Sitzungsberichte

der

philosophisch-philologischen und historischen Classe

der

k. b. Akademie der Wissenschaften

zu München.

Band II. Jahrgang 1875.

München.
Akademische Buchdruckerei von F. Straub.
1875.

In Commission bei G. Franz.

11
Ax 17130-1875,2,13

Sitzung vom 4. December 1875.

Philosophisch-philologische Classe.

(Nachtrag zur Sitzung vom 3. Juli 1875.)

Herr Haug trägt vor:

„Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche. (Uebersetzung und Erklärung von Rigv. 1, 164.)

Unter den vielen dunkeln und räthselhaften Hymnen, die in der grossen Liedersammlung des Rigveda sich finden, ist unstreitig das 164. Lied des ersten Buches eines der allermerkwürdigsten, zugleich aber auch eines der am schwersten zu verstehenden. Es bildet den Schluss der dem Rischi *Dîrghatamâs Auchathya* zugeschriebenen fünf und zwanzig Hymnen (1,140—164) und umfasst nicht weniger als 52 Verse, die in verschiedenen Metra abgefasst, aber an keine bestimmte Gottheit gerichtet sind, wenn auch die alten brahmânischen Exegeten in Befolgung ihres Grundsatzes, dass jeder Vers an eine bestimmte Gottheit oder an bestimmte Gottheiten gerichtet sein müsse, eine Menge derselben aus dem langen Liede herausgeklügelt haben. Da sich nirgends darin ein wirklicher Zusammenhang nachweisen lässt, wenn auch der Inhalt verschiedener einander folgender Verse verwandt ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass wir es hier nur mit einer Sammlung einzelner Verse zu thun haben, die in der Familie des Dîrghatamâs sich fortgeerbt hatten,

1106011 DV 0074 587 20

aber da sie an keine einzelne Gottheit gerichtet sind, sich in der Sammlung der Familien-Lieder am besten am Ende unterbringen liessen.

Eine etwas abweichende Recension des Liedes ist uns im Atharvaveda erhalten (9, 9. 10.), in der indess die letzten fünf Verse (48—52) fehlen, wogegen sie vier hat (9, 10, 9. 19. 23. 24) die im Rik vermisst werden. Auch in der Reihenfolge der einzelnen Verse finden sich viele Abweichungen [1]). Diess lässt sich leicht aus dem Charakter des Liedes als einer blossen Sammlung, sowie aus dem Umstand der bloss mündlichen Ueberlieferung der alten Vedatexte erklären. Dass es auch eine kürzere Redaktion desselben gab, zeigt, ausser der Recension im Atharvaveda, auch der Umstand, dass bei dem *Mahâvrata*-Opfer, bei dem es einen Theil des *Vais'vadeva-S'âstra* bildet, nur die 41 ersten Verse angewendet werden.

Was die Ordnung der einzelnen Verse unter sich nun anlangt, so finden sich öfter diejenigen zusammen gestellt, die dieselben Schlagwörter enthalten, ohne dass sich ein wirklicher Zusammenhang nachweisen liesse. So stehen 2. 3.

---

1) Im Beifolgenden gebe ich ein Verzeichniss desselben.

Rv. 1, 164	Av. 9, 9. 10	Rv. 23—30	Av. 9, 10, 1—8
1—4	1—4.	31	11.
5—6	6. 7.	32	10.
7	5.	33—35	12—14.
8—10	8—10.	36	17.
11	13.	38	16.
12	12.	39	18.
13	11.	40	20.
14	14.	41	0.
15	16.	42 1a	21.
17—20	17—20.	43—46	25—28.
21	22.	47	22.
22	21.		

beisammen, weil in beiden die Zahl 'sieben' und das Wort *ratha* wiederholt erwähnt ist; in 8 — 10 ist das Schlagwort 'Mutter'; 11—15 sind lauter Räthselsprüche, die sich auf das Jahr und seine Unterabtheilungen beziehen; in 17. 18. ist die Phrase *avaḥ pareṇa para avareṇa* das Verbindende, woran sich in 19 *arvâñchas parâcha* schliesst. In 20 - 22 sind es die *suparṇa* (wohl Adler), in 23—25 die Namen der Hauptmetra, von 26—29 ist es die Kuh, die theils eine wirkliche, theils eine mystische und figürliche ist. Nach einem ähnlichen Princip scheinen überhaupt Spruchsammlungen im Alterthum angelegt worden zu sein, wie die *Gâthas* des Gautama Buddha in der im *Dhamma padam* uns vorliegenden Form ganz nach Materien geordnet sind, wobei die einzelnen Kategorien ebenfalls dasselbe Schlagwort verbindet. Eine besondere Aehnlichkeit nicht nur in der Anordnung, sondern auch theilweise im Inhalt hat ein Kapitel des Yasna (44), das in seinen 20 Versen fast lauter Fragen und darunter auch Räthselfragen enthält, wie die Anfangsworte der ersten 19 Verse: *taḍ thwâ peresâ* 'dies will ich dich fragen' deutlich bezeugt. Fast dieselbe Ausdrucksweise finden wir in unserem Liede, so V. 5: *pâkaḥ pṛichh'âmi* 'ich, der Unmündige frage'; V. 6: ich, der Unwissende, frage die Wissenden; vgl. 33 und die Frage in 4. sowie die Aufforderung zur Antwort in 7.

Betrachten wir nun das Lied seinem Inhalt nach näher, so ergibt sich, dass es fast lauter Räthselsprüche und Räthselfragen enthält, deren Lösung dem Hörer überlassen bleibt. Manchmal gibt sich der Dichter selbst für den Unwissenden aus (so 4. 5. 6.) und bittet um Belehrung; einmal nur (in 35) ist die Antwort auf die Frage (34) gegeben. In der Regel sind die Dinge, um die es sich handelt, nicht mit ihrem gewöhnlichen allgemein verständlichen Namen genannt, sondern durch symbolische Ausdrücke bezeichnet, oder auch bloss durch mystische Beziehungen

angedeutet, wobei die Zahlen eine grosse Rolle spielen. Sie sind bald der Natur, bald dem Geistesleben entnommen. Himmel und Erde, Sonne und Mond, das Luftreich, die Wolken, der Regen und seine Entstehung durch Aufsaugung der Wasserdünste vermittelst der Sonnenstrahlen (47. 51. 52), der Sonnenlauf, das Jahr, die Jahreszeiten, Monate, Tage und Nächte (11—15. 48) sind hier beliebte Gegenstände symbolischer Einkleidung. Ihre Enträthselung gilt als die höchste Weisheit; aber mit diesen einfachsten physikalischen Kenntnissen begnügten die Weisen der vedischen Vorzeit sich nicht. Welch' grosses Gewicht auf die Liederkunst, namentlich die Bildung der Metra und ihr richtiges Verhältniss zu einander gelegt wurde, ersieht man aus mehreren Versen (23—25). Auch finden sich bereits Ansätze zu philosophischer Speculation über das Verhältniss der Todten zu den Lebendigen (30), des Sterblichen zum Unsterblichen (38), über die Entstehung des Selbstbewusstseins (37), Fragen nach dem Ursprunge des ersten Geschöpfs, nach dem Urheber des Alls (4—7) u. s. w. Daneben treffen wir Verse über die Vertheilung der Stimme (45), die Einheit der Gottheit trotz der verschiedenen Götternamen (46), sowie einige häufig gebrauchten Opferverse, wie die bei der Melkung der Kuh und der Pravargya-Ceremonie überhaupt (26—29), sowie bei der Erzeugung des Feuers durch Reibung zweier Hölzer angewandten (50), ferner Gedenkverse über verschiedene Dinge (30. 38. 45. 46.) u. s. w.

Noch ist die Frage nach der Gelegenheit, bei welcher diese merkwürdigen in metrische Form gekleideten Sprüche gebraucht wurden, sowie die nach ihrem muthmasslichen Ursprunge zu erörtern. Ausser der oben genannten Verwendung in einer an die Vis'vedevas gerichteten Litanei dient diese Sammlung als Sühngebet für einen Brahmânen, der Gold gestohlen hat, was für den schwersten Diebstahl gilt. Die Atharva-

vedis verehren damit den Vishnu, wie mir mündlich mitgetheilt worden ist. Beide verschiedene Anwendungen erklären sich leicht aus dem Umstande, dass in dem Stücke genug mystische Anspielungen auf die Sonne vorkommen, die zugleich durch ihre Farbe das Gold repräsentirt.

Da die eben erwähnten Gelegenheiten, bei welchen unsere Sammlung von Versen jetzt angewendet wird, durchaus kein Licht über die Entstehung und ursprüngliche Verwendung dieser Räthselverse geben, und deswegen sicherlich nicht die ursprünglichen sind, so müssen diese erst gesucht werden. Den Schlüssel dazu bieten die Verse 34. 35., die als sogenanntes *Brahmodyam* (auch *Brahmavadyam*) d. i. Erklärung der Opfersymbolik meist in Form von Fragen und Antworten, bei dem *As'vamedha* gebraucht werden (*As'val. S'rauta-S.* 10, 9, 2. 3.) Mit dem 34. fragt nämlich der Hotar den das Pferdeopfer bringenden König nach dem äussersten Ende der Erde, nach dem Nabel der Welt, nach dem Samen des Hengstes und nach dem höchsten Himmel des Wortes, worauf der Opferer antwortet, dass der Opferaltar das äusserste Ende der Erde, das Opfer der Nabel der Welt, der Somasaft der Same des Hengstes, der Brahmâpriester des Wortes höchster Himmel sei. Derartige Fragen und Antworten kamen gegen den Schluss sehr grosser Opfer wie der sogenannten Sattras und des As'vamedha oder Pferdeopfers vor. Nicht bloss dem Opferer wurden von einem der Priester Räthsel zur Lösung vorgelegt, sondern auch die Priester mussten einander Räthsel aufgeben und der Gefragte hatte sie auf die vorgeschriebene Weise zu beantworten. Sehr instructiv ist in dieser Beziehung das *Brahmodyam* der Priester beim As'vamedha (As'val. S'r.-S. 10, 9, 1—3 Sânkhyâyana S'r.-S. 16, 4—6 nach meinem MS. mit Abweichungen in der Vâjasaneyi Samhitâ 23, 9—12. 53. 54. 61. 62. Tâittirîya-Samhitâ 7, 4, 18. S'atapatha Brâhm. 13, 2, 6, 9—17. 5, 2, 11 21.

Âpastamba S'r.-S. 20, 19.), wo der Hotar dem Adhvaryu, dieser wieder jenem, der Brahmâ dem Udgâtar und letzterer wieder dem erstern Räthselfragen vorlegt und die Gefragten stets die richtige Antwort geben. Die Frage des Hotar z. B. lautet: 'wer wandelt wohl allein? wer wohl wird wieder geboren? was wohl ist das Mittel gegen Schnee? was wohl die grosse Hinstreuung?' Darauf antwortet der Adhvaryu: 'Die Sonne wandelt allein, der Mond wird wieder geboren, das Feuer ist das Mittel gegen Schnee, die Erde die grosse Hinstreuung'. Die Gegenfragen des Adhvaryu sind schwieriger zu beantworten: 'welches Licht ist wohl der Sonne gleich? welcher Strom ist wohl dem Meere gleich? Wer begiesst die Erde am meisten? Von wessen Mutter wird man nicht gekannt?' Hierauf hat der Hotar folgende Antworten zu geben: 'Das Wahre ist das der Sonne gleiche Licht, der Himmel der dem Meere gleiche Strom, Indra begiesst die Erde am meisten, von der Mutter der Kuh wird man nicht gekannt' u. s. w. Ausser diesem im vedischen Alterthum allgemein bekannten Brahmodyam werden in den S'ânkhyâyana S'râuta-sûtras (16, 4—6. 13.) noch weitere zu demselben Zwecke und bei derselben Gelegenheit gebrauchte Verse erwähnt, die zwar im Rigveda vorkommen, aber keine selbstständigen Lieder eröffnen, wie es die S'ânkhây S'r.-S. vorauszusetzen scheinen. Nach dieser letzt erwähnten Stelle frägt der Hotar, nachdem der Brahmâ zum Recitiren des *brahmodyam* aufgefordert hat, den Adhvaryu mit: *gâvo yavam prayutâ* (Rv. 10, 27, 8.), der dann mit dem zweiten Verse (also wohl 10, 27, 9. *sam̃ yad vayam*) antwortet; mit dem dritten fragt dann der Adhvaryu (also etwa mit *atred u me*, der aber gar kein Fragewort enthält), worauf der Hotar mit dem vierten antwortet, der nach der Reihenfolge V. 11 *yasyânakshâ* wäre, aber zwei Fragewörter enthält, und sich desshalb wohl zur Frage, aber nicht zur Antwort eignet. Die Frage des

Brahmâ an den Udgâtâr und die Antwort darauf sowie die Gegenfrage des Udgâtar mit der entsprechenden Antwort sind dann einem andern Liede des Rigveda entnommen, nämlich 10, 88.; mit dem 15. Vers *dve srutî as'ṛiṇavam* fragt der Brahmâ, worauf der Udgâtar ebenfalls mit einem etwas räthselhaften Vers (16), antwortet, der als 'zweiter' angegeben ist; der Udgâtar frägt dann mit V. 18[2]): *kati agnayaḥ*, worauf der Brahmâ seine Antwort mit dem letzten (19): *yâvanmâtram* giebt. Beide Lieder, denen diese zum *Brahmodyam* verwandten Verse entnommen sind, scheinen in der *Sânkhâyana-Saṁhitâ*, die uns verloren gegangen ist, eine andere Anordnung gehabt zu haben als in der uns vorliegenden *S'akala-Saṁhitâ*. Ausserdem enthält 10, 27 von Vers 8 an eine Reihe solcher Räthselsprüche, wie sie in unserem Dîrghatamâs-Liede vorkommen. — Neben den verschiedenen Brahmodya-Versen beim As'vamedha bieten uns das Ait. Brâhm. (5, 25) und die As'val. S'rauta-Sûtra (8, 13, 14) eine Sammlung von am Ende des Dvâdas'âha-Opfers herzusagenden Formeln, die ebenfalls diesen Namen tragen, aber in ihrem Charakter etwas verschieden sind. Sie enthalten so zu sagen nur verschiedene Antworten auf eine vorausgesetzte Frage, nämlich, wer der Hausvater sei in den von den Ritus repräsentirten Häusern. Die Antworten wie die vorausgesetzte Frage haben indess grosse Aehnlichkeit mit dem, was wir bereits als Brahmodya-Formeln oder Verse erwähnt haben.

Jeder nun, der die angeführten Formeln und Verse mit unserem Dîrghatamâs-Liede vergleichen will, wird finden, dass mit den Räthseln und Fragen desselben eine grosse Aehnlichkeit besteht. Desswegen liegt auch die Vermuthung

---

2) Dass Vers 17 ausgeschlossen ist, schliesse ich aus dem Ausdruck *ekântarayâ* 'mit einem Verse, der einen Vers zwischen sich und einem vorhergehenden liegen hat'; dieser dazwischen liegende ist gerade V. 17.

nahe, dass weitaus der grössere Theil desselben einstens als Brahmodyam entweder wirklich gebraucht oder wenigstens zu dem Zwecke verfasst wurde. Daraus erklärt sich einerseits ihr räthselhafter Charakter, andrerseits der Mangel eines Zusammenhangs. Die Antworten und Lösungen fehlen mit einer einzigen Ausnahme (V. 34. 35); aber diess darf nicht sonderlich auffallen. Diese Räthselverse sind als Probleme anzusehen, mit welchen die Verfasser und ersten Ueberlieferer bei den grossen Opferversammlungen ihre Mitstrebenden in Verlegenheit bringen und ihre Ueberlegenheit zeigen wollten, was heute noch ein vorstechender Charakterzug der brahmânischen Gelehrten ist. Die Antworten gingen verloren, was nicht auffallen darf, da, wenn die Räthsel häufig nicht gelöst werden konnten, die Kenner der Lösung in ihrem Interesse alle Ursache hatten, sie geheim zu halten. Nur dann ist die Lösung solcher Räthselfragen erhalten, wenn Frage und Antwort zu stehenden Formeln des Brahmodyam bei bestimmten Opfern geworden waren. Denn dieses dient dazu die symbolischen Beziehungen des Opfers zu verstehen und zu begreifen; die Opfernden sollen wissen, um was es sich handelt, und sich der mystischen Vorgänge beim Opfer und ihrer Wirkungen vollkommen bewusst sein. Nach Angabe der *Brâhmaṇas* (s. S'atap. Brâhm. 4, 6, 9, 20) soll dadurch das, was die Opferer noch nicht erreicht und in ihren Besitz gebracht haben (also ihre verschiedenen während des Opfers geäusserten auf den Himmel, Nachkommenschaft u. s. w. gerichteten Wünsche) vollends erreicht und in Besitz gebracht werden.

Die im Dîrghatamâs-Liede enthaltenen Verse sind unzweifelhaft aus priesterlichen Kreisen hervorgegangen, da nur in diesen die so verzweigte Opfersymbolik sich ausbildete. Von einem Verfasser sind sie gewiss nicht; wenn Dîrghatamâs d. i. Langdunkel (vgl. den Beinamen Heraklit's 'der Dunkle') wohl mit Bezug auf den dunkeln Inhalt als

Verfasser genannt wird, so kann diess höchstens bedeuten, dass sie in seiner Familie fortgepflanzt wurden; aber der Grund kann auch darin liegen, dass, da fast alle dem Dîrghatamâs zugeschriebenen Lieder mehr oder weniger dunkel sind, diese Sammlung von Räthseln, wegen ihrer Dunkelheit ihm zugeschrieben wurde.

Sein Name 'Langdunkel' hat gewiss der spätern Sage von seiner Blindheit den Ursprung gegeben; mit mehr Recht kann man ihn auf die Dunkelheit und das mystische Gewand seiner Lieder beziehen.

Ueber die Zeit der Abfassung der einzelnen Verse lassen sich nur vage Vermuthungen aufstellen; sie scheinen verschiedenen Perioden anzugehören, aber immerhin älter zu sein als die *Brâhmaṇas*.

Wie alles Räthselhafte, so hat auch unser Lied verschiedene Deutungen erfahren. Eine wahre Musterkarte von Erklärungen bietet uns *Sâyaṇa's* Commentar, der aber, *Yâska* ausgenommen, welcher bereits viele Verse erklärt hatte, leider keine weitern Quellen nennt.

Ich will nun im Nachfolgenden versuchen eine Uebersetzung und Erklärung der dunkeln Verse zu geben, die meines Wissens seit dem Aufschwung der Vedastudien in Europa noch von Niemand eingehend und selbständig behandelt worden sind. Obschon ich Yâska und Sâyaṇa fleissig zu Rathe gezogen habe, so musste ich doch häufig genug meine eigenen Wege gehen. Als Grundlage meiner Erklärungen dienten die indischen Anschauungen, auf die ich stets ein grosses Gewicht gelegt habe. Man muss nichts herausdeuten, was kein Produkt des indischen Geistes sein kann noch auf realen Verhältnissen des alten Indien beruht. Von einer Wiedergabe der metrischen Form habe ich abgesehen, da metrische Uebersetzungen vedischer Lieder, namentlich der schwierigern, bei dem gegenwärtigen noch so unsichern Stand der Veda-Exegese eigentlich nur Ver-

hüllungsversuche des eigenen mangelhaften Verständnisses sind und weniger zur Verbreitung einer klaren Einsicht in die vedischen Anschauungen als zur Irreführung und Täuschung des Publikums dienen.

Das erste Erforderniss, das man an eine Uebersetzung stellen muss, ist eine genaue aber zugleich klare und verständliche Wiedergabe des Originals. Dieser Anforderung kann eine schlichte prosaische Uebersetzung weit besser genügen als eine metrische die leicht zu einer poetischen Nachbildung wird. Ausserdem eignen sich verhältnissmässig nur wenige vedische Lieder zu einer Wiedergabe in poetischer Form. Die Gedanken und der Ideenkreis derselben sind von dem unsern so verschieden, dass selbst in Prosa eine prägnante Wiedergabe oft sehr schwer, in poetischer Form kaum möglich ist.

Den Schwerpunkt der Arbeit habe ich indess in den Commentar gelegt, da ohne eingehende Erklärung der symbolischen Ausdrücke und Beziehungen keine auch noch so korrekte Uebersetzung des Liedes verstanden werden könnte.

Uebersetzung und Erklärung.

1. Jenes werthen weissgrauen Hotar's mittlerer Bruder ist der Durchdringer; seines dritten Bruders Rücken (ist) *von geschmolzener Butter; dort sah ich den Stammesherrn mit* (seinen) *sieben Söhnen.*

Der Sinn ist im Allgemeinen unschwer zu erkennen. Die drei Brüder sind die nach den drei Reichen verschiedenen Feuer, das Himmels- und Sonnenlicht, der Blitz in den Wolken und das Feuer auf Erden. Das Himmelslicht ist der älteste, das irdische Feuer der jüngste Bruder; in der Mitte zwischen beiden steht das Feuer des Luftmeers. Der älteste

heisst *palita*, 'weissgrau', was sich wohl auf die vom Alter gebleichten Haare bezieht, und hier den Altersunterschied von den zwei jüngern Brüdern andeuten soll; dieses Prädikat wird indess Agni öfter gegeben, so 1, 12, 2. 26, 7. 2, 1, 8. 3, 2, 10. 3, 13, 5., und bezieht sich wohl auf die mit Asche bedeckte Gluth, aus der durch Anfachen das Feuer wieder neu ersteht. Sâyana folgt in seiner Erklärung des Wortes durch *pâlayitâ* d. i. Beschützer, einfach der Angabe Yâska's, die ihrerseits sich auf eine falsche Etymologie stützt. Dieser Beschützer ist ihm die Sonne. — Der zweite Bruder heisst *as'naḥ*, was Sây. durch *sarvatra vyâptaḥ* 'überall durchgedrungen' erklärt und auf Vâyu deutet. In seinen Anmerkungen zum Nirukta (S. 51) übersetzt Roth die Worte: '*tasya bhrâtâ madhyamo asty as'naḥ* durch: 'sein Bruder ist der Fels der Mitte'[3]), *as'nah* sonach als 'Fels' fassend, während es im St. Petersburger Sanskritwörterbuch als 'gefrässig' gedeutet wird. Alle diese Deutungen lassen sich rechtfertigen; die Nighaṇṭavas führen das Wort überdiess noch als eine der Bezeichnungen der 'Wolke' auf. Was nun auch die exakte Bedeutung sein mag, so viel ist sicher, 'dass es hier das Blitzfeuer bedeutet; darauf passt indess das Prädikat 'durchdringend' besser, als gefrässig[4]). — Die Deutung des dritten Bruders bietet nicht die geringste Schwierigkeit.

---

3) Diese Uebersetzung ist indess, abgesehen von der Bedeutung des *as'naḥ* unrichtig, da *madhyama* sich auf die Reihenfolge der Brüder bezieht, und unter dreien den zweiten bedeutet.

4) Diese Bedeutung ist überhaupt sehr zweifelhaft. Im P. W. ist nur noch eine Stelle als Beleg angeführt, nämlich 1, 173, 2, wo von dem Schreien des Indra (dem Donner) die Rede ist, welcher mit einem *mṛiga as'naḥ* verglichen ist. Fasst man diess als 'ein gefrässiges Thier', so passt das Gleichniss nicht recht. Vielleicht bedeutet der Ausdruck 'wie ein wildes Thier' überhaupt, worunter spezieller der Schakal verstanden werden könnte, der durch sein entsetzliches Geschrei namentlich des Nachts sich bemerkbar macht. Was der genaue Sinn von *as'naḥ* hier ist, lässt sich schlechterdings nicht ermitteln.

Das Prädikat *ghṛitaprishṭha* 'auf dem Rücken geschmolzene Butter habend' weist deutlich auf den Agni auf Erden, speziell das Opferfeuer hin. Schwieriger ist der offenbar auf diesen dritten Bruder sich beziehende Ausdruck: *vis'patiṁ saptaputram* zu deuten. *vis'pati*, 'Herr der Stämme' ist eine öfter vorkommende Bezeichnung Agnis' (1, 12, 2. 26, 7. 2, 1, 8. 3, 2, 10. 3, 13, 5.); aber auch Indra wird so genannt (3, 40, 3). In 3, 2, 10 kommt *vis'pati* neben *vis'âm kavi* d. i. dem Dichter der Stämme (Stammespoeten) und 3, 15, 5 neben *hotâ* vor. Seine sieben Söhne sind entweder die sieben Flammen, oder, da er ja oft genug als Kavi und Hotar gefasst wird, die sieben Hotars, die öfter in den Liedern des Rigveda erwähnt werden (3, 10, 4. 8, 49, 16). Dass die Deutung schon den alten indischen Exegeten Schwierigkeit machte, sieht man deutlich aus Nir. 4, 26., wo es unentschieden gelassen wird, ob *saptaputra*, *saptamaputra* 'einen siebenten Sohn habend' oder *sarpaṇaputra* 'den Sohn des Laufes' bedeute, oder ob darunter die sieben Strahlen der Sonne zu verstehen seien.

2. Sieben bespannen einen einrädrigen Wagen; (ihn) *zieht ein Pferd mit sieben Namen; drei Naben* (hat) *das unvergängliche unaufhaltsame Rad, worauf alle Wesen stehen.*

So räthselhaft dieser Vers auch aussieht, so lässt sich sein allgemeiner Sinn ohne grosse Mühe erklären. Der einrädrige Wagen mit drei Naben, der ewig dahinrollt, ist das Sonnenrad; das Pferd mit sieben Namen die Sonnenstrahlen, die oft genug als sieben einzelne Pferde aufgefasst werden, die indess als vereinigt gelten und schliesslich nur eines darstellen[5]). Die drei Naben des Rades können nur

5) In den bildlichen Darstellungen erscheint statt sieben Pferden eigentlich nur ein Pferd mit sieben Köpfen.

entweder drei Tages- oder drei Jahresabschnitte sein; im erstern Falle sind darunter Morgen, Mittag und Abend, im letztern drei Jahreszeiten zu verstehen. Bei Sây. finden sich beide Fassungen (die Tageszeiten sind durch das Wort *sandhyâḥ* ausgedrückt); die drei Jahreszeiten bestimmt er in Uebereinstimmung mit Yâska als Frühling, heisse Zeit und Winter. Da indess schon in den vedischen Schriften sechs Jahreszeiten unterschieden werden, die manchmal zu fünf zusammengezogen sind, aber nicht zu drei, so ist die Deutung auf das Jahr unwahrscheinlich; es wird hier wohl nur der Tageslauf der Sonne beschrieben; über den Jahreslauf s. die Verse 11. 12. 48. — Unklar ist die Bedeutung der Anfangsworte: *sapta yuñjanti.* Wer sind die sieben, welche den Wagen bespannen? Sây. giebt mehrere Deutungen zur Auswahl; einmal versteht er darunter die sieben Sonnenrosse, dann die sechs Jahreszeiten, wovon jede aus zwei Monaten besteht mit dem überschüssigen (dreizehnten) Monat als der siebenten. Beide Deutungen sind unhaltbar; die erstere ist gegen den klaren Wortlaut des ersten Halbverses, die zweite zu künstlich und geschraubt, als dass sie angenommen werden könnte. Die sieben Bespanner scheinen die sieben Hotars zu sein, welche durch die Kraft ihrer Recitationen das Sonnenrad in Bewegung setzen. Derartige Beziehungen zum Opfer finden sich genug im Veda und in diesem Liede insbesondere.

3. Sieben Pferde ziehen jenen siebenrädrigen Wagen auf den die sieben sich gestellt; es jubeln zusammen (ihre) *sieben Schwestern, in denen der Kühe sieben Namen ruhen.*

Der Inhalt dieses Verses hat mit dem vorhergehenden grosse Aehnlichkeit, so dass man versucht ist unter dem siebenrädrigen Wagen ebenfalls die Sonne zu verstehen; aber statt des Tageslaufes muss sie hier in ihrem Jahres-

lauf gefasst werden. Diese Deutung findet sich bei Sây., der die sieben Räder als die Strahlen deutet und unter den sieben, die sich auf diesen Wagen gestellt, sieben grössere und kleinere Zeitabschnitte innerhalb eines Jahres versteht, nämlich das *ayana* (den Nord- und Südgang der Sonne), die *ṛitus* (sechs Jahreszeiten), die 12 Monate, die Monatshälften (*paksha*) Tag und Nacht und die *muhûrtas* (die 30 Zeittheile von Tag und Nacht zusammen). Indessen führt der gelehrte Commentator neben dieser noch eine andere an, wornach die Siebenzahl durch die Annahme von sechs Paaren von Monaten mit Hereinziehung des sogenannten 13. oder Schaltmonats zur Vervollständigung der verlangten Zahl erklärt wird. Aber beide Deutungen sind zu künstlich und gesucht, als dass man sie annehmen könnte. Der siebenrädrige Wagen ist hier der innerhalb eines Jahreslaufs der Sonne zu vollziehende Opfercyclus des *Jyotishṭoma*, der aus sieben einzelnen Theilen besteht und der wie fast alle seine Theile bereits im Aitareya Brâhmaṇa Gegenstand der Speculation ist (3, 41. 43). Wie alt die Siebentheilung desselben ist, lässt sich freilich nicht mit Bestimmtheit sagen; doch nennt schon das Aitareya Brâhmaṇa sechs Theile desselben, von denen mehrere sogar sehr ausführlich beschrieben sind, wie *Sholas'î* und *Atirâtra*; der einzig fehlende ist der *Atyagnishṭoma*, der indess den Ritualbüchern, wie den As'valâyana-S'rauta-Sûtras, die in dem engsten Zusammenhange mit dem Aitareya-Brâhmaṇa stehen, bekannt ist. Nimmt man den siebenrädrigen Wagen als einen bestimmten Opfercyclus (was keine Schwierigkeiten haben kann, da das Lied ja voll von Anspielungen auf Opferceremonien ist), so erklären sich die übrigen dunkeln Andeutungen des Verses ungezwungen. Die sieben Pferde, die den Wagen ziehen, sind dann die sieben Haupt-Metra, nämlich Gâyatrî, Trishṭup, Anushṭup, Bṛihatî, Pañkti, Jagatî und Virâj. Ihre sieben Schwestern

sind die sieben Stomas[6]) oder die sieben Arten von Cantaten der Sâmasänger, nämlich der neun-, fünfzehn-, einundzwanzig-, siebenundzwanzig-, dreiunddreissig- und vierunddreissigfachen, welche die Recitationen der Hotripriester zu begleiten haben. Die sieben Namen der Kühe nun, die in diesen sieben Schwestern ruhen, sind die sieben Töne, die *sapta vâṇîḥ*, die in V. 24 (s. die Erklärung) unseres Liedes und auch sonst in der Rik-saṁhitâ vorkommen (3, 1, 6. 7, 1 u. s. w.). Dass *gauḥ* 'Kuh' ein symbolischer Name für 'Stimme' ist, sieht man aus den *Nighaṇṭavas* 1, 11. Auf dieselbe Weise sind die dreimal sieben Namen der *aghniyâ* 'Kuh' = Stimme in Rv. 7, 87, 4 zu erklären, nämlich als Metra, Stomas und musikalische Töne.

4. Wer sah den Erstgebornen? (wer sah) *dass ein Körperloser einen Bekörperten trägt* (gebiert)? *Wo* (war) *wohl der Erde Leben, Blut* (und) *Seele? Wer gieng zum Wissenden danach zu fragen?*

Diese Fragen beziehen sich auf den Ursprung des Seins aus dem Nichtsein, ein bei den alten vedischen Philosophen schon beliebtes Thema, das indess immer noch nicht gelöst ist und gerade in der Gegenwart die Denker wieder auf das lebhafteste beschäftigt. Nach Sây. ist *anasthâ* die *prakṛiti*, die *mâyâ* als Urkraft gedacht.

5. Als ein Unmündiger frage ich aus Unwissenheit mit (meinem) *Geiste nach jenen sichern Spuren der Götter? Die Weisen spannten sieben Fäden über das Kalb von einem Jahre, es zu verhüllen durch ein Gewebe.*

---

6) S. darüber meine Uebersetzung des Aitareya Brâhmaṇa p. 237. 38. Die Deutung des Wortes *Stoma* im St. Petersburger Sanskrit Wörterbuch als 'singende Recitation' ist eine irrthümliche und nicht einmal verbessert nach den von mir an Ort und Stelle gesammelten Nachrichten!

Der Dichter entschuldigt sich für seine Vermessenheit nach den Spuren der Götter zu fragen, die sowohl von ihm als seinen Genossen verehrt werden, mit seiner Unkenntniss und Unwissenheit. Die Erkenntniss sei um so schwieriger, als die Weisen einen undurchdringlichen Schleier über das einjährige Kalb, d. i. den Jahreslauf der Sonne, geworfen hätten. Das Wort *bashkaya* wird von Sây. doppelt als 'Sonne' und als 'einjähriges Kalb' gedeutet, welch letztere Bedeutung als die ursprüngliche anzusehen ist. Wenn die Sonne als ein Kalb gefasst wird, so bezieht sich diess auf den Umstand, dass die Kuh innerhalb eines Jahres gewöhnlich nur einmal Kälber wirft. Die sieben Fäden bedeuten entweder ein dichtes Gewebe im Allgemeinen oder die sieben einzelnen Abtheilungen des Jahresopfers (Jyotishṭoma); *ôtave* (Inf. von *ve*) ist eigentlich 'zu weben'. Doch ist der Sinn hier offenbar prägnant 'weben und durch das Gewebe verhüllen'.

6. Als ein Unkundiger frage ich darüber die Kundigen, als ein Nichtwissender die Weisen, um zu erfahren, wer all das was eins (war) *in der Form des Ungebornen in diese sechs Kreise auseinander stemmte?*

Diese Frage bezieht sich auf den Ursprung der verschiedenen Himmelsgegenden aus dem einen ewigen ungetheilten Raum, und somit auf den Ursprung der Welt, wie V. 4. Die 6 *rajâṁsi* sind hier offenbar dasselbe, was sonst die 6 *urvîḥ*, 'die sechs Himmelsgegenden' sind. Wenn die Inder statt vier, deren sechs zählen, so erklärt sich das daraus, dass 'oben' und 'unten' ebenfalls als Gegend gezählt werden; vgl. 6, 47, 3. 10, 14, 6. Sây. bezieht *rajâṁsi* auf die *lokâḥ* oder Welten, deren es indess sieben giebt; er sucht zur Stützung seiner Erklärung desswegen aus sieben nur sechs zu machen. Auch die Annahme von drei Erden und drei Himmeln befriedigt nicht.

7. Hier soll reden, wer wohl kennt die Spur des schönen Vogels die geblieben, aus dessen Haupt die Kühe Milch träufelten, (und) *in* (sein) *Gewand sich hüllend das Wasser mit den Füssen tranken.*

Der schöne Vogel ist die Sonne; die Kühe sind die Wolken oder die Strahlen; sie giessen das Wasser aus dem Kopfe, d. h. von oben. Die Hülle des Vogels ist das Dunkel während des Regens. Die Strahlen fallen auf die Erde und scheinen gleichsam mit ihren Füssen das Wasser aufzusaugen.

8. Die Mutter pflegte des Vaters in der richtigen Weise; durch den Gedanken begattete sie sich im Anfang mit dem Geiste; widerwillig wurde sie durchbohrt, vom Saamen befruchtet; (worauf) *die Ehrwürdigen ein Loblied anstimmten.*

Die Mutter ist die Erde, der Vater der Himmel; die Begattung geht auf mystische Weise vor sich. *dhîtî* (Instrum.) wörtlich 'durch Denken' ist Anspielung auf die Recitationen beim Opfer, wodurch das Gedeihen der Früchte u. s. w. bewirkt wird. Das Durchbohren ist entweder das Herabströmen des Regens oder das Pflügen, wie Sây. erklärt. Die *namasvantaḥ* d. i. die Ehrwürdigen sind entweder die Priester oder die Götter, die dem Acte anwohnten. Diess ist wirklich bei manchen Opfern der Fall, wie dem Mahâvrata. Obscöne Riten bei den brahmanischen Opfern sind zahlreich, wie mir ein alter Opferpriester mittheilte und wie man auch aus den Ritualen sieht (man vgl. das Kuntâpa-S'astra Atharva-Veda 20, 127—136. Aitar. Brâhm. 6, 32—36).

9. Die Mutter war an die Deichsel der Opferkuh gespannt; in den Wolken war die Frucht; das Kalb blöckte nach der Kuh; sie erblickte das vielgestaltige in den drei Entfernungen.

Dieser Vers bezieht sich auf die Wichtigkeit des Opfers für die Befruchtung der Erde und wird nur dadurch verständlich. Nach einer alten indischen Anschauung, die bis auf den heutigen Tag noch nicht ausgestorben ist, bewirkt nämlich das Opfer den Regen. Die Mutter hier ist wieder die Erde; *dakshiṇâ* ist die Opferkuh oder besser die Kuh, welche als Opferlohn gegen das Ende der Ceremonien den dienstthuenden Priestern von dem Veranstalter des Opfers, dem Yajamâna, gegeben wird. Das Anspannen der Erde an die Opferkuh bedeutet die befruchtende Wirkung desselben. Das Kalb sind die Wolkenwasser, deren baldige Entladung durch den Gewitterdonner angekündigt wird, was hier symbolisch als das Blöcken des Kalbes gefasst wird; es blöckt nach der Erde, weil der Regen darauf herabfällt. Das Kalb heisst allgestaltig, weil die Wolken mannigfache Formen haben. Die drei Yojanâḥ sind entweder die drei Punkte am Himmel: Aufgang, Zenith und Niedergang, oder die drei Reiche: Himmel, Luft und Erde, die letztere nicht ausgeschlossen, weil die Wolken auf die Erde herabzureichen scheinen. Sây. hat Wolke, Lichtstrahl und Wind.

10. Einer trägt drei Mütter (und) *drei Väter; hoch oben steht er ohne dass sie ihn ermüden. Auf dem Rücken des Himmels dort rathschlagen sie mit der Vâch, der allwissenden, aber nicht alles umfassenden.*

Die Erklärung ist sehr schwierig. Sây. deutet den einen, der die andern trägt, als Aditya, die Sonne, als das Jahr; die drei Mütter sind ihm die drei Welten, nämlich Erde, Luft und Himmel, die drei Väter Agni, Vâyu und Sûrya. Diese Deutungen halte ich in der Hauptsache für richtig, aber im Einzelnen sind sie nicht treffend und bestimmt genug. Der eine, der alle andern trägt, ist der Himmel, *dyâus,* der Vater und Erzeuger von allem, was da ist; die drei Mütter müssen drei als weiblich gefasste

Wesen sein, wahrscheinlich die als *gâvaḥ* oder Kühe (Fem.) gefassten Lichtstrahlen, auch die der Morgenröthe mit inbegriffen, die Wasser (*âpaḥ* Fem.) in der Luft, und die Erde (*pṛithivî*). Die drei Väter sind dann wirklich, wie Sây. angiebt, Sûrya, Vâyu und Agni, als die Herrscher der betreffenden Reiche. Die Rathgeberin nun dieser leitenden Mütter und Väter ist die im höchsten Himmel befindliche Vâch, oder die Weltstimme und der Weltverstand, dem alle Erkenntniss zukommt. Die grosse Rolle, welche die Vâch in den Vedas, namentlich in den Brâhmaṇas spielt, ist bekannt. Das Adject. *avis'vaminvâ* wird von dem Padatext in *avis'va-minvâ* aufgelöst, was fast sicher ein Versehen ist, da es sich bei dieser Trennung nicht genügend erklären lässt, während *avis'vam-invâ* einen befriedigendsten Sinn giebt. Wenn die Stimme 'nicht alles umfassend' 'durchdringend' heisst, so bezieht sich diess darauf, dass die Gabe der Stimme nicht allen Geschöpfen verliehen ist. Ueber die Vâch s. mehr V. 45.

11. Das Rad des Naturlaufes, das zwölfspaichige, dreht sich am Himmel, doch ohne je zu Grunde zu gehen; darauf stehen, o Agni! die Kinder in Paaren, siebenhundert und zwanzig.

Das Rad ist das Jahr; die zwölf Spaichen sind die zwölf Monate; die 720 Kinder die Tage und Nächte desselben, das Jahr zu 360 Tagen gerechnet.

12. Man sagt, der fünffüssige, zwölfgestaltige Vater sei nass in der obern Hälfte; aber andere sagen, dass der alles durchschauende in der untern in einen siebenrädrigen sechsspaichigen Wagen gesetzt sei.

Hier sind offenbar die obere und untere Hälfte des Himmels einander entgegengesetzt. Der Vater in der obern Hälfte ist wohl der alles umfassende Himmel, *Varuṇa*, der Herr des

Wassers. Als Herr des Naturlaufes ist er mit dem Jahreslaufe identifizirt; seine zwölf Gestalten sind die zwölf Monate, die fünf Füsse die fünf Jahreszeiten; denn in den Brâhmaṇas werden öfter fünf statt sechs gerechnet, in welchem Falle *hemanta* und *śiśira* als eins genommen sind. Der alles durchschauende in der untern Hälfte des Himmels ist die Sonne; die sieben Räder sind die sieben Strahlen, die sechs Spaichen die sechs Weltgegenden, nach denen sie die Strahlen entsendet. Sây.'s Erklärung ist nicht zutreffend; die sieben Räder sollen *ayana*, *ṛitu*, *mâsa*, *paksha*, *ahorâtra* und *muhûrta* sein; die sechs Spaichen die sechs Jahreszeiten. Diess geht aber nicht an, weil im ersten Halbvers nur fünf angedeutet sind.

13. Auf jenem fünfspaichigen sich drehenden Rade stehen alle Wesen; seine schwer belastete Achse wird nicht heiss noch zerbricht sie je in ihrer Nabe.

Diess ist das Zeitrad. Ob die fünf Spaichen die fünf Jahreszeiten sind, ist fraglich; wahrscheinlicher hat man darunter die fünf Haupttheile der Zeit, nämlich *ahorâtra*, *paksha* (Monatshälfte), *mâsa*, *ṛitu* und *ayana* (Jahreshälfte) zu verstehen. Doch kann damit auch der fünfjährige Cyklus, das sogenannte *pañchasaṁvatsara* gemeint sein; vgl. den Anfang des Jyotisha-vedâṅga: *pañchasaṁvâtsaramayaṁ yugâdhyakshaṁ prajâpatiṁ* etc.

14. Ein unvergängliches Rad mit einer Felge dreht sich beständig, (das) *zehn Angespannte auf der Ausgestreckten ziehen; der Sonne Auge eilt mit Dunst bedeckt dahin; darin sind alle Wesen eingesetzt.*

Die zehn Angespannten können nur die sogenannten zehn Gegenden sein; denn die Beziehung auf die Erde, die allein unter der Ausgestreckten verstanden werden kann, ist deutlich genug. Sonst sind es nur sechs; doch sind öfter zehn erwähnt, in welchem Falle dann noch die bekannten

vier zwischen Süd, Ost, Nord und West gelegenen Gegenden (Südwest u. s. w.) eingeschaltet werden; vgl. die acht *lokapâlâs.* Sây. bezieht es auf fünf *lokapâlâs.* Dass das Auge der Sonne mit Dunst gefüllt ist, geht auf das Wasser, das sie von der Erde aufsaugt. Wenn jener Dunst als Regen niederfällt, so wird alles im Geleise erhalten.

15. Man sagt, dass von den zugleich Gebornen der siebente allein geboren, die sechs Zwillinge (aber) *die gottgebornen Rischis* (seien); *was sie geopfert, ist nach den verschiedenen Stellen vertheilt; vor dem Bleibenden zittert es* (das Geopferte) *nach* (seinen) *verschiedenen Formen.*

Die zugleich Gebornen sind die zwölf Monate, welche sechs Zwillinge heissen nach den sechs Ritus, deren jeder zwölf Monate umfasst. Der siebente ist der dreizehnte Monat, oder *adhikamâsa,* der Schaltmonat. Da er nur nach Verfluss einer bestimmten Zeit und nicht jedes Jahr wiederkehrt, so steht er allein für sich. Die Monate heissen hier Rischis; der Bleibende, der Herrscher, vor dem ihre Opfer sich beugen, und in Eile vorüberziehen, ist Prajâpati, der in den Brâhmaṇas häufig genug als das Jahr gefasst wird. Wenn es heisst, dass das Geopferte nach den verschiedenen Stellen vertheilt sei, so bezieht sich diess darauf, dass jeder Gott das ihm Gebührende empfangen habe, somit jeder befriedigt und der Erfolg vollkommen sei. Der Ausdruck *vikṛitâni rûpas'aḥ* bezeichnet die mannigfachen Formen, welche die geopferten Gegenstände oder Ceremonien annehmen, dass einzelne ein Schiff, eine Leiter, oder ein Seil u. s. w. bilden, die zu dem Gewünschten hinführen, oder dass sie den Schoss oder Rücken oder sonst etwas darstellen. Solche Ideen finden sich in allen Brâhmaṇas; s. darüber in Kürze die Introduction zu meiner Ausgabe des Aitaryea Brâhmaṇa (pag. 75 ffg.). Die Monate sind als Persönlichkeiten, nämlich als Opferpriester hier

gefasst, und sind die Rischis, welche das weltschaffende Opfer brachten. S. darüber Ait. Brâhm. 4, 25.

16. Man nennt mir die, welche Weiber sind, Männer; der Augenhabende sah (es); *der Blinde unterschied* (es) *nicht. Welcher Sohn ein Weiser ist, mag* (es) *erkennen; wer dieses unterscheidet, der wird des Vaters Vater sein.*

Der Sinn dieses Verses ist schwer zu deuten. Sây. erklärt ihn doppelt, physikalisch und metaphysisch. Wir können uns nur an das Physikalische halten, da metaphysische Beziehungen hier viel zu gesucht und gekünstelt sind. Die für Männer gehaltenen Weiber scheinen die Sonnenstrahlen zu sein, *ras'mayaḥ*. Sie sind männlichen Geschlechts, weil sie die Sammler der Wolkenwasser sind, indem sie die Verdunstung des Wassers bewirken; für weiblichen Geschlechts aber hält sie der Ungebildete, weil er glaubt, dass die Strahlen mit dem Wasser gleichsam schwanger seien, was nicht der Fall ist. Diess kann eine Anspielung auf den Ausdruck *gâvaḥ* (Fem.) für 'Strahlen', eigentlich 'Kühe' sein. Der zweite Halbvers ist leichter verständlich. Des 'Vaters Vater' bedeutet einfach: klüger, erfahrner, verständiger als der eigene Vater, sehr weise; vgl. Atharvaveda 2, 1, 2; im Rv. 6, 16, 35 heisst Agni so, wozu sein Name *tanûnapât* 'sein eigener Sohn' gut stimmt.

17. Die Kuh erhob sich, von unten mit dem obern, von oben mit dem untern Fusse das Kalb tragend. Wohin sich richtend, nach welcher Seite wohl ist sie weggegangen? Wo (ist sie) *wohl wenn sie geboren? denn nicht mehr* (ist sie) *in der Heerde.*

Der Sinn ist sehr dunkel. Sây. versteht unter der Kuh, die in das Feuer geworfene *Âhuti* und unter dem Kalb das Feuer. Auch deutet er die Kuh weiter auf den Strahlenkranz der Sonne und das Kalb auf den *Yajamâna*, den jene trägt. Diese Deutungen sind mir indess zweifel-

haft. Mir scheint der Vers auf die Erzeugung Agni's aus zwei Hölzern zu gehen. Der Ausdruck 'von unten mit dem obern, von oben mit dem untern' bezieht sich auf die Operation bei der Hervorlockung des Feuers durch die Friction zweier Hölzer, der sogenannten *Araṇî*. Um das verticale Holz, welches in das horizontal liegende eingelassen ist, wird ein Strick befestigt, der von zwei zu den beiden Seiten des letztern sitzenden Männern von rechts nach links, und von unten nach oben und umgekehrt bewegt wird. Dabei wird nicht bloss das obere, sondern auch das untere Holz in Bewegung gesetzt. Agni, wenn er in die Hölzer eingeht, ist mit einer Kuh verglichen, die ihr Kalb zwischen den Füssen trägt. Zu diesem Zwecke entfernt er sich von der Heerde (s. 5, 2, 4. *sumad yûtham*). Wenn der junge Agni geboren ist, so ist der alte verschwunden. Nun ist die Frage, wo ist er hingegangen, da er in seiner Heerde nicht mehr gefunden wird? *sûte* 'im Geborenhaben', wenn er geboren hat, d. h. den jungen Agni hervorgebracht hat, hat activen Sinn.

18. Wer könnte hier als Seher verkünden, woher der göttliche Geist entsprang, (auch) *wenn er von unten aus, durch das Obere und von oben aus durch das Untere den Vater dieses* (Alls) *aus Erfahrung kennt?*

Der Dichter fragt hier nach den letzten Gründen des Seins, nach dem Ursprung der göttlichen Macht, die alles beherrscht, und ohne die nichts leben und gedeihen kann, da er mit dem was er täglich sieht und erfährt sich nicht begnügen mag. Der Vater, von dem er spricht, ist offenbar der Himmel. Der Ausdruck 'von unten durch das obere' scheint hier nicht dieselbe Bedeutung wie im Vorhergehenden zu haben. Die Beziehung auf das Opfer ist hier unverkennbar. 'Von unten' d. i. aus dem Feuer steigt das Opfer zum Himmel auf; dort wird seine Wirkung durch Wolken- und Regenbildung bekannt; von oben fällt der

Regen herab und befruchtet die Erde; das Getreide und die übrigen Nahrungsstoffe sind 'das Untere', woran die Macht des himmlischen Vaters erkannt wird. Diese Anschauung ist ächt indisch und hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten.

19. Welche herwärts gekehrt sind, die nennt man abgekehrt; welche abgekehrt sind, nennt man herwärts gekehrt. Das was ihr, Indra und Soma! gemacht habt, ziehen die wie an eine Deichsel im Luftkreis Gespannten.

Sây. versteht unter den herwärts und abwärts Gewandten die Strahlen von Sonne und Mond und die Planeten nebst andern Himmelskörpern. Dass hier von der Bewegung der Himmelskörper die Rede ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Wenn sie im Untergehen begriffen sind, so erscheinen sie hergewandt oder näher; aber wenn sie sich dann aus unserem Gesichtskreis ganz entfernen, so sind sie uns abgewandt. Stehen sie im Zenith, so scheinen sie uns am fernsten; da sie aber unmittelbar über den Köpfen sind, so gelten sie trotz ihrer Ferne doch für uns am nächsten stehend. 'Die wie an eine Deichsel Gespannten' sind wieder die Himmelskörper; da sie immer hin- und herwandern oder hin und her zu wandern scheinen, so ziehen sie gleichsam das Weltall, wie Zugthiere einen Wagen ziehen. Indra und Soma sind hier als Weltschöpfer gefasst; vgl. auch 6, 72, 1. Der Genitiv *rajasaḥ* wird hier am besten im Sinne eines Locativ gefasst.

20. Zwei Adler umflattern (als) *Kameraden* (und) *Freunde denselben Baum; einer von ihnen verzehrt die süsse Pippalafrucht, der andere schaut zu ohne zu essen.*

Die Deutung ist schwierig. Sây. erklärt die beiden Vögel im Sinne der Vedântaphilosophie. Der Vogel, der die Frucht geniesst, ist nach ihm der *jîvâtmâ* d. i. die in-

dividuelle Seele im Körper; der andere, der zuschaut, ist der *paramâtmâ* d. i. die höchste Seele, der Allgeist. Eine ähnliche Erklärung giebt schon das Nirukta 14, 30, woraus deutlich folgt, dass sie keine erst von Sây. gemachte ist. Die Grundlage dieser Fassung scheint das Vorkommen des vorstehenden Verses in mehreren Upanischad zu sein, wie *Muṇḍaka* 3, 1, 1. S. 305—7. Calc. Edit. und *S'vetas'vatara* 4, 6. Calc. Edit. S. 337 wo durch den nachfolgenden Vers *samâne vṛikshe purusho nimagno* die Beziehung auf die menschliche Seele und auf Gott klar angedeutet ist. Da nun eine derartige Vorstellung den Liedern des Rigveda sonst fremd ist, so darf man kaum wagen, dieselben aus diesem Verse heraus zu interpretiren, obschon wir auf diese Weise einen sehr guten Sinn erhalten würden. Vergleicht man die zwei folgenden Verse (21. 22) in denen ebenfalls von Vögeln die Rede ist, so lässt sich wenigstens eine Beziehung des Irdischen zum Ueberirdischen nicht verkennen. Eine sehr passende Parallele bieten drei Verse in Rv. 10, 114, 3—5. Sie lauten:

चतुष्कपर्दा युवतिः सुपेशा घृतप्रतीका वयुनानि वस्ते।
तस्यां सुपर्णा वृषणा नि षेदतुर्यत्र देवा दधिरे भागधेयं॥३॥

एकः सुपर्णः स समुद्रमा विवेश स इदं विश्वं भुवनं वि चष्टे।
तं पाकेन मनसापश्यमंतितस्तं माता रेळ्हि स उ रेळ्हि मातरं॥४॥

सुपर्णं विप्राः कवयो वचोभिरेकं संतं बहुधा कल्पयंति।
छंदांसि च दधतो अध्वरेषु यहान्स्तोमस्य मिमते द्वादश॥५॥

3. Die viergelockte schöngeschmückte buttergesichtige Jungfrau kleidet sich in die Opfergebräuche; auf ihr liessen sich nieder zwei starke Adler (da) wo die Götter (ihren) Antheil hingelegt.

4. Ein Adler gieng in das Meer, er schaut über das ganze All hin; ihn sah ich mit einfältigem Geiste in der Nähe; ihn leckt die Mutter und er sie.

5. Durch die Worte theilen vielfach die weisen Dichter den (andern) Vogel der einer ist, und indem sie bei den Opfern die Versmaasse machen, schaffen sie die zwölf Somagefässe.

Diese drei Verse sind, wie das ganze Lied, denen sie entnommen sind, zwar ebenso mystisch, wie der Vers, zu dessen Erläuterung ich sie herbeiziehe, aber doch sind die Beziehungen klarer und durchsichtiger. Die vierlockige Jungfrau ist die *Uttaravedi*, der viereckige äussere Altar, in dem allein das Fleisch und der Soma (ausser andern Opfergaben) geopfert werden dürfen. Unter den zwei Vögeln, die sich darauf niedergelassen, ist offenbar die Vâch als einheitliches wie als getheiltes Wesen zu verstehen, wie aus den zwei folgenden Versen klar hervorgeht; die Deutung Sây.'s auf den Yajamâna und Brahmâpriester ist verkehrt. Der eine Vogel, nämlich die allgemeine einheitliche Stimme, geht in das Meer d. i. die Wolkenwasser oder das Himmelsmeer ein, und überschaut von dort aus das All; er leckt die Mutter, d. i. die Erde, indem der Regen unter Donnern herabstürzt und sie befruchtet, die Mutter leckt ihn, indem die Sonnenstrahlen die Wasser aufsaugen und wieder dem Himmelsmeer zuführen, in dem die allgemeine Stimme ist. Den andern Vogel, d. h. die Stimme der Priester theilen diese mannigfach durch Worte, verarbeiten sie in Metra und schaffen daraus die Litaneien, welche bei der Opferung des Soma aus den Grahas (hölzerne Gefässe mit geringer Vertiefung) recitirt werden. Wenn es heisst, dass diese beiden

Vögel, d. h. die beiden Arten von Stimmen sich auf die Vedi oder den Opferaltar niedergelassen haben, so bezieht sich diess darauf, dass das Opfer, wenn es aufsteigt, den Regen und die Fruchtbarkeit bewirkt.

Wenden wir nun die durch die angeführte Stelle klar gewordene Bedeutung der zwei Vögel auf den vorliegenden Vers unsers Liedes an. Die Vögel sitzen hier statt auf der von Erde gemachten Uttaravedi auf einem Baum; dieser kann, wenn sie auf die beiden Arten der Stimme gedeutet werden, nur der unmittelbar vor diesem äussern Altar befindliche Yûpa sein, der ein abgehauener Baumstamm ist, an den das Opferthier oder die Opferthiere gebunden werden. Wenn es heisst, dass der eine die Pippala-Frucht esse, der andere zuschaue, so geht diess darauf, dass die Priester, die ihre Stimmen anstrengen, von dem Fleische des Opferthieres essen und den Soma geniessen, während die allgemeine Stimme in dem Wolken- und Himmelsraum zuschaut ohne zu geniessen; denn die Vâch für sich erhält keinen Antheil am Opfer, sondern nur wenn sie im Munde der dienstthuenden Priester ist. Dass die zwei die Vâch repräsentirenden Vögel gerade auf einem Baume, nämlich dem Yûpa, sitzen, hat seine besondere Bedeutung, denn der Yûpa gilt für eine furchtbare Waffe (er stellt wahrscheinlich den Blitz dar), der jeden Feind, der sich dem Opferer auf seinem Wege zum Himmel entgegenstellt, niederschmettert (Ait. Br. 2, 1), ebenso die Vâch (ibid. 2, 21), die alles, was sie in feindlicher Absicht trifft, vernichtet. Man könnte indess die beiden Vögel auch auf Sonne und Mond deuten; der Baum wäre dann das Himmelsgewölbe; aber diese Deutung hätte eine Schwierigkeit; welcher von ihnen wäre der essende, und welcher der nichtessende? Der essende könnte allenfalls der Mond sein; in ihm sind die Pitaras, dorthin strömen die Todtenspenden. Aber die Sonne kann nach den Anschauungen unseres Liedes nicht als bloss zuschauender

gefasst werden, da sie dort das Wasser aufzieht. Ueber die Vâch vgl. noch die V. 41. 42. 45 unsers Liedes. Der Baum der hier zur Vergleichung herangezogen wird, ist die Ficus religiosa. Er wird jetzt noch im Mârâṭhalande Pimpelbaum = pippala genannt. Hier wird seine Frucht darunter verstanden.

21. Wo die Adler nach einem Antheil an dem Unsterblichkeitstrank unablässig (und) *absichtlich herumschwärmen, dort gieng in mich den Unmündigen der mächtige Herr der ganzen Welt, der Weise, ein.*

Sây. erklärt diesen Vers auf mehrfache Weise, indem er die Vögel bald als Strahlen, bald als die Sinne, und den Herrn der Welt bald als die Sonne, bald als den höchsten Gott, der mit dem Herrn des Körpers, d. i. der Seele, identisch sei, und das *amṛitam* bald als Wasser, bald als das übersinnliche *chaitanyam* fasst. Weder die physikalische, noch die metaphysische Erklärung, die er demnach gibt, trifft das richtige. Die Sonne kann man hier nicht als Herrn der Welt deuten, der in den Verehrer eingegangen ist (*âvives'a*), aus welcher Schwierigkeit sich Sây. dadurch heraushilft, dass er dieses Verbum im Sinne von *praves'ayati* 'fortgehen lassen' nimmt, was unmöglich ist. Die metaphysische Deutung ist zu stark vedântisch gefärbt, als dass sie für die Zeit, der unsere Hymne angehört, zugelassen werden könnte. Versuchen wir eine neue. Die Vögel, welche nach dem *amṛita* schwärmen, sind wohl die in diese verwandelten Metra Jagatî, Trishṭup und Gâyatrî, welche die Götter und die Rischis absendeten um den entflohenen König Soma wieder vom Himmel herabzuholen (Ait. Brâhm. 3, 25. 26); der Herr der Welt, der in den Dichter, der sich einen Unmündigen nennt, eingieng, ist der Soma selbst, den er als ausgepressten Saft trank. Der Soma ist der Unsterblichkeitstrank, darüber s. namentl. Rv. 9, 113, 7—11.

vidathâ ist alter Instrumental für *vidathena*[7]) wissentlich, d. i. wissend, dass dort die Unsterblichkeit gebende Frucht oder Essenz ist.

22. Auf der Spitze des Baumes, auf dem die Honig essenden Adler alle nisten und alle Junge hegen, sagt man, ist die süsse Pippalafrucht; die erlangt der nicht wer den Vater nicht kennt.

Die Deutung dieses Verses kann, da die Bilder fast dieselben, wie im vorigen Verse sind, von der des letztern nicht sehr verschieden sein. Die Vögel können auch hier nur die Metra bedeuten. Der Baum auf dem sie sich niedergelassen, um den Honig d. i. Soma zu essen, und worauf sie Junge hegen, ist der Yûpa nebst dem äussern Opferaltar, in dem der Soma geopfert wird. Die Metra sitzen wie Vögel auf dem Yûpa und fliegen von da im Nu auf den unmittelbar dahinter stehenden Opferaltar, in den eine Schale Soma um die andere gegossen wird, um denselben zu schlürfen. Was das Hegen von Jungen betrifft, so kann diess eine müssige Zugabe sein, aber sich auch darauf beziehen, dass aus den einzelnen Grundmetra durch Zusatz von Sylben neue erzeugt werden. Diess ist eine alte indische Anschauung wie deutlich aus dem folgenden Verse (23) erhellt. Dass der Soma auf den Gipfel des Baumes verlegt wird, kommt wohl daher, dass diese Pflanze, die auf Hügeln und Bergen wächst, auf die Himmelshöhen übertragen wird. Einige Schwierigkeit bietet der Schluss, dass diese Frucht keiner erlange, der den Vater nicht kenne. Der 'Vater' ist hier wohl *dyâus* der Himmel, wie diess ausdrücklich in V. 33 angegeben ist. Der Sinn kann demnach

---

7) Dass die Bedeutung des Wortes *vidatha* nicht die in P. S. W. gegebene ist, und die dort angegebenen Modificationen derselben fast durchweg irrig sind, werde ich anderswo eingehend zeigen.

nur sein, dass bloss derjenige durch den Genuss des Soma die Unsterblichkeit erlange, der wisse, dass er vom Himmel stamme und diesen auch als seinen Wohlthäter und Ernährer anerkenne. Für den Gottlosen giebt es im Veda keinen Himmel, sondern nur für den frommen Götterverehrer.

23. Die welche wissen, dass zu einem Gâyatrî-Vers ein (anderer) *Gâyatrî-Vers gesetzt ward, oder dass man aus einem Trishṭubh-Vers einen* (andern) *Trishṭubh-Vers herausbildete, oder dass ein Jagat-Vers auf ein Jagat gesetzt wird, haben die Unsterblichkeit erlangt.*

Dieser und die zwei folgenden Verse beziehen sich auf die Formen der Dichtkunst, speziell auf die drei Hauptmetra (s. Ait. Br. 1, 9), die beim Opfer eine grosse Rolle spielen, Gâyatrî, Trishṭubh und Jagatî. Wer sie zu bilden versteht, der wird unsterblich, eine wohl unbewusste Anspielung auf dichterische Unsterblichkeit. Die Kunst des Dichtens wird hier nicht nach dem Inhalt, sondern nach der Form bemessen, so dass man zu einem Metrum wieder ein gleiches füge, oder aus demselben ein gleiches herausarbeite. Diess kann sich nur auf die Bildung von ganzen Versen *ṛichas*, beziehen; denn ein solcher besteht z. B. im Gâyatrîmetrum aus 3 mal 8 Sylben, jedesmal acht für eine Gâyatrî gerechnet, bei der Trishṭubh aus 4 mal 11, und bei der Jagatî aus 4 mal 12. — *Pada*, wozu *gâyatram, traishṭubham* und *jagat* die Adjectiva sind, ist nämlich hier dasselbe, was später *pâda*, nämlich ein Verstheil, wovon bei den Hauptmetra jeder eine gleiche Anzahl von Sylben hat. So einfach und ungezwungen diese Auffassung auch ist, so ergeht sich Sây. (oder seine Gewährsmänner) in verschiedenen Speculationen darüber. Zuerst deutet er das erste *gâyatram* auf die Erde, das zweite auf das Feuer, das darauf gesetzt ist; das erste *traishṭubham* soll die Luft mit Regen und Blitz, das zweite aus der erstern gebildete dagegen Vâyu

sein. Das *jagat* ist ihm die Himmelswelt, und das darein Gesetzte die Sonne. Aber diese mystische Deutung, die indess einen Anhaltspunkt in Vers 25 des Liedes hat, genügt Sây. doch nicht ganz und er schlägt eine auf das Opfer bezügliche Auffassung der drei Hauptmetra vor, die schon im Ait. Brâh. (3, 12) vorkommt, das *gâyatram* sei *prâtaḥsavanam, traishṭubham* = *mâdhyandinasavanam* und *jagat* = *tritîyasavanam*, in die jedesmal die bezüglichen Metra, Gâyatrî u. s. w. gelegt würden. Auch in dieser Deutung ist ein Körnchen Wahrheit, aber die Behauptung, dass *gâyatram* gerade das *prâṭahsavanam* u. s. w. sei, nicht stichhaltig, wenn auch die genannten Metra vorzugsweise in der genannten Reihenfolge bei den betreffenden Morgen-, Mittags- und Abendspenden angewendet werden. Die weitere Erklärung des Verses, die Sây. in dieser Richtung giebt, ist zu künstlich, als dass sie überhaupt irgend eine Berücksichtigung finden könnte.

24. Mit dem Gâyatrî-Metrum schafft er die Liedstrophe (arka), mit der Liedstrophe den Gesang, mit dem Trishṭubhmetrum das Lied, mit dem zweifüssigen (und) *vierfüssigen Lied ein anderes Lied; mit der Sylbe schafft man die sieben Töne.*

Dieser Vers, dessen Einzelnheiten indess schwierig zu deuten sind, enthält eine merkwürdige Notiz rücksichtlich der Geschichte der vedischen Dichtkunst. Während in dem vorigen Verse die drei Hauptmetra genannt sind, werden hier deren nur zwei, Gâyatrî und Trishtubh, erwähnt und alle andern von ihnen abgeleitet. Die Gâyatrî wird als die Grundlage des *arka*, und dieser als die des *sâman* betrachtet. Der letztere Begriff ist vollkommen klar, aber der erstere in seiner speziellen Beziehung etwas schwer verständlich. Da indess die Zusammenstellung von *gâyatra*, *arka* und *sâman* auch sonst vorkommt (vgl. Rv. 8, 16, 9), *gâyatriṇaḥ*

und *arkiṇah*, sowie *gâthinaḥ* und *arkiṇaḥ* parallel stehen (1, 10, 1), *arka* auch mit *stoma* vorkommt (8, 12, 23), so ist es klar, dass *arka* eng mit dem Gesang beim Opfer zusammen hängen muss, wenn es nicht denselben bezeichnet. Zum Glück giebt uns das Ritual erwünschten Aufschluss. Alle Sâmans sind, wie bekannt, aus Rikversen gebildet. Nun genügt aber ein einziger Rikvers diesem Zweck nicht, da der Sâman eigentlich drei erfordert (s. Ait. Brâh. 3, 23). Dieses Erforderniss ist so constant, dass wenn die betreffende Rikstrophe nur aus zwei Versen besteht, wie es häufig genug ist, durch Wiederholung und Verschlingung der einzelnen Theile derselben drei wirklich hergestellt werden müssen, ehe sie als Sâman gebraucht werden können. Dem Singen des Sâman muss indess die Recitation der dazu verwendeten Verse (des *arka*) stets vorhergehen, so dass also *arka* und *sâman* in enge Berührung gebracht werden. Nun bleibt die Frage noch übrig, warum der *arka* mit dem *gâyatra* verbunden ist. Die Lösung ist einfach; das Gâyatrî-Metrum besteht aus 3 mal 8 Sylben, und der *arka* aus drei Versen.

Schwieriger ist das Verhältniss des Trishṭubh-Metrum zu dem *vâka* zu erklären, wie man auch aus den verschiedenen Deutungen desselben von Sây. sehen kann. Da dieses Metrum aus 4 mal 11 Sylben besteht, so scheint es dass man in dem *vâka* ein grösseres Ganze suchen muss, das die Zahl 4 oder 11 enthält, was aber kaum aufgefunden werden könnte. *Vâka* könnte identisch sein mit *uktha*, worunter das *s'astra* oder die Recitationen bei den Somaspenden zu verstehen sind, nach deren Beendigung gewöhnlich die Worte *uktham* (der Name der Gottheit) *vâchi* 'die Recitation wurde gesprochen' stehen (Ait. 3, 12 nebst Note S. 177—178 der Uebersetzung). Die einzelnen Theile des einfachen *s'astra* werden aber nicht in vier, sondern in fünf Theile zerlegt, nämlich in *stotriya*, *anurûpa*, *dhâyyâ*, *pragâtha* und *sûkta*

(Ait. Brâh. 3, 23). In einer frühern Zeit mag das *s'astra* aus weniger Theilen bestanden haben; die *dhâyyâ* z. B. scheint offenbar ein späterer Zusatz zu sein. Indess dürfte man *vâka* besser auch als *sûkta* fassen, wie unter anderem Sây. thut, worunter nur die ganze Hymne verstanden werden kann. Ist diese Deutung richtig, so würde sich daraus eine wichtige Folgerung ergeben, nämlich die, dass die ersten grössern 3 Verse überschreitenden Hymnen im Trishṭubh-Metrum verfasst waren. Dass gerade die Strophe von 3 Versen, *tṛicha*, auch in den Ritualbüchern des Rigveda (nicht bloss im Sâmaveda), wie Ait. Br., As'val. S'r. Sût. eine ziemlich bedeutende Rolle spielt, während das *sûkta* darin immer als etwas davon Verschiedenes behandelt wird, kann sich jeder leicht überzeugen, der dieselben näher ansehen will.

Wenn es in unserem Verse weiter heisst, dass durch einen zweifüssigen und vierfüssigen *vâka* wieder ein *vâka* geschaffen werde, so bezieht sich diess (die Richtigkeit der Erklärung des *vâka* durch Hymne zugegeben) darauf, dass zu einer Hymne, deren Verse aus zwei Stollen bestehen, eine andere von vier Stollen, oder umgekehrt, gesetzt und daraus eine grössere Hymne gebildet werden könne. Nun giebt es ja wirklich genug Hymnen, die aus Versen verschiedener Metra zusammengesetzt sind, ja sogar solche, die den angegebenen Kennzeichen eines aus zwei- und vierfüssigen Metra bestehenden *vâka* genau entsprechen, z. B. Rv. 7, 34, 56; auch Hymnen, die aus *trishṭubh-dvipadas* bestehen, d. h. wo jeder Vers nur 2 mal 11 Sylben hat, kommen vor, so z. B. 7, 17. Ueber die Mischung der vierfüssigen Metra mit *dvipadas* siehe auch Ait. Br. 4, 3. Hiebei will ich noch bemerken, dass in den Liedern des Vasishṭha und des Vis'vâmitra, diesen beiden Hauptgründern des Brahmanenthums, sowie in denen des Bharadvâja das Trishṭubh-Metrum bei weitem vorherrscht, und auch in

den Liedern der andern Rischi's ziemlich stark vertreten ist. Die Annahme, dass die ersten grössern Hymnen im Trischṭubh-Metrum verfasst waren, ist daher nicht grundlos.

Was das Schaffen der sieben Töne durch die Sylbe anbetrifft, das zu Ende des Verses erwähnt ist, so steht diese Angabe offenbar in Verbindung mit der Erwähnung des Sâman. Wie diese aus einem *arka*, d. h. drei Rikversen, hervorgeht, so gehen aus jeder einzelnen Sylbe, aus denen sie zusammengesetzt sind, die sieben Töne hervor, d. h. jede Sylbe kann je nach Erforderniss mit jedem der sieben Töne gesungen werden. Dass unter denselben die bekannten sieben musikalischen Töne zu verstehen sind (vgl. Ait. Brâh. 2, 17), geht aus dem hohen Alter des Sâmagesanges, sowie aus der öftern ausdrücklichen Erwähnung derselben im Rik hervor; sie werden, wie noch später, schon als Jungfrauen gefasst (3, 1, 6. 7, 1), die gemeinsam den Agni gebären, als künftigen Herrn und Meister der Stimme, um seine priesterlichen Functionen verrichten zu können; sie erschallen dem Soma zu Ehren (9, 103, 3. Vâlakh. 11, 3), was ganz zu dem schon sehr alten Gebrauch stimmt, dass der Sâmagesang nur bei dem Somaopfer seine Anwendung findet. Die Deutung im Petersburger Sanskrit-Wörterbuch von *vâṇî* durch 'ein Chor Spielender' (oder Singender) und der *sapta vâṇiḥ* durch 'sieben musikalische Stimmen, Instrumente u. s. w.' (Bd. VI. S. 905) geht von falschen Anschauungen aus. Das brahmânische Ritual kennt keinen Chorgesang, noch bei den einfachen Somaopfern Instrumentalbegleitung, noch beträgt die Zahl der Sänger je sieben, sondern nur vier.

25. Durch das Jagat schuf er (der Schöpfer) *am Himmel den Fluss; im Rathantara erblickte er die Sonne. Sie* (die Weisen) *sagen, das Gâyatrî-Metrum rage desswegen an Grösse* (über alle Metra) *hervor,* (weil) *es aus drei Holzstückchen* (bestehe).

Rathantara ist der Name eines der berühmtesten und wichtigsten Sâmans, der in den Brâhmanas oft ein Gegenstand der Speculation ist. Dazu verwandt werden die Verse *abhi tvâ s'ûro nonumo* und *na tvâvâñ anyo* (Rv. 7, 32, 22. 23); als Verfasser wird schon in Rv. 10, 181, 1 Vasishṭha genannt, der sie von Savitar und Vishṇu, also von Sonnengöttern, empfangen habe. Wenn es nun hier in dem Verse heisst, dass in dem Rathantara die Sonne erblickt werde, so bezieht sich diess auf die Worte im ersten Verse desselben: *îs'ânam asya jagataḥ svardṛis'am; svardṛis'* 'die Sonne schauend' ist hier Indra. Wenn es hier ferner heisst, dass er (Indra) durch das *Jagat*, d. i. das Gehende, den Fluss am Himmel gegründet habe, so findet diess ebenfalls seine Erklärung in den angeführten Versen. Das Metrum ist der aus einer Bṛihatî und Satobṛihatî bestehende Pragâtha, bei welchem immer 2 Verse zusammengenommen werden und eine Strophe bilden; die Elemente sind Gâyatrî und Jagatî [8]). Nun enthält gerade der erste Vers des Paares, auf den hier deutlich angespielt ist, drei Gâyatrîs, und eine Jagatî; letztere ist genau in den oben angeführten Worten *îs'ânam — svardṛis'am* enthalten. Unter dem Jagat des Verses nun ist zunächst das Jagatî-Metrum zu verstehen, aber auch auf seine ursprüngliche Bedeutung 'das Gehende' ist angespielt, wenn es heisst, dass dadurch der Fluss, also das stets bewegliche und im Gehen begriffene Element, das Wasser, am Himmel geschaffen worden sei. Die drei Theile der Gâyatrî, jedes zu 8 Sylben gerechnet, welche sich in dem erwähnten Verse finden, sind die drei Holzscheitchen. Wie diese dazu dienen das Feuer zu unterhalten, so haben die drei Gâyatrîs, die im Rathantara vorkommen, die Kraft

---

8) Schon im *Ch'anḍaḥsûtra* des Piṅgala, einem der Vedâṅgas heisst es 5, 6: *Bṛihatî jâgatas trayas'cha gâyatrâḥ*, d. i. die Bṛihatî besteht aus einem Stollen im Jâgatî und drei im Gâyatrî-Metrum.

das Feuer der Sonne, die gerade durch diesen Vers erschaffen wurde, zu nähren. Weil nun in diesem schöpferischen Verse drei Gâyatrîs, also dreimal das heiligste Metrum und nur eine Jagatî sich finden, so ragt sie auch an Macht und Grösse über alle andern Metra hervor.

26. Ich rufe herbei diese gutmelkende Kuh; der geschickte Kuhmelker soll sie melken. Möge der Schöpfer uns die beste Schöpfung schaffen. Das Gharma-Gefäss ist erhitzt; diess will ich verkünden.

Dieser Vers bezieht sich ganz deutlich auf die *Pravargya*-Ceremonie beim Opfer, bei welcher Gelegenheit er auch wirklich vom Hotar recitirt wird (Ait. Brâh. 1, 22). Während derselben, nachdem das *Gharma*-Gefäss durch ein rings um dasselbe angemachtes Feuer heissgemacht ist, wird eine Kuh herbeigeschafft und gemolken[9]), was der Adhvaryu oder dienstthuende Priester besorgt. Nun wird die Milch in das Gharma-Gefäss geschüttet (s. weiter meine Uebers. des Ait. Brâh. S. 41. 42 Note); die Worte: 'möge der Schöpfer (*savitar*) uns die beste Schöpfung schaffen', zeigen die Bedeutung und den Zweck der *Pravargya*-Ceremonie an. Durch dieselbe soll nämlich in Folge eines mystischen Processes der Opferer neugeboren und ihm ein neuer Opferleib geschaffen werden, der allein die Segnungen des Opfers zu geniessen im Stande ist. Der Schöpfer dieses Leibes ist der Gott Savitar, dessen Name gerade jenen bedeutet und der auch im Verlaufe der Ceremonie mehrmal angerufen wird. Sây. bezieht Savitar auf den *Parames'vara*, den höchsten Gott; bei *sava* schwankt er zwischen Somaopfer und Milch; *sâvishat* deutet er als 'er soll gestatten'. Danach soll das Ganze heissen: 'möge

9) Dasselbe geschieht auch in der Izeschne-Ceremonie der Pârsîs. Die dabei gesprochene Formel ist noch erhalten. Siehe meinen Artikel in der Ztschr. d. D. M. G. Bd. 19, S. 502. 3.

uns der höchste Gott das Somaopfer oder die Milch (den Genuss derselben) gestatten!' Dass diese Deutung künstlich und gezwungen ist, ergiebt sich leicht, wenn man sie mit der oben gegebenen zusammenhält, die ganz auf das wirkliche Ritual gegründet ist.

27. Blöckend kam die Herrin der Schätze herzu sich im Geiste nach (ihrem) *Kalb sehnend. Mögen die beiden As'vin die Milch der unverletzlichen melken! möge sie gedeihen zu* (unserem) *grossen Glück!*

Auch dieser Vers wird bei der Pravargya-Ceremonie gebraucht, und schliesst sich seinem Inhalt nach unmittelbar an den vorhergehenden an. Die herbeigerufene Kuh ist gekommen. Sie heisst die Herrin der Schätze, weil ihre Euter von Milch strotzen, die zunächst für ihr Kalb bestimmt ist. Wenn sie gemolken wird, so denkt sie an ihr Kalb, glaubend, dass ihm die Milch zukomme. Wenn es heisst, dass die As'vins sie melken sollen, so bedeutet diess, sie soll auf geschickte Weise gemolken werden; das indische Dioskurenpaar gilt indess auch als Führer des Opfers (*adhvaryantâ* (Rv. 1, 181, 1); das *âdhvaryavam* oder Amt des Adhvaryu wird ihnen zugeschrieben (Rv. 10, 52, 2). Die beiden As'vins sollen hier die Stelle des Adhvaryu und seines beständigen Assistenten, des Pratiprasthâtar vertreten (vgl. Ait. Brâhm. 1, 18. 8, 7 und die an die As'vin gerichtete *Puroruk* ibid. Uebersetzung S. 159 Note). *duhâm* ist dritte Person Sg. Imper. des Atmanepada für *duhatâm*, eine Form, die sich öfter in der vedischen Sprache findet, s. darüber Bollensen, Ztschr. d. D. M. G. Bd. 22. S, 576. *payaḥ* ist Objectsaccusativ beim Passiv.

28. Die Kuh blöckte nach dem die Augen schliessenden Kalb; sie beschnupperte (seinen) *Kopf, um ihn zu putzen; heftig verlangend nach* (dem Ansetzen des) *Mundwinkels*

an das heisse Gefäss, brüllte sie laut, strotzend von Milch.

Dieser Vers bezieht sich sowohl auf die Kuh, die bei der Pravargya-Ceremonie gemolken wird, als auf das Gefäss, in dem ihre Milch gekocht wird. Die Kuh beleckt das schlafende Kalb, weil ihr Euter zu voll ist, damit es sauge. Der Mundwinkel bezieht sich auf das Kalb, das an dem Euter saugt, welches hier als Gharma-Gefäss genommen ist. Dieses Gefäss wird mit Milch gefüllt, um heiss gemacht zu werden, worauf diese geopfert wird. Das Kalb ist hier Agni. Der Ton, den das kochende Wasser von sich giebt, ist das Brüllen. Ist dieses in Wallung, so ist es Zeit den Inhalt als Opfer in das Feuer zu giessen.

29. Dieses (das Kalb) *schreit; von ihm umfasst brüllt laut die Kuh, wenn sie* (die Milch) *heraussprizt. Mit* (ihrer) *Wissensmacht besiegte sie den Menschen; ein Blitz werdend stiess sie die Hülle weg.*

Obschon dieser Vers bei der Pravargya-Ceremonie nicht gebraucht wird, so scheint er sich doch ebenfalls darauf zu beziehen, wie die drei vorigen, und zwar auf die Opferung der heissgemachten Milch und ihre Wirkungen. Das schreiende Kalb ist Agni, das Opferfeuer, die hineingegossene prasselnde Milch die Kuh, die brüllt; im Regen kommt sie unter Blitz herab, worauf der umwölkte Himmel hell wird; die Wissensmacht, die den Regen bewirkt, ist das Opfer, wodurch die Milch zum Himmel befördert wird. Dadurch wird diese mystische Kuh stärker als der Mensch, weil er sie nicht in seiner, diese aber ihn in ihrer Gewalt hat. *dhvasani* ist das Spritzen, Regnen der Wolke.

30. Das Athmende liegt darnieder, das Lebende schwindet rasch dahin; das Feste unter den Behausungen zittert;

der Lebende existirt (nur) *durch die Todtenspenden; der Unsterbliche* (ist) *eines Ursprungs mit dem Sterblichen.*

Ein Vers allgemeinen Inhalts. Das Leben ist flüchtig und unbeständig und endigt schnell mit dem Tode. Um dieser flüchtigen Existenz einen besseren Halt zu geben, verehrt man die gestorbenen Anverwandten durch Spenden, wodurch die Verbindung zwischen den Todten und Lebenden aufrecht erhalten wird, und die letztern nach ihrem Tode ebenfalls die Unsterblichkeit erlangen; desswegen sind beide eines Geschlechts. Vgl. V. 38.

31. Einen rastlosen Hirten sah ich hin- und herwandeln auf (seinen) *Pfaden; sich kleidend in die zusammenlaufenden* (und) *auseinanderlaufenden* (Strahlen) *macht er* (seine) *Runde.*

Dies ist ein berühmter auf den Sonnengott bezüglicher Vers, der bei der Pravargya-Ceremonie mehrfach vom Hotar gebraucht wird, Ait. Brâhm. 1, 19. Er kommt im Rigveda noch einmal vor (10, 177, 3.) als der Schluss eines kleinen an die Sonne gerichteten Liedes; im Tâittirîya Âranyaka 4, 7. beginnt er den ganzen Anuvâka, der sich auf das *Gharma*-Gefäss, gewöhnlich *Mahâvîra* genannt, bezieht und hier beim Besichtigen dieses Gefässes vom Adhvaryu, und nicht vom Hotar gesprochen wird; eine Erklärung davon ist in 5, 6, 4. ibid. versucht. Da der Vers zu der Ceremonie, zu welcher er verwendet wird, eigentlich nicht passt, man müsste ihn nur ganz mystisch nehmen (das Mahâvîra-Gefäss, das wie Savitar etwas Neues schaffen soll, wäre dann der Hirte, wie auch erklärt wird), so liegt die Vermuthung nahe, dass er sehr alt sein muss; wahrscheinlich bestand er lange als ein Räthselspruch für sich, da er nirgends, wo er vorkommt, einen eigentlichen Bestandtheil bildet. Das Verständniss ist leicht. Die Sonne ist mit einem Hirten verglichen, da sie die von ihr geschaffenen We-

sen durch Rundgänge von einem Ende zum andern ebenso bewacht und beschützt, wie der Hirt seine Heerde. Die 'zusammenlaufenden' und 'auseinanderlaufenden' können nur die Strahlen sein, in welche der Sonnengott sich kleidet. Das zu ergänzende Subst. ist *gâvaḥ* in der Bedeutung 'Strahlen'.

32. Wer ihn gemacht hat, der kennt ihn nicht; wer ihn geschaut hat, dem (ist) *er verborgen; umhüllt* (liegt er) *im Mutterschooss; hat er zahlreiche Söhne, so verschwindet er.*

Diess kann sich nur auf den Blitz beziehen. Als sein Schöpfer scheint der Himmel (s. V. 33) zu gelten, der aber während des Gewitters verhüllt ist, so dass er ihn nicht gewahr wird. Wie der Mensch ihn geschaut hat, ist er verschwunden. Verhüllt liegt er im Schoosse der Gewitterwolke. Seine zahlreichen Söhne sind die Regentropfen; sind diese gefallen, so verschwindet er. — Sây. hat mehrere Erklärungen, doch ist keine befriedigend. Die annehmbarste wäre noch die den *Nairuktâs* oder Exegeten entlehnte, dass Vâyu in der Luftregion der Schöpfer sei, wo die Wolke den Regen mache; der höchste Herr, der Regen sende, sei zur Zeit des Regens in der Sonne verborgen; die vielen Nachkommen die Wassertropfen, welche Getreide u. s. w. erzeugen.

33. Der Himmel ist mein Vater (und) *Erzeuger; dort* (ist) *der Nabel; die mir angehörige Mutter ist diese grosse Erde. Zwischen den zwei ausgestreckten Brettern ist der Mutterschoos; dort legte der Vater den Keim in die Tochter.*

Nach Sây. ist der Redende im ersten Halbvers der Dichter selbst. Aber bei dieser Fassung stösst man auf Schwierigkeiten, weil der zweite Halbvers dazu nicht stim-

men will. Nimmt man aber Parjanya als den Sprechenden, so wird alles klar. Der Regen, oder besser der Regengott erzählt seine Entstehung. Sein Vater ist der Himmel (Rv. 7, 102, 1. heist er *Divas putra*), seine Mutter die Erde; die Geburtsstätte die Luft, wo der Nabel ist, der ihn mit der Mutter, der Erde, verbindet. Die Sonnenstrahlen saugen das Wasser von der Erde auf, wodurch sich die Wolkenwasser zwischen Himmel und Erde bilden. Beide sind in ihrer Umarmung mit den zwei Brettern (*chamû*)[10]) verglichen, zwischen welche der Soma gelegt und gepresst, also erzeugt wird. Die Erde ist die Tochter des Himmels, die von dem Regen befruchtet wird.

34. Ich frage dich nach dem äussersten Ende der Erde; ich frage wo der Nabel der Welt ist; ich frage dich nach dem Saamen des Hengstes; ich frage nach dem höchsten Himmel der Stimme.

35. Diese Vedi ist das äusserste Ende der Erde; dieses Opfer der Nabel der Welt; dieser Soma der Saame des Hengstes. Dieser Brahmâne des Wortes höchster Himmel.

Beide Verse verhalten sich wie Frage und Antwort. Sie werden beim Brahmodya (vgl. die Einleitung und s. Ait. Brahm. 5, 25. Uebers. S. 362. 363) des As'vamedha-Opfers gebraucht. Die Hotripriester sollen den Opferer mit V. 34 fragen und dieser mit V. 35 antworten (As'val. S'rauta Sût. 10, 9.). Die hier erwähnte *vedi* ist die sogenannte *uttaravedi* oder die im äussersten Osten des Opferplatzes befindliche Erdaufhäufung, die als Opferaltar dient. Sie hat eine Höhlung in der Mitte, *nâbhi*, d, i. Nabel genannt, in welcher die Fleischstücke und der Soma

10) Ueber dieses im P. W. falsch erklärte Wort s. Göttinger Gelehrte Anzeigen 1875, S. 594.

den Flammen des Opferfeuers übergeben werden. Der Soma (von *su* erzeugen) hat zeugende Kraft. Der Brahmane (vielleicht ist hier nur der Brahmâpriester, der Präsident des Opfers gemeint) ist deswegen der Stimme höchster Himmel, weil in ihm die ganze heilige Wissenschaft, alle Lieder, Sprüche u. s. w. ruhen, die er allein mit seiner Stimme verkünden kann.

36. Die Sieben, die Keime nach (allen) *Seiten* (werfend), *der Saame der Welt, stehen auf Vishṇu's Geheiss bereit zu* (ihrer) *Erhaltung. Sie, die Weisen, die mit den Gedanken, dem Geiste, überall sind, umgeben* (sie) *von allen Seiten.*

Die Sieben sind hier offenbar die sieben Strahlen der Sonne, welche nach allen Richtungen sich verbreiten und überall hin die Lebenskeime tragen. Sie saugen das Wasser auf, das dann als befruchtender Regen wieder auf die Erde fällt. Diese sieben Strahlen heissen 'die Weisen', sind überall und umgeben alles. Sie stehen im Dienste *Vishṇu's* der Sonne in ihrem Tages- und Jahreslaufe. — *Ardhagarbhâḥ* kann hier nicht heissen 'im Mutterschooss befindlich', wie erklärt worden ist, sondern nur 'die Keime der Fruchtbarkeit nach beiden Seiten (Osten und Westen) verbreitend'. Gerade das Verbreiten ist das eigenthümliche Geschäft der Strahlen. — *vidharmaṇi* Loc. bedeutet Haltung, Erhaltung nach verschiedenen Seiten, was als der Hauptzweck der Strahlen hier angesehen ist; vgl. 9, 86, 29. 30., wo es im P. W. ohne Noth in jedem der beiden unmittelbar sich folgenden Verse anders erklärt wird; das erstemal soll es 'Verfügung, Anordnung', in 30 'Grenze', 'innerhalb' heissen. Welch wunderliche Exegese!

37. Nicht erkenne ich als was ich diess bin; ich wandle verborgen mit (meinem) *Gedanken verbunden. Wann der*

Erstgeborne des Naturlaufs zu mir kommt, dann erlange ich den Antheil an der Stimme hier.

Der Sinn ist folgender: Der Dichter weiss nicht, wodurch er in das Dasein gekommen und in welcher Form er mit dem Geist des Universums verbunden ist. Er wandelt für sich und bleibt verborgen, nur mit seinen Gedanken beschäftigt; an und für sich hat er keine Existenz. Erst wann der Erstgeborne der Schöpfung, *Hiranyagarbha* oder *Brahmâ*, zu ihm kommt, sich mit ihm vereinigt, dann wird er sich seiner bewusst, erlangt seinen Theil an der universellen Stimme (V. 45 und 20) und kann seine Gedanken und Gefühle verkünden. — *ṛita* habe ich mit 'Naturlauf' übersetzt, eine Bedeutung, die es im Veda oft genug hat (wie auch das entsprechende *asha* im Avesta). Dieses so häufig vorkommende Wort bietet dem Erklärer die grössten Schwierigkeiten, weil es ein wahrer Proteus ist, der sich nie recht fassen lassen will. Die Grundbedeutung ist offenbar 'gehend, gegangen' von *ṛi* 'gehen' und legt man diese zu Grunde, so lässt sich in den meisten schwierigen Fällen das Richtige treffen.

38. *Weg geht er, weiter wandelt er ergriffen von der Todtenspende; der Unsterbliche* (ist) *mit dem Sterblichen eines Ursprungs. Beide gehen beständig auseinander* (und) *trennen sich; auf den einen* (den Sterblichen) *sehen jene* (die Unsterblichen) *herab; aber nicht diese auf den andern.*

Derselbe Gedanke, der auch in V. 30 ausgedrückt ist. Der Todte kann nur durch die ihm gebrachten Spenden fortexistiren, eine Idee, die sich bis auf den heutigen Tag bei den Brahmânen lebendig erhalten hat. Todte und Lebende existiren stets neben und durch einander, wenn auch ihre Wege auseinander gehen. Die hingeschiedenen Väter blicken vom Himmel auf ihre Nachkommen herab und werden ihrer gewahr, aber nicht diese jener.

39. Was will der mit dem Rik thun, der nicht weiss, auf welcher Sylbe des Rik im höchsten Himmel sich alle Götter niedergelassen? Die welche das wissen sitzen beisammen. (S. denselben Vers in der *S'vetas'vatara* Upanishad 4, 8. pag. 339 Calc.)

Unter Rik ist hier offenbar nicht ein einzelner Vers, sondern eine Sammlung solcher Verse, wie sie beim Opfer gebraucht werden, zu verstehen. Die Sylbe, auf welche hier angespielt ist, dürfte kaum eine andere als die heiligste aller, das mystische *Om* sein, das bei den Recitationen von Rikversen beim Opfer so ungemein häufig vom Hotar gebraucht wird, wie jeder leicht aus dem Ait. Brâhm. sich überzeugen kann. Ohne Kenntniss derselben kann er die Verse nicht richtig anwenden, wie z. B. die *Sâmidhênî* (s. As'val. S'r. S. 1, 2, 3. 10. 13). Die Speculationen über diese Sylbe in den Brâhmanas (namentlich im Gopatha-Brâhmana 1, 16—19) und besonders in den Upanishads (vgl. z. B. Chândogya 1, 1, 1—10) sind ja wohl bekannt. Die welche diese Kenntniss haben, bilden eine Versammlung, gleichsam eine *Sabhâ* oder eine *Parishad*, von der jeder Unwissende ausgeschlossen ist. Das Ganze bezieht sich wahrscheinlich auf die sieben Hotars, welche einen geschlossenen Kreis bilden und beim Opfer zusammensitzen.

40. Mögest du, gutes Futter fressend, gedeihen! und mögen wir auch gedeihen! Friss allezeit das Gras, o Kuh! Herbeikommend trinke reines Wasser!

Diesen Vers muss der Agnihotrî hersagen, wenn die Kuh, die ihm die Milch zu seinem täglichen Morgen- und Abendopfer liefert, schreit und nach Futter verlangt. Auch wird derselbe bei der Pravargya-Ceremonie gebraucht. Der Sinn ist klar.

41. Die Kuh brüllte, Wasser bereitend; die einfüssige (wird) *zweifüssig, diese vierfüssig; acht-* (und) *neunfüssig geworden* (ist sie) *die tausendsylbige im höchsten Himmel.*

So schwierig die Erklärung dieses Verses auf den ersten Blick erscheint, so kann über seine richtige Deutung kaum ein Zweifel herrschen. Es ist hier deutlich die Vâch d. i. die Stimme überhaupt gemeint, die sich zunächst im Donner kundgiebt und dann durch die Arbeit der Dichter weiter gegliedert wird. Unter Donnern fliesst der Regen; desswegen macht die Kuh das Wasser. Sie ist zunächst einfüssig, in welcher Gestalt sie die Ekapada-Verse bildet; sie nimmt zwei Füsse an und bildet in dieser Gestalt die Dvipads. Sie verdoppelt die Füsse und wird zu einem der vierfüssigen Metra, wie Anushṭubh, Trishṭubh und Jagatî oder Bṛihatî; achtfüssig sind die Pragâthas, bestehend aus einem Bṛihatî und Satobṛihatî-Verse, ebenso die Atidhṛiti; neun- und mehrsylbige Metra kommen nicht im Rigveda, wohl aber im Yajurveda vor (s. Rigveda-Prâtis'âkhya Ed. Müller 951; Vâjasaneyi-Samhitâ, ed. Weber, appendix S. 60). Sây. hat mehrere Deutungen. Er fasst die Kuh einmal als *mâdhyamikâ vâk*, die als einfüssig sich in den Wolken befindet, zweifüssig in Wolke und Luft oder Sonne; vierfüssig in den vier Hauptgegenden, achtfüssig in denselben nebst den vier Zwischengegenden, neunfüssig in denselben mit Einschluss der obern Gegend. Eine ähnliche Auffassung hat schon Yâska (Nir. 11, 40) Er theilt auch eine Deutung mit, die hier die einzelnen Redetheile sucht; danach ist die einfüssige Kuh die ununterschiedene Rede, also etwa die Wurzeln; zweifüssig wird sie durch Unterscheidung der Rede mittelst der Nominal- (*sup*) und der Verbalsuffixe (*tiṅ*); vierfüssig, wenn sie sich in die vier Redetheile: Nomen (*nâma*), Verbum (*âkhyâta*), Präposition (*upasarga*) und Partikel (*nipâta*) spaltet; achtfüssig durch die acht Çasus, neunfüssig durch dieselben mit Hinzurechnung der Rede als eines Ganzen. Diese

beiden Auffassungen sind indess nicht stichhaltig, wie man leicht im Vergleich mit der von mir oben gegebenen ersehen kann. Wenn die Stimme im höchsten Himmel tausendsylbig wird, so bezieht sich diess darauf, dass hier alle die einzelnen Gliederungen derselben sich sammeln; dort befinden sich alle die Metra, alle Töne, alle Gesangsstücke und alle die andern mannigfachen Verwendungen und Gliederungen der Stimme, oder besser gesagt ihre Prototype; später wurde hierauf die Anschauung gegründet, dass der Thron und Sitz Brahmâ's von den verschiedenen Sâmas, den Rik- und Yajusversen umgeben sei (Kaushîtaki Upanishad 1, 5). — Noch müssen wir die bedeutenden Abweichungen im Texte des Atharvaveda (9, 10, 21) erwähnen. Hier lautet der letzte Pâda: सहस्राक्षरा परमे व्योमन् folgendermassen: सहस्राक्षरा भुवनस्य पङ्क्तिस् तस्याः समुद्रा अधि विक्षरन्ति, wobei noch der erste Pâda von Vers 42 angehängt ist. Auch zu Anfang unseres Verses ist eine kleine Differenz. Für गौरीर्मिमाय wird dort गौरिन्मिमाय, also für *gâurîr*, *gâur in* gelesen; ersteres ist die schwierigere, letzteres die leichtere Lesart, die wie eine Verbesserung einer nicht mehr verstandenen Form, als Nominat. Fem. *gâurir* (*gâurîḥ*) statt des gewöhnlichen *gâurî* aussieht; die Ueberlieferer des Atharvaveda haben aus der Endung *îr* das Enklitikum *in* (*it*) gemacht; auch ist die Trishṭubh nicht vollständig, da der Vers nach dieser Ueberlieferung nur drei Pâdâs und nicht die gewöhnlichen vier hat. Ebenso sind die Worte 'die tausendsylbige Pankti der Welt' d. i. ein aus 1000 Sylben bestehendes Pankti-Metrum (dieses gewöhnlich aus 40 Sylben bestehende Metrum ist durch fünf theilbar) ein späterer Ersatz für das weniger verständliche 'die tausendsylbige im höchsten Himmel'.

42. Ihr entströmen die Gewässer; dadurch leben die vier Gegenden; daraus fliesst das Unvergängliche; davon lebt das All.

Dieser Vers hängt offenbar mit dem vorigen zusammen. Die Atharvaveda-Recension hat ihn in dieser Fassung nicht; den ersten Pâda hängt sie, wie wir gesehen haben, dem Verse 41 an, den zweiten hat der Av. einem andern Verse einverleibt (9, 10, 19), der in der Rik-Recension fehlt. Er folgt auf V. 39 der letztern und lautet also:

ऋचः पदं मात्रया कल्पयन्तोऽधचेनं चाकृपुर्विश्वमेजत्।
त्रिपाद्ब्रह्म पुरुरूपं वितस्थे तेन जीवन्ति प्रदिशश्चतस्रः॥

'Indem sie (die Weisen) den (einzelnen) Fuss einer Rik nach dem Maasse verfertigten, schufen sie mit einer halben Rik alles Bewegliche. Das dreifüssige vielgestaltige Brahma breitete sich aus; dadurch leben alle vier Gegenden'. Dieser Vers ist etwas unklar; der Sinn ist unvollständig und scheint einer Ergänzung zu bedürfen. Wenn 'alles Bewegliche' durch die eine Hälfte einer Rik geschaffen worden ist, so ist der Schluss berechtigt, dass alles Unbewegliche durch die andere Hälfte in das Dasein gerufen worden ist, da die Gegensätze *jagataḥ* und *tasthushaḥ* ja im Veda oft genug vorkommen. 'Das dreifüssige Brahma' kann nur die Rik-, Sâma- und Yajusverse bedeuten, die seit uralter Zeit neben einander existirt haben müssen, deren Grundlage aber die Metra des Rik sind; diese sind die geistigen Mächte, durch welche Alles besteht. Die Rikrecension drückt denselben Gedanken aus. Der Kuh in den Wolken, d. i. der Stimme entströmen die Meere d. i. die Gewässer und die Metra; daraus fliesst das Unvergäng-

liche, welches das Brahma ist, wodurch allein das All bestehen kann. Der Unterschied beider Recensionen besteht darin, dass die des Rigveda den Gedanken unbestimmter und allgemeiner fasst, während die des Atharva ihn mehr specialisirt; aber die des Rik entspricht mehr dem Charakter der Sammlung von der der Vers einen Theil bildet. Es ist schwer zu sagen, welches die ältere Fassung ist; ich möchte der grössern Anschaulichkeit und Klarheit wegen eher der des Atharva die Priorität zugestehen. In der des Rik liegt ein doppelter Sinn; die Kuh ist dort sowohl die Wolke, welche donnert und regnet, als auch die Vâch, während im Atharva nur von der Vâch die Rede ist.

43. Den Rauch aus dem Dünger sah ich von ferne (kommen) *gleichmässig von oben nach unten* (sich ziehend); *die Männer kochten den gefleckten Stier. Diess waren die ersten Gebräuche.*

Der richtige Sinn dieses etwas dunkeln Verses lässt sich nur gewinnen durch eine Vergleichung mit V. 50 mit dem er einen ganzen Pâda gemein hat, nämlich: *tâni dharmâṇi prathamâny âsan.* Da es dort klar ausgesprochen ist, dass die Götter ein Opfer brachten, und dadurch in den Himmel gelangten, so muss unser Vers ungefähr denselben Sinn haben. Der gefleckte Stier, der als Opfer mit einem aus getrocknetem Dünger (wohl seinem eigenen) angemachten Feuer gekocht wird, kann hier nur das Urwesen bedeuten, durch dessen Opferung alles geschaffen wird, eine den alten Indern geläufige Idee. Bei der grossen fünf Herbste dauernden Marutfeier (*marutâṁ stomaḥ*) werden siebzehn gefleckte Stiere und siebzehn gefleckte weibliche Kälber den Marutas geweiht, aber nur die letztern geopfert, während die erstern nach Vollzug aller der Tödtung vorhergehenden Ceremonien losgelassen werden (Tâṇḍya Brâhmaṇa 21, 14, 7 fg.). In der Vṛishâ-Kapi-Hymne (Rv. 10, 86, 13. 14) ist ebenfalls von dem Kochen von 35 Stieren die Rede, deren Fett Indra

isst, was auf eine verwandte Feier schliessen lässt. Dagegen kommt der 'gefleckte Stier' auch als Bild der Sonne vor (10, 189, 1) und muss einmal (9, 83, 3) den Soma bedeuten, der dort als Erstling in der Gestalt eines gefleckten Stieres aus der Morgenröthe hervorglänzte, und von dessen Zubereitung durch Kochen daselbst ebenfalls die Rede ist (9, 83, 1. 2, wo indess vielleicht nur die Erhitzung durch die Sonnenstrahlen gemeint ist). Sây. nimmt *pṛis'ni*, wahrscheinlich durch die letzte Stelle bewogen, als die aus Schossen bestehende Somapflanze. Da die Marutas *pṛis'nimâtaraḥ* 'Söhne der Pris'ni' heissen, *pṛis'ni* selbst aber öfter ein symbolischer Name für die regenspendende Wolke ist, so müssen wir wohl die in unserm Verse erwähnte Opferhandlung in das Luftreich oder in die höhern Regionen überhaupt setzen. Weil nun auch der Soma dort seine Heimath hat, von der er erst herabgeholt werden musste, und er dem Indra die Kraft dadurch giebt, dass er bei der Pressung seinen Milchsaft fliessen lässt, den der Donnergott begierig trinkt, so liegt es wirklich nahe, unter dem gefleckten Stier den Soma zu verstehen. Zum weitern Beweise will ich noch einige Stellen anführen. In 8, 7, 10 heisst es: *trîṇi sarâṁsi pris'nayo duduhre vajriṇe madhu* 'aus den gefleckten Kühen wurden drei Seen (voll von) Honig herausgemolken für den Donnerkeilhalter' (*madhu* ist Accus. beim Passiv). Nun die 'drei Seen' sind offenbar eine Anspielung auf die drei *Savanas* d. i. Somapressungen am Morgen, Mittag und Abend; die *pṛis'nayaḥ* sind dann die von weissem Milchsaft strotzendem Somaschösslinge, die durch Pressung ihren Inhalt laufen lassen. Dieselbe Bedeutung haben wohl die *pṛis'nayaḥ* auch in 1, 84, 11: *tâ asya pṛis'anâyuvaḥ somaṁ s'rîṇanti pṛis'nayaḥ* d. i. die nach Berührung mit ihm (Indra) verlangenden gefleckten Kühe kochen den Soma. Wenn hier vom Kochen des Soma seitens der gefleckten Kühe d. i. der Schösslinge

die Rede ist, so liegt das Bild der Bereitung der Milch durch die Kuh zu Grunde, die warm aus dem Euter fliesst, als ob sie gekocht wäre. Nach dieser Untersuchung heisst der Soma desswegen ein gefleckter Stier, weil er eine Reihe Schösslinge hat, die hauptsächlich den Milchsaft enthalten welche mit den Streifen oder Flecken verschiedener Farbe auf der Haut einer bunten Kuh oder eines bunten Stieres verglichen werden; ein Stier ist er, weil er eine gewaltige alles überwältigende Kraft besitzt. Die Männer, die ihn kochten, sind die Priester; ob aber die Auspressung seines Saftes darunter zu verstehen ist, ist fraglich, man müsste denn das Wort im allgemeinen von seiner Zubereitung, einschliesslich der Reinigung und der Vermischung mit Milch verstehen. Daran hindert uns aber die erste Hälfte unseres Verses, in der vom Aufsteigen des Rauches die Rede ist. Das Kochen setzt hier also wirklich Feuer voraus. Desswegen kann man hier auch nur seine Opferung verstehen, die darin besteht, dass er unter Recitation von Mantra's in das Feuer gegossen wird.

Der Rauch heisst *s'akamaya* 'aus Kuhmist bestehend' d. i. aus Kuhmist aufsteigend. Kuhmist wird heute noch in holzarmen Gegenden in Indien zur Feuerung gebraucht; beim Opfer aber muss Holz angewendet werden. Desswegen fällt es auf, dass wir hier ein Opferfeuer haben sollen, das mit Kuhmist genährt wird. Wenn es am Schlusse heisst, dass dieses die ersten Rechtssatzungen gewesen seien, so mögen wir daraus lernen, welch hohem Alterthum die Opfergebräuche angehören müssen, wofür indess Beweise genug in allen Theilen der Rigveda-Saṁhitâ vorliegen.

44. Drei Behaarte erscheinen, (jeder) *zu* (seiner) *Zeit; einer von ihnen mäht während des Jahres ab; einer beschaut das All durch* (seine) *Hilfeleistung* (es beschützend); *von einem sieht man den Lauf, aber nicht die Gestalt.*

Diese drei Behaarten repräsentiren Agni in verschiedenen Gestalten und Regionen. Als Feuer auf Erden verbrennt er alles, was er berührt; als Sonne am Himmel bescheint er alles und wirkt als wohlthätige Macht; in der Gestalt des Blitzes sieht man seinen Lauf durch die Luftregion, aber Niemand kennt seine Gestalt; vgl. Nir. 12, 27.

45. In vier Stufen ist die Stimme getheilt; die weisen Brahmanen kennen sie; drei, die verborgen, machen sie nicht bekannt; der Stimme vierte reden die Menschen.

Diess ist ein im indischen Alterthum hochberühmter und viel commentirter Vers, wie am deutlichsten aus Nir. 13, 9 zu ersehen ist. Je nach der Berufsthätigkeit und Anschauung der Ausleger fiel die Deutung verschieden aus. Yâska unterscheidet folgende: 1) das *ârsham,* die Auslegung der Rischis, wonach die vier Stufen der Rede aus der heiligen Sylbe *om* und den drei *mahâvyâhṛitayaḥ*, nämlich den heiligen Worten: *bhûr bhuvaḥ svaḥ* bestehen; 2) die der *vâiyâkaraṇâḥ*, der Grammatiker, die in den vier Stufen die vier Redetheile: Nomen, Verbum, Präposition und Partikel, sehen; 3) die der *yâjñikâs,* der Opferkundigen, die darin *mantra, kalpa* (das Opferceremoniell), *brâhmaṇa* und *vyâvahârikî* d. i. die gewöhnliche Rede wieder erkennen; 4) die der *nâiruktas* d. i. Exegeten, die die drei Vedas, Rik, Yajus, Sâma und die gewöhnliche Rede herausdeuteten; 5) nach andern Erklärern (sie sind nicht besonders bezeichnet) hätte man die Stimmen der Schlangen, Vögel, der kleinen kriechenden Thiere und die gewöhnliche (der Menschen) darin zu sehen; 6) nach der Deutung der *âtmapravâdâḥ* d. i. derer die über die Seele speculiren, sollen die vier Arten der Stimme in zahmen Thieren, in musikalischen Instrumenten, in wilden Thieren und in sich selbst (also im Menschen) enthalten sein. Auch wird noch eine Stelle aus einem Brâhmaṇa angeführt, die zwar nicht mehr bekannt ist, aber wie aus dem mit-

getheilten Passus ersichtlich ist, offenbar dem Sâmaveda angehört hat. Nach dieser ist die Vâch ebenfalls bei der Schöpfung vierfach getheilt worden; drei Theile davon seien in den drei Welten, der vierte in den Thieren; der auf der Erde befindliche sei im Feuer und im Rathantara-Sâma; der im Luftreich befindliche im Wind und im Vâmadevya-Sâma; der am Himmel befindliche in der Sonne, im Brihat-Sâma und im Donner. Der Rest, der nach dieser Viertheilung der Stimme noch übrig geblieben, sei in die Brâhmanen gelegt worden, wesswegen sie in göttlicher und menschlicher Stimme reden.

Wie schon aus dem Wortlaut des Verses und aus den meisten oben angeführten Interpretationsversuchen erhellt, unterliegt nur die Deutung der drei verborgenen Theile einem Zweifel, während der vierte sicher die menschliche Sprache bedeutet. Ueber allen oben genannten Erklärern haben wohl nur die Nairuktas, die eigentlichen Vedaexegeten, das Richtige getroffen, wenn sie die drei wichtigsten Vedas, die allein beim Opfer gebraucht werden, Rik, Yajus und Sâma darunter verstehen. Diese Deutung kann auch anderweitig begründet werden. 'Drei Stimmen' (*tisro vâchaḥ*) werden mehrmal im Rigveda erwähnt (7, 101, 1. 9, 97, 34) und von Sây. auf die drei genannten Vedas bezogen, eine Erklärung, die ich für vollkommen richtig halte. Im S'atap. Brâhm. 6, 5, 3, 4 wird die Dreitheilung der Stimme nach den genannten Vedas ebenfalls erwähnt. Auch der Umstand, dass in unserem Verse gerade die Brahmanen als diejenigen genannt sind, welche alle vier Stufen der Rede kennen, aber drei davon verborgen halten, diese also als ein Geheimniss allen andern verschliessen, kann nur zur Bestätigung der Annahme dienen, dass wir unter denselben die drei wichtigsten Vedas zu verstehen haben. Die Brahmanen haben stets die Kenntniss der vedischen Texte als ihr Geheimniss, ja ihr Privilegium be-

trachtet, das sie Niemand als einem Kastgenossen mittheilen dürfen; der früher zulässigen Mittheilung derselben an die Kshattriyas sind sie längst überhoben, da es nach der schon lange bei ihnen herrschenden Ansicht seit den Zeiten Paras'u-Râma's, des grossen Vertilgers der Kriegerkaste, gar keine mehr giebt. — *ingayanti* Causat. von *ing* 'sich bewegen', daher eigentl. 'in Bewegung setzen', d. i. unter den Menschen in Umlauf setzen, bekannt machen.

46. Sie (die Weisen) *sprechen von Indra, Mitra, Varuṇa, Agni, und auch der himmlische Adler Garutmân* (wird von ihnen genannt); *die Weisen benennen* (so) *ein Wesen vielfach; sie heissen* (es auch) *Agni, Yama, Mâtaris'van.*

Diess ist einer der berühmtesten Verse des Rigveda. Die Brahmanen suchen damit den Vorwurf des Polytheismus, den man ihnen mit Recht macht, zu entkräften, und den Beweis zu führen, dass die verschiedenen Götter nur verschiedene Namen eines und desselben göttlichen Wesens repräsentiren. Dass der Vers wirklich diesen Sinn hat, wird sich nicht in Abrede stellen lassen, wenn auch durch diese Erklärung der Polytheismus nicht aus dem Veda weggeschafft werden kann. Die Erklärung findet sich schon im Nirukta (7, 18), die dahin lautet, dass die Weisen diesen Agni (das Feuer auf Erden), die grosse Seele, die einzige Seele, verschieden benennen, wie Mitra, Varuṇa, Agni und als himmlischen Garutman. Das schwierigste Wort im Verse ist gerade der letzte Name. Yâska deutet ihn in der angeführten Stelle als *garaṇavân, gurvâtmâ* oder *mahâtmâ,* also von 'schwerer' (vielleicht auch Seele des *Guru* d. i. Lehrers) oder 'grosser Seele'; *garaṇavân* soll nur den etymologischen Sinn der Wurzel von *guru* angeben, also etwa 'mit dem Schwerseyn begabt', oder 'mit dem Sprechen begabt' (*gir* 'Stimme', *gṛî* lobpreisen); aber mit *garaṇa* 'das Verschlingen' ist es sicherlich nicht zu identifiziren, wie das P. W. thut.

Sây. fügt in seiner Erklärung dem *garaṇavân* noch als andere Alternative *pakshavân* 'mit Flügel begabt' bei, weil in Wörterbüchern *garut* als 'Flügel' angegeben wird; wenn diess keine blosse Abstraction aus der damit zusammenhängenden Benennung von Vishṇus Vogel, *Garuḍa* ist, so könnte es vielleicht wie manches andere Sanskritwort einer Aboriginersprache entstammen. Die genannten Götter sind sämmtlich Götter des Lichts; weil Agni zweimal erwähnt ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass hier von den verschiedenen Manifestationen Agnis auf Erden, in der Luft, und im Himmel die Rede ist.

47. *Auf schwarzem Pfade fliegen sich in Wasser kleidend die goldgelben Adler am Himmel empor; nachdem sie sich zum Sitze des Wassers hingewandt, wird die Erde mit zerlassener Butter benetzt.*

Der Sinn ist leicht zu erkennen. Der schwarze Pfad ist die Nacht, wie schon Yâska erkannte (Nir. 7, 24 wo der Vers erklärt ist); die gelben Adler (*suparṇâḥ*) sind die Sonnenstrahlen; sie hüllen sich in Wasser, weil sie die Eigenschaft haben, gerade das Wasser anzuziehen, das dann im Regen, hier 'zerlassene Butter' genannt, herabfällt. Als Sitz des Wassers, das hier mit *ṛita* bezeichnet ist, wie öfter (Rv. 1, 65, 4 *ṛitasya yonâ garbhe sujâtam*, von Agni; 2, 28, 5 *ṛidhyâma te varuṇa khâm ṛitasya* [11]), scheint die Sonne zu gelten, die es anzieht und loslässt. Sây. deutet *krishṇam niyânam* als Wolke.

11) Wie Uebersetzer, welche nicht bloss auf der Höhe der Vedaexegese zu stehen, sondern auch dem Publikum eine schon dem Wortlaute nach ganz verständliche Uebersetzung von 70 Liedern des Rigveda (Tübingen, Laupp. 1875) vorzulegen vorgeben, die Stelle durch 'des frommen Sinnes Quelle will ich öffnen' übersetzen können, ist mir und wohl jedem, der an eine Uebersetzung als erstes Erforderniss die Verständlichkeit derselben stellt, wohl völlig unbegreiflich. Was soll man sich unter 'dem Oeffnen der Quelle des frommen Sinnes' denken? Sollte den Uebersetzern etwa die christliche Idee der Erleuchtung und Heiligung nach Vergebung der Sünde vorgeschwebt haben? Verständlich ist diese Uebersetzung nicht, ebensowenig drückt sie irgend einen indischen Gedanken aus, so dass ich sie nur als das Spiel einer unklaren Phantasie betrachten kann.

48. Wer kennt ein Rad mit zwölf Kränzen (und) *drei Naben? Darin sind gleichsam dreihundert sechzig sich stets bewegende Zapfen zusammen eingeschlagen.*

Dass hier das Jahr gemeint ist, sieht jeder leicht; vgl. V. 2. 3., wo ebenfalls drei Naben erwähnt sind. Nach Sây. sollen es die drei Hauptzeiten, *grîshma, varshâ* und *hemanta* sein. Wahrscheinlich sind es aber die drei Punkte des Aufgangs, der Mittagshöhe und des Niedergangs. Die 360 Zapfen sind die 360 Tage des Sonnenjahrs.

49. Deine strotzende, labende Brust, womit du alles Begehrenswerthe ernährst, die Schätze spendende, Güter findende, Gutes gebende, hast du, o Sarasvatî! uns zu trinken gegeben.

Hier ist Sarasvatî angerufen, die Göttin der Beredtsamkeit und des Wortes, die mit einem Strom verglichen wird, was der Name auch wirklich bedeutet (gewöhnlich mit Beschränkung auf einen bestimmten Fluss). Wenn sie hier als eine Kuh aufgefasst ist, die mit der Milch ihres Euters alles ernährt, so mag sich diess sowohl auf die Nährkraft des Wassers als auf die geistige alles beherrschende und alles erhaltende Macht des heiligen Wortes beziehen.

Das seltene Wort *s'as'ayaḥ* habe ich mit 'strotzend' übersetzt; das P. W. erklärt es durch 'unversieglich, unaufhörlich', indem dort ein etymologischer Zusammenhang mit *s'as'vat* angenommen wird. Dass die letztere Deutung unzulässig ist, will ich durch eine Erörterung der betreffenden Stellen zeigen. In den Liedern des Vis'vâmitra kommt es zweimal vor, 3, 55, 16 und 3, 57, 2. Die erstere Stelle lautet: *â dhenavô dhunayantâm as'is'vîḥ sabardughâḥ s'as'ayâ apradugdhâḥ* d. i. die Kühe, die noch nicht getragen, die Nektar melkenden, von Milch strotzenden, noch nicht gemolkenen, sollen rasch herbeieilen! Die letztere: *indraḥ*

su pûshâ vṛishaṇâ suhastâ divo na prîtâḥ s'as'ayaṁ duduhre vis've yad asyâṁ raṇayantaḥ devâḥ pra vo'tra vasavaḥ sumnam as'yâm d. i. Indra, Pûshan, die beiden Spender mit geschickter Hand (die As'vins) haben gleichsam als Geliebte des Himmels die strotzend daliegende (Wolke) gemolken, dass alle Götter sich an ihr ergötzten. Möge ich, o Vasus! eure Gunst erlangen! Noch eine Stelle in den Vâlakhilyas, ist beizubringen (Rv. 8, 54, 8. edit. Müller): *mahi sthûraṁ s'as'ayaṁ râdho ahrayaṁ Praskaṇvâya nitos'aya* d. i. lass (Indra) niederfliessen das grosse, dicke, strotzende, üppige Geschenk (den Regen) dem Praskaṇva! In den erst erwähnten zwei Stellen wird *s'as'aya* das einemal mit *nabhasi s'ayânâ vartamânâḥ*, das anderemal mit *nabhasi s'ayânaṁ megham* von Sây. gedeutet. Beide Deutungen beziehen sich offenbar auf die Regenwolke, die in der erstern Stelle unter dem Bilde der Kuh oder der Kühe erscheint, eine den Vedas ganz geläufige Vorstellung. Etymologisch leitet Sây. das Wort von *s'i* 'liegen' ab, und ich glaube mit Recht; es bedeutet wohl 'was lange liegt' oder 'lange ausruht'; auf das Euter der Kuh angewandt bezeichnet es die Anfüllung desselben mit Milch während der Ruhe; *apradugdha* 'noch nicht gemolken', welches in einer Stelle folgt, ist offenbar ein synonymer Ausdruck. Auf die Wolke angewandt bedeutet es ihr ruhiges Daliegen wie ein gefüllter Schlauch, in die erst durch Ausgiessen des Wassers, das mit dem Melken des Euters verglichen wird, einiges Leben kommt.

50. Durch das Opfer opferten die Götter das Opfer; diess waren die ersten Gebräuche; (dadurch) *erlangten sie zusammen als Mächtige den Himmel, wo die frühern glücklichen Opferer* (als) *Götter sind.*

Dieser Vers findet sich noch einmal im Rigveda am Schlusse des bei den Brahmanen so hochwichtigen *Purushasûkta* (10, 90, 16), in dem dargelegt ist, wie durch die

Opferung eines Urwesens alles geschaffen wurde und die Götter ihre Macht und den Sitz im Himmel erlangten. Da der Vers gerade in diesem Liede zu dem Vorhergehenden passt, so liegt die Vermuthung nahe, dass er ursprünglich dazu gehört hat. Auch in der Recension des Liedes im Taitt. Âraṇyaka findet er sich ebenfalls am Ende (3, 12, 7) sowie in der Vâjasaneyi-Saṁhitâ (31, 16); dagegen in der des Atharvaveda (19, 6) erscheint er nicht als Theil des Lieds, sondern zu Anfang eines besondern Stückes (7, 5, 1). Einer ähnlichen Vorstellung begegneten wir indess schon einmal in unseren Dîrghatamâs-Liede (V. 43). Sie geht durch das ganze vedische Alterthum (vgl. insb. Ait. Brâhm. 2, 1 fg.).

So leicht der Sinn im Allgemeinen auch zu verstehen ist, um so schwieriger sind einige Einzelnheiten. Vor allem der Satz, dass die Götter durch das Opfer das Opfer opferten. Yâska (Nir. 12, 41) erklärt es also: 'Ein Brâhmaṇa sagt: durch Agni opferten die Götter Agni; Agni war das Opferthier; sie tödteten es und opferten damit'. Der erste Theil dieser Erklärung findet sich im Ait. Brâhm. (1, 16), wo der Vers ebenfalls commentirt ist. Er wird vom Hotar nach der Hervorbringung des Feuers durch Reibung bei der *Atithi-ishṭi* recitirt, wenn das neugeborne Feuer in das Âhavanîya-Feuer geworfen wird. Da ausdrücklich dabei steht: 'diess waren die ersten Gebräuche', so sind wir berechtigt diesen Ritus für einen sehr alten zu halten. Da das neugeborne Feuer wirklich in dem alten schon bestehenden geopfert und dann die übrigen Opfergaben ebenfalls in dieses verstärkte Feuer geworfen werden, so ist wohl die Deutung des Brâhmaṇa die richtige. Dass Sây. dieselbe adoptirte versteht sich von selbst. — Eine weitere Schwierigkeit bietet der Umstand, dass die Götter, als sie den Himmel erreichten, bereits Insassen vorfanden, die auf dieselbe Weise jenes hohe Ziel als selige Wesen im Himmel zu leben erreicht hatten. Diese alten Götter haben das Beiwort *sâdhyâḥ,*

mit dem sie auch allein vorkommen; sie erscheinen aber auch mit den Rishis (s. 10, 90, 7), mit den Vasus (Ath. V. 10, 10, 30. 31) den Rudras (Ath. V. 8, 8, 12) u. s. w. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes scheint eigentlich zu sein 'die fertig zu machenden' d. i. die welche durch Opfer nach Erlangung der göttlichen Würde streben und einen niedern Grad derselben erreichten. Sây. deutet *devâḥ* und *mahimânaḥ* auf die Opferer ganz in Uebereinstimmung mit der alten indischen Vorstellung, dass jeder durch die richtige Darbringung der grossen Opfer den Rang eines Gottes sich erwerben könne.

51 *Das gleiche Wasser steigt mit den Tagen empor und herab. Die Regen beleben die Erde, die Feuer den Himmel.*

Während der Tage der heissen Zeit wird das Wasser von den Sonnenstrahlen aufgesogen und steigt in die Höhe; dieses oben angesammelte Wasser fällt in der Regenzeit wieder herab. Was auf Erden der Regen, das ist am Himmel das Feuer, nämlich das belebende Element.

52. *Den himmlischen Adler, den gewaltigen Vogel, den schönen Keim der Wasser* (und) *der Kräuter, den durch Regengüsse die sich* (danach) *Sehnenden erfreuenden, den strömenden rufe ich zur Hilfe.*

Der Sinn ist fast derselbe wie im vorigen Verse. Der himmlische Adler, dem die Regenwasser entstammen, ist wieder die Sonne, die die Wasser anzieht und sie wieder herabströmen lässt. — Für das nur hier vorkommende Wort *abhîpataḥ* schlägt Sây. drei Erklärungen vor: 1) *anukûlyena* 'mit Freundlichkeit'. 2) *abhigamanavataḥ* (acc. pl.) 'zu welchen man hingeht' d. i. Wasserbehälter. 3) *abhigantâ 'ham* 'ich als Hinzutretender!' Keine von diesen Erklärungen ist befriedigend, die beiden letzten sogar grammatisch unzu-

lässig; die zuerst genannte adverbiale Fassung liesse sich noch am ehesten vertheidigen, da er dabei an ein *abhîpa* + *tas* gedacht haben muss. Im P. W. ist es gedeutet mit 'wie es sich trifft, rechtzeitig', (von *âp* + *abhi*), also auch adverbial. Diese Deutung ist zu unklar und passt zu wenig in den Sinn und Zusammenhang; auch dürfte sich der Begriff 'rechtzeitig' durch die angenommene Etymologie gar nicht rechtfertigen lassen; denn 'wie es sich trifft' bedeutet 'zufällig'. Das Zufällige schliesst aber das Rechtzeitige, Regelmässige aus. Grassmann substituirt behufs Erklärung ein Wort *abhîpa* (von *abhi* und *ap* 'Wasser'), dem er die Bedeutung 'Wolkenraum' beilegt; er übersetzt es demnach 'aus dem Wolkenraum'. Diese Erklärung giebt zwar einen viel bessern Sinn, als die des P. W., aber die Annahme eines Wortes *abhîpa*, das den Wolkenraum, also den Luftkreis bezeichnen soll, ist zu gewagt, als dass die Deutung angenommen werden könnte. Die Inder haben Wörter genug für diesen Raum. Ich glaube es ist accus. plur. des Part. praes. von der Wurzel *âp* mit *abhi*, mit Ausstossung des *â* und Dehnung des *i* in der Bedeutung 'etwas zu erreichen strebend'; der Begriff 'strebend nach' liegt in der Präposition *abhi*; die Composition scheint ein Ersatz für das im Rigveda kaum vorkommende Desiderativ von *âp*, *îps* zu sein (hieher scheint nur *apsanta* 1, 100, 8 zu gehören). An eine ähnliche Erklärung, abweichend von der oben erwähnten, scheint indess auch im P. W. s. v. *âp* I, 650 gedacht worden zu sein.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Sitzungsberichte der philosophisch-philologische und historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München

Jahr/Year: 1875

Band/Volume: 1875-2

Autor(en)/Author(s): Haug Martin

Artikel/Article: Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche. (Uebersetzung und Erklärung von Rigv. 1,164.) 457-515