst die Übersetzung vor.

1. O Indra und Soma, versengt den Unhold, bändigt ihn, werft nieder, ihr beiden Stiere, die im Finstern Erstarkten, zerschmettert die Unsinnigen, brennt sie nieder, schlägt, stoßt, streckt nieder die Fresser.
2. O Indra und Soma, den Bösedredenden soll schlimme Glut umbrodeln wie ein feuriger Topf; dem Brahmanhasser, dem grausig blickenden Rohfleischfresser setzt unentrinnbaren Haß entgegen, dem Kimidīn.
3. O Indra und Soma, schleudert die Übeltäter ins Loch, in haltlose Finsternis hinab, daß von da auch nicht einer von ihnen wieder heraufkomme; diese eure zornmütige Kraft soll sie überwältigen.
4. O Indra und Soma, laßt vom Himmel her, von der Erde her die Waffe wirbeln gegen die Bösedredenden, die zermalmdende; meißelt aus den Bergen hervor die dröhnende (Steinwaffe), mit der ihr den erstarkten Unhold niederbrennt.

5. O Indra und Soma, laßt sie vom Himmel her wirbeln;
mit feurigen Steinschlägen, mit nicht ermattenden Gluthieben
treffet ihr beide die Fresser;
in den Abgrund sollen sie gehen lautlos.
6. O Indra und Soma, dies Gebet soll alleits euch umgeben
wie der Gurt zwei Wagenpferde; dies Opferlied,
das ich mit Weisheit rings um euch entsende;
fördert diese heiligen Worte wie zwei Könige.
7. Gedenket dessen; mit schnellem Eifer
erschlagt die Lügner, die hinterlistigen Unholde;
o Indra und Soma, dem Übertäter soll's nicht gut gehen,
der irgendwann mit Trug mir nachstellt,
8. der mich, den reinen Sinnes Wandelnden
mit unwahren Worten beschuldigt;
wie Wasser, das man mit der Faust ergreift,
soll der nicht sein, der Nichtseiendes spricht.
9. Die mit Eifer die reine Rede verzerren
oder das Günstige schlecht machen nach ihrer Art,
die soll Soma der Schlange übergeben
oder in den Schoß der Vernichtung tun.
10. Wer uns Saft und Geschmack der Speise verdirbt,
o Agni, unseren Rossen, Kühen und uns selber,
der Schurke, der Dieb und Stehler soll ins Elend kommen,
soll umkommen, er selber und seine Kinder.
11. Fern soll er sein, er selbst und seine Kinder,
unter allen drei Erden soll er sein;
verdorren soll die Ehre dessen, ihr Götter,
der uns bei Tag schaden will oder bei Nacht.
12. Leicht zu unterscheiden für einen verständigen Menschen
streiten gegeneinander wahres und unwahres Wort;
welches von beiden wahr, welches richtiger ist,
das unterstützt Soma; das Unwahre schlägt er nieder.
13. Nicht, wahrlich, fördert Soma den Ränkevollen,
noch den, der fälschlich Herrschaft innehat;
er erschlägt den Unhold, er erschlägt den Unwahren Redenden,
beide liegen in Indra's Fangstrick.
14. Als ob ich einer wäre, der unrechte Götter hatte,
oder als ob ich verkehrt Göttern anhinge, o Agni,
warum zürnst du mir, o Wesenkenner?
Die Trugredenden sollen ins Verderben geraten.
15. Heut noch soll ich sterben, wenn ich ein Zauberer bin

- oder wenn ich eines Menschen Leben verbrannt habe.
Zehn Söhne soll der alsdann verlieren,
der fälschlich zu mir sagt: Du Zauberer.
16. Der zu mir, dem Nichtzauberer sagt: Du Zauberer,
oder der als Unhold sagt: ich bin rein,
den soll Indra erschlagen mit der großen Waffe;
zutiefst von allen Geschöpfen soll er fallen.
 17. Die nachts hervorkommt wie eine Eule,
ihre (wahre) Gestalt durch Trug verbergend,
in endlose Löcher soll sie fallen;
die Keltersteine sollen mit ihrem Lärm die Unholde erschlagen.
 18. Verteilet euch, ihr Marut, sucht unter den Leuten,
ergreift die Unholde, zermalmt sie,
die zu Vögeln geworden bei Nacht fliegen,
oder die Unsauberes machen beim Götterdienst.
 19. Laß vom Himmel her wirbeln, o Indra, den Stein,
den von Soma geschärften, du Freigebirger, schärfte;
von vorn, von hinten, von unten, von oben
erschlage die Unholde mit dem Felsen.
 20. Diese schweifen durch die Luft als Zauberhunde;
den Indra wollen sie betrügen, den Untrüglichen, die Trügerischen;
er schärft, der Gewaltige, die Waffe gegen die Verleumder;
die Steinwaffe soll er jetzt auf die Zauberleute losschießen.
 21. Indra ward zum Zerschmetterer der Zauberer,
welche die Opfergüsse durcheinanderrühren und danach begehren;
der Gewaltige geht wie die Axt gegen den Wald
gegen die Unholde an und zerbricht sie wie Töpfe.
 22. Die Zaubereule, den Zauberkauz erschlage,
den Zauberhund, den Zauberkuckuck,
den Zauberadler und den Zaubergeier,
wie mit einem Mühlstein zermalme das unholde Wesen, o Indra.
 23. Nicht soll uns die unholde Macht der Zauberer erreichen,
(die Morgenröte) soll hinwegleuchten die gepaarten Kimidin;
die Erde soll uns vor irdischer Bedrängnis,
der Luftraum vor himmlischer schützen.
 24. O Indra, erschlage den männlichen Zauberer,
und auch die weibliche, die sich Blendwerks brüstet;
gebrochenen Genicks sollen die Götzendienen verschwinden,
sie sollen die Sonne nicht (mehr) aufgehen sehen.
 25. Schau hin, schau umher!
Indra und Soma, seid wachsam;

auf die Unholde schleudert die Waffe,
den Wurfstein auf den Zauberer!

Die redengewaltige Dämonenbeschwörung hat ihren Kern und Höhepunkt in den Strophen 13-16, wo der Sprecher sich mit dem berühmten Reinigungseid der Selbstverfluchung (Str. 15) gegen bestimmte Beschuldigungen verteidigt. Ein „Falschredender“ hat ihn beschuldigt, ein Zauberer¹ zu sein und einen Menschen durch Feuer ermordet zu haben, aber durch diese lögenhafte Anschuldigung hat er sich selber als Unhold erwiesen. Die Vorwürfe gehen zwar von einem hauptsächlichlichen Widersacher aus, es sind aber daran noch andere beteiligt, die nicht einzeln faßbar sind; sie sind mit ihrem verborgenen Wirken daemonische Wesen.

Der Ungenante, aber den Hörern gewiß nicht Unbekannte, von dem die verleumderischen Vorwürfe ausgehen, ist gemeint, wenn in Einzahl der Unhold (Str. 1), der Bösedende (2,4), der Übertäter (7) verwünscht wird; daneben aber immer wieder dessen Anhänger, die im Finstern erstarken (1; mit dem Wort *atrin* [„Fresser“ ist Behelfsübersetzung] als Dämonen gekennzeichnet), die Hinterlistigen usw. Doch sind Einzahl und Mehrzahl keine sicheren Unterscheidungszeichen. Der Brahmanhasser in Str. 2 mag der (brahmanische!) Hauptgegner sein, der Kimidin² kann in allgemeinem Singular genannt sein.

Die Worte „gegen den Bösedenden soll Hitze siedend wie ein feuriger Topf“ (Str. 2) sind schon anlässlich der *Viśvāmītra*-Worte in 3.53,22 „als siedender Topf wirft er Schaum aus“ besprochen worden. Sie bestätigen, daß dieses Gedicht gegen *Viśvāmītra* gerichtet ist.

Die drohenden Worte verdichten sich gegen die Mitte des Gedichtes hin immer deutlicher auf eine bestimmte Sachlage, gegen einen bestimmten Widersacher: „der irgendwann mit Trug mir nachstellt“ (7; ähnlich 11: bei Tag oder bei Nacht), „der mich Reingesinnten mit unwahren Worten beschuldigt“ (8); er soll mitsamt seinen Kindern umkommen (10,11); wahre (meine eigne) und unwahre (des Gegners) Rede kann jeder Verständige unterscheiden.

War der Gegner zunächst gezeigt als von einer Meute unreiner Geister umgeben, so steht in Str. 13 neben ihm einer, „der fälschlich die Herrschaft inne hat“ also ein König, zwar ein unrechtmäßiger. Es handelt sich also in dem Gedicht um mehr oder um etwas anderes als um die Rivalität der beiden Seher wegen des Purohita-Amtes bei König Sudās. Auch die

schwere Anschuldigung gegen *Vasiṣṭha*, er habe einen Menschen durch Feuer ums Leben gebracht (15), deutet auf mehr als Eifersucht um die Purohita-Stellung. Dieser Vorwurf wird auffallend kurz abgetan, und wir können daraus nicht ersehen, was dem zugrunde liegt. Umso nachdrücklicher ist die Abwehr des Vorwurfs der Zauberei. Auch dies durchschauen wir zunächst nicht. Dabei wird der Gegner zweimal in direkter Rede eingeführt als er sagt: „du Zauberer“ (15 und 16). Jeder der beiden Widersacher sagt: ich bin kein Zauberer, bzw.: bin rein (von Zauberei) und wirft dem andern vor: du bist ein Zauberer, bzw.: bist ein Unhold. Auf diesem Höhepunkt der leidenschaftlichen Rede stellt der Sprecher seinen Gegner sich im Geist lebhaft gegenüber; es ist nicht wirkliche Rede und Gegenrede, und im ganzen Gedicht ist die Situation nicht Anklage und Verteidigung vor einem Richter; es ist eher so, als läge die Beschuldigung in der Luft, als geschehe die Abwehr vor einer Ständerversammlung.

Es hat auch nicht den Charakter einer Verteidigungsrede, sondern ist ein Gegenangriff, wenn *Vasiṣṭha* sagt: wer so spricht (nämlich, daß ich ein Zauberer sei), der soll 10 Söhne verlieren. Diese furchtbare Verwünschung steht dicht bei der eidlichen Zurückweisung des Vorwurfs, er selber habe einen Menschen durch Feuer getötet. Wir werden später sehen — was aus den Worten des Gedichts allein nicht zu erkennen ist —, daß dieser schreckliche Fluch die Rache ausspricht dafür, daß ein Sohn des *Vasiṣṭha* ermordet wurde. —

Von Str. 17 an ist das Gedicht nur *raṣṣhaṇ* „Unholde vernichtend“, wie die *Anukramanī* sagt. Die persönliche Feindschaft gegen den einen und Haupt-Gegner tritt da so in den Hintergrund, daß dieser ganze Schlußteil als Anhang erscheinen könnte. Für eine solche Beurteilung besteht aber kein textkritischer Anhalt, vielmehr ist die Anrufung von *Indra* und *Soma* in der letzten Strophe (25) wie eine zusammenschließende Abrundung. Religionsgeschichtlich und volkskundlich ist die Daemologie dieses Schlußteils sehr beachtlich; ihre Stellung im ganzen Sagenzusammenhang wird erst später ganz deutlich werden.

Die *Bṛhaddevatā*, ein altes, der *Rigvedaerklärung* gewidmetes gelehrtes Werk, sagt (6.28) zu RV. 7. 104: Der Seher³ erschaute das unholdvernichtende (Gedicht) voll Leid, von Schmerz um seine Söhne überwältigt, damals als seine 100 Söhne⁴ von den *Saudāsas* (den Leuten

¹ In schwarzer und weißer Magie kann es böse und berechtigte Zauberei geben. Wir haben in diesem Vorstellungsbereich zu wenig unterscheidende Wörter; hier ist natürlich ein böser Zauberer gemeint.

² *Kimidin* ist Name einer Gattung von Dämonen; übersetzbar.

³ Für den Verfasser der *Bṛhaddevatā* ist natürlich traditionsgemäß *Vasiṣṭha* selber der Seher dieses Gedichts.

⁴ Die Quellen sprechen entweder von Tötung des ältesten Sohnes des *Vasiṣṭha Śakti*; und das ist ernst zu nehmen; oder gleich von 100 Söhnen, die getötet wurden, und das ist bloße Steigerung und Übertreibung. Die 99 anderen Söhne sind für den

des Königs Sudās) getötet waren. — Nach Bemerkungen, die für uns jetzt unwichtig sind, fährt dieser Text (6,33,34) fort:

„In der 15. und der 8. Strophe des Gedichts spricht der Sohn des Varuna (als solcher gilt Vasiṣṭha) einen Fluch aus, gramvoll, indem er — ganz von Leid und Schmerz erfüllt — gewissermaßen klagt. Damals als seine 100 Söhne von Sudāsa (jüngere Form für: Sudās) getötet worden waren, der infolge eines Fluches zu einem Unhold geworden war; so ist die heilige Überlieferung (śruti)“.

Oldenberg schließt diese Angaben von der Erklärung dieses Gedichts aus. Wie mehrmals bei nachrigvedischen Sagezeugnissen meint er, sie stammen „aus bekannter Exegetenwerkstatt“; das soll heißen, sie seien von antiken indischen Gelehrten fabriziert, um schwierige Stücke des Rīgveda zu erklären; es seien also nicht echte Sagen und sie hätten keinen organischen Zusammenhang mit den RV.-Gedichten, denen sie angehängt sind. Er meint auch gelegentlich, sie seien aus unverständlichen RV.-Stellen herausgesponnen, um irgendeine Scheinerklärung vorzubringen, die dann nur erkünstelt wäre und nichts Stichhaltiges erbringe. Aber eine solche „Exegetenwerkstatt“ ist in Wahrheit unbekannt, und Oldenbergs Skepsis ist unfruchtbar.

Ganz anders Geldner; für ihn haben die Angaben der nachrigvedischen Erklärer volles Gewicht. Ich stehe ihm in dieser Hinsicht näher. Aber wie ich bedauern muß, hier meinem Lehrer Oldenberg, dem ich viel verdanke, und dessen Größe als Vedaforscher unanfechtbar ist, zu widersprechen, so übernehme ich auch Geldners Verfahren mit der nachrigvedischen Überlieferung nicht ohne Kritik. —

Es ist nur ein Bruchstück der Sage, was die Bṛh. D. hier bietet, und dessen Verlässlichkeit muß geprüft werden.

Tötung des Sohnes (der Söhne) des Vasiṣṭha spricht das Gedicht nicht aus¹; diese Angabe kann also nicht aus dem Gedicht herausgesponnen sein, sondern die Bṛh. D. beruft sich dafür auf Śruti, heilige Überlieferung, die von unanfechtbarer Autorität ist. Und in der Tat: die Taittirīya-Samhitāsagt 7.4.7, 1: „Vasiṣṭha, dessen 100 Söhne getötet waren, wünschte: möge ich Nachkommenschaft gewinnen und die Saudāsas überwinden.“ Da erschaute er ein umfangliches Opferverfahren „und darauf gewann er Nachkommenschaft und überwand die Saudāsas.“ Und das Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇasagt 4.7.3: „Vasiṣṭha, dessen Sohn getötet war,

Verlauf des Geschehens wesenslos; sie haben keine Namen und hinterlassen keine Witwen oder Kinder. Wir brauchen uns nicht dabei aufzuhalten, ob ein Text einen oder 100 ermordete Söhne erwähnt.

¹ Es war von mir ein Vorgriff auf weitere Feststellungen, wenn ich sagte, daß indirekt und mit Umkehrung darauf angespielt werde.

erschaute diese Strophe (RV. 7.32,26¹): er pflanzte sich fort mit Söhnen und Vieh.“ Ganz ähnlich noch mehrere Stellen dieses und des Jaiminiya-brāhmaṇa.

Was die Bṛh. D. über Ermordung des Sohnes (der Söhne) des Vasiṣṭha sagt, stammt also nicht aus einer angenehmen Exegetenwerkstatt, sondern aus Śruti, heiligen Texten, denen man ihr Gewicht nicht nehmen kann.

Zwar daß Sudās oder seine Leute den Mord verübt haben, wird da nicht klar ausgesprochen, ist aber aus den Worten der T.S. doch zu entnehmen. Schon alsbald war man auf die Vermutung gelenkt worden, daß der im Gedicht verwünschte König kein anderer sei als Sudās, so befremdlich das zunächst und nach Geldners Vorbemerkung erschien. Jetzt wird es uns ganz bestimmt gesagt und erst durch die Angaben der Bṛh. D. wird die Strophe 13 ganz verständlich. Denn da herrscht chiastische Stellung: der Trägerische (nämlich Viśvāmitra) — der unrechtmäßige König; gleich darauf: ein Unhold — ein Unwahres Redender; damit ist der König als Unhold bezeichnet, übereinstimmend mit dem, was die Bṛh. D. sagt.

Sudās war Sohn des Königs Divodāsa (oder des Pijavana) und Enkel des Königs Pijavana (oder Divodāsa²), also ganz rechtmäßig zur Herrschaft gelangt. Wenn er aber in einen Unhold verwandelt war, konnte Vasiṣṭha ihm die Rechtmäßigkeit absprechen.

Die Angaben der Bṛh. D. sind also für das Verständnis des wichtigen Mittelteils des Gedichts sehr wertvoll, aber sie geben mehr als das, was wir in dem Gedicht finden. Denn den Fluch, durch den der König zu einem Unhold geworden sein soll, sehen wir in dem Gedicht nicht ange deutet.

Wir setzen nun zunächst wieder bei dem Viśvāmitra-Gedicht 3.53, ein, dem wir schon Einiges über Viśvāmitra und besonders die Vasiṣṭha-Haßstrophen entnommen haben. Da heißt es in Str. 15: „Die Sasarpāri, welche die Not³ verdrängt, brüllte laut, die von Jamadagni gegebene; die Tochter des Sūrya (Sonne) breitete ihren unsterblichen Ruhm bis zu den Göttern hin aus. Str. 16: Die Sasarpāri brachte diesen (den Kuśīkas, der Sippe des Viśvāmitra) bald Ruhm unter den Völkern der

¹ Von dieser Strophe wird nachher noch gesprochen. — Der Kommentator zu jener Stelle des Tāṇḍ. Br. sagt: „Als der Sohn namens Śakti dadurch, daß er ins Feuer geworfen wurde, getötet war, erschaute Vasiṣṭha diese Strophe.“ — Gleiche Angaben weiterer Quellen kommen nachher zur Sprache.

² Die Angaben schwanken.

³ Geldner übersetzt *amāti* als „geistige Armut“; ich halte Armut schlechthin, irgendwelche Bedrängnis, Mangel, Not für richtiger.

fünf Stämme (d.h. bei allen Völkern). Sie *pakṣyā* (?), die mir die Palastis und Jamadagnis gegeben haben, verlieh mir neues Leben.“

Das bedarf einiger Erklärungen. Daß das Wort *pakṣyā* unerklärt ist, macht nicht das entscheidende Hindernis aus. Von Jamadagni, einem später öfter genannten Rjṣi, weiß man einiges. Er stand dem Viśvāmītra nahe; am Schluß des Viśvāmītrabuches des RV. hat ein Gedicht von ihm¹ Aufnahme gefunden, ein Zeichen dafür, daß er den Kuśikas sehr nahe stand. In der Zwietracht zwischen Viśvāmītra und Vasiṣṭha stand er auf der Seite Viśvāmītras. T.S. 3.1.7.3 (ganz ähnlich 5.4.11.3) sagt, daß Viśvāmītra und Jamadagni einen Streit mit Vasiṣṭha hatten, und daß Jamadagni einen Hymnus (RV. 10.128) erschaute, durch den er sich Macht und Kraft des Vasiṣṭha aneignete. — Die Palastis gehörten eng zu den Jamadagnis.

Viśvāmītra war in Not geraten; da gab ihm Jamadagni die Sasarpāri, die ihm wieder zu Ansehen verhalf. Diese Erklärungen helfen wenig, solange man nicht weiß, was Sasarpāri ist. Darüber sagt Oldenberg: „Wer oder was das ist, halte ich für nicht ermittelbar.“ Nun gewiß! Mit unseren Mitteln (wie Etymologie, Stellenvergleichung; — es ist die einzige Stelle wo dies Wort vorkommt) bringen wir das nicht heraus. Aber die altindische Gelehrsamkeit sagt es uns, und wo unser Wissen nichts ist (soweit hat Oldenberg recht) muß man die indische Angabe doch wenigstens prüfen.

Die Brh. D. sagt (IV 112b, ff), daß Viśvāmītra bei einem großen Opfer des Sudās² von Śakti, dem Sohn des Vasiṣṭha, mit Macht der Besinnung beraubt wurde: „er unterlag (lag danieder) bewußtlos. Ihm aber gaben die Jamadagnis die von Brahman oder von Sīrya (Sonne) stammende Rede (*vāc* ³) mit Namen Sasarpāri, die sie vom Sitz des Sīrya herbeigebracht hatten; darauf vertrieb diese Rede (*vāc*) die Not (*amati*) der Kuśikas.“

Auf die hier gegebene Erklärung von Sasarpāri zu verzichten oder sie anzufechten sehe ich keinen Grund⁴. Vedische Lieder haben oft sehr eigenartige Namen, besonders in Sāmaveda-Texten, die manchmal kaum erklärbar sind. Ein Gedicht oder Lied, das „erschaut“ worden ist, stammt aus dem Himmel, hier nach dem RV. von der Sonne; der spätere Kommen-

tator fügt orthodox hinzu: oder von Brahman. Daß ein Brahmane durch ein wirksames Lied zu hohem Ansehen gelangt, ist ganz in Ordnung. Daß auch ein von einem Anderen erschauter, aus dem Himmel gebrachtes Gedicht oder Lied dem, der es empfängt, von jenem gelernt hat, zu hohem Ruhm verhilft, dies ist mir allerdings nicht in anderen Beispielen bekannt; Kundigere mögen es bestätigen. Insoweit und bei dem auch anderweitig (in *śruti*) bezeugten Zusammenhalten von Viśvāmītra und Jamadagni ist das alles glaubhaft¹.

Daß der viśvāmītrische Verfasser der Sasarpāri-Strophen nicht selber von der Niederlage spricht, die er nach Angabe der Bhd. erlitten habe, ist begreiflich genug. Indem er seine Notlage erwähnt, und daß ein Freund ihm aus dieser herausgeholfen habe, stehen diese beiden Strophen den Geschehnissen so nahe, daß Viśvāmītra selber der Verfasser gewesen sein könnte.

Danach ist der eigentliche Beginn der Feindschaft der, daß der Sohn des Vasiṣṭha den Viśvāmītra überwand, vermutlich in einem Redekampf oder Dichterwettstreit, und das zwar auf einem Höhepunkt von Viśvāmītras priesterlicher Wirksamkeit, bei einem großen Opfer.

Wir müssen aus dem Mitgeteilten entnehmen, daß Viśvāmītra infolge seiner Niederlage das Purohita-Amt verlor, und wenn dann der König den Vater des begabten jungen Brahmanen, den Vasiṣṭha, zum Purohita ertor, so war damit Viśvāmītras Feindschaft gegen Vater und Sohn gerichtet.

Anlaß zur Feindschaft war also mehr als nur die Rivalität um die Purohita-Stellung. Dann muß beträchtliche Zeit über die weiteren Ereignisse und Verwicklungen hingegangen sein, denn Vasiṣṭha hat als Purohita dem Sudās zu seinem Sieg in der 10-Königsschlacht verholfen, ehe er sich mit ihm überworfen hat². Aber noch nicht ist klar geworden, ob das Zerwürfnis von König und seinem Purohita die Ursache oder die Folge davon war, daß Sudās an der Ermordung des Śakti mitwirkte, und nicht, wer den König in einen Unhold verwünschte und aus welchem Grunde.

Nach Tāṇḍ. M.Br. 4.7.3 hat, wie erwähnt, Vasiṣṭha die Rigvedastrophe 7.32,26 erschaut, nachdem sein Sohn getötet war. Diese Strophe besagt: „Indra, gib uns Kraft (Verstand) wie ein Vater seinen Söhnen. Bemühe dich, o Vielgerufener, bei dieser Fahrt für uns. Lebend mögen wir das Licht

¹ Nach anderer Angabe werden nur einige Strophen dieses Gedichts dem Jamadagni zugeschrieben.

² Gemeint ist gewiß das von uns schon erwähnte, in R.V. 3.53,11 angedeutete Pferdeopfer, das Viśvāmītra für Sudās verrichtete.

³ *vāc* (dasselbe Wort wie lat. *vox*, *vox-is*): Stimme, Wort, Rede, Lied, mit allen geistigen, schöpferischen Kräften des Wortes, wie *λογος*.

⁴ Geldner hat diese Erklärung von *sasarpāri* angenommen. — Ich beabsichtige jedoch nicht, es überall zu vermerken, wo ich mit Vorgängern übereinstimme oder von ihnen abweiche.

erreichen.“ Einen Hinweis auf den Tod seines Sohnes finden wir darin nicht. Die Überlieferung aber verknüpft diese und die folgende Strophe fest mit dem Tod des Śakti, jedoch auf etwas verschiedene Weise. Die Sarvānukramaṇī¹ sagt: „Durch die Saudāsas ins Feuer geworfen, begann Śakti den letzten Pragātha² (von 7.32). Als er die halbe Strophe (7.32, 26a,b) gesprochen, wurde er verbrannt. Diesen vom Sohn gesprochenen (Pragātha) beendete Vasiṣṭha. So das Śātyāyanaka³; das Tāṇḍaka sagt, die Seherschaft gehöre dem Vasiṣṭha, dessen Sohn getötet war.“ Dazu der Kommentar des Śaḍguruśiṣya: „Bei dem Pragātha, der (beginnt): ‚Indra verleihe uns Kraft . . .‘, sagt er (der Verfasser der Sarvānukramaṇī) zwecks Unterscheidung der Seher eine mit ‚durch die Saudāsas‘ beginnende Erzählung [das Folgende in Versen]: Śakti, der Sohn des Vasiṣṭha ging um Blumen und dgl. zu holen, in den Wald. Da sahen die Knechte des Sudās den Vasiṣṭhasohn. Auf Befehl des Viśvāmītra aber und von Unholden umgeben warfen sie ihn in ein Waldfeuer und sagten voll Zorn: Der Sohn des Vasiṣṭha ist ein gläubiger Gottesverehrer. Ins Feuer geworfen erschaute er die Doppelstrophe: ‚Indra verleihe uns . . .‘. Aber als er die erste Halbstrophe gesprochen hatte, wurde er vom Feuer verbrannt. Vasiṣṭha aber ging, als sein Sohn lange ausblieb, voll Sehnsucht nach seinem Sohn in den Wald und warf seine Blicke den Weg entlang. Als er erfuhr, daß sein Sohn verbrannt war, qualte ihn der Schmerz über das Geschehene, und er erkannte das Übrige der (von seinem Sohn) erschaute Strophen und vollendete es von: ‚Bemühe dich‘ (7.32,26b) an. Wenn mein Sohn die übrigen drei Halbstrophen erschaut hätte, würde er 100 Herbste glücklich leben. Als er so gesprochen hatte, gewann er seine Festigkeit wieder und ging wieder in seine Einsiedelei . . .“

Das Blumenpflücken und der Zorn der Saudāsas über die Frömmigkeit des Śakti sind Ausmalungen in einem Spätstil; dabei brauchen wir uns nicht aufzuhalten. — Nicht aufklärbar ist für mich der Umstand, daß die Rigvedastrophen keine Beziehung auf Śaktis Tod und die Umstände dieses Mordes erkennen lassen⁴. Gleichviel! Die Anukramaṇī ist hier sehr sorgfältig, indem sie sich auf 2 alte Werke beruft, und deren Zeugnis

¹ Welche die (manchmal nur abgeblieben) Verfasser, Seher, der Rigvedagedichte nennt.

² Pragātha: Gruppe von 2 zusammengehörigen Strophen.

³ Ein verlorengegangenes Brahmana, aus dem wir nur Zitate kennen.

⁴ Die dem Vasiṣṭha allein zugeschriebene Strophe 27 besagt: „Nicht sollen uns unbekannte, überlesene, nicht feindliche (Leute) niedertrampeln. Mit dir, du Held, überschreiten wir Flüsse und mancherlei Gewässer.“ Die Worte „daß Feinde uns nicht niederreten sollen“ und der Schluß von Str. 26: „lebend mögen wir das Licht erreichen“ lassen sich nur etwas notdürftig in den Zusammenhang einordnen.

ist gewichtig. Zwar spricht das Tāṇḍ: Br. nur von der Seherschaft des Vasiṣṭha und nicht von dem Ereignis, wobei diese stattgefunden hat. Das Śātyāyanaka, das die Seherschaft an dem Pragātha auf Sohn und Vater verteilt, mag auch die von Anukramaṇī und Śaḍguruśiṣya berichtete Verbrennung des Śakti erwähnt haben. Jedenfalls haben wir keinen Anhaltspunkt, die Angaben der Anukramaṇī und ihres Kommentators gering zu schätzen. Daß Śakti getötet wurde, daß die Saudāsas an diesem Mord beteiligt waren, haben wir mehrmals gehört, und es entspricht allen Zusammenhängen, daß das auf Betreiben des Viśvāmītra geschah, dem dabei Macht über Dämonen zugeschrieben wird. Wenn Sudās oder seine Leute an dem Mord mitwirkten, so ist verständlich, daß in dem Gedicht Vasiṣṭha den König, obwohl dieser zunächst sein „Opferherr“ war, als einen Unhold brandmarkte. Warum aber die Saudāsas Beihilfe zu diesem Mord leisteten, bleibt einstweilen unaufgeklärt. Auch verstehen wir noch nicht die Umkehrung, daß Vasiṣṭha, wenn Viśvāmītra den Śakti hatte ins Feuer werfen lassen, sich des Vorwurfs erwehren mußte, er, Vasiṣṭha, habe einen Menschen durch Feuer umgebracht. Denn daß Vasiṣṭhas Reinigungszeit die Ermordung des Śakti betrifft, wird man jetzt kaum mehr bezweifeln.

Der Eid, mit dem Vasiṣṭha in RV. 7.104,15 die Schuld an dem Mord von sich abwälzt, wird in dem klassischen Gesetzbuch, das den Namen des Manu trägt, in 8.110 als Beispiel genannt für gültige Verteidigung vor Gericht. Dazu sagt der Kommentator Kulluka¹: „Vasiṣṭha, vom Viśvāmītra herausgefordert: er hat seine 100 Söhne aufgefressen hat vor König Sudās, dem Pjavana-Nachkommen, einen Eid geleistet.“ Höchst unbefangene setzt dieser späte Autor die spätere Sagenform, wonach Śakti (bzw. 100 Söhne des Vasiṣṭha) aufgefressen worden sei, der älteren Sage gleich, die von Feuertod spricht. So wollen denn auch wir die Menschenfressersage, von der wir nachher noch sprechen werden, vorläufig der Sage vom Feuertod gleich gelten lassen.

Nach Kulluka hätte sich also Vasiṣṭha vor König Sudās als Gerichtsherr gegen eine Anklage verteidigt², während im Rigvedagedicht nichts von Gerichtsverhandlung erkennbar ist und der König nicht Richter sein kann, sondern von Vasiṣṭha als mitschuldig betrachtet wird. Dieser Unterschied ist aber nicht so wichtig, als daß damit deutlich ausgesprochen wird, Viśvāmītra habe seine eigene Schuld an Śaktis Tod dem Vasiṣṭha zugeschoben. Das mußten wir schon längst annehmen, und es ist

¹ Nur dieser ist mir zugänglich; Geldner zitiert hier die etwas älteren Kommentatoren Medhātithi und Nārāyaṇa, doch ist hier der eine so brauchbar wie der andere.

² So ähnlich ist auch die Auffassung Geldners.

sehr bemerkenswert, daß ein so später Autor, der eine andere Sagenvariante (auffressen statt verbrennen) vertritt, diesen Punkt, und damit eine Rigvedastelle aufklärt.

Unklar bleibt dabei einsteilen noch, wie Viśvāmītra dieser ungeheuerlichen Anschuldigung irgendwelche Geltung verschaffen konnte.

Wir betrachten nun die Fortentwicklung der Sage in einigen Beispielen aus epischen Texten. Im Unterschied von der alten Sage herrscht in ihnen Menschenfresserei, und zwar sowohl als die Art, wie Śakti umgebracht wird, als auch in anderen Abwandlungen.

Ich lege zunächst die Erzählung des Viṣṇu-Purāna (IV.4,19) vor.

Der König Sudāsa hatte einen Sohn Mitrasaha, mit Vaters namen Saudāsa genannt¹. Dieser sah, als er auf die Jagd gegangen war, ein Tigerpaar, von dem der Wald des Wildes beraubt war. Er erschöß den einen der beiden Tiger mit einem Pfeil, und sterbend wurde dieser zu einem furchtbaren Unhold von schrecklichem Aussehen. Der andere aber verschwand mit den drohenden Worten: Das werde ich dir vergelten. Nach einiger Zeit veranstaltete der Saudāsa ein Opfer; als dieses beendet und Vasiṣṭha, der geistliche Lehrer, weggegangen war, nahm dieser Unhold die Gestalt des Vasiṣṭha an und forderte eine Mahlzeit, die Fleisch enthalten sollte; er werde binnen kurzem wiederkommen. Dann nahm er die Gestalt des Kochs an und bereitete auf Befehl des Königs Menschenfleisch zu². Dies brachte er dem König, der die Mahlzeit auf goldener Platte für Vasiṣṭha, dessen Rückkehr er erwartete, bereithielt. Als dem Vasiṣṭha diese Speise gereicht wurde, dachte er gleich: Wie schlecht ist doch der König, daß er mir Fleisch anbietet. Und er dachte tief darüber nach und erkannte, daß es Menschenfleisch sei. Da ergriff ihn solcher Zorn, daß sein Geist sich trübte, und er sprach gegen den König den Fluch aus: Da du mir eine Speise gibst, die für einen Asketen ungenießbar ist, und dies sogar wissentlich tust³, so soll dein Sinn hinfort nach solcher Speise begierig sein. Darauf sagte der König: Ehrwürdiger, du hast es mir doch selber aufgetragen. Vasiṣṭha versenkte sich in Nachdenken und erkannte dadurch den Zusammenhang. Da gewährte er dem König die Gnade, daß er nicht länger als 12 Jahre sich von Menschenfleisch nähren sollte⁴. Jetzt nahm der König eine Hand voll Wasser und wollte den

¹ Vasiṣṭhas Konflikt mit dem König wird also auf den Sohn des Sudās(a) verschoben.

² Nur Fleisch hatte der König befohlen; daß er Menschenfleisch hernimmt, ist die Teufelei des dämonischen Kochs. Schon daß er dem Vasiṣṭha Verlangungen nach einer Fleischspeise unterschob, war dämonischer Betrug.

³ Von Zorn verblendet, glaubte er dabei an Absicht des Königs.

⁴ Der Fluch kann nicht zurückgenommen, nur gemildert werden; sonst hätte der heilige Mann ja eine Unwahrheit gesagt.

Vasiṣṭha verfluchen¹. Er wurde jedoch von seiner Gattin Madayanti besänftigt, indem sie sprach: Der Herr ist unser geistlicher Lehrer; du darfst den Meister, der unserem Geschlecht heilig ist, nicht verfluchen. Um nun die Gewächse der Felder und die Wolken zu verschonen, schüttete er das Wasser nicht auf den Boden und nicht gegen den Himmel, sondern goß es sich selber auf die Füße. Durch das von Zorn erhitzte Wasser wurden seine Füße gebrannt und fleckig. Davon erhielt er den Namen Kalmāṣapāda (fleckfüßig). Infolge von Vasiṣṭhas Fluch nahm er zu jeder sechsten Mahlzeit (d.h. alle 3 Tage) die Gestalt eines Unholds an, ging im Wald umher und verzehrte des öfteren Menschen. —

Die Fortsetzung entfernt sich etwas weiter von unserm Gegenstand und sei darum nur verkürzt wiedergegeben. — Einmal traf er im Wald einen Brahmanen, der sich mit seiner Gattin in Liebe vereinigte. Erbarmungslos fraß er den Mann vor den Augen seiner Frau auf; die aber verfluchte ihn, er solle den Tod finden, wenn er sich je mit einem Weibe in Liebe gatten werde. Als dann nach 12 Jahren der Fluch von ihm gewichen war, enthielt er sich seiner Gattin. Da er aber einen Sohn zu erhalten wünschte, bat er den Vasiṣṭha, an seiner Statt mit der Königin einen Sohn zu erzeugen. Diese wurde schwanger, konnte aber 7 Jahre lang ihr Kind nicht gebären. Da schnitt die Königin mit einem steinernen Messer sich die Leibesfrucht heraus, und der Sohn, der so geboren wurde, erhielt den Namen Aśmaka (Steinlein). —

Dieser Sagenbericht läßt den Viśvāmītra ganz aus dem Spiel; wir müssen aber annehmen, daß bei dem zwiefachen Betrug des Daemons, der erst vortäuscht, Vasiṣṭha zu sein, dann sich als Koch betätigt, doch Viśvāmītra dahinter steht.

Wir vergleichen nun weiter die Sage, wie sie das Ramāyana (VII,65, 10-37) bietet. Auch in ihr wird Viśvāmītra nicht in die Verwicklung hereingezogen¹.

Der Saudāsa, Sohn des Königs Sudās, hat als Prinz zunächst den Namen Viryasaḥa, erst nach Übernahme der Königsherrschaft führt er den Namen Mitrasaha². Im Wald erlegt er den einen von zwei Dämonen (daß sie Tigergestalt hatten, wird nicht gesagt); der andere droht Rache. König geworden, veranstaltet Mitrasaha ein großartiges Pferdeopfer, bei dem Vasiṣṭha die priesterliche Leitung hatte. Nach Ablauf des Opfers

¹ Wie es Weihwasser gibt, so auch Fluchwasser.

² Bei der erhabenen Rolle, die Viśvāmītra im Ramāyana hat, mag das ein bewußtes Ausweichen vor schwerer Belastung dieses Heiligen sein; so wohl auch im Viṣṇupurāna.

³ Mitrasaha ist auch sonst der Name dieses Königs; der Namenswechsel wird hier nicht erklärt.

nahm der überlebende Dämon die Gestalt des Vasiṣṭha an und bat um eine Speise, die Fleisch enthalte. Der König befahl seinem Koch, eine solche zu bereiten; der Koch aber wunderte sich höchlich, daß der heilige Mann eine Fleischspeise bekommen sollte¹. Der Dämon verkleidete sich nun als Koch und bereitete eine Speise aus Menschenfleisch. Diese brachte der nichtsahnende König mit seiner Gemahlin Madayanti zusammen dem Vasiṣṭha, der erkannte, aus welcherlei Fleisch sie bestand, und in heftigem Zorn darüber den König verfluchte, ein Menschenfresser zu werden. Der König, darüber seinerseits von Zorn erfüllt, wollte den Vasiṣṭha verfluchen, wurde aber, wie in der vorher angeführten Fassung, von seiner Gattin davon abgehalten; indem das weggeschüttete Fluchwasser ihm auf die Füße spritzte und sie fleckig brannte, wurde er Kalmāṣapāda, Fleckfuß. Als dann Vasiṣṭha den Zusammenhang erkannte, schränkte er die Geltung seines Fluches auf 12 Jahre ein und gewährte dem Saudāsa, daß er dann das Vergangene vergessen werde. —

Reichhaltiger und dadurch für unsere Absicht wertvoller ist die Fassung der Sage im Mahābhārata, Teil eines größeren von Vasiṣṭha handelnden Abschnittes. Da ist vorher schon von einer ganz andersartigen Gegnerschaft zwischen Vasiṣṭha und Viśvāmitra die Rede: die berühmte Geschichte, wie Viśvāmitra dem Vasiṣṭha seine Wunderkuh mit Gewalt, aber vergeblich, abnehmen wollte. Der dann folgende, den König und Śakti, Viśvāmitra und den Dämon, und den Vasiṣṭha betreffende Abschnitt ist aus verschiedenen Stücken zusammengeflochten, mit guten Bestandteilen ein schlechtes Machwerk. Wenn man es liest, ist es nützlich, die vorher angeführten Erzählungen zu kennen.

Mhbh. 1.166 ff. P (1.174 ff. B.; 1.6643 ff. C)², Śloka 1-10: König jenes Landes war Kalmāṣapāda aus dem Ikṣvāku-Geschlecht. Dieser ruhmreiche König zog einst aus seiner Stadt hinaus in den Wald zur Jagd und erlegte viele Gazellen und Eber. Der siegreiche König, durstig und hungrig, fuhr³ auf einem schmalen Pfad, der nur für einen wegsam war. Da sah er einen asketischen Seher sich entgegen kommen. Es war Śakti, die Zierde des Vasiṣṭhageschlechts, der älteste von den 100 Söhnen des großgeistigen Vasiṣṭha. „Geh weg! Geh mir aus dem Weg!“ sprach der König. Da sagte der Seher in begütigendem Ton: „Mein ist der Weg, großer König, nach uralter Rechtsatzung; ein König muß nach allem

¹ Es war also einstweilen der wirkliche Koch; daß eine Fleischspeise verwunderlich sei, auch solange es sich nicht um Menschenfleisch handelt, wird in einigen Fassungen nicht erwähnt.

² Je nach Erfordernis biete ich vereinfachte Übersetzung oder verkürzte Inhaltsangabe.

³ Nacheinander mehrere Worte für „ging“; daß er zu Wagen „ging“, ist das Übliche und ergibt sich als bald daraus, daß er eine Peitsche bei sich hatte.

Recht einem Brahmanen aus dem Weg gehen.“ Der Seher nun ging nicht zur Seite, sondern blieb auf seinem rechtmäßigen Weg stehen, und auch der König wich aus Stolz und voll Zorn dem Asketen nicht aus. Und der große König schlug in Verblendung den asketischen Seher, der den Weg nicht freigab, nach Art eines Unholds mit der Geißel. Da verfluchte der ausgezeichnete Asket, der Vasiṣṭhasohn, den trefflichen König: ‚Weil du, verworfener König, einem Unhold gleich, einen Asketen schlägst, wirst du von jetzt an ein Menschenfresser werden. Nach Menschenfleisch begierig wirst du auf Erden schweifen.‘ So sprach zu ihm Śakti, der macht begabte.

So weit bis Śl. 10. Zwanglos und sinnvoll schließt sich daran als die richtige Fortsetzung Śl. 35 und folgende an, zunächst aber folgen zwei Einschübsel. Über diese berichte ich abkürzend, und füge gleich meine Bemerkungen über die Mängel dieser Zwischenstücke bei.

Viśvāmitra ist in der Erzählung unentbehrlich; er wird jetzt — zu spät und unterbrechend — eingeführt mit dem etwas plumpen Übergangsśloka 11: Zwischen Viśvāmitra und Vasiṣṭha bestand Feindschaft um des Purohita-Amtes willen¹. Dann weiter: Viśvāmitra war dem Śakti nachgegangen und bemerkte dessen Wortwechsel mit dem König. Dieser erkannte zu spät, daß der von ihm geschlagene Brahmane der Sohn des Vasiṣṭha war; da wollte er dessen Verzeihung erlangen. — Es ist aber in jedem Fall unverzeihlich, einen Brahmanen zu schlagen. — Der herbeigeschlichene Viśvāmitra ließ, um die (ohnehin unmögliche) Veröhnung zu verhindern, einen Dämon in den König fahren. — Nach der Verfluchung zu einem menschenfressenden Unhold ist Besessenheit durch einen Dämon eine überflüssige Doppelung. — Darauf entfernte sich Viśvāmitra; wo Śakti blieb oder wohin er sich begab, wird nicht gesagt. Der König aber beherrschte sich und hielt an sich; solche Selbstbeherrschung ist bei dem zum Unhold Verfluchten und vom Dämon Besessenen nicht glaubhaft, sie ist aber hier nötig, damit der Kompilator noch eine weitere Scene einschieben kann.

Als der König weiterfuhr — so als ob der zunächst nicht mehr erwähnte Śakti den Weg freigegeben hätte —, erblickte ihn ein Brahmane und bat ihn um eine Fleischspeise(!). König Mitrasaha² antwortete: ‚Bleib hier sitzen, Brahmane; wenn ich zurückkehre, werde ich dir die gewünschte Speise geben.‘

¹ Nur dies als Anlaß der Feindschaft berücksichtigt auch Geldner. Wir haben aber aus Bbh. d. entnommen, daß die Demütigung Viśvāmitras durch Śakti der Anfang der Feindschaft war.

² Es ist schon von anderer Seite darauf hingewiesen worden, daß die unvermittelte Nennung dieses Namens die Einflechtung eines anderen Überlieferungsstranges verrät.

Heimgekehrt, vergaß der König diese Zusage, legte sich nieder und erinnerte sich erst um Mitternacht daran. Er ließ den Koch kommen und befahl ihm, für den Brahmanen eine Fleischspeise zu bereiten. Der aber konnte nirgends Fleisch vorfinden und meldete dies dem König. Der, weil er vom Dämon besessen war, sagte ohne Bedenken: So gib ihm Menschenfleisch. Der Koch gehorchte, ging zur Richtstätte und nahm schnell und ohne Furcht Menschenfleisch, das er richtig zubereitete. Diese Speise brachte er dem hungrig wartenden Brahmanen. Dieser erkannte mit Seheraugen, welcherlei Speise man ihm anbot. Da sprach er zorn erfüllt: Weil der König mir ungenießbare Speise gibt, soll den Verblendeten Begier nach ebensolcher Speise befallen, und er soll, wie Śakti gesagt hat, nach Menschenfleisch begehren und als ein Greuel für alle Wesen auf Erden schweifen.

Dieses Erzählungsstück, das zu einer nochmaligen gleichartigen Verfluchung führt¹, ist ganz und gar unvernünftig. Dieser Brahmane sagt selber, daß er den Fluch Śaktis wiederholt. Wenn er aber wußte, daß der König zum Menschenfresser verflucht war, ist es unglaublich, daß er, statt dem König auszuweichen, ihn um ein Almosen anging. Das Auffallende, daß ein Brahmane eine Fleischspeise verlangt, hat in anderer Sagenfassung dadurch einen Sinn, daß ein Dämon, der sich fälschlich als Brahmane (Vasiṣṭha) ausgibt, dieses wünscht; und so verhält es sich auch mit dem Koch, der hier ganz einfach der Koch ist, aber nur als ein in den Koch verwandelter Dämon so unbedenklich Menschenfleisch zubereiten könnte. — Der König, in so unglaubhafter Weise um eine Speise gebeten, hatte, müde von der Jagd heimkehrend, gewiß nicht die Absicht, nochmal in den Wald zu kommen, um dem Brahmanen eine Mahlzeit zu verehren. Und daß nach so erfolgreicher Jagd in der Königsburg kein Fleisch aufzutreiben war, ist nicht überzeugend. Daß der König, obwohl schon zum Menschenfresser geworden, selber noch kein Gelüsten nach Menschenfleisch verspürt, sondern als erste Folge seiner Besessenheit dem Brahmanen Menschenfleisch bringen läßt, ist ebenfalls eine ungeschickte Erfindung. Man mag sich diesen Abschnitt überlegen wie man will: so besteht er aus lauter Ungereimtheiten.

Zu den unterbrochenen Zusammentreffen des Königs mit Śakti (von dessen Abgang nichts gesagt war) führt der Flick-Sloka 34 zurück, daß nicht lange danach der König den Śakti erblickte, da sprach der König: — das unbestimmte „nicht lange danach“ soll die beiden eingeschobenen Episoden überbrücken; ohne diese stünden sich die beiden noch auf dem

¹ Wenn wir die von Viśvāmitra bewirkte Besessenheit mitzählen, ist es die dritte Verwünschung.

engen Waldpfad gegenüber; nur der im Gebüsch verborgene Viśvāmitra hat sich entfernt. Wenn der König und Śakti auseinander gegangen wären, so hätte Śakti sich fortan wohl gehütet, dem König nochmal vor Augen zu kommen. Vielmehr sind des Königs Worte in Sl. 35 unmittelbare Antwort auf Śaktis in Śl.10 ausgesprochenen Fluch: „Weil du mir diesen unerhörten Fluch auferlegt hast, so werde ich mit dir den Anfang machen, Menschen zu fressen. Mit diesen Worten beraubte er ihn sogleich des Lebens und verzehrte den Śakti so wie ein Tiger das Wild, dem er nachgestellt hat.“ — Fluch und Auffressen vollziehen sich Schlag auf Schlag, ein dramatisches Geschehen. Dabei herrscht die herbe Ironie, daß Śakti zwar über hohe magische Kräfte verfügt, diese Macht aber in jugendlicher Unbesonnenheit zu seinem eigenen Verderben anwendet¹.

Daß Viśvāmitra täppisch eingeführt ist, haben wir gezeigt, aber er gehört zum Erzählungsstoff; nur die ungeschickte Zusammenfügung mehrerer Fassungen der Geschichte hat zu seinem Auftreten an unrechter Stelle geführt. An der Fortsetzung der Geschichte ist Viśvāmitra ganz entschieden beteiligt, ihm wird alle Schuld zugemessen, und der von ihm herbeigerufene Dämon, nicht der König, gilt als der Urheber des Unheils.

Als Viśvāmitra sah, daß Śakti getötet war, ließ er den Unhold gehen die andern Söhne des Vasiṣṭha los, und der fraß die 100 trefflichen Söhne wie ein grimmigere Löwe das schwache Wild. Vasiṣṭha, als er erfuhr, daß alle seine Söhne durch Viśvāmitra(!) getötet waren, faßte den Plan, sein Leben freiwillig zu beenden ohne einen Gedanken daran, Rache an Viśvāmitra zu nehmen. Bei seinen Versuchen, sich das Leben zu nehmen, erwies er sich als Heiliger von unzerstörbarem Leben: von einem Berg sich herabstürzend blieb er unverletzt; Feuer und Wasser konnten ihm nichts anhaben².

Er ging darauf in seine Einsiedelei zurück, begleitet von Adṛṣyanti, seiner Schwiegertochter, der Witwe des Śakti. Hinter sich hörte er Veda rezitieren, und fragte, wessen Stimme das sei. Adṛṣyanti sagte, das sei

¹ Dasselbe Motiv, aber mit mehr humoristischer Ironie, ist es, wenn in Vetālcānavāpiṣati 21 vier junge Brahmanen mit ihren magischen Kräften einen toten Löwen zum Leben erwecken und sogleich von ihm aufgefressen werden.

² Eine zweite Gruppe vergeblicher Selbstmordversuche ist ersichtlich Zusatz, ist aber bemerkenswert. Gefesselt stürzte er sich in einen hochgehenden Fluß, der aber löste ihm die Fesseln und trug ihn ans Ufer. Er nannte ihn deshalb Vipāśa „ohne Fesseln“; das ist eine Umformung des alten Flußnamens Vipās (modern Beas). Er stürzte sich in einen andern Fluß, aber der zerteilte sich in 100 seichte Seitenarme; deshalb nannte Vasiṣṭha ihn Śatadru „Hundertflaß“, d. h. eine etwas stärkere Umgestaltung des alten Flußnamens Śutudri (modern Setlej). Es sind die beiden Flüsse, durch die Viśvāmitra berühmt geworden ist, da er dem Heerzug des Königs Śudās den Übergang über sie ermöglichte. — Es bewährt sich also hierbei die Überlegenheit des Vasiṣṭha über Viśvāmitra.

ihr noch ungeborener Sohn, der da in ihrem Leib seit 12 Jahren (denn so lange konnte sie ihn nicht gebären) Veda lerne. Da tröstete den Vasiṣṭha die Nachricht, daß er nicht ohne Nachkommen war.

Aber nun sahen die beiden in dem menschenleeren Wald den Kalmāṣapāda vor sich. Tief erschrocken wies Adrīśyanti auf den furchtbaren Unhold, der wie der leibhaftige Todesgott auf sie zukam, und sie flehte den Vasiṣṭha um Schutz an. Der sagte beruhigend: Das ist kein Unhold, das ist der edle hochberühmte König Kalmāṣapāda. Und als dieser voll Mordbegier heranstürmte, sagte Vasiṣṭha nur: *hum* (Ausdruck des Zornes oder Abscheus) und besprengte den König mit Weihwasser. Dadurch befreite er ihn von dem Dämon, der ihn 12 Jahre lang besessen hatte.

r68, 5 ff.: Den er war 12 Jahre lang durch die Macht des Vasiṣṭhasohnes¹ verschlungen wie die Sohne zur Zeit des Mondwechsels von dem Verschlingerdämon². Als der König von dem Dämon befreit war, erleuchtete sein Glanz den großen Wald mit rötlichem Schimmer wie die Sonne eine Abendwolke. Da er wieder zu Verstand gekommen war, sprach der König mit gefalteten Händen zu Vasiṣṭha, dem erhabenen Seher: Ich bin Saudāsa, du Hochehrwürdiger, für den du, vortrefflicher Brahmane, Opfer darbringen mögest. Sag mir, was ist zur Stunde dein Begehrt, was soll ich für dich tun?

Vasiṣṭha forderte ihn auf, die Regierung wieder zu übernehmen und dabei niemals die Brahmanen zu mißachten. Der König sagte das zu und bat Vasiṣṭha, mit der königlichen Hauptgemahlin einen Sohn zu zeugen. Der in dieser Fassung nicht erwähnte Fluch, daß Liebesvereinigung mit einem Weib ihm den Tod bringen werde, wird vorausgesetzt, und die schwierige Geburt des Königssohnes Āsmaka so berichtet wie im Viṣṇupurāṇa.

Bei seinem triumphalen Einzug in die Stadt wird der sein Volk beglückende König bald mit der Sonne, bald mit dem Mond verglichen.

Trotz der großen Verschiedenheiten zwischen der epischen und der alten Fassung ist es doch *eine* Sage; das Aufgefressenwerden lasse ich, wie bisher schon, — jedoch nur vorläufig — dem Feuertod gleich gelten. Ich versuche nunmehr die Lücken und Unklarheiten, die bei der stückweisen Überlieferung der alten Sage verbleiben, mittels der epischen Sage zu ergänzen und aufzuklären. Das ergibt Annahmen, keine Gewißheit; einig Glaubhaftigkeit dieser Annahmen kann sich nur aus dem inneren Zusammenhang ergeben.

Aus den alten Sagenberichten geht nicht hervor, wer den Fluch gegen

¹ Vasiṣṭhasya; andere Lesart: Vasiṣṭhasya „des Vasiṣṭha“.

² Mit Graha, dem „Ergreifer“ ist der Dämon Rahu gemeint, der bei den Sonne oder Mond verschlingt, aber wieder frei geben muß.

den König ausgesprochen hat, durch den Sudās (später der Sudās-Nachkomme Saudāsa) zu einem Unhold wurde, und nicht, aus welchem Anlaß dieser Fluch geschah. Die Annahme liegt nun nahe, daß schon in der alten Sage Sakti es war, der diesen Fluch über den König verhängte (zu einem Unhold irgendwelcher Art, natürlich nicht zum Menschenfresser). Und der Anlaß dazu wird schon ursprünglich der Streit um das Verrecht des Weges gewesen sein. Diese Scene im Mahābhārata ist so lebendig und wirklichkeitsgeladen, daß man geneigt sein kann, sie der alten Sage zuzuschreiben; man kann sogar glauben, dieser Konflikt gehöre den tatsächlichen Geschehnissen an, welche der Sage zugrundeliegen.

Das würde sich ungezwungen den sonstigen Zusammenhängen einordnen. Viśvāmītra wollte sich rächen für die Demütigung, die Sakti ihm zugefügt hatte. Aber er konnte nichts gegen Śakti unternehmen, so lange dieser unter dem Schutz des Königs stand. Der junge Brahmane, von Stolz geschwellt durch seinen Triumph über einen der größten Seher, und der darin liegenden Gefährlichkeit sich nicht bewußt, pochte allzusehr auf seine Brahmanenwürde und brachte dadurch den König gegen sich auf. Damit gewann Viśvāmītra freie Hand, etwas gegen seine Widersacher, Sohn und Vater, zu unternehmen. Wenn der König, gereizt und zum Zorn hingerissen, sich seinerseits gegen den Brahmanen verfehlte, so konnte Śaktis Fluch umso eher Macht über ihn gewinnen.

In mehreren epischen Varianten ist es jedoch Vasiṣṭha selber, der den König verflucht. Das ist nicht bloß eine Doppelung zu Śaktis Fluch, den wir vermutungsweise als der alten Sage angehörig betrachten, sondern gehört einer Episode an, zu der die alte Sage nichts Entsprechendes bietet: daß nämlich ein Dämon durch zweifache Verwandlung, erst in die Gestalt des Vasiṣṭha, dann in die des Kochs, den König dazu verführt, dem wirklichen Vasiṣṭha Menschenfleisch anzubieten und dadurch Vasiṣṭhas Fluch auf den König lenkt. Er nimmt dadurch Rache dafür, daß der König seinen Dämonen erschossen hatte. Obwohl von dem allen in der alten Sage nicht die Rede ist, nehme ich das Motiv der Verwandlung des Dämons in die Gestalt des Vasiṣṭha schon für die alte Sage in Anspruch, wo es freilich nur in ganz anderem Zusammenhang möglich ist. Es ist nämlich bisher unaufgeklärt geblieben, wie Viśvāmītra, der die Ermordung Śaktis veranlaßt hat, für seine ungeheuerliche Verleumdung, Vasiṣṭha sei es gewesen, der seinen eigenen Sohn durch Feuer umgebracht habe, soviel Geltung gewinnen konnte, daß Vasiṣṭha sich eidlich dieser Anschuldigung erwehren mußte. Dieses Kernstück des Rigvedagedichts wird nur verständlich durch die Annahme, ein nach Brhaddevatā bei der Verbrennung Śaktis tätiger Dämon habe dabei die Gestalt des Vasiṣṭha angenommen.

Der Sprung von der andersartigen Scene in der epischen Sage zu einer hypothetischen Verwandlung eines Dämons in die Gestalt des Vasiṣṭha ist gewagt; aber es muß etwas Derartiges angenommen werden um verständlich zu machen, wie Vasiṣṭha der Ermordung seines Sohnes bezichtigt werden konnte.

Mit der Annahme so tückischer Verwandlung tritt außerdem der ganze Schlußteil des Rigveda-Gedichts (von Str. 17 an) in neues Licht. Wir hatten diesem Stück zunächst geringe Beachtung geschenkt, weil diese Dämonenbeschwörung wenig Beziehung zu haben schien zu dem Konflikt der beiden großen Seher. Jetzt verstehen wir — nämlich bei Annahme dieser Verwandlung i der alten Sage — daß Vasiṣṭha in mancherlei unheimlichen Nachtgestalten dämonische Zauberesen erblickte, die Viśvāmītra gegen ihn mochte aufgeboten haben, er, dem solche verwandlungsfähige Unholde botmäßig waren. Die heilige Macht des Vasiṣṭha aber vermochte solches Dämonengezücht in allen Verwandlungen zu erkennen, zu benennen und dadurch zu entmächtigen.

Oldenberg hat sich mit Ausschaltung der außerrigvedischen Sagenzeugnisse das Verständnis des Rigvedagedichts verwehrt. Geldner hat die Spuren der Sage zwar zusammengestellt, aber sie nicht für die Interpretation des Gedichts voll ausgewertet; so gelangte er nur zu einem Teilverständnis. Er schied auch nicht klar zwischen Historischem und Sagenhaftem.

Es bestand in spätvedischer Zeit unter den Vasiṣṭhiden eine Familiensage, die für sie Familiengeschichte war. Diese brauchte der Dichter seinen Sippe genossen nicht zu erzählen; sie war ihnen bekannt. Wenn er manches nur andeutete, anderes überging, so war ihnen sein Gedicht doch verständlich.

Die Sage lebte fort, und Stücke daraus sind uns an verschiedenen Stellen bezeugt. Diese Nebenüberlieferung läßt zwar einiges vermischen, das zum vollen Verständnis nötig wäre, aber sie klärt doch über manche aus dem Gedicht selbst nicht erkennbare Zusammenhänge auf.

Es kann nicht verwundern, daß die Sage auch weiterwucherte. Wenn sie statt von dem einen Śakti von 100 Söhnen spricht, die umgebracht worden seien, so beeinträchtigt diese Übertreibung die Brauchbarkeit der sonstigen Angaben nicht. Es gibt auch Seitenschöblinge der Sage: daß der sterbende Śakti ein Strophenpaar erschaut, aber nicht mehr vollständig habe sprechen können, ist zwar gut überliefert, steht aber abseits vom Inhalt des Gedichts. Keinen Zusammenhang mit diesem hat es ferner, wenn bezeugt wird, daß Jamadagni dem Viśvāmītra nahe verbunden, aber ein Gegner des Vasiṣṭha gewesen sei; das ist offenbar

ein Stück der geschichtlichen Wirklichkeit, aus der die Sage erwachsen ist, und das erweckt Vertrauen in die Sagenüberlieferung¹.

Mit dem Fortleben in die Epen hat die Sage Zuwachs und Wandlungen erfahren. Behutsam habe ich einige Züge daraus zu Rückschlüssen auf die alte Sage verwendet, wo in dieser noch Lücken verblieben waren. Bei alledem ist mein Verfahren historisch-kritisch und führt zu glaubhaften Ergebnissen, während Oldenbergs Superkritik nur negativ ist und zu nichts führt.

Die stärkste Umgestaltung in den epischen Fassungen ist, daß Śakti nicht durch Feuer ums Leben kommt, sondern aufgefressen wird; im Zusammenhang damit kommt wiederholt Zubereitung von Menschenfleisch als Menschenspeise vor (doch wird es vermieden, diese schauerhafte Speise auch verzehren zu lassen). — Wie diese Wandlung aufkam, was der Anlaß dazu war, kann ich nicht erklären.

Eine Erklärung dafür zu geben hat H. Kern versucht in seiner Abhandlung *Kalmāṣapāda en Sutasoma*², indem er das Menschenfressen zurückführt auf den altindischen, schon im Rigveda bezugten Mythos von Rahu (älterer Name Svarbhānu), den am Himmel befindlichen Dämon, der bei den Eklipsen Sonne oder Mond verschlingt, diese aber, wenn die Sonnen- oder Mondfinsternis vorüber ist, wieder freigeben muß. Die Menschenfressersage wäre also eine Übertragung dieses Himmelsmythos in die Menschenwelt.

Diese Annahme überzeugt mich nicht. Ich berichte darüber und bringe dabei meine Einwände vor. — Die buddhistischen Legenden, welche die hauptsächlichsten Anhaltspunkte für Kerns Hypothese darbieten, gehören als späte Ausläufer noch zu unserer Sagengeschichte. Das geht deutlich daraus hervor, daß in ihnen der menschenfressende König mehrfach den Namen Saudāsa Kalmāṣapāda hat. Viśvāmītra und Śakti kommen darin nicht mehr vor, auch nicht Vasiṣṭha, dieser ist gemäß dem Charakter und der Tendenz dieser Legenden durch den Bodhisattva ersetzt.

In Jātakamālā 31 ist der Königssohn, welcher der Bodhisattva ist, von Geburt an so lieblich wie der Mond und erhält den Namen Sutasoma³; sein Heranwachsen wird mit der Zunahme des Mondes verglichen. Dieser wird, als er schon Mitregent seines königlichen Vaters war, von dem

¹ Auch wird dadurch die von Oldenberg gering geschätzte Erklärung von Sasarpāri gefestigt.

² In Verslagen en Mededelingen der Kgl. Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, 4e reeks, Sl. XI. (Amsterdam 1914) = Verspreide Geschriften III (9-Gravenhage 1915) S. 121 ff.

³ Der Sama gekeltet hat. Für Kern liegt in diesem Namen, daß der Bodhisattva, mythisch aufgetaucht, der Mond ist.

schrecklichen Menschenfresser Kalmāṣapāda Saudāsa geraubt und entführt.

König Sudāsa hat sich nämlich einmal auf der Jagd in der Wildnis mit einer Löwin begattet, und deren menschengestaltiger Sohn, der zunächst bei seiner Mutter lebte, nährte sich von Fleisch und fraß mit Vorliebe Menschenfleisch. Er wurde gefangen und zu König Sudāsa gebracht; dieser erkannte ihn als seinen Sohn, und da er kinderlos war, nahm er ihn als Sohn an. So wurde der Menschenfresser nach Sudāsas Tod König. Er fraß viele Menschen auf und nahm den Bodhisattva zusammen mit 99 anderen Königssöhnen gefangen, um sie als Opfer zu schlachten. Sutasoma, mutig und gleichsam sanft, setzte ihm keinen Widerstand entgegen und bekehrte ihn dann durch seine weise Beredsamkeit. Als er dann die 99 anderen gefangenen Prinzen befreite, strahlten diese wie Nachtlotuse, wenn die Strahlen des Mondes sie bescheinen. — Der Bodhisattva wird da also wie bei seiner Jugendgeschichte, und andeutend durch seinen Namen, mit dem Mond verglichen.

Zu Gunsten seiner mythischen These kombiniert Kern den Umstand, daß der Menschenfresser Sohn einer Löwin ist¹ damit, daß Rahu als Sohn der Dämonin Simhikā „(Kleine) Löwin“ auch Saimhikeya „Löwinsohn“ genannt wird. Aber die Löwinabstammung ist nur eine der verschiedenen Begründungen — denn irgendwie begründet werden mußte ja die Menschenfresserei; die Hauptsache, das Bekehrungswerk des Bodhisattva, ist in den verschiedenen Fassungen ganz ähnlich. Dagegen der Grund, warum der König zum Menschenfresser wurde, gehört nicht zum innersten Gehalt der Erzählung und kann wechseln, kann aber nicht in einer Fassung den mythischen Urrund enthüllen. — Das Mahāsutasoma-Jātaka (Nr. 537) gibt dem als Königsohn geborenen Bodhisattva gleichfalls den Namen Sutasoma, weil er Freude hatte an der Somakelterung; das ist ganz ähnlich wie in Jātakamālā, ohne Bezug auf den Mond². Sein Jugendfreund Prinz Brahmādatta, nahm, als er König geworden war, keine Mahlzeit ohne Fleisch zu sich. Einmal aber, als am Uposatha (dem buddhistischen Fasttag) kein Fleisch vorhanden, auch nicht zu kaufen war, fürchtete der Koch für sein Leben, wenn er dem König eine fleischlose Mahlzeit böte und holte vom Leichenplatz Fleisch eines gerade gestorbenen Mannes³.

¹ So, nach Kern, auch in Bhadrakalpavadāna und noch anderen Versionen.

² Dieser Name entstammt also dem brahmanischen Opferwesen, der Uposatha setzt aber schon den Buddhismus voraus.

³ Daß am Fasttag kein Fleisch zu kaufen war, ist einleuchtender als daß es, in jener vorher kritisierten Episode des Mahābhārata, nach ergebiger Jagd in der Königsburg kein Fleisch gab.

Weil der König, der auch Kalmāṣanāda genannt wird, in einem früheren Dasein ein menschenfressender Dämon gewesen war, mundete ihm diese Speise mehr als jedes andere Gericht. Der Koch mußte gestehen, welcherlei Fleisch er bereitet hatte und von nun an täglich Menschenfleisch zu bereiten; von da an geschah ein großes Morden durch König und Koch, bis die Sache aufkam und der König vertrieben wurde.

Infolge eines Mißgeschicks, das ihm in der Wildnis zustieß, wo er in Verbannung hauste, gelobte er ein Opfer von 100 Königssöhnen. Neun- und neunzig Prinzen fing er und bewahrte sie in grausamer Weise für sein großes Schlachtopfer auf, bis er den hundertsten gefangen hätte. Den Sutasoma, als seinen Jugendfreund, bestimmte er nicht dafür als den Hundertsten. Aber die Götter lenkten es so, daß er auch diesen zur Schlachtung gefangen nahm, denn sie wußten, daß niemand, auch kein Gott, den Brahmādatta von seinem gräßlichen Vorhaben abhalten könne; das könne nur der Bodhisattva.

Das Weitere vollzieht sich ähnlich wie in der vorher angeführten Erzählung: daß nämlich Brahmādatta den gefangenen und in seine Wildnis geschleppten Sutasoma vorübergehend entläßt gegen das Versprechen, wiederkommen. Bei der nur bedingten Heimkehr gelangte Sutasoma in seine Stadt „wie der Mond, wenn er aus dem Maul des Rahu befreit ist“. Dieser für Kerns These wichtige Satz ist nur ein Vergleich, dem unmittelbar der Vergleich folgt, daß Sutasoma bei seiner Rückkehr begrüßt wurde „wie ein wütender Elephant, der aus des Löwen Rachen befreit ist“. Der zweite Vergleich ist nicht gut, aber er ist dem Vergleich mit Mond und Rahu so gleichgeordnet, daß dieser nicht das Gewicht hat, für die mythische Grundlage der Erzählung zu beweisen.

Im Jayaddissa-Jātaka (Nr. 513) wird das Menschenfressertum des Königsohns wieder anders hergeleitet. Eine menschenfressende Dämonin war der Königin feindlich, raubte deren erstgeborene Kinder und fraß sie auf. Bei einem dritten Kind, das sie raubte, wurde sie vertrieben, ehe sie es fressen konnte. Als sie mit ihrem Raub entwich, faßte das Knäblein ihre Brust mit dem Munde; das erweckte in der Dämonin ein mütterliches Gefühl für das Kind, und sie zog es auf, indem sie es mit Fleisch, vorzugsweise Menschenfleisch, ernährte. —

Ein weiteres Kind der Königin blieb verschont, weil die feindliche Dämonin starb. Es war der Bodhisattva.

Der ältere Sohn hielt sich für das Kind der Dämonin, lebte so und ernährte sich so, wie er es von ihr gelernt hatte. Von seinen Eltern wußte er nichts, und diese nichts von ihm. Der König geriet einmal, auf der Jagd verirrt, in die Gewalt des Menschenfressers, der hier unvermittelt Kalmāṣapāda genannt wird. Wiedermum entläßt dieser den König, der

seine Beute war, gegen das Versprechen wiederzukommen. Nach einem edlen Wettstreit der Opferwilligkeit begibt sich an seiner Statt sein Sohn, der Bodhisattva, zum Menschenfresser, und es gelingt ihm, diesen zum Verzicht auf Menschenfleisch zu bekehren.

Der Kalmāṣapāda entläßt den Bodhisattva mit den Worten:

Gleichwie der Mond, befreit aus Rahus Rachen
am Vollmondtag wie Sonne glänzt,
so glanze du, befreit vom Menschenfresser . . .

Dieser Vergleich kehrt also wieder; spricht das vielleicht doch für die mythologische Ansicht Kern's? Weitere Anhaltspunkte Kerns, die seine Hypothesen stützen sollen, vermögen das aber nicht.

Beim Freilassen des beabsichtigten Opfers wird wiederholt das Wort *moks* „freilassen“ gebraucht, das auch üblich ist, wenn der Dämon Rahu den verschlungenen Mond (Sonne) wieder freigeben muß. Dergleichen ist *grah* „ergreifen“ das Wort dafür, daß der Menschenfresser sich seiner Opfer bemächtigt, sowie dafür, daß Rahu den Mond (die Sonne) ergreift; er wird darum auch *graha* „der Ergreifer“ genannt (was uns an einer Stelle des Mahābhārata schon begegnet ist). Es läßt sich hinzufügen, daß das auch von *gras* „verschlingen“ gilt; diese Ausdrucksweisen sind so natürlich, daß ihr Parallellismus kaum eine mythologische Deutung bestätigt. Es müßte uns denn gesagt werden, mit welchen anderen, nicht auch im Mythos gebrauchten Wörtern das Packen, Ergreifen, die Gefangennahme, das Verschlingen und Freigeben ausgedrückt werden sollte.

Außerdem führt Kern zur Stütze seiner mythologischen Auslegung an, daß *pāda* nicht nur Fuß, sondern auch Strahl bedeutet. Der Name des Unholds Kalmāṣapāda könne auch als „der Schwarzstrahlige“ aufgefaßt werden; das könne Bezeichnung der Mondfinsternis und durch Übertragung auch die ihres Bewirkers sein. Wenn er einigemal mit der Kurzform des Namens einfach Kalmāṣa genannt wird, so sei das gleichbedeutend mit *tamas* „Finsternis“, das ebenfalls üblicher Ausdruck für die Eklipse und den sie bewirkenden Dämon Rahu sei.

Das ist gesucht und nur der Hypothese zuliebe gesagt. Der Name Kalmāṣapāda stammt aus dem Epos und hat da seine Entstehung in einer lebendig anschaulichen Scene ohne irgendeinen mythischen Hintergrund. Er ist auch in den buddhistischen Legenden noch mehrfach mit Sautāsa (auch dem Vatersnamen Sudās) verbunden, und diese Namen sind es, was den geschichtlichen Zusammenhang zwischen den epischen und den buddhistischen Erzählungen sicherstellt. Kerns gekünstelte

Namensdeutung beeinträchtigt diesen Zusammenhang, denn auf den epischen Namen Kalmāṣapāda ist sie nicht anwendbar.

Kern versucht ferner, die naturmythologische Deutung auch ins Mahābhārata hineinzutragen. Da findet sich nämlich auch der Vergleich mit Rahu (Graha) und der Eklipse (P.168, 4.5): Vasiṣṭha befreite (*mokṣaya*), ihm murmelnd und Weihwasser sprengend, den König, der vom Dämon besessen war, wie die Sonne beim Mondwechsel von dem Graha (= Rahu) verschlungen war. Der Unterschied, daß hier nicht der Mond, sondern die Sonne von der Eklipse betroffen war, ist von geringer Bedeutung.

Also nicht der Heilige, der mondgleiche Bodhisattva (zu dem hier allenfalls Vasiṣṭha in Parallele gesetzt werden könnte) ist in diesem Vergleich von Graha erfaßt und verschlungen, sondern der menschenfresserische König, der dort dem Verschlingerdämon verglichen ist, wird hier von diesem befreit.

Der Vergleich ist also gerade umgekehrt angewandt, als in den buddhistischen Erzählungen, umgekehrt als die mythologische Bedeutung, die Kern in diesem mehrfach wiederkehrenden Vergleich finden will. Er nimmt um seiner Hypothese willen an, daß an dieser Mahābhāratastelle dieser Vergleich zwar aus alter Überlieferung herrühre, aber in ungeeigneter Weise eingefügt sei. Einen textkritischen oder sonstige gearteten Anhalt für diese Annahme gibt es nicht; sie ist nur gemacht, um die mythologische Hypothese zu retten.

Auch weiterhin wird dann im Mahābhārata der wieder zu Verstand gekommene (Śl 7¹) König mit Sonne (oder Mond; Śl. 17: *divākaram*, var. *niśākaram*) verglichen. Auch das ist unvereinbar mit der Deutung, daß er menschliches Ebenbild des die Sonne oder den Mond verdunkelnden, verschlingenden Dämons ist.

Die Aussagen des Mahābhārata widersetzen sich also der mythischen Auslegung, die ohnehin an bloßen Vergleichen und ungewissen Namensdeutungen nur schwache Stützen hat. Gerade in den Epen aber müßte sie ausdrückliche Begründung haben, denn von der epischen Überlieferung an herrscht die Menschenfresserei, die der vedischen Sagenform noch fremd ist.

Kern hat uns also in den Stand gesetzt, die Sage bis in ihre Ausläufer zu verfolgen, aber das Eindringen des Menschenfressens bleibt unerklärt.

¹ Dieser Ausdruck entspricht der uns allein möglichen Auffassung von Verführung oder Besessenheit als einer zeitweiligen Geistesstörung.

Mythologie in Bildern

von Herman Lommel

Im Forschungsinstitut für Kulturmorphologie ist eine Sammlung angelegt worden von Abbildungen verbreiteter und häufig wiederkehrender Ornamente und Embleme, symbolischer Gestalten und Figurengruppen. Es geht, Motive zusammenzustellen, deren oft sehr weite, aber nicht unumschränkte und gewiß nicht zufällige Verbreitung von Bedeutung sein dürfte für eine geographische Kulturkunde, von Bedeutung als Niederschlag von geistigem Kulturbesitz, der auf diese Weise inventarisiert, hinsichtlich der Ausdehnung seines Vorkommens festgestellt und mit sonstigem Kulturbesitz in organischen Zusammenhang gebracht werden könnte. Im übrigen müßte es dem Urheber dieser Sammlung wie des ganzen Instituts selber überlassen bleiben, die großen Pläne näher darzulegen, denen dieses Bildermaterial als Vorarbeit gilt, und die Ausführbarkeit solcher Pläne abzuschätzen. Hier so ll davon die Rede sein, wie eine solche Bildersammlung auch nach anderer Seite, als woran zunächst gedacht war, anregend wirken kann; doch, wenn wir auch andre Wege gehen, entfarnen wir uns damit wohl nicht gänzlich aus dem Gesichtskreis der Kulturmorphologie.

Zunächst bleiben solche Bilder stumm, wenigstens einem, der wie der hier Bericht gebende es sonst nicht mit figürlicher Überlieferung zu tun hat, sondern mit Texten, mit Mythen, Sagen, Märchen, Gedichten und Geschichten. Doch bald wird auch den an Gestaltungen im Wort und aus dem Wort gewöhnten der Wandel und Wechsel der Bilder mit sprechend rätselvollem Blick ansehen, er wird sie in Wiederkehr und Übereinstimmung und Abwandlung zu verknüpfen suchen, er wird in der Bilderreihe lesen wollen, und bald sieht er sich auf den Weg der Mythendeutung gelockt, jenen verführerischen Weg, der immer weiterführt, immer kreuz und quer, oftmals vorwärts trotz allem Hin und Her, und oft auch in die T're.

Nun — Bilder sprechen eine andre Sprache als das Wort und wohl mag in manchem Bilde die Deutung eines Mythos sichtbar sein, die in keinem Text ausgesprochen ist, und ein andermal wieder mag ein Text mit Worten deutlich sagen, was die stummen Figuren des Bildes nie verraten würden. So mögen Bildgestalt und Wortgestalt in Wechselrede und abwechselndem Versummen

Zweisprache halten. — Dabei geht aber gar nicht vorwiegend um Mythendeutung; daß überhaupt dem figürlichen Bild so oft ein Bild in Wortgestalt antwortet und entspricht, muß unsre volle Beachtung finden. Dann wird in neuer Weise klar, daß Mythos Bildersprache ist, wird zum Verwundern deutlich, wie bildhaft Mythos ist.

Bild soll nun heißen das im Wort gestaltete so gut wie das zur Schau gestellte, aber mit dem Unterschied von Motiv, daß Bild, auch wo eine Reihe von solchen sich zusammenfügt, immer zugleich selbst ein Ganzes ist, Motiv aber lediglich Teil eines größeren Zusammenhangs. Dabei kann oft genug beidesgegenständlich, inhaltlich dasselbe sein. Beim Bild verweilt man, es zu betrachten, vom Motiv aus muß man fortgehen zu dem Ganzen, das es bewirkt. Drum gilt es jetzt, figürliche Bilder zu lesen und Gefagtes als Bild zu schauen. Da wächst unser Bilderschatz, und es wird sich öfters zeigen, wie sehr ein Bild einmal geschaffen, Bestand hat, während die Bedeutung wechselfertig ist.

In Lesebüchern, Vorlese-Büchern, Herfag-Büchern wie in einem Bilderschatz zu blättern, das soll jetzt aber nicht mit gelehrter Gründlichkeit und Ausführlichkeit geschehen; dazu ist nicht Zeit und Raum vorhanden und dazu fehlen mir jetzt auf dem Lande auch die Büchervorräte als technisches Hilfsmittel, die eigne unzulängliche Belesenheit mit weiterem Material zu ergänzen.

Ich gehe aus von einem an Motiven reichem Bild. Ein Baum, der in dicht besaubter Krone viele Früchte trägt, in seinen Zweigen sitzen Vogel und vor dem Baume steht ein Mann, ein Schütze, der mit dem Pfeil auf angespanntem Bogen gegen den einen Vogel auf den Baume zielt. Dies ein italienisches Goldmosaik aus dem 12. Jahrhundert. In stilistischer Weltferne davon steht eine chinesische Steinskulptur aus Schantung (Hanperiode), die nur ohne die symmetrische Doppelung des Schützen das gleiche „Bild“ zeigt: Fruchtbaum, Vögel, zielender Schütze. Wir werden, sei es in Bestandteilen, sei es im phantastischen Spiel des unbegreiflichen Durcheinanderwehens der gesonderten Figuren, daselbe wiederfinden in mythischer Götterwelt. Zunächst aber denken wir an das gleiche Bild im deutschen Märchen vom Goldenen Vogel (Grimm I, 57). Ein König hatte in seinem Lustgarten einen Baum mit goldenen Äpfeln. Den ließ er bewachen, weil jede Nacht einer der köstlichen Äpfel verschwand. Von den 3 Brüdern, die in 3 Nächten nacheinander wachen sollten, schliefen die 2 Älteren um Mitternacht ein, nur der Jüngste in der 3. Nacht blieb wach und bemerkte einen goldenen Vogel, der eine Frucht abpflückte. Er schoß nach dem Vogel, doch der entkam, und mußte, vom Schuß nur gestreift, eine Feder lassen. Aber diese goldne Feder war allein köstlicher als das ganze Königreich ... und daran knüpft sich das weitere Märchen.

Die Brüder Grimm verweisen in ihren Anmerkungen¹ zunächst auf den An-

¹ Entsprechend der Unordnung des Bildes in einem größeren Ornament lind es, rechts und links des Baumes, symmetrisch 2 Bogenschützen.

² Ich benutze nur diese, nicht die große Materialsammlung von Wolke-Polizka.

fang ihres Märchens Nr. 64, wo es sich um einen Birnbaum und eine weiße Taube handelt, sowie auf einige nordgermanische Varianten, wo der Vogel als Phönix bezeichnet wird.

Als Umbildung erwähne ich noch ein serbisches Märchen, das Leskien nach Buz überseht (Waldmännchen Nr. 23; Märchen der Weltliteratur, hrsg. von Von der Leyen). Da rauben 9 Pfauenhennen die goldenen Äpfel, aber eine derselben verwandelt sich für den jüngsten der 3 Söhne, welcher als einziger noch bleibt, in ein Mädchen. Sie lieben einander und das Mädchen überläßt ihm 2 Äpfel. Das wiederholt sich Nacht für Nacht, bis beide Liebenden getrennt werden durch ein böses Weib, das heimlich während des Liebesbeisammensens dem Mädchen eine goldene Locke abschneidet.

Der Pfau ist ein mythischer Vogel. Darüber hat Heinrich F. J. Junker in Wörter und Sagen XII, 132 ff. (mit Angabe weiterer Literatur) gehandelt: das Rad des Pfauenschweifs ist Bild des nächtlichen Sternenhimmels.

Hier bietet sich ein gutes Beispiel dafür, daß das mythische Bild aus eigenem innerem Leben neu aufzukaufen kann, ohne mythologische Tradition, aus tiefer Seele, wobei freilich die Seele durch viele feine, unsichtbare Wurzelfäden mit den Tiefen einer uralten Kultur verbunden ist. Ich habe wenigstens kaum, daß Gottfried Keller aus mythologischen Studien heraus gedichtet hat.

Wie schlafend unterm Flügel ein Pfau den Schnabel hält,
Von lustigen Vogelträumen die blaue Brust geschwollt,
Gebuckt auf einem Fuße, dann plötzlich oft einmal
Im Traume phantasierend das Funkekrab erstellt:
So hing betäubt und trunken, austreckend Berg und Tal,
Der große Wundervogel in tiefem Schlaf, die Welt;
So schwoh der blaue Himmel von Träumen ohne Zahl,
Mit leisem Knistern schlug er ein Rad, das Sternenzelt.

Der Wundervogel Pfau¹ ist natürlich der männliche Vogel, den wir mit seinem schönen Schweif auf vielen hergehörigen Wildern sehen. Nur wegen der Liebesgeschichte mußte er in diesem Märchen zu einer Pfauenhenne werden. Dafür hätte es auch irgendein anderes Vogels- (oder Liers-)Weibchen sein können, aber das Pfauentier ist aus der Tradition übernommen, obwohl es mit seinem augenbestimmten Schweif auch die mythische Bildhaftigkeit verloren hat. — Und statt des Wächters, der hier zum Liebhaber wurde, vertriebt nun eine andre Person das Pfauenmädchen, das statt der goldenen Feder jetzt eine goldne Locke lassen muß.

Infolge dieser Umgestaltung ist hier auch das Bild nicht mehr vollständig: der Schwanz fehlt. Aber mit Nennung des Pfaus, der goldenen Äpfel rührt die fies Märchen noch an die Welt des Mythos heran.

¹ Junker erklärt, daß der Pfau „weder Wunder tut, noch ein Wunder ist“, um Andreas' und meine Übersetzung des mittelpeinlichen „Wundervogel“ abzulehnen. Das trifft fehl.

Ganz anders ist's mit der schwanartigen Fabel aus dem indischen Fabelbuch Hitopadesa (III, 4), die lehrt, daß der Gute die Nachbarschaft des Bösen meiden soll, wie denn der edelmütige Flamingo seinen Tod findet infolge der Schlechtigkeit seines Hausgenossen Krähe. Die beiden nisten auf einem Feigenbaum, in dessen Schatten jetzt ein müder Wanderer sich niederlegt. Er wirft Bogen und Pfeile neben sich hin und schläft ein. Als der Schatten beim Vorrücken der Sonne vom Schläfer wegwandert und die Sonne ihm ins Gesicht scheint, füllt der Flamingo Mitleid und breitet seine Flügel aus, um vom Baume aus den Schläfer zu beschatten. Der öffnet im Begehren tiefen Schlafes seinen Mund, da läßt die Krähe, die gerade über ihm sitzt, ihren Unrat hineinfallen und fliegt fort. Der Wanderer erwacht, greift jörnig nach Pfeil und Bogen und, da er nur den Flamingo erblickt, hält er diesen für den Übeltäter und erschießt ihn.

Als „Märchenmotiv“ würde man diese Geschichte kaum zu den beiden vorigen stellen: als Bild gesehen, ist sie ganz dasselbe². Und mir scheint, erst wenn wir ahnen, welch altehrwürdiges Bild, das ehemals kosmischem Erleben Ausdruck gab, in dieser Fabel steckt, können wir die frivole Gewandtheit, die Kälte seiner Anwendung als einen Reiz würdigen. —

Es ist leicht zu ersehen, wie sich unser inhaltsreiches Bild in einzelne Motive zerlegen läßt, die ihrerseits wiederum mythische Bilder sind und denen Sonderbetrachtungen gewidmet werden könnten. Ich will nur flüchtig an Nächstliegendes erinnern. Verbreitet ist es, beim Wettfliegen „den Vogel abzuschießen“³. Wird aber nur die Feder abgeschossen, so ist es eine Wunderfeder (vgl. „Erzengel Michaels Feder“ bei Märkte); in diesen Zusammenhang gehören Federgauber, Federamulett⁴. Man erinnert sich der goldenen Äpfel der Hesperiden, der symbolische Baum ist uns als Weltische Yggdrasil bekannt, mit Früchten behangen, bunt behändert, mit Fittler besternt, erscheint er uns oft als Bild, mag auch die Deutung fehlen oder wechselfnd sein. Waisbaum⁴, Pfingstbaum, Lebensbaum sind bei uns lebendige Symbole, erst recht der Weihnachtsbaum⁵, und über Baumkult ist vielfach gehandelt wor-

² Die Früchte sind nicht genannt, aber es ist ein Feigenbaum, der mythische Baum, von dem wir noch mehr hören werden.

³ L. v. Schröder, *Wälsche Religion*, Leipzig 1914—16. II. 170 ff.

⁴ Darüber mit Bezug auf das alte Indien und Iran B. Geiger, *Die Amala Spantas* ... (Wien 1916) S. 73, sowie in meiner Einleitung zu *Välsst 14* und Anmerkung zu *Yt. 14*, 37, 45, S. 134, 139 f. meiner *Välsst-Übersetzung*.

⁵ Vgl. L. Dietrich, *Sommertag*, Leipzig, 1905, *Arch. f. Religionswissenschaft VIII*, Weisheit. — L. v. Schröder, *Wälsche Religion II*, 275 ff.

⁶ H. Raumann lehret mich als Bodwandler, daß der Christbaum erst spät in Gebrauch gekommen ist. Wenn sein Ursprung so spät ist, wie sein erkennbares Aufstehen, so über das unsere Betrachtung nicht. Mythos ist zeitlos, ist bildhafter Ausdruck ererbter Welt. Er hat nicht eine starre festgelegte Bedeutung, sondern paßt sich dem Sinngehalt des Erlebten an. Eine Denkwürde, die überhaupt das gestirnte Firmament als Oberwelt des Kosmos anfügt, könnte im Weihnachtsbaum ihr Symbol wiedererkennen; man kann ihn ebensowohl mit

den! — Der Vogel auf dem Baum ist auch ein bedeutsames Bild, das im Kalewala wie auf altorientalischen bildlichen Darstellungen und in vielen Mythen verschiedener Völker eine Rolle spielt. Auf Bildern tritt vielfach die geflügelte Sonnenscheibe oder das Sonnenrad an die Stelle dieses Vogels, und bezeugt damit eine bestimmte Deutung.¹ Es stellt sich daneben der bloße Pfahl, die kahle Stange mit Vogel oder Rabbarauf. Aber wiederum schließt diese in vielen Fällen sichere Deutung andere Deutungen nicht aus, auch der Mond steht über dem Baum,² sitzt als Vogel auf dem Baum. Auch der Seelenvogel kann sich auf einem Baum niederlassen, wie das weiße Vöglein auf dem Baum überm Grab der Mutter Hesperuntels. —

Um allzu weites Auseinanderfallen meiner gleichwohl zerstreuten Bemerkungen zu vermeiden, wende ich mich dem alten Indien zu; es soll sich dabei zeigen, wie das Auffuchen von Bildern in Leszen das Verständnis fördern kann.

Ich gehe aber nicht ein auf die viel behandelte³, von Rigveda⁴ an bezeugte Sage vom Vogel Suparna oder Garutnant — wie der spätere Garuda im RV. heißt —, der den Soma raubt. Soma ist der Unsterblichkeitstrank und zugleich der Mond.⁵ Der Adler, der den Soma geraubt hat, trägt also den Mond in seinem Schnabel. Der Schütze Krisanu legt einen Pfeil auf den Vogel an und trifft ihn zwar, aber nur so, daß dem Suparna eine Schwanzfeder ausgeschossen wird. In der stark ausgeschmückten Fassung der Sage im Mahabharata läßt sich der Vogel, ehe er in den Himmel fliegt, um dort den Soma zu rauben, auf einem gewaltigen Baume nieder. Das hat in dieser

feinen immergrünen Nadeln, mit den angeschwollenen Früchten zur Zeit des Winterschlafs der Natur als Symbol der den Winter überwindenden Lebenskraft und Fruchtbarkeit der Natur deuten oder um seines Lichtes willen als Träger des Lichts der Offenbarung in einer finsternen Menschenvelt, was in unerleuchtete Menschenherzen bringen soll. — Jede denartige Deutung kann neben der andern „richtig“ sein, sie muß nur sinnvoll und lebendig sein. Hiñorisch gefaßt sind verschiedene Deutungen, falls mehrere beizug, nacheinander richtig.

¹ Mammarcht, Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarsvölker. — Antike Wald- und Feldkulte.
² Die Sonne als Adler im Weda hieß. — Einzelne Belege zu nennen, würde zu weit führen. In der einschlägigen Fachliteratur ist diese Anschauung oft behandelt, ich nenne z. B. Schröder, Altische Religion, II, S. 77 (wo auch entsprechende Vorstellungen anderer indogerman. Völker genannt sind), S. 139, 176. — Mond als Vogel im Weda vgl. Hillebrandt, Weltliche Mythologie I, 346, 351, 374. Soma als Vogel: Bergaigne, Religion Védique I, 173, 225.

³ Das unerwünschte Leben des mythischen Bildes, das in andre Sphären übertragen zum Kisse der Wälderwande wird, zeigt der vielfach wiederholte Vergleich in persischer Dichtung: das straßende runde Antlitz der Jungfrau von sohem Wuche — wie der Vollmond auf der Spitze. — Sammlungen über derartige auszuwerten ist hier nicht Raum.
⁴ Zusammenfassend, aber nicht abschließend, J. Charpentier, Die Suparnasage, Leipzig 1922.

⁵ Im folgenden abgekürzt RV.
⁶ Die Anschauung, daß Soma der Mond sei, gilt manchmal als sekundär. Doch sind gerade urtümliche Aussagen ohne sie nicht zu verstehen.

Sagenform keine besondere organische Stellung mehr, aber man kann gerade noch erkennen, daß auch in diesem Baum oder Wald von Bäumen noch ein ursprünglich bedeutsameres Motiv steckt.

Ganz anders ist es nun mit einem Baum von kosmischer Bedeutung, RV. I. 24. 7. „Im bodenlosen (nämlich: Raum) hält König Baruna aufrecht den Stamm¹ des Baumes. Nach unten gerichtet stehen sie (die Äste?; oder sind es mehrere Bäume?), oben ist ihre Wurzel. In uns niedergelegt (oder: auf uns gerichtet) mögen deren Strahlen sein“. Die Stelle hat viel Kopfzerbrechen verursacht, richtig erklärt hat sie Uno Holmberg in seiner vortrefflichen Abhandlung über den „Baum des Lebens“² S. 54f. Er berichtet nämlich von Ausagen und Bräuchen, bei denen ein Baum sozusagen auf den Kopf gestellt wird. Bei den Kappen wird beim Opfer ein Baum mit Raub, Ästen und Wurzeln ausgegraben und so aufgestellt, daß der Bspfel nach der Erde und die Wurzeln nach dem Himmel gerichtet sind. Aus finnischen Zaubersiedern erwähnt Holmberg eine Eiche „aufwärts die Wurzel, abwärts der Bspfel“, eine Fichte „Stoß nach oben, Bspfel unten“. Er führt ferner aus Masubi die Lehre an, „daß der Mensch einem umgekehrten Baum gleiche, dessen Wurzel gen Himmel und dessen Äste zur Erde gewendet sind“; weiter die Legende der orientalischen Kirche, wo der Engel dem Moses zur Läuterung des bitteren Wüstenwassers einen Baum zeigt, welcher abwärts, mit der Krone nach unten wächst. Im Purgatorio XXXI 131 ff. hat Dante einen solchen Baum erschaut. Näheres über all dieses bei Holmberg a. a. D.) J. Naumann weist mich in diesem Zusammenhang auf eine Öhrlicher Sage hin, wo ein zum Tode Verurteilter seine Unschuld beteuert, so wahr jene Linde, wenn man sie mit den Ästen in die Erde pflanze, so daß die Wurzeln in die Luft stehen, grünen werde, so wahr sei er unschuldig; was sich denn auch so bewährt: der Beurteilte wird befreit.

Ein altes Bild also, dessen Ursprung in kosmischer Mythologie liegt, lebt da in verschiedenartiger Verwendung fort. Bedeulich um ein Wunder, wie das Wähen von Karons Stab, handelt es sich in der Öhrlicher Sage, sinnig ist die Himmelnung des Bildes auf den Menschen, als der eigentlich seine Wurzeln im Himmel habe. Aber das ist auch nicht der ursprüngliche Sinn, wiewohl es von dem nicht weit abgewichen sein dürfte. Denn wenn der Baum ursprünglich wohl das Weltall bedeutet, so wird auch hierbei gemeint sein, daß dieses von der Welt der Götter seinen Ursprung nimmt, daß die schaffenden Mächte die Leben spendenden Wurzeln des gestalteten Wäes betreiben.

Weist steht der Weltbaum ja aufrecht, und das muß das Ursprüngliche sein, sonst wäre man nicht auf das Bild vom Baum verfallen: aber dazu gehört es, daß im Erdboden, unter der Erde die schöpferischen Mächte haufen, aus deren Bereich das Leben aufsteigt. Eine Spur davon erkenne ich in den von Frobenius

¹ Scherwisch „die Krone“.
² Annaloe Soc. ac. Penelope B. XVI. 3, 1922—23; daselbst vieles Weitere, das in den Rahmen unserer Betrachtungen passen würde.

aufgezeichneten Kahlenmärchen Nr. 13 und folgende. Da haufen unter der Erde Ameisenwesen, die in andern Geschichten zwar vielleicht nicht gerade als göttlich anzusehen, aber doch mit übernatürlicher Klugheit ausgestattet und von kosmogonischer Bedeutung sind. Hier sind diese Ameisen ausgesprochen bödsartige Wesen, und sie hegen nicht den aus ihrer Region in die Menschenwelt auftragenden Baum, sondern suchen ihn zu zernagen. Wenn ihnen dieses gelänge, so wäre die Menschenwelt zerstört. Da hat der Baum seine natürliche Wachstumsrichtung, aber die Wesen an seiner Wurzel sind negativ gewertet.

Man wird wohl sagen dürfen, die Wendung von chthonischen zu uranischen Göttern hat den Baum auf den Kopf gestellt. Jedenfalls war es ein arger Mißgriff einer zwar gelehrten, aber mythosfremden Vedaphilologie¹, wenn man an der genannten Vedastelle aus den oben befindlichen Wurzel in eine botanische (1) Bestimmung des Baumes gewinnen wollte: daß nämlich die Luftwurzeln der Baniane (ficus indica) gemeint seien. Durch Holmberg sind wir glücklicherweise der Polemik gegen diese Anschauung überhoben, und nur deshalb war sie zu erwähnen, weil in Indien für gewöhnlich der Weltbaum als ein Aśvatthabäum (ficus religiosa) gilt, während angeblich die oben befindlichen Wurzeln an der genannten Stelle für eine andre Baumart sprächen.

In Wahrheit wird ausdrücklich auch vom Aśvatthabäum diese Umkehrung ausgesprochen, wenn es in der Kāthaka-Upaniṣhad 6, 1 heißt:

„Mit der Wurzel nach oben, den Zweigen nach unten, dieser uralte Aśvatthabäum, das ist das Reine, das ist das Brahman, der wird das Unsterbliche (der Lebenstrank) genannt, darauf sind alle Welten gestützt, darüber kommt keiner hinaus.“²

War auch an der Rigvedastelle die Deutung nicht ausgesprochen, so erkennen wir doch: das unverändert fortbestehende Bild hat einen andern Sinn angenommen; dort war es die konkrete Welt, die sinnliche Erscheinung von Himmel und Erde³, in der Upaniṣhad ist es das geistige Alldurchdringende, das höchste Sein, das Brahman, das in archaischer Weise noch mit der göttlichen Unsterblichkeitsnahrung gleichgesetzt wird. Weiter hat sich die Bedeutung des Bildes gewandelt in der Māhā-Nārāyaṇa-Upaniṣhad, 10, 20, und Svetasvatara Upaniṣhad 3, 9:

„Als Baum im Himmel wurzelnd steht der Eine, der Puruṣha, der diese ganze Welt erfüllt“ (Übers. v. Deussen).

¹ Geibner, Vedische Studien 1, 113.

² Wenn das auch nicht gesagt ist, so ist es für den Kenner dieser Vorstellungswelt so klar, daß er es leicht aus eignen Vorbildern könnte: der Stamm des Baumes zwischen Krone und Wurzelballen wäre die Wähe der Welt, die an anderen Stellen zwischen die beiden Räder Himmel und Erde gesetzt ist und sie auseinanderhält.

Der Puruṣha ist der Mensch; insofern sind wir hier schon beinahe bei der Deutung angelangt, die wir vorher nach Holmberg aus Mafubi berichteten, nur daß hier nicht der individuelle Mensch gemeint ist, sondern ein geistiger Ur- oder Allmensch, der kosmische Geist, als Weltgeist ein dem Brahman unverwandter Begriff⁴.

Stark umgearbeitet finden wir das Bild wieder in der Bhagavadgita (XV, 1 ff.). Es ist da in den Dienstgestellter Lehre, daß die Erlösung von der Wiedergeburt zu erlangen ist, wenn das Selbst (Ātman), als erkennend, völlig unbetätigt bleibt an allen Vorgängen der materiellen Welt (Prakṛiti), dem Nicht-Selbst. Wenn der Geist an den Sinnendingen haftet, so wird er in die Aktivität der Sinnenwelt, und durch Handeln (Karma) in die fortdauernde Wiedergeburt verstrickt. — Die Prakṛiti, die Welt der Sinne, wird hier in wenig anschaulicher Weise mit dem altäbterkommenen Sinnbild des Feigenbaums dargestellt, wenn es heißt:

1. Man spricht von einem ewigen Feigenbaum, die Wurzel oben, Zweige nach unten, dessen Blätter (heilige) Verse sind, — wer diesen (Feigenbaum) kennt, der ist vedakundig.
2. Nach unten und nach oben sind seine Zweige ausgesandt, von den Guna's⁵ zum Wachsen gebracht; die Schößlinge (der Zweige) sind die Objekte der Sinneswahrnehmungen. Nach unten hin sind die Wurzeln ausgespreizt; sie bewirken Handlung (Karma) in der Welt der Menschen.
3. . . . Wenn der Feigenbaum, dessen Wurzel weit auseinandergemacht ist, durch die feste Art des Nicht-Anhaftens (nämlich an den Sinnenbinden) gespalten ist,
4. dann kann die Stätte betreten werden, von wo die Dahin-Gegangenen nicht wieder zurückkehren (d. h. nicht wieder geboren werden) . . . usw.

Für manches ist da eine wirklich treffende Übersetzung nicht möglich, weil die modernen europäischen Sprachen die entprechenden Wörter und Vorstellungen nicht enthalten; auch nicht so, daß schwerfällige Umschreibungen den eigentlichen Sinn vermitteln könnten. Es ist auch in der Kürze nicht möglich, die hier ange deuteten Lehren zu besprechen, und zwar um so weniger, als schon die indischen Erklärer, darunter große Philosophen und Religionskundler, in Deutung von Einzelheiten voneinander abweichen. Auch ist das für unsere Zwecke gar nicht nötig.

Vielmehr ist wesentlich, daß wir zunächst und sogleich das uns bekannte Bild des Baums, dessen Oberstes zu unterst gekehrt ist, erkennen. Dieser merkwürdige Umstand „nach oben die Wurzeln, nach unten die Zweige“ wird auffallenderweise von den indischen Kommentatoren keiner Bemerkung gewürdigt, während die europäischen aus der Natur des Baums Aufklärung suchen.

³ Anders der Vergleich von Mensch und Baum. Versh. Nr. 1p. 3, 9, 28.

⁴ Den Komponenten der Prakṛiti.

Man hat jedenfalls nicht immer (oder überhaupt nicht?) den historischen Zusammenhang dieses Gleichnisses mit den älteren Erwähnungen dieses Bildes in der indischen Literatur berücksichtigt; doch hätte das auch wenig geholfen, solange nicht Holmberg für diese die rechte Erklärung gegeben hatte.

Außerdem aber ist die zu Anfang klar ausgesprochene Vorstellung von dem umgekehrten Baum nicht festgehalten: in Strophe 2 wachsen die Äste nach unten und nach oben, die Wurzel nach unten. Offenbar hat der Verfasser selber keine Anschauung von dem Bilde gehabt, sondern es, mit den Anfangsworten, als literarische Reminiscenz aus der Kathaka-Upanishad übernommen, und ist in weiterer Ausführung des Gleichnisses allmählich zu seiner eignen Vorstellung, nämlich der eines natürlichen Baums übergegangen: wenn in der 1. Zeile von Strophe 2 die Zweige nach unten wachsen, so rührt das vom literarischen Vorbild her, daß sie zugleich nach oben wachsen, entspringt der eignen Vorstellung des Verfassers, die in der 3. Zeile, bei den nach unten wachsenden Wurzeln allein herrscht.

Ein neuer Sinneszusammenhang ist da, aber das Bild ist so entstellt, daß man hier eigentlich nicht mehr von Bestand des Bildes und Wandel der Bedeutung sprechen kann; und das liegt offenbar daran, daß ein rein literarischer Zusammenhang, nicht ein echtes Fortleben des Bildes in der anschauenden Vorstellung des Dichters angenommen werden muß. Insofern fällt dieses Beispiel beinahe aus dem Zusammenhange unserer Betrachtungen heraus.

Aber es mußte genannt werden nicht nur wegen der Wichtigkeit des heilig-berühmten Textes, sondern weil es ein Fall mehr ist, wo nur das Zurückgehen auf ein uraltes Sinnbild den späteren Text verständlich macht.

Ich glaube nicht, daß das Kulturmorphologische Institut in seiner Bilderabteilung „Weltbaum“ diesen von oben nach unten gerichteten Baum in einer Darstellung aufweisen kann. Es wäre von Interesse, dieses Bild auch figurlich zu sehen.

Das Bild des aufrecht stehenden Baumes kommt oft in RV. vor. Es soll natürlich nicht gesagt sein, daß jede Erwähnung irgendeines Baumes ein „Bild“ in unserm Sinne sei, aber vermutlich ist das oft der Fall, wenn der Opferstoff als Baum, als Herr des Waldes angeredet wird. Wollte man dem ins einzelne nachgehen, so würde daraus geradezu eine Monographie „der Baum im Weda“ erwachsen, die zwar recht erwünscht, aber hier zu geben weder beabsichtigt noch möglich ist.

Ich nenne nur einiges Wenige. Das Jenseits, wo die in den Himmel gelangten Verstorbenden mit den Göttern vereint sind, wird (RV. 10, 135,1) so beschrieben: „Wo unter dem schon belaubten Baum mit den Göttern zusammen Yama trinkt, da neigt sich unser Stammesoberhaupt, der Vater, den Älten zu.“ Yama ist der erste Mensch und der Beherrscher des Totenreichs. Als Urahn des Menschengeschlechts ist er „unser Stammesoberhaupt“, und die Älten sind

die dahingegangenen Väter. Die Senerie, unter dem Baum zu sitzen, ist so natürlich, daß der Baum damit an einer bildhafter Bedeutung eingeübzt hat. Das ist anders im Atharva-Weda (5, 4, 3): „Der Asvattha (Feigenbaum) ist der Götter Sitz im dritten Himmel von uns aus.“¹

Neben anderen Stellen, die ich nur nebenbei erwähne², ist hervorzuheben RV. 5, 54, 12. Da heißt es von den Maruts, den Sturmgottern: „Von diesem (Himmels-)gewölbe, dessen Glanz kein Feind erreicht, schüttelst ihr die lichte Frucht ab“ (pippala, die Beere des Feigenbaums asvattha, ficus religiosa)*. Da ist ganz deutlich der Himmel die fruchttragende Krone des Asvatthabaums, von dessen Frucht noch mehrfach die Rede ist.

Gehen wir von solchen Erwähnungen des Weltbaums sogleich weiter zu dem Bild: Baum, auf welchem Vögel sitzen. — Das Gedicht RV. 1. 164 enthält eine große Zahl von Käseknäulen, die aber nicht, wie Käseknäule bei uns, bloßes Spiel, scherzhafte Verhüllung, Probe des Scharfsinns sind, sondern Wissensprobe. Solches kennt auch die Edda, aber da ist es schon größtenteils ein profanes Wissen. Hier handelt es sich um ernsthaft Verhüllung eines Geheimnisses, das im Übergang ist von mythischer Erfassung des kosmischen Geschehens zu mythischer Spekulation, Theosophie und anfänglicher Philosophie. Da heißt es (Str. 20): „Zwei Falken, die engerbundene Freunde sind, umfassen den gleichen Baum; der eine von diesen ist die süße Feigenbeere (pippala), der andere schaut, ohne zu essen, zu.“

Während es hier nur 2 Vögel (im Dual) sind, werden im folgenden die Vögel im Plural genannt.

(Str. 21.) „Dort, wo die Vögel um einen Anteil an der Unsterblichkeit (dem Unsterblichkeitstrank) wachsen am Opferveranstaltungen zurefen, ist der mächtige Hüter des ganzen Daseins, der Weise, in mich Thoren eingegangen.“

(Str. 22.) „Auf diesem Baum, auf dem die Vögel, die das Süße essen, sich alle niederlassen und brüten, auf dessen Wipfel ist, wie man sagt, die süße Feigenbeere. Diese erlangt nicht, wer den Vater nicht kennt.“

Hillebrand erklärt hier die Pippalafrucht als Mond. Ich glaube mit Recht. Vielleicht sind die in der Mehrzahl genannten Vögel die Götter, die im Himmel (Baumkrone) die Unsterblichkeitsnahrung, das ist der Soma-trank — Soma aber ist der Mond — genießen; sie blicken aber zugleich herab auf den Opferplatz, wo die Priester den Soma-trank bereiten (das Somaopfer ist das Hauptopfer, die Soma-felcterung der Höhepunkt), und sie erwarten von den

¹ Ohne näheres Eingehen erwähne ich noch die Stellen Ath. Weda 3, 6, 3; 2, 7, 3.

² RV. 4, 20, 5 Gott Indra mit einem „reifen Baum“, der Überfluß hat, verglichen; ähnl. ist 1, 8, 3; 6, 57, 5 u. die im folgenden nochmal erwähnte Stelle RV. 10, 43, 4.

³ In einer vorherigen Strophe desselben Gedichts (4) war gesagt, daß die Maruts das Gewoge (des Himmels) plündern wie die Raupe den Baum.

Menschen damit gelabt zu werden¹. — Schwerer ist es dann zu sagen, was die 2 Vögel in Strophe 20 bedeuten; jedenfalls etwas andres als in den Ipanishaden. Denn indem diese Strophe in der Mundaka-Ipanishad (3, 1, 1) und der Svetasvatara-Ipanishad (4, 6) angeführt wird, haben wir ein weiteres Beispiel, wie dasselbe Bild — hier sogar in der Form des wörtlichen Zitats — in anderem Sinn verwendet wird, worin ich eben gerade das Leben des Mythos sehe. Da wird die Stelle bedeutet auf den Purusha (über den oben einige erklärende Bemerkungen gegeben waren), der sich als Einzelseele auf dem Baum niedergelassen hat und seine Dinnmacht befragt. Wenn er da den andern (Vogel) sieht, dann weicht sein Kummer. Den andern sehen ist soviel als die Welt- oder Allseele erkennen. Ich vermute, daß dabei derjenige Vogel, welcher die Früchte nimmt, als die in der Sinnenwelt befangene Seele, der andre als die von der Sinnlichkeit gelöste Seele aufgefaßt ist. An der Bedastelle dagegen ist der essende Vogel vermutlich der höher geachtete. Er ist ja von der UnsterblichkeitsSpeise².

Schon dem Konventionellen angenähert — wie eine stehende Redensart — ist der Gebrauch, wenn es von den Zwillingsgöttern Usvin neben andern Ausdrücken und Sinnbildern paarweisen Auftretens im RV. (2, 39, 1) heißt: „wie zwei Eier kommt ihr zu dem schätzreichen Baum.“

Einige weitere Veda-Stellen dienen indirekt unserer Betrachtungsweise. Sie zeigen nicht anschaulich ein solches Bild, wie die uns beschäftigenden, sondern sind bei jezt nur mangelhaft verstanden. Sie werden vielmehr erst klar, wenn man sie betrachtet mit Kenntnis der erwähnten Bilder und ihrer möglichen Bedeutungen.

RV. 10, 115 ist ein Lied an Agni, den Feuergott, in dessen 3. Strophe von dem Gott Soma die Rede ist. Es ist nicht ganz klar, welcher Art der Übergang von dem einen zum andern Gott, ob sie verglichen oder gleichgesetzt werden; letzteres ist möglich, insofern Soma als der Mond an der Natur des Feuers teil hat. Da heißt es: „(Preiset!) diesen euren Gott des (Soma-)Krautes, der wie ein Vogel auf dem Baum sitzt, den schraubenden (Soma-)Tropfen, den Wasserwogen aufschüttenden“. Das Wort³, das ich hier übersetzt habe durch „der auf dem Baum sitzt“ kann ebensowohl bedeuten „im Holze sitzend“. Man kann bei dieser möglichen Übersetzung daran denken, daß Agni, die Welt des Feuers, im Holz (als dessen Brennbarkeit) enthalten und verborgen ist, und vielleicht hat Pischel⁴ das gemeint mit seiner Annahme eines verästelten Vergleichs: „den Gott, der im Holz sitzt wie ein Vogel auf dem

Baum“. Es ist damit eine Komplikation in den Text getragen, welche es mit sich bringt, das „im Holz (oder: auf dem Baum) sitzend“ zweimal zu übersetzen, wozu die Berechtigung zweifelhaft und womit nichts gewonnen ist.

Darum hat Oldenberg einen andern Weg gewählt und hat berücksichtigt, daß der Saft der gekelterten Somapflanze in einem hölzernen Gefäß aufgefangen wird, und hat übersetzt: „(Preiset) diesen euren (nämlich: Agni) wie den im Holz (d. h. in der Rufe) sitzenden göttlichen Vogel des Soma(krautes).“ Von dem im Becher sitzenden Soma ist öfters⁵ die Rede. Da wird dann wirklich manchmal, so wie es hier Oldenberg annimmt, Soma zugleich als Vogel bezeichnet und im Becher sitzend gedacht: RV. 9, 3, 1: „Dieser Gott fliegt wie ein besüßelter (Vogel), um sich in die Becher zu setzen“; vgl. 9, 96, 19. Es gibt jedoch einige Stellen, wo das Motiv vom Vogel auf dem Baum und dem Soma im Becher so nebeneinanderstehen, daß sie gerade dadurch unterschieden sind: RV. 9, 72, 5: Soma ... „wie ein Vogel auf dem Baum (hym. „im Holz“) sitzend“, saß im Becher, der blonde“; 9, 96, 23: „wie ein fliegender Vogel auf den Bäumen sitzend läßt sich der geläuterte Soma in dem Becher nieder“; 10, 43, 4: „Wie Vögel auf schon besaubten Bäumen setzen sich die berauscheden, in Bechern sitzenden Soma-tränke bei (ober: auf) Indra nieder“⁶.

Somit hat sich ergeben, daß wir auch an der zunächst als zweifelhaft angesehenen Stelle RV. 10, 115, 3 übersetzen dürfen: „(Preiset!) diesen euren (Agni) wie den auf dem Baum sitzenden Vogel, den Gott des Soma(krautes), den ... (Soma-) Tropfen ...“.

Damit ist auch gesagt, daß der auf dem Baum sitzende Vogel zugleich der Feuergott ist, und auch sonst ist uns der vedische Gott Agni in Vogelgestalt bekannt⁷; dies beruht auf seiner nahen Beziehung zu Sonne und Mond.

Ein besonderes Interesse erweckt im Zusammenhang unserer Betrachtung die an den Feuergott Agni gerichteterigvedische Strophe 6, 3, 5: „Glanz wie ein Schuß, der zum Schuß bereit ist, legt er an und macht seine Glut (seinen Glanz) scharf, so wie die Schneide des Eisens, der leuchtenden Fluges Herr der Nacht ist, wie ein Vogel von leichtbesüßelter Leide, der auf dem Baum sitzt.“

Eine Reihe von Vergleichen, die uns in der Kürze des Originals und ihrer unmittelbaren Verknüpfung unmöglich anschaulich werden kann; ja sie scheinen sich zu durchkreuzen und zu widersprechen. Der Feuergott ist wie ein Vogenschütze, der soeben schießen will. Er scharft seinen Pfeil, aber dieser Pfeil ist seine Glut oder sein Glanz. Die Glut Agnis ist aber Agni, das Feuer

¹ Auch die Priester trinten davon, der Weisheit bewirkende göttliche Trank geht in den iberlichten Menschen ein.

² Zwei Wörter RV. 10, 114, 3, 4: der eine ist offenbar Sonne, der andre Soma (Mond).

³ Das Verbum fehlt; es muß etwas Deutliches ergänzt werden.

⁴ drusad.

⁵ Vedische Studien I. 104.

¹ RV. 9, 96, 19; 10, 43, 4; vgl. 9, 96, 20, 21; 9, 103, 4; 9, 107, 10.

² drusad.

³ Indobuch denn Indra mit einem Baum verglichen ist, vgl. oben S. 66. Ann. 2.

⁴ Vgl. etwa RV. 1, 96, 6; 1, 141, 7; im Vergleich 5, 1, 1; Wiler sind ihm zu eigen 1,

79, 2.

selbst. Der Gott Feuer, der zunächst dem Schügen verglichen ist, ist also zugleich auch der Pfeil; dieser fliegt durch die Nacht und beherrscht sie durch seinen Schein. Man kann sich dies zurechtlegen als das Leuchten des Feuers, welches die Nacht durchdringt. Man könnte, allerdings schwerlich mit Recht, wegen des Fluges auch denken an die Funken, die hinaufgeschleudert und vom Lufthauch dahingetragen, im Dunkeln eine beträchtliche Strecke weit mit den Augen verfolgt werden können. Doch sind sie kaum „Herr der Nacht“. Und viel wahrscheinlicher auch als der Gedanke an den bloßen Lichtschein des Feuers ist, daß der „Herr der Nacht vom leuchtendem Flug“ der Mond ist, den als eine Erscheinungsform des Feuers (freilich als Gott Soma zugleich auch von sehr andrem Wesen) wir schon kennengelernt haben. Dann ist der Pfeil, der vom Feuer als Schügen abgeschossen das Feuer selbst ist, zugleich der Mond, der als Beherrscher der Nacht leuchtenden Flugs dahinfliegt, in leichtbestigelter Eile wie ein Vogel, d. h. zugleich als ein Vogel. Haben wir vorher den Mond kennengelernt, der als Vogel auf dem Baume sitzt, so gilt hier beides: er fliegt eilig dahin und sitzt doch gleichzeitig auf dem Baum¹. Das darf uns nicht irremachen; es paßt zu der Kette von Gestaltwandlungen, an die es sich anschließt, und ist gewissermaßen notwendig, denn der vom Schügen abgeschossene Pfeil muß ein Ziel haben: das ist eben der Vogel auf dem Baum.

So haben wir denn hier wiederum das Bild, von dem wir ausgegangen sind, nahezu vollständig beisammen: der Vogenschüß, der den Pfeil auf den Vogel abschießt, der auf einem Baume sitzt. Nur wenn man dies Bild vor Augen hat, gewinnt diese verwandlungreiche Kette von Vergleichen einen Sinn. Aber gerade wenn man es vor Augen hat als bildmäßig ruhende Erscheinung, muß man sich wundern darüber, wie fern von aller Bildhaftigkeit die Darstellung in dieser Vedastrophe ist. In traumhaftem Dahinschwinden gleitet eine Gestalt in die andre hinüber: der Flug dauert an, während das Fliegende aus dem Pfeil zum Vogel wird, der Vogel bleibt bestehen, aber er ist aus dem fliegenden zu einem sitzenden geworden, der Pfeil fliegt immer noch, denn der sitzende Vogel ist sein Ziel, das Ziel ist gleich dem Schügen selber, denn jedes ist die alles durchbringende göttliche Macht des Feuers; Gott Feuer ist der Schüge, der Pfeil, der Mond selbst. Eine völlig unplastische, im Nebelhaften verschwimmende, alles in Hauchgestalten auflösende Poesie! Der ist es eigentlich eine anfängliche Philosophie, die Lehre, daß in der Erscheinung Vielartige im Kern seines Wesens Einses ist. Wird da im Wilde des Übergangs von Einerlei Wesenheit und Gotteskraft zu verschiedenen vorübergehenden Erscheinungen etwas von der späteren U. Eins-Lehre vorausgeahnt? Der ist es etwas wie die in den Brahmanas so übliche Gleichsetzung von Allem mit Jedem, die uns dort so ermüden kann, die aber auch eine Vorstufe der Lehre von dem Einen ist?

¹ Das ist hiermit fast denselben Wort (drusadvan) wie an den vorigen Stellen (drusad) gesagt, womit sich die dort gegebene Auffassung bestätigt.

Es genüge zu sagen, daß auch in einer einzelnen solchen Textstelle gar viel von der eigentümlichen Geistesart eines Volkes sich ausdrücken kann. —

Wiederum aber sehen wir veränderte Anwendung des gleichen Bildes. Zwar daß der Vogel der Mond sei, diese Bedeutung ist ganz ursprünglich und insofern der anderen hauptsächlich Bedeutung, als Sonnenvogel, mindestens henbürtig. Aber daß der Schüge der Gott Feuer sei, der den Pfeil des Feuers abschießt, das ist eine Bedeutung, die ursprünglich keineswegs zu dem Bilde gehört. Da ist Krisanu in der Suparnasage, der dem Somavogel die Feder abschießt, als in Wolkenregion hausender, schlangengestaltiger Wasserbämon zweifl ursprünglich. —

In Kürze nur, um Ausblick und Abschluß zu geben, erwähne ich einiges Verwandte aus dem alten Iran.

Das Avesta nennt im Kaxsin Jäst (Yt. 12, 17) den „Baum des Falken, der inmitten des Weltmeers steht, der gute Heilmittel hat, der Wäpfeiler heißt und auf dem die Samen aller Pflanzen sich befinden.“ Sein Name ist Gaokarna.

Es kommt hier ein neues Motiv zu unserm Bild hinzu: der Baum, der im Wasser steht. Auch dieses Bild ist uralte und weiterverbreitet. Wir kennen es aus dem alten Ägypten und Babylon als figurliches Bild, aus Afrikanischen und Südsiamischen, und ich überblicke nicht, wo es sonst verbreitet sein mag. Würde man dem nachgehen und die verschiedenen Wiedergaben und Umwandlungen verfolgen, so würde man geführt zu dem Bild des Baumes inmitten eines Schiffes, wo der Baum mit seiner Krone wie Mastbaum und Segel verwendet ist. Auch dies Bild ist noch keineswegs genügend beachtet und sein Vorkommen in Indien noch kaum bemerkt. Den Freunden des Kulturmorphologischen Instituts ist es von Felsbildern aus der nubischen Wüste wohl bekannt.

Ich will nun hier auf das Motiv, daß der Baum im Wasser steht, nicht näher eingehen; bemerke nur, daß der Baum, insofern er im Weltmeer steht, ausdrücklich genug als Weltbaum gekennzeichnet ist, desgleichen dadurch, daß von ihm die Samen aller Arten von Pflanzen kommen. Damit ist er der Lebensbaum, und da er alle Heilmittel spendet, ist er der Unsterblichkeitsbaum. Aus Indien wissen wir, daß mit dem Regen die Samen aller Pflanzen, oder auch die Keime aller Lebewesen zur Erde gelangen. Also steht der Allfamenbaum, wie er an anderer Stelle auch heißt, in enger Beziehung zum Monde als von dem ja der Regen ausgeht, und wenn wir schon wissen, daß der auf dem Baume sitzende Vogel den Mond bedeuten kann, werden wir annehmen, daß dies auch hier — vielleicht nicht mehr bewußt gilt, aber zugrunde liegt.

So dürften wir wohl auch dem Sinn des Namens Gaokarna, d. h. „Rindesohr“, der meines Wissens bisher unerklärt ist, wenigstens nahekommen, indem

wir bedenken, daß in araltem Mythos die Spigen der Montfichel als Stierhörner angesehen werden, der Mond als Stier gilt, und nach den Ausftra der Mond *gnocithra* heißt, d. i. „der den Samen des Stiers enthält“. Man mag denken, daß, wenn die Stierhörner des Mondes auf dem Baum sich erheben, dessen Wipfel daneben wie die Hörner des Stiers erschienen.

Ohne vollständigen Bericht über die weitere Ausgestaltung des Mythos vom Weltbaum und Vogel in der späteren joroastriſchen Literatur füge ich davon noch das Wichtigste als Ergänzung oder Bestätigung bei. Wir erfahren da noch ausdrücklich, daß aus diesem Baum die Unsterblichkeitsnahrung bereitet wird und er heißt auch Hom, d. i. etymologisch dasselbe Wort wie indisch Soma, die heilige Pflanze und der aus ihr bereitete Trank, das belebende Himmelsnaß, der Mond selber. Ferner wird berichtet, daß der Vogel, der auf diesem Baum sitzt, die Samen von ihm herabschüttelt; sie fallen ins Wasser des Weltmeers, geraten von da aus in den Regen und werden dadurch auf die Erde verteilt.

Daneben gibt es die Anschauung, daß zwei Vögel auf dem Baume nisten, einer von ihnen heißt die Samen ab und wirft sie herab, der andre lieft sie auf und streut sie aus. (Das führt dann ferner zu einer Doppelung der Bäume.)

Daß trotz der tiefgehenden Verschiedenheit zwischen vedischer und dieser spätjoroastriſchen Weltanschauung, trotz der Unterschiede in Farbe und Stil der Darstellung sich das Bild beiderseits in so weitgehender Übereinstimmung herauschälen läßt, kann man nur mit Erstaunen bemerken.

Nicht minder muß es wundernehmen, daß wir ebenso klar, ja ausgestattet mit Motiven besonderer Ursprünglichkeit einem ähnlichen Bild in dem andern Zweig iranischer Überlieferung begegnen. In einem manichäischen Hymnus, dessen Metrum F. E. Andreas erkannt hat, heißt es:

Die leuchtende Sonne
und der glänzende Weltmond,
sie leuchten und glänzen
vom Stamm dieses Baums.
Die strahlenden Vögel
dort freudig sich brüsten.
Es brüsten sich Tauben
und all (farbig)¹ Pfauen.

Hier sind, wie wir es von Bildern ablesen konnten, auf dem Baum Sonne und Mond. Es ist sehr wertvoll, daß dies mit Worten ausgesprochen wird. Außerdem sind noch Vögel da, und daß Vögel auf dem Baum die Sonne oder den Mond (und 2 Vögel beides) bedeuten können, haben wir ebenfalls gesehen.

¹ Handschriftenreste ... aus Turfan (Hrg. v. F. W. K. Müller, *Vereh. M. d. W.* 1904) W. 554.

² Das Wort „Farbe“ ergänzt von Junker *Wörter u. Sachen* XII, 132.

Hieraber sind zunächst ohne Vogelgestalt Sonne und Mond selber da und außerdem noch Vögel, die in diesem Zusammenhang jedenfalls nicht als die beiden Himmelslichter gedacht sind: Desgleichen, wenn Junker in seiner eingangs genannten Abhandlung, die an dies Hymnusfragment anknüpft, richtig darlegt, daß der Schwanz des Pfauen mit seinen schillernden Augen mythologisch den gestirnten Nachthimmel bedeutet, so ist das an dieser Stelle auch nicht gewagt. Es kommt nicht selten vor, daß auf dem Baum, dessen fruchttragende Krone ehemals das gestirnte Firmament bedeutete, der Pfau dargestellt ist, dessen Schweif ebendasselbe versinnbildlicht. Es mag sein, daß zwei Sinnbilder zu einem Bild vereinigt werden, etwa auch da, wo diese Dinge noch ihr inneres Leben haben: denn wir können von dieser Bildersprache keinen logischen Ausdruck fordern. Erst recht aber können mehrere Bilder ineinander geschoben werden, wenn die vormalige mythologische Bedeutung der Motive geschwunden ist. — Was aber den Pfau betrifft, so ist es wohl so, daß er ursprünglich für sich allein ein Sinnbild war, und ein anderes der gestirnte Baum mit Sonnenadler und Mondvogel; und erst sekundär wurden Baum und Pfau vereinigt.

Doch all diese Sinngehalte aus dem kosmischen Naturmythos liegen weit zurück hinter dem manichäischen Hymnus, der mit diesen Versen, wie ich annehme, wohl eine dichterische Schilderung des Lichtparadieses gab (kein „Frühlingslied“, Salemann) und sich dazu der altüberkommenen, in der Phantasie noch lebenden Bilder bediente. Deren unerwüßliche Lebenskraft wird eben gerade dadurch bezeugt, daß sie auch bei so völligen Wandel der Lebensanschauungen, wie sie der Manichäismus bedingt, wieder neu zur Anwendung kommen.

„Anwendung“ — das ist ja in der Kulturbetrachtung von Frobenius eine wichtige Antithese zu „Ausdruck“. Wir sind diesmal von Bildern ausgegangen, die in der dekorativen Kunst, in unterhaltender Dichtung lebendig angewandt waren und sind nun wiederum zur Anwendung eines solchen Bildes gelangt. Aber wir sind auch vorgebrungen zu einer Schicht, wo sie Ausdruck des Erlebens, gestaltete Weltanschauung, wo sie wahre Sinnbilder waren. Dabei gelangen wir auch zu der bemerkenswerten Synthese der Begriffe Ausdruck und Anwendung, daß einmal vorhandene Bilder neu angewandt und dabei zum Ausdruck eines neuen Sinngehaltes werden. Das Bild ist noch Denkförm. Daher kann es von einem bestimmten Gedankeninhalt losgelöst, und können andere Gedankeninhalte damit ausgedrückt werden — wenn erforderlich mit gewissen Umgestaltungen. In bildhafter Schau lebt mythisches Denken. Das Sinnbild war, wird ohne den Mythos zum Schmuckbild.

REGENKAMM UND HIMMELSRIND

VON M. WEYERSBERG UND H. LOMMEL

In vor- und frühgeschichtlichen Darstellungen und Ornamenten findet sich oftmals eine Figur, die rein äußerlich betrachtet ungefähr wie ein Kamm aussieht. Ihre Häufigkeit und Verbreitung sowie die Umgebungen, in denen sie vorkommt, lassen annehmen, daß es nicht eine beliebige, zu lediglich dekorativem Zweck erfundene flächig-lineare Form ist, sondern zugleich ein Sinn-Zeichen von irgendwelcher symbolischer Bedeutung. Es ist denn auch schon mehrfach die Annahme ausgesprochen worden (s. S. 23), daß dieses „Kamm-Motiv“ die Bedeutung „Regen“ habe, jedoch ist das einstweilen nur eine Vermutung, die nicht hinlänglich gestützt ist, weder durch einen genügenden Überblick über das vorliegende Material, noch durch innere Gründe und äußere Zeugnisse.

Wir beabsichtigen daher, im folgenden das Auftreten jenes Kamm-Zeichens und seiner figürlichen Abwandlungen, zunächst ohne Beimischung deutender Vermutungen, in seiner zeitlichen und räumlichen Verbreitung vorzuführen.

Indem wir bei Durchmusterung der Belege aus dem vorderasiatisch-europäischen Raum in die neue Welt und damit aus prähistorischen und althistorischen Kulturen zu noch fortlebenden primitiven Kulturen geleitet werden, tritt uns dort in Kulturen und aus den Worten der Eingeborenen der inhaltliche Sinn dieses Zeichens, bzw. nah verwandter Formen desselben als „Regen“ lebendig entgegen.

Von da an handelt es sich nicht mehr um eine von uns in das stumme Zeichen hineingelegte Deutung, sondern darum, die an mehreren Stellen klar faßbare Bedeutung auch für die älteren, stummen Belege des Kammzeichens zu beweisen oder wahrscheinlich zu machen.

Eine Anzahl der „Kamm“-Darstellungen zeigt eine Bildung, die sich mehr oder weniger deutlich tierischen Formen annähert, sowie mancherlei Zusammenstellungen von Kamm und Tiergestalt. Auch dafür erhalten wir aus dem Munde von Primitiven eine Erklärung, die sich auf die sonstigen Belege übertragen läßt.

Dieses mythische Tier ist jedoch, besonders wenn es mit dem Kamm zu einer Einheit verbunden ist, oft zweiköpfig. Das gibt Anlaß, auch sonstige doppelköpfige, zweiköpfige Tierdarstellungen in unsere Untersuchung einzubeziehen. Über dieses mythische Doppeltier gibt uns aber kein lebendiger Mund irgendwelche Auskunft. Doch lassen sich einige vedische Texte namhaft machen, welche diese Vorstellung

Zu nebenstehenden Abbildungen (gewidmet von M. Weyersberg):

Abb. 1, 2, 3, 4. Von innen bemalte Schalen, Susa I. Abb. 5, 6. Kamm-Motiv aus einer Schale, Susa I. Abb. 7. Kamm-Motiv auf einer Urne von Nekavend. Abb. 8. Ägyptische Hieroglyphe für Regen. Abb. 9. Kamm-Motiv auf einer Henkelkanne aus Kultepe. Abb. 10. Kamm-Motiv auf einem Vasenfragment, Mohenjo Daro. Abb. 11. Kamm-Motiv auf einer Urne aus Tepe Givan. Abb. 12. Vasenfragment, Mohenjo Daro



bezeugen und gestalten, dieses doppelköpfige Tier, ähnlich wie das mit dem Regen-„Kamm“ verbundene Tier, sei es ein- oder zweiköpfig, einem uralten Mythos einzuordnen.

A

Ausgrabungen in Susa, der Hauptstadt des alten Reiches Elam, haben in einer untersten und ältesten Schicht („Susa I“, 4. Jahrtausend v. Chr.) reiche Keramikfunde mit wohlhaltener Bemalung ans Licht gebracht¹. Von diesem vielförmigen Tongerät (Becher, Krater, Vasen usw.) sind hier für uns besonders die flachen, auf der Innenseite bemalten Vasen von Wichtigkeit. Auf diesen findet sich oftmals das „Kamm-Motiv“ in mannigfachen Abwandlungen in die Gesamtbemalung der Schalen eingearbeitet. Deren Mitte bilden meist kreuzförmige Ornamente, die vor sonstigen, vorwiegend linearen Mustern umgeben sind. Die Zwischenräume sind durch Kamm-Motive und andere geometrische Zeichen ausgefüllt (Abb. 1). Das Kamm-Zeichen steht bisweilen zwei oder mehrere Male, oft gruppenweise übereinander. Einmal finden sich abwechselnd zwei Käme und drei Zickzacklinien, die strahlenartig von der kreisförmigen Mitte aus zum Rand verlaufen (Abb. 2). Einmal wird die Mitte der Schale durch das Bild eines Frosches eingenommen, das rechtwinklig umrahmt, zwischen zwei Kammzeichen steht. In anderen Schüsseln erscheint der Kamm entweder von Wellenlinien unterstrichen oder in ihrer Nachbarschaft (Abb. 3)².

Alle diese Kamm-Figuren haben kleine Umbiegungen oder hörnerartige Haken an beiden Enden. Diese fehlen nur in einem Fall, wo das kammartige Zeichen dachförmig gebildet und bekrönt ist von Halbkreisen, aus denen Strahlen hervorbrennen (Abb. 4).

Wir können in Susa I folgende Grundformen unterscheiden:

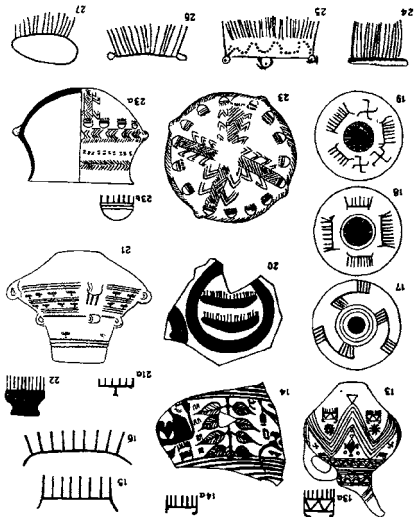
- a) Kamm mit breitem Rücken und Endhaken;
- b) Kamm mit hörnerartig zurückgebogenen Endhaken und mehr oder weniger starken Endzinken (Abb. 5). Diese Endzinken entsprechen formal den in gleicher Art gebildeten Beinen eines Geweiltieres in einer der Susa-Schalen;

¹ E. Pottier: Mémoires de la Délégation en Perse, Bd. XIII, Paris 1912. — Von den hier behandelten Ornamenten dieser „proto-elamischen“ Keramik geben kurzen Bericht und einige Abbildungen die Beiblätter zu den Mitteilungen des Forschungsinstitutes für Kulturmorphologie: Bilderbuchblatt 1 (1932), S. 41., und Bilderbuchblatt 10 (1937), S. 136 u. 142.

² Wellen- und Zickzacklinien sind als Zeichen für Wasser bekannt: aus Ägypten und aus Iberien. Louis Siret: Chronologie et Ethnographie Iberique, Paris 1913, S. 42 und Fig. 16, 7.

Zu nebenstehenden Abbildungen:

Abb. 13. Henkelkanne aus Kultepe. Abb. 14. Vasenfragment, Beutischistan. Abb. 15, 16. Kamm-Motive auf Gefäßen Stobenbürgens. Abb. 17, 18, 19. Tonwirtel aus Troja. Abb. 20. Vasenfragment vom Tell Halaf. Abb. 21. Gefäß aus Wallerrienburg. Abb. 22. Kamm-Motiv auf einer böotischen Idolfigur. Abb. 23. Gefäß aus Eberstadt. Abb. 24. Kamm-Motiv auf einer Gesichtsurne, Lindenuwald. Abb. 25. Kamm-Motiv auf einer Gesichtsurne, Peterjitz. Abb. 26. Kamm-Motiv auf einer Gesichtsurne, Amalienfeld. Abb. 27. Kamm-Motiv auf einer Gesichtsurne, Witoslau.



c) Kamm mit umgebogenen Endhaken und Zickzacklinien auf dem Kammrücken (Abb. 6).

Diese Endhaken sind für die Kammzeichen von Susa I charakteristisch. Sie machen den Eindruck von Hörnern und wirken manchmal wie Andeutungen von Köpfen, und an den gleichen Figuren finden sich oftmals die starken Endzinken, in denen (gemäß b) wohl Beine zu erkennen sind. Sonach sind diese Kammdarstellungen als eine durch weitgehende Stilisierung stark vereinfachte Darstellung¹ eines Hörntieres anzusehen. Diese Auffassung wird gestützt durch Gefäßfiguren aus Persien, Indien usw., die im folgenden vorgeführt werden.

Auf Urnen und Gefäß-Bruchstücken aus Tepe Giyan und Nehavend in Persien aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. kommt die Verschmelzung von Kamm und Tiergestalt vor (Abb. 7). Zum Unterschied von den Kämmen aus Susa I ist der Kamm-Rücken hier eingesenkt, und an Stelle der hörner- oder kopfartigen Ansätze stehen hier unverkennbare Vogelköpfe („Vogel-Kamm“). Die Endzinken, die hier stets kräftig ausgeprägt sind, haben jedoch nichts, was an Vogelbeine erinnern könnte, sondern sind eher für Vorderbeine eines Vierfüßlers zu halten. Während das Kamm-Motiv in Susa, auch wenn es in Gruppen auftritt, stets eine gewisse Selbständigkeit behauptet, erfährt der Vogelkamm auf diesen späteren Urnen aus Persien eine Steigerung nach dem Ornamentalen hin. Er erscheint niemals allein, vielmehr sind zwei oder drei solcher Figuren, sich nach oben verjüngend, übereinander gesetzt. Dabei ist meist nur die unterste Figur vollständig ausgebildet, während die darüber getürmten, kleiner werdenden Vogelbilder in abgekürzten Formen auftreten, so daß auf der obersten Stufe öfters ein kleiner Vogel ohne Verbindung mit Zinken eines Kammes den Abschluß bildet (Abb. 11). Neben anderen Ornamenten in der Umgebung des Vogelkammes findet sich auf der Schulter dieser Urnen fast immer ein Wellenband als Abschluß².

Eine Henkelkanne aus Kültepe, Kapadokien, vom Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. (Abb. 9 und 13, 13a) zeigt eine Figur, die dem unter c genannten Typus der Susa-Kämme auffällig ähnlich ist. In den Zwischenräumen des breiten, mehrteiligen Zickzackbandes, das sich um den Vasenkörper legt, erscheinen in den oberen Feldern Kammzeichen mit strichförmigem Rücken und nach oben aufsteigenden Umbiegungen. In der unteren Reihe steht das Kamm-Zeichen des Typus c von Susa I.

Den Kamm-Figuren in den oberen Feldern der Vase von Kültepe ähnelt auffallend eine solche Figur auf einem bemalten Scherben aus Belutschistan (3. Jahrtausend v. Chr.) (Abb. 14). Hier steht die Figur in doppelter Ausführung über dem Rücken eines Vierfüßlers. Links daneben ist ein Baum mit großen herzförmigen Blättern erkennbar, den Frankfort³ als den indischen Pippalabaum bestimmen

¹ Über die außerordentliche Vereinfachung der Formen durch stark Stilisierung auf den alt-susischen Vasenmalereien vgl. M. Weyersberg: *Bilderbuchblatt* 10, S. 135.

² G. Contenau und Ghirshman: *Fouilles de Tepe Giyan, Serie Archéologique*, Bd. III, pl. X, Paris 1935. Ein Exemplar befindet sich im Frankfurter Museum für Kunstgewerbe.

³ H. Frankfort: *Archæology and the Sumerian Problem*, University of Chicago Press, 1932; Fig. 9, No. 10.

möchte. Aus Belutschistan stammt ferner ein bemaltes Gefäßfragment, auf dem große blattartige Formen dargestellt sind, in denen Noetling die dort heimische Zwergpalme zu erkennen glaubt⁴. Zwischen den pflanzlichen Gebilden sind Vögel, und unterhalb des Vasenrandes steht ein Vogel über einem kammartigen Zeichen.

Ferner bieten bemalte Vasen und Gefäßscherben aus der Indus-Kultur von Mohenjo-Daro, deren Anfänge man bekanntlich ins 4. Jahrtausend v. Chr. datieren wollte⁵, sehr deutliche Beispiele des Tier-Kammes. Der Kammrücken, nach dem Ende zu schmaler werdend, biegt halbschief nach oben um und endet hier in Verdickungen oder Tierköpfen (Abb. 10). Unter den Variationen mutet außerordentlich seltsam eine Tierkamm-Figur an, die mit einer zweiten, darüberstehenden in enger Verbindung ist. Diese obere Figur zeigt statt der Kammzinken euter- oder zitzenförmige Zacken, die von einem schraffierten Körper ausgehen (Abb. 12). Außer den bisher gezeigten gemalten Kamm-Darstellungen finden sich auch solche in Ritztechnik, u. zw. auf dem Boden oder am unteren Teil steinzeitlicher Tongefäße Siebenbürgens (Abb. 15, 16)⁶.

Ähnlich sind die in zahlreichen Abwandlungen vorkommenden kammförmig gebildeten Tiere auf Tonwirlen von Troja II aus der Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr. Auf mehreren Spinnwirlen hat der Kamm zwei Umbiegungen, die sich als Köpfe auffassen lassen. Um den Mittelpunkt der Wirtel ist das Zeichen dreier-, vier- oder auch sechsmal eingetragen. Manchmal steht es neben Hakenkreuzen (Abb. 17, 18, 19)⁴.

Auf dem Dach einer etruskischen Hütten-Urne ist ein Kammzeichen mit häckenförmigen Umbiegungen relief förmig angebracht (Bologna, Museo Civico). Relief förmige Vogelkammzeichen aus Etrurien sind bei M. Hoernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst*, S. 497 und 527, abgebildet.

Die Kamm-Darstellungen von Susa I, von denen wir ausgingen, hatten durch die an ihrem Ende befindlichen Häcken Anlaß gegeben, zunächst den Formen nachzugehen, welche durch mehr oder weniger deutlich ausgeprägte Köpfe und andere Kennzeichen als Verbindungen von Kamm und Tierleib anzusehen sind. Im folgenden soll die Verbreitung von Kamm-Darstellungen ohne eine solche Verbindung mit tierischen Formen aufgezeigt werden⁷.

¹ Fritz Noetling: *Prähistorische Niederlassungen in Belutschistan*, Zs. f. Ethnologie 1899, S. 104, Fig. 6.

² John Marshall: *Mohenjo Daro* London 1931, pl. LXXXVII, 6; LXXXIX, 2; XCI, 13, 16. — Zwischen den unteren und oberen Schichten der dortigen Kulturreste ist wenig Unterschied in Stil und Technik der bemalten Keramik. Die hier besprochenen Stücke gehören nach Marshall einer mittleren Schicht an.

³ Hubert Schmidt: *Tordos*, Zs. f. Ethnologie, Berlin 1903, S. 438, Fig. 41, S. 459.

⁴ H. Schliemann: *Ilios*, Leipzig 1881, Tafelanhang Nr. 1913. — Außer den vereinzelt oder in Gruppen auftretenden Kämmen bilden Verschmelzungsformen mit Kreuz und Triskele einen weiteren Schmuck der trojanischen Spinnwirtel. — Diesem Kammkreuz ähnlich ist der Mittelteil der Innenbemalung einer Schale aus Cuzco, Südamerika; Original im Musée de l'homme, Paris.

⁵ Beide Typen nebeneinander finden sich in Belutschistan; ferner in Troja, wie bereits erwähnt, neben kammförmig gebildeten Tieren Verschmelzungsformen von Kreuz und

Auf einem Scherben der Buntkeramik aus dem Tell Halaf, Nord-Mesopotamien, 4. Jahrtausend v. Chr., erkennt man zwei übereinanderstehende wolkenähnliche Zeichen mit daraus hervordringenden senkrechten Linien, die an die Zacken eines Kammes gemahnen (Abb. 20).

Auf einem weißfigurigen frühvorgeschichtlichen Gefäß aus Ägypten in der Berliner Sammlung sind nebeneinander ein Esel und ein Kammezeichen dargestellt. Bei dem aufrechtstehenden Esel glaubte Scharff früher¹ einen nach oben gerichteten Schwanz zu erkennen. Deshalb und wegen anderer Merkmale, wie der langen Schnauze, war er der Meinung, daß es sich um das Seth-Tier handele². In seiner zweiten Veröffentlichung³ hat Scharff diese Meinung aufgegeben; der Esel ist (nach der sehr verblättern Malerei) ohne Schwanz abgebildet. Das Kammezeichen, vor dem der Esel steht, erinnert an die Hieroglyphe für Regen, obwohl an Stelle des Zeichens „Himmel“, welches den Oberteil der Hieroglyphe „Regen“ bildet, nur eine waagerechte Linie steht. Die von dieser herabhängenden Zickzacklinien, die allerdings teilweise etwas verkümmert sind, vergleichen sich jedoch sehr gut mit den senkrechten Zickzacklinien der Hieroglyphe Regen. Unterhalb des Esels ist ein zweites Kammezeichen angebracht, diesmal in der Nachbarschaft von pflanzlichen Gebilden. Der Innenrand des Bechers ist mit Zickzackmustern bemalt.

Daß hier Esel- und Kammefigur nebeneinanderstehen, erinnert an ein aus Knochen geschnittenes Eiselsfigürchen, welches in einem prädynastischen Grabe in El Mahasna mit einem Kamm zusammen gefunden wurde, als dessen ursprüngliche Bekrönung es anzusehen ist⁴. Von der Hieroglyphe „Regen“ wird später, wenn wir zur inhaltlichen Deutung übergehen, noch die Rede sein.

Sodann ist eine Tonfigur der griechischen Abteilung des Louvre-Museums zu nennen. Die sehr bekannte und oftmals publizierte, angeblich aus einer östlichen Nekropole stammende Figur ist mit Ornamenten bemalt. Unterhalb des Halsbandes ist ein kammförmiges Gebilde (Abb. 22), darüber Wirbelmotive, auf den Armen Hakenkreuze⁵.

Kamm. Pektiforme Zeichen, s. T. in Verbindung mit anderen Elementen, stellte Breuil in nordspanischen Höhlen fest: vgl. Breuil, Obermaier, Verner: La Pileta, Monaco 1915, S. 54. — Unter den vielen schematischen Zeichen der iberischen Halbinsel sind mehrere kammförmig gebildete Tiere, s. Breuil: Les peintures rupestres schématiques de la Péninsule Ibérique, Bd. 1—4, 1933—1935. Bd. 2, Fig. 8, S. 11; Fig. 31, S. 123 und pl. XXXIV, pl. XI.

¹ M. von Oppenheim: Tell Halaf, Leipzig 1931. — Taf. 53, Fig. 11.

² A. Scharff: Vorgeschichte zur Libyerfrage, Zs. f. Ägypt. Sprach- u. Altertumskunde, Leipzig 1925, S. 17, 18.

³ Die ägyptische Hieroglyphe für den Gott Seth ist ein Esel mit aufrechtstehendem Schwanz. Dieses Schriftzeichen ist zugleich Determinativ für „Schreckliches und Unwetter“. So aufgefaßt würde also hier das Eselzeichen neben dem Kamm, wenn wir ihn im Sinne der Hieroglyphe „Regen“ verstehen, ausgezeichnet passen.

⁴ A. Scharff: Altertümer der Vor- und Frühgeschichte Ägyptens, Berlin 1931, Nr. 22391.

⁵ Ayrton-Loat: Predynastic cemetery at El Mahasna, Taf. XII, 2. — Bei C. Wilke: Beitrag zur Heilkunde der indo-europäischen Vorfür, Mannus, Bd. 7, S. 3, 1steine Felszeichnung von Djebel Hetemar, Ägypten, Fußsohle und ein kammartiges Zeichen, abgebildet.

⁶ Moritz Hoernes: Urgeschichte der bildenden Kunst, Wien 1915, S. 65, Abb. 2.

Ferner erscheint der Kamm als Ornament auf einigen neolithischen Gefäßen aus Mitteldeutschland sowie auf ostgermanischen Tongefäßen der frühen Eisenzeit¹. Als für unseren Zusammenhang in Betracht kommend sei hier zunächst das neolithische Gefäß aus Walternienburg genannt (Abb. 21, 21A)². Es ist mit zwei Reihen von Kamm-Motiven geschmückt, die von Zickzacklinien eingeralmt sind³.

Ein dem Walternienburger Zeichen ähnliches bietet ein steinzeitliches Fragment aus Salzmünde (Provinz Sachsen)⁴. Unter den neolithischen Gefäßen des Eberstadter Typus (Stichkeramik) fällt eines mit kreuzförmig angeordnetem Krötenbild auf der Unterseite des Gefäßbodens auf (Abb. 23, 23a, 23b)⁵. Diese Krötenfigur wird nach oben abgeschlossen durch rings um den Vasenbauch herumlaufende kammähnliche Figuren, die auffallend an das Ideogramm für Wolken und Regen der Pueblo-Indianer erinnern (s. im nächsten Abschnitt).

Die Kammfiguren auf Urnen aus Pommerellen⁶ sind größtenteils ziemlich getreue Nachahmungen von Kämmen, die zum Schmuck oder praktischen Gebrauch dienten (Abb. 24, 25). Etwas anders ist wiederum ein Kammezeichen auf der Gesichtsurne von Witoslaw (Westpreußen)⁷, welches an die Zeichnungen auf der Tell-Halaf-Scherbe (Abb. 20) erinnert; es ist ein wolkenähnliches Gebilde, aus dem senkrechte Linien herabfallen (Abb. 27). Der Kamm auf der Urne von Amalienfelde und Rheda⁸ zeigt ösenförmige Ansätze an beiden Enden des Kammrückens (Abb. 26)⁹.

B

Mit dem Vorkommen des Kamm-Motivs und seiner formalen Abwandlung wurde auch seine räumliche Verbreitung in den Altkulturen festgestellt. Dabei wiesen wir schon auf eine ähnliche bei den Pueblo-Indianern vorkommende Form hin. Indem wir uns dem Gebrauch solcher Zeichen bei Indianern zuwenden, erhalten wir Auskunft über die Bedeutung, die diese ihren Zeichen beilegen. Von da

¹ La Baume: Ostgermanische Tongefäße der frühen Eisenzeit, Ipek 1928, Taf. 1, Fig. 6; Taf. 14, S. 54.

² Niklasson: Studien über die Walternienburger Kultur, Sächs. Jahresbericht 13, 1925.

³ Die Form dieses Kammezeichens mit dem kleinen Ansatz in der Mitte des Rückens erinnert C. Hentze an das chinesische Zeichen Yü für Regen, worauf später noch zurückzukommen sein wird.

⁴ P. Grimm: Mitteilungen, Ipek 1930, S. 120, Abb. 6.

⁵ W. Bremer: Eberstadt, ein steinzeitliches Dorf der Wetterau, Prähistorische Zs. V, 1913, H. 3/4, S. 366, Abb. 26, Nr. 21.

⁶ La Baume, a. a. O., Taf. 14, S. 54. — 800—700 v. Chr.

⁷ La Baume, a. a. O. und Olshausen: Zs. f. Ethnologie 1899, Bericht S. 131.

⁸ La Baume, a. a. O., Taf. 1, Fig. 1 u. 6.

⁹ Nur nebenbei erwähnen wir einen Bildstein mit eingraviertem Mammut, Haus- und Kamm-Motiv, Ausgang der älteren Steinzeit, abgebildet bei W. Gaerte: Urgeschichte Preussens, Königsberg 1929, S. 5. — Ein kammähnliches Zeichen mit nach unten weisenden Umlegungen an den Kammen auf den Felsgravierungen am Omega-See: W. Raudonikas: Les gravures rupestres des bords du lac Omega et de la mer blanche, Moscou, Leningrad 1936, Taf. 68.

aus und von den Angaben anderer primitiver Völker lassen sich Schlüsse ziehen auf die Bedeutung der bisher besprochenen Darstellungen.

Von den Schuschwap, British-Columbien, berichtet J. Tetl¹: Wenn nach längerem kalten oder trockenem Wetter das Volk sich nach mildem Wetter oder Regen sehnte, so bemalte ein Schamane, dessen Schutzgeist der Regen war, sein Gesicht, indem er mit roter Farbe eine waagerechte Linie über den oberen Stirnrand zog, von der aus mehrere senkrechte Linien bis zu den Augenbrauen herabgeführt wurden. Rote Punkte erstreckten sich über die untere Gesichtshälfte. Oder man beschränkte sich auf eine waagerechte Linie über die Stirn und Punkte auf dem Gesicht. Diese Gesichtsbemalung, die Regen darstellen soll, ist kammförmig (Abb. 34). So bemalt verläßt der Schamane sein Haus, geht im Kreise mit der Sonne und singt seinen Regengesang: „Mein Schutzgeist will um die Erde gehen, bis er Regen antrifft oder mildes Wetter, und er wird es hierher bringen.“ Dann spricht er weiter: „Wenn mein Schutzgeist den Regen schnell findet, wird es wahrscheinlich morgen regnen, wenn er ihn nicht rasch findet, wird der Regen noch 2 oder 3 Tage ausbleiben.“

Der Pueblo-Stamm der Hopi oder sog. Moqui-Indianer von Arizona gehört zu den wenigen Stämmen, bei welchen sich ein altes Ritual erhalten hat, das augenscheinlich keine Umänderungen durch die christliche Religion erfahren hat. Aus ihrem vielfältigen Riten berücksichtigen wir nur das Flöten-Ritual, das der Hervorbringung von Regen und dem Wachstum des Korns dient, und das allein schon so umständlich ist, daß wir davon nur diejenigen Begehungen herausgreifen, die sich am ausdrücklichsten auf die Regenbereitung beziehen und bei denen das Regen-Kamm-Motiv Verwendung findet². Es wird z. B. ein Altar hergestellt, dessen Rückwandausweifaufrechtstehenden Brettern besteht, die durch ein Querholz verbunden sind. Diese Bretter sind mit je fünf Wolken-Regen-Symbolen bemalt. Während solche Symbole im allgemeinen eine oder mehrere Bogen (= Wolken) mit davon ausgehenden senkrechten Linien (= Regen) zeigen (Abb. 28—31), sind sie hier stufenförmig überbaut, wobei die Stufen Wolkenschichten bedeuten. Von dem die Bretter verbindenden Querholz hängen zickzackförmig geschnittene Bretter herab, die Blitze darstellen sollen. Vor dem Altar befinden sich geschnittene Vogelbilder sowie Figurinen, deren eine drei stufenförmige Wolkensymbole als Kopfschmuck trägt. Zu den wichtigsten Altargeräten gehört ein mit Regen- und Mais-Symbolen bemaltes Holzgefäß, in welchem ein Maiskolben steckt. Das Regenzeichen ist hier nicht in der üblichen Weise mit Wolkenbogen, sondern als einfacher Kamm mit Griff dargestellt (Abb. 32). Bei dem Umzug, mit dem die Regenzeremonie vollzogen wird, spritzt das Oberhaupt der Teilnehmer mit geweihtem Mehl eine Linie und darunter drei Wolken-Regen-Symbole auf den Erdboden. Die senkrechten Linien, die den fallenden Regen bedeuten sollen, bilden, besonders wenn sie in größerer Zahl auftreten, deutlich eine Kamffigur. Auf diese Figur werden von jugend-

¹ J. Tetl: *The Shushwap. Memoirs of the American Museum of Natural History*. Leiden. New York 1909, Part. VII, Vol. II, S. 449, Fig. 253; S. 601.

² I. W. Fewkes: *Tusayan flute and snake ceremonies*, 19. Ann. Report, Bur. of American Ethn., Washington 1906, S. 963.

lichen Teilnehmern Gaben geworfen, die der Priester aufhebt und sorgsam auf die von ihm gezeichnete Wolken-Regen-Figur legt. Bei dem Umzug wird mehrere Male angehalten an weiteren Stellen, die von dem Häuptling ebenfalls durch solche mit Mehl ausgeführte Zeichnungen bestimmt wurden, in denen das kammförmige Wolken-Regen-Zeichen stets wiederkehrt. Dabei werden die kurz geschilderten Vollziehungen wiederholt.

Ebensolche Flötenzeremonien spielten sich in Pueblo Walpi ab. Auf dem Dach des sog. Flötenhauses, in dem die symbolischen Handlungen vorgenommen wurden, sind nach den vier Himmelsrichtungen vier Bretter mit dem Wolken-Regen-Symbol in gelb (Norden), grün (Westen), rot (Süden) und weiß (Osten) angebracht³. Doch die bildliche Darstellung des Wolken-Regen-Symbols genügte nicht, auch als Pantomime wurde das Fallen des Regens aufgeführt. Dabei taucht der Priester seinen



Abb. 28, 29, 30, 31. Wolken-Regenzeichen der Hopi-Indianer
Abb. 32. Kamm-Motiv als Regen-Symbol auf einem Holzgefäß der Hopi-Indianer
Abb. 33. Regen-Zeichen des Ojibwa-Indianer

Wedel in eine Medizin und spritzt die Flüssigkeit nach den sechs Kardinalpunkten⁴, als Symbol dafür, daß man von den Gottheiten der 6 Richtungen die Verleihung von Feuchtigkeit erwünscht. Ein anderes Mal besprengt der Priester ein mit farbigem Sand gezeichnetes Wolken-Regen-Bild, oder er bläst eine große Rauchwolke auf den Altar, auf daß Regenwolken erscheinen mögen. Zugleich werden Wassertiere (Frösche, Kaulquappen) zur Schau gestellt als Symbole der Feuchtigkeit, die der erhoffte Regen bringen soll.

Auch auf einer Zeichnung der Hopi-Indianer finden sich Wolken-Regen-Symbole, u. zw. in Zusammenhang mit der Darstellung des Kornmahls, einer heiligen Handlung, die zugleich für die Fruchtbarkeit der Felder durch Regen sorgen soll. Diese Zeremonie wird von Katcinas ausgeführt, übernatürlichen Wesen, die durch maskentragende Menschen oder in Stellvertretung derselben durch Holzpuppen dargestellt werden. Auf den Masken der Katcinas ist, wie auch die Zeichnungen erkennen lassen, vielfach das Wolken-Regen-Symbol angefast. Die Mahlvorrichtung, die sie umstehen, befindet sich auf einem Untersatz von Brettern, auf denen Vögel und Wolken-Regen-Symbole in kammförmiger Bildung angebracht sind⁵.

³ Reihenfolge nach Fewkes.

⁴ Norden, Osten, Süden, Westen, Zenit, Nadir.

⁵ I. W. Fewkes: *Hopi Katcinas*, 21. Ann. Report, Bur. of American Ethn., Washington 1903, S. 93, Taf. XXXII.

Ein wolken- und regendarstellendes Ornament kommt in etwas abweichender Form als Gesichtsbemalung bei den Huichol in Mexiko vor. Diese haben einen Kult der Hikuli-Pflanze. Das ist eine Kaktusart, deren Genuß in Extase versetzt, und die darum halb göttliche Ehren genießt. Wenn die Hikuli-Sucher mit reicher Ausbeute von ihrem Ernte- oder Sammelausflug zurückkehren, wird ein Fest gefeiert, bei dem die Teilnehmer ihr Gesicht mit Masken bestimmter Götter bemalen. Für unseren Zusammenhang kommt es dabei besonders auf die Gesichtsbemalung der in zeremonielle Gewänder gehüllten Gestalt der Göttin der westlichen Wolken an (Abb. 35). Auf der Nase sind Wolken-Symbole, hier durch Reihen von Dreiecken gebildet, auf der Stirn zwei aufgerollte Schlangen als Regenzeichen und drei Reihen von Wolken. Aus den Wolken fällt der Regen, was durch vertikale Linien ausgedrückt ist, die sich nach unten in Punkten fortsetzen. Auf den Wangen sind je zwei Spiralen. Die Huichol haben die Vorstellung, daß sie durch die bei den Hikuli-Festen üblichen Gesichtsbemalungen mit Göttermasken Regen und Jagdglück erwirken können¹.

Zu erwähnen ist ferner, daß das Regenzeichen der Ojibwa-Indianer im Nordwesten der Vereinigten Staaten aus einem Bogen mit herabhängenden Zickzacklinien besteht (Abb. 33)².

Wir fügen bei, was uns sonst noch an Kamm- und ähnlichen Zeichen aus indianischem Bereich bekannt ist und überlassen Spezialkennern die Vervollständigung unserer Aufzählung.

An einem Tongefäß aus Ost-Tennessee sind die beiden Henkel durch eine Froschfigur gebildet; zwischen den Henkeln ist ein Kamm-Motiv in Relieftechnik³. Auf einem der Felsen von Owens Valley erscheint ein kammförmiges Zeichen in Verbindung mit Radsymbolen⁴. Auf einer Felsgravierung im Arizona-Gebiet bei Woods Ranch befindet sich neben Spiralen, von denen Zickzacklinien ausgehen, ein kleines Wolkensymbol⁵.

Diesen Darstellungen darf man unbedenklich dieselbe Bedeutung zusprechen, wie sie bei den ähnlichen, in lebendigem Gebrauch beobachteten Zeichen bekannt ist.

Auf der Insel Palau, Mikronesien, finden sich Kamm-Darstellungen, deren Bedeutung als Regen-Zeichen bezeugt ist. Im Giebel eines Männerhauses ist eine

¹ C. Lumholtz: Unknown Mexico, Bd. 1, S. 356.

² Garrick Mallary: Picture writing of the American Indians, 20. Ann. Report Bur. of American Ethn., Washington 1893, S. 701, Fig. 1147.

³ W. H. Holmes: Aboriginal Pottery of the Eastern United States, 20. Ann. Report, Bur. of American Ethn., Washington 1898/99, S. 180.

⁴ Garrick Mallary, a. a. O., Taf. 11, S. 61.

⁵ I. W. Fewkes, Archeological Expedition to Arizona, 17. Ann. Report, Bur. of American Ethn., Washington 1895/96, S. 527, Abb. Taf. XCIII, S. 545.

Zu nebenstehenden Abbildungen:

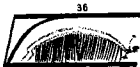
Abb. 34. Gesichtstatuierung eines Schuschwaf, Br.-Columbien. Abb. 35. Gesichtsbemalung der Göttin der westlichen Wolken, Mexiko. Abb. 36, 37. Regen-Symbole auf dem Giebel eines Männerhauses in Palau. Abb. 38. Felsmalerei, Rouxville Distrikt, Südafrika. Abb. 39. Ägyptischer Holzkegel in Form der Hathor-Kuh. Abb. 40. Siegelzylinder, Susa. Abb. 41. Flachsiegel, Susa



34



35



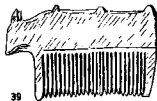
36



37



38



39



40



41

Bildergeschichte dargestellt, deren Inhalt der Aufstieg in die höchste Region des Himmels durch neun vorangehende Stufen ist. In einer unteren Schicht steht der rote Baum des Gottes der Regenbögen, *Boi* genannt. Auf der dritten Planke ist *Boi* als Regenbogen in der Form des Kamm-Motivs dargestellt (Abb. 36). In der sechsten Schicht herrscht furchtbarer Regen, der durch ein kammförmiges Zeichen verbildlicht ist; daneben ein Fisch als Regenbringer (Abb. 37). Eine Malerei auf einem anderen Männerhaus stellt den Himmel als eine Frau dar, die einen weiten Bogen bildet (ähnlich der ägyptischen Himmelsgöttin *Nut*, nur viel primitiver). Von dieser Figur gehen senkrechte Striche nach unten, die den Regen bedeuten; darunter der Blitz inmitten von zwei Donnerern¹.

Zwar nicht als Bild, sondern als gegenständliche Darstellung ist eine kammartige Form gebräuchlich bei einem Vegetationszauber auf *Mabuiak* (Insel *Pulu* in *Melanesien*). Bei diesem Fest werden zur Erlangung einer guten Ernte die Felder umtanzt und Figuren, die segensreiche Geister darstellen (*Madub*), auf den Feldern aufgestellt, außerdem ein Torbogen aus *Bambus* errichtet, an dem Fransen von herabhängenden Blättern angebracht werden. Dieses Gerüst würde in bildlicher Darstellung als Kamm-Motiv erscheinen. Der Torbogen soll nach Angabe der Eingeborenen wie *A. C. Haddon* berichtet, den Regenbogen, die herabhängenden Blätter den Regen darstellen². Außer dieser gegenständlichen Darstellung erscheint auf der Zeichnung eines *Mabuiak*-Mannes ein Wolken-Regenbild in Form eines Kamm-Motivs. Ein breites, horizontales Band soll eine Wolke darstellen. Die davon ausgehenden feinen vertikalen Linien bedeuten Regen. Zwischen den senkrechten Linien hängen zwei kräftig gezeichnete spitze Zacken, von den Eingeborenen als *Wasserröhren* bezeichnet. An einer Röhre hängt eine *Schildkröte*, die zweite steht in Verbindung mit kleinen Köpfen (*Geister*)³.

Auf der *Probenius-Expedition* in Süd- und Südwest-Afrika⁴ wurden *Mambunda* und *Barotse* sowie *Hottentotten* und *Bastarde* aufgefordert, ihre Vorstellung von Regen zeichnerisch zu Papier zu bringen. Ihre Zeichnungen erinnern an mehrere der von uns gezeigten Formen des Kamm-Motivs. Eine dieser Zeichnungen, auf der die Darstellung von Wolken und Regen etwa an laufende Tiere denken lassen könnte, vermag uns allenfalls das Übergehen des Regen-Eindrucks in mythische Tiervorstellungen, die in Afrika heimisch sind, zu veranschaulichen.

Auf afrikanischen Felsbildern nämlich und in mündlichen Aussagen afrikanischer Eingeborener stehen Regen-Kamm und Glaubensvorstellungen über das Entstehen und mögliche Bewirken von Regen in Zusammenhang mit Mythen von Regen-tieren. Ein südafrikanisches Felsbild (Abb. 38) zeigt ein Regen-Rind, über ihm einen Bogen und unter ihm ein Doppel-Kamm-Zeichen. Die von den Buschleuten dazugegebene Erklärung lautet: „She rains-with the rainbow over her“⁵. Die

¹ A. Krämer: *Palau*, Hamburg 1920, IV. Teilbd., S. 248 und V. Teilbd., Taf. 13; sowie V. Teilbd., Taf. 26c und S. 77.

² A. C. Haddon: *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres streets*, Cambridge 1904, 5. Bd., S. 346.

³ A. C. Haddon, a. a. O., S. 357, Abb. Fig. 75.

⁴ DIAFE IX, 1928 - 1930, Zeichnungen im Besitz des Afrika-Archivs, Frankfurt a. M.

⁵ Stow and Bleek, *Rockpaintings of South Africa*, London 1930, Taf. 34.

Kämme unter dem Rind sind also Regendarstellungen. Durch diese von Einheimischen gegebene Erklärung findet bei einem anderen afrikanischen Felsbild die Deutung eines amerikanischen Forschers ihre Bestätigung. Eine Felsmalerei der *Kap-Provinz* zeigt tanzende Menschen. Über ihnen läuft in einiger Entfernung eine waagerechte Linie, von der senkrechte Striche herabfallen. *N. C. Nelson* sieht in der Darstellung einen Zusammenhang mit *Regenzeremonien*⁶.

Und so wenden wir denn diese Deutung auch an auf das Kamm-Zeichen, das sich neben *Spiralfiguren* hinter dem Vorderbein eines Hörntierers auf einer *Gravierung* bei *Taghtani-Süd* im *Sahara-Atlas* findet⁷. Wir fügen bei, daß auch sonst das Kamm-Zeichen auf Felsbildern nicht selten ist. So in *Portugiesisch-Ostafrika*⁸ und in *Australien* in *Kurrekapinnya Soakage Wall Ayers Ranges*.

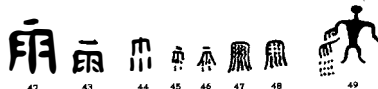


Abb. 42—48. Chinesische Zeichen für Regen
Abb. 49. Malerei auf einem Gefäß der *Chia*-Periode

Eine der schlagendsten Deutungen des Kammzeichens bietet nun weiter die ägyptische Hieroglyphe „Regen“. Es liegt ja im Wesen der Schrift, daß deren Zeichen ihren Inhalt als eine feststehende und anerkannte Bedeutung ausprechen, die somit dem subjektiven Meinen und Deuten entrückt ist. Und zwar sind die ältesten Stufen einer Begriffs- und Bilderschrift der Übergang vom symbolischen Ausdruck zur festgelegten Anwendung des Zeichens; daher kann Bilderschrift dazu helfen, rückschließend symbolische Zeichen, die noch nicht zur Schrift geworden sind, lesbar zu machen.

Das altägyptische Schriftzeichen „Regen“ ist zusammengesetzt aus einem oberen Teil, der für sich allein „Himmel“ bedeutet, und Wellenlinien, welche waagrecht liegend „Wasser“ bedeuten, jedoch senkrecht stehend unter das Zeichen „Himmel“ gesetzt, das von ihm herabfallende Wasser (Abb. 8). Die Wellenform bei Darstellung des Wassers ist die Besonderheit des ägyptischen Zeichens für Regen gegenüber den meisten Kammfiguren und erscheint ebenso auf dem von uns angeführten ägyptischen Vasenbild, das noch nicht der Schriftzeit angehört. Ebenfalls zickzackförmige Wasserlinien stellten wir im *Regensymbol* der *Ojibwa-Indianer* fest.

⁶ N. C. Nelson, *South Africa Rockpictures*, American Mus. of Nat. History, New York 1937, Vol. XL, S. 653, Abb. S. 660.

⁷ L. Probenius, *Hadischra Maktuba*, München 1928, Taf. XV.

⁸ Breuil, *Obermaier*, Vermer: *La Pieta*, Monaco 1915, S. 54.

⁹ J. Demant, *Recent Corals from the South Australian and Victorian Coasts*, Royal Society of South Australia, Bd. XXVIII, Teil III, S. 201, Taf. XIV u. XVI.

In gleichem Sinn ist hier das alt-chinesische Schriftzeichen Yü = Regen (Abb. 42—49) zu nennen. Es ist zusammengesetzt aus einem oberen Querstrich (Himmel) und einer Bügelform (Wolken), von der ein senkrechter Mittelstrich mit kurzen horizontalen Linien ausgeht (Wasser, Regen, Abb. 42, 43). Bei einigen der ältesten Zeichen finden sich jedoch statt der horizontalen Linien senkrechte einfache Striche (Yin-Dynastie) (Abb. 44—46) oder senkrechte Wellenlinien und Punktreihen (Gu — Wen) (Abb. 47, 48), wodurch diese Formen dem Kamm-Zeichen näherstehen¹.

Dabei ist bemerkenswert, daß das alte Zeichen für Yü = Regen in der Nachbarschaft einer weiblichen Figur in gespreizter Haltung auf einem Gefäß der Chia-Periode (spätes Neolithikum) vorkommt (Abb. 49). Hentze sieht in dieser Figur, die in Verbindung mit dem Yü-Zeichen steht, eine regenspendende Gottheit². Im Anschluß daran seien noch einige Beispiele der Verbindung einer weiblichen Figur mit dem Kamm-Motiv genannt, dessen Deutung als Regenzeichen in diesen Fällen jedoch hypothetisch ist und wesentlich auf den vorangegangenen Darlegungen beruht.

Ein Kamm mit weiblicher Figur in Spreizstellung, Wagalla, Ostafrika³; auf einigen babylonischen Siegelzylindern ist die unbekleidete Göttin Zirbanit dargestellt, auf einem kammartigen Untersatz stehend⁴. Auf einer Sandsteinform aus Ninive, Original im Britischen Museum, die Dämonin Lamaštu in Schrittstellung auf einem Schiff; von ihrem rechten Arm hängt an einer Schnur ein kammähnliches Zeichen herab⁵: eine babylonische Amulett-Tafel (Berlin, Staatl. Museen, Vorderasiatische Abtlg.) mit der Dämonin Lamaštu, neben ihr ein Kamm-Zeichen.

Die Aufzählung von Belegen für die Regenbedeutung des Kamm-Zeichens schließen wir ab mit Erwähnungen eines Bauernkalenders aus der Steiermark⁶, in dem das Regenzeichen durch eine Kamm-Figur gegeben ist. Die Herkunft dieses vereinzelt späten Belegs aufzuklären, muß freilich einem Kenner deutscher Volkskunde überlassen bleiben.

Die Regen-Bedeutung des Kamm-Zeichens ist somit reichlich bezeugt aus Nordamerika und Südafrika; hinzu treten ähnliche Formen in den altägyptischen und altchinesischen Schriftzeichen für Regen. Die Annahme dieser Bedeutung auch bei anderen Belegen des Kamm-Zeichens, vorzüglich bei denen auf vor- und frühgeschichtlicher Keramik, wird dadurch unterstützt, daß diese vielfach mit sonstigen Zeichen verbunden sind, welche als Symbole für Wasser bekannt sind: Zickzack- und Wellen-Linien, Spiralen, Pflanzenwuchs und — besonders deutlich — Wasser-

¹ C. Hentze: Methodologisches zur Untersuchung altchinesischer Schriftzeichen, Sinica, Sonderheft, Jg. 1934, Frankfurt a. M., S. 42.

² C. Hentze: Frühchinesische Bronze- und Kultdarstellungen, Antwerpen 1937, S. 108, Abb. 83, ferner Taf. XII sowie S. 105.

³ E. v. Sydow: Kunst der Naturvölker, Berlin 1923, Taf. 151.

⁴ H. Ward: Seal cylinders of Western Asia, Washington 1910, S. 172, Abb. 459 u. 461.

⁵ D. Opitz: Altorientalische Gußformen, Berlin 1933, Taf. X, 26.

⁶ Graz 1936.

tieren. Wir befinden uns bei Anerkennung dieser Deutung in Übereinstimmung mit anderen Forschern, die schon früher in bezug auf einzelne dieser Zeichen oder Gruppen von solchen diese Deutung ausgesprochen haben¹.

C

Vielfach war uns das Kamm-Motiv in Verschmelzung mit tierischen Formen begegnet, u. zw. war das gerade in einer Anzahl der ältesten Belege in Asien und Europa der Fall. Bei dem Versuch, diese eigentümliche Erscheinung aufzuklären, drängt sich sogleich als möglicher Vergleichspunkt die Tatsache auf, daß in Afrika das Kamm-Motiv zwar nicht in enger Vereinigung mit Tierformen, aber mehrfach in Nachbarschaft von Rinder-Figuren erscheint, während in Amerika eine derartige Zusammenstellung fehlt.

Wir müssen bei dieser Untersuchung allerdings die Frage nach der Bedeutung der oben erwähnten Vogelköpfe auf sich beruhen lassen. Wir halten uns vielmehr daran, daß auch auf den elamischen Darstellungen, die den Vogelkopf zeigen, die Teile der Figur, welche für Beine gehalten werden müssen, in Übereinstimmung mit allen anderen verwandten Formen Vorderbeine eines Vierfüßlers sind. In einem Großteil der sonstigen Darstellungen finden sich, wie im ersten Abschnitt dargelegt wurde, zwar keine voll ausgebildeten Köpfe, sondern nur verkümmerte Andeutungen von solchen, häkchenförmige Ansätze, die mehrfach so nach hinten abgeogen sind, daß sie an Hörner erinnern. Es scheint, daß dabei die Andeutung eines Hornes das einzige ist, was bei der stilisierenden Formvereinfachung als Rest der Darstellung eines Kopfes übriggeblieben ist².

Für das Verständnis dieser Verbindung von Tier und Kamm ist nun besonders wertvoll ein altägyptischer Holzkamm³, der die Gestalt einer Kuh in Reliefform hat, von deren Bauch gehen die Zinken des Kammes aus, beiderseits eingefaßt durch die Vorder- und Hinterbeine (Abb. 39). Man hat diese Kuh zweifellos richtig als Hathor-Kuh aufgefaßt. Hathor aber ist die Himmelsgöttin. Wenn wir dem Kamm auch hier die im vorigen Abschnitt nachgewiesene Bedeutung Regen zuerkennen, so ergibt sich vollkommen sinngemäß die Bedeutung des vom Himmel niederfallenden, von der Himmelsgöttin gespendeten Regens. Zwar ist kein Grund, diesem Kamm, als ob er etwa nur Votivgabe gewesen wäre, eine lediglich symbolische Bedeutung zuzuschreiben; er wird wohl Gebrauchsgegenstand gewesen, seine Ausgestaltung zur Kuh als Zierform angewandt sein. Aber solche Zierformen werden nicht willkürlich erfunden, sondern setzen alte Motive von ursprünglichem Sinngehalt fort.

¹ W. Gaerte: Das Weltbild in der Proto-Elamischen Kultur, Anthropos XIV—XV, 1919/20, S. 1. — C. Hentze, a. a. O. — H. Kühn: Nachwort zu C. Hentze, Mytheset Symboles lunaires, Anvers, 1932, S. 244. — L. Siret: Questions de Chronologie et d'Ethnographie Ibiennes, Paris 1913.

² Solche weitgehenden Abkürzungs- und Verkümmierungsformen treten in der Ornamentik der proto-elamischen Gefäßkunst vielfach auf. Vgl. M. Weyersberg: Bilderbuchblatt 10 (1937), S. 135.

³ F. Winter: Kämme aller Zeiten, Leipzig 1906, Taf. VII, 17.

Nun erinnern wir weiter daran, daß auch in der Mythologie anderer Völker die Himmelsgottheit als Kuh vorgestellt wird (Ischtar) und daß in anderen Fällen das Rind als Urheber des Regens eine mythische Gestalt der Wolke ist. Das ist z. B. in Südafrika der Fall. Ein Felsbild, aus dem das hervorgeht, haben wir schon behandelt (Abb. 38). Ein anderes, in der Mangolong-Grotte in den Maluti-Bergen, zeigt eine Wasserkuh, die von Buschmännern geführt wird, unter denen sich zwei Zauberer befinden. Die Buschleute des Kaplandes erklären dieses Bild mit ihrem Glauben, daß dort, wo das Regenind geht, Regen fallen werde, und daß die dargestellten Männer es möglichst weit führen wollen, damit Regen über eine große Strecke Landes komme¹. Frobenius nimmt an, daß in älterer Zeit, wenn der Regen ausblieb, ein Wasserbulle gefangen und irgendwie geweiht worden, und daß an die Stelle eines alten Rituals später die bildliche Darstellung getreten sei². Auch sonst finden sich Regentiere mit Hörnern abgebildet³. Aus Buschmann-Erzählungen, die von Wielligh gesammelt und von Dr. Vedder, Okahandja, übersetzt sind⁴, geht hervor, daß mit Opferung eines Regenrindes Regen hervorgerufen werden sollte. Außerdem ist da von mythischen Regen-Stier die Rede. Einmal heißt es: er blies dicke Nebel aus seinen Nüstern und machte dicke schwarze Regenwolken, aus denen ein Platzregen fiel. Der Regen-Stier ist zahm, wenn man ihn nicht böse macht, und kann sich in eine Kuh verwandeln; dann kann man von ihrer Milch trinken. Regen als Milch und die Geschlechts-Verwandlung des Regen-Rindes sind sehr beachtenswerte altmythologische Züge.

Die für Ägypten und Südafrika sich ergebende Erklärung der Zusammenstellung oder Verbindung von Rind- und Regenzeichen kann, ja sie muß übertragen werden auf die Fälle, wo Kamm und Tierleib verschmolzen sind, wo wir aber keine daneben bestehende mythologische Überlieferung besitzen. Wir fassen also diejenigen Kamm-Darstellungen, an denen Andeutungen tierischer Körperteile (Köpfe, Beine) sind, als Symbole eines Himmels- oder Regen- (bzw. Wolken-) Tieres mit dem von diesem Wesen gespendeten Regen auf.

Wenn nun dieses Himmels-Tier in den meisten Darstellungen insofern doppelseitig gestaltet ist, als die Kamm-Figur beiderseits mit einem, wenn auch nur andeutenden Kopf versehen ist, so besteht an sich die Möglichkeit, daß dies die nur ornamentale Ausgestaltung zu einer symmetrischen Figur sei. Doch zeigt die erwähnte ägyptische Kamm-Kuh, daß eine solche doppelseitige Bildung sich nicht von selbst ergibt, und der weitere Überblick über die vorhandenen zweiköpfigen Tiergestalten wird es als glaubhaft erscheinen lassen, daß auch diese Bildungsweise von symbolischer Bedeutung ist. Das geht zwar nicht aus den einzelnen Stücken hervor, die wir zunächst namhaft machen, wird sich aber im folgenden bewähren.

¹ J. M. Orpen: A glimpse into the mythology of the Maluti-Bushman, Cape Monthly Magazine, Vol. LX, 1874, No. 49. Vgl. L. Frobenius: Madsimu Dsangara, Bd. 2, S. 227, Fig. 4.

² L. Frobenius: Madsimu Dsangara, Berlin 1931, S. 33.

³ Stow and Bleek: Rockpaintings, South Africa, London 1930.

⁴ Unveröffentlicht im Afrika-Archiv vorliegend.

In der ägyptischen Abteilung der Berliner Staatl. Museen befinden sich Kämme aus Holz und Elfenbein aus früh-vorgeschichtlicher Zeit, die von zwei Tieren (Vögel, Hörnertiere) oder von Hörnertierköpfen bekrönt sind. Ferner aus mittel- bis spätgeschichtlicher Zeit ein kurz-zinkiger Kamm mit zwei Vögeln¹, die auf der dachförmigen Kamm-Platte gegeneinander gerichtet sind. Das Vogelgefieder trägt auf beiden Seiten Zickzacklinien, und auch über die Kamm-Platte läuft eine horizontale Zickzackreihe². Die Verbindung solcher Linien, die meist als Wasserlinien zu verstehen sind, mit dem Kamm-Motiv ist uns schon mehrfach begegnet. Ferner gibt es Kämme in Verbindung mit zwei Tieren oder zwei Tierköpfen in Deutschland: ein Kamm mit zwei Vögeln aus Kraibach (6.–7. Jahrhundert n. Chr.); ein Kamm aus Ostbirk, Jütland³ (Bronzezeit), von zwei Vögeln bekrönt. Auf dem



Abb. 50. Doppeltier auf einem steinernen Gußherd aus Assur. Abb. 51. Doppeltier auf einem Gußherd aus Abu Habba, Babylonien. Abb. 52. Doppeltier auf einem steinernen Gußherd aus Thyateira. Abb. 53. Doppeltier auf einem steinernen Gußherd, Assyrien. Abb. 54. Goldamulett in Form eines Doppeltiers aus dem Grabe der Schabad

Vogelgefieder sind Zickzacklinien, desgleichen ist der Kamm-Rücken mit Zickzacklinien geschmückt. Ein Knochenkamm der Nutka, Nordwestamerika⁴, ist von zwei vogelähnlichen Tierköpfen überhöht. Wir begnügen uns hier mit Nennung dieser wenigen Beispiele. Besonders bekannt ist der neolithische Knochenkamm aus Gullrum, Gotland⁵; Menghin vergleicht ihn mit dem SUSA-Kamm, Typus c'. Der Kamm-Rücken endet an einer Seite in einem Tierkopf, an der anderen Seite ist eine Menschenmaske. Über den Kamm-Rücken laufen Zickzacklinien.

Wenn wir der Bedeutung der Doppeltierigkeit des Kamm-Zeichens, auch ohne sie vollständig aufzählen zu können, nahekommen wollen, so müssen wir weiterhin auch andere Darstellungen von Doppeltieren berücksichtigen, auch solche, bei denen der Kamm nur mangelhaft ausgebildet oder undeutlich ist. Da hierbei aber eine gewisse Beschränkung geboten ist, berücksichtigen wir im Hinblick auf die mit

¹ Die bezüglich der proto-elamischen Vogelkämme gemachte Bemerkung, daß wir über die Bedeutung der Vogelgestalten keinerlei Vermutung aufstellen, gilt auch hier.

² A. Scharff: Altertümer der Vor- und Frühgeschichte Ägyptens, Berlin 1931, Taf. 32.

³ W. Schmidt: Die prähistorische Forschung in Inner-Österreich, Prähistorische Zs. 1911, Bd. III, 1. u. 2. Hft.

⁴ Ebert: Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 9, Taf. 137.

⁵ Original im Völkerkunde-Museum, Berlin.

⁶ Ebert: Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 4b, Taf. 185.

⁷ O. Menghin: Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931, S. 433.

Hörnern (oder Andeutungen davon) versehenen proto-elmischen Kamm-Formen, von denen wir ausgegangen sind, sowie im Hinblick auf einen folgenden Vergleichspunkt, nur gehörnte Doppeltiere u. zw. vor allem Rinder und Gazellen.

Da sind zunächst Guldformen aus Assur, aus dem 3.—2. Jahrtausend v. Chr. zu erwähnen¹. Auf diesen steinernen Guldernen findet sich außer Hörntieren, figürlicher und geometrischer Ornamentik ein Doppeltier (Abb. 50), eine Verschmelzung von Hörntier und Kamm. Sodann auf einer babylonischen Form des 3. Jahrtausends v. Chr. ebenfalls ein kammförmiges Doppeltier (Abb. 51). Britisches Museum, London; es hat gerade Hörner, und auf dem Rücken der Figur befindet sich eine Öse zum Aufhängen. Diesen beiden gegenüber zeigt gewisse Abweichungen eine Guldform aus Thyateira (Kleinasien) etwa um 2000 v. Chr., ein Doppeltier mit je vier geraden Hörnern (Original Louvre-Museum). Der Tierkörper ist hier in vier Etagen gegliedert. D. Opitz sieht darin eine Stilisierung des babylonischen Zottenkleides (Abb. 52)². Ein Doppeltier, naturalistisch gebildet, also ohne Kamm, nimmt die obere Mitte einer Steinplatte aus Assyrien ein (Abb. 53)³. Sehr beachtenswert sind einige elmische Flachsiegel, deren älteste mit der bemalten Keramik von Susa I gleichzeitig und inhaltlich verwandt sind. Auf solchen ist mehrmals ein Doppeltier mit gegeneinandergerichteten Köpfen dargestellt, einmal zusammen mit einer menschlichen Figur, welche die Hörner dieses Tieres gefaßt hält; daneben eine nach rückwärts blickende Antilope (Abb. 40)⁴. Ein anderes elmisches Stück, ein Siegelabdruck aus Ton, zeigt ein Doppeltier mit nach außen schauenden Köpfen. Nur der nach rechts schauende Kopf ist (gazellenartig) gehört und die rechte Hälfte des Tierleibes ist als männlich gekennzeichnet. Die linke Tierhälfte, der diese Kennzeichen fehlen, und die man daher für weiblich halten kann, hat einen Kinnbart (Abb. 41). Schon Pézard, der diese Stücke publiziert hat, verweist dabei auf die doppelköpfigen Susa-Kämme.

Ferner ist ein Doppeltier auf einer vorgeschichtlichen Schieferpalette aus Ägypten zu nennen (Abb. 55)⁵. Roeder erörtert dessen wahrscheinlichen Zusammenhang mit den altkretischen Doppeltieren⁶, und erwähnt dabei, daß der Doppeltier noch in ptolemäischer Zeit als Hieroglyphe in einer Inschrift des Tempels von Ombos vorkomme und daß dieser Tempel in alten Texten als „Halle des Doppeltiers, der die mittleren Inseln durchwandert“ bezeichnet wird.

Weitere sehr alte Stücke sind ein Goldamulett in Gestalt eines liegenden Doppeltieres (Gazellen) aus dem Grabe der Schubad in Ur (Abb. 54) aus dem 4. Jahrtausend v. Chr.⁷; einige Doppeltiere aus Tell Asmar, nordöstlich von Bag-

¹ Originale im Staatl. Museum zu Berlin, Vorderasiatische Abt.

² D. Opitz: Altorientalische Guldformen, Festschrift v. Oppenheim, Beiheft z. Arch. u. Orientforschung, Berlin 1933, Taf. VII, Abb. 7.

³ Ebenda, Taf. X, Abb. 25.

⁴ M. Pézard: Études sur les Intailles Sussiennes, Mémoires, Recherches Archéologiques, 12. Bd., Paris 1911, Abb. 98—103, S. 109.

⁵ G. Roeder, Ipek, Leipzig 1926, Taf. 31c, S. 75.

⁶ Sir Arthur Evans: The Palace of Minos at Knossos London 1935, Bd. IV, S. 504, Fig. 448.

⁷ L. Wolley: Excavations at Ur, Antiquaries Journal 1927/28, Taf. LXIX, S. 443.

dad¹, ca. 3000 v. Chr.; ein syrisches Amulett in Gestalt eines Doppeltieres, ca. 3. Jahrtausend v. Chr.²; eine Luristan-Bronze, Stück eines Zaumzeugs, darstellend ein Doppelrind, ca. 1. Jahrtausend v. Chr. (Abb. 56)³.

Man kann bei Betrachtung dieser Gestalten schwerlich bezweifeln, daß sie mythische Wesen darstellen. Zwar ergibt sich aus den Figuren selber nichts Bestimmtes über die Bedeutung dieser mythischen Gestalten, jedoch kann man unter den vorgeführten Erscheinungen folgende Verknüpfung herstellen:

Das (einköpfige) Rind, das in Verbindung mit dem Kamm (Regen-Kamm) oder in seiner Nachbarschaft auftritt, ist ein Regen-Rind (Südafrika) oder eine regen-



Abb. 55.

Doppeltier auf einer Schieferpalette, Ägypten



Abb. 56.

Doppeltier, Zaumzeug aus Bronze, Luristan

spendende Himmelsgottheit (Hathor). Die gehörnten Köpfe (oder Andeutungen von solchen) am Regen-Kamm gehören einem solchen Wesen an. Die zwei Köpfe oder Hörner (Hörnerpaare) der Regen-Kämme entsprechen den beiden Köpfen des doppelreihigen Hörner-Tieres (Rind- oder Gazellenart). Das gedoppelte Hörner-Tier ist gleichfalls ein Wesen, das Regen zu spenden vermag, eine mythische Gestalt des Himmels oder der Wolken.

D

Von den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung betrachten wir diejenigen als gesichert, die durch das Zusammenwirken archäologischer und ethnologischer Zeugnisse gewonnen wurden, nämlich daß das Kamm-Zeichen ein Regensymbol ist und daß der regengebende Himmel oder das Himmelsgewölk in mythischer Weise als Rind vorgestellt wurde. Auf den zuletzt erörterten Punkt, daß dieses regenspendende Wesen auch als gedoppeltes Hörntier gedacht worden sei, wurden bis jetzt nur archäologische Gegenstände bezogen und daran Schlußfolgerungen ge-

¹ H. Frankfort: Sumerian Cultures, Stone and Ivory Carving, The Illustr., London News 1934, S. 778.

² M. E. L. Mallovan: Sumerian contacts in Syria, The Illustr., London News 1938, S. 92.

³ A. Upham: Pope, The Illustr., London News 1930, S. 389.

knüpft, in denen diese archäologischen Zeugnisse mittels der einstweiligen Teilergebnisse gedeutet wurden. Demgemäß konnte dieser dritte Punkt bis jetzt nicht bis zum gleichen Grade der Gewißheit geklärt, sondern nur als wahrscheinlich ausgesprochen werden. Im folgenden treten nun aber literarische Zeugnisse hinzu und ergänzen die archäologischen in ähnlicher Weise, wie vorher ethnologische Zeugnisse der inhaltlichen Erklärung dienen; und dadurch gewinnen auch unsere zuletzt gezogenen Schlußfolgerungen volle Gültigkeit.

Es handelt sich um einige Stellen aus vedischen Texten, also der ältesten Literatur der Inder; zwar nicht aus deren allerältester Schicht, dem Rigveda¹, aber doch um recht alte Aussagen, die in die erste Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. zu datieren sind.

Diese Aussagen für sich allein betrachtet würden rätselhaft und dunkel bleiben, aber sie gewinnen nun ihrerseits aus den zuletzt vorgebrachten archäologischen Tatsachen und den Zusammenhängen, in die sie gestellt werden, aufhellendes Licht.

Auch im Kultus und der religiösen Dichtung des Veda ist es ja ein Hauptanliegen, sich des himmlischen Segens zu vergewissern, der im Regen fruchtbringend und lebenspendend der Erdenwelt zuteil wird. Und es gibt im Veda die Vorstellung, daß der Himmel eine Kuh ist. Ich habe das in meiner Schrift „Die alten Arier“ (Frankfurt 1935) S. 112ff. mit Anführung der hauptsächlichsten vedischen Textstellen dargelegt. Diese Vorstellung erfährt mancherlei Abwandlungen, etwa so, daß die Kuh den ganzen Weltraum darstellt, ihre Beine die Stützen der Oberwelt und die Unterseite ihres Bauches der Erdenwesen von unten sichtbare Himmel ist, der manchmal von Wolken bedeckt ist. Dann erscheint die Kuh als gefleckt und heißt „die Scheckige“ (*prīṣni*). Als solche ist sie die Mutter der Sturmgötter (*marut*). Diese gefleckte Kuh ist das Gewölk, aber die Wolken sind auch eine Mehrzahl von *Prīṣni*-Kühen. Und wiederum ist die Wolke das Euter dieser Kuh, aus dem die Marut (und andere Götter) die tausend Ströme der allnährenden Milch melken. Die Götter und alle Lebewesen trinken ihre Milch. Sie ist zugleich die Urmutter aller Wesen, die viele Söhne hat. Sie heißt auch *Viśvarūpa* „Allgestalt“, ein Name, der wohl von den wechselnden Formen der Wolke hergenommen ist, sowie *Sabardughā* „die von selbst (?) Milch gebende“.

Aber nicht nur der Wolkenhimmel ist die allbelebende Kuh, sondern die unendliche Weite des Himmels, des Weltraums wird gleichfalls als Kuh bezeichnet. Das ist die Göttin Aditi (Ungebundenheit), die Götter-Mutter. Von ihr heißt es Atharva-Veda 7,6,1ff.: „Aditi ist der Himmel. Aditi ist der Luftraum, Aditi ist Mutter, sie ist Vater, sie ist Sohn; alle Götter sind Aditi, (alle) fünf Menschenvölker, Aditi ist was geboren ist, Aditi was wird geboren werden . . . die große Mutter . . . (sie ist) die wohlbehütende Erde, der unangreifbare Himmel, ihr Schoß ist der weite Luftraum . . .“

An dieser Stelle wird ihre Kuhgestalt, von der sonst oftmals die Rede ist, nicht erwähnt, beachtenswert aber ist, daß sie hier auch als Vater bezeichnet wird. Ihre Allheit wird also hier durch Zweigeschlechtigkeit symbolisiert.

¹ Im folgenden bedeutet RV: Rigveda, AV: Atharva-Veda.

Diese Kuh Aditi wird nun einmal beim Opfer in sehr merkwürdiger Weise erwähnt. Beim Soma-Opfer nämlich wird in den vorbereitenden Handlungen eine Kuh benötigt (die Soma-Krayani¹); und wie dieses ganze Opfer von einer Fülle symbolischer Beziehungen durchzogen ist, so wird diese auf dem Opferplatz lebendig anwesende Kuh unter anderem auch als die Repräsentantin der Göttin Aditi betrachtet und man spricht sie an: „Du bist die zweiköpfige Aditi“².

Dazugehört die Erklärung: „Du bist die zweiköpfige Aditi“, sagt er (der Priester); die Anfangsdarbringung der Opfer gehört der Aditi an, die Schlußdarbringung gehört der Aditi an; deshalb sagt er so“³. An letzterer Stelle wird noch hinzugefügt: „Sei du uns gut nach vorn gewandt, gut nach hinten gewandt“ sagt er, denn sie ist gut nach vorn gewandt bei der Anfangsdarbringung, gut nach hinten gewandt bei der Schlußdarbringung“; ähnlich K. XXIV. 3.

Ferner sagt das Satapathabrāhmaṇa III 2. 4. 13, ebenfalls zur Erklärung jener Anrede der Soma-Kuh als zweiköpfige Aditi, indem es die Aditi der Göttin Vāc (Rede) gleichsetzt: „weil er mit ihr (der Aditi) das was übereinstimmend ist verkehrt sagt, und was zuletzt kommt zum ersten macht, und was zuerst kommt zum letzten macht, deshalb ist sie zweiköpfig.“

Auf die in der späteren vedischen Literatur geläufige Gleichsetzung der Aditi mit der Göttin Vāc (Rede) brauchen wir hier nicht einzugehen, und diese für die älteste Sprachphilosophie nicht uninteressante Bemerkung gibt für unseren mythologischen Gegenstand keine Aufklärung. Sie zeigt nur, wie fern gerückt diese altmythische Aussage, die als Bestandteil des Rituals fest überliefert war, dieser schon fortgeschrittenen vedischen Periode war.

„Vorn“ und „hinten“ sind in den altarischen Sprachen und deren Weltanschauung die Himmelsrichtungen Osten und Westen⁴ und diese „Orientierung“ der zweiköpfigen Kuh, die in T. S. VI. 1, 7, 5, mit der Rolle Aditis am Anfang und Ende des Opfers in Verbindung gebracht ist, verdient Beachtung als knapper Hinweis darauf, daß die Zweiköpfigkeit Ausdruck der kosmischen Bedeutung dieser Gestalt in ost-westlicher Ausdehnung ist.

Die Vorstellung einer Kuh mit je einem Kopf an beiden Enden des Leibes ist an sich befremdend — noch dazu, wenn dies von einer lebendig dastehenden Kuh ausgesagt wird, und sie scheint zunächst in der gesamten altindischen Überlieferung ohnegleichen zu sein. Aber da wir wissen, daß Aditi der gestaltgewordene Weltraum, ihr Leib das Himmelsdach ist, so drängt sich hier der Gedanke an die vor- und frühgeschichtlichen Darstellungen zweiköpfiger Hörnertiere auf, die durch ihre figurlichen Beziehungen zum Regen-Kamm, mit dem sie bisweilen zu einer Einheit verbunden sind, als kosmische Symbole erkennbar geworden sind. Und zwar kann man bei einer so eigenartigen Vorstellung nicht annehmen, daß sie da und dort unabhängig voneinander entstanden sei. Der hiermit vertretene Zusam-

¹ Caland-Henry: L'Agnistoma (Paris 1906) S. 36ff.

² *ubha yatahīrjī* „mit einem Kopf auf beiden Seiten“.

³ T. S. 1. 2. 4. 2 = V. S. 4. 19 = M. S. I. 2. 4 = Kāṭhakaṃ 2. 5.

⁴ T. S. VI. 1, 7, 5 = M. S. III. 7, 5.

⁵ H. Lommel: Zs. f. Indologie u. Iranistik II, S. 204ff.

menhang wird nun durch ein weiteres Zeugnis bestätigt und dadurch der Inhalt der Vorstellung noch weiter aufgeklärt.

Aditi ist uns ja auch als zweigeschlechtliches Wesen bekannt geworden. Die Doppelgeschlechtlichkeit, die es bekanntlich in der Mythologie verschiedener Völker gibt, drückt die unerschöpfliche Schöpferkraft der Allnatur im Zeugen und Gebären aus, wie das ja an der genannten Atharva-Vedastelle (7. 6.) deutlich genug ausgesprochen ist.

Die Doppelgeschlechtlichkeit gewinnt Gestalt in der hermaphroditen Vorstellung, daß ein Leib in der Schamgegend die besonderen Organe beider Geschlechter hat; daneben besteht die androgyne Gestaltung, die Aristophanes in Platons Symposion beschreibt, wo zwei Wesen Rücken an Rücken und Janus-köpfig zu einem Doppelleib vereint sind. Wenn wir uns die letztere Vorstellung im Tierleib verwirklicht denken, so ergibt das ein Wesen, dessen Leibgestalt sowohl mit der zweiköpfigen Kuh Aditi als mit unseren bildlichen Darstellungen eines zweiköpfigen Hörnerstiers übereinstimmt. Nur daß an diesen das Geschlecht der beiden Hälften des gedoppelten Tierleibes meist nicht erkennbar ist, und daß bei Aditi da, wo ihre Zweiköpfigkeit erwähnt ist, nicht ausdrücklich von Zweigeschlechtlichkeit gesprochen wird, und an der anderen Stelle (AV 7. 6.) diese nur als Idee ausgesprochen, aber nicht durch eine Bemerkung über die Leibgestalt veranschaulicht ist. Wir mustern daher andere Veda-Stellen, an denen ein zweigeschlechtliches Rind genannt wird, um zu ersehen, ob dieses öfters in androgyner Doppelgestalt vorgestellt wurde. Die meisten Erwähnungen solcher Wesen ermangeln jeder Bestimmtheit in bezug auf ihre sichtbare Erscheinung. So RV 3. 38. 4. 5. 7; 4. 3. 10; 10. 5. 7; A V II. 1. 34; ebenso ist es mit dem zweigeschlechtigen Rind A V. 9. 4. 1. 3. 4. von dem jedoch zu erwähnen ist, daß dieser Stier in Str. 22 dieses Gedichtes „wolkenhaft“ (*abhāsa*) genannt wird. Und in RV 3. 38 erwähnte Stier, der nach Str. 5 geboren hat und nach Str. 7 zugleich eine Kuh ist, hat den Namen *Viśvarūpa* (Allgestalt) wie die vorhin erwähnte Himmels- und Wolkenkuh. Von einem Stier dieses Namens heißt es nun RV 3. 56. 3: er hat drei Lenden (oder Weichen) und drei Euter. Man wird wohl mit Geldner zu verstehen haben, daß das die Bauchseite (etwa Weichen) bezeichnende Wort wie lat. *inguen* auch die Geschlechtsstelle bedeutet; es scheint danach, daß dieses kosmische Rind die männlichen und weiblichen Teile zu je dreien an seinem Unterleib hat. Doch hat dieses Wesen auch drei Gesichter; es wird hier wie so manchmal ein bloßes Spiel mit der Zahl drei getrieben, und damit ist denn eine gestalthafte Vorstellung dieses doppelgeschlechtigen Rindes ganz unbestimmbar geworden.

Als merkwürdig erwähnt sei noch, daß die Vorstellung der Zweigeschlechtigkeit so stark ist, daß sogar das natürliche Paar der beiden Welteltern Himmel und Erde dem Dichter von RV I. 160 in Str. 2 dieses Gedichtes zu einem Zwitterwesen werden konnte; da ist die Kuh ein Stier mit dem Namen *Prisni* (sonst meist Bezeichnung der „gefleckten“ Kuh), der sowohl Milch als Samen von sich gibt. Ob dabei aber ein Doppelleib oder Zwitterbildung eines Leibes anzunehmen ist, bleibt unausgesprochen.

Dagegen ist die vorausgesetzte Doppelgestalt ganz deutlich bei dem Stier, von dem es AV 4. 11, 8 heißt: „Das ist die Mitte des Zugochsen, wo dieses Schulter-

joch¹ aufgelegt ist; so viel von ihm ist nach vorn gerichtet, wieviel von ihm nach hinten gerichtet daran gesetzt ist“. Dieser Zugochse trägt Erde und Himmel, den weißen Zwischenraum (zwischen diesen) und die 6 Himmelsgegenden (Str. 1); er ist Indra, er mißt die drei Wege aus und melkt das Gewesene, das Künftige und das Seiende aus sich hervor (Str. 2); er gibt Milch, Pavamana (Soma) macht ihn schwellen (schwängert ihn), der Regen ist sein (Milch-) Strom, die Marut sein Euter (Str. 4); abends, morgens und mittags gibt er Milch, und seine Melkungen sind unerschöpflich.“

Er ist also gleichfalls Welt-Stier-Kuh und bedeutet das gleiche wie die vorgenannten Wesen. Und wenn es bei deren Erwähnung im unklaren blieb, ob ihre Leibgestalt hermaphrodit, mit einem doppelgeschlechtigen Leib, oder androgyne, mit einem Doppelleib zu denken sei, so zeigt die letztgenannte Stelle, daß auch in jenen anderen Aussagen die Vorstellung des nach zwei Seiten gerichteten Doppelleibes enthalten sein kann. Es läßt sich freilich nicht behaupten, daß sie darin mittelsthafter Anschaulichkeit und als allein geltend bestand; vielmehr kann siebebenwohl mit anderen Vorstellungsmöglichkeiten verschwimmend vorhanden gewesen sein.

Die Zweigeschlechtigkeit ist zuvörderst in der Weise wirksam, daß der Regen sowohl der lebenszeugende Samen als die nährenden Milch dieses Himmelswesens ist. Dies kommt dann weiter in solchen Paradoxen zum Ausdruck, daß der Stier aus seinem Euter Samen ergießt, daß in seinem Euter (als wäre es der Uterus) die Lebewesen gezeugt werden, aber man gewinnt ferner den Eindruck, daß dieses Zwitterwesen sich selbst zu befruchten vermag. Das ist zwar nirgends ausdrücklich gesagt, scheint aber doch gemeint zu sein. wenn es RV 3. 38. 5 heißt: „der Stier hat geboren“ und AV 9. 4. 3: „der Stier ist männlich (und zugleich) schwanger“; (da ist weiter gesagt: „er ist milchreich und trägt eine Tonne des Guten“; das Gute ist das himmlische Naß, „Tonne“ bedeutet zugleich auch Wolke und Bauch, „tragen“ auch trächtig sein; offenbar alles beabsichtigte Mehrdeutigkeit). Wenn diese Auffassung richtig ist, werden wir mit jener vorigen AV-Stelle (4. 11, 8), welche uns das Bild des nach zwei Seiten gerichteten Doppelleibes gibt, auch an jenes Relief aus Susa (Abb. 41) erinnert, auf dem wir auf der rechten Seite ein männliches Hörnertier erkannten; bei diesem ist das männliche Organ nach rückwärts, gegen die andere Tierhälfte zu gerichtet, die wir im Unterschied als weiblich deuteten. Es scheint also bis in Einzelheiten eine Vergleichbarkeit alt-vorder-asiatischer und vedischer Vorstellungen zu bestehen.

Den Darlegungen über die Himmelskuh in meiner Schrift über die alten Arier hatte ich Beispiele von altägyptischen Abbildungen der kuhgestaltigen Himmelsgöttin beigelegt, um mit dieser Parallele die Vorstellung, die in Indien den Texten zu entnehmen ist, dem Leser bildhaft anschaulich zu machen. Ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen dem ägyptischen und dem altindischen Mythos wurde damit nicht behauptet. Die Annahme, daß ein solcher Zusammenhang bestehe, drängte sich zwar auf, aber es war von vornherein klar, daß er nur durch ein Zurückgehen in weit vorgeschichtliche Zeit allenfalls aufgezeigt werden könne. Dies

¹ Die Bedeutung dieses Wortes ist nicht genau bestimmbar. Deußen bemerkt: „Nicht das Schulterblatt, sondern etwa das Rückenkreuz oder der auf ihm ruhende Teil des Gesirns“ (Allgemeine Geschichte der Philosophie I, S. 231).

ist nun geschehen und zwar so, daß die zweiköpfige Sonderform des Himmelsrinds durch ihre sehr ausgeprägte Eigenartigkeit einen besonders deutlichen Anhaltspunkt für die Anerkennung der kulturellen Zusammenhänge bietet. Und es sind nicht im besonderen Ägypten und Indien, zwischen denen eine Verwandtschaft in der Vorstellung von der Himmelskuh angenommen wird — eine solche Trennung und räumliche Vereinzlung von Gemeinsamkeiten wäre nicht glaubhaft —, sondern das gedoppelte Hörnertier wurde nachgewiesen aus einem weiteren, aber in sich mehr zusammenhängenden vorderasiatischen Raum und wurde hineingestellt in den weiteren Bereich des (einfachen) Himmels- und Regen-Rindes, der auch Teile Afrikas umfaßt. Noch wesentlich weiter, einerseits bis China, andererseits bis Nordamerika erstreckt sich der Bereich des kammförmigen Regen-Symbols als Ausdruck des Regenkults. Ihm gegenüber scheint sich die damit verbundene Tier-Mythologie als Neuerung darzustellen. Bei daran zu knüpfenden Überlegungen, die ich im folgenden nur im Sinne eines Ausblicks, also mit gebührendem Vorbehalt, anstelle, berücksichtige ich wiederum nur die bestimmter faßbare Vorstellung vom Rind, nicht die allgemeinere vom „Hörnertier“, wie denn von der weiter in den Norden, auch bis Nordwestamerika sich erstreckende Verbindung des Regen-Kammes mit Vogel-Darstellungen auch hier abgesehen wird.

Die Vorstellung von dem Himmel als einer kuh-gestaltigen All-Mutter der Welt und der Lebewesen, die ich schon in „Die alten Arier“ als vedisch nachgewiesen habe, und die wir jetzt außerdem in der zweiköpfigen Sonderform im Veda kennengelernt haben, steht dort neben der Vorstellung vom Vater Himmel (*dyaus pita*). Und die in der Wortverbindung Himmel Vater (altindisch *dyaus pita*, gr. *Zeus pater*, lat. *Jupiter*) als indogermanisch bezeugte Gottesvorstellung ist ungefähr das am besten gesicherte Ergebnis der indogermanischen Religionsforschung. Sie steht im Einklang mit der Grundanschauung vom Himmel (Uranos) und Erde (Gaia) als den Welt-Eltern, aber in merkwürdigem Gegensatz zu dem Himmel als Mutter. Es wird wohl meist angenommen, daß der urindogermanische Gott Himmel-Vater einen menschlichen Vater ähnlich gedacht gewesen sei: wenn das gilt, ist der Unterschied zur kuh-gestaltigen Himmels- und Welten-Mutter um so auffällender.

Die ähnlichen Anschauungen, die sich in den gezeigten gegenständlichen Funden aus älterer Zeit aussprechen, sind vorwiegend in einem südlichen Gebiet beheimatet, in Vorderasien. So drängt sich die Frage auf, ob das Nebeneinander-Bestehen der Vorstellung eines Himmel-Vaters und einer Kuh als Welten-Mutter im Veda eine Mischung sei aus nordisch-indogermanischem Erbe und südlich asiatischem Geistesgut, sei es, daß dieses von Westen her nach Indien eingedrungen oder dort bodenständig war.

Dabei ist jedoch nicht auch das zweigeschlechtliche Doppel-Rind als eine Vermischung des Vatergedankens und der Mutter-Vorstellung zu beurteilen, sondern als eine gleichfalls in Asien heimische tiergestaltige Ausprägung des Urgedankens vom Ursprung alles Lebens aus einem mann- weiblichen Ur-Wesen.

Dieser Hypothese scheinen sich jedoch gewisse Hindernisse entgegenzustellen. Die Kuh-Mythologie ist ja tief in die vedische Welt-Anschauung verwurzelt und den ältesten Teilen des Rigveda angehörig. In der großen Masse der darauf bezüg-

lichen Aussagen macht sie den Eindruck, dem indogermanischen Geisteserbe anzugehören; jedenfalls ist kein Anhaltspunkt gegeben, etwas anderes anzunehmen. Vielmehr brauche ich nur an die in der Edda erwähnte Kuh Audhumla zu erinnern, aus deren Euter vier Milchströme fließen, die den Ur-Riesen Ymir nährte und den ersten Mann Buri aus den salzigen Reifsteinen hervorleckte, um darauf hinzuweisen, daß Vorstellungen von einer Welt-Kuh den Indogermanen, u. zw. auch einer nördlichen Gruppe derselben zugeschrieben werden können. Außerdem könnten hier in Betracht kommen die in einer älteren Periode der mythologischen Forschung so beliebten Wolkenkühe. Mit übertriebenem Deutungseifer hat man ja Kühe, die irgendwo in einem Märchen vorkommen, besonders wenn irgend ein Gedanke an mythische Vorstellungen nahe lag, als „Wolkenkühe“ an den Himmel versetzt und ist dabei so phantasie reich verfahren, daß eine folgende nüchterne Periode der Wissenschaft es kaum für nötig befunden hat, Richtiges und Willkürliches in diesen mythologischen Annahmen zu scheiden. Diese in Büsch und Bogen zu verwerfen, ist sicher nicht richtig. Doch kann hier nicht eine kritische Musterung dieses weitschichtigen Materials vorgenommen werden. Die Anregung zu diesen mythologischen Hypothesen war vom Rigveda ausgegangen, wo in der Tat Kühe sehr oft mythischer Ausdruck für Himmelserscheinungen sind. Ich veranschauliche das an den Kühen, die Indra aus dem Felsverließ befreit, und die keine anderen sind als die Kühe der Morgenröte, Ushas. Diese selbst ist eine indogermanische Mythen-Gestalt, ihr Name ist aufs engste verwandt mit dem griechischen Wort Eos, und die ihr gewidmeten Preisgedichte gehören zum ältesten Bestand des Rigveda. Die Ushas führt des Morgens eine Herde roter Kühe herauf, sie fährt auf einem mit Kühen bespannten Wagen, sie ist auch selbst eine Kuh und ist Mutter der Kühe. In der Zeit, da in der Mythologie die Wolkenkühe in höchster Geltung standen, deutete man die roten Kühe der Morgenröte als rötlich beleuchtete Morgenwolken; diese Auffassung, beruhend auf Verallgemeinerung von Angaben des einheimisch indischen Rigveda-Kommentars (der allerdings etwa 2000 Jahre jünger ist als die betreffenden Rigveda-Gedichte) schien die auch anderen indogermanischen Völkern zuerkannte Mythologie der Wolken-Kühe zu stützen. Aber eine folgende kritischere Periode der Vedaforschung ließ die Kühe der Morgenröte nicht als Wolkenkühe gelten. Der morgenliche Mythos von dem Herausführen der Kühe aus dem finsternen Verließ ist nach Oldenberg (Religion des Veda¹, 147) ein Mythos von der Gewinnung des Lichts, und diese Kühe sind nach Hillebrandt (Vedische Mythologie² I 381; vgl. II 234) „ein mythologisches Synonymum für die Morgenröte selber“. Doch wenn es zu formelhaft und starr war, diese Kühe ein für allemal als Wolken zu deuten, so ist auch diese Deutung zu eng. Die mythischen Kühe sind symbolischer Ausdruck für mannigfachen Segen des Himmels, und mit dem erquickenden Frühlicht ergeben sich alle Ströme neuen Lebens; die Kühe spenden Nahrung, und die nährende Milch des Himmels ist eben die von ihnen gespendete Feuchte, sei es des Regens oder des Taues. Die Kühe der Morgenröte werden denn auch oft genug zugleich mit dem Hervorquellen der Wasser, die Auffindung und die Befreiung der Kühe zugleich mit dem Freiwerden des Wassers genannt. Darum heißen diese Kühe auch RV 9. 108, 6 „Wasser-Kühe“ (*apyaḥ*)

gäh, wasserbringende oder wasserentstammte Kühe) und RV 10. 68, 5 bringt ein Gott (Bṛhaspati) sie herbei „wie der Wind die Wolken“. Vergleiche dieser Art drücken nicht eine äußere Ähnlichkeit, sondern eine Wesenhaftigkeit aus. An diesen Stellen muß man anerkennen, daß die Kühe Wolken bedeuten, und so können sie auch sonst als Spender belebender himmlischer Feuchtigkeit ebensowohl Wolken sein, als der klare Himmel, der mit Fluten des Lichtes auch Fluten des Taus gewährt.

Im Rigveda sind also allerdings Wolken-Kühe anzuerkennen, und überhaupt vielfach mythische Kühe, die, wie auch skeptische Verneiner der Wolkenmythologie nicht leugnen, Symbole himmlischer Vorgänge und Erscheinungen sind. Wenn diese zweifellos vergleichbar sind mit manchem, was wir im vorausgegangenen von Kuh-Mythologie aus Asien und Afrika angeführt haben, so sind die nächstliegenden Anknüpfungspunkte doch offenbar in indogermanischer Mythologie zu suchen, und so scheint dies meiner Vermutung nicht-indogermanischen Einflusses auf vedische Vorstellungen, den ich in dem Bilde der Himmelskuh als All-Mutter oder als vatermütterliches Urwesen zu erkennen glaube, die Berechtigung zu entziehen. Doch wird man nicht verkennen, daß die Vorstellung dieses kosmischen All-Wesens, ganz besonders in der eigentümlichen Doppelbildung, ganz beträchtlich verschieden ist von den Herden lichter Kühe des Morgenrotes. Und ferner ist die Kuh Prīani zwar die Mutter der Sturmgötter, und die morgendlichen Kühe sind beglückend und nährend für alle Wesen, jedoch als Mütter der Lebewelt werden sie nicht bezeichnet. Und wie Audhumla weder Mutter der Riesen noch der Menschen oder gar der Allwelt ist, so scheint die Vorstellung einer Welt-Mutter, sei es in Kuh-Gestalt oder in anderer Erscheinungsform, bei den Indogermanen nicht ausgebildet gewesen zu sein. Außerdem ist die Welt-Mutter-Kuh auch in der einfacheren Gestalt wie ich sie in meinem mehrfach genannten Buch gezeigt habe, eine seltenere, daher schwerer faßbare Erscheinung der vedischen Mythologie; die absonderliche Doppelgestalt ist jedoch etwas völlig vereinzelt, das im Veda seinesgleichen nicht hat, und dem nur diese vorderasiatischen Darstellungen zu vergleichen sind.

Wenn nach alledem der nicht-indogermanische, vorderasiatische Ursprung dieser Vorstellung doch nur eine Vermutung bleibt, so war es gleichwohl nötig, diesen Gedanken auszusprechen, weil die vedische Kultur in größere geschichtliche und kulturelle Zusammenhänge gestellt werden muß als bloß in die Verbindung mit der folgenden indischen Geistesentwicklung einerseits und der indo-iranischen, also urarischen Vorgeschichte andererseits. Die Aufgabe, auch nicht-arisches im Veda zu erkennen, habe ich in meinem Buche über die alten Arier ausgesprochen; es müssen wiederholte Versuche unternommen werden, ehe Teil-Lösungen dieser Aufgabe volle Sicherheit beanspruchen können.

Und es ist u. W. das erstmal, daß vedische Aussagen zur Erklärung archaischer Denkmäler aus Asien außerhalb Indiens verwertet werden konnten und das erstmal, daß mythische Vorstellungen des Veda anders als durch indo-iranische und indogermanische Mythen-Vergleiche in vorgeschichtlicher Zeit zurückverfolgt werden und aus gegenständlichen Funden Vorderasiens Aufklärung gewinnen konnten.

AGAIN: THE TWO-HEADED CELESTIAL COW

By H. LOMMEL

(Translated from the German by B. Lommel)

My intention here is to supplement a paper on "Rain-comb and Heavens-cow" by Miss M. Weyersberg and myself (published in the magazine "Paideuma", Mitteilungen zur Kulturkunde, Forschungsinstitut für Kulturmorphologie, Frankfurt a. M., 1939, Vol. 1, No. 3, pp. 120-146) with another instance from the Veda.

The purpose of this paper is not simply the interpretation of a single Veda passage, but the coordination of the conception expressed therein with a great historical mythological complex. It is necessary therefore to give first a short report of the contents of the article mentioned above, whereby the convincing proofs contained in the many details are necessarily lacking, as are the illustrations which give us a concrete idea and cognition of unfamiliar and seemingly fantastic perceptions. For these particulars I must refer my readers to the first paper in "Paideuma I".

In prehistorical and early historical representations and ornaments, especially vase-paintings in anterior Asia and Europe (Susā I, Mohenjo-Daro, etc.) we often find a form or symbol which from a purely superficial point of view looks like a comb. The frequency and extensive dissemination of this ornament allow us to assume that this figure has a special meaning and is not merely a decoration used to fill up an empty space. Other scholars have already supposed in discussing this ornamental comb-sign, that it might be a symbol for rain. This explanation is confirmed by the aforementioned paper. The very copious synopsis of the archeological examples of this motif is supplemented by ethnological evidence, according to which very similar comb-

figures are employed, for instance, by the Indians of North-America in the cult which they celebrate in times of drought. The comb itself is explained as a representation of rain, curved lines above the back of the comb as a representation of clouds. In a similar way the meaning of the comb-symbol is attested for different parts of Africa, Micronesia and Melanesia. In addition to this evidence we know that the Egyptian hieroglyph "rain", a combination of the symbol for "heaven" and "(falling) water", is also a figure similar to a comb, and that the Chinese sign for "rain" is likewise connected with the comb-sign and has developed from older forms even more nearly related to the comb-symbol.

The significance "rain" which in these cases is quite certain can now be transferred to those prehistoric and old historic comb ornaments. This analogical conclusion is supported by the fact that these ornaments or symbols are often combined with wave- or zigzag- lines which are well known as symbols for water, and also with representations of aquatic animals, (for instance, frogs) and plants.

Now this comb-ornament in our archaeological examples often has a little hook on each of the upper ends and comparative observation teaches us that these hooks are intimations of heads.

The figures of the old pottery paintings have often become so entirely schematized that they are very nearly geometrical forms. As a result of this kind of representation the heads of the comb-ornament have been reduced to mere rudiments, whereby the form of the head is often suppressed entirely and only the little hooks appear as intimations of horns. The more pronounced end-teeth of those combs which have heads or horns on each of the upper ends we can recognize as the conventionalized forefeet of four-footed animals.

This leads us to include in our comparison an old-Egyptian wooden comb in the form of a cow, on which the

teeth of the comb are placed between the legs. It represents the goddess of the firmament, Hathor, who is giver of rain. In this connection we must mention the African rock-pictures which portray cows (in one case the cow is over-arched by a bow which the natives explain as the rain-bow) in combination with the comb-symbol. Here the interpretation of the cow as a rain-cow has been handed down to the present day and African myths tell of the rain-bovine, sometimes as bull, sometimes as cow. One African legend mentions that a rain-bull can transform itself into a cow and give milk. It is clear that here rain is interpreted as heavens-milk. The change of sex corresponds to the Vedic celestial cow which is also androgynous.

It is obvious then that the "rain-comb" is closely connected with the Egyptian goddess Hathor (often represented as a cow) and with the representations in other parts of Africa of a rain-giving heavens-cow. The relationship between this conception and the Vedic myth of the heavens-cow is indubitable¹.

The old-Asiatic comb-symbols which show rudiments of (horned) heads and fore-feet, have also connections with the archeological representations of double-animals which are united back to back and have two heads with horns. In the small Assyrian and Babylonian figures the form is only suggested and schematized, so that we cannot recognize the legs clearly. It may be that each half of the double-animal has two fore-feet and two hind-feet: the general impression at any rate is that the double trunk of the animal tapers down into an eight-tooth comb. In other more clearly delineated or modelled figures these horned double-animals have only two fore-feet each and no hind-feet because the fore-parts of their bodies are more closely drawn together. In the case of an old Susian flat seal one of the two animal-bodies is clearly

¹ H. Lommel, *Die alten Arier*, Frankfurt a. M. 1886, p. 118 ff.

male; the other not so characterized is probably intended as female.

We acknowledge then the conception of a horned animal with two bodies grown end to end. Although this creature sometimes has the appearance of an antelope, we can recognize in the majority of the representations that a double-bovine is intended, and in the following we shall speak only of these. Since we can identify the horned heads and the fore feet in the comb-symbols, and since in other cases the bodies of the cows taper down into comb-teeth, we are led to the conception of a double rain- and heavens-cow, also represented as double-sexed (Susian picture, African myth).

The afore-mentioned explanations of our archaeological material are supported by ethnological evidence (comb: rain; comb and cow: rain-giving heavens-cow); but the perception of the two-headed horned animal as a (rain bestowing) heavens-cow, although it necessarily follows as a result of the relationships between the various existing representations, has no ethnological proof. But here the Vedic texts are an important complement of the evidence which we have had hitherto for this primeval and widely-spread myth.

In my earlier book "Die alten Arier" I discussed the Vedic myth of the heavens-cow with rather copious evidence.¹ According to this myth heaven is a cow, who gives in the rain her milk, nourishing all creatures and plants, and who is the mother of all, giving birth to every living being. In the course of this paper here I have already shown how this mythical conception is related to the ones found in Africa and discussed by Miss Weyersberg and myself in "Paideuma I". There I have supplemented my earlier discussion of the myth of the heavens-cow, in that I have collected and explained the Vedic evidence with regard to the bull-cow. We can recognize clearly in the Veda that the cosmic primordial bovine was thought of as father and at the same time as

1. I add Rv. 10. 12, 8; AV. 2. 11, but these passages are not very conclusive.

mother of all living beings. But most of the passages do not permit us to make a concrete and pictorial representation of this mythical and enigmatical primordial creature.

Nevertheless I could refer to passages where the cow Soma-Krayan̥ is addressed as "two-headed Aditi" (T. S. 1.2.4, 2 = V. S. 4, 19 etc.). Since Aditi is the universe, the breadth of the heavens², we have here exactly in words the same image that we have in the proto-Elamite representations in comb-form of the two-headed horned animal which gives rain.

Further evidence can be found in AV. 4. 11, 8; the draft-ox, of which it is said: "That is the middle of the draft-ox, where this carrying is set (*i. e.*, where the yoke rests: Whitney), so much of him is extended forward as he is put altogether extended backward". And this ox is also a cow, for he has an udder and gives rain as milk.

We also find evidence of the double-bovine in AV. 5. 19, 7, where the cow of the Brahman is mentioned: eight-footed, four-eyed, four-eared, four-jawed, two-mouthed and two-tongued, as the avenging divinity against the king, who has laid hands on the property of the Brahman. These words are like a description of the old Assyrian and Babylonian figures of double-creatures which Miss Weyersberg has used as illustrations for our article in Paideuma I. Just why the cow assumes this form in order to punish the guilty king is at present enigmatical, and we cannot see any connection here with the firmament, which the mythical cow represents in the other cases.

In RV. 1. 164, 40-42 the old image of the creative cow which gives birth to all things is also used. She creates the waters of the earth, and the oceans gush forth from her,

1. We cannot here go into the problem that Aditi, especially in the Brahmanas, is also the earth, and it is not necessary for our argument. For the interpretation of the two-headed Aditi (Soma-Krayan̥) as the goddess of speech (v̄d̄c) in S. Br. III. 2.4, 13 we can give parallels in the following.

and since the eternal streams forth from her, she is the same as the world-cow (AV. 10,10¹). And she too bears (v. 14) the *rcas* and *sāmāni*, is therefore identical with the *vāc*, which in RV. 1, 164, 40-42 signifies the buffalo-cow. Since an indefinite number of feet are imputed to her (1, 2, 4, 8, 9) with a thousand syllables, we are again reminded by the word *aṣṭāpādi* (eight-footed) of that picture of the double-bovine; however, in connection with the different numbers of feet and their probable relevance to metrical feet, the association with the original mythical perceptions is very much disintegrated, if it ever existed at all.

The two-headed buffalo mentioned in RV. 4. 58 is, therefore, a more important example of the Vedic conception of the celestial cow with two bodies. This poem (RV. 4.58) is puzzling in many ways, and has been even for the oldest Veda-interpreters. Nor shall I attempt here to expound the whole poem, but shall deal only with those verses which are important for our line of thought.

Ghee (v. 1) is spoken of in words which would suit just as well for Soma (a); "This has attained immortality with the Soma-branch (or by means of it)" (b), it has, therefore, attained equivalence or symbolical identity with Soma by means of this combination. The hidden name also of Ghee is sought for (v. 2), and (2d) we read "the four-horned buffalo has spewn it out": (3) "he has four horns, three feet, two heads, seven hands: the steer bellows in his three-fold fetters. The great God has entered into the mortals". Whatever meaning we may be permitted to give these perplexing words—it cannot be determined definitely—we recommend here, as always, to try to call up before our mind's eye a concrete specific picture of what is described in words. (For mythology is thought in pictures, pictorial thought.²) Then we have the primordial mythological image of the two-

headed cow before us. It is, to be sure, difficult to visualize as a real form (as are other legendary creatures, compare for instance 3. 56,3) with its three legs and seven hands. The poet has metamorphosed the mythical image into something enigmatical, inconceivable, in order to intimate the inherent inscrutability of the divine.

The Indian interpreters do not explain these words mythically but mystically; so Yāska 13,7: the four horns are the four Vedas, the three feet are the three pressings of the Soma-plant, the two heads are the beginning and end (of the Soma-sacrifice), the seven hands are the seven meters and the steer is fettered three-fold by Mantra, Brahman and Kalpa.³

The steer is then the sacrifice, as the commentator Mahidhara remarks in his explanation of V. S. 17, 91, and as Yāska's words also indicate. I do not believe, however, that this explanation helps us to understand the matter.³ For the words of the text, v. 2b: "By this sacrifice we will hold fast (the hidden name of the Ghee) with signs of awe", scarcely allow us to identify this sacrifice, whereby the glorified name of the Ghee is proclaimed, is held fast and is heard by the Brahman, with the buffalo who has spewn out the Ghee.

These words: *avamīd gaura etat* are also problematical. Geldner understands here *vam* in the sense in which it is used in 10. 108,8: "to eject words, to break out in speech"⁴ and refers *etat* to *nāma*: the buffalo "let slip" the secret

1. Comp. AV. 10. 10. 6: the cow has the sacrificial offering as foot (*vajāpādi*).

2. Geldner assumes (probably with regard to such passages) that there is a certain relationship between the numbers of the members of this buffalo and definite numbers in the ritual, of which we know nothing.

3. AV. 11. 1,84 *vajātam duhānam... pumāpānam dhāvam* probably means: "the male cow, from which the offering is milked": however the translations "le sacrifice, qui se laisse traire" (V. Henry) and "the offering yielding milk" (Whitney) are also possible.

4. Comp. Hillebrandt's remarks on this passage in "Lieder des Rigveda," p. 147, n. 8.

1. H. Lommel, "Die alten Arier", p. 116 ff.

2. H. Lommel, "Mythologie in Bildern" in Probenius, ein Lebenswerk.

name of the Ghee. It is, however, much more plausible to refer this *śtat* to the Ghee *ghṛtam*, as Uvaṭa does in his remarks on V.S. 17,90, and to explain *avamid* in its direct sense as the old commentators do, who simply paraphrase it with *udgirati*. It is also difficult to believe that the word *ram* used in a derogatory sense of "ejecting words" could be used here, for if the buffalo had announced the secret name, then that would have been, as the connection shows, a revelation to be acknowledged gratefully, of which one could not speak with a censuring or contemptuous word.

The Gaura-buffalo mentioned in 2 d and 3 a-c is not, however, the same being as the great God in 3 d, who has entered into the mortals. This God is to be sure Soma, but not, as Geldner thinks, the buffalo as well. For the fact that Soma is a bull, gives us no reason for identifying the buffalo here with Soma. The last line of verse 3, in which the great God (Soma) is referred to, is an independent sentence and stands for itself.

Thus, in spite of all ambiguousness, everything points to the explanation that the buffalo has ejected the Ghee, Soma. He is, therefore, no other than the heavens-bovine, which we already know, and that he ejects the Soma-Ghee, the heavens-milk, from his mouth, is not more amazing than that the steer as cow has milked the bright, i. e., milk or Soma (*śukram*, which can also mean semen, sperm) out of his udder 4.3,10 (comp. AV. 11. 1,34), and is not more astonishing than the accumulation of paradoxes in AV. 9. 4,3 and 4: the male steer, who is pregnant and rich in milk, and whose semen are calf, afterbirth, fresh milk, beestings, curd and ghee.

It is often so in the development of the myth that the old images of the simple nature-myth are kept, but are filled with a new content. We could give countless examples of this process wherein the myth proves its indestructibility, for its poetic language is used again and again to give

expression to new thoughts. Especially the more detailed, and thereby more pictorial, accounts of the heavens-cow belong in part to a younger stratum of Vedic poetry. And there the myth of the goddess in the form of a cow, who is mother of the whole world and also the genitor of all beings, in her double function as male and female, is used in an attempt to express in words the vague and mystical perception of a divine, universal and primordial being, existing beside, perhaps even above the gods. Nevertheless we recognize in all this evidence, as well as in the last mentioned passage from RV. 4.58, the ancient image of the heavens-cow with the double body, which is indigenous in Asia from Mohenjo Daro to Susa.

In closing, I emphasize once more the important fact that Vedic evidence could be used here to explain archaeological records which did not originate in Aryan-Indian culture, which preceded it in time, and are separated from it in space; in turn these Vedic passages find elucidation in those archaeological monuments. In this way cultural connections with the Vedic world can be shown which until now have been hidden from us.

Paul Deussen

1845—1919 (al. Port. 1859—64 v.)

Von Herman Commel

In ländlichem Pfarrhaus geboren (1845) und in der Stille abgelegenen Landlebens aufgewachsen, brachte Deussen aus der Kinderzeit eine Gesundheit und innere Zähigkeit mit, welche als wesentliche Grundlage seiner späteren riesigen Arbeitsleistung zu betrachten ist. Aus dem „Dämmerlicht“ dieser Kindertage berichtet er¹ als charakteristisch, daß die Wonne des Lebens ihn zum erstmaligen durchschauerte, als er, zehnjährig, die griechische Schrift zu lesen lernte. Es ist in der Tat bezeichnend für die Richtung seines Geistes, aber kein Zeichen einer Frühreife. Vielmehr war er ein langsam sich entwickelnder Mensch, und es dauerte lang, bis er den Weg des Lebens und damit zu sich selbst fand. Auf der Schule — von 1859 an in Schulpforta — trat er sich anfänglich nicht besonders hervor. Vom 16. Jahr an aber machte sich ein geistiges Erwachen geltend; der vorzügliche philologische Unterricht von Schulpforta zündete, und Deussen zeichnete sich besonders in den alten Sprachen aus.

In dieser Zeit setzte die Freundschaft mit dem ein Vierteljahr älteren Nietzsche ein. Die Begeisterung für alles Ideale, die Liebe zu Dichtung, Philosophie, auch Musik war der Inhalt dieser Jünglingsfreundschaft. Deussen sagt später: „Was aus mir geworden wäre, wenn ich ihn nicht gehabt hätte, kann ich mir schwer klar machen.“ Hat so die Freundschaft noch entscheidend als die Schule selbst die ideale Richtung seines Geistes bestärkt, so verdankt er dieser doch die Grundlagen seiner späteren großen Leistungen. Gewiß wurde durch die strenge Zucht und die hohen Anforderungen der Schule die Willenskraft, die zweifellos zu seiner gesunden Naturanlage gehörte, gestählt, und die besondere Sprachbegabung entwickelt, Gedächtnis, Formbeherrschung und Ausdrucksfähigkeit geübt.

Waren die Freunde, bei der Konfirmation nebeneinander eingeseget, damals noch von schwärmerischer Frömmigkeitsstimmung erfaßt worden, so war doch schon in der Schulzeit die überleitete Gläubigkeit ins Wanken geraten. Die „vorzüglichehistorisch-kritische Methode“ von Schulpforta, die sich notwendig von den antiken Profanschriftstücken auf die biblischen Schriften übertrug, war der erste Anstoß dazu. In Bonn, wo sie beide von 1864 an studierten, nach Herkommen und elterlichem Wunsch anfangs dem Namen nach Theologie, in Wahrheit aber Philologie, wurden sie in der Lösung vom überlieferten Christentum durch das „Leben Jesu“ von D. Fr. Strauß weitergetrieben. Beim Gedankenaustausch darüber ist, trotz der jugendlichen Unreife, Nietzsches Wort an Deussen bezeichnend: „Wenn du Christus aufgibst, wirst du auch Gott aufgeben müssen.“ Wie anders Deussen, der später Gott sogar in die Schopenhauersche Philosophie einzuführen versuchte! Wobei denn freilich Gott zu einem Mythologem des ethischen Bewußtseins geworden war, wie er denn Religion nur als Einkleidung philosophischer und ethischer Gehalte zu erkennen vermochte. —

In Bonn begann Deussen bei Lassen und Gildemeister auch Sanskrit zu lernen. Obwohl er bei diesem „Luxustudium“ kein gutes Gewissen hatte, wurde er bald dadurch gefesselt und machte Fortschritte; gleichwohl ließ er es dann Jahre lang wieder liegen. Während Nietzsche bei seinen klassisch-philologischen Studien sogleich produktiv wurde, war das bei Deussen sowohl wegen seiner Hinwendung zu einem so

neuen Stoff, als wegen seiner langsameren Entwicklung und seiner zunächst noch betrachtenden Hingabe an den Genuß der Dichter und Denker nicht möglich. Als Nietzsche sich von ihm trennte, um in Leipzig zu studieren, war Deussen seines Weges noch so ungewiß, daß er, häuslichen Einflüssen nachgebend, es nochmal in Tübingen mit Theologie versuchte. Erst dadurch machte er sich endgültig von der Theologie frei, und nach einem weiteren Jahr legte er, mit einer Dissertation über Platons Sophista, in Marburg das Doktor-Examen ab. Seit dem Abgang von Bonn bestand brieflicher Austausch mit Nietzsche, den Deussen immer noch wie einen „Zudmeister“ empfand. Es war die Zeit von Nietzsches erster Schopenhauerbegeisterung, den zu studieren er Deussen empfahl, ja befahl. Für diesen war es ein starker, begeisternder Eindruck, der aber doch noch nicht entscheidend werden konnte. „Die Verneinung des Willens zum Leben als letztes Ziel stieß mich ab; ich glaube nur ein trostloses Nichts vor mir zu sehen und war schließlich froh, die ganze düstere Weltanschauung wie einen schweren Traum von mir abzuschütteln und mich den Anforderungen des Tages zuzuwenden.“ So ging es ihm ähnlich wie mit dem Sanskrit. Was später beherrschender Lebensinhalt werden sollte, wurde nach dem ersten Kennenlernen zunächst wieder fallen gelassen. Doch hat diese ursprüngliche Reaktion sich auch später geltend gemacht, als Deussen der gründliche Kenner und hingebende Verkünder Schopenhauerscher Philosophie geworden war. Er hat den Begriff der Verneinung weiter gefaßt als Schopenhauer, indem er in jeder moralischen Haltung ein verneinendes Element erkannte, und hat mit der Formel, es komme nicht darauf an, das Leben, sondern den Willen zum Leben zu verneinen, einen Mittelweg gesucht, der asketischen Forderung und den Anforderungen des Lebens gerecht zu werden. Das entspricht der vermittelnden Natur Deussens, und mag es eine im strengen Sinn nicht gerechtfertigte Modifikation des Schopenhauerschen Gedankens sein, so war es doch sehr geeignet, den Lehren dieses Denkers in noch weiteren Kreisen Eingang zu verschaffen.

Deussen war dann einige Jahre als Hilfslehrer an Gymnasien tätig, und im ganzen unbefriedigt. Denn er schien dabei keine Gelegenheit zu haben, dem Ziel näher zu kommen, das er sich jetzt vor Augen gestellt hatte, nämlich Privatdozent für Philosophie zu werden. Da griff Nietzsche entscheidend in sein Leben ein, indem er ihm eine einträgliche Hauslehrerstelle bei einer russischen Familie in Genf vermittelte. Die Absicht war, Ersparnisse zu machen, um sich später der Universitätslaufbahn widmen zu können; aber die Umstände ermöglichten es, schon jetzt an der dortigen Universität eine Lehrtätigkeit zu eröffnen. Deussen hatte sich mit seinem großen Sprachtalent und seinem zähen Fleiß das Französische so angeeignet, daß er es im freien akademischen Vortrag gebrauchen konnte. Er las über „éléments de la métaphysique“, was später der Gegenstand seines einzigen systematisch philosophischen Werkes werden sollte. Außerdem lehrte er Sanskrit, in das er sich dabei aufs neue und jetzt ganz ernstlich einarbeitete. Er hat damit dieses Fach als Studi Gegenstand an der Universität Genf eingeführt. Sein erster Schüler darin, Paul Oltremare, wurde später ein hervorragender Erforscher altindischer Geistesgeschichte. Mochte es zunächst vielleicht auch ihm selber so scheinen, als ob die beiden in ihm vertretenen Lehrgebiete allzu weit voneinander abgelegen seien, so entstand gerade daraus der Gedanke, beide zu einer Einheit zu verbinden und sich der Erforschung der indischen Philosophie zu widmen, ein zwar sehr schwer zu bearbeitendes, aber ungemessen lohnendes Neuland. Natürlich entspringt dieser Gedanke der besonderen Hochschätzung, die Schopenhauer immer wieder für die indische Philosophie bekundete.

Die Erziehtätigkeit in der russischen Familie führte Deussen dann nach Aachen, und als Privatdozent an der dortigen Hochschule hatte er Gelegenheit, seine Vor-

¹ Paul Deussen, Mein Leben, Leipzig 1922.

lesungen über Elemente der Metaphysik wieder aufzunehmen. Dabei entstand sein Buch: „Die Elemente der Metaphysik; Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium zusammengestellt“ (Leipzig 1877; 3. Auflage 1902). Im Untertitel deutet es seine Herkunft aus Leitsätzen, Zusammenfassungen des im Vortrag breiter Dargelegten an, und indem es sich als vom Verfasser zusammengestellt bezeichnet, beansprucht es nicht, eine eigene Philosophie darzubieten. Es schließt sich nach Inhalt und Aufbau an Schopenhauers Lehre an.

Hören wir, wie Nietzsche sich in einem Briefe vom August 1877 darüber geäußert hat:

„Du hast Deine Jahre sehr gut angewendet; strenger Wille des Lernens, erworbene Deutlichkeit und entschiedene Befähigung zur Mitteilung, ... davon redet jede Seite Deines Buches. Allen denen, welchen es nütze ist, Schopenhauer kennenzulernen, namentlich aber denen, welche sich selber über ihre Kenntnis desselben kontrollieren wollen, hast Du einen ausgezeichneten Leitfaden in die Hand gegeben; jeder Leser findet außerdem von Dir so manches darin, für das er dankbar sein muß (namentlich aus dem schwer zugänglichen Gebiete der indischen Studien).

Ich, ganz persönlich, beklage eins sehr: daß ich nicht eine Reihe von Jahren früher ein solches Buch, wie das Deine, empfangen habe! Um wieviel dankbarer wäre ich Dir da gewesen! So aber, wie nun die menschlichen Gedanken ihren Gang gehen, dient mir seltsamer Weise Dein Buch als eine glückliche Ansammlung alles dessen, was ich nicht mehr für wahr halte. Das ist traurig. Und ich will nicht mehr davon sagen, um Dir nicht mit der Differenz unserer Urteile Schmerz zu machen. Schon als ich meine kleine Schrift über Schopenhauer schrieb, hielt ich von allen dogmatischen Punkten fast nichts mehr fest; ...“

Wie Nietzsche dem Freund ehemals die Philosophie Schopenhauers als Weltanschauung, die mit Kritik nicht über den Haufen zu werfen sei, empfohlen hatte, so lehnt er sie jetzt bekenntnismäßig ab und trifft damit den Punkt, der auch für Deussen entscheidend war; erkenntnismäßig sah dieser seine Aufgabe in Logisierung der Form und Straffung des Aufbaus. Auf treffendste charakterisiert also Nietzsche das Werk als ein dogmatisches Lehrbuch; man könnte es aus seiner Lehrvorzüge und seiner dogmatischen Gebundenheit willen geradezu einen Katechismus der Schopenhauerschen Philosophie nennen. Da fernher Nietzsche als Deussens Eigenes daran die Verknüpfung mit indischen Weisheitslehren hervorhebt, könnte in Kürze kaum ein treffenderes Urteil über dieses Werk ausgesprochen werden.

Es ist richtig gesagt worden: „Nietzsche ist erst durch die Überwindung Schopenhauers er selber geworden; Deussen wurde es durch die Nachfolge Schopenhauers“. So war mit diesem Buch die innere Trennung von dem Jugendfreund besiegelt. Gleichwohl hielten sie an der menschlich-freundschaftlichen Beziehung fest, Deussen mit einer über den Tod hinaus dauernden Treue, wie er denn im Anhang zu seinen Erinnerungen an Fr. Nietzsche den mehr rührenden als philosophischen Versuch macht, Nietzsches Lehren mit der Schopenhauerschen Ethik der Verneinung zu harmonisieren.

Von dem äußern Lebensgang Deussens ist weiterhin nur in aller Kürze zu berichten. Durch weitere Hauslehrertätigkeit in Rußland, in der Familie eines Fürsten, erwarb er sich die Mittel, sich ganz der Wissenschaft widmen zu können. 1881 habilitierte er sich in Berlin als Privatdozent für Philosophie, 1889 wurde er Professor in Kiel, wo er bis zu seinem Tod im Jahre 1919 wirkte. In dieser Zeit machte er häufig größere Reisen. Er war ein eifriger Besucher der internationalen Orientalistenkongresse, wobei er seine ausgedehnten Bekanntschaften mit hervorragenden Gelehrten erweiterte.

¹ H. Scholz, Kantstudien 1920, S. 317.

Seine größte Reise führte ihn nach Indien, wo er mit einheimischen Gelehrten sich in Sanskrit unterhalten konnte. Über diese Reise hat er in einem Buch berichtet. — In späteren Jahren war sein Augenlicht sehr geschwächt. Er durfte oft lange Zeit wenig oder gar nicht lesen. Dennoch arbeitete er unermüdet, von seinem großen Gedächtnis und von jüngeren Gelehrten als Hilfsarbeitern unterstützt, weiter. Eine stattliche Reihe hochbedeutender Werke, deren jedes schon als Arbeitsleistung Bewunderung verdient, bezieht sich in dieser Zeit zurückgelegte Bahn. Wir erwähnen nur die Hauptwerke und verweisen auf die vollständige Bibliographie von Deussens Schriften, die Mockerauer im Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft 1920 in seiner ausführlichen Würdigung Deussens gegeben hat.

„Das System des Vedanta“ gibt in erklärender und systematischer Form die Lehre des großen mittelalterlichen Philosophen Sankara, des klassischen Vertreters der idealistischen Philosophie, die auf den Upanischaden fußend die Einheit von Einzelseele und Weltseele und die Unrealität der Welt als eines trägerischen Scheins lehrt. Die Erlösung geschieht durch die Erkenntnis, daß das Einzel-Ich eine nur vermeintliche Besonderung des All-Ichs, der Weltseele ist, also durch Aufhebung der Individuation. Diese wenigen Schlagworte müssen hier genügen, um anzudeuten, wie Deussen hier Verbindungslinien zum Akosmismus der Eleaten und anderseits zu Schopenhauer ziehen konnte. Mag er damit das von ihm dargelegte Gedankensystem zu sehr europäisiert haben, so bedurfte es dessen vielleicht, um es überhaupt zu erschließen. Um dies noch mehr zu erreichen, gab er dann weiter dieses schwierige Werk in deutscher Übersetzung heraus. Diese beiden Bücher stehen noch für lange da wie die Pfeiler eines weit geöffneten Tores zu der klassischen indischen Philosophie.

Nietzsche schrieb ihm darüber in alter Freundschaft (16. März 1883): „Da mußte viel in einem Menschen zusammenkommen, um eine solche Vedantalehre uns Europäern offenbaren zu können ... ich lese Seite für Seite mit vollkommener ‚Boheit‘, — Du kannst Dir keinen dankbareren Leser wünschen, lieber Freund“, und nochmal (September 1886): „Am Ende hättest Du Dich mit Deiner Doppelbegabung zwischen zwei Stühle gesetzt ... man darf nicht zwei Herren dienen, und wenn es zwei Weiber sind, wie Philologie und Philosophie ... Mir selber hat Dein Buch immer von neuem wieder tiefes Interesse und Belehrung gegeben; ich wüßte, es gäbe etwas ähnlich Klares, Dialektisch-Durchgearbeitetes auch für die Sankhya-Philosophie.“

Das Werk Sankaras ist in der Tat ein Höhepunkt indischer Geistesgeschichte, und nicht nur in der indischen Philosophie, sondern auch in der Religion und gesamten Kulturentwicklung ist seine Wirksamkeit von unvergänglichen Folgen: Sie hat dazu beigetragen, den Buddhismus aus Indien zu verdrängen und den Brahmanismus zu erneuern. Gleichwohl wird man sagen dürfen, daß Deussens Bevorzugung der Vedantaphilosophie unter Zurückstellung anderer Systeme von Einseitigkeit nicht frei war; wie er denn am Buddhismus vorüberging³. Es war seine Stärke, daß er niemals bloß unbeteiligter Historiker, daß er zugleich Bekenner war.

Dieser Enthusiasmus erfüllt auch sein schönstes Werk, die Übersetzung von sechzig Upanischads des Veda. Die philologische Beherrschung, die geistige Durchdringung und die sprachliche Kraft und Kunst der Wiedergabe macht dies zu einem Meisterwerk der deutschen Übersetzungsliteratur. Schopenhauer hatte diese religiös mystischen, oft zu dichterischem Schwung sich erhebenden, ebensooft in dunkeln Tiefen versinkenden Werke kennengelernt aus einer wörtlichen, allzuwörtlichen Übersetzung, die nach einer im 17. Jahrhundert hergestellten persischen Übersetzung angefertigt war.

³ Durch Stiftung eines hochsinnigen Frankfurter Bürgers gelangte die indologische Bibliothek Deussens in das Indogermanische Seminar der Universität Frankfurt; Buddhistisches und auf Buddhismus Bezügliches war darin so gut wie gar nicht vertreten.

Genial, daß er etwas damit anfangen konnte! Die Hauptmasse dieser alten, hochbedeutenden Schriftwerke liegt uns nun in einer lesbaren, soweit als der Gegenstand es zuläßt, genießbaren Übersetzung, mit erklärenden Einleitungen, die sowohl die historische Stellung der Werke als ihren gedanklichen Zusammenhang erläutern, vor. Es tut dem Ruhm dieser nachschöpferischen Leistung keinen Eintrag, wenn wir feststellen, daß Deussen diese religiösen Werke allzusehr als Philosophie, wenn ein Vergleich erlaubt ist, wie eine indische Vorsokratik betrachtet. Da kann er sich denn nicht ganz freihalten von einer Auslegung im Sinne Sankaras, der unhistorisch und dogmatisch die Upanishaden im Sinne seines Akosmismus und seines unpersönlichen Gottesgedankens interpretierte. Es ist keineswegs klar, daß, wo in den Upanishaden persönliche Gottesvorstellungen hervortreten, dies jüngere Zugeständnisse an populäre Vorstellungsweise oder Beeinflussung davon, und der abstrakte Gedanke des unpersönlichen Absoluten an den Anfang zu stellen sei. Doch es ist Sache der Einzelforschung, diese Fragen zu klären. Jeder, der sich mit diesem Gegenstand beschäftigt, wird durch Deussen an ihn herangeführt, muß sich mit ihm auseinandersetzen und ihn aus eigener Kraft überwinden. Ein Werk von so großer Anlage, solchem Stil und erfüllt von solcher Hingabe bleibt als groß bestehen und veraltet im Fortschritt der Zeit so wenig als ein Monumentalbau.

Wir stellen die Upanishad-Übersetzung unter Deussens Werken am höchsten. Von ihm war sie gedacht als Vorarbeit zu dem gewaltigen Plan einer allgemeinen Geschichte der Philosophie, welche die Geschichte der indischen Philosophie von Rigveda an, die Philosophie der Bibel und die europäische Philosophie von Thales bis Schopenhauer umfaßt. Es war dem zähen Fleiß, der riesigen Arbeitskraft dieses Mannes vergönnt, das Werk zu vollenden. Die vor den andern schöpferischen, auch dem Gegenstand nach einzigartigen Teile sind die der indischen Philosophie gewidmeten.

Er beginnt mit epikurischen Gedichten des Rigveda, wo in Umgestaltungen alter mythischer und kultischer Anschauungen neue Daseinsproblematik aus der überlieferten Religion sich löst. Wie in den Einleitungen zu den Upanishaden schiebt er ein Bild der allgemeinen geistigen Lage voraus und knüpft seinen Gegenstand an die vorausgegangene Literatur an. Es ist eine große Kunst, wieder ohne belastende Breite und doch ganz einläßlich-geschichtl. Daß der Fachmann die bestimmiten Wünsche nach Fortschritt der Wissenschaft anders sieht, tut dem Verdienst auch solcher Abschnitte keinen Eintrag; es war nicht eine Geschichte weltlicher Geisteskultur und Literatur zu schreiben, sondern der Fernstehende an den fremdartigen Gegenstand heranzuführen. Und fremdartig sind diese manchmal phantastischen Gedankenansätze, die sich dazu oftmals in dunkle, absichtlich geheimnisvolle Sprüche kleiden, manchmal gar sehr. Wenn manche andere Forscher nur wirres Stammelnd bei gewissen höchsten befremdlichen Aussagen wahrnahmen und an einer Sinnlossetzung verzweifeln, war Deussen von unbereitem Glauben an Sinn und Verstehbarkeit erfüllt. Seine Ehrfurcht vor seinem Gegenstand gab ihm diesen Glauben ein; und dies rechnen wir ihm hoch an, es macht ihn selbst ehrwürdig. Solcher Glaube kann, wie manches ursprünglich Starke, auch naiv wirken, und er hat gewiß manchmal zu sehr europäisiert, manches zu sehr ins Verstandesmäßige gewandt und auf seinen schopenhauerischen Standpunkt herübergezogen. Aber wer dürfte ihn, ohne etwa die endgültige und absolute Wahrheit zu besitzen, das Verdienst, Bahn gebrochen zu haben, schmälern wollen?

Für die ins einzelne gehende Durcharbeitung war von zwei Seiten her von Deussen selbst mit der Upanishad-Übersetzung und den Sankara betreffenden Werken grundlegende Vorarbeit geleistet. Eine weitere solche gab er durch die Übersetzung von vier philosophischen

* Charakteristisch einige Randbemerkungen in Deussens Exemplar von Oldenbergs (seines langjährigen Kieler indologischen Kollegen) Buch: Die Lehre der Upanishaden: Oldenberg: „Kann es gelingen, ‚unter Büchern und Papier‘, im Zimmer, in das der blasse Himmel des Nordens hineinblickt, Gedanken nachzudenken, die unter indischer Sonnenglut oder den Strömen indischen Regens gedacht sind ... usw.“ Deussen: „Wozu?“ Oldenberg: „Absurde und stilllose Vermischungen heterogener Vorstellungen.“ Kein Wort! „so die vollkommensten mythologisch-spekulativen Mißgeburten zur Welt kommen.“ Deussen: „OH!“

Texten aus dem Mahabharata. Darunter die Bhagavadgita, jenes in Indien durch Jahrtausende hoch verehrte Offenbarungswerk, das schon W. v. Humboldt als philosophisches Gedicht aufs höchste gerühmt hatte. Im Grunde mit Unrecht. Denn es ist ein religiöser Hochgesang, der sich stellenweise zu überausiger dichterischer Hymnik erhebt und ein Gemenge der zeitgenössischen Philosophie in den Dienst der religiösen Belehrung und Erbauung stellt. Von diesen philosophischen Texten des Epos mag — um entfernt Vergleichbares heranzuziehen — ungefähr gelten, was man von Ciceros philosophischen Werken weiß: daß sie, ohne selbständige und schöpferische philosophische Kraft, reichlich Zeugnis geben von dem philosophischen Bestand der Zeit, wobei Herkunft und Einordnung des einzelnen schwer bestimmbar ist. Die philosophisch-geschichtliche Bedeutsamkeit dieser Erzeugnisse steht außer Frage, ihre Beurteilung im einzelnen ist umstritten. Was speziell die Bhagavadgita als das weitaus bedeutsamste dieser Werke betrifft — hier stimmen einmütig indische und europäische Beurteilung völlig überein —, so kommt bei Deussen deren religiöser Gehalt neben dem Philosophischen nicht voll zur Geltung, berechtigt ermaßen, da er sich ja die philosophisch-geschichtliche Aufgabe gestellt hatte; außerdem, weil ihm, dem die Schopenhauerische Philosophie Religionsstata war, der Sinn für das eigentlich Religiöse abging. Natürlich ist auch dies in der Deussenschen Übersetzung enthalten, denn sie erstrebt vollkommene Treue in Wiedergabe des Inhalts, und dies muß vorerst die einzige Aufgabe sein, da, wie es scheint, einstweilen niemand bei hinlänglicher Treue einen Abglanz der erhabenen dichterischen Schönheit dieses Werkes geben kann. Deussens Übersetzung (die ist auch einzeln erschienen) hat nicht die nachschöpferische Kraft seiner Upanishad-Übersetzungen; doch kann man sie jedem, der dieses heilige Werk nicht von kritischer Besserwissererei zersetzt kennenlernen will, vor andern empfehlen.

Der auf Indien bezügliche Teil der „allgemeinen Geschichte der Philosophie“ ist der schöpferische und darum unvergängliche. Beides gilt von den übrigen Teilen des großgedachten Werkes nicht in gleichem Maße. Doch war deren Ausführung — eine Leistung heroischer Arbeitskraft und glückbegünstigter Lebensschicksals — für Deussen eine geschichtsphilosophische Notwendigkeit. Es galt Deussens Überzeugung von dem wesentlichen Zusammenklang aller Metaphysik und metaphysisch begründeten Ethik und von der Lehre Schopenhauers als Gipfel aller Philosophie ausführlich historisch zu begründen. Man muß diese Überzeugung nicht teilen. Daß er sich ihre Behauptung nicht leicht gemacht, daß er besondern historischen unterbaut hat, wird man als der Charaktergröße Schopenhauers würdig anerkennen müssen.

Dem Geltendmachen des großen Meisters waren ferner als Unternehmungen von Deussens späterem Leben gewidmet: die Gründung und Leitung der Schopenhauer-Gesellschaft und eine große kritische Ausgabe der Werke Schopenhauers. Sachliche und Zeitumstände liefen diese nicht zur einzig maßgebenden und endgültigen Dokumentation von Schopenhauers Denken und Schaffen werden.

Der Professoren Beruf der Zeit entsprach es gar nicht, gläubiger Anhänger und weltanschaulicher Bekenner eines vorhandenen Systems zu sein. Damit hätte sich Deussen auch schwerlich seine akademische Stellung und Geltung errungen. Das erreichte er durch seine großen Forschereisen auf indischem Gebiet. Das Schopenhauerium aber bildete den geistigen Kern seines Wesens, ein Kraftzentrum, das sein Schaffen durchpulste und ihm eine Wirkung über den fachwissenschaftlichen Bereich hinaus verlieh.

E.

Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals

von H. Lommel

Zwei Szenen in dem reichen altindischen (vedischen) Ritual stellen dar, daß ein Mensch, an dem gewisse Weihungen vollzogen werden, wiedergeboren und deshalb zunächst zu einem Embryo werden muß. Die eine ist die Dikṣā, die vorbereitende Weihe, der sich einer unterziehen muß, welcher das Soma-Opfer darbringen will, die andere ist die Jugendweihe, durch die ein Knabe oder Jüngling in die brahmanische Religionsgemeinschaft (zugleich soziale Gemeinschaft) aufgenommen wird.

In beiden Fällen gibt es ähnliche Anschauungen in anderen Religionen. Doch sollen darauf im Folgenden nur, wo es unvermeidlich ist, flüchtige Seitenblicke fallen. Näheres Eingehen darauf erübrigt sich hier um so mehr, als die folgenden Ausführungen nur von indischer Seite her ergänzen wollen, was C. Hentze in seiner Arbeit ausführlich darlegt.

1. Die Dikṣā¹⁴⁶

Die «Opfer», richtiger: heiligen Handlungen, werden von Brahmanen vollzogen. Diese sind vermöge ihres Standes allein dazu befähigt; es bedarf keiner besonderen Weihe; sie müssen nur über das dazu nötige Wissen (*veda*) verfügen. «Opferer» (*yajamāna*) dagegen kann jeder Arier, d. i. jeder Angehörige der drei oberen Stände (Brahmanen, Kṣatriyas, Vaiśyas) sein, wenn er den nötigen Aufwand bestreitet. Dieser Yajamāna (auch «Opferherr, Opferveranstalter») ist es für den geopfert wird von den Brahmanen, die er dazu gewählt hat; und er ist es, der sich zur Einleitung der Zeremonien einer Weihe, der Dikṣā, unterziehen und dabei verschiedene Enthaltsamkeitsvorschriften beobachten muß.

Es ist ungewiß, ob die Dikṣā schon im Rigveda erwähnt wird. Man hat das an einigen Stellen vermutet, doch sind diese keineswegs klar und beweisend, und sie gehören relativ späten Partien des Rigveda an. Die Bezeugung der Dikṣā beginnt erst in einer zwei-

¹⁴⁵ Die Etymologie des Wortes ist unbekannt, s. Oldenberg, *Religion des Veda*, 397, Anm. 1. Wir übersetzen es mit «Weihe» schlechthin.

ten Schicht der vedischen Literatur mit Sprüchen des Yajurveda. Die bei der Dikṣā gebrauchten Yajurveda-Sprüche sind aber für diesen Ritus wenig bezeichnend; sie sind nicht für diesen Zweck abgefaßt, sondern aus anderen Zusammenhängen (bisweilen mit geringen Änderungen des ursprünglichen Wortlauts) zur Verwendung bei der Dikṣā übernommen.

Dafür ein Beispiel: Der die Weihe Empfangende (*dikṣita*)¹⁴⁶ muß sich den Bart scheren. Das Rasiermesser aber gilt als gefährlich, und bei der heiligen Handlung darf nichts gegenwärtig sein und nichts geschehen, dem eine üble Bedeutung beigelegt werden könnte. Symbolische Handlung und symbolisches Wort müssen deshalb die ominöse Bedeutung des Rasiermessers aufheben, seine mögliche Gefährlichkeit abenden. Der Sich-Weihende legt daher einen Grashalm an seinen Bart, als ob nur dieser Halm, und nicht das Haar des Opfers, durchschnitten werden sollte. Und er spricht zu dem Gras: «O Pflanze, beschütze mich!» Dann spricht er zu dem Schermesser: «O Axt, verletze ihn nicht!» (*ṣatapatrabrahmana* 3. 1. 2. 7 und Paralleltexte¹⁴⁷). Warum «Axt» und nicht «Messer»? Warum «ihn» und nicht «mich»? Wenn im Wald ein Baum gefällt wird, aus dem der Opferposten zugehauen werden soll, so darf dem Baum, der einen heiligen Gegenstand abgeben soll, kein Leid geschehen. Darum wird zwischen Axt und Baum ein Grashalm angelegt als ein symbolischer Schutz, oder als ob nur der zuerst durchgehauene Gegenstand wirklich verletzt würde. Und dazu spricht man: «O Pflanze, beschütze ihn!» (ihn, d. h. den Baum.) Dies ist auf die Zeremonie des Bartschrens übertragen mit Veränderung des Wortes «ihn» in «mich». Bei dem zweiten Spruch dagegen wird der für das Baumfällen angemessene Spruch: «O Axt, verletze ihn nicht!» (§. B. 3. 6. 4. 10 und Parallelstellen) unverändert auf das Bartschneiden übertragen, «Axt» und «ihn» einfach beibehalten. Das Ritual der Dikṣā hat in diesem Punkt also einen sekundären Charakter.

Ferner hat Oldenberg (a. a. o. 406) darauf aufmerksam gemacht,

¹⁴⁶ Im Folgenden nennen wir den sich Weihenden, bzw. den Geweihten, den Texten folgend, Dikṣita.

¹⁴⁷ *The White Yajurveda*, ed. by A. Weber, Part II, *The Ṣatapatra-Brahmana*, Berlin 1855, Neudruck Leipzig 1924; *The Satapatha Brahmana*, transl. by Julius Eggeling, SBE. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV, Oxford 1882 bis 1900; abgekürzt S. Br.

daß die in den Brahmanas so betonte und ausführlich erörterte Wiedergeburt und der ihr vorausgehende Embryo-Zustand des Dikṣita in den Sprüchen der yajurvedischen Samhitas nicht zum Ausdruck kommen. Wenn wir die Yajurveda-Sprüche gegenüber dem Rigveda als eine zweite Schicht betrachten — was natürlich nur im Groben gilt —, so sind die in Prosa gegebenen Darlegungen der Brahmanas eine dritte, noch spätere Schicht; und erst in dieser finden sich die wesentlichen Angaben über die Dikṣā.

Aus dieser Sachlage zu schließen, daß die Dikṣā ein verhältnismäßig junger Ritus sei, ist aber nicht angängig. Oldenberg hat dargelegt, daß sie einen höchst altertümlichen Charakter hat, vergleichbar manchen Riten sogenannter primitiver Völker. Das ist zweifellos richtig und wird durch vermehrte ethnologische Kenntnisse nur noch überzeugender. Das verhältnismäßig späte Auftreten von Erwähnungen der Dikṣā vermag jedoch Oldenberg nicht befriedigend zu erklären mit der Bemerkung, daß das Interesse der rigvedischen Dichter mehr dem Preis der Götter gegolten habe als den «Zauberbräuchen», welche «Erregung von ekstatischen Zuständen» bezweckten. «Zauber» und «Ekstase» sind religionswissenschaftliche Kategorien, deren Anwendung auf die Dikṣā nicht gerade glücklich ist; und im Rigveda kommt doch sehr Vieles zur Sprache, was vom Preis der Götter abseits liegt; Rituelles wird zwar nicht ausdrücklich behandelt, aber doch vielfach berücksichtigt und erwähnt, so daß das völlige Fehlen unzweifelhafter Anspielungen auf die Dikṣā mit dem Hinweis darauf, daß Preis der Götter das Hauptanliegen der Hymnendichter war, nicht hinlänglich erklärt ist.

Vielmehr ist zu erwägen, ob die Dikṣā aus den Religionsbräuchen der nicht-arischen Inder in den Brahmanismus übernommen, und dabei natürlich brahmanisiert worden sei. So würde sich erklären, daß die begleitenden Sprüche (yajus), die in anderen Fällen ältestes Überlieferungsgut sind, aus anderen Riten übernommen und der Dikṣā nur angepaßt sind. Auch ist zu Gunsten dieser Hypothese zu erwähnen, daß bei dem anderen arischen Volk, den nahverwandten Iraniern, keine Spur ähnlicher Bräuche erkennbar ist. Bei manchen der im Rigveda noch nicht oder nur spärlich vertretenen Anschauungen und Bräuche indischer Kultur, die erst in der «zweiten» oder «dritten» Schicht der Überlieferung oder noch später deutlich hervortreten, ergibt sich der Eindruck, daß sie aus

vorarischen Bereichen stammen. Dieses Sich-geltend-machen des «Substrats» ist in neuerer Zeit öfters hervorgehoben worden. Bezüglich der Dikṣā vertritt Koppers «Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen» (Wiener Beiträge IV, 1936, S. 332, f.) die Ansicht, daß sie «südliche», agrar-mutterrechtliche Elemente enthält, die nach ihm indogermanischen Völkern in der Hauptsache fremd sind. Dagegen weist er bei nicht-indogermanischen Völkern, in Sonderheit aus Assam und Birma, Vergleichbares nach. Während die unbezweifelbare Altertümlichkeit wesentlicher Züge der Dikṣā und ihr relativ spätes Auftreten in den Texten in der von Oldenberg versuchten Weise keine befriedigende Erklärung findet, scheinen obige, auf Überlieferungsgeschichtlichen Tatsachen beruhende Überlegungen und die Feststellungen von Koppers sich gegenseitig zu stützen.

Nach diesen der historisch-kulturellen Einordnung dienenden Vorbemerkungen soll nun keine vollständige Darstellung der Dikṣā gegeben, sondern hauptsächlich eine Zusammenstellung derjenigen Textaussagen vorgelegt werden, die davon handeln, daß der Opferveranstalter bei der Weihe symbolisch einen im Mutterleib befindlichen Embryo darstellt und dann als Wiedergeborener durch das Opfer den Göttern nahen kann. Oldenberg hebt gemäß seiner zauberisch-ekstatischen Auffassung der Dikṣā besonders die dabei zu übende Askese (*tapas*, Erhitzung) hervor und sagt dann mit vorsichtiger Unbestimmtheit (a.a.O. 405): «Neben dem Tapas-Motiv aber — vielleicht sollte man sagen, dieses überwiegend — scheint in der Dikṣā ein zweites... aufzutreten: das Wiedergeburtsmotiv.» Im Gegensatz zu Oldenberg betrachten wir das «Wiedergeburtsmotiv» nicht nur als das Eindrucksvollere, sondern auch als das Wesentlichere; gehören doch die Stellen, auf die Oldenberg die Betonung des «Tapas-Motivs» speziell bei der Dikṣā gründet, jüngeren Texten an; in den hier behandelten Grundtexten ist die geforderte Askese jedenfalls nicht sehr hart, und ekstatische Züge treten nicht hervor.

Das *Aitareya-Brāhmana*¹⁴⁸ sagt 1,3 über die Dikṣā: «1. Wieder zu einem Embryo machen die Priester einen, den sie weihen, 2. Sie begießen ihn mit Wasser. 3. Wasser nämlich ist Samen (sperma); sie

¹⁴⁸ *Das Aitareya-Brāhmana*, hrsg. v. Th. Aufrecht, Bonn 1897; *Rigveda-Brāhmanas*, transl. by A. B. Keith = Harvard Oriental Series 25. Cambridge, Mass. 1920 abgekürzt Ait. Br.

haben ihn also zu einem mit Samen Begossenen gemacht, wenn sie ihn weihen. 4. Sie salben ihn mit frischer Butter.» 5. (Butter in verschiedenen Zubereitungszuständen ist für die Götter, die Menschen, die Väter.) «frische Butter ist für die Embryos¹⁴⁹; indem sie ihn also mit frischer Butter salben, versehen sie ihn mit seinem eigenen Anteil.» 6.7. (Die Besalbung verleiht Glanz.) 8. Sie reinigen ihn mit Büscheln von Darbha-Gras. 9. «Als einen Reinen und Gereinigten weihen sie ihn somit. 10. Sie lassen ihn in die Weihungshütte¹⁵⁰ eintreten. 11. Diese Weihungshütte nämlich ist der Mutterleib des Dikṣita; damit also lassen sie ihn in seinen eigenen Mutter-schoß eingehen. 12. Deshalb sitzt er in seinem Mutterleib und geht daraus hervor als aus einem festen (Behältnis). 13. Deshalb wird die Leibesfrucht (werden die Embryos) in den Mutterleib als ein festes (Behältnis) gelegt und gehen aus einem solchen hervor. 14. Deshalb soll der Dikṣita nicht anderswo als in der Hütte sein, wenn die Sonne auf- oder untergeht, noch soll man ihn anreden. 15. Sie umhüllen ihn mit einem Gewand. 16. Das Gewand ist die Eihaut des Dikṣita, also umhüllen sie ihn mit der Eihaut. 17. Darüber kommt das schwarze Antilopenfell. 18. Über der Eihaut nämlich ist die Placenta; also umhüllen sie ihn mit der Placenta. 19. Er macht zwei Fäuste. Denn mit zu Fäusten geschlossenen Händen liegt der Embryo drinnen und mit zu Fäusten geschlossenen Händen wird das Kind (*garbha*) geboren. Dadurch, daß er Fäuste macht, nimmt er das Opfer und alle Gottheiten in seine Fäuste (packt sie fest mit den Händen). 21. «Deshalb sagt man: für einen, der zum ersten Mal geweiht wird, gibt es keine Mitkelterung¹⁵¹, denn er hat das Opfer fest gepackt, hat die Gottheiten fest gepackt; für einen solchen gibt es kein Mißgeschick wie für einen zu wiederholtem Mal Geweihten. 22. Ehe er ins Schlußbad steigt¹⁵², legt er das schwarze Antilopenfell ab; deshalb werden die Embryos (Kin-

149 *garbha* ist die ungeborene und die neugeborene Leibesfrucht.

150 Die Herstellung dieses Aufenthaltsortes für den Geweihten ist im Ait.Br. nicht vorher beschrieben; doch vgl. unten S. 112.

151 d. h. kein anderer, der zu gleicher Zeit Soma keltert, kann die Götter von der heiligen Handlung eines erstmals Geweihten zu seinem Opfer herüberlenken.

152 Das Schlußbad schließt sich nicht an die Dikṣa an, sondern bildet den Abschluß der ganzen heiligen Handlung, während welcher der Yajamana bereits ein Neugeborener war. Das Schlußbad hebt die mit der Dikṣa bewirkte Absonderung vom profanen Leben wieder auf.

der) ohne die Placenta geboren. 23. Aber mit dem Gewand steigt er hinein; deshalb wird das Kind mit der Eihaut geboren.»

Seit Xenophanes, fragm. 16 (vergl. fragm. 15): «Die Aithiopen sagen, ihre Götter seien stumpfnäsiger und schwarz, die Thraker, sie seien blauäugig und rothaarig», herrscht bei uns die Anschauung, die Götter und die Götterwelt seien den Menschen und der Menschenwelt nachgebildet. Nach vedischer Anschauung jedoch ist alles Göttliche das Urbildliche, dem die irdische Welt nachgebildet ist, gleichwie die Menschen sich nach göttlichem Vorbild zu verhalten haben. Daher die uns zunächst paradox erscheinende Vorstellung, daß, weil der sich Weihende in die Hütte geht, deshalb die Leibesfrucht in den Mutterschoß gelegt wird, und weil er mit dem Gewand ins Bad steigt, das Kind mit der Eihaut geboren wird. Dergleichen wird uns noch mehrfach entgegnetreten.

Besonders aufschlußreich handelt von der Dikṣā das zum weißen Yajurveda gehörige *Satapathabrāhmaṇa*¹⁵³. Da wird, in 3. 1. 1., zunächst die Wahl des Opferplatzes besprochen, weil ja die Dikṣā zu den Opfervorbereitungen gehört, und in § 3 gesagt: «Der sich weiht, steigt zu den Göttern empor.» Von § 6 an wird die Errichtung einer Hütte auf dem Opferplatz behandelt. Diese hat ihren Namen (*prācīnavāṇśa* «Ostbalkenhütte») von dem nach Osten gerichteten Firstbalken . . . Der Osten ist die Himmelsgegend der Götter, deshalb muß diese Hütte nach Osten gerichtet sein¹⁵⁴. 7: Ein Ungeweihter darf sie nicht betreten, sie ist nur für den Dikṣita. 8: Die Hütte wird gedeckt, damit es nicht auf ihn regnet¹⁵⁵. Er wird einer von den Göttern, und wie die Götter gewissermaßen vor den Menschen verborgen sind, ist er in der rings zugedeckten Hütte verborgen. 9, 10: Und wie die Götter nur mit Ariern (den Angehörigen der drei oberen Stände) umgehen, so darf auch der Dikṣita, da er ja den Göttern sich naht und einer derselben wird, nur mit solchen sprechen. «Wenn er einem Sudra etwas mitzuteilen hat, so soll er es ihm durch einen Arier sagen lassen¹⁵⁶.»

153 Es ist, im Ganzen, jünger als die nachher anzuführenden Texte des schwarzen Yajurveda; daher wohl die größere Breite, die zu leichterem Verständnis der anderen Textstücke beiträgt.

154 Sie ist rechteckig. Gewöhnliche Bauten für Menschen sind nach Norden gerichtet.

155 So auch TS. 3. 1. 1. 2.

156 Die starke Betonung der Ausschließung von Nicht-Ariern könnte gegen die eingangs geäußerte Vermutung zu sprechen scheinen, daß die Dikṣa im

3.1.2.1: Haar und Bart des Dikṣita werden geschoren; bis dahin darf er essen, was er will, von da an nur Fastennahrung (aus Milch bestehend). 2: Dann wird nördlich der Ostbalkenhütte eine kleine Sonderhütte gemacht, in der das Scheren stattfindet. Auch seine Nägel beschneidet er; dafür wird die Begründung gegeben, daß Haar, Bart und Nägel bei der (später folgenden) Waschung das Wasser nicht bis auf den Leib dringen lassen würden; sie würden also keine völlige Reinigung zulassen¹⁵⁷, wie sie für die Opferheiligkeit erforderlich ist. . . 7. Beim Scheren des Bartes legt er in der schon in der Einleitung beschriebenen Weise einen Grashalm an seinen Bart und spricht zu dem Halm: «O Pflanze, beschütze mich!» und zu dem Messer: «O Axt, verletze ihn nicht», weil das Schermesser ein «Donnerkeil» ist. — 9: Wenn der Dikṣita selber diese Handlung rituell begonnen hat, wird das Scheren von einem Barbier fertig gemacht¹⁵⁸. Es folgt (§ 10-12) ein Bad. 13: Er legt ein Gewand an. — Dieses wird hier nicht als seine Eihaut bezeichnet, sondern es werden mythische und symbolische Betrachtungen und rituelle Vorschriften dazu gegeben. . . 21: Der Dikṣita betritt die Ostbalkenhütte.

Der nächste Abschnitt, 3.1.3, handelt zunächst von Voropfern und von der Salbung, besonders der Augen (§ 1-24); 25: Der Dikṣita krümmt die Finger ein und macht zwei Fäuste. — Daß dies die Haltung des Embryos ist, wird nicht hier, sondern erst später gesagt. 26: (Mit den beiden Fäusten) hält er das Opfer fest, und zwar «vom Geiste her.» — Die naive Anschaulichkeit der entsprechenden Aussage im Ait. Br. (vgl. oben S. 6) ist aufgegeben. — 27: Der Dikṣita wahrt Schweigen. 28: Er tritt von vorn (Osten) in die Hütte ein; innerhalb derselben regt er sich und bewegt sich hin und her; deshalb regen sich die Embryos im Mutterleib und bewegen sich hin und her.

3.2.1.1: Es werden zwei Felle von schwarzen Antilopen auf die Erde gelegt; auf diesen weicht er ihn. Wenn es zwei Antilopenfelle

Kern nicht-arischer Herkunft sei. Doch halte ich dieses Bedenken nicht für entscheidend.

¹⁵⁷ TS. gibt eine etwas andere Begründung für das Scheren (s. im Folgenden); demnach scheint die Begründung für diesen Brauch keine altüberkommene zu sein. Ist etwa der wahre Grund der, daß der Embryo und das Neugeborene keinen Bart und nur zarteste Haare und Nägel hat?

¹⁵⁸ Diese in anderen Texten nicht erwähnte Einzelheit dürfte ein Kennzeichen etwas späterer Entstehung dieses Textes sein.

sind, stellen sie die beiden Welten, Himmel und Erde, dar; also weicht er ihn auf diesen beiden Welten. — 3: Aber wenn es nur ein Antilopenfell ist, dann stellt es die drei Welten dar: die weißen Haare bedeuten den Himmel, die schwarzen die Erde; oder auch umgekehrt. Die braungelben stellen die Zwischenwelt dar. So weicht er ihn in den drei Welten. — 5: Er kniet hinter (westlich von) den beiden Fellen nieder mit dem Gesicht nach Osten, berührt die weißen und schwarzen Haare und spricht: 'Ihr seid die Abbilder von Rigveda-Strophen und Sāmaveda-Melodien; . . . ich berühre euch.' 6: Er wird zu einem Embryo und schließt die Hände. . . 10-16: Er gürtet sich und verhüllt sein Haupt, denn er ist ein Embryo, und diese sind eingehüllt. . . 18: Dann bindet er das Horn einer schwarzen Antilope an das Ende seines Gewandes.

Es wird nun eine mythische Erzählung eingeschoben, aus der hervorgeht, warum der Dikṣita das Antilopenhorn an sein Gewand knüpft. Zum Verständnis dieses Mythos muß man sich vergegenwärtigen, daß, mit wenigen Ausnahmen, die Kulthandlungen von Worten begleitet sein müssen. Ohne die Rede (*vāc*, fem.) ist das Opfer, der *yajña* (masc.), ungültig und unwirksam. Darauf beruht es, daß in den zahlreichen Geschichten von der ständigen Fehde zwischen den Göttern (*deva*) und den Dämonen (*asura*) mehrfach berichtet wird, daß einst die Rede bei den Asuras weite und die Götter, die ohne sie kein Opfer (*yajña*) vollziehen konnten, die Rede auf ihre Seite lockten, damit sie durch Verrichtung einer vollständigen, mit Rede (*vāc*) ausgestatteten heiligen Handlung (*yajña*) den Dämonen überlegen seien. Die auf die Dikṣā bezügliche Variante dieses Mythos hat in unserem Text (Śat. Br. 3. 2. 1, 18 ff.) folgenden Inhalt:

Der *Yajña* war bei den Göttern, die *Vāc* dagegen bei den Asuras. Die Götter, die damit rechneten, daß die Rede, als ein Weib, männlicher Verführung zugänglich sein werde, forderten den *Yajña* auf, sie zu den Göttern herüberzulocken. Er rief sie mehrmals an, was sie, nach Weiberart, anfänglich nicht beachtete, dann abwie, aber schließlich gab sie doch nach und gesellte sich zu ihm; «deshalb machen es die Weiber so». Der *Yajña* begehrte nun nach der *Vāc* und vereinigte sich mit ihr. Da bedachte Indra: 'Aus dieser Vereinigung von *Yajña* und *Vāc* wird ein großes Ungeheuer entstehen; daß dieses nur nicht die Überhand gewinnt über mich!' Darauf wurde Indra zu einem Embryo und ging in diese Verbindung

(von Yajña und Vāc) ein. Als er nach einem Jahr daraus geboren war, bedachte er: ‚Der Mutterleib, der mich enthielt, ist von großer Kraft. Daß nur nicht nach mir ein noch größeres Ungeheuer daraus geboren wird, das über mich Herr werden könnte!‘ Er ergriff ihn (den Uterus), packte ihn fest, riß ihn heraus und setzte ihn auf den Kopf des Yajña, des Opfers. Denn die schwarze Antilope ist der Yajña. Das Fell der schwarzen Antilope ist das Opfer, und ihr Horn ist dieser Uterus. «Und wie Indra, zum Embryo geworden, aus dieser Vereinigung hervorgegangen ist, so wird er (der Dikṣita), nachdem er zum Embryo geworden ist, aus dieser Vereinigung (von Antilopen-Fell und Horn) geboren.» Abschließend wird (29) gesagt, daß der Dikṣita zu dem Horn spricht: «Du bist Indras Mutterleib.»

30: Der Dikṣita darf, wenn er das Bedürfnis hat, sich zu kratzen, dies nicht mit der Hand oder irgendeinem andern Gegenstand außer dem Antilopenhorn tun. Denn der Dikṣita ist ein Embryo und das Horn der Uterus, der die eigene Leibesfrucht nicht schädigt, während jede andere Berührung den Embryo schädigen würde; sie würde zur Folge haben, daß die Kinder vom Mutterleibe an mit Krätze befallen wären. Dem Dikṣita wird (32) ein Stab überreicht. Er hat Schweigen zu beobachten (37), abgesehen von dem Aufsagen heiliger Sprüche. Dann (39 f.) ruft ein Priester aus: «Geweiht ist dieser Brahmane, dieser Brahmane ist geweiht», und spricht zu den Göttern: «Er ist einer der Euren geworden, beschützt ihn!» 40: Er wird als Brahmane bezeichnet, auch wenn er (nicht Brahmane, sondern Rājanya) ein Königlicher = Kṣatriya oder Vaiśya ist. Denn er ist jetzt aus dem Brahman geboren, während bisher seine Geburt ungewiß war, weil die Rakṣas (Dämonen), wie man sagt, auf der Erde umherschweiften, den Weibern nachstellen und bestrebt sind, ihren Samen in sie zu legen. Deshalb darf auch niemand einen Somaopferer schlagen, denn er würde damit die schlimme Sünde begehen, einen Brahmanen zu schlagen.

Das einschlägige Textstück der *Taittirīya-Sambitā* handelt zu nächst (6. 1. 1.) von der Errichtung der Ostbalkenhütte. Da ist gesagt, daß Osten die Himmelsrichtung der Götter ist, und (1) «... indem er die Ostbalkenhütte macht, wendet der Opferveranstalter sich der Götterwelt zu. Er deckt sie ringsum zu; denn die Götterwelt ist vor der Menschenwelt verborgen. ... An den (vier) Himmels- gegenden (der Hütte) macht er Öffnungen¹⁵⁹, 2: um beide Welten

zu gewinnen. Er schert Haar und Bart, er beschneidet die Nägel. Haar und Bart sind ja tote Haut und opferunrein¹⁶⁰. Indem er Haar und Bart wegnimmt, wird er opferrein- und naht sich dem Opfer. ... 3: Er trinkt Wasser, so wird er im Innern opferrein. Er (der Adhvaryu-Priester) weiht (ihn) mit einem Gewand...» — Dieses Gewand wird jedoch hier nicht, wie in Ait. Br. und S. Br., als Eihaut erklärt, sondern es wird zunächst zu Soma, und seine Teile werden zu anderen Göttern in Beziehung gesetzt, um zu sagen, daß der Dikṣita durch dieses Gewand den Göttern nahe komme. Bemerkenswert ist dann in § 4 die Aussage, daß der sich Wei- hende dieser Welt entrückt (von ihr entfernt, ihr entfallen), aber noch nicht zur Welt der Götter gelangt ist. Wir können das auch so umschreiben, daß die Weihe, als Vorbereitung, eine Absonderung von der Menschenwelt ist, und erst das Opfer selber zu den Göt- tern führt. Es sind die zwei Stufen des vorgeburtlichen Daseins und der Neugeburt.

Es folgen Salbung und Läuterung, mit ausführlichen Erörterungen über die dabei gebrauchten Gegenstände und Sprüche, worauf wir hier nicht einzugehen brauchen (6. 1. 1,4 bis 1. 1. 2).

T. S. 6. 1. 3, 1: Ric und Sāman nahmen die Gestalt (Farbe) der schwarzen Antilope an. — Sie legten ihre Macht in Tag und Nacht... das Weiße des Fells der schwarzen Antilope ist die Farbe des Rigveda, das Schwarze des Sāmaveda. 2: Das Weiße des Fells der schwarzen Antilope ist die Farbe des Tags, das Schwarze die der Nacht. Er (der Adhvaryu-Priester) weiht ihn mit dem Fell der schwarzen Antilope. Das schwarze Antilopenfell ist eine Form des Brahman¹⁶¹, er weiht ihn mit dem Brahman... Der Dikṣita ist ein Embryo; sein Gewand ist die Eihaut; er bedeckt sich; deshalb werden die Embryos (Kinder) bedeckt geboren. Er soll nicht vor dem Somakauf¹⁶² die Hülle ablegen; wenn er vor dem Somakauf die Hülle ablegen würde, so würden die Embryos vor der Zeit ab- gehen. Wenn der Soma gekauft ist, dann wird er geboren.»¹⁶³

159 Anm. in Keith's Übersetzung: «for the but or ball is a microcosm.»

160 Vgl. Anm. 157.

161 Das Antilopenfell wird also nicht, wie in Ait. Br. 1. 3, 17-18, als Placenta erklärt.

162 Mit dem Kauf des von einem Händler auf den Opferplatz gebrachten Soma- krautes beginnt das eigentliche Somaopfer.

163 Wir fügen hier an, daß an späterer Stelle, TS. 6. 2. 5, 5, nochmals gesagt wird: «Der sich Weihende ist ein Embryo. Die Weihungshütte ist der Mut-

Es folgt, TS. 6. 1. 3, 6, ein Mythos, der eine andere Fassung des aus dem Satapathabrāhmana angeführten Mythos von der Paarung zwischen Yajña und Vāc ist, und der durch die Parallele des Ś. Br. in seiner Bedeutung verständlicher wird. In der Fassung der TS. ist der weibliche Teil bei der Paarung die Dakṣiṇā (das Wort ist Femininum), d. i. die Ehrengabe, welche die Priester beim Opfer erhalten.

«Der Yajña begehrte nach der Dakṣiṇā; er vereinigte sich mit ihr. Indra bemerkte das und dachte: ‚Derjenige, welcher daraus wird geboren werden, der wird zu diesem (Allem, d. h. der ganzen Welt).‘ Er ging in sie hinein (als Embryo, wie die Parallele des Ś. Br. lehrt). Indra wahrlich wurde aus ihr geboren. Er bedachte: ‚Derjenige, welcher nach mir aus ihr wird geboren werden, wird zu diesem werden.‘ Er packte ihren Uterus und riß ihn heraus. Sie wurde unfruchtbar . . . Er nahm ihn (den Uterus) fest in seine Hand und versetzte ihn zu den Antilopen; er wurde zum Horn der schwarzen Antilope.› Dieses wird im Folgenden als «Indras Geburtsstätte» bezeichnet.

7: Der Dikṣita ergreift das Antilopenhorn. Er darf sich nicht mit der Hand kratzen, sonst würden seine Nachkommen krätzig werden; er kratzt sich nur mit dem Horn der schwarzen Antilope. Er darf das Antilopenhorn nicht ablegen, ehe den Priestern die Gaben ausgehändigt werden¹⁶⁴. Wenn er das Horn vorher von sich ließe, bestände für seine Nachkommenschaft Gefahr der Fehlgeburt. Nach Herbeibringen der Gaben für die Priester wirft der Dikṣita das Antilopenhorn auf den *Cātvāla*, eine Art von Abfallhaufen. Dieser, sowie das Antilopenhorn selber, ist der Mutterschoß des Dikṣita.

Bei dem Bericht über die einschlägigen Abschnitte von Maitrāyāni-Samhitā (M.S.) und Kāṭhaka (K.S.)¹⁶⁵, zwei einander nahestehenden Texten des Schwarzen Yajurveda, können wir uns, wenn es sich um Übereinstimmungen mit den bisher angeführten Texten

terschoß. Wenn der Dikṣita aus der Weihungshütte herausginge, so wäre das, wie wenn der Embryo aus dem Mutterschoß herausfiele. Er soll nicht herausgehen, um sich selber zu schützen.»

¹⁶⁴ Gemäß der Rolle der Dakṣiṇa im vorangegangenen Mythos wird hier eine Beziehung zwischen Antilopenhorn und Dakṣiṇa hergestellt.

¹⁶⁵ Maitrāyāni Samhitā, hrsg. v. L. v. Schroeder, Leipzig 1881-1886, Neudruck 1923. — Kathakam, hrsg. v. L. v. Schroeder, Leipzig 1900-1910, Neudruck 1922.

handelt, mit stichwortartiger Kürze begnügen. Völlig übergehen wir Abschnitte, die sich zwar auf die Dikṣā beziehen, aber von unserem hauptsächlichlichen Gegenstand abführen.

Bezüglich der Weihungshütte heißt es Maitr. S. 3. 6, 1 — ähnlich dem aus anderen Texten schon Mitgeteilten —, daß in ihr der Dikṣita von der Menschenwelt abgesondert ist; sodann (S. 60, Z. 5 f.): «Einer, der sich weihet, geht wahrlich aus dieser Welt; er geht zur Geburt (*janam* = *janām*), er steigt zur Götterwelt auf. Wenn sie (die Hütte) rings zudecken, machen sie Lichtlöcher (*atirokhan*), dadurch geht er nicht aus dieser Welt, dadurch wird er festgehalten in dieser Welt.» (Der scheinende Widerspruch: «er geht» und «geht nicht aus dieser Welt» drückt in gleichem Sinn wie die Paralleltexen den Zwischenzustand aus: nicht mehr in der Menschenwelt, noch nicht in der Götterwelt; einer ominösen Mißdeutung «geht aus dieser Welt = scheidet von der Welt der Lebenden ab» wird so vorgebeugt.) Die Öffnungen bewirken, daß er nicht völlig abgeschlossen ist; sie gewähren ihm Aussicht auf Erfolg in den Welten, die den verschiedenen Himmelsrichtungen zugeordnet sind.

Abschnitt 2 handelt von Haar- und Bartscheren und Nägelschneiden. Hinzu kommt Zahnputzen, Bad. — Haar, Bart und Nägel sind tote Haut; die üblichen Sprüche: «Pflanze, beschütze mich» und «Axt, verletze ihn nicht». Erörterungen über Reinheit und Nahrungsaufnahme, Anlegen des Gewandes und Salbung mit frischer Butter, die nach diesem Text allen Göttern angehörig ist. — Aus Abschnitt 3 ist zu erwähnen, daß der Dikṣita in der ersten Nacht nicht schlafen soll. (Verzicht auf Schlaf während einer Nacht ist wiederum keine «sehr strenge Askese».) In Abschnitt 4 findet sich bei Erörterungen über das Opfer der Satz: «Dann gerade wird er geboren (*srjate*), wenn er sich weihet.»

Aus Abschnitt 6 führen wir an (S. 67, Z. 6 f.): Die Macht von Ric und Sāman wurde zu Tag und Nacht. Beider Farbe ist die des Fells der schwarzen Antilope, nämlich Weiß die Farbe des Tags, Schwarz die der Nacht. Tag und Nacht kamen in Paarung zusammen. Beider Kraft ging in die schwarze Antilope ein . . . Wenn er das Fell mit den Haaren nach außen sich umlegen würde, dann wäre der Dikṣita vor dem Opfer verborgen; wenn mit den Haaren nach innen, dann wäre das Opfer vor den Göttern verborgen. Zwei (mit den Haaren nach entgegengesetzten Seiten) soll er anle-

gen; dann ist der Dikṣita nicht vor dem Opfer, und das Opfer nicht vor den Göttern verborgen.

Wir fahren fort mit 3. 6, 7 (S. 68, Z. 7 f.): «Als das Opfer geboren wurde (*stṛjta-*), hing die Eihaut hinterher; das wurde ein linnen Gewand. Deshalb weihen sie ihn mit einem Linnengewand, damit das Opfer mit dem Mutterschoß verbunden sei.» — Z. 10 f.: «Die Weihungshütte ist wahrlich der Mutterschoß des Dikṣita, das Antilopenfell die Placenta, das Weihungsgewand die Eihaut, der Gürtel die Nabelschnur, der Dikṣita ein Embryo. In seinem eigenen Mutterschoß also soll der Dikṣita liegen. Deshalb soll der Dikṣita nicht zu unrechten Zeiten aus der Weihungshütte herausgehen. Denn das ist sein Mutterschoß, denn daraus wird der Embryo, der Dikṣita, geboren.» — Z. 16 f.: «Der Mensch ist wahrlich ungeboren. Das Opfer ist es, wodurch er geboren wird. Er wird wahrlich gerade dann geboren, wenn er sich beim Somakauf verhüllt. Vor dem verhüllt er sich; dann erst wird der Mensch geboren; er wird wahrlich gerade dann gänzlich geboren, wenn er ins Wasser zum Schlußbad geht.» Die Verhüllung bis zum Somakauf (dem Beginn des eigentlichen Opfers) ist also der vorgeburtliche Zustand, der Vorgang der (Neu- oder Wieder-) Geburt ist erst abgeschlossen mit dem Schlußakt des Opfers.

In 3. 6, 8 (S. 70, Z. 3 ff.) folgt dann der Mythos von der Geburt des Indra aus der Vereinigung von Yajña und Dakṣinā. Bei sonstiger großer Ähnlichkeit mit dem schon Berichteten ist der Anfang insofern anders, als da (umgekehrt) die Dakṣinā bei den Göttern und der Yajña bei den Asuras weilt. Die beiden gatten sich (ohne daß erzählt würde, wie der Yajña zur Dakṣinā, also auf die Götterseite, kommt), und Indra, da er erkennt, daß aus dieser Vereinigung «Dieses» entstehen werde, geht in die Dakṣinā ein und wird aus ihr geboren. Ein anderer, der daraus geboren würde, würde ihm gleich (*sādṛśi*) werden. Indra packt den Uterus der Dakṣinā, und daraus wird das Horn der schwarzen Antilope. Durch dieses gewinnt der Dikṣita den Mutterschoß des Indra und bewirkt, daß sein Opfer mit dem Mutterschoß verbunden ist.

KS. 23. 1 (S. 73, Z. 3) sagt von der frischen Butter, mit der der Dikṣita gesalbt wird, sie sei weder bei den Göttern noch bei den Menschen befindlich, und dasselbe sei der Fall bei dem, der sich weihet; «er hat sich aus dieser Welt entfernt und jene (noch) nicht erreicht.» — Salbung und Läuterung. — 23. 2 (S. 74, Z. 18 ff.). «Der

Dikṣita ist ein Embryo, die Weihungshütte der Mutterschoß, das Gewand die Eihaut, das schwarze Antilopenfell die Placenta.» — 23. 3 (S. 76, Z. 16 ff.): Ric und Sāman gingen in die schwarze Antilope ein. . . Das Sāman ist das Weiße, die Ric das Schwarze; indem er sich mit dem Fell der schwarzen Antilope weihet, erlangt er Ric und Sāman. Tag und Nacht kamen in Paarung zusammen; beider Stärke und Kraft. . . ging in die schwarze Antilope ein; indem er sich mit dem Fell der schwarzen Antilope weihet, erlangt er Stärke von Tag und Nacht. Himmel und Erde kamen in Paarung zusammen; beider opferwürdiger Glanz ging in die schwarze Antilope ein; indem er sich mit dem Fell der schwarzen Antilope weihet, erlangt er den opferwürdigen Glanz von Himmel und Erde. (S. 77, Z. 20 ff.) «Als das Opfer geboren wurde (*asṛjyata*), hing seine Eihaut nach. Das wurde das Weihungsgewand. Der Dikṣita ist ein Embryo. Wenn er das Weihungsgewand anlegt, dann umhüllt er sich mit seinem eigenen Mutterschoß. Deshalb ist es sehr wichtig, daß er als ein Embryo, und wie verhüllt und verborgen, kein deutliches Wort spricht, damit seine Mühe nicht vergeblich sei.» —

23. 4 (S. 78, Z. 17 ff.): «Der Yajña war bei den Göttern, die Dakṣinā bei den Vätern (Manen). Der Yajña hatte Liebesbegehren nach der Dakṣinā.» Die Väter verlangen und erhalten Anteil am Opfer; es wird zwar nicht gesagt, ergibt sich aber aus dem Zusammenhang, daß sie dafür die Dakṣinā ausgeliefert haben. Z. 20: (die Dakṣinā) rief ihn (den Yajña). Als er gerufen wurde, lief er zu ihr. Deshalb läuft ein Mann, wenn er von einem Weib gerufen wird, zu ihr. . . Er vereinigte sich mit ihr. Indra bemerkte es; er dachte: ‚Wahrlich, der, welcher daraus geboren wird, der wird Dieses werden.‘ Er ging in diesen Mutterleib ein; er wurde daraus geboren. Er beobachtete das nochmal und dachte: ‚Wahrlich, der, welcher nachher daraus geboren wird, der wird mein Widersacher werden.‘ Er erwischte den Uterus, packte und spaltete ihn. Er wurde zum Horn. Weil er zum Horn wird, gelangt der Same des Yajña zum Mutterschoß des Indra, zum Uterus der Dakṣinā.»

Angesichts der vielfältigen und nachdrücklichen Aussagen der vorgelegten Textstücke ist man überrascht, bei Oldenberg (Religion des Veda¹, S. 407) zu lesen, daß in der Dikṣā «Spuren des Geburtsmotivs doch erkennbar» zu sein «scheinen», und daß er es für nötig hält, die Analogie von Anschauungen und Gebräuchen «nie-

derer» Kulturen in Anspruch zu nehmen, um festzustellen, daß die Auffassung, der Dikṣita sei ein Embryo, doch «zu Recht besteht» (S. 406).

Ferner schließt Oldenberg aus solchen ethnologischen Parallelen, «daß auch zur Dikṣā als erster Akt einst eine Darstellung des Todes des alten Menschen gehört haben wird», welche jedoch «verloren gegangen» sei. Diese Annahme ist von religionswissenschaftlicher Bedeutung und muß deshalb hier erörtert werden. Wir glauben nämlich nicht, daß sie in der altindischen Überlieferung hinreichenden Halt hat.

Die von Oldenberg angeführte Tatsache, daß es einen altindischen Ritus gibt, durch den ein Totgeglaubter wieder ins Leben eingeführt wird, indem man ihn symbolisch einen Embryozustand und eine neue Geburt durchmachen läßt (Caland, Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche 89), kann nicht, gemäß Oldenbergs Annahme, als Parallele zur Dikṣā herangezogen werden. Denn bei diesem Brauch ist der Tod Ausgangspunkt und Veranlassung der rituellen Wiedereinführung ins irdische Leben, und die Neubelebung könnte gar nicht stattfinden ohne vorausgegangenen vermeintlichen Tod. Bei der Dikṣā dagegen wird der lebende Mensch aus dem irdischen Leben in ein höheres Dasein erhoben. In einem höheren Sinn, für dieses höhere, götternahe Leben ist er, wie MS. 3.6.7 sagt, noch «ungeboren» und muß als ein noch Ungeborener, nicht aber als ein Gestorbener, geboren werden.

Über andere Wiedergeburtssitten, in Indien und außerhalb Indiens, hat Th. Zachariae unter der Überschrift «Scheingeburt» gehandelt (Kleine Schriften, Bonn und Leipzig 1920, S. 245 ff. = Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde 20, 1910, S. 141 ff.). Er führt dabei eine ausgedehnte Literatur an und setzt, nicht als Erster, die mannigfachen symbolischen Wiedergeburtssitten auch in Beziehung zu den Schwangerschafts- und Geburtszeremonien, die an einem zurückgekehrten Totgeglaubten vollzogen werden. Diese Beziehung, auf die Oldenberg seine Hypothese baut, besteht also in der Tat, aber sofern nicht der vorausgegangene vermeintliche Tod der Anlaß ist für die Anwendung des symbolischen Geburtsritus, ist dabei nirgends von einem vorherigen Sterben oder dessen symbolischer Darstellung die Rede.

Uns interessiert von den Beispielen, die Zachariae anführt, besonders der indische Hiranyagarbha-Ritus, der zufrühest in Athar-

vaveda-Parīṣiṣṭa 13 beschrieben, und noch bis in neuere und neueste Zeit ausgeführt wird. Bei diesem Ritus wird der Wiederzugebärende in ein goldenes Gefäß eingeschlossen, und es werden an ihm die Schwangerschaftszeremonien vollzogen; wenn er dann aus dem goldenen Gefäß herauskommt, folgen die Geburtszeremonien. Das goldene Gefäß kann in Gestalt einer Kuh gebildet und der darin Eingeschlossene, zur Verdeutlichung der Symbolik, durch deren Geburtsteile herausgezogen werden; da aber die Herstellung einer goldenen Kuh sehr teuer und wohl nur einem König möglich ist, genügt es auch, daß der Betreffende durch eine goldene Nachbildung eines Geburtsgliedes hindurchkriecht.

Es scheint, daß der Wiederzugebärende dabei als «goldener Embryo» gilt (denn das heißt hiranyagarbha); da aber Hiranyagarbha auch ein Wort für den höchsten Gott (Prajäpati; Brahman) ist, findet sich in manchen Texten die Wendung, daß er während seines Eingeschlossenseins den Hiranyagarbha meditieren soll, und danach von Hiranyagarbha, dem Gott, aufgenommen wird.

Leider gibt Zachariae nur vereinzelte Beispiele für den Anlaß zum Vollzug dieser Zeremonie: daß zwei indische Gesandte durch ihre Reise nach England unrein geworden und ihrer Kaste verlustig gegangen waren, und deshalb wiedergeboren werden mußten; daß ein König die Privilegien der Brahmanen für sich in Anspruch nahm und die Verwirklichung dieses unmöglichen Verlangens (denn der König ist der Kaste nach ein Kṣatriya) dadurch erzwang, daß er sich aus einer goldenen Kuh wiedergebären ließ. Ferner wird allgemein Befreiung von Sünde und Unreinheit als Zweck und Erfolg dieses Ritus angegeben. In keinem Fall aber ist von einem vorherigen Sterben die Rede.

Jedoch bedarf es gar nicht der Vergleiche mit anderen indischen oder außerindischen Wiedergeburtssitten, um Oldenbergs Annahme, der Geburt des Embryo müsse ein Sterben vorausgegangen sein, zu entkräften. Denn die von der Dikṣā handelnden Texte selber sprechen dagegen. Sie sind so zahlreich und so ausführlich, daß sie das argumentum e silentio zulassen; denn trotz ihrer Übereinstimmung in Hauptpunkten wechseln doch die Formulierungen in Einzelheiten derart, daß mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen ist, Spuren der von Oldenberg vermuteten «verloren gegangenen» Anschauung müßten irgendwo noch aufzuzeigen sein, wenn sie jemals existiert hätte.

Dagegen weist die schon hervorgehobene gelegentliche Wendung, daß der nicht geweihte Mensch eigentlich ungeboren sei, in andere Richtung. — Wir haben zwar bei unserm auszugsweisen Bericht von vielen Einzelheiten und abseits führendem Beiwerk abgesehen, aber doch den eigenartigen Mythos, daß Indra als Embryo in den Mutterleib der Vāc (Rede) oder der Dakṣiṇā eingegangen ist, mit annähernder Vollständigkeit vorgeführt. Das geschah deshalb, weil dieser Mythos für unsere gegenwärtige Frage von ganz wesentlicher Bedeutung ist. Denn die Geburt Indras aus kultischen Elementen ist das mythische Vorbild für die Geburt des Dikṣita aus dem Opfer, genauer: aus dem Zusammenwirken von Opferhandlung (yajña) und Opferrede (vāc) oder Opferlohn (dakṣiṇā), bzw. aus dem Antilopenhorn, das den vom Yajña geschwängerten Uterus darstellt.

Aber auch hier ist keine Rede davon, daß Indra, um sich aus jenem Opferbestandteil wiedergebären zu lassen, vorher stürbe. Es wird einfach gesagt, daß er in diese Paarung, bzw. den dabei beteiligten Uterus, einging. Ebenso verhält es sich mit dem Dikṣita. Beides, die Geburt Indras und die des Dikṣita, entspricht der natürlichen Zeugung und Schwangerschaft darin, daß das künftige Lebewesen nicht stirbt, ehe es gezeugt wird. Denn es heißt z. B. Ait. Br. 7, 13 (Str. 10): «Der Gatte geht in die Gattin ein und wird zu einem Embryo in die Mutter (eingehend); in ihr entsteht er aufs neue und wird im zehnten Monat geboren.» Ähnlich Manu 9, 8: «Der Gatte geht in die Gattin ein; zu einem Embryo geworden wird er aus ihr geboren.» Da ist kein Gedanke daran, daß er erst sterben müsse, um zu einem Embryo und dann neu geboren zu werden. Ebenso wenig stirbt, wenn der Sohn als das «Selbst» (ātman) des Vaters bezeichnet wird, der atman des Erzeugers.

Oldenberg erwägt nun fragend, ob in Jaiminiya-Upaniṣad-Brāhmana¹⁶⁶ III, 11, 3 eine Spur davon vorliege, daß dem Embryonalzustand und der Neugeburt des Dikṣita ein symbolisches Sterben vorausgegangen sei. Da wird nämlich gesagt, daß der Mensch dreimal stirbt und dreimal geboren wird, und zwar stirbt er erstmalig bei der Zeugung, wenn der Same ergossen wird, sodann, wenn er sich weiht (yad dikṣate), und zuletzt, wenn er (im

gewöhnlichen Sinne) stirbt. Jedesmal findet dann eine Vereinigung mit einer Lebens- oder Geistesmacht statt, vermöge deren er in natürlicher oder geistiger Weise wiedergeboren wird. Jenes zweite Sterben «wenn er sich weiht» kann jedoch nicht zugunsten von Oldenbergs Hypothese geltend gemacht werden. Denn es gehört in den Zusammenhang der vorhergehenden breiteren Darlegung Jaim. Up. Br. III, 8, wonach der Mensch dreimal geboren wird und dreimal stirbt: er wird geboren erstens aus seinem Vater (Samen-ergießung), dann aus seiner Mutter (natürliche Geburt), dann aus dem Opfer (geistliche Wiedergeburt). Und er stirbt zum ersten Mal, wenn er als Same in den Mutterleib eindringt, in diese «blinde Finsternis», wo er zu einem Tropfen Blut oder zu einem Tropfen Wasser wird. Das Embryonaldasein ist hier als ein Todezustand vorgestellt. Ein zweites Mal stirbt er, wenn man ihn weiht. Das Schneiden von Haar, Bart und Nägeln, das Krümmen der Finger, die Tatsache, daß er nicht opfert, nicht zu einem Weibe geht, nicht menschliche Sprache spricht, wird wiederum als Todezustand aufgefaßt. Der dritte Tod ist dann der natürliche Tod.

Es geht also auch nach Jaim. Up. Br. der Dikṣā nicht ein Sterben voraus, sondern der Embryonalzustand selbst — sowohl der symbolische des Dikṣita als der des noch ungeborenen Lebewesens im Mutterleib — wird als ein Totsein aufgefaßt. Es stehen sich hier zwei völlig verschiedene Betrachtungsweisen gegenüber: im Jaim. Up. Br. eine Wellenlinie von Werden und Vergehen, in der Dikṣā-Lehre der oben angeführten Texte dagegen eine gewissermaßen kreisförmige Vorstellung, die Sein und Nichtsein (Noch-Nicht-Dasein und Demnächst-Dasein) als Einheit beschlossen sieht im garbha, dem Embryo. Bezeichnend für die Verschiedenheit der beiden Betrachtungsweisen ist, daß das für die Dikṣā-Lehre so entscheidende Wort garbha in der Jaiminiya-Lehre überhaupt nicht vorkommt. Es könnte dort auch gar nicht gebraucht werden, wo der Embryonalzustand als Totsein aufgefaßt wird, denn garbha ist ein Inbegriff des Lebens — des noch nicht entfalteten Lebens. Und wenn es M.S. 3, 6, 1 (S. 60, Z. 11) heißt: «Der Dikṣita ist Same», so ist damit in anderer Weise ausgedrückt, daß er nicht gestorben ist, sondern Leben in sich trägt und Leben ist.

Der andere Ritus, bei dem der Mensch, welcher eine Weihe empfängt, einen Embryo-Zustand durchmacht, ist das Upanayana, die «Einführung», durch die der Knabe oder Jüngling in die brah-

166 Hanns Oerrel: *The Jaiminiya or Talavakara Upaniṣad Brāhmana*: Text, Translation, and Notes, Journal of the American Oriental Society 16 (1) Volume. New Haven 1896. S. 79 ff.

manische Religionsgemeinschaft, und zugleich damit in die arische Volksgemeinschaft aufgenommen wird. Jeder junge Arier muß sich dieser Jünglingsweihe oder Initiation unterziehen. Er wird in dieser Zeit *brahmacārin*, Brahmanenschüler, Lehrling, genannt. Als solcher lebt er im Hause seines geistlichen Lehrers (*guru*) und empfängt nicht nur religiöse Unterweisung, sondern muß auch gewisse Enthaltensamkeitsvorschriften innehalten: Er darf nur erbetelte Speise essen, muß sich des Geschlechtsverkehrs enthalten; er ist also zeitweilig ein junger Asket, trägt als Asketenkleid das schwarze Antilopenfell, und der Ausdruck für diese Lehrzeit, *brahmacharya*, ist zu dem Wort für geschlechtliche Keuschheit schlechthin geworden.

Wenn er ein gelehrter, d. h. vedakundiger Brahmane werden will, ist der zu erlernende Stoff sehr umfangreich und die Lehrzeit dauert viele Jahre lang; das Mindeste ist das Erlernen der «Sāvitrī», der kurzen Rigveda-Strophe von 3 mal 8 Silben, RV. 3.62. 10, die als tägliches Gebet dient.

In strengstem Gehorsam muß er alle ihm aufgetragenen Dienstleistungen ausführen; dabei ist der wichtigste und unerlässlichste Dienst die Unterhaltung der heiligen Feuer. Daher ist noch in späteren Jahren das Herbeibringen von Brennholz das Zeichen, daß man von einem an Wissen überlegenen Manne lernen will und sich ganz seiner Autorität unterwirft, wie wir das in den Upanishaden so oft lesen.

Die Brahmanenschülerenschaft und die Zeremonie der Einführung ist das brahmanische Gegenstück zu den Jünglingsweihen oder Initiationsriten, die wir von vielen Völkern kennen, und die wir in abgeschwächter und vergeistigter Form noch in Firmung und Konfirmation haben.

Manches von den altindischen Bräuchen kann man sich veranschaulichen an Verhältnissen, die vor nicht gar langer Zeit auch bei uns bestanden: Wilhelm von Kugelgen erzählt in seinen Jugenderinnerungen, wie er als Vorbereitung zur Konfirmation beim Pastor Roller auf dem Lande wohnte und dort nicht nur religiöse Unterweisung empfing, sondern völlig das Leben des Pfarrers teilte, auch häusliche und Gartenarbeiten verrichten mußte. Der Pfarrer blieb — ganz wie der altindische *guru* — lebenslang sein väterlicher Freund und geistlicher Berater von höchster Autorität. Nicht als ein so gläubiger Zögling berichtet Gottfried Keller im Grünen

Heinrich (II, 11) von der Konfirmation: sie war «die erste Bedingung, Bürger zu werden»; «wenn wir uns dieser fremden, wunderbaren Disziplin nicht mit oder ohne Überzeugung unterwerfen, so waren wir ungültig im Staate und es durfte keiner auch nur eine Frau nehmen.»

Wie die Dikṣā ist auch das Upanayana eine symbolische Wiedergeburt. Es wird von dem Jüngling gesagt, daß er als Embryo im Leibe seines Lehrers weilt und von diesem wiedergeboren wird.

Das erste Zeugnis dafür findet sich Atharvaveda 11. 5¹⁶⁷; in einer Strophenfolge, die den Brahmacārin aufs höchste verherrlicht. Str. 3: «Der Lehrer, der den Brahmacārin einführt, macht ihn zu einem Embryo in seinem Innern; er trägt ihn drei Nächte in seinem Bauch; wenn er geboren wird, kommen alle Götter zusammen herbei, ihn zu sehen.» In Str. 6 heißt es dann: «Der Brahmacārin geht mit Brennholz, entbrannt (als ob er selber entzündet wäre¹⁶⁸), in schwarzes Antilopenfell gehüllt, geweiht (*dikṣiāt*), mit langem Bart . . .» Das Antilopenfell wird hier nicht auf seinen Zustand als Embryo bezogen, sondern ist einfach die Kleidung des Asketen.

Ausführlicher handelt von dem Upanayana das Satapathabrāhmaṇa 11. 5.4; ¹⁶⁹ 1-5 wird berichtet, wie der Schüler sich anmeldet und vorstellt, der Brahmane ihm die einfachsten Vorschriften mitteilt; 6: «Dann sagt er (der Brahmane) ihm die Sāvitrī auf. Diese sagte man ihm früher nach einem Jahre auf. Mit dem Maß von einem Jahr werden die Kinder (garbha, Embryo) geboren, und gerade wenn er geboren ist, legen wir die Rede in ihn»; 7: «oder nach 6 Monaten . . . 8: oder nach 24 Tagen . . . 9: oder nach 12 Tagen . . . 10: oder nach 6 Tagen . . . 11: oder nach 3 Tagen . . .» Jedemal wird die Zahl der Monate, bzw. Tage symbolisch als ein Jahr ausgelegt, z. B.: 12 ist die Zahl der Jahresmonate, also bedeuten 12 Tage ein Jahr; 3 ist die Zahl der Jahreszeiten, also bedeutet 3 ein

167 *Atharva Veda Sanhita*, hrg. v. R. Roth und W. D. Whitney, Berlin 1855, 2. Aufl. 1924; *Atharva Veda Samhita* transl. by W. D. Whitney = Harvard Oriental Series VII, VIII, Cambridge, Mass. 1905; *Hymns of the Atharva-Veda* transl. by M. Bloomfield, S. B. E. XLII, Oxford 1897; abgekürzt AV.

168 Die Paippalada-Fassung (16.153) hat statt dessen: «mit Brennholz, mit Gürtel».

169 Weil das Upanayana nicht, wie die Dikṣa, zum Opferritual gehört, sondern ein «häuslicher» Ritus ist, wird es in den Brahmana-Texten sonst nicht behandelt.

Jahr. Absatz 11 schließt mit der Wiederholung: «Die Kinder (garbha) werden mit dem Maß von einem Jahr geboren, und gerade wenn er geboren ist, legen wir die Rede in ihn.» Es wird also, bei aller Verschiedenheit der Vorschriften in bezug auf die Dauer des Upanayana, immer an der symbolischen Bedeutung des Zeitmaßes festgehalten: Ob es Tage, Wochen oder Monate dauert — symbolisch ist die jeweilige Frist immer die Zeit, die das Kind als Embryo im Mutterleib zubringt.

Der Text fährt fort: «In bezug darauf singt man einen Vers: „Der Lehrer wird schwanger (mit einem Embryo versehen), wenn er seine rechte Hand auf ihn gelegt hat; in der dritten (Nacht) wird er (der Schüler) zusammen mit der Sāvitrī als Brahman geboren . . .“» Absatz 14 sagt, daß der Brahmācārīn nicht rechts vom Lehrer stehen soll, wenn dieser ihm die Sāvitrī vorsagt, sondern gerade vor ihm, damit es nicht so scheint oder gedeutet werden könnte, als ob der Lehrer den Schüler seitlich oder schief geboren habe. Absatz 16: Wenn ein Brahmanenjüngling¹⁷⁰ als Brahmācārīn aufgenommen ist, soll sich der Lehrer der Begattung enthalten, «denn der Brahmācārīn ist ein Embryo»; es würde also vergebliche Samenergießung stattfinden. 17: Doch kann es der brahmanische Lehrer damit auch halten, wie er will; denn nur die natürliche Geburt erfolgt aus dem Mutterleib, die geistliche Geburt dagegen geschieht durch Aussprechen von Vedasprüchen, also aus dem Mund.

Es wurde schon hervorgehoben, daß in Ath. V. 11. 5, 6 der Brahmācārīn als *dīkṣita* bezeichnet wird, so auch fernerhin. Die Analogie zwischen der Jünglingsweihe und der Opferweihe (der *Dikṣā* schlechthin) ist damit sehr deutlich ausgesprochen. Ferner wird jeder erwachsene Arier, d. h. jeder, der das Upanayana durchgemacht, die Sāvitrī rituell erlernt hat, ein *dvi-ja*, «Zweigeborener», genannt.¹⁷¹ Dieser Ausdruck ist so verbreitet und gebräuchlich, daß man sagen kann: die ganze altindische Literatur ist von Anspielungen auf diese Wiedergeburt durchzogen.

Dagegen ist *tapasvīn*, «der mit Askese (asketischer Glut) Versehene», ein viel engerer Begriff. Dies bestätigt auf neue, daß nicht die Askese, sondern die Wiedergeburt der Kern der *Dikṣā* und des Upanayana ist.

170 Warum das nur bei einem Brahmācārīn brahmanischer Abkunft, nicht auch bei anderen gilt, ist unklar.

171 Erstmals AV. 19. 71. 1.

In klassischer Zeit wird zwar die Lehre von der geistlichen Vaterschaft, die zwischen dem brahmanischen Lehrer und dem Brahmācārīn besteht, nicht mehr in der naïv-anschaulichen Form von Schwangerschaft des Lehrers und Embryo-Zustand des Schülers ausgedrückt, aber die Vorstellung der Vaterschaft bleibt weiterhin lebendig, nur vergeistigter, als religiös-moralische Autorität, aufgefaßt. So heißt es z. B. in Manus Gesetzbuch¹⁷² (*Mānava Dharmaśāstra* II, 144-148) 144: «Der (Mann), der ihm (dem Brahmācārīn) ohne Falsch beide Ohren mit dem Brahman (dem Vedawort, wovon die Sāvitrī das Mindestmaß ist) füllt, der ist als Mutter und Vater zu betrachten; den soll er niemals schädigen.» 146: «Vonden beiden, Erzeuger und Geber des Brahman, ist der Geber des Brahman (der geistliche Lehrer) der würdigere Vater. Denn die Brahman-Geburt des Weisen währt sowohl wenn er gestorben ist als auch hier ewiglich.» Dazu Kullukas Kommentar: «. . . die ein Sacrament darstellende Geburt durch das Upanayana ist in der andern Welt und in dieser Welt dauernd . . .» 147: Und wenn Vater und Mutter ihn aus gegenseitiger Liebe erzeugen, so soll man wissen, daß das seine Entstehung ist, wenn er im Mutterschoß erzeugt wird.» (Kulluka: «. . . es ist seine den Tieren gleiche Geburt.») 148: «Aber die Geburt, die ein Lehrer, der den Veda vollständig kennt, ihm der Vorschrift gemäß bereitet vermittels der Sāvitrī, das ist die wahre, nicht alternde, nicht sterbende (Geburt).»

W. Hauer vertritt bzgl. des Upanayana in «Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien» (Berlin, Stuttgart, Leipzig 1922) die Ansicht, «daß der im Mutterleib befindliche Novize *sterbe, ehe er wiedergeboren wird*» (S. 97). Er beruft sich dabei auf die Analogie von Wiedergeburtssitten primitiver Völker, sowie auf Oldenbergs Hypothese von dem im Ritual verloren gegangenen Sterben des *Dikṣita*, bevor er zum Embryo wird. Wir haben diese Hypothese Oldenbergs widerlegt und zugleich darauf hingewiesen, daß solche ethnologischen Parallelen nur mit großer Behutsamkeit gezogen werden dürfen.

Hauer führt aber außerdem noch einige Atharva-Gedichte an, um seine Annahme zu beweisen. Diese Gedichte hat man bisher auf die Wiederbelebung schwer Kranker bezogen, die in bewußtlosem Zustand schon in das Reich des Todes eingegangen zu sein 172 Manu-Smṛiti, hrsg. v. J. Jolly, London 1887; verschiedene indische Ausgaben; *The Laws of Manu*, transl. by G. Bühler, SBE XXV, Oxford 1886.

schiene. Hauer weist nun darauf hin, daß nach dem Kaufika-Sūtra, dem zum Atharva-Veda gehörigen Ritualtext, mehrere dieser Gedichte beim Upanayana anzuwenden sind. Die betreffenden Sprüche oder Spruchfolgen beziehen sich also nach Hauer nicht, oder nicht nur auf die Wiederbelebung schwer Kranker, sondern (auch) auf die Erweckung des in hypnotischer Trance befindlichen Brahmācārin.

Die ekstatischen Zustände und Erlebnisse des Brahmācārin, die Hauer aus diesen Gedichten herausliest — und die bis zu einem gewissen Grade Auffassungssache sind — müssen hier unerörtert bleiben. Von einem todesähnlichen Zustand des «Novizen» kann ich in den Texten nichts ausgesprochen finden.

Die von Hauer angeführten Beispiele — es handelt sich um AV. 7.67 (69); 7.53, 1, 9; 1.30; 3.8; 11.4,14,20; 17.4,1,29,30 — sind Segenssprüche und Gebete allgemeiner Art, die auf alle möglichen Gelegenheiten passen und auch bei den verschiedensten Anlässen verwendet wurden. Daher waren sie, wenn man die Liturgie des Upanayana recht ausführlich machen wollte, dafür so gut verwendbar wie viele andere.

Hauers Hauptbeispiel ist AV. 8.1. Dort heißt es (Str. 8): «Steig empor aus der Dunkelheit, komm ans Licht; wir fassen deine Hände»; (Str. 3): «Wir tragen dich heraus aus den Banden der Vernichtung»; (Str. 20): «Gefaßt habe ich dich gefunden, erneuert bist du wiedergekommen.» Nach Hauer hätte man beim Upanayana solche Verse nicht rezitieren können, wenn sie nicht « in die Situation des scheinbar Toten und wieder zu neuem Leben zu erweckenden Jünglings eingestellt werden.»

Er erwähnt aber nicht, daß dieses Gedicht gesprochen wird, wenn der Lehrer den Nabel des Schülers berührt. Diese Geste hatte Hauer selbst vorher (S. 86) einleuchtend gedeutet als Symbol für den geburtlichen Zusammenhang zwischen Schüler und Lehrer, analog der Nabelschnur, die den Embryo mit der Mutter verbindet.

Also die *Geburt* begleiten alle diese Sprüche, nicht die Auferweckung von einem ekstatischen Scheintod. Ein Embryo war der Brahmācārin bis zu dieser Geburt. Der Embryo aber ist, wie wir vielfach gesehen haben, der Inbegriff des Lebens, zwar des unentfalteten Lebens, doch keineswegs des Todes oder des Toten. Der Embryo weilt nicht im Schoße der Vernichtung; es wäre sinnlos,

ihn, wenn er geboren werden soll, aus dem Reich des Todes herbeizurufen. Wenn der Brahmācārin sterben müßte, was nirgends (außer bei Hauer) gesagt wird, so müßte das seiner Verwandlung in einen Embryo vorausgehen, und das gerade gilt bei den von Hauer angeführten Sprüchen nicht.

* * *

Sprache — Literatur — Kultur

Orientalische Literatur und Kultur

[Paul] Émile Dumont [aut. Prof. f. Gesch. d. Ind. Literat. u. Erklärung d. Ved. Texte an d. Univ. Brüssel], L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisamhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kṛtyasandhauśvamedha). [Société Belge d'Études Orientales] Paris, Paul Geuthner, 1927. XXXVI u. 415 S. 8°. Fr. 100,—.

Das Opferwesen ist eines der schwerst zugänglichen Gebiete der vedischen Kultur. Es ist für den, der noch nicht eingedrungen ist, reallos, und manche insteter moderner europäischen Erörterungen darüber erleichtern das Eindringen nicht merklich und machen keineswegs Lust dazu. Sie stürzen sich voll Gelehrsamkeit und mit wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit in die verwirrenden, minutiösen Einzelheiten und lassen den Leser manchmal peinlich nach einem Aristoteles tasten. Sinn und Bedeutung des Gacaru bleiben unaufgeklärt, sofern sie nicht etwa auf gröblichste mißdeutet und entstellt werden. Denn all die anklagenden oder entschuldigenden Charakteristika der Brahmanas mit Worten wie theologisches Gefasel, Schwachsinn und Überbrumpeln alten Widersinnes durch

neuen, noch barockeren Widersinn zeugen für eine noch recht mangelhafte Einführung in die Symbolik und den Gehalt des Opfers, das doch eine der wichtigsten Schöpfungen des altindischen Geistes war, an der sich nahezu die ganze vedische Literatur aufbaut, angefangen vom Rigveda bis zu den Upanishaden, deren Tief Sinn aus der Opfermystik hervorzweigt.

Den inneren Schwierigkeiten des Verständnisses stehen da außerdem noch technische, nicht nach Meditationen der Brahmanas über den mystischen Sinn, die kosmische Bedeutung, die magische Wirkung des Opfers seinen Bekanntheit mit dessen tatsächlichen Vollzug voraus und beziehen sich oft mit ausführlicher Breite auf ein minutiöses Detail, so daß es unmöglich ist, dabei einen größeren Zusammenhang nicht aus den Augen zu verlieren. Die Darstellungen des Opfers in den Sutras oder Leitfäden, die aufs Ganze gehen, sind wie Grammatiken, die keineswegs den Leser sogleich instand setzen, der Sprache sich zu bedienen; ja wehmer bedürftig sie sich in der Formulierung ihrer Paragraphen einer so gedrängten Knappheit, daß sich kein unmittelbares Verständnis ergibt. Und sie lassen sich auch weiterhin gegen altindischen Grammatiken vergleichen, deren Tugend meist in Gründlichkeit als in Fälschlichkeit bestand und in denen Anfängliches nicht vorangestellt und Wichtiges nicht hervorgehoben war.

Nun aber gliedert sich die Schar der zelebrierenden Priester in verschiedene Hauptgruppen, und wenn zwar nicht für jeden einzelnen eine besondere Anweisung vorliegt — wie im Orchester jeder Mitspielende ein Notenheft für sich hat —, so ist die Partitur des Ganzen doch zusammennusetzen aus dem Reglement jeder dieser Gruppen, die ihre besonderen Verrichtungen und ihren besonderen Gesichtspunkt hat. Die vorhin gemachte Angabe, daß die Leitfäden das Ganze umspannen, gilt daher nicht uneingeschränkt und ist auch insofern zu vorteilhaft, weil es in jedem Priesterum verschiedene Schulen gab, deren Lehrbücher immerhin genug abwichen, um eine Übersicht zu erschweren.

Das Gesagte mag zur Genüge andeuten, daß zusammenfassende Darstellungen vedischer Opfer ein wichtiges Erfordernis sind. Von der Kompliziertheit der Materie mag es weiterhin noch einen ungefähren Begriff geben, wenn ich erwähne, daß das berühmte Meisterwerk, in dem Caland und Henry das Normalopfer des vedischen Kults, den einträgigen Agnistoma, darstellen, 500 Seiten füllt.

Der Atvamēda, das Roßopfer, ein besonders feierliches, nur von einem siegreichen, weltbeherrschenden König darzubringendes Opfer, umfaßt die Handlung mit seinem Hauptstadium drei Tage und bedarf vorbereitender Riten, die sich über ein Jahr erstrecken, wie denn auch

die abschließenden Riten ein weiteres Jahr ausfüllen; während ein königliches Opfer. Durchgeführt schließt dasselbe in genauem Anschluß an die Texte, jedoch mit einer Anschaulichkeit, wie sie mir bisher bei verwandten Arbeiten noch nicht erreicht zu sein scheint.

Eine Einleitung von bescheidenem Umfang gibt den so erwünschten zusammenfassenden Überblick, einen knappen Hinweis auf die das Opfer durchziehende Symbolik des Sonnenlaufs und kurze historische Bemerkungen. Das Pferdeopfer, im Kern uralt, ist eines der höchstentwickelten Ausgestaltungen vedischen Rituals.

Der Übersicht dient, daß nur die Zeremonien, welche Besonderheiten des Roßopfers sind, ausführlich und gründlich beschrieben werden, solche aber, die auch sonst im Ritual wiederkehren — wie z. B. der erwähnte Agnistoma — und deren nicht wenige dem gewöhnlichen Aufbau dieses Opferdramas eingegliedert sind, nur in aller Kürze abgehandelt werden. Ferner sind zugrunde gelegt die Texte einer einzigen Priesterschule, der Anhänger des Weißen Yajurveda, in den drei Stufen der Samhita, des Brahmanas (nämlich des Śatapatha Br.) und des Sutra. Zur Ergänzung sind jedoch Übersetzungen aus den entsprechenden Texten (Sutras) des Schwarzen Yajurveda beigegeben und als eine sehr hübsche Vervollständigung die Schilderung dieses Opfers im Mahābhārata. Dieses Stück didaktischer Poesie kann man zwar nicht eine didaktische Darstellung in unserem Sinne nennen — dann wäre ja daraus auch für die Opferkunde weniger zu lernen —, aber es ist doch eine zusammenfassende Schilderung, kein zergliedernde in priesterlichen Regelbuch, und zeichnet sich gegen diese durch lebendige Bildlichkeit aus.

Der Orientierung dient weiterhin eine Karte des Opferplatzes, eine Zusammenstellung der Fachausdrücke der Opferwissenschaft und in der Darstellung selbst die Untergliederung, nach der einzelnen Szenen der Handlung mit fortlaufenden Nummern (bis 691) versehen sind. Indem unter den einzelnen Nummern in Kleindruck die nötigen Erklärungen und Verweisungen auf andere Nummern beigegeben sind, hat man einen richtigen Katechismus des Pferdeopfers in Händen.

Der fremdartige Stoff, in dem man, ohne Spezialien der Opferheilige zu sein, sich kaum zurechtfinden würde, ist auf diese Weise lesbar geworden, ja im Gegensatz zu der vielbesprochenen Ode des Opferwesens genießt er das in dem Sinn, daß man Schritt für Schritt auf Riten und Begleitworte stößt, die für die indische und die vergleichende Religionswissenschaft wichtige Dokumente darstellen, für die indische Literaturgeschichte und die Vergleichende der beiden arischen Kulturen sehr wertvoll sind. Die klare Dar-

stellung, die übersichtliche Einordnung läßt auch bekannte Dinge in neuem Licht erscheinen.

Dem Verf. ist für sein Werk Dank zu sagen. Frankfurt a. M. Herman Lommel.

ORIENTALISTIK

Historisch Leders 9. Vorzug. Aus dem Nachlaß hsg. von Ludwig Alsdorf, J. Varma und die Wasser. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1931. VIII, 337 S. gr. 8°. DM 28.60.

ALSDORF'S VERBÄHNIGTVOLLEN SCHIEDMALS AVON H. LEDER'S DER VEDAFORSCHUNG GEWIDMETEN LEBENSWERK UND DER DURCH HEMMUNGEN BEWIRKTEN ZÄHNRIGEN VERLAGERUNG DES ERBSCHAFTS VON GOLDMANN RIGVEDA-ÜBERSETZUNG DRÄNGEN SICH BETRACHTUNGEN DARTÜBER AUF, WIE DEUTSCHE SCHIEDMALS AUCH IN EINER EINZELWISSENSCHAFT SICH GERADEZU TRÄGLICH AUSWIRKT. DOCH BESCHRÄNKEN WIR UNS AUF DIE ALLGEMEINE BEMERKUNG, DAß DIE VEDAFORSCHUNG EIN RAHMENBLATT DER DEUTSCHEN WISSENSCHAFT DARSTELLT UND AUCH JETZT NOCH UNTER SCHWERSTER BEHÄNDERUNG, AUCH ZERSTÖRUNG IN DER JÜNGSTEN VERGANGENHEIT, GLEICHWOHL ACHTENSWERT DASTEHET.

Ferner ist vorzuschreiben Dank und Anerkennung für L. Alsdorf, der mit Hingabe und Pfieligkeit, mit sorgfältigen und sachkundigen Ergänzungen den ersten Band herausgegeben hat. Er berichtet in Vorbemerkungen kurz von dem Bestand und Zustand des z. T. zerstörten dreibändigen Werkes von Leders. Viel mißsamer noch wird es sein, die beiden folgenden, stärker zerstörten Bände für den Druck bereit zu machen, und wir beglücken diese entsagungsvolle Arbeit des Hrgs mit besten Wünschen und großen Erwartungen.

Die Fülle der Belehrung, die uns aus diesem Werk entgegenkommt, ist unerschöpflich. Doch ist es schwierig, davon Bericht zu geben, denn es sind Hunderte, ja Tausende von Einzelheiten, die den Fachmann angehen. Man wird hinfür keinen Ver, kein Wort des Rigveda vornehmen ohne die Frage: Was war Ls. Ansicht Was in allgemeinerem Sinne über dieses Werk zu sagen ist, kann bei aller dankbaren Hochachtung jedoch nicht frei von Einschränkungen und Zweifeln sein.

Einleitende Seiten befaßen sich mit der zu Ls. Zeit unaustragenen Frage, ob der Rigveda vorwiegend aus sich selbst und mittels der Anhaltspunkte, welche die arische vedische Literatur bietet, zu erklären sei, oder unter Berücksichtigung der gesamten indischen Überlieferung. Während es in der Generation unserer Lehrer in diesem Punkt starke Gegenfälle gab, ist es uns Heutigen zur Selbstverständlichkeit geworden, daß von der indogermanischen Grundsprache an bis zu moderner indischer Volkkunde alles zu verwenden ist, was der Erklärung dienen kann. Es versteht sich, daß L., der wie kaum je ein anderer die ungeheuren Weiten indischer Überlieferung überlickte, die Mitbenutzung

weisen, daß Möglichkeiten, die sich solnergestalt darbieten, ja aufdrängen, bei L., nicht berücksichtigt, also auch nicht wiedergefunden; dabei besteht die Merkwürdigkeit, daß L. Mondbeziehungen in Mahabharastellen, die erfür Varunaaals Meeressgott anführt, nichtzu bemerken scheint. Wir glauben also, daßauch in dieser Frage noch nicht das letzte Wortgesprochen ist.

Die uns andern erst jetzt zugänglich gewordenen Rigveda-Übersetzung Geldners konnte L. bei der Ausarbeitung seines Werkes schon benutzen. Er wendet sich vielfach gegen Geldners Fassungen und Auffassungen. Es ist klar, daß jedesmal der Folgende an einigen Stellen über seinen Vorgänger hinauskommt. Wir können erst jetzt beginnen, die Meinungsverschiedenheiten beider zu prüfen, und sind keineswegs überzeugt, daß wir über allem dem methodisch strengeren L. gegen Geld-

ner recht geben werden, hoffen aber, auf den Schultern dieser beiden Großen stehend, an manchen Stellen, in der Reichweite unseres bescheidenen Größenmaßes, über beide hinauszuwageln. Das Vedastudium wird von diesen beiden aus einnennuenAnlaufnehmen.

L. spricht es mehrfach als Grundsatz aus, daß wir den Veda richtiger verstehen werden, wenn wir ihn wörtlicher, buchstäblicher nehmen. Wir sind umgekehrt überzeugt, daß das der sicherste Weg ist, ihn nicht zu verstehen. Allerdings istzu einem tieferen, innerlicheren Verstehen der äußere Wortverstand des einzelnen Satzes sonotwendig wieder aus Behauen von Steinen zum Erbauen eines Domes. Daß darin, im Zubehauen der Werksteine, L. derselbe unvergleichliche Präzisionsarbeiter geleistet hat, ist sein großes Verdienst.

Prien Herman Lommel

Aus den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1921. Nr. 10—12.

Ferdinand de Saussure. Cours de linguistique générale, publié par Charles Bally, Professeur à l'Université de Genève, et Albert Secheyahay, Privat-docent à l'Université de Genève, avec la collaboration de Albert Riedlinger, Maître au Collège de Genève. Lausanne und Paris, librairie Payot 1916. 336 S. 6 fr.

Am Anfang von Saussures System der Sprachwissenschaft stehen die Grundbegriffe *langage*, *langue* und *parole*. Das umfassendste, *langage*, gebe ich wieder durch »menschliche Rede«; es ist die Sprache im anthropologischen Sinn, wie man etwa sagen kann, der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch die Sprache oder menschliche Rede¹⁾. In diesem Sinn spricht S. von der *faculté du langage*. Den

1) Diesen ersten Grundbegriff definiert S. nicht ausdrücklich, Schuchard in seiner Besprechung des Buches, Lit.-Bl. f. germ. u. rom. Phil. 1917. Heft 1/2 gibt ihn durch »Individualsprache« wieder, was mir zu S.'s Anschauung, daß *langage* aus *langue* (Schuchard: »Sprache im sozialen Sinne«) und *parole* bestehe, nicht recht zu passen scheint.

Ausdruck *langue* ersetze ich durch »Sprache im engeren Sinn, gemäß dem Gebrauch »deutsche Sprache«, »französische Sprache«. Schwiegriger ist es *parole* deutsch zu wenden. Schuchard setzt dafür »Geprochenes«, ich würde vorziehen »Sprechen und Gesprochenes«; wievohl auch dies nicht ganz befriedigt.

Daß die menschliche Rede, als in sich heterogen, nicht Gegenstand einer einheitlichen Disziplin sein könne, ist wohl allgemeine Anschauung. Das kann nach S. nur die Sprache sein. »Die Sprache ist in soziales Produkt der Fähigkeit zur menschlichen Rede und eine Gesamtheit notwendiger Konventionen, die die soziale Körperschaft angenommen hat, um den Individuen die Möglichkeit zu geben, von ihrer Fähigkeit zur menschlichen Rede Gebrauch zu machen.« Ferner ist die Sprache ein System — im Gegensatz zum Sprechen und Geprochenen, welches unsystematisch ist als das Individuelle. Das Sprechen ist individuelle, schöpferische Tätigkeit, einerseits geistiger Art als Ausdruck des Denkens, andererseits psychophysisch die Beteiligung des Sprechmechanismus. Die Sprache dagegen ist nichts »höpferisches, das Individuum verhält sich zum System rezeptiv. Sie ist »ein Ganzes in sich und ein Prinzip der Klassifikation«, »die Norm aller anderen Manifestationen der menschlichen Rede«. Indem man Sprechen und Gesprochenes von der Sprache trennt, scheidet man nicht nur das Individuelle vom Sozialen, sondern auch das Akzessorische und Zufällige vom Wesentlichen und Systematischen. — Der Gegensatz zu den Anschauungen hervorragender deutscher Sprachforscher springt in die Augen. Für Humboldt ist das Wesentliche an der menschlichen Rede das Individuelle, Schöpferische — er nennt Sprache »die ewig sich wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen. Dieser Teil enthält genau die Elemente, die S. in der *parole* findet: »1. *Les combinaisons par lesquelles le sujet parlant utilise le code de la langue pour exprimer sa pensée personnelle*; 2. *le mécanisme psychophysique qui permet d'exterioriser ces combinaisons*«. Humboldts »Sprache« etwas »in jedem Augenblick Vorübergehendes« und »Selbstschöpfung« des Individuums kommt also ungefähr mit S.s *parole* (besonders unter 1. genannten Erscheinung) überein. Und während S. die Iederung in sorgfältiger Parallele mit nahezu antithetischen Definitionen aufbaut, um dann die Zusammenfassung — mit Hervorhebung der Sprache — zu formulieren: *la langue est le langage moins le rôle*, erklärt F. N. Finck rundweg, daß »die störende Zweifelt, das Sprechen und die einheitliche Gesamtheit von Ausdrucksmitteln« betitelt werden müsse. »Dieser Teil der wirklich existierenden Sprache, nicht Sprechen ist, die das Sprechen beständig beeinflussende Er-

innerung früheren Sprechens steht doch offenbar nicht einer subjektiven Tätigkeit als etwas Objektives gleichberechtigt gegenüber, sondern beruht selbst auf einem Sprechen, voraus sich ergibt, daß das eigentliche Objekt der Sprachwissenschaft nur das Sprechen ist. Nicht anders steht hierin Voßler, bei aller sonstigen Verschiedenheit gegen Finck. Ihm ist die Sprachkonvention »das Defizit oder das Passivum in unserer Sprachbegabung, also nichts Positives, nichts Existierendes, kein selbständiges Prinzip, worauf man eine Wissenschaft gründen könnte. Wo das Defizit anfängt, hört die Sprachbegabung auf, und dort ist zugleich die Grenze der Wissenschaft.« Deutscher Individualismus und romanischer Formensinn könnten sich nicht schärfer gegen einander ausprägen. — S. ist der Ansicht, daß das Individuelle so wenig wie die menschliche Rede Gegenstand einer einheitlichen Disziplin sein könne. Denn *l'acte individuel n'est que l'embryon de la langue.* Ich würde das etwa so umschreiben: das gesamte Sprechen des Individuums ist in seiner psychologisch-physiologischen Komplikation gleichsam der Mikrokosmos, der dem Makrokosmos der menschlichen Rede entspricht. Es ist ebenso vielfältig und heterogen. Folgerichtig scheidet S. die Linguistik schärfer von der Philologie ab, die bei Finck und Voßler, die sich der Individualsprache zuwenden, oft nahezu mit der Sprachwissenschaft zusammenfließt. Ebenso wird alles, was nicht die Sprache als System angeht, die Einfüsse, die sie durch die Kulturgeschichte erfährt, die Aufschlüsse, die sie über ethnologische und geschichtliche Fragen gibt, als *linguistique externe* ausgeschieden. Auch die Sprachphysiologie (*phonologie*) stellt er beiseite. Doch haben die Herausgeber einen Appendix, *principes de phonologie*, beruhend auf Vorträgen S.s über die Theorie der Silbe, aufgenommen. Wegen Raummangels soll hier nicht auf diesen gedankenreichen, nach S.s Weise knapp und systematisch entwickelten Abschnitt eingegangen werden.

Die Sprache ist ein System von konventionellen Ausdruckszeichen wie Schrift, Taubstummensprache, Umgangsformen. Die Gesetze, die solche Zeichensysteme beherrschen, könnten Gegenstand einer Disziplin sein, für welche S. den Namen *semiologie* (von *σημαίνω*) vorschlägt, und die er der Sozialpsychologie unterordnet. Das Zeichen besteht aus Lautbild (Bezeichnendem) und Vorstellung (Bezeichnetem)¹⁾, und die Verbindung beider Elemente im Zeichen ist entweder durch die innewohnende Ausdruckskraft des Bezeichnenden gegeben, in welchem Fall das Zeichen symbolisch heißt, oder die assoziative Verbindung beider Bestandteile ist lediglich durch die Konvention bestimmt, das

1) Zeichen heißt also nicht das Lautbild, das die Vorstellung benennt, sondern die Verbindung von Lautbild und Vorstellungsinhalt.

Zeichen beliebig. Beiderlei Arten von Zeichen sind Gegenstand der Semeologie und sind in der Sprache vertreten, die symbolischen durch Onomatopoeia und Ausrufe. Doch auch diese haben Anteil an dem beliebigen Charakter, wie schon daraus hervorgeht, daß gleiche Vorstellungen in verschiedenen Sprachen onomatopoeisch durch verschiedene Lautbilder ausgedrückt werden. Da außerdem diese Wortklassen nur eine sehr geringe Minderzahl ausmachen, stellt S. die Beliebigkeit des sprachlichen Zeichens als einen Grundsatz auf. Wie auf diesen wird in der Folge auf den anderen Grundsatz zurückgegriffen, daß die sprachlichen Zeichen in linearer Zeiterstreckung verlaufen, ein Satz, der ohne weiteres einleuchtend ist, aber nicht von den Elementen aller anderen semeologischen Systeme gilt. Die Beliebigkeit gilt natürlich nur innerhalb des Zeichens selbst vom gegenseitigen Verhältnis seiner Bestandteile, nicht von seiner konventionellen Verwendung, seiner Stellung im System. Es ist nicht willkürlich. Die Bezeichnung von Vorstellungen durch bestimmte Lautbilder beruht nicht auf einer Namegebung, einer Art *contract social*, sondern ist eine historische Tatsache, ein Erbe aus einem früheren Sprachzustand. In dem jeweils erreichten Zustand steht es nicht im Belieben der Sprachgenossen oder der Sprachgemeinschaft, unterliegt nicht willkürlicher Veränderung von seiten dieser, sondern ist so, wie die historische Entwicklung es gestaltet hat, festgelegt. Diese Unveränderlichkeit ist außer durch andre Faktoren begründet in der Beliebigkeit. Denn diese schließt jede Diskussion über die Zweckmäßigkeit der Wahl irgend eines Lautbildes für eine bestimmte Vorstellung aus, was beim symbolischen Zeichen nicht der Fall wäre¹⁾. Wie aber die Beliebigkeit beiträgt, willkürliche Veränderung im herrschenden Sprachzustand auszuschließen, so ermöglicht sie die historische Wandlung, eben weil das Verhältnis der Bestandteile des Zeichens nicht irgendwie begründet und darum festgelegt ist. So wird in schroffer Antithese Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit aus dem ersten Grundsatz hergeleitet. Besonders wird betont, daß die Veränderung des Zeichens nicht einfach Änderung eines Bestandteils, also des Lautbildes oder der Vorstellung ist. Vielmehr ist das Ergebnis einer Veränderung am Zeichen in der Regel eine Verschiebung des Verhältnisses von Bezeichnendem und Bezeichnetem. Wenn z. B. im ags.

1) Ein besonderer Fall liegt in der puristischen Bewegung vor, wo die Wahl eines gewissen Lautbildes der Kritik unterworfen wird. Um so deutlicher zeigen sich da die Homomise willkürlicher Veränderung von Zeichen, die einerseits sozialer Natur sind, andererseits systematischer, insofern das fremde Element nicht ausmerzen ist ohne gleichartigen Ersatz für Grundwort und Derivat (Photographie: Lichtbild = Photograph: x).

*föt: *foti* zu *föt: fä* geworden ist, so ist zunächst die Beziehung von Pluralvorstellung und Lautgestalt verändert. Das Bezeichnete selbst ist unverändert, dennoch erstreckt sich die Veränderung nicht allein auf das Bezeichnende. Die Folge ist eine andere Stellung des Zeichens im System. — Das Verhältnis von Bezeichnetem und Bezeichnendem macht die Bedeutung des Zeichens, die Beziehung des Zeichens zu allen anderen Zeichen des Systems seinen Wert aus. Als eine Wissenschaft, die es mit Werten zu tun hat, hat die Sprachwissenschaft zwei Methoden, eine, welche die Wertverhältnisse, und eine, welche die Wertveränderungen erforscht. Gegenseitige Beziehung zwischen Zeichen innerhalb des Systems besteht nur in der Gleichzeitigkeit. Nur das Koexistente ist im Sprachbewußtsein oder Sprachgefühl, es allein ist systembildend. Die Erforschung der Wertverhältnisse, des systematischen Zusammenhanges, bewegt sich daher in einer Gleichzeitigkeit, hat es mit Zuständen zu tun, verläuft auf der Achse der »Synchronie« (statische Sprachwissenschaft). Die Untersuchung auf der Achse der »Diachronie« (evolutive Sprachwissenschaft) dagegen erfährt nicht das Systematische, die gegenseitige Bedingtheit der Werte, sondern nur isolierte Glieder. Während für das Zustandekommen eines systematischen Verhältnisses das gleichzeitige Vorhandensein von mindestens zwei Gliedern erforderlich ist, kommt eine Veränderung nur zustande durch Eintreten eines neuen Zeichens anstelle eines alten, das untergeht. Das Verhältnis der sukzessiven Tatsachen zu einander ist also kein systemhaftes, und ganz anderer Art als die systematischen. Es wäre daher falsch, so verschiedenartige Erscheinungen in einer und derselben Disziplin zu vereinigen, Synchronie und Diachronie sind zwei getrennte Disziplinen. Wieder und wieder wird der herrschenden historischen Sprachwissenschaft der Vorwurf gemacht, beides oftmals zu vermengen (und besonders das synchronische zu vernachlässigen — der letztere Tadel ist sicherlich berechtigt). Dies ist einer der Gründe, warum der Ausdruck »historisch« S. ungeeignet erscheint, die evolutive Seite zu bezeichnen, so daß er es vorzieht, die neugeprägten Termini synchronisch und diachronisch einander entgegenzusetzen. Diese Scheidung der Wissenschaft von der *langue* (und nur von dieser handelt das Buch, während ein Kurs über die *linguistique de la parole* geplant war, den abzuhalten aber dem Meister nicht mehr vergönnt war) in *deux linguistiques* (!) ist der wichtigste Punkt in dem Werk, ist ungemein fruchtbar und lehrreich. Aber die Scheidung ist allzu streng: nicht zwei Disziplinen, sondern zwei Methoden sind es, die bald getrennt, bald vereint anzuwenden sind. Richtig ist, daß der Forschende sich jederzeit darüber klar sein muß, auf welchem der beiden Gebiete er sich bewegt. Die Verände-

rung geht vor sich ohne Rücksicht auf die systematische Stellung des Veränderten (*gosti > giste* wie *tragit* zu *träß*), sie hat keinen Bedeutungsinhalt, wie das systematische Verhältnis. Das System wird nicht direkt verändert, aber allerdings wirkt jede Veränderung des Einzelnen auf das System ein. Im Grunde gilt es also doch nur von dem Augenblick, wo sie eintritt (*fait initial*), daß sie nur auf den isolierten Punkt wirkt. Mir scheint, daß so in dem Bemühen, die gänzliche Verschiedenheit sukzessiver und koexistenter Erscheinungen hervorzuheben, die Scheidung von *langue* und *parole* verwischt wird, denn das Eintreten der Veränderung findet ja im Sprechen, nicht in der Sprache statt. Und ferner gilt das hier von den Veränderungen ausgesagte zwar von vielen derselben, etwa vom Lautwandel, aber nicht von den analogischen Veränderungen, von denen S. im zweiten Hauptteil (*Diachronie*) ausdrücklich hervorhebt, daß bei ihnen nicht ein Glied an die Stelle des anderen, sondern neben das andere tritt, welches unbeschadet fortbestehen kann. Und ferner stehen die Analogiebildungen auch im Augenblick ihres Entstehens, und besonders da, im systematischen Zusammenhang. — Wenn beiderlei Tatsachen so ganz verschiedener Natur sind, kann es auch keine Gesetze geben, die sie gleichermaßen beherrschen. Ueberhaupt lehnt S. den Begriff des Gesetzes für die Sprachwissenschaft ab. Die synchronischen Tatsachen werden erfährt als Konstatierung eines Zustands (diese ist also gleich der Regel der traditionellen Grammatik, nur ohne deren normativen Charakter). Diachronische Tatsachen aber können nicht als Gesetze gefaßt werden, denn die Veränderungen betreffen immer nur isolierte Punkte, Einzelercheinungen. Wichtig, und einer Erörterung bedürftig ist diese Anschauung besonders bei den sogenannten Lautgesetzen. Es findet nicht gesetzmäßiger Wandel aller einen gewissen Laut enthaltenden Wörter statt, sondern der eine Laut als Einzelbestandteil des Lautsystems verändert sich, und der Anschein des Gesetzmäßigen beruht auf der Einheit des Lautes in allen Fällen seines Vorkommens. Ein prägnanteres Bekenntnis zu dem, was man die Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze genannt hat, ist nicht möglich. Die diachronische Erscheinung selbst »ist ihrer inneren Natur nach eine, und stellt ein ebenso isoliertes historisches Ereignis dar wie die semasiologische Veränderung. Sie erhält den Anschein eines »Gesetzes« nur dadurch, daß sie sich innerhalb eines Systems vollzieht: dessen strenge Anordnung ist es, welche den Anschein erweckt, als ob die diachronische Tatsache denselben Bedingungen unterworfen sei wie die synchronische.« Bei aller S.schen Präzision verschleiert dieser Satz die gegenseitige Bedingtheit der beiden Gebiete. Denn auf der synchronischen Einheit beruht die von ihm so betonte Einheit des

diachronischen Vorgangs. Die Darstellung des synchronischen Lautsystems muß also auf die Veränderungen, denen es ausgesetzt ist, Rücksicht nehmen, was so viel bedeutet, daß die richtige Gruppierung der Laute im synchronischen System nur aus der Diachronie sich ergibt. Dies steht der von S. so vielfach betonten Priorität der synchronischen Untersuchung entgegen. Die sprachliche Erscheinung wird in diesem Fall also wissenschaftlich erkannt nicht durch die getrennte Verfolgung auf der Achse der Synchronie und der Achse der Diachronie, sondern durch die Festlegung auf dem Schnittpunkt beider Achsen, — womit die Anschauung von den *deux linguistiques* als gesonderten Disziplinen hinfällig ist.

Der Begriff des Zustandes der Sprache, innerhalb dessen das synchronische System besteht, ist nicht bestimmt abgegrenzt. »Er ist nicht ein Punkt, sondern ein mehr oder weniger ausgedehnter Zeitraum, während dessen die Summe der eingetretenen Veränderungen ganz gering ist.« Hierbei ist die Tatsache zu berücksichtigen, daß jedem Menschen ein reicherer Sprachschatz verständlich ist als derjenige, den er zum eigenen Gebrauch stets parat hat. Wir können daher, ohne aus dem definierten Gebiet der Sprache heraus in das der *parole* hinüberzutreten, Verstehen und Sprechen (genauer: Sprechenkönnen) unterscheiden, eine Scheidung, die S. nicht macht. Das Verstehen ist reicher, vielförmiger und greift vielfach über in einen nahe vorausliegenden Sprachzustand (umfaßt mehr Altertümlichkeiten). Der Zustand, so eng man ihn umgrenzen mag, umfaßt also diachronische Elemente, auch dies eine Stelle, wo Diachronie und Synchronie nicht reinlich geschieden werden können.

Ich übergehe interessante Ausführungen, die der Klärung linguistischer Begriffe dienen. Nur in Kürze will ich die in S.s Sprachphilosophie wichtige Darlegung erwähnen über das Verhältnis der lautlichen Bestandteile und der Vorstellungen in der Sprache. Sie schafft nicht ein lautliches Mittel zum Ausdruck von an sich geordneten und gefestigten Vorstellungen, sondern das Denken ist ohne Mitwirkung des Wortes eine formlose und ungliederte Masse. Ebenso wenig ist das Lautliche an sich etwas Geformtes, sodaß die Vorstellungswelt, daran sich heftend, Bestimmtheit und Gestalt gewönne, sondern die Sprache vermittelt zwischen dem Lautlichen und der Vorstellungswelt, indem sie in beiden Gebieten eine entsprechende Gliederung und gegenseitige Abgrenzung von bestimmten Einheiten bewirkt. Dies steht im engsten Zusammenhang einerseits mit der Beliebigkeit der Zeichen, andererseits mit ihren Werten, insofern diese nicht den isolierten Zeichen zukommen, sondern, in ihnen als Gliedern einer geistig-lautlichen Kette. Und ferner folgt daraus, daß das Wesentliche an

der lautlichen Seite des Zeichens nicht die Lautgestalt selbst, sondern die Unterschiedenheit des Lautbilds von anderen Lautbildern ist. Diese lediglich differentielle Bestimmtheit des Lautbilds ist eine korrelative Eigenschaft zur Beliebigkeit — auch dies ein Satz von weiterer semeo-logischer Geltung.

Die systematischen Beziehungen, welche unter den einander folgenden Gliedern der Sprache bestehen, die also dem linearen Charakter der Zeichen entsprechen, nennt S. syntagmatische. Bei deren Definition ergibt sich, wie S. selbst hervorhebt, eine Schwierigkeit in der klaren Scheidung von *langue* und *parole*, denen beiden das Syntagma (ein weiterer Begriff als Syntaxis, welch letzteres davon mitumfaßt wird) angehört. Zum Unterschied von den assoziativen Beziehungen, welche in *absentia* bestehen, wird von den syntagmatischen Beziehungen ausgesagt, daß sie in *praesentia* vorhanden sind, wodurch ebenfalls auf ihre Hinneigung zur *parole* hingedeutet wird. Durch beiderlei Beziehungen wird nun die Beliebigkeit des Zeichens eingeschränkt. Zwar das beliebige Verhältnis von Bezeichnetem und Bezeichnendem im einzelnen Zeichen wird dadurch keineswegs verändert, aber im Verhältnis zu anderen an sich gleich beliebigen Zeichen erhält jedes eine relative Motivierung. S. sagt, daß der wichtige Gesichtspunkt der relativen Motivierung von den Linguisten kaum beachtet wurde. Nun, man muß sich nur klar machen, daß die relative Motivierung oder Einschränkung der Beliebigkeit im Kern nichts anderes ist als das, was die traditionelle Grammatik Regelmäßigkeit nennt. S. erwähnt das nicht, obgleich sich auch darin die von ihm hervorgehobene Übereinstimmung in der Basis der synchronischen Sprachwissenschaft und der vor-Boppeschen Grammatik, wie auch die Anfechtbarkeit mancher Anschauungen der historischen Grammatik bewährt. Denn anfechtbar ist es, wenn Vertreter dieser Forschungsweise es gegenüber der »empirischen« Grammatik für »wissenschaftlicher« halten, Formen, die im System zweifellos als unregelmäßige dastehen, deshalb regelmäßig zu nennen, weil sie gemäß den Lautgesetzen aus Formen einer älteren Sprachperiode entstanden sind, und umgekehrt solche als unregelmäßig, welche zwar im System regelmäßig, aber durch Analogiewirkung von der Bahn der lautgesetzlichen Entwicklung abgelenkt sind. Wenn man im Sprachleben den Lautwandel als das Regelmäßige, die Analogiewirkung als weniger regelmäßig bezeichnen wollte, dann könnte man in solchen Fällen von regelmäßiger Veränderung sprechen, für die Formen selbst aber gelten die Bezeichnungen regelmäßig und unregelmäßig so, wie die traditionelle Grammatik sie gebraucht. Mir scheint das mehr als eine Frage der Terminologie, ein Merkmal einseitiger Auffassung auf seiten

der historischen Grammatik zu sein. — Das Grammatische in der Sprache ist mehr das Gebiet der Motivierungen, das Lexikologische das von vorherrschender Beliebigkeit, wobei zu beachten, daß im Lexikon selbst durch die Wortbildung die Grammatik auch ihre Rolle hat. S. stellt nun die größere oder geringere Einschränkung des Beliebigen oder die mehr oder weniger weitgehende Motivierung als ein Prinzip der Klassifizierung der Sprachen hin. Wenn er aber dann andeutender Weise das Englische als eine Sprache von vorwiegend lexikalischem Bau und das Sanskrit als eine besonders grammatikalische Sprache einander gegenüberstellt als Beispiele geringerer oder stärkerer Einschränkung des Beliebigen, so liegt darin ein Trugschluß. Denn der lexikalische und grammatikalische Sprachbau bestimmen nicht allein über den Grad der Motiviertheit, vielmehr ist geringe Anzahl und weiter Geltungsbereich der grammatischen Regeln ein besonderes Element der relativen Motiviertheit. Sagt doch S. selbst, daß die Beliebigkeit des Zeichens in uneingeschränkter Geltung äußerste Kompliziertheit ergäbe. Sprachen von einfachem grammatikalischen Bau haben eben dadurch weitgehende Motiviertheit. Beim Aufbau künstlicher Sprachen hat man denn auch, am bewußtesten soviel mir bekannt beim Ido, gesucht, möglichst durchgehende Motivierung zu erreichen. Das ist ein Gesichtspunkt, unter dem sie von großem linguistischen Interesse sind, wie sie denn auch bei der Herstellung ihres Lexikons das Grundprinzip der Beliebigkeit des Zeichens nur bestätigen, indem sie in der Wahl ihrer Wurzeln auf die natürlichen Kultursprachen zurückgreifen müssen.

Den Abschnitt über die Diachronie leitet S. ein mit einer nochmaligen Betrachtung über die Scheidung beider Gebiete. Daß der Lautwandel zwar das grammatische System verändert, selbst aber außerhalb desselben steht, ist klar, aber daß andere sprachliche Veränderungen viel enger mit synchronischen Zuständen verknüpft sind, daß hierin eine Schwierigkeit der Scheidung liege — die dennoch aufrecht erhalten werden müsse — räumt er ein. Leider wird uns vorenthalten, wie er diese Schwierigkeit zu beheben denkt. Es scheint mir aber verräterisch genug zu sein, daß er gerade in der Verbindung mit der Diachronie manche synchronische Begriffe behandelt. Ein solcher ist die Alternation, die Erscheinung, daß eine gewordene lautliche Verschiedenheit das grammatikalische Band zwischen etymologisch zusammengehörigen Wörtern nicht zerreißt, sondern enger schlingt, wie vielfach bei Ablaut, Umlaut und beim grammatischen Wechsel. Der Vorgang, daß *gasti* zu *giste* wird, ist ein diachronischer, das Verhältnis von *sing. gast* zu *plur. Gäste* ein synchronisches. Das verschleiert eine Terminologie, die beides als Umlaut (oder auch beides

als *alternance*) bezeichnet (S. nennt nur das synchronische Verhältnis *alternance*). Nun hat man aber trotzdem niemals den lautlichen (diachronischen) Vorgang studiert, ohne die analogischen (durch synchronische Beziehungen) entstandenen Fälle auszuscheiden, und daß man ohne die Berücksichtigung dieses synchronischen Elements solche lautlichen Vorgänge gar nicht erfassen kann, zeigt wiederum, daß beide Methoden von einander abhängig sind. Und wenn man in einem Fall den diachronischen Vorgang als Lautverschiebung, sein synchronisches Ergebnis als grammatischen Wechsel bezeichnet, so ist damit die methodische Klarheit, auf die S. so großen Wert legt, hinreichend ausgedrückt. — Von den Analogiebildungen ist in diesem Zusammenhang zu sagen, daß durch ihre Erforschung an Vorgängen der Aufeinanderfolge vielfach Beziehungen in gewissen gleichzeitigen Zuständen festgestellt wurden, die ohne dieses diachronische Kriterium nicht erkannt werden könnten.

Nur über diejenigen Bestandteile des Buches sollte hier berichtet werden, welche sich der Anschauung »Sprachwissenschaft ist Sprachgeschichte« entgegenstellen. Es ist bedeutungsvoll, daß dies ein Sprachforscher tut, der selbst auf dem Gebiet der historischen Sprachwissenschaft so Großes geleistet hat. Die Darlegungen über die evolutive und die geographische Sprachwissenschaft (Sprachverschiedenheit), reich an geistvollen Bemerkungen und scharfen Formulierungen, bewegen sich mehr auf viel behandelten Gebieten und in geläufigen Gedanken unserer derzeitigen Sprachwissenschaft.

Frankfurt a. M.

Hermann Lommel.

Sprache — Literatur — Kultur

Orientalische Sprachen

Walther Wüst [Dr. phil., München], Stilgeschichte und Chronologie des Rgvēda. [Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, hrsg. v. d. Dsch. Morgenland-Gesellschaft, Bd. XVII, Nr. 4.] Leipzig, Dsch. Morgenland-Ges., in Komm. bei F. A. Brockhaus, 1928. XVI u. 174 S. 8°.

Man weiß, daß die dichterische Tätigkeit, deren Niederschlag uns im Rgvēda (RV.) vorliegt, sich über nicht wenige Generationen erstreckt, und kann aus mancherlei Kriterien, die der Sprache, dem Metrum, dem Inhalt zu entnehmen sind, verhältnismäßig jüngeres Gut in der Masse der Gedichte unterscheiden. Mißsprich bei solchen Forschungen auch der Aufbau der Gedichtsammlung, die veranlaßt wurde, als die Hymnendichtung selbst so ziemlich verstimmt war. Danach ist das 10. und letzte Buch das jüngst hinzugekommene, was das Vorhandensein einer Nachlese von alten Stücken darin nicht ausschließen

braucht. Ferner hat das 9. Buch eine Sonderstellung inhaltlicher und ritueller Art: die darin enthaltenen Gedichte begleiten einen bestimmten Akt des Som-Opfers und sind für den Sangespriester (*valgīar-*) bestimmt, während die Mehrzahl der andern Gedichte durch den Rezitationspriester (*hōtar-*) vorzutragen ist. Ihrer Provenienz nach scheinen die Lieder des 9. Buches aus den verschiedensten Dichterkreisen zu stammen. Die sonst etwa vorkommenden Altersstufen mögen also hier durcheinander gelagert sein.

Man hat auf alle Weise versucht, bestimmte Scheidung mehrerer Altersstufen vorzunehmen. Alle dahin zielenden Forschungen haben in veränderlicher Weise zu tieferem Kenntnis des RV. beigetragen, aber alle haben hinsichtlich ihrer Ergebnisse für die relative Chronologie Zweifel oder Widerspruch gefunden. Es gibt eben so gut wie keine positiven Kennzeichen höheren Alters, und jede Abtufung beruht auf größerer oder geringerer Häufigkeit jüngerer Erscheinungen. Verschiedene Sicherheitsgrade in der Zuweisung zu einer Spätszeit und verschiedene Abertungen jüngerer Datums bieten das gleiche Bild.

Wüst nun sucht in der Stilistik des Adjektivgebrauchs als des farbigsten Reichtums eine Entwicklung zu erkennen, die Anhaltspunkte für die relative Chronologie der Gedichtmasse ergeben soll. Dabei behandelt er jedes der zehn Bücher als eine in sich geschlossene Einheit, das sind sie aber in chronologischer Hinsicht nicht, wie denn die sog. »Familienbücher« (2—7) das dichterische Gut je einer Sängerkolonie aus deren stammesweit auseinander Liegenden Generationen enthalten. Die Bücher gegeneinander, nicht jedes in sich, abtufen zu wollen, kann daher nicht überzeugend gelingen. W. kennt natürlich die Einwände gegen dies Verfahren und setzt sich (S. 155 ff.) ehrlich damit auseinander, indem er von Vorgehen mehr entschuldigend, als verteidigend, Einzelhaft ist es. Die nächsten kleineren Einheiten, die einzelnen Gedichte, haben eine beschränkte, oft sehr geringe Anzahl von Synonymen, also einen Umfang, der keine Statistik ermöglicht. Und bei W. handelt es sich um eine Statistik von riesigen Ausmaß, die Verteilung von 17 Gruppen adjektivischer Wörter in der Zahl von 17 Tausend auf die Gesamtzahl der Wörter, die in den einzelnen Büchern überhaupt vorkommen.

Ferner hat der Verf. sich bemüht, diesen niedrigeren Ubelstand auszugleichen durch eine sehr dankenswerte Übersicht über die von ihm vertretenen Gesichtspunkte nach den einzelnen Hymnen des ganzen RV. Diese gleichfalls recht mühevollen Arbeit ist für die Nachprüfung seiner Darlegungen sehr wertvoll. Aber all das behält eben leider doch

nicht die Einwände gegen die Zusammenfassung der einzelnen Bücher, als ob diese zeitlich einigermäßen einheitlich wären. Und zwar halte ich diese Einwände für entscheidend und nicht beeinträchtigt dadurch, daß unter anderen als chronologischen Gesichtspunkten der Hinweis auf Familieneigenheiten der Bücher sehr wertvoll ist.

Die Auswahl der sowohl in stilistischer als chronologischer Hinsicht fruchtbarsten Kriterien durch W. ist sehr überlegt, seine dazu gegebenen Bemerkungen besonnen, die Festlegung der darauf bezüglichen Angaben glücklicher Forscher fleißig und belehrend. Einzelbemerkungen dazu zu knäpfeln ist hier nicht der Raum.

Die Verhältniszahlen, in denen die Kriterien auftreten, sollen für die stilistische Fortschrittlichkeit der einzelnen Bücher zeigen. Doch wechseln vom einen zum andern Kriterien die Zahlen beim einzelnen Buch recht stark, und das ist auch nicht anders zu erwarten nach dem, was vorhin gegen die Betrachtung der Bücher als einheitlicher Gruppen gesagt wurde. Auch bei so schwankenden Zahlen läßt sich für jedes Buch ein Durchschnittswert errechnen, der dann die chronologische Einstufung desselben bestimmen soll. Wirklich klare Resultate, die bei der Mehrzahl der Kriterien gelten, ergeben sich nur bei zwei Büchern. Da dies aber zwei Bücher sind, die auch in anderer Beziehung eine Sonderstellung haben, so sieht W. darin stets erneute Gewähr für die Richtigkeit seines Verfahrens. Das 10. Buch zeigt stärkstes Hervortreten der stilistischen Kriterien der Spätszeit, und dem demnach bräuchte die des Vorgehens Besondere nicht erst erwiesen zu werden. Die große Häufigkeit im Vorkommen der von W. verfolgten Erscheinungen spricht also für die richtige Auswahl seiner Kriterien. Freilich wird daran nicht nur die zeitliche Stellung dieser Teilsammlung mitwirken, sondern auch der Umstand, daß sie die dichterisch reifere und reichere, die abschwächeren ist, die viele verschiedene Themen und individuelle Schöpfungen enthält. Große Buntheit in Beiwörtern, die als Hapax legomena und jüngere Bildungen neue Schöpfungen zeigen, ist auch deshalb hier zu erwarten.

Noch entschuldender tritt nun nach Ws Zusammenstellungen eine Sonderstellung des 9. Buches hervor, und zwar die entgegengegesetzte, die relativ große Seltenheit seiner stilistischen Kriterien. Es ist also nach ihm das älteste Buch.

Ich werde mich sehr stark an der Deutlichkeit seiner Argumentation für das 9. Buch. Es ist stofflich einheitlich, ob aber auch chronologisch, ist für dieses ebenso zweifelhaft wie für die übrigen acht (besonders 2—7 und 8, während 1 teilweise so nahe steht, und es ist

anzuerkennen, daß Letzteres auch in Ws Statistik zur Geltung kommt).

Die stoffliche Einheitlichkeit des 9. Buchs, der dort herrschende Mangel an Originalität, die Eintönigkeit in Motiv und Ausdruck läßt an sich — ohne Rücksicht auf Zeitstrahen — ein Mindestmaß von schmückenden Beiwörtern, in denen originelle Prägung sich hervortun könnte, erwarten. Die phantasievolle Neuschöpfung hat hier keine Stelle.

Aber außer dem inhaltlichen Moment, das die von W. festgestellte stilistische Besonderheit des 9. Buchs teilweise erklärt und das sie als chronologischen Anhaltspunkt etwas entkräftet, kommt noch ein anderes in Betracht. Das 9. Buch enthält Lieder, die für musikalischen Vortrag durch den Sangespriester bestimmt sind. Die Mehrzahl der anderen Gedichte sind in Rezitativ vom Hotar zu kantillieren. Daß dieser verschiedene Zweck, nicht verschiedene Entstehungszeit, Ursache der stilistischen Verschiedenheit sei, dünkt mir sehr wahrscheinlich. Diese Beurteilung würde übrigens nicht ausschließen, daß der Wortstil beim Gesang konservativer sich verhalten habe, archaischer geblieben sei, als beim Rezitativ-Vortrag.

Ich habe diese Vermutung geprüft, indem ich aus andern Büchern des RV. solche Gedichte auswählte, die zugleich im Sama-Veda, dem Textbuch des Sangespriesters, stehen, die also ebenfalls, wie die Texte des 9. Buchs, für den Gesangsvortrag bestimmt sind. Mit Hilfe von Ws trefflicher Übersicht, die nach einzelnen Liedern geordnet ist, habe ich die Häufigkeit der von ihm als Kriterien verwendeten Beiwörter in diesen verstreuten Gesangsliedern festgestellt. Es war höchst auffallend, wie bei den meisten dieser 17 Wortgruppen sich Zahlen ergaben, die sehr nahe beieinander an die Zahlen, die W. für das 9. Buch im ganzen feststellte. Wenn diese Gleichartigkeit der Zahlen zwischen Gesangsliedern aus dem 1., 5., 6., 7. und 8. Buch und der Zahlen des 9. Buchs nicht bei allen Kriterien völlig eklatant war, so mag das an Zufällen liegen, die es sich daraus ergeben, daß das von mir zur Probe herangezogene Material nicht sehr umfanglich war. Eine Nachprüfung würde eine sorgfältige Zusammenstellung der Gesangstropen in den verschiedenen Teilen des RV. erfordern.

Das so von mir gewonnene, sehr wahrscheinliche Ergebnis bringt von Ws eigener Grundlage aus seine Ergebnisse ins Wanken und führt zu einer Einsicht, die gewiß nicht weniger wichtig ist als das Ziel, das er sich gesteckt: daß nämlich ein Unterschied besteht in der Stilistik des Wortes bei Dichtwerken verschiedener musikalischer Bestimmung, und es würden deutlicher auseinander treten zwei Dichtungsarten, die im eigentlichen Sinne gesungene und die rezitierte.

Die Darstellungsweise Ws ist nicht ungeschickt, aber unreif. Er läßt gern durchfühlen, ja er unterstreicht, daß er als Kenner für Kenner schreibt. Es ist oft, als solle der künftige Leser auf die Probe gestellt, der Lernbellensene ausgeschlossen werden, und pompose Ausdrucksweise führt manchmal zu Unklarheit. In gleich er Richtung wirkt die Zitiertexte. Das Zitat soll nie als Ersatz dienen für den Ausdruck eines Liedes des Gedankenganges, und man soll die von andern bereits abgekauften Bausteine nicht bloß symbolisch durch ein Zitat in die eigene Mauer einfügen; sie zeigen sonst Lücken, die der Leser erst durch Nachschlagen ausstopfen muß; und man hat nicht immer die ganze Spezialbibliothek zur Hand.

Frankfurt a. M.

H. Lommel.

REGISTER

A. SACH- UND NAMENSREGISTER

Auswahl
mit jeweiliger Angabe nur der ersten Belegseite des betr. Wortes

Ablaut	26; 102	Gaokarana	519
Aditi	542; 553	Genus	10
Adityas	137	Geschlecht, sächliches, usw.	10
Agni	170; 230; 313; 346; 516	Gomati	245
Ameisen	432	Gottesanrufung	127
Anāhitā	303; 371	Graha	504
Añjāsava 'Schnellkelterung'	399	Großvieh	1
Askese	567; 584		
-a-Stämme	12	Henotheismus	139
Astōvidōtuš (Todesdämon)	83	Himmelsgegenden im Avesta	54
Aśvatthabaum	390; 512; 515	Himmels Gipfel	72
Aśvinau	239; 251; 271; 435	Himmelsrind (und Regen-	
Aufenthaltsorte der Götter	70; 127	kamm)	315; 522; 549
Auge des Königs	292	Hīraṇyagarbha	165; 578
Augenblinzeln	136	Höllenlokalisierung	70
Baummotiv	507	Indra	273; 284; 322; 406; 419;
Baumsymbolik	387		463; 590
Bhṛgu im Jenseits	209; 290	Jenseits, Bhṛgu im	209; 290
Blitz	229; 231; 322	Jephtha-Motiv	473
		Jünglingsweihe	174; 564; 583
Chāyā	252	Jungfernschaftverwünschung	141
Cyavana	435		
Dämmerung	257; 264	kämmen	23
Dakṣiṇā	574	Kara- (iran. myth. Fisch)	95
Deutschdand Sanskrit	100	Kathenotheismus	139
Deussen	558	Kāvya Uśān(as)	160
Dikṣā, Dikṣita	564	Kleinvieh	1
Donner	322	König u. Königtum	274; 312; 376
		Kopfdämonen	411
Edda und Veda	141		
Elemente	182	Lebensbaum	390
Embryo	165; 564	Legende und Mythos	283
		Liebe; Liebeszauber	187
ficus religiosa	390; 512; 515		
flechten	24	Märchen außerhalb Indiens	181;
Fluchgedicht	141; 148		222; 415; 473; 507
frisieren	23	Makha	430
		Mithra/Mitra	56; 197; 292; 421
Gandharvas	146	Mond	204; 375; 415; 519

Mutter-und-Kind-Vergleiche	120	Späher von Varuṇa und Mitra	292
Mythos (und Legende)	280; 506	Speise	226; 355
		Sraddhā	379, 385
Nacht	256	Stein(waffe)	328
Nahrung	226; 355	Stieropfer	197
Namuci	411	Śunahṣepa	399; 438
Nāsatya	270	Śūryā	255; 375
Nase	44; 270	Syāvāśva	233
'Neuland'	364		
Neutrum	10	Tapas	567; 584
Nietzsche	558	Termiten	432
		Tiere in Märchen	96; 181
'Ohr(en)'	40; 293	Totenwelt	209; 290
		Uṣas	255; 547
Parjanya	337; 345		
Plural und Singular	266		
Prajāpati	378	Vāc	571
Pravargyaritus	434	Vajra	332
Psaras	355	Varuṇa	89; 136; 148; 209; 273; 292; 438; 589
		Vasiṣṭha	478
Rad als Sonnensymbol	56; 398	Verwünschung, Jungfernschaft	141
Rahu	501; 505	Vieh	1
Rasā	87	Viṣṇu	431
Regenkamm, Himmelsrind	522; 549	Viśvāmitra	478
Roṭita-Motiv	475	Vivasvant	251
'Richterbrücke'	288	Vogel und Baum	507
		Vṛtra	(284); 331; 417; 590
Saṃjñā	253		
Sanskrit und Deutsch	100	Weltbaum	389; 511
Saranyū	251; 270	Weltei-Mythos	165; 283
Sarasvatī	303; 371	Wiedergeburt	212; 564
Satī	380	Wind und Soma	407
Sāvitrī	372	Witwenverbrennung	380
Schlegel, Fr.	100	Wolga	94
Schopenhauer	558		
Singular und Plural	266	Yajña	387; 564; 587
Sinneswahrnehmungsausdrücke	44	Yama und Yami	251
Soma	202; 230; 312; 375; 390; 399; 420; 468; 515; 556; 590		
Sonanten	26	'Zunge'	38
Sonne	56; 168; 283; 292; 297; 370; 393; 519	zweigeschl. Himmelskuh	542

B. VERZEICHNIS DER TEXTSTELLEN

(Auswahl)

a) INDISCHE TEXTE

<i>Aitareya-Brāhmaṇa</i> (ed. Aufrecht)	4,16,2; 5	auch 136
1,3,1ff.	567ff.	auch 299
2,1,5ff.	391	227
3,38,4	364	515
4,7,1	378	310
4,8,3	354	151f.
7,1,3ff.	399; 438ff.	553
7,13,10	5,19,7	150
7,34,9	auch 580	308
8,12ff.	478	542; 544
8,21,11	274f.	586
	478	586
	7,6,1f.	308
	7,53,1; 7!!	367f.
	7,67(69)	586
	7,68,1	308
<i>Āpastamba-Śrautasūtra</i>	7,115,3f.	586
	217	84
	217	8,2,11; 27
	19,1	217
	1,20,12	217
	1,21,9	403
	8,13,5; 15	403
	15,5,2	217
	16,26,1f.	434
		405
		8,8,9ff.
		8,9,12
		9,4,1; 22
		9,4,3; 4
		9,6,3ff.; 14f.
		10,3,9
<i>Atharvaveda-ŚaunS.</i> (2.ed.Roth/Wh.)	10,10,1ff.	403
	1,13,1; 3	77
	1,14	554
	1,30	555
	1,30,3	10,20,6
	2,1,1	141ff.
	2,7,3	11,1,34
	3,4,6	11,2,12
	3,6,3	84
	3,8	11,4,14; 20
	3,10,1	552
	4,2,5	515
	4,2,7	515
	4,4,6	274
	4,11,1ff.	515
	4,11,8	515
	4,16	586
		14,2,30
		14,2,35
		88
		17,1,4; 29f.
		168
		308
		18,2,27
		18,4,69
		545
		544f.; 553
		148ff.; 591
		19,47,3f(f).
		246; 298

Atharvaveda, ŚaunŚ. (Forts.)		<i>Jaiminiya-Brāhmaṇa</i>		Mahābhārata (Forts.)	12,11!! 13,7	256; 258; 264 555
19,49,8	246; 298	1,42	209ff.; 290f.	1,166,1ff.	494ff.	
19, 71.1	584	1,151	237	1,168,4ff.	505	
		3,110–128	435	1,168,5ff.	498	
				3,277–283	372ff.	1,61f.
<i>Atharvaveda</i> , PaippS. (ed. Barret)		<i>Jaiminiya-Upaniṣad-Br.</i> (ed. Oertel)		3,281,8; 16(Sāvitrī 5,8,16)	84	7,65,10ff. 493f.
3,1,6	274			<i>Mahābhārata</i> (ed. Bombay)		<i>Ṛgveda</i>
5,32	153f.	3,8	581	1,75,11	255	1,3,12
14,4,8	298	3,11,2	580	13,150,17	255; 259	1,8,8
16,153,6	583					1,24,1ff.
19,3,1; 5	332	<i>Jātaka</i> (ed. Fausböll)		<i>Mahābhāṣya</i>		1,24,7
		513	503f.	Vārtt. 2 zu P. 4,2,8	161	1,25,1ff.
<i>Bhagavadgītā</i>		537	502f.			1,26–27
15,1ff.	513f.	<i>Jātakamālā</i>		<i>Mahānārāyaṇa-Upaniṣad</i>		1,28
		31	501f.	10,20	512	1,29–30
<i>Brhadāranyaka-Upaniṣad</i>						1,30,6
1,5,17	135	<i>Kāṭhaka-Upaniṣad</i>		<i>Mānava-Dharmaśāstra</i> (ed. Jolly)		1,32,2
3,2,13	212	1,1	160	1,65f.	217	1,32,5
3,9,28	513	1,3; 16f.	226	2,51; 54ff.	228	1,32,13
4,1,6	184	6,1	512	2,144ff.	585	1,32,14
5,9	230			3,118	227	1,33,7
5,15	369ff.	<i>Kauśikasūtra</i> (ed. Bloomfield)		5,55f.	218	1,36,13f.
		36,15–18	142ff.	6,27; 57	228	1,41,7
<i>Brhaddevatā</i> (ed. Macdonell)		38,8f.	332	8,110	491	1,47,7
4,112ff.	488	<i>Kauṣītaki-Brāhmaṇa</i>		9,8	580	1,50,10
5,50–81 (49–78 ed. Mitra)	234ff.	8,18	414			1,51,10
	485	11,3	290f.	<i>Munḍaka-Upaniṣad</i>		1,52,6
6,28	486	18,1	378	3,1,1	516	1,52,10
6,33f.	252f.; 270f.	18,9	378			1,52,15
6,162ff.	261	30,8	365f.	<i>Nighaṇṭu</i>		1,54,1; 5
7,2				2,12	49	1,55,5
<i>Chāndogya-Upaniṣad</i>		<i>Kauṣītaki-Upaniṣad</i>		2,20	332	1,56,4
1,9	226	1,2	212			1,58,2
3,16,7	226	2,15	135; 364	<i>Nirukta</i>		1,61,9
3,19,1f.	168			2,24	479	1,64,5
4,4–9	172ff.	<i>Mahābhārata</i> (crit. ed. Poona)		6,13	270	1,64,6
5,1,1ff.	184	1,13,11	218	11,25	88	1,69,11
5,2,3	184	1,41,3	218	12,1–3	257	1,72,7
5,10	212	1,70,10	255	12,2	auch 261; 264	1,73,8
<i>Īśa-Upaniṣad</i>		1,71	163	12,10	252f.; 261	1,79,2
15–16	370					343; 517

Rgveda(Forts.)	1,187,9	407	Rgveda (Forts.)	5,30,1; 11	346
	1,189,1	370	3,53,21-24	5,31,8	165
1,80,4	426	308	480f.	5,32,8	336
1,80,6	340	426	auch 484	5,34,2	337
1,80,11	342	335	307	5,41,15	87
1,80,12	339f.	343f.	345,17	5,42,11	327
1,80,13	331; 339; 341	336	544; 555	5,42,12	306; 309
1,80,14	341	362	88	5,43,11	307; 310
1,84,11	333	167	582	5,45,3	121; 170
1,85,3	344	324f.; 338	256f.; 260	5,46,2f.	307
1,85,5	305	331ff.; 425	470	5,53,9	87; 94
1,87,2	344	425	544; 556	5,53,15	363
1,91,4	321	138	354	5,54,3	328; 332
1,91,16; 18	408	136	118	5,54,4; 12	515
1,94,15	362	331	362	5,58,6	345
1,95,3	352	116f.; 339	341	5,61	233ff.
1,96,6	517	332	299	5,70,2	363
1,100,13	336; 345	307f.	425	5,73,1	130f.
1,101,8	130	309	426	5,73,4	257
1,108,7-12	128	330	342	5,81,1	352
1,112,12	87	305	343	5,83,1ff.	344f.
1,114,10	330	124	342	5,83,1	auch 342; 346
1,121,8	407	352	329; 342f.	5,83,2	auch 337; 342
1,121,12	337	139	336	5,83,3	auch 339; 342
1,130,3	169	136ff.	120; 124ff.	5,85,6	354
1,130,4	333ff.	139	515	5,86,3	327f.; 334
1,134,1	116; 118	516	245	6,3,5	517
1,136,1	354	306	335	6,7,5	354
1,140,5	341	308	342	6,10,2	425
1,141,4	130	124	165	6,17,10	332; 339
1,141,7	517	170	328	6,18,10	330
1,143,5	329	117	327	6,20,2	427
1,160,2	544	425	273ff.	6,23,1	336
1,164,20-22	515	329; 340	auch 342	6,24,9	117
1,164,40-42	553f.	329; 332	87	6,27	311
1,164,47	344	170	352	6,28,2	364ff.; 368
1,164,49	306; 308	121; 124	135f.	6,28,7	330
1,164,52	171	479	324	6,30,2	352
1,166,6	326	544f.	352	6,40,5	128; 130
1,168,8	344	256	554ff.	6,44,12	337
1,172,2	330; 332	auch 260	517	6,45,25	125
1,176,3	329	125	462f.; 470	6,46,9	328
1,181,4	257	124	266	6,46,11	327
1,186,5	124	479	362	6,47	311
1,186,7	125	auch 488	339; 426	6,49,7	306f.
1,187,1	361	487f.	165	6,50,11-13	306f.

Rgveda(Forts.)	7,95,1f.; 5	306ff.	Rgveda (Forts.)	10,38,1	327
	7,96,1ff.	306ff.		10,43,4	515;517
6,52,3	329 7,96,5	auch344	9,5,6	408 10,44,8	343;345
6,52,6	306f. 7,101,1	345	9,7,7	407 10,45,4	341
6,57,5	515 7,104,1ff.	480ff.	9,10,1	126 10,45,6	170
6,61,2—13	306ff. 7,104,4f.; 19ff.	auch 331ff.	9,13,7	125 10,48,4	333
6,61,8	auch346 8,2,32	132	9,14,4	420 10,48,9	327
6,70,1;4	344 8,3,10	345	9,22,1	126 10,49,6	420;425
6,75	311 8,5,6	344	9,25,2	407 10,65,1; 13	307
6,75,13	401 8,6,1	337	9,31,3	407 10,65,14	310
7,8,2	407 8,6,17	426	9,33,6	90 10,68,4	335
7,9,3;5	306f. 8,8,14	128;130	9,41,3	329 10,68,5	548
7,17,7	352 8,10,1;5f.	128ff.	9,41,6	88;90 10,68,7	170
7,18	478 8,10,1	auch 305	9,42,1;4	408 10,72,8f.	171
7,18,18	340 8,12,16f.	129	9,46,2	407 10,75,3	346
7,25,1	326 8,12,22;25	423	9,49,3	344 10,75,4	123
7,32,26	487;489f. 8,12,26	425	9,61,22	425 10,75,6	87;94
7,32,27	490 8,13,13;15	129f.	9,63,22	407 10,78,4	344
7,33,3—6	478 8,13,20	352	9,67,18	407 10,82,4	77
7,34,13	326 8,18,18;22	136	9,67,31f.	309 10,85,1ff.	375f.
7,34,22	352 8,19,10	117	9,72,5	517 10,85,5	auch 407
7,35,11	306;310 8,19,34f.	363	9,73,7	298 10,85,19	auch 352
7,36,6	306 8,21,18	307	9,81,4	307 10,85,40f.	146
7,38,1	352 8,25,9	137f.	9,84,3	329 10,87,5	330
7,39,5	307 8,27,9	354	9,86,20	407 10,89,12	332
7,40,3	307 8,27,18	330	9,86,37	320 10,90,11	352
7,46,3	326f.;330 8,34,13	129	9,86,39	408 10,92,8	342
7,55,1ff.	268 8,43,17	124	9,89,6	320 10,94,5	409
7,56,9	328;330 8,45,12	118	9,93,2	125 10,95,10	327
7,56,17	330 8,49,7	129ff.	9,96,19ff.	517 10,97,16	84
7,57,4	326ff. 8,50,7	129	9,100,1;7	125 10,99,2ff.	324f.
7,60,8f.; 12	478 8,51,3—5	345	9,103,4	517 10,108,2	88;90
7,62,5	344 8,53,7	363	9,107,10	517 10,108,5	88
7,64,4	344 8,54,4	306	9,108,6	547f. 10,108,8	555
7,65,3	138 8,55,2	299f.	10,1,2	170 10,111,9	426
7,66,11	352 8,60,13f.	354	10,5,7	544 10,114,3f.	516
7,69,1	379 8,61,16	330f.	10,10,10	261f. 10,115,3	516f.
7,79,3	352 8,62,8	424	10,10,2;6;8	299f. 10,119,9	426
7,83,8	478 8,69,12	89	10,12,3	552 10,121	457
7,85,2	327 8,70,4	342	10,17,1f.	251ff.; 270 10,121,1	165ff.
7,85,3	275 8,88,1	125	10,17,10	306 10,121,4	87
7,86,1ff.	267f. 8,95,1	125f.	10,23,1	118 10,121,5f.	167
7,87,5	352 8,96,7	339	10,30,12	306;308 10,127,1	298
7,87,6	139;167 8,97,4f.	129f.	10,34,1ff.	247;269f. 10,134,5	327
7,88,4	478 8,102,1ff.	268f.	10,35,8	299 10,135,1	263;514
7,89,1ff.	268 9,3,1	517	10,35,14	363 10,136,5	90

b) IRANISCHE TEXTE			Avesta, Yasna(Forts.)		
<i>Artāk Vīrūz Nāmāk</i>	10,1	47		3,13	72
	10,22	64		3,16	68f.
4,17	70 13,39	360	32,3	275 4,5	63
14,14	9 14,4	48	32,6	351 4,8	62
17,11	70 15,30ff.	7	33,7	272 5	303ff.
	16,14	48	33,8	359f. 5,26	64
<i>Avesta</i>	18,62	47f.	33,12	357ff. 5,42	79
<i>Āfrinakān</i>	19,1	60	34,10	359 5,63;81ff.	93
	19,5	60;62	34,11	359ff. 5,89	7
3,5	9 19,6	73	34,12	351 5,93	40
4,6	57 19,26	47	34,14	49 5,127	119
	19,41	7	35,10	77 6,1	78
<i>Gāsānbār</i>	19,47	71	37,5	357 7,3	78
	21,6	360	39,5	357 8,2	310
2,7f.	72		43,1	360f. 8,13	47
			43,4; 12; 16	351 8,32	61
<i>Sē rōčak</i>	<i>Visprat</i>		43,13	353ff. 8,34	79
	1,5	310	44,3	77 9,15	64
1,2	80 11,3	360	45,10	361 9,17	61
1,10	304 16,2	64	46,2	7 10,7	300
1,22	80		46,16	358 10,13	65
2,2	304 <i>Yasna</i>		47,4	77 10,23	358
2,10	63	119	47,6	349ff. 10,27;45f.;60f.	300
2,22	1,1	82	48,1	275 10,62	358
	3,4	63	48,5	7 10,72	47
<i>Videvdāt</i>	9,4	63	48,6	360;362 10,82	300
	9,16	118;120	49,2	275 10,88	310
1,19	46;58f. 9,22	308;358	49,5	361 10,95;99	56
2,10	310 9,23	308	49,8	350f. 10,104	60;93
2,22	39 10,10	61	50,1	7 10,118	61;65
2,29	64 10,12f.	48	51,4	357f. 10,127	78
3,7	47 10,15	360	51,7	360f. 10,136	56
3,14	55;57 11,4f.	359	51,9	351 10,137;138	59
3,42	7 11,7	359	53,9	49 10,143	300
4,2	48f. 16,10	7	55,1	360 10,144	64
5,4	83 26,2	119	57,18	63 12,1	80
5,8f.	79 26,9	64	57,29	60 12,3	58f.
5,24	360 28,7	351	58,6	7 12,9ff.	93;127f.
5,26	47 29,7	361	65,2	308 12,17	auch 79;519
5,33ff.	48 30,3	263	65,4	305 13,11	86
6,10f.	62 30,9	363	71,8	358 13,16	55
7,2	308;310 31,3;5	351	72,6	358 13,22;28	86
7,16	47 31,7	47;49		13,42;60	71
7,50	7 31,19	350	<i>Yašt</i>	13,76	116
8,4	63 32	207	1,21	310 13,81	47
8,16			3,9	68f. 13,104	348f.

Avesta, Yašt(Forts.)		<i>Dātastān i dēnik</i> (ed. West)	
14,29ff.	95f.; 181	23,3	83
14,35	47	27,51	83
14,41	78	37,108	83
15,27	93		
16,7ff.	96; 181	<i>Dātastān i Mēnik i Xrat</i>	
16,10	auch 49	62,3	98
17,22	82	62,9	99
17,61	59		
19,1	60f.	<i>Dēnkart</i> (ed. West)	
19,8	360		
19,9	80	9,16,2	83
19,32	64; 359	<i>Dinā-i Mainōg-i xirač</i>	
19,34	81		
19,35	79	49,15ff.	71
19,44	64; 71		
19,46ff.	75	<i>Frahang i öim</i>	
19,51	75; 79	7,10	82
19,53	76; 81f.		
19,55	79		
19,56ff.	75	<i>Haðōxt Nask</i>	
19,56	auch 79	2,7	56
19,58	auch 47	2,25	56f., 68
19,81	64		
		<i>Nrangastān</i>	
<i>Bundahšān</i> (ed. West)		30	360
3,11	72	37; 44	63
3,21	83	52; 53	359
29,5	97		
42,18	98f.	<i>Vendidiāi</i> (Pehlevi)	
48,9ff.	98		
58,4	97	8,219,69	66
72,2	66	8,224,70	66
S. 18,Z.1ff.	90	<i>Zātsparam</i>	
S. 21,Z.2f.	91		
S. 28,Z.1ff.	91	4,4	83
S. 49,Z.9ff.	90		
S. 50,Z.1ff.	90		
S. 50,Z.4f.	auch 92		

C. LISTE DER BEHANDELTEN WÖRTER, STÄMME, WURZELN

	(Auswahl)		
INDOGERMANISCH	<i>ταῦρος</i>		8
	<i>ῶρα</i> (des Königs)		293ff.
<i>Grundsprache</i>			
dē	85	<i>Lateinisch</i>	
djā	29	equa	12
ekvā	12	flectere	24f.
p(ē)kten	23	nectere	24f.
peku	7	pecten-, -inis	23f.
plek	24	pectere	23f.
		plectere	24
<i>Armenisch</i>		taurus	8
brem	50		
dāmk*	85	<i>Slawisch</i>	
xavar	56	briti	50
		pletō	24
<i>Baltisch</i>			
taurus (lit.)	8		
taurus (apr.)	8	INDOIRANISCH	
		*ghauša	40
<i>Germanisch</i>		*bhriṇāti	49ff.
falten	25	*√raith	48f.
flechten	24		
*steura	8	ALTINDISCH	
stiur(got.)	8f.	adhisavanya	400f.
		abhinna	366f.
<i>Griechisch</i>		abhīsu	238f.
γλάσσα / γλώσσα	36	amati	487
διπετής	590	amṛta	316
κρυερός	27f.	aśani	323; 328ff.; 333; 342
κρυόεις	27f.	aśman	328; 330ff.
κτείς, κτερός	23	Asvaghōša	40
ὄρθαλμός (τοῦ βασιλέως)	293ff	asambhinna	364; 368
πέκειν	23f.	asūrta	76f.
πίμπλαμεν	34	ahata	364ff.
πλέκειν	24	āt(m)iya	272
πρίασθαι	27	āptya	272
πρβαίνεω	6	āpya	272
πρόβατον	1ff.	ā-/labh	448; 450ff.
ῤῶ	94; 98	upadika	432
		usan	160f.

ušanas	160f.	vasāti	257
ūr dhva- . . . √ sthā	116ff.	vālakhilya	365f.
aus ana	161	videśyā	155f.
karoti usw.	113ff.	vidyut	323f.; 332; 339
kavi	165	vi-√dhā	352
Kavi Ušan(as)	160ff.	vidhātr, vidhāna	352
kāvya	161f.	vṛjana	130
√kr̥	s. karoti	vṛyāmā, vṛyāmā	155; 157f.
keta	41	Samjñā, samjñā	259
√krand	344f.	sati	384
krandasi	168	samdeśyā	155ff.
krivi	326	samāmā, samāmyā	155; 157f.
khila	364ff.	samōpyāt	142
khilya	364ff.; 369	sam-√bhid	s. asambhinna
garbha	168f.	śasiyasi	242
grāvan	399f.	Sasarpārī	488f.
ghṛta	344	śiśu	123f.
camū	400	Sureṇu	258f.
cit 'wie'	480	śephāli(kā)	46
jaghana	400f.; 404	√stan	323; 338; 341ff.
√tan	s. √stan	spāś	297ff.
tanyatā, ⁰ tu	339f.	śradhdhā	214
dāman	85	svāra	343f.
didyu(t)	323ff.	√han	s. ahata
draṣṭr	297ff.	√han, ni-	s. ni- ⁰
druṣad	516	Harighoṣa	40
dvitā	275	hiranyagarbha	165ff.
√dhā, vi-	s. vi- ⁰	heti	323; 329ff.
	352		
Nāsatya	270ff.	ALTIRANISCH	
nimis	136ff.	A = Altpersisch, S = Skythisch;	
ni-√han	340	sonst: Avestisch	
pāvira vi	307		
pitṛṣu	141	(a)oi fra	348f.
purū	131f.	aḍara-	55; 63; 66f.
prāyaścitti, ⁰ tta	215; 217	aḍa.urunō, aḍau ⁰	82f.
√bhid, sam-	s. asambhinna	apaxōra-	s. apāxtara-
bhuvana	320	apara-	63; 68
√mokṣ	504f.	aparō.apāxtara-	69
yajña	388	apāxtara-	55ff.; 60 ff.; 67ff.
yama	263	ai pi/aiwi. daliyu-	65
√ru	323; 335f.; 345	avaenō	81
√labh, ā-	s. ā- ⁰	avōiri ⁰ entem	49
vajra	323; 327f.; 332ff.	astō. vi ⁰ tuś	83ff.
vadha	330f.; 336f.; 340	ax ⁰ arata-	75ff.
√vam	555f.	apō . . . tāta	305; 590

arōdwa-	77	-vidatra	353
arōdwo . . . stā-	116ff.	vi-dā-	350ff.
oifra	348f.	vidātaot	86
oxvūrto-	78	vidā(i)ti	350ff.
upara	55; 63; 67	vidātu-, vidātu-	85f.
usadan-	160	raēθ-, raēθwa(ya)-	47ff.
usan-	160	ratu-	356
kavay-	162	*Paθāγωσος (S)	40
Kara-	95; 98	rapioḥwā	58
Gaokerana-	519	rānōibyā	351
gauša- (A)	295	rōiθwən, ⁰ won	47; 49
gaušaka-, ⁰ kā (A)	293; 295f.	riθ-	48f.
tac	304	iriθyeiti, irista-	48
taraōata-	80	iriθiθarə	49
tātāāpō	s. āpō . . .	sif-	46f.
təviši	360ff.	suwra	45f.
daeva. yasna-	73	sta ⁰ ura ⁰ -	8f.
daožahva-	71	σρω (S)	294
dašina-	55f.; 58; 60	spas-	294ff.; 301
dā-, vi-	s. vi- ⁰	*spos (S)	294f.
dārəšt	353ff.	zāviši	73
dužaghu-	71	šva-	46
dbitā(nā)	275	Hara(h) ⁰ vati (A)	310
draonah-	359ff.	Harax ⁰ a ⁰ ti	310
drayahyā (A)	38	harbānam (A)	38
θwahra ⁰ -	78	hidubānam (A)	39
θwāsa-	77f.	hukarapta-	118ff.
pai ri	73	hukerefš	120
pai ri.daliyu-	65	x ⁰ ai ⁰ ya	272
paourvō. apāxtara-	69	x ⁰ ar-	359
paurva-	s. pourva-	xvarəθa-	359ff.
paurva. naēma-	72	x ⁰ arənia-	75ff.
pa ⁰ su	7f.		
paśca	58	MITTELIRANISCH	
paścaeta	61	(M= Manichäisch, P = Pazend, S =	
paścaēya-	55; 63f.; 67; 272	Soghdisch, U = undifferenziert für	
pourva-	55; 61; 67f.	Lommelns 'Mittelpersisch' wie ggf.	
fratarā-	55; 63; 67	'Pehlevi'; sonst: Pehlevi)	
frapaya-	60		
fšaratu-	355ff.; 361f.	āfurēm	52
yaθa — avaθa	65f.	āfurēnd	52
yəmə	263	āfuridān	52
yerjhe	304f.	āfurirēm	52
vaenā-	45	apāxtar	67f.
vaphāu	350	apāxtar (U)	55ff.; 66f.; 74f.
vairyanam	304f.	awarag	67

brinét	49ff.	bāxtār	69
britān	52	bj-berīnim (Ku)	50
buridān (P)	50	būrnān (Ka)	50
burinēt (P)	50	burād	51
burēt (P)	50	buridān	52
črag	67	burrād	51
črag(M)	66ff.	bur(r)ām	50
gōšāk (U)	296	burriđ(ān)	51
ispasay (M)	294; 296	šāš (Ku)	40
Kay Us (U)	161	dārridān	53
niyōšay (M)	295	daf(N)	40
dāmē (mūrtē) (S)	85	šāhān	40
uzvān (U)	39	dām	85
vispōšay (U)	295	dap (M)	40
		dārišišn(J)	53
NEUIRANISCH		e-birnin (G)	50
(G = Gilaki, J = Jüdisch-Persisch,		ét-būrnūn (V)	50
Ka = Kaschan, K = Keschei, Ko =		hin-(G)	52
Kochrud, Ku = Kurdisch, M = Mak-		Kāūs, Kay Kāūs	161f.
ranbalutschi, N = Nordbalutschi,		lūma(P)	85
P = Paschto, V = Vonischuni, W =		mihir	200
Wachi; sonst: Neupersisch)		warūnām (W)	50
a-brinūn (K)	50	xāridān	52
bā-būrnūn (Ko)	50	xārišišn (J)	52
		zubān	39

VERÖFFENTLICHUNGEN DER GLASENAPP-STIFTUNG

Bd. I: Hermann Oldenberg: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung in zwei Teilen – Herausgegeben von Klaus L. Janert – 1967. XXXVI, IV, 1570 S., Ln. zus. DM 98,—

Bd. II: Helmuth von Glasenapp-Bibliographie – Bearb. von Zoltán Károlyi – 1968. XIV, 100 S., Ln. DM 28,—

Bd. III: Franz Kielhorn: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung in zwei Teilen – Herausgegeben von Wilhelm Rau – 1969. Teil 1: XXIV, 616 S. Teil 2: IV, 489 S., zus. Ln. DM 92,—

Bd. IV: Hermann Jacobi: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung in zwei Teilen – Herausgegeben von Bernhard Kölver – 1970. Teil 1: XXIV, 546 S. Teil 2: VI, 610 S., zus. Ln. DM 98,—

Bd. V: Paul Thieme: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung in zwei Teilen – Herausgegeben von Georg Buddrus – 1970. Teil 1 u. 2 zus. XX, 815 S., Ln. DM 72,—

Bd. VI: Wilhelm Geiger: Kleine Schriften – Zur Indologie und Buddhistenmuskunde – Aufsatzsammlung – Herausgegeben von Heins Bechert – 1973. XXXIII, 707 S., Ln. DM 72,—

Bd. VII: Heinrich Lüders: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung – Herausgegeben von Oskar v. Hinüber – 1973. XVI, 561 S. und 6 Tafeln, Ln. DM 58,—

Bd. VIII: Indologen-Tagung 1971 – Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung – im Museum für Indische Kunst Berlin, 7.–9. Oktober 1971 – Herausgegeben von Herbert Härtel und Volker Moeller – 1973. XXI, 301 S. m. 199 Fig., 1 Farbtafel, Ln. DM 68,—

Bd. IX: Hans-Werbin Köhler: ŚRAD-DHĀ in der vedischen und altbuddhistischen Literatur – Herausgegeben von Klaus L. Janert – 1973. XII, 76 S., Ln. DM 32,—

FRANZ STEINER VERLAG GMBH WIESBADEN

VERÖFFENTLICHUNGEN DER GLASENAPP-STIFTUNG

Bd. X: **Ludwig Alsdorf: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung** – Herausgegeben von **Albrecht Wezler** – 1974. XXIV, 762 S., Ln. DM 88,—

Bd. XI: **Willibald Kirfel: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung – Anhang: Nachträge und Berichtigungen zu „Kosmographie der Inder“** (Bonn, Leipzig 1920) – Herausgegeben von **Robert Birwé** – 1976. XXIV, 463 S., Ln. DM

Bd. XII: **Theodor Zachariae: Opera minora** – zur indischen Wortforschung, zur Geschichte der indischen Literatur und Kultur, zur Geschichte der Sanskritphilologie. Teil 1 und 2 – Herausgegeben von **Claus Vogel** – 1977. 2 Bde. XVI, 975 S., Ln. zus. DM 120,—

Bd. XIII: **Walther Schubring: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung** – Herausgegeben von **Klaus Bruhn** – 1977. XX, 497 S., Ln. DM 74,—

Bd. XIV: **Carl Cappeller: Kleine Schriften und Sanskrit-Gedichte** – Herausgegeben von **Siegfried Lienhard** – 1977. XII, 432 S., Ln. DM 64,—

Bd. XV: **Paul Hacker: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung** – Herausgegeben von **Lambert Schmithausen** – 1978. XXIV, 916 S., Ln. DM 96,—

Bd. XVI: **Hermann Lommel: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung** – Herausgegeben von **K. L. Janert** – 1978. XXII, 632 S., Ln. DM 88,—

Bd. XVII: **Rudolf Otto Franke: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung in 2 Teilen** – Herausgegeben von **Oskar v. Hintiber** – 1978. XVI, 1548 S., Ln. zus. DM 134.—

Bd. XVIII: **Helmuth von Glasenapp: Kleine Schriften – Aufsatzsammlung** – Herausgegeben von **Heinz Bechert** und **Volker Moeller** – 1978. XVI, 560 S., Ln. DM 76,—

FRANZ STEINER VERLAG GMBH WIESBADEN