

LSansk

V414

.Ysi

Vedas

Sieg, Emil H

Die Wagnstoffe des  
Rgveda und die indische  
Itihāsatradition.

pt. 1.



Die  
Sagenstoffe des Rgveda  
und die  
indische Itihâsatradition

von

Emil Sieg

I

Stuttgart

Druck und Verlag von W. Kohlhammer

1902

Berlin SW.

7 Lemannstr. 2 I

Leipzig

Roseplatz 16





Die

# Sagenstoffe des Rgveda

und die

indische Itihâsatradition

von

H.  
Emil Sieg  
in

I

Stuttgart

Druck und Verlag von W. Kohlhammer

1902



LSamsk  
V 414  
.ysi

677476  
9 5 58

# Itihâsas zum Rgveda

I



## I n h a l t.

---

	Seite
Einleitung . . . . .	I
Die Śārīgas . . . . .	44
Śyāvāśva Ātreya . . . . .	50
Vṛṣa Jāna . . . . .	64
Vāmadeva Gautama . . . . .	76
1. Vāmadevas Geburt . . . . .	76
2. Vāmadeva verkauft Indra . . . . .	90
3. Vāmadeva und Trasadasyu . . . . .	96
4. Sonstiges über Vāmadeva . . . . .	102
Agastya . . . . .	105
1. Maitrāvaruṇi . . . . .	105
2. Agastya, Indra und die Maruts . . . . .	108
3. Agastya und Lopāmudrā . . . . .	120
4. Sonstiges über Agastya . . . . .	126
Devāpi und Śaṃtanu . . . . .	129
Stellenverzeichnis . . . . .	143
Wortverzeichnis . . . . .	145
Namen- und Sachverzeichnis . . . . .	147
Nachträge und Verbesserungen . . . . .	151

---



## Vorwort.

Als ich auf den Rat meines hochverehrten Lehrers, Herrn Prof. Dr. K. F. Geldner, vor nunmehr zehn Jahren daranging, die Itihāsas zum R̥gveda zu sammeln, ahnte ich nicht, welchen Umfang die Arbeit annehmen würde. Das alphabetisch geordnete „Specimen“, das ich im Sommer 1890 der philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin als Habilitationsschrift vorlegte, umfasste bereits über 800 engbeschriebene Quartseiten, obgleich die Untersuchungen darin noch ganz unvollständig und zum Druck absolut nicht fertig waren. Schon damals sagte ich mir, dass bis zur Publizierung des ganzen Werkes noch viele Jahre vergehen würden, und diese Überzeugung hat sich bei der druckfertigen Ausarbeitung der einzelnen Artikel mehr und mehr gefestigt; die Schwierigkeit der Text-Interpretation ermöglicht eben immer nur ein ganz allmähliches Fortschreiten. So kam ich zu dem Entschluss, meine Untersuchungen lieber in Einzelheften zu publizieren. Dieses Verfahren bietet zugleich die beste Möglichkeit, etwa Übersenes, was bei der Fülle des Stoffes und bei dem Umfang der zu durchforschenden Litteratur leider nur zu oft vorkommen kann, später nachzuholen. Jedes einzelne Heft wird aber zur bequemen Benutzung mit den nötigen Indices versehen sein, während am Schlusse des Ganzen ein Generalindex folgen soll. Im vorliegenden Heft sind neben einer Einleitung über die einschlägigen Termini, über die zu behandelnde Litteratur u. s. w. ausschliesslich ganze Itihāsalieder behandelt, Einzelstrophen nur, soweit sie sachlich dazugehört. Auch das zweite Heft wird nur ganze Itihāsalieder bringen. Der Interpretation und Übersetzung der R̥gvedastrophen ist im ersten Heft mehr Spielraum gelassen

worden, als sich das für die folgenden wird durchführen lassen. Ich wollte aber wenigstens im ersten Heft eine möglichst anschauliche Probe davon geben, wie ich mir die Behandlung der Itihäsafrage denke.

Es sei mir gestattet, auch an dieser Stelle Herrn Professor Dr. K. F. Geldner meinen ganz besonderen Dank auszusprechen für seine grossen Bemühungen um das Zustandekommen der Arbeit: er hat mir in der Zeit des Sammelns und Sichtens stets mit Rat und That zur Seite gestanden, er hat insbesondere das Manuskript dieses Heftes einer sorgfältigen Durchsicht unterzogen, bevor ich es in den Druck gab, er hat schliesslich das Lesen einer zweiten Korrektur übernommen! — Auch meinen Freunden Bibliothekar Dr. R. Fick und Oberlehrer P. Meyer in Berlin, die in liebenswürdigster Weise das Lesen einer ersten bzw. dritten Korrektur übernommen haben, bin ich herzlich dankbar. Schliesslich sei auch der W. Kohlhammerschen Verlagsbuchhandlung für die Übernahme des Werkes und für vortrefflichen Druck und gute Ausstattung des Buches mein wärmster Dank ausgesprochen.

Charlottenburg, Mai 1902.

E. Sieg.



herangezogen, dass auch der von den Theras niedergelegte Text der Pāli-Jātakas nur die Verse giebt, die von Anfang an dazugehörige vollständige prosaische Erzählung aber weglässt, weil dieselbe nicht in festem Wortlaut fixiert vorlag.<sup>1</sup>

So überraschend Oldenberg's Auseinandersetzungen für viele waren, so brachten sie doch für den, welcher schon damals die indischen Kommentare sorgfältig las, nichts ganz Neues; denn schon die indischen Kommentatoren bringen alle von O. besprochenen Lieder, sowie noch viele andere Sūktas und einzelne Strophen eines Sūkta mit bestimmten Itihāsas in Verbindung. Von der Brāhmaṇazeit abwärts lässt sich durch das Epos und die gelehrten Arbeiten, wie Nirukta, Bṛhaddevatā und Anukramaṇī, bis herab zu den Scholien des Devarāja, Durga, Ṣaḍguruśiṣya und Sāyaṇa eine bestimmte Itihāsatradition verfolgen, deren Wurzeln nach indischer Ansicht im R̥gveda liegen.

Es sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass bei einzelnen Sūktas bzw. Strophen, wo ein Zusammenhang des betreffenden Sūkta oder der betreffenden Strophe mit einem Itihāsa überliefert ist, von Durga wie von Sāyaṇa eben dieser Itihāsa als Viniyoga aufgeführt wird. Man sehe Durga zu Rv. VIII, 21. 8 (Nir. 5. 23), III. p. III. 8 f. *ākhyāne viniyuktā: ,hat ihre Verwendung<sup>2</sup> in einer Erzählung; Sāy. I, 105 viniyogaḥ atra sātṛyānina itihāsam ācakṣate, und vergleiche damit Stellen wie Sāy. IV, 18 asmin sūkte indrādītivāmadevasaṃvādarūpiṇi kaccid ākhyāyikā sūcyate. III, 53. 15—16 sasarpariderve prāhur itihāsam purāvidah. Hier wurde also bei dem Fehlen eines anderweitigen viniyoga, der nach dem feststehenden Schema der Kommentare: 1. ṛṣiḥ, 2. chandah, 3. devatā, 4. viniyogaḥ durchaus vorhanden sein muss, eben dieser Itihāsa als solcher angesehen.<sup>3</sup>*

Oftmals gebraucht Sāy. bei Itihāsa- wie bei Nicht-Itihāsa-liedern den Ausdruck *gato viniyogaḥ* (das erste Mal I, 30, s. femer I, 41, 62, II, 26, 29, 30, IV, 32, V, 32, 52, VI, 7, 29, 30, 41, 44, 50, 52, 55—57, 59, 60 etc.). Dieser Ausdruck bedarf indessen der Erklärung, wie Bloomfield's Bemerkung ZDMG. 48 p. 563 zeigt. *gata* bedeutet bei den Kommentatoren: ‚dagewesen, erledigt, erklärt,

<sup>1</sup> Vgl. dazu Fischel, Theigāthā (1883), p. 122.

<sup>2</sup> Genauer: rituelle Verwendung.

<sup>3</sup> Siehe auch p. 3.

klar. Sāyana gebraucht abwechselnd *vijīkhyāta* und *gata* im gleichen Sinn, vgl. zu Rv. I, 174. 10 mit I, 166. 8. 1) ebenso Rudradatta zu Āp. Sr. S. 1. 3. 2 verglichen mit 1.6.2 *gatan = vijīkhyāta*.

Daneben findet sich oftmals bei Sāy. die Bemerkung: (*sūktā viniyogo laingikah* oder umschrieben: *śūktā avasṛjāta. yāh* s. zu I, 17, 20, 22, 40 etc.; 23, 62 etc.). Der Nyâyakośa hat s. v. *laingika* für die Mīmāṃsā folgende Definition: *śūktā avasṛjāta kalpyate arthaprakṛisanisamarthavarūpa. laingena mantradīnaya tattat karmādan viniyogah kalpyate* aus Stichwörtern etc. festgestellt man stellt die Verwendung von Mantras etc. bei dem oder jenem rituellen Akt u. s. w. aus einem Stichwort fest, dessen Wesen in der Fähigkeit besteht, den Sinn (oder Zweck, nämlich der Mantras) aufzuhellen. Damit vergleiche man Stellen wie Sāy. zu III, 55 *sūktāviniyogo laingikah atrādyosasyi tataḥ param navarce gṛhya didevatās tataḥ parāh vātrādevatādvā tatas catasre vatasyoḥ pañcā dasi dyūnisor vā sodasi digdevatikā tataḥ sadṛṣo vatsata indrasyo kecid agnes tvaṣtus ceti manyante* oder zu I, 97 *viniyogo laingikah atredam ākhyānam dirghājīhvi . . . tasmād etat sūktam sugaḥpanayanāya viniyojyam* etc.<sup>2</sup>

Über den Viniyoga spricht sich Sāy. in den Vorbemerkungen zu I, 1 aus (p. 23, Z. 10),<sup>3</sup> die als Paribhāṣā für das ganze Werk zu betrachten sind. Er scheidet zuerst einen *sāmānya viniyogah*, eine generelle Anwendung. Diese findet statt in der überlieferten Reihenfolge der Hymnen bei dem *brahmayañña*. Der *brahmayañña* begreift in sich den *svādhyāya*, das Selbststudium<sup>4</sup> (Śatp. Br. 11. 5. 6. 1, Āśv. Gr. S. 3. 1. 3), sowie den Vedaunterricht einschliesslich des Lernens (nach Manu 3. 70 und Kommentatoren), also das gesamte schulgemässe Recitieren des Veda. In dem Lob des *svādhyāya* Śatp. Br. 11. 5. 7. 1 werden gleich im Eingang nebeneinander *svādhyāyapravacane* erwähnt. 'Selbststudium und Unterricht'. Dieser war ja unerlässliche Vorbedingung für jenes. Die generelle Verwendung der Rgvedalieder bestand also darin, dass sie um ihrer selbst willen in der Schule gelehrt, gelernt und privatim repetiert wurden. Auch die Nij. Śānta enthält eine

<sup>1</sup> Siehe auch V. 40. 3. 43. 15 et.

<sup>2</sup> Siehe oben p. 2.

<sup>3</sup> Citate nach Max Müller's Rg-Ved. Samhitā 2. Ausg. (S. 100-101)

<sup>4</sup> Cfr. Weber, Ind. Stud. 10. 112.

Reihe von Mantras, welche lediglich für diesen *brahmayajña* bestimmt (*pañthe viniyuktāḥ*, Mahidhara zu 34. 1) *śrautakarmāṇy aviniyuktāḥ* (zu 33. 55) sind, nämlich: *adhya.* 26 und 34, ausserdem 12. 90 bis Ende und 33. 55 bis Ende. Der technische Ausdruck dafür ist *anārabhyādhitā*:<sup>1</sup> „ohne besondere praktische Anwendung studiert“, worüber zu vergleichen ist Śaṅkara zu Brahmasūtra p. 934. 10; 975. 6 und Śāyaṇa zu Ait. Ār. 153. 12, zu Av. I, p. (8) 18 und zu Tāṇḍ. Br. I, p. 2, 20 ff.

Von diesem *sāmānyaviniyoga*<sup>2</sup> unterscheidet nun Śāy. a. a. O. den *viśeṣaviniyoga*, die besondere rituelle Verwendung, welche in einem Śrauta- bzw. Smārta-Sūtra<sup>3</sup> bei dieser oder jener Zeremonie gelehrt wurde. Dieser *viniyoga* zerfällt in drei Klassen:

- a) *sūktaviniyogaḥ*,
- b) *trcādiviniyogaḥ*,
- c) *ekaikasyā rco viniyogaḥ*.

Überall, wo Śāy. einen *viniyoga* angiebt, ist der *viśeṣaviniyoga* darunter zu verstehen, ganz einerlei, ob er das Wort *viśeṣa* hinzufügt oder, wie zumeist, von dem *viniyoga* schlechtweg spricht. Der *sāmānyaviniyoga* ist ein für allemal zu I, 1 erledigt, und die Vorbemerkung zu I, 62<sup>4</sup> ist gewissermassen als nochmalige Paribhāṣā anzusehen: *gataḥ sāmānyaviniyogaḥ (viśeṣaviniyogas) ni līṅgād avagantavyaḥ*. Wo Śāy. *gato viniyogaḥ* gebraucht, denkt er eben an den *sāmānyaviniyoga*, und er erinnert nur dann an denselben, wenn der Spezialviniyoga ganz in Wegfall kommt wie bei dem Spielerlied X, 34, das also nach seiner Überlieferung lediglich didaktischen Zweck hat.<sup>5</sup> Wo er dagegen vom *laiṅgika viniyoga* spricht, ist der *viśeṣaviniyoga* damit gemeint, und er gebraucht den Ausdruck, um zu sagen, dass in der ihm bekannten

<sup>1</sup> Auch *klāta* genannt, s. Komm. zu Kāty. Suklayajissarvāṅkṛ. (Benares Sanskrit Series) Fase. I, p. 2, Z. 2 *klāta viniyoga vāhitāḥ, śrautakarmāṇy aviniyuktāḥ, anārabhyādhitāḥ, mahidhara* zu 34. 1 *anārabhyādhitāḥ, śrautakarmāṇy aviniyuktāḥ*.

Gelegentlich auch *sādhāraṇaviniyoga* genannt, s. zu I, 10. 4.

Vgl. den methodischen Grundsatz zu I, 10. 4 mit Varianten auch zu III, 45

*viśeṣaviniyogaḥ (śrautakarmāṇy aviniyuktāḥ) śāy. aviniyogaḥ  
śāy. aviniyogaḥ (śrautakarmāṇy aviniyuktāḥ)*

<sup>4</sup> Cfr. auch die Bemerkungen zu I, 10. 4.

In diesem Sinn schon von Yā. ka. und Anukramāṇi aufgezählt.

Śrauta-Litteratur<sup>1</sup> der Mantra oder das Śūkta zwar nicht vorkomme, dass aber der Charakter des Liedes auf irgendwelche rituelle Verwendung schliessen lasse.

Den Itihāsaliedern gegenüber verhält sich Śây entsprechend. Scheint ihm eine sonstige rituelle Verwendung des Liedes ausgeschlossen, so setzt er sein *gate viniyogah* und giebt alsdann den Itihāsa als Spezialviniyoga wie in X, 95, 102;<sup>2</sup> wenn sich aber aus dem betreffenden Itihāsa eine mutmassliche rituelle Verwendung erschliessen lässt, so gebraucht er den Ausdruck *viniyogo lañ gikah* wie zu I, 79, III, 33.

Ganz konsequent ist sich Śây hinsichtlich des eben auseinandergesetzten Sprachgebrauchs nicht geblieben. Im neunten Buch wechseln miteinander ab die Ausdrücke *ukto viniyogah* IX, 2—4, 7, 12 etc.) und *gato viniyogah* IX, 13, 26, 28, 46 etc.), obwohl überall nur von dem *visesaviniyoga* die Rede sein kann. Es ist aber dabei zu erinnern, dass im neunten Maṇḍala der *visesaviniyoga* ein *sāmānyaviniyoga* in etwas anderem Sinn ist, sofern nach der Paribhāṣā von IX, 1 im *grāvastotra* vor der letzten Strophe von X, 94 das ganze Pavamānabuch beliebig eingeschaltet werden kann.<sup>3</sup> Das ist also für dieses Buch die allgemeine Regel für die Spezialverwendung.

Während nach der einen Seite O's Aufsatz<sup>4</sup> eine sehr beachtenswerte Rechtfertigung der indischen Kommentatoren enthält, so ist andererseits O's Urteil über die Itihāsatradition selbst ein negatives. Er hält die uns in den genannten Werken vorliegende Tradition nicht für echt, sondern für späteres gelehrtes Machwerk, dem man füglich eigene Konstruktion entgegenstellen dürfe. Wer die in Betracht kommenden Punkte im Zusammenhang verfolgt hat, wird mit uns zu der Überzeugung gelangt sein, dass ganz überwiegend, wo nicht ausschliesslich, Mutmassung und Konstruktionen, zum grossen Teil falsche Konstruktionen in

<sup>1</sup> Vgl. zu I, 17 *śrauta-litteratur* und I, 41 *śrauta-litteratur* ebenso zu 18, 20.

<sup>2</sup> Eventuell nur den Itihāsa, s. die Anm. 1, 2.

<sup>3</sup> Siehe Āsv, S. 85, 12—14, wo es genaugenommen heisst, dass die letzte Strophe des *Arśchāhodes* X, 94, so oft man die *śānti* (I, 79) mit X, 173 einschalten, und zwischen der vorletzten und dieser *śānti* (I, 79) die *śānti* eingeschaltet werden.

<sup>4</sup> ZDMG, 37.

lener Quasi-Überlieferung vorliegen, und dass, wer die Existenz einer Beimischung von wirklicher Tradition leugnet, nicht oder doch nur um eines Haares Breite über das Ziel hinauszuschliessen in Gefahr kommt.<sup>1</sup>

O's Urteil fällt ganz zusammen mit den skeptischen Anschauungen, welche viel früher Roth, 'Aufrecht' und Max Müller<sup>2</sup> über diesen Punkt gelegentlich geäußert haben. Roths Autorität war so mächtig, dass seine Anschauung auch hierin lange die herrschende geblieben ist. Noch in neuerer Zeit hat Max Müller<sup>3</sup> der indischen Itihâsatradition allen und jeden Wert abgesprochen. Nach Roth, Aufrecht, Müller, Oldenberg ist also für die Aufhellung des Rgveda von dieser Seite wenig oder nichts zu erhoffen.

Nachdrücklich widersprochen hat diesem Satz von dem Unwert der indischen Itihâsatradition zuerst Geldner, indem er in einer ausführlichen Behandlung des Liedes von Purûravas und Urvaśî (s. oben)<sup>4</sup> den Nachweis versucht, dass selbst in den vom Rv. entfeintest liegenden Schichten der einheimischen Tradition wertvolle alte Züge bewahrt seien, welche bis in den Rv. selbst zurückreichen und für dessen Verständnis grundlegend seien. Diese seine Ansicht hat G. dann auch an anderen Beispielen nachzuweisen versucht,<sup>5</sup> und Gelehrte wie Pischel<sup>6</sup> und Bloomfield<sup>7</sup> sind ihm darin gefolgt. Der Streit über die Itihâsatradition ist somit nur ein Glied in dem grossen Streit über gelehrte Tradition in Indien überhaupt geworden, welcher noch heute in der Vedaphilologie im Vordergrund steht.<sup>8</sup> Ein endgültiges Urteil, inwieweit die eine oder die andere dieser beiden diametral entgegengesetzten Ansichten die richtige ist, lässt sich meines Erachtens aber erst nach einer sorgfältigen Prüfung des gesamten in Betracht kommenden Materials fällen.

<sup>1</sup> ZDMG. 30, p. 81.

<sup>2</sup> ZDMG. 6 (1852), p. 243 ff., Erläuterungen z. Nir. 9, 30 (1852), p. 153 ff.

<sup>3</sup> Ind. Studien 4 (1856), p. 8.

<sup>4</sup> J. R. A. S. 1866 (new Ser. II), p. 457.

<sup>5</sup> S. B. E. XXXII (1891), p. 359.

<sup>6</sup> Pischel und Geldner, Ved. Studien I (1889), p. 243—295.

<sup>7</sup> Ved. Studien II (1892), p. 1—10, 22—42 u. s.

<sup>8</sup> Ved. Studien II passim.

<sup>9</sup> Contribut. to the Interpret. of the Veda. J. A. O. S. 15, p. 143 ff., 10, p. 1 ff. u. s. w.

<sup>10</sup> Siehe Oldenberg, ZDMG. 54, p. 599 ff., 55, p. 207 ff., spez. p. 282. Geldner, Ved. Studien III passim.

In der einheimischen Vedabehandlung lassen sich seit alters im wesentlichen vier verschiedene Richtungen unterscheiden, je nach dem Prinzip, das sie bei der Erklärung der Mantras zu Grunde legen:

- I. eine ritualistische,
- II. eine philosophische,
- III. eine etymologische und
- IV. eine historisch-mythologische Schule.

Zueinander verhalten sich aber dieselben keineswegs exdektiv und feindselig, vielmehr beeinflussen sie sich wechselseitig, alle werden als berechtigt anerkannt, und wenn auch die meisten Vedalehrer vorwiegend einer Richtung huldigen, so berufen sie sich doch nicht selten auf die andere.

## I.

Die Verwickeltheit und Minutiosität des Opferwesens im alten Indien machte ein Spezialstudium desselben zur Notwendigkeit, und so hören wir schon von Uddālakā Ārūpi, dass er im Hause des Patançala Kāpya das Opferwesen studiert habe (Satp. Br. 14. 6. 7. 1). Der technische Ausdruck dafür ist: *yajñam adhite* (s. Satp. I. c. *avāsāma . . . yajñam adhiyānīh*), und wer diese Wissenschaft betreibt oder lehrt, heisst *yājñika*<sup>1</sup> (so Satp. 14. 6. 7. 2, Śāṅkh. Gr. 1. 14, Pār. Gr. 2. 6, Nir. 5. 11 etc. cfr. P. W. s. v.) oder *yajñavâdin*<sup>2</sup> (so Sây. zu Rv. VI, 9. 2, IX, 54. 2). Ihr Lehrbuch war das *yajñasâstram* (s. Dvivedagaṅga zu Satp. 14. 6. 7. 1, p. 1134),<sup>3</sup> mit anderen Worten: die Gesamtheit alles dessen, was Brahmaṇa, Sutra und Smârtawerke in Bezug auf das Ritual lehren. Da sie nun darin die vedischen Lieder nur im Zusammenhang mit ihrer rituellen Verwendung vorfanden und lernten, so verfahren sie folgerichtig auch bei der Erklärung derselben nur nach rituellen Gesichtspunkten. Um ihre Methode zu veranschaulichen genügt es anzuführen, was uns Yâska im Nirukta von ihnen berichtet.

Ist in einem Mantra die Devatâ nicht deutlich genannt, so setzen sie für denselben die Devatâ an, die ihm nach der rituellen

<sup>1</sup> Cfr. Patañjali Mbhâṣ 4. 2. 60.

<sup>2</sup> Die gelegentlich im D. rç. II. 10. 9. genannten *yajñavâdin* sind natürlich ebenfalls in diese Schule.

<sup>3</sup> Vgl. die *śâstrâbhâṣya* von Manu 4. 22.

Verwendung zugeschrieben wird, d. h. also: Agni oder Indra oder Aditya, je nachdem er in dem *prâtaḥ-* oder *mâdhyamdina-* oder *tr̥tīyasavana* Verwendung findet. Ist indessen eine rituelle Verwendung nicht aufzufinden, so ist Prajâpati als *devatâ* anzunehmen, denn Prajâpati ist *anirukta* (cfr. Ait. Br. 6. 20. 18, K. Br. 23. 2. 6, Maitr. S. 3. 6. 5 [65. 5] etc.), genau so, wie die betreffenden Mantras *aniruktadevatâlingâḥ* sind (s. Nir. 7. 4, Durga III, 307—308).

Unter *agni vaiśvânara* ist *âditya* zu verstehen, unter *anumati* und *rakâ* die *pûrvâ* bezw. *uttarâ paurṇamâsî*, unter *sinivâlî* und *kuhû* die *pûrvâ* bezw. *uttarâ amâvâsyâ*, weil sie im Ritual so verstanden werden (s. Nir. 7. 23 in Verbindung mit MS. 1. 6. 6 [95. 15] *esa vâ agnir vaiśvânaro yad asâ âdityaḥ*, K. Br. 4. 3. 7 *asau vai vaiśvânaro yo 'sau tapati* etc.; Nir. 11. 29 u. 31 in Verbindung mit Ait. Br. 7. 11. 3 u. 4 *yâ pûrvâ paurṇamâsî sanumatih* etc.).

Unter *gauḥ, dhenuḥ, aghnyâ* Rv. I, 164. 28, 26, 40 ist die *gharmadhuk* zu verstehen (Nir. 11. 42—44); *triṃsatam sarâmṣi* (Rv. VIII, 77. 4) geht auf die dreissig *ukthapâtrâṇi* beim Mâdhyamdinasavana (Nir. 5. 11); die *catvâri vâk parimitâ padâni* (Rv. I, 164. 45) sind *mantra, kalpa, brâhmaṇa* und *vyavahârikî* (Nir. 13. 11).

Weitere Erwähnungen der *yâjñikâḥ* finden sich bei Durga III, 327. 9 ff., 330. 1, 379. 9, 430. 3, IV, 163. 2, 278. 3.

Es braucht nicht gesagt zu werden, wie verhängnisvoll in vielen Fällen eine derartige Erklärung dem Verständnis des R̥gveda geworden ist. Schon in den Brâhmaṇas begegnen uns auf Schritt und Tritt solche gewaltsamen Deutungen von Versen, die aus ihrem ursprünglichen Sûktazusammenhang herausgerissen und dem späteren Ritual aufgetropft wurden, man vgl. nur Ait. Br. 1. 13. 7 ff. und Rv. X, 71. 10; Ait. Br. 1. 13. 16 ff. und Rv. IV, 53. 7.

## II.

Die philosophische Richtung fusst auf der bekannten *prâna-* und *âtman-*Lehre. Ihre Vertreter sind die sogenannten *âtmavidâḥ* (s. Śatp. 14. 6. 7. 4, P. W. s. v., Durga zu Nir. III, 321. 5, 330. 8, 370. 6, 401. 3, 430. 3, Sây. zu Rv. VI, 9. 2) oder *âtmpravâdâḥ* (so Nirukta 13. 9 u. 11). Sie tragen ihre Theorien auch in die nach gewöhnlicher Auffassung nicht eigentlich

philosophischen Lieder und Verse hinein. Für sie sind die Mantras überhaupt nur philosophische Allegorien. Wie sie alles spekulativ umzudeuten vermögen, dafür ist Rv. X, 117. 6 (s. Durga III, 304. 1 ff. u. 13 ff.) ein lehrreiches Beispiel:

*mógham ánnaṃ vindate ápracetàh  
satyáṃ bravîmi vadhá it sá táśya  
nâryamaṇaṃ púśyati nó sakhâyam  
kévalâgho bhavati kevalâdī* ||<sup>1</sup>

Hier übersetzen die *Nairuktâh*: 'Vergeblich bekommt Speise, wer im Wissen nicht vorgeschritten ist; wahrlich, sie ist vielmehr sein Verderben; denn er erfreut nicht Götter, nicht Menschen (*arya-manam âdityam sakhâyam samânakhyânam manasyam na devân puśnâti nâpi manasyân ity abhi-prâyah*, D.). Wer für sich allein die Speise isst (d. h. nicht den Gottern, Manen und Menschen davon abgibt, D.),<sup>2</sup> verfällt einzig und allein dem Verderben.'

Dagegen sehen die *âtma-vidah* in *apracetâh* den, der den höchsten Âtman nicht kennt; ein solcher erkennt weder den im Âditya befindlichen *purusa* (*aryamaṇam âdityântarapurusaṃ*) noch den *prâna*-Wind (*sakhâyam prânavâyum sa hi bhujyamîm 'unc karanabhâvam puśnâtiti sakhâ*) als den Esser (*puśnâti pasyati bhoktâram*), während er isst, sondern lediglich sich selbst (seinen Leib als Esser (*âtmanam eva bhoktâram pasyati*))<sup>3</sup> und verfällt darum allein dem Verderben (wurde er nämlich diese Gottheiten als die eigentlichen Speiseesser in ihm erkennen, so wurde er durch das Essen nicht allein dem Verderben verfallen, D.).

Eine Konzession an die Anschauungen der *âtma-vidah* sind die bekannten *adhyâtman*-Deutungen der Riten in den Brâhmanas.

Diese Richtung hat auf die einheimische Exegese einen nach-

<sup>1</sup> Siehe die Fassung dieser Strophe Mahâbhârata 5. 12. 20. 1. 387. Die Strophe findet sich auch in der Nîtimâhâri 8. 15. fol. 63. s. u. unter folgender Nîtiregel

*patydevârthanâm sesam astivâ ity âc  
patydevârthâ esannam va navât 'antam  
môgham sesam a kâvâno bhavati ity âc*

und mit Verweis auf Yâjñav. Smr. 1. 105. Man sehe auch Manu 3. 117. 118.

<sup>2</sup> Mit Verweis auf folgendes Citat: *bhûte 'c 'pâśyati 'ntam na devân na ânân* (woher vfr. Manu 3. 118).

<sup>3</sup> Oder: erkennt nur den *bhoktâ* (genessend) *âtman*.

haltigen Einfluss gehabt, einmal, weil die philosophische Anschauungsweise in höherem Rufe stand als die ritualistische (vgl. Śatp. 14. 6. 7. 4), zum andern, weil die philosophischen Texte sich auf vedische Mantras zu beziehen liebten und möglichst vedische Strophen philosophisch erklärten, schliesslich, weil die vedischen Kommentatoren grösstenteils selbst Vedântisten waren.

### III.

Während also die *yâjñikâh* die Mantras aus ihrem rituellen Zusammenhang, die *âtmavidah* aber aus einer allgemeinen Grundidee, aus der Identitätslehre, erklären wollten, versucht die dritte Richtung vorzugsweise durch die grammatisch-etymologische Analyse der einzelnen Worte den Sinn der Mantras zu bestimmen. Die Vertreter dieser Richtung sind die *Nairuktas*, die etymologischen Exegeten. Ihre Thätigkeit ist aber keineswegs auf die Etymologie (*nirukti*) beschränkt. Nach indischer Auffassung heissen sie so, weil sie das Niruktam studieren (*niruktam adhîyate nairuktâh*, Durga II, 219. 5).

Das klassische Śâstra der Nairuktas ist Yâskas Niruktam, welches sich selbst wieder auf viele Vorgänger<sup>1</sup> beruft und einen bestimmten Abschluss in der Geschichte der Nairuktas bezeichnet.

Dieses Yâskische Nirukta ist aber nur der ausführliche Kommentar zu einem älteren Werk, das gleichfalls das Niruktam heisst, und welches der Leitfaden aller Nairuktas war. Dieses alte Nirukta — gewöhnlich *Naighaṇṭukam* genannt — ist eine Wortsammlung und soll nach Śây. (Eintg. zum Ṛv. p. 20. 36, 21. 9 f.) seinen Namen davon führen, dass darin die Bedeutung der Wörter ohne Rücksicht auf ihre Umgebung, d. h. ohne Zusammenhang (*nir*) gelehrt (*ukta*) wurde. Dieses alte Niruktam zerfällt in drei Teile:

1. *das Naighaṇṭuka*. *nighaṇṭu*<sup>2</sup> bedeutet nach indischer Auffassung ein Wörterbuch, in dem die Wörter nach synonymischen Gruppen geordnet gelehrt werden.<sup>3</sup> Und

<sup>1</sup> Siehe Roth, Ertl. zu N. p. 221 f.

<sup>2</sup> Siehe Roth, Eintg. zu N. p. XII und Note. Weber, I. L. G.<sup>2</sup> p. 27.

<sup>3</sup> Siehe Śây. a. a. O. 21. 31. *ślokaś caimāṃ parivṛtaś tīnāṃ — ayā h yatra /? ayā parivṛte tatra n. kanyasubāhāḥ prasādhāh tādṛśe amāśapha-tajayanti-*



Ausserdem operieren die Nairuktas mit einem bestimmten Grundstock traditioneller Erklärungen im Rahmen des Naighanṭuka. Alles andere muss die Etymologie besorgen, und diese überwuchert bei ihnen so stark, dass der Nairukta auch ohne weiteres den Etymologen oder linguistischen Exegeten von Fach bezeichnet. Yāska hat die Etymologie zu grösster Kunstfertigkeit entwickelt; sein Grundsatz ist, man soll nichts unetymologisiert lassen: *na tv eva na nirbrūyât* N. 2. 1.

Die Vorliebe für Etymologie und etymologische Spielereien ist in Indien uralte, ich verweise hier nur auf Rv. VII, 41. 2

*ādhrās cid yaṃ mānyamānas turās cid  
rājā cid yaṃ bhāgam bhakṣīty āha*

Wenn von ihm die Rede ist, so nennt ihn der Arme wie der Reiche, der König sogar, Bhaga, d. i. den Zuteiler, indem er dabei denkt: teile auch mir etwas zu.<sup>1</sup> Cfr. auch Rv. III, 34. 3 *indro vytrām avṛnot . . . prā māyīnām aminât*. Die massenhaften derartigen Etymologien in den Brāhmanas sind bekannt. An etymologischen Kalauern ist die spätere Litteratur reich. Dieser indischen Vorliebe für die Etymologie, gepaart mit der ganzen grammatischen Veranlagung der Brahmanen, verdanken es die Nairuktas, dass ihre Richtung die tonangebende geworden ist. Yāska ist der Vedaexeget *αὐτὸ ἔξοφίην*. Wie aber Yāska trotz seiner Sucht zu etymologisieren den Ansichten anderer Lehrer oftmals Gehör schenkt, so sind weder sein Kommentator Durga noch sein Verehrer Sāyaṇa einseitige Nairuktas. Beide stellen der Meinung Yāskas oft eine andere und häufig viel glücklichere Erklärung entgegen; cfr. *admasad* D. II, 426. 15 f. zu N. 4. 16.<sup>1</sup>

Der Glaube an die unbedingte Zuverlässigkeit der etymologischen Worterklärung wurde in Indien nicht allgemein geteilt. Bemerkenswert ist die Äusserung Mādhyas bezüglich der Etymologie im Jaiminiyanyāyamālavistara p. 28. 20: „besser als eine erschlossene unsichere Bedeutung ist die Mleccharūḍhi; wo auch eine solche fehlt, da erfüllen das Nirukta etc. ihren Zweck.“<sup>2</sup> Mit den Worten Rūḍhi-Nirukti ist in Kurze der wesentliche Gegensatz

<sup>1</sup> Siehe Geldner, Vedische Studien II, p. 170 f.

<sup>2</sup> Siehe auch Deva zu Kāṭya-Sū. S. I, 1, 10 (p. 13, / 12 *nūktas a vācā . . . ita ita māyā*); Geldner, Ved. Stud. II, p. 268.

gekennzeichnet, welcher die Anhänger der vierten Richtung von den Nairuktas trennt.

## IV.

Bei der vierten Richtung, der der *Aitihâsikas*, liegen die Verhältnisse von vornherein lange nicht so klar wie bei der vorhergehenden. Es hat sich kein Lehrbuch der Aitihâsikas ähnlich dem des Yâska erhalten, ja es ist zweifelhaft, ob es jemals ein solches gegeben habe. Wir können hier nur aus trümmrigen Notizen schliessen. Am besten veranschaulichen eine Anzahl von Beispielen den methodischen Unterschied der Aitihâsikas und Nairuktas.

Nach N. 2. 16 ist *vytra* die Wolke nach Ansicht der Nairuktas, aber nach den Aitih. der Name des Asura, der ein Sohn des Tvaṣṭr ist.

Nach N. 12. 1 erklären die Aitih. die *Aśvin* als zwei fromme Könige, und *Aurṇavâbha*, der sich hierin als Aitih. ausweist,<sup>1</sup> sagt, sie seien infolge ihrer Rosse so genannt, während andere (d. h. die Nairuktas) sie als Himmel und Erde oder Tag und Nacht oder Sonne und Mond (cfr. Note) fassen und *asvinau* direkt von *vas* als die alles (*rasenânyo jyotisinyako*) durchdringenden (erfüllenden) ableiten.<sup>2</sup>

Die Nairuktas erklären die *dvâ mithunâ* (die Zwillingskinder der *Saranyû* (Rv. X, 17. 2) als den Gott der Mittelregion (i. e. *Vâyu*) und als die Göttin der Mittelregion *Vâc* (i. e. *Vâyus Gattin*); die Aitih. aber sehen darin *Yama* und *Yami* N. 12. 10.

Nach N. 4. 11 und *Durga* II, 408. 4 fassen die Nairuktas *karitah* in Rv. I, 115. 4 als die Feuchtigkeit an sich beziehenden Sonnenstrahlen, die Aitih. aber als Rosse.

Nach N. 4. 22 und *Durga* II, 468. 2 f., 469. 7 ff. ist *aditi* in Rv. I, 89. 10 Adjektiv und der Etymologie nach gleich

<sup>1</sup> Siehe *Durga* IV, p. 240. 9 f. und Note des Herausgebers über *arṇava* Nr. 6. 13 in seiner Deutung von *nâatsan* nicht auf Seite 14. Die Aitih. *arṇava* p. 14 sind auch N. 7. 15 und 12. 10 als Nairukta (s. heint. (Urgens sind beide *Arṇava* in Bih. Dev. 7. 121 die *Asm = āraṇava*). Es sind also die *Arṇava* Eklektiker.

<sup>2</sup> Cfr. auch die Etymologie *At.* I, 484.

„unerschöpflich“ (*adînâ = anupakṣîṇâ*, D.) nach Ansicht der Nair. (also so zu übersetzen: „unerschöpflich ist der Himmel, unerschöpflich der Luftraum“ etc.); nach den Aitih. aber die Göttermutter, und der Vers handelt nach ihnen von ihrer Machtentfaltung („Aditi ist der Himmel“ etc., vgl. auch Devarāja zu Nigh. 4. 1 [49], I, 401. 2 f.).

Mit *saptaputram* in Rv. I, 164. 1 ist nach Ansicht der Aitih. Âditya gemeint, weil jener Âditya der siebente Sohn (*saptamaputraḥ*) sei, wie es auch im Brâhmaṇa heiße: *mṛtapitaram aṇḍam avâpadyata tasmînu âdityaḥ saptamaḥ* etc. (woher das Citat?); nach den Nair. aber, weil seine sieben bzw. seine nie rastenden (*sapta = sarpaṇa = anavasthâyin*) Strahlen als seine Söhne aufzufassen seien, N. 4. 26 und Durga II, 489. 5 ff.<sup>1</sup>

Nach N. 6. 13 und Durga III, 190. 11 ff. erklärte Auruṇavâbha *nâsatyau* als die ‚wahren‘, d. h. die, die nichts Unwahres sprechen (*na asatyau*), Âgrâyaṇa als die ‚Herbeiführer des Regens oder Führer des Opfers‘ (*satyasya [= udakasya vajñasya vâ] netârau*); die Aitih. als die ‚aus der Nase Entsprungenen‘ (*nâsikâprabhavau*).

*tvastṛ* in den Âprîliedern ist nach Ansicht einiger Nairuktas der Gott des Mittelgebiets (Vâyû), weil er im Göttersystem des Naighaṇṭuka in diesem Mittelgebiet aufgeführt wird (Naigh. 5. 4. [21]), nach Śâkapîṇi aber Agni N. 8. 14.<sup>2</sup> während die Aitih. von ihm sagen, er sei der ‚Lehrer aller Künstler, der Zimmermann der Götter, der Sohn der Dâkṣâyaṇî und einer von den zwölf Âdityas, s. Durga III, 481. 11 f.

Die Nairuktas leiten *rudra* von  $\sqrt{ru}$  ab, ‚der Heuler‘, oder von  $\sqrt{ru} + \sqrt{dru}$ , weil er heftig heulend dahinfläuft (*rurîyamâno dravati*), oder aber von dem Caus. der  $\sqrt{rud}$ , weil er seine Feinde heulen macht; Kâṭhakam und Hârîdravîkam aber einfach von  $\sqrt{rud}$  (*yad arudat tad rudrasya rudra tvam iti kâṭhakam*,<sup>3</sup> *yad arodit t. r. r. iti hârîdravîkam*<sup>4</sup>), N. 10. 5.

<sup>1</sup> Siehe auch Sây. l. c.

<sup>2</sup> Und das ist die auch von Yaska anerkannte Deutung, s. D. III, 481. 12. f., 483. 1.

<sup>3</sup> Steht übrigens nicht im Kâṭh., dort steht vielmehr 25. 1. *yad arudat tad rudra*. (Weber, Ind. Stud. 3, p. 453; Note 5, p. 54)

<sup>4</sup> Vgl. TS. I. 5. 1. 1; Weber, Ind. Stud. 5, p. 54.

Letzteres ist auch die Ansicht der Aitihāsikas, denn nach ihnen (s. D. IV, 70, 15 ff.) hängt das mit folgendem zusammen, als er nämlich seinen Vater Prajāpati mit dem Pfeile traf, heulte er aus Schmerz darüber; vgl. Dev. zu Nigh. 5. 4 (11) I, p. 470, 5 ff. Sadg. zu Rv. IV, 3 Maed. p. 108.

Nach N. 11, 23 und D. IV, 203, 10 sehen die Aitihāsikas in *aditi* die Tochter des Dakṣa (*dākṣāyayī*), s. p. 14.

*saramā* leiten die Nairuktas N. 11, 24 und D. IV, 205, 14 f. von *√sr* ab, ‚die eilende‘, und verstehen darunter die Stimme des Mittelgebiets (also die Gattin Vāyus); die Aitih. billigen zwar die Etymologie, verstehen aber darunter ‚die Götterhündin‘ (vgl. N. 11, 25 und Durga IV, p. 208, 7 ff.).

*naryak* in Rv. X, 93, 10 fassen die Nair. als ‚der Menschenfreundliche‘ (*nrbhṛyohetaḥ*) sc. Vāyu, die Aitih. aber schon dann ‚des Mannes (i. e. Purūravas) Nachkommenschaft‘, sc. Āyu s. N. 11, 36 und Durga IV, 223, 9 ff., 224, 1 ff.

Die Brāhmaṇastelle: *savitā sūryāṃ prāyacchat somāya rājñe prajāpataye vai* (vgl. K. Br. 18, 1, 21 ff.) N. 12, 8 wird von den Nairuktas nach Durga IV, 262, 15 ff. so gedeutet: Āditya (*savitā*) gab dem Monde (*somāya*) den Mondschein (*sūryā* = *dyotsuām*) oder Āditya gab dem Vāyu (*prajāpataye* = *madhyasthânāya*) die Morgenröte (*sūryām* = *uśasam*); während die Aitih. das Citat wörtlich fassen, d. h. also ‚der Gott Savitr gab seine Tochter Sūryā dem König Soma oder (wie andere meinen) dem Prajāpati zur Frau.

Nach Devarāja I, 496, 13 f. zu Nigh. 5, 6 (28) sind die *sādhyaḥ* ‚sie betreiben das Anziehen der Feuchtigkeit u. s. w. als ihre Thätigkeit (*sādhnucanti* = *saṃsādham kurvantī*; S. and. svāmin; ‚man sucht sie zu gewinnen (*sādhyante* = *ārīdhyante*)‘ Kṣīrasvāmin, s. Dev. zu Nigh. 1, 5, (14) I, p. 38, 17 ff.] ‚die Sonnenstrahlen‘ nach Ansicht der Nair., nach den Aitih. aber, weil sie durch ihre Thaten den *ātman* errungen haben (*ātmanā*), ‚Götterscharen der Vorzeit‘, die als Ṛṣi den Namen *Vsī-srjāḥ* führten (sfr. N. 12, 41 *dyusthāre devagana ity ātmanā vikṣevam devayugam ity ākhyānam*).

<sup>3</sup> Dort natürlich *svāmin* lesen, *svāmī* ist ein *pratyaj*-Suffigens, *svāmī* = *svāmin*, etc.

Nach den Aitih. sind die *pr̥ṣatyah* ‚scheckige Gazellenweibchen‘, nach den Nair. ‚bunte Wolkenreihen‘, Sây. zu Rv. I, 64. 8.

Überall vertreten hier die Nairuktas die künstliche oder subjektiv erschlossene Auffassung, die Aitihāsikas die naturliche, sich von selbst oder aus dem *āgama*, der indischen Tradition, sich ergebende, mit einem Worte die Rūḍhi im weitesten Umfang des Wortes. Die Götter des Veda sind für sie nicht Begriffe, die nach bestimmter Schablone zu klassifizieren sind, sondern lebendige Gestalten von derselben Individualität, mit welcher sie in den alten, ihnen wohlbekannten Göttergeschichten auftraten. Auf diese letzteren stützen sie häufig ihre Erklärung, eventuell durch Citate aus einem Brāhmaṇa, so zu N. 12. 8 (s. p. 15), wofür von Durga IV, 263. 4 bemerkenswerterweise der Ausdruck Itihāsa gebraucht wird. Sie heissen eben gerade darum Aitihāsikas, weil sie hauptsächlich mit alten Itihāsas operierten. Gelegentlich sind auch andere Namen für sie im Umlauf, z. B. *purānavidaḥ*, Durga IV, 268. 2, oder *paurāṇikāḥ*, Durga IV, 226. 7, Sây. zu Rv. I, 88. 1 u. s. Sofern sie sich auf ein *ākhyāna* berufen, heisst ihre Lehre oder Erklärung auch schlechtweg *ākhyānam*, wie eine Vergleichung von Yāska N. 12. 41 mit De varāja zu Nigh. 5. 6 (28) I, p. 496. 13 (s. p. 15) ergibt. Ganz zweifellos wird das aus analogen Stellen wie N. 11. 19 *aṅgirasah mādhyamiko devagana iti nairuktāḥ pitara ity ākhyānam*, wo Durga IV, 195. 13 *ākhyānam* einfach durch *ākhyānavidaḥ* übersetzt. Denselben Ausdruck gebraucht er IV, 208. 8 für das *ākhyānam* N. 11. 25, und derselbe deckt sich durchaus mit dem von Śaḍguruśiṣya zu I, 166 (Macd. p. 98) und zu X, 119 (Macd. p. 161) gebrauchten *itihāsavidah*.<sup>1</sup>

Von dem Grundsatz ausgehend, dass man die Götter nach den Itihāsas verstehen und deuten müsse, kommen sie in der Praxis als Vedainterpreten naturgemäss zu einer der Nairukta-erklärung oft schnurstracks zuwiderlaufenden Auffassung von Ṛgveda-strophen. Durga und Sāyaṇa führen leider nicht gerade häufig ihre abweichende Erklärung an: Durga III, 243. 11 zu N. 6 23 ff Rv. I, 190. 11 *athavānyam anyo mantrārthah syid aitihāsika*

<sup>1</sup> Über die ebenfalls hierhergehorigen termini *nairuktāḥ* und *nairuktāḥ* s. p. 28 f.



schliessendes *ity âkhyânam*. Wo er *itihâsa* gebraucht, ist die ständige Formel diese: *tatretihâsam âcakṣate*, einfache Erzählung und überleitende Bemerkung zur dazugehörigen folgenden Strophe: *tad abhivâdiny eṣarg bhavati*, oder *tasyaiṣâ bhavati*, und falls mehrere Strophen dazu angeführt werden, eventuell vor der nächsten *tasyottarâ bhūyase nirvacanāra*. Sâyaṇa gebraucht, ebenfalls fast regelrecht, folgende Formeln: bei *âkhyâna* bezw. *âkhyâyikâ*: *atredam âkhyânam* bezw. *atreyam âkhyâyikâ* hinter dem dazugehörigen Text, einfache Erzählung und abschliessende Bemerkung wie: *tad atra pratipâdyate*, oder *ayam artho 'syâm pratipâdyate*, oder *tad âha* etc.; bei *itihâsa*: *atretihâsam âcakṣate*, mitunter auch mit der Angabe des Erzählers wie Sâtyayaninah, Kauṣitakinah etc. (s. u.), seltener: *atretihâsam âhuh*, einfache Erzählung und Schlussbemerkungen wie oben. Liegen entsprechende Erzählungen aus einem Brâhmaṇa oder irgend einem andern Text vor, so werden sie häufig als Beleg dazu gegeben (*tathâ ca . . .*).

Häufig finden wir indessen eine bestimmte Bezeichnung für diese erzählenden Zusätze nicht angegeben, sie charakterisieren sich aber gleichwohl durch die typischen Wendungen als dieser Richtung angehörig. Bei Yâska ist die formula sollemnis, wie wir oben sahen: *tad abhivâdiny eṣarg bhavati*; man vgl. Stellen wie N. 9. 4: *grtsamadam artham abhyutthitam kapiṅjale 'bhivavâse t. a. e. r. bh. bhadram vada . . .* (Khila zu II, 43; 1).

Bei Sâyaṇa sind die Formeln in diesem Fall ebenfalls dieselben wie oben, gewöhnlich werden seine Erzählungen dann jedoch mit Partikeln wie: *kila*, *purâ kila*, *khalu* etc. eingeleitet, also z. B. zu II, 15. 7 *purâ kila kanyakâs cakṣurhînam . . . tad etad âha*, oder zu I, 121. 2 *kadâ cid indro lilayâsvâyâṃ gâṃ utpâdayâm âsa | tad atra pratipâdyate*, oder zu VIII, 14. 13 *purâ kilendro 'surâñ jîtvâ . . . ayam artho 'syâm pratipâdyate* u. s. w.

In ähnlicher formelhafter Weise werden auch in den Brâhmaṇas mythologische Erläuterungen eingefügt.<sup>1</sup> Sie werden gewöhnlich mit Partikeln wie *ha* oder *vai* oder *ha vai* eingeleitet und schliessen oftmals mit den Worten: *tad etad rcâbhyuditam* (vgl. *abhivâdini* bei Yâska), so K. Br. 24. 3—4. 1 ff. *svarbhânur hâsura âdityam tamasâvidhyat . . . t. e. r. a. yaṃ vai sûryam . . .*,

<sup>1</sup> Über *âkhyâna* und *itihâsa* in den Brâhmaṇas s. p. 201.



durften sämtlich Anleihen sein, welche die Yājñikas bei den Aiti-hāsikas gemacht haben, und beweisen, wie schon in den Brāhmaṇas die letztere Richtung feste Wurzeln gefasst hatte, und dass die Yājñikas ihre Bedeutung zu würdigen verstanden. Wir verdanken jedenfalls diesem Umstande eine Fülle für uns ganz unschätzbaren Materials, das, wie sich im Verlaufe dieser Abhandlung zeigen wird, nicht selten zur glücklichen Lösung vedischer Mantras beizutragen geeignet ist.

Zwei von den oben erwähnten terminis, nämlich *ākhyāna* und *itihāsa*,<sup>1</sup> kommen bereits in den Brāhmaṇas vor. *saunaḥśepam ākhyānam* heisst die Geschichte, die beim *rājasūya* vom *hotr* erzählt werden muss (*ākhyātavyam*, s. Ait. Br. 7. 13—18, Śāṅkh. Śr. S. 15. 17—27 und Komm. ibid. zu 15. 17. 1; Weber, Episches im vedischen Ritual, Sb. B. A. 1891, p. 776 f.; Über den Rājasūya, A. B. A. 1893, p. 52 f.); *pāriplavam ākhyānam* heisst der zum *Aśvamedha* gehörige Cyklus von Vorträgen, bei dem die verschiedensten Geschöpfe vorgeführt werden und der während des Jahres, wo das Opferross frei umherschweift, gehalten wird (s. Śatp. Br. 13. 4. 3. 2 u. 15; Weber, Episches im vedischen Ritual, Sb. B. A. 1891, p. 772, 775); und *sauparnam ākhyānam* dürfte aus der Angabe Ait. Br. 3. 25. 1 *tad etat sauparnam ity ākhyānavida ācakate* als Bezeichnung des zum *trītyasavana* gehörigen *arthavāda* zu erschliessen sein.<sup>2</sup> Indessen wird die damit zusammenhängende Geschichte Śatp. Br. 3. 6. 2. 7 (s. auch ibid. 3. 2. 4. 1) ausdrücklich *vṛyākhyānam sauparnikādravam* genannt.

Der Ausdruck *itihāsa* wird Śatp. Br. 11. 1. 6. 9 von *anvākhyānam* unterschieden: *tasmat āhur naitad asti yad daivāsuraṃ yad idam anvākhyāne tvad udyata itihāse tvat*, eine Stelle, die zugleich erweist, dass es schon damals Rationalisten gab, welche die alten Geschichten nicht mehr glaubten. Ausserdem erscheint *itihāsa* als besonderer Veda Śatp. Br. 13. 4. 3. 12 unter den oben erwähnten cyklischen Vorträgen am achten<sup>3</sup> Tag: *itihāso*

<sup>1</sup> Den Ausdruck *ākhyātikā* habe ich nur einmal in einem vedischen Text gefunden, leider in einem Passus, der mir nicht klar ist, nämlich Taitt. Ār. 1. 6. 3 (p. 38 der Bibl. Ind.).

<sup>2</sup> So auch Śāy. I c. Aufrecht p. 200, Satvavrata Bibl. Ind. II, p. 110. 15 vorher *ākhyāyikā* ibid. 5).

<sup>3</sup> An jedem Tag kommt ein Abschnitt aus einem Veda bzw. einer Wissen-



Itihâsapurâṇa, d. h. im Mahâbhârata, *âkhyâna* als der fünfte Veda genannt; 3. 45. 8 (= 1808): *sâṅgopaniṣadân vedâmś catu-riṅghyânapañcamân*, 3. 58. 9 (= 2247): *caturo ved in sarvân âkhyânapañcamân*. s. auch 5. 43. 41 (= 1661), 7. 9. 29 (= 280), 9. 6. 14 (= 305) und vgl. damit Stellen wie 1. 63. 89 (= 2418), 12. 341. 21 (= 13027): *vedân . . . mahâbhâratapañcamân*. Es ist aber hierbei erstens daran zu erinnern, dass die Ausdrücke *âkhyâna* und *itihâsa* im Mbhâr. vollkommen gleichwertig als Bezeichnung für das Mahâbhârata gebraucht werden; s. I. 2. 33, 37, 324, 382 (= 303, 307, 592, 645) etc., 59. 1 (2198) etc., 62. 1, 39 (= 2283, 2319) etc., 5. 18. 19 (= 562), 12. 350. 10 (= 13646), 13. 123. 22 (= 5879), 18. 5. 66 (= 210), 6. 92 (= 299) verglichen mit 1. 1. 19, 26, 54, 266 (= 259), 339 (= 309), 341 (= 311), 2. 385 (= 648), 60. 23 (= 2229), 62. 17 (= 2299) etc., 95. 88 (= 3840), 99. 49 (= 3967), 18. 5. 36, 51, 57 (= 183, 194, 200), 6. 11 (= 220).<sup>1</sup> Zum andern finden sich im Mbhâr. auch Stellen wie 1. 60. 3 (= 2210): *vedâmś câdhijage sâṅgân setihâsân*,<sup>2</sup> 12. 325. 24f. (= 12210 f.) *adhîtya nikhilân vedân sarahasyân sasaṅgrahân itihâsam ca kârṣṇyena râjasâstrâṇi vâ*, 13. 18. 43 f. (= 1339 f.): *vedânâm ca vai vaktâ . . . itihâsasya kartâ ca*. Ganz entsprechend lesen wir: 12. 342. 6 (= 13134): *vedeṣu sapurâṇeṣu*, 12. 335. 25 (= 12674): *vedeṣu sapurâṇeṣu sâṅgopâṅgeṣu*, 12. 348. 8 (= 13457): *purâṇam vedasammitam*, 12. 341. 17 f. (= 13023 f.): *avedavâṅso. apurâṇavidâ*, 13. 22. 12 (= 1542): *sarve ca vedâḥ saha ṣaḍbhir aṅgaih sâṃkhyam purâṇam ca*, 12. 342. 8f. (= 13136f.): *ṛgvede, yajurvede, atharvasâmasu | purâṇe sôpaniṣade, jyotiṣe, sâṃkhye, yogasastrâ, âyurvede*. Und für *itihâsapurâṇa*<sup>3</sup> nebeneinander habe ich folgende Stellen notiert: 1. 1. 62 f.: *sâṅgopaniṣadâm . . . vedânâm vistarakriyâḥ. itihâsapurâṇânâm unmiṣam*, 1. 1. 267 (= 2001). *itihâsapurâṇâbhyâm vedam samupacrymahayet*, 2. 5. 2 (= 136): *vedopaniṣadâm settâ. itihâsapurâṇajñâḥ. purikakṣavisesavâ*, 4. 51. 10 (= 15021): *vedâḥ. vedântâs ca purâṇâni itihâsam purâtanam*, 12. 343. 20 (= 13205): *vedapurâṇetihâsaprâmânyât*, 12. 50. 35 f. (= 1840 f.): *vedoktâḥ. śiṣṭoktâḥ. itihâsapurâṇârthâḥ. dharmasâstram*, 12. 302. 108f. (= 11205 f.): *vedeṣu, sâṅkhyeṣu, yoge, purâṇe, itihâseṣu*, 13. 90. 33 ff.

<sup>1</sup> Vgl. auch A. Hoffmann, Mbhâr und seine Teile I, p. 151.

<sup>2</sup> Vgl. auch das Cit. I bei S. v. Lal. p. 23, 20. cit. p. 23, 20.

<sup>3</sup> Über die Verbindung *vedâḥ purâṇâni* s. p. 21.



gebraucht wird, die ihre Wurzel aber sicher im alten Purâṇa<sup>1</sup> haben. Auf dieses alte Purâṇa finden sich im Mahâbhârata noch häufig Anspielungen.<sup>2</sup> Zu verweisen ist dabei auch auf die Ausdrücke *purâṇa*, *purâvṛtta* und *purâtana* in Verbindung mit *itihâsa*, vereinzelt auch mit *âkhyâna* und *kathâ*. Man sehe Fälle wie: I. 13. 6 (= 1025) *itihâsam imam viprâḥ purâṇam paricakṣate*, 3. 79. 16 (= 3078) *itihâsam imam srutvâ purâṇam*, I. 7. 29 (= 938) *evam eṣa purâvṛtta itihâsah*, 5. 9. 2 (= 228) *śṛṇu râjan purâvṛttam itihâsam purâtanam*, 12. 18. 2 (= 536) *kathayanti purâvṛttam itihâsam imam janâḥ*. Ganz besonders häufig ist die Verbindung *itihâsa purâtana*, s. I. 60. 23 (= 2229) *âcacakṣe tataḥ sarvam itihâsam purâtanam*,<sup>3</sup> I. 104. 8 (= 4178) *imam caivâtra vakṣye 'ham itih. pur.* I. 209. 1 (= 7619) *śṛṇu me vistareṇemam itih. pur.* und ganz formelhaft ist die Wendung: *atrâpy* (oder *atraiva*) *udâharantîmam itihâsam purâtanam* geworden, s. 2. 68. 65 (= 2314), 3. 28. 1 (= 1029), 30. 21 (= 1137), 217. 6 (= 14105), 259. 35 (= 15404), 5. 33. 103 (= 10731), 35. 5 (= 1185), 36. 1 (= 1260), 97. 11 (= 3511), 106. 7 (= 3720), 133. 1 (= 4494), 7. 52. 20 (= 2023) u. s. w. Dagegen habe ich für *âkhyâna* und *kathâ* in dieser Verbindung nur folgende Stellen gefunden: I. 175. 2 (= 6650) *idam vâsistham âkhyânam purâṇam paricakṣate*, 12. 348. 78 (= 13527 f.) *etad . . . âkhyânam tava kîrtitam purâṇam vedasammitam*, 7. 52. 23 (= 2026): *purâvṛttam idam śṛṇu kîrtayato mama . . . âkhyânam*; [I. 1. 16 *kathâḥ purâṇasamsrutâḥ*, I. 223. 10 (= 8097) *hanta te kathayisyâmi purâṇim vṣisamstutîm kathâm*]; 13. 139. 50 (= 6337) *kathayâm âsa . . . purâvṛttâm imâm kathâm*, 3. 183. 46 (= 12602) *purâvṛttâḥ kathâḥ*.

Eine Erinnerung an das alte Purâṇa haben wohl auch die vielen titellosen Erzählungen bewahrt, die einleitende Partikeln wie *purâ* u. dgl. führen.

Über das Vorkommen der einzelnen Termini in den gelehrten vedischen Arbeiten giebt folgende Statistik Ausweis:

<sup>1</sup> Vgl. die Bemerkungen Bühler, Ind. Ant. Dec. 10, p. 323 ff.

<sup>2</sup> Siehe A. Holtmann, a. O. IV, p. 20 ff., und die oben für *itihâsa* und *purâṇa* im Mahâb. gegebenen Citate.

<sup>3</sup> Vgl. unten Abh. 1.

	Yajña	Bṛh. Dev.	Atiśa	Saṅgita	Sāyana
<i>śāstra</i> . . . . .	0	4	8	15 bzw. 10	33
<i>śāstraśāstra</i> . . . . .	—	—	—	—	8
<i>śāstrāntara</i> . . . . .	5 (bzw. 7)	1	—	—	17
<i>śāstrāntarāntara</i> . . . . .	—	—	—	—	14
<i>śāstrāntarāntarāntara</i> . . . . .	—	—	—	—	5
<i>śāstrāntarāntarāntarāntara</i> . . . . .	—	—	—	—	6

Dasselbe Verhältnis herrscht bezüglich der Haupttermini im Mahābhārata, das *itihāsa* 176, *ākhyāna* 77, *ākhyāyikā* dagegen nur zweimal erwähnt.<sup>1</sup> Statistisch betrachtet, verdient also der Ausdruck *itihāsa* als terminus technicus unbedingt den Vorzug, wie denn das daraus abgeleitete Wort *aitihāsika* für den, der sich mit dieser Richtung befasst, die typische Bezeichnung geworden ist.<sup>2</sup> Geldner ist somit im Recht, wenn er diesen Ausdruck empfiehlt,<sup>3</sup> und so wird auch von mir in dieser Arbeit stets *Itihāsa* gebraucht.

Wie haben wir uns nun aber diese alten Nomenklaturen zu erklären? Sind darunter besondere Schriftgattungen zu verstehen, und worin besteht ihr Unterschied? Über beide Fragen sind die Ansichten der einheimischen Gelehrten geteilt. Was die erste anlangt, so bedeuten sie nach Sāyaṇa nur Teile des Brāhmaṇa. So sagt er Einl. zu Rv. p. 12, 31 ff.:<sup>4</sup> *nanu brahmayajñaprakaraṇa mantrabrāhmaṇasyatiriktā itihāsādayo bhāgā āmṇiyante yad brahmaṇānitihāsān purāṇāni kalpān gāthā nārāsaṁsikā*. Taitt. Ār. 2, 9 s. 6. *iti matvaṁ svapraparivṛājakanyāyena brāhmaṇādyavāntarabhedaṇām etatihāsādānām prthagabhīdānām!* werden denn nicht bei Besprechung des Brahmayaajña<sup>5</sup> auch die Itihāsas u. s. w. als von Mantra und Brāhmaṇa verschiedene Partien aufgeführt, z. B. „wenn sie die Brāhmaṇas, Itihāsas, Purāṇas, Kalpas,

<sup>1</sup> Diese Zählung erhebt keinen Anspruch auf absolute Vollständigkeit, und es wird auch eine vollständige, auf einem Wortindex beruhende Statistik in diesem weitestgehenden Verhältnis in dem Vorkommen dieser Termini kaum verübt werden.

<sup>2</sup> Siehe p. 17.

<sup>3</sup> Ved. Studien I, p. 285.

<sup>4</sup> — Méhavis in TS. 1. 1. 1 p. 32 f.

<sup>5</sup> Siehe oben p. 3.

Gâthâs und Nârâśamsis? Das ist nicht richtig, weil die Itihâsas u. s. w. besonders aufgeführt werden als Unterabteilungen der Brâhmanas nach der Redeweise ‚Brahmanen (im allgemeinen) und Parivrâjakas (im besonderen)‘.

Aus dieser Auffassung erklärt es sich, weshalb uns Sây. häufig eine Brâhmanastelle als den Itihâsa citiert, also Stellen wie X, 81 Einleitung: *atra vâjasaneyakam | brahmâ etc.* oder I, 51. 12 *atra kauṣîtakina itihâsam âcakṣate | śâryâtanâmnah etc.*

Durgas ausführliche Definition von Itihâsa spricht ebenfalls dafür, dass er im wesentlichen darin dasselbe sieht, wie im *arthavâda*.<sup>1</sup> er sagt nämlich zu N. 10. 26 *ity âtmagatim âvaste tatra itihâsam âcakṣate* IV, 124 8 ff.: *amunâ prakâreṇa varnyamâna sa mantra âtmagatim âcaste prakhyâpayati yathâ ceyam âtmagativâcikâ rk tatra tasmîṇ arthe itihâsam icakṣate âtmavidah itivrttam parakṛtyarthavâdarûpeṇa | yah kascid âdhyât-mika âdhidâivika âdhîbhautiko vârtha âkhyâyate distyuditârthô-vabhâsanârtham sa itihâsa ity ucyate | sa punar ayam itihâsah arcaprakâro hi nityam avicakṣitasârthas tadarthapratipattinâm upadeśaparavât, d. h. : ‚auf diese Weise erklärt, enthält, spricht aus der Mantra eine Beziehung auf den Âtman. Und dass diese Strophe eine Beziehung auf den Âtman enthält, dafür, in diesem Sinne erzählen die Âtmankundigen einen Itihâsa, d. h. ein so und so Geschehenes in Form eines *arthavâda*, der in einem Präcedenzfall (*parakṛti*) besteht. Jede die Seele (oder den Leib), die Götter und die Natur (ò)<sup>2</sup> betreffende Sache, die erzählt wird, um den Sinn, der in der rituellen Vorschrift ausgesprochen ist,<sup>3</sup> klarzumachen, heisst Itihâsa. Ferner ist dieser Itihâsa in allen seinen Arten nämlich durchweg ein solcher, bei welchem es auf den Inhalt an sich nicht*

<sup>1</sup> Siehe oben p. 10.

<sup>2</sup> Diese drei Begriffe finden sich auch bei Durga II, 130. 12, Sây. II, AV. 18. 3. 15, Sâg. III, Iait. Up. 1. 1. Der Ausdruck *âdhyât-mika* ist nicht ganz klar. R. er übersetzt das Wort (Iait. Up.) with reference to the material sphere: Apte definiert es ‚relating to beings (elementary material, derived from the primitive elements) vgl. *âdhî-tâtam*, Satp. Br. 11. 6. 7. 20, Iait. Up. 1. 7. (danach *âdhî-tâtam* = Iait. Up. 1. 7. 10) und in Iait. Ar. Up. 3. 7. 14 *âdhî-tâtam* bei Durga IV, 350. 10 (danach dürfte es Kreatur bedeuten).

<sup>3</sup> *âdhyât-mika*, wenn richtig, muss im Sinne von *âdhyât-mika* stehen ist eventuell ein Fehler. Es handelt sich in den bekannten Gegensätzen von *âdhyât-mika* und *âdhîbhautika*.



*yājñavalkyena smaryate | purāṇanyāyamīmāṃsādharmaśāstrāṅgamisritāḥ vedāḥ sthānāni vidyānāṃ dharmasya ca caturdasa iti itihāsapurāṇābhyāṃ vedāṃ samupacramhayet bibhety alpaśrūtād vedo mām ayaṃ prahared iti ity anyatrāpi smaryate utarvayataitiriyakāṭhakaḍis ikh'isuktāni hariscandraṇiciketāidyupikhyānāni dharmabrahmācāvedhopayuktāni teṣu teṣu itihāsaग्रमथेषु स्पष्टिकृतानि उपनिषदुक्तāḥ स्रष्टिस्थितिलयādayo brāhma-pādmavaiṣṇavādipurāṇeṣu स्पष्टिकृतāḥ* auch die Verwendbarkeit von Purāṇa u. s. w. in der Art wie die sechs Aṅgas zur Erkennung des Sinnes des Veda wird von Yājñavalkya in seiner Smṛti gelehrt: ‚die (4) Veden mit den Purāṇen, dem Nyāya, der Mīmāṃsā, den Dharmaśāstren und den (6) Aṅgas sind die vierzehn Grundlagen der Wissenschaften und des Rechts‘;<sup>1</sup> und in einer andern Smṛti heisst es: ‚man soll den Veda durch Itihāsa und Purāṇa stützen, denn vor einem wenig Gelehrten fürchtet sich der Veda: er könnte mir Schaden thun‘.<sup>2</sup> Die in Aitareya, Taittiriya, Kāṭhaka und anderen Śākhās gelehrten Episoden von Hariscandra, Nāciketas u. s. w., die zur Erkenntnis von *dharma* und *brahman* dienen, sind in diesen und jenen Itihāsabüchern klargelegt; die in den Upaniṣads gelehrt: Schöpfung, Dasein und Untergang im Brahma-, Padma-, Viṣṇu- und anderen Purāṇen. —

Bei Durga II, 198. 4 f. wird *itihāsa* so definiert: *nidānabhūta iti haivam āsīd iti ya ucyate sa itihāsaḥ*: ‚was, da zu Grunde liegt, von dem man darum sagt: so hat es sich verhalten, das ist *itihāsa*‘. Das Wort *nidāna*, das wir hier finden, und zu dem Ṣaḍguruśiṣya zu VI, 52 Macd. p. 127 v. 1: *itihāso hetubhūtaḥ*, Durga IV, 35. 12 zu N. 9. 32: *stutibhānimittam*, IV, 6. 17 zu N. 9. 4: *stutibhakarāṇam* und II, 244. 3 zu N. 2. 25: *tattvaravacanam* zu vergleichen ist, wird von Durga häufig als terminus technicus für derartige erzählende Zusätze gebraucht. So lesen wir nochmals *nidānabhūtam itihāsam* II, 240. 14 *mantrābhīṣyaktinidānabhūtaih* scilicet *āhīḥprāyāḥ* III, 306. 11, *nimittena nidānabhūtena* ibid 13; *nidānam* und *nidānavatām mantrāṇām* II, 58. 20 l. zu N. 1. 5, *nidānaprāhyāpanam* III, 18. 9 zu N. 5. 2 und IV, 208. 7 zu N. 11. 25, *nidānam anvā-*

<sup>1</sup> V. p. 105. Dharmas. 1. 3.

<sup>2</sup> Vāstha Dharmas. 27. 6. auch. Mhār. 1. 1. 207 l. 209.

Als Erkennung für Yasas 1. 3. 35.

*khvātam* III, 265. 17 zu N. 6. 30, *nidānam īrsam ca* III, 306. 15 (N. 7. 3), *clasmimū artoe vidayate vidānavācā* III, 181 III, 192. 16. seine Erklärung für Yāskas *ap. śāyānā* N. 5. 21 (s. p. 28 Note 3), *nidāna. idāḥ* werden von ihm auch II, 3. 6 und 10. 6 zu N. 1. 1 neben *lakṣaṇaviniyog īrsac kāmībhāratā. idāḥ* genannt, mit *nidānavidāḥ* übersetzt er schliesslich auch den von Yaska gebrauchten Ausdruck *naidānāḥ* N. 6. 9: *syāla āsannah sāny-geṇeti naidānāḥ* III, 180. 17 f., während er zu N. 7. 12 *sāmā. . . ṛcā samam mene iti naidānāḥ* III, 368. 9 so erklärt: *nidānam iti granthāḥ tadvido naidānāḥ*.<sup>1</sup> Ist Durgas Auffassung von *Naidānāḥ* richtig, woran zu zweifeln eigentlich ein Grund nicht vorliegt, so ist einmal Roths Bemerkung zu N. 6. 9 'die *Naidāna* sind die der *Nidāna* der letzten Grunde, also hier wohl der *Ityama* Kundigen' zu relativieren und *na. idāva = utkāśā* zu setzen 'die des zu Grunde liegenden Sachverhalts Kundigen'; N. 7. 12 *sāma. . . ṛcā samam mene* ist also nach Durga III, 368. 6 ff. zu erklären: *ṛcā etat samam ity evam prajāpatih, mene' jñātavān athavā | ātmānam eva ṛcā samam mene tat sāmnaḥ sāmātvam*. Zum andern ist zu konstatieren, dass auch Durga eine besondere Litteraturgattung, d. h. ein Buch voraussetzt, in dem uns derartige Erzählungen überliefert wurden: das *Nidāna*. Dieses *Nidāna*-buch, welches Durga im Auge hat, ist aber nicht identisch mit dem uns erhaltenen, dem *Sāmaveda* zugerechneten *Nidānaśūti*, denn dieses behandelt nur Metren und Stomas.<sup>3</sup> Die beiden Citate des *Nirukta* finden sich nicht darin.<sup>4</sup>

Bestimmte Litteraturgattungen, nicht Teile des *Brāhmaṇa*, nehmen für *Itihāsa* etc. auch die meisten Kommentatoren zu *Manu* 3. 232 an, denn *Medhātithi*, *Nārāyaṇa*, *Govindarāja*, *Kullūka*, *Rāghavananda*, *Nandana* erklären einstimmig *Itihāsa* mit *Mahābhārata*, *īkhyānāni* sind nach *Medhātithi*, *Govindarāja*, *Kullūka*, *Rāghavananda*: *sauparnamastrāḥ ity āgāra*, nach

<sup>1</sup> Vgl. auch *Mahidhara* zu V. S. 14. 9, 28.

<sup>2</sup> *Erl.* p. 77.

<sup>3</sup> S. Weber, *Konig I* Nr. 267 u. 306 p. 74 f. *Del. S. 101 f.* p. 11 f. *Mon.* p. 83 f. 121, sowie die Angabe des *Wern.* in *Am. Ind. Soc. Journ.* 1890.

<sup>4</sup> S. Weber, *Ind. Stud.* I p. 19. S. *Schwarz* *Ind. Stud.* auf nach von *Aggar* über das *Bh. Dh. + Urahimāna* etc. nach *Bh. Dh.* S. 210. In *Samantas* enthalten sein sollte nicht darin. — *Del. S. 108. 109.*

Nandana. *śaṁsavadhīdini*, während sie Nārāyaṇa in Anlehnung an die besprochene Auffassung *brāhmaṇabhāgasthāh kathāh* nennt.

Vijñāneśvara zu Yājñavalkya I. 45 fasst sie als Mahābhārata u. s. w. Mādharma zu Parāśara-Smṛti I, p. 8. 8 führt *itihāsa* und *purāna* neben *mantra* und *arthavāda* auf, ebenso Saṃkara zu Brahmaśūtra p. 423. 12, 477. 13. Für Nārāyaṇa zu Āśv. Gr. S. 3. 3. 1 ist *itihāsa* = *mahābhārata*, *purāna* ein modernes Purāna. — Die Padaçandrikā des Kavindra Sarasvati zu Daṇḍin Daśak. p. 25. 11 ff. erklärt *ākhyānakāni* mit *cūrṇakāni*, *ākhyāyikāh* mit *kādambariśāśavadattādayah*, *itihāsaḥ* mit *purāçyrtakathanam*; ganz ähnlich Bhānuçandra zu Kādambari 14 18 ff.: *ākhyānakam: çyaktakathā. ākhyāyikā: śāśavadattārikā. itihāsaḥ purāçyrtam. purānam: matsyātil.*

Alle diese späten Erklärungen sind ja insofern wertlos, als sie uns als Vertreter dieser einzelnen Namen Bücher nennen, die in der Brāhmaṇazeit selbst noch nicht vorhanden waren, die sogar zum grossen Teil ganz modernen Datums sind; immerhin sind sie insofern beachtenswert, als sich in ihnen das Gefühl erhalten hat, dass wirklich verschiedene Litteraturgattungen darunter verstanden sein müssten.

Von besonders hohem Wert ist über diesen Punkt das bereits oben erwähnte Vārttika zu Pāṇ. 4. 2. 60. Es heisst nämlich im Mahābhāṣya l. c II, p. 284. 81. (Kielhorn). *ākhyānakhyāyiketihāsapurāṇebhyas ca thag vaktavyah yāvaktīrikah prāyaṅgavakah yāyātikah ākhyāna ākhyāyikā śāśavadattikah saumanottarikah aitihāśikah purāṇikah*. Allerdings gilt auch hier das soeben Bemerkte, dass darin als Vertreter der einzelnen Namen teilweise Bücher genannt werden, die in der Brāhmaṇazeit unseres Wissens noch nicht existiert haben, aber es ist wichtig, dass Patañjali lehrt: einer, der den *itihāsa* oder das *purāna* kennt oder studiert, heisst *aitihāśika* bezw. *purāṇika*, während es für *ākhyāna* und *ākhyāyikā* eine derartige Bildung nicht giebt,<sup>2</sup> diese vielmehr nach der Sprache der Scholiasten nur als *arthagrahaṇa* zu fassen

<sup>1</sup> Nach der Ausgabe von Kāśināth Pīṇḍurang Lālab in der Nīṁaya-Saṁgraha-Pras. Bombay 1800.

<sup>2</sup> Das erklärt uns die Thatsache, dass der Ausdruck *itihāsa* für die Anhänger unserer Richtung ausschliesslich herrschend geworden ist.

sind: einer, der das *âkhyâna* z. B. von Yavakrita,<sup>1</sup> oder Praiyâṅgava,<sup>2</sup> oder Yayâti kennt oder studiert, heisst *âkhyâyikâ*, z. B. von Vâsadattâ oder Sumanottarâ, kennt oder studiert, heisst *vâsavadattika* bezw. *saumanottarika*. D. h. mit andern Worten: der Sprachgebrauch zu Patañjalis Zeit zeigt uns, dass man in jener Zeit wohl ein Werk, das *itihâsa* bezw. *purâṇa* hiess, kannte, nicht aber eins, das *âkhyâna* bezw. *âkhyâyikâ* als gen. allein Titel führte. Und das entspricht durchaus dem Gesamtbilde, das wir aus den oben gegebenen Daten der Brâhmanas gewinnen. Alle Brâhmanas kennen einen *itihâsa*- und einen *purâṇaveda*, aus dem man je nach Bedarf irgend einen *itihâsa* oder irgend ein *purâṇa* erzählte, aber sie kennen keinen *âkhyânaveda*, sondern nur einzelne *âkhyânas*.

Die Frage nach dem Bedeutungsunterschied der einzelnen termini ist bei diesen Untersuchungen schon mehrfach gestreift worden. Es bleibt nur noch wenig nachzutragen.

Sâyaṇa in der Einleitung zum Rv. p. 12. 33 führt als Beispiel für einen Itihâsa: *devâsurâḥ samyattâ âsan'*, also Götter- und Dämonenkämpfe, an, und das würde zu der bereits oben citierten Stelle des Satp. Br. II. 1. 6. 9 passen, wonach das *daivâsuram* im Itihâsa erzählt wurde. Als Beispiel für das Purâṇa giebt Sây. a. a. O. *idaṃ vâ agre naiva kiṃ caṇâsit'* (Taitt. Br. 2. 2. 9. 1), also eine kosmogonische Erzählung.<sup>3</sup> Sâṃkârâra in Br. Âr. Up. 2. 4. 10 nennt für das Purâṇa ebenfalls die kosmogonische Erzählung, für den Itihâsa aber die Geschichte von Pururavas und Urvasi, während Sây. in seiner zweiten Erklärung *vyâkhyante* zu Satp. Br. II. 5. 6. 8 gerade umgekehrt verfährt. — Das Mahâbhârata definiert 1. 5. 2 (= 864) den Inhalt des Purâṇa folgendermassen: *purâṇe hi kathâ divyâ âdivanâbhîca dhâmatim kathiyante*, während 1. 214. 21 (= 7777) *âdivanâbhî-*

<sup>1</sup> Cf. Mohan. 3. 135. 10 f. (= 1070 f.).

<sup>2</sup> So auch Haradatta, Padma-purâṇa 1. 1. 1. 10.

<sup>3</sup> Cf. Mohan. 1. 75. 30 ff. (= 3155 ff.).

<sup>4</sup> Siehe auch die Anz. d. d. g. M. Âr. 13. 1. 4. 140 f. (= 8164) (= 27).

<sup>5</sup> *âdivanâbhîca dhâmatim kathiyante* = *âdivanâbhîca dhâmatim*.

<sup>6</sup> Siehe auch a. l. cit. A. 2. 3. 1. 13. 12.

*râṅikâḥ. kathakâs câpare. divyâkhyânâni ye câpi paṭhanti* nebeneinander aufgeführt werden.<sup>1</sup>

Den Terminus *âkhyâna* ersetzt Sâyaṇa zu Ait. Br. 7. 18. 10 einfach durch *upâkhyâna* IV, 99. 9, s. auch 60. 10; *âkhyânavidah* Ait. Br. 3. 25. 1 durch *paurâṅikâḥ* II, 116. 16. Eine nähere Definition des Wortes giebt er nicht. Ich habe mir ausser der bereits oben (p. 28 f.) erwähnten Bestimmung Durgas nur noch notiert die ziemlich nichtssagende Angabe des Sâhityadarpaṇa 500 (ed. Roer, Bibl. Ind.): *âkhyânam pûrvavrttoktîḥ*.<sup>2</sup>

Das Wort *âkhyâyikâḥ* wird von Nîlakaṇṭha zu Mbhâr. 4. 2. 28 (= 55) mit *pûrvavarâjacaritanî* übersetzt, und das würde zu der Zusammenstellung Mbhâr. 13. 104. 149f. (= 5104) stimmen: *pûrânam itihâsâs ca tathâkhyânâni yâni ca | mahâtmanâm ca caritam*. Dagegen spricht aber die Auffassung des Patañjali, der die Geschichte von Yayâti etc. für ein *âkhyâna*, dagegen die von Vâsavadattâ oder von Sumanottarâ<sup>3</sup> für *âkhyâyikâs* ansieht. - Tilaka zu Râm. 1. 1. 88 übersetzt wieder ganz farblos mit *pûrvavrttavîṣayâ kathâ*, während uns der Sâhityadarpaṇa 568 folgende ausführliche Definition giebt:

*âkhyâyikâ kathâvat syât kaver vaṃsâdikirtanam  
asyâm anyakavîṇâm ca vrttam gadyam kvacit kvacit  
kathâṃsânâm vyavaccheda âśvâsa iti badhyate  
âryâvaktrâpavaktrânâm chandasâ yena kenacit  
anyâpadâsenâśvâsamukhe bhâvyarthasûcanam*

Interessant ist aber in dieser Beziehung die Auseinandersetzung, die uns Daṇḍin, Kâvyâd. 1. 23 ff. über den Unterschied von *âkhyâyikâ* und *kathâ* giebt. Nach 1. 23 wären sie zwei Arten ungebundener Rede, und zwar erzählt nach 1. 24 die *âkhyâyikâ* der Held selbst, die *kathâ* der Held oder ein anderer; aber diese und andere Ansichten werden schliesslich verworfen, und er resol-

<sup>1</sup> Über die *pañcâraṇam* der späteren Pinâna s. p. 34.

<sup>2</sup> Siehe auch die ganz modernen Erklärungen von *âkhyâna* (oben p. 30).

<sup>3</sup> Merkwürdigerweise sind die beiden Helden teuttama - am Weileugeschichten dreht es sich wohl auch in der Stelle:

*teuttama bhîṣma is ar a strîkṣvâ nârî bhîṣm  
nârî bhîṣm is ar a strîkṣvâ nârî bhîṣm*

Mbhâr. 4. 2. 28 (= 55).

viert sich 1. 28 so: *tat kathikhyikyety cha pithe samñidraya-  
kiti atravāntarbhāvisyanti sesis cakāyina itayah*.

Wir sehen, überall herrschen die grössten Widersprüche, die uns klar erweisen, dass man die einzelnen Lehren, und zwar schon in verhältnismässig alter Zeit, nicht mehr zu unterscheiden verstand. Und trotzdem, glaube ich, hat uns die einheimische Tradition unbewusst neben vielem Falschen auch in dieser Beziehung so manches Richtige bewahrt.

Den ganzen Sachverhalt mochte ich versuchsweise folgendermassen zurechtlegen: Es gab bereits zur Zeit der Brāhmaṇas neben den Mantras eine umfangreiche erzählende Litteratur, das Itihāsapurāṇa. In diesem Werke waren wohl im wesentlichen die Sagenstoffe zusammengestellt, die schon den vedischen Dichtern durchaus geläufig waren. Diese spielen noch weit häufiger, als man gewöhnlich annimmt, in den Mantras darauf an, resp. sie bearbeiteten einzelne Stoffe in Liedern, die entweder selbständige Dichtungen sind oder die Einlage in Erzählungen bildeten. Wegen des mehr populären Charakters des Werkes einerseits,<sup>1</sup> andererseits wegen des vermutlich grossen Umfangs war dasselbe weder so fest redigiert, noch wurde es so getreu überliefert wie die Mantras. Aber doch muss der ganze Stoff bis zu einem gewissen Grade fixiert und zu einem grossen Sammelwerk vereinigt gewesen sein, da es sonst nicht als funfter Veda angeführt werden konnte.<sup>2</sup>

Die überwiegende Masse dieser Erzählungen muss dem Charakter nach entweder zu den Itihāsas oder zu den Purāṇas gehört haben, denn diese beiden gaben der ganzen Encyclopädie in alter Zeit ihren Namen. Hinsichtlich des letztgenannten Elementes wird man im Auge behalten müssen, dass das alte Purāṇa zweifellos der Vorläufer der späteren so benannten Schriftenklasse ge-

<sup>1</sup> Vgl. den Sūtras (I. 1. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

<sup>2</sup> Siehe G. Ind. V. 8. 1. 1. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

8 - 2 - 33

wesen ist.<sup>1</sup> Dürfte man den Definitionen der späteren Kommentatoren sowie der im Mbhâr. I. 5. 2 (= 864)<sup>2</sup> gegebenen für die alte Zeit eine Bedeutung beilegen, dann würden dem alten Purâna unter den fünf *lakṣaṇa*<sup>3</sup> bestimmt schon zwei eigen gewesen sein: kosmogonische Erzählungen (*sarga*) und Geschichten der alten Königsdynastien (*vamsânũvamsacaritam*). Für Itihâsa wurden dann vor allem die grosse Masse der Götter- und Dämonengeschichten<sup>4</sup> und sonstige Mythen und Legenden übrigbleiben.

Bei einem so fabulierlustigen Volk wie den Indern versteht es sich von selbst, dass jene Sammlung niemals etwas in sich Abgeschlossenes oder Vollständiges war. So entstanden Nachtrage und weitere Ausführungen einzelner Sagen: das *anvâkhyâna* (Śatp. Br. II. 1. 6. 9), die *anuvyâkhyânâni* und *vyâkhyânâni* (Śatp. Br. 14. 5. 4. 10; 3. 6. 2. 7). Und selbst neben diesen mag es eine ganze Reihe von selbständigen Einzelerzählungen: *âkhyâna* gegeben haben.<sup>5</sup> Denn *âkhyâna* ist eben wohl nur Allgemeinbezeichnung für Erzählung schlechthin; vgl. das *pariplavam âkhyânânam*, das den ganzen Cyklus von Vorträgen bezeichnet, die während der Abwesenheit des Rosses auf seinem Freigange aufgeführt wurden, und das ausser den Proben aus dem Itihâsa- und Purânabuch noch andere Erzählungen umfasst. Ein *âkhyâna*, eine Erzählung, kann darum auch ohne weiteres mit dem einzelnen *itihâsa* oder *purâna* identisch oder, mit andern Worten, aus dem Itihâsapurâna entlehnt sein. Eventuell mag aber auch diesem Ausdruck nebenbei noch eine spezielle technische Bedeutung eigen gewesen sein, die ihn z. B. zu Patañjalis Zeit von *âkhyâyikâ* unterschied. — Bei den Indern wurde das Erzählen ja seit alters als eine Kunst geübt, und so mögen sich für die einzelnen Erzählungen bestimmte Kunstformen herausgebildet haben, deren technische Bezeichnungen sich, wenn auch nicht mehr verstanden, vererbt haben. Während sich Itihâsa und Purâna auf den Inhalt der Erzählungen be-

<sup>1</sup> Vgl. Weber, I. I. G. 2 p. 200.

<sup>2</sup> Siehe oben p. 31.

<sup>3</sup> Siehe P. W. s. v. *pañcalakṣaṇa*.

<sup>4</sup> Das *itihâsam* Śatp. Br. II. 1. 6. 9.

<sup>5</sup> Cf. die mehrfach citirte Aufzählung des Mbhâr. 13. 104. 50. c. 5104. Purâna and Itihâsas and what es sonst noch für Erzählungen es gibt, und Lebensabte grosser Männer — es giebt — auch — auf neben den Kavya.

zogen haben werden, gingen *ākhyāna*, *ākhyāyikā* und *kathā* wohl mehr auf die Form und äussere Anlage derselben.

Aus der Gesamtheit dieses alten Materials, das man als funften Veda zusammenfasste, schöpften die Brāhmaṇa-Vertasser die Mythen und Legenden, die sie in den Arthavādas erzählen, auf dieses als Grundlage fusst auch das spätere Epos und die Purānen.

Die professionellen Pflieger und Recitatoren dieser epischen Stoffe wurden nach dem Hauptwerk Aitihāsikas, d. h. Leute, die den Itihāsa kennen oder studieren, genannt. Von diesen ist *Āśv. Gr. S. 4. 6. 6* die Rede.<sup>1</sup>

Dass gewisse indische Śrotriyas Aitihāsikas in diesem Sinn waren, oder, indisch ausgedrückt, dass man neben einem der vier Veden auch den funften Veda studierte, darf bei der Vielseitigkeit mancher Śrotriyas nicht befremden. Solche Śrotriyas mussten aber notwendig die alten Mantras von einem neuen Gesichtspunkt aus auffassen und deuten, und so entstand eine besondere Klasse oder Schule historisch-antiquarischer Exegeten, die ebenfalls Aitihāsikas genannt wurden. Diese zweite Gattung von Aitihāsikas sind *cum grano salis* die Philologen unter den Vedagelehrten. Wie ein Motto dieser Aitihāsika-Schule klingt der Spruch, welchen Vās. Dharmas. ans Herz legt 27. 6.<sup>2</sup>

*itihāsapurāṇābhyām vedam samupavṛṇhayet  
bibhety alpaśrutād vedo mām ayaṃ prahared iti*

„Man soll den Veda durch Itihāsa und Purāṇa stützen, denn vor einem wenig Gelehrten fürchtet sich der Veda: er könnte mir Schaden thun!“

Als Ganzes ist das alte Itihāsa-purāṇa wie die exegetische Wissenschaft der Aitihāsikas und ihr mutmassliches Lehrbuch, das Nidāna,<sup>3</sup> schon in verhältnismässig früher Zeit untergegangen. Wie sich aber zweifellos zahlreiche Stoffe des alten Itihāsa-purāṇa in die Brāhmaṇas und in die späteren epischen und Purāṇalitteraturen hinübergerettet haben, so hat auch die vedische Schultradition noch eine Menge von Erzählungen daraus zugleich mit exegetischen

<sup>1</sup> Siehe Ved. Stud. I, p. 200. Vgl. essert in II, p. 158. N. 10. 1.

<sup>2</sup> Siehe Arch. Moh. I, I, 27. 6. 200. 3. 10. p. 22. 28.

<sup>3</sup> Siehe oben p. 23.

Winken und Lehren der Aitihāsikas aufbewahrt. Denn beim Schulunterricht mussten ja zur Erklärung von Itihāsamantras die entsprechenden Itihāsas mitgegeben werden, wie die oben<sup>1</sup> erörterte Praxis Sāyaṇas und Durgas in Bezug auf den *viniyoga* beweist. Noch klarer äussert sich in dieser Beziehung Durga II, 58. 21 ff. zu N. 1. 5: *nidānavatāṃ mantrāṇāṃ nidānam eva pūrvam vaktavyam tena hy atitarāṃ artha ucya mānaḥ prakāśate tataḥ padāni tato 'rthaḥ tataḥ pratye kam vīgrahaṇa nirvacanam esa hi vyākhyākramah.* 'Bei Mantras, wo ein mythisch-historischer Sachverhalt zu Grunde liegt, muss dieser Sachverhalt zuerst gelehrt werden, denn dadurch wird der in Rede stehende Gegenstand erst recht klar. Dann folgen die einzelnen Worte, dann ihr Sinn, dann die etymologische Erklärung der Einzelworte durch Zerlegung in ihre Bestandteile. Das ist nämlich die Reihenfolge bei der Erklärung.'<sup>4</sup>

Alle diese verstreuten Itihāsa-Materialien zu sammeln und zu sichten und auf ihre Verwendbarkeit für den R̥gveda zu prüfen, ist die eigentliche Aufgabe dieser Arbeit.

Zu diesem Zwecke musste also

1. die gelehrte R̥gveda-Litteratur berücksichtigt werden, in erster Linie das Nirukta, die Sarvānukramaṇi und die Bṛhaddevatā, sodann die Kommentare von Devarājajyavan und Durga zum Nirukta,<sup>2</sup> von Ṣaḍguruśiṣya zur Sarvānukramaṇi,<sup>3</sup> vor allem aber Sāyaṇas Kommentar zum R̥gveda.<sup>4</sup> Dass wir einen Kommentar zur Bṛhaddevatā nicht haben, ist sehr zu beklagen, denn der Text ist bei scheinbarer Einfachheit ausserst schwierig, und schlechte Textuberlieferung und Edition<sup>5</sup> kommen

<sup>1</sup> p. 2.

<sup>2</sup> Herausgeg. von Satyavrata Simastami in der Bibl. Ind. 4 Bde., 1882-91.

<sup>3</sup> Auszüge mit spezieller Berücksichtigung der Itihāsas in Macdonells Ausgabe von Kātyāyana's Sarvānukramaṇi. Anecdota Oxoniensia 1886. Die wichtigsten Teile der Einleitung bei Max Müller, Hist. p. 230-239. Weber, Kat. I. p. 12 ff.

<sup>4</sup> Herausgeg. von M. Müller, 2. Aufl. 4 Bde., 1800-92. Es versteht sich von selbst, dass auch die Kommentare zu der übrigen vedischen Litteratur nach Möglichkeit benutzt werden mussten.

<sup>5</sup> Durch Rājendralāla Mitra. Bibl. Ind. 1862.

noch erschwerend hinzu. Von sonstigen Schriften, die Śaunaka ebentalls wie die *Bṛhaddevatā Ṛgvedaśukla*<sup>1</sup> verfasst haben soll, verdienen für unsere Zwecke noch Beachtung das *Rgvidhama* und die *Ārṣānukramaṇi*. Eine solche hat Rājendralāla M. als Anhang zu seiner Ausgabe der *Bṛh. Dev.* p. 241 ff. publiziert, dieselbe ist aber, wie ich hier gleich bemerken will, nicht identisch mit der von Śaḍgurusīśya gelegentlich citierten *Ārṣānukramaṇi*, man vgl. Śaḍg. zu I, 24 p. 86 M., 90 p. 91, 102, 105 (p. 92); II, 1 (p. 90<sup>1</sup>), III, 31 p. 109, 30 p. 109, 38 p. 107; V, 1 (p. 113), 18 (p. 114); IX, 90 (p. 145); X, 38 p. 151, 195 p. 159, 115 p. 160 f., 119 p. 161<sup>2</sup> mit *Ārṣānukramaṇi* Rājendralāla M. I, 9b u. 10, 18a, 18b u. 19, 20a; II, 1b—3a; III, 5, 8, 9; V, 1, 8a; IX, 16; X, 14a, 48b, 56a, 58b. — Saunakas *Devatānukramaṇi* fehlt bisher, und das ist nach den Citaten, die wir aus derselben bei Śaḍg., Durga und Śāyaṇa haben, für unsere Zwecke ebentalls sehr bedauerlich.

Ganz besondere Beachtung würde für uns aus der gelehrten Rgvedalitteratur noch ein Werk verdienen, wenn es wahr wäre, was Max Müller noch in der zweiten Auflage seiner grossen Rgvedaausgabe mit Kommentar annimmt,<sup>3</sup> dass Śāyaṇa aus demselben entlehnt hätte, nämlich die *Nītimaṇjari*. Indessen hatte schon Kielhorn längst den Satz aufgestellt,<sup>4</sup> dass der Verfasser derselben, *Dyā Dviveda*, aus Śāy.'s Kommentar zum *Rv.* abgeschrieben habe, also nach der Mitte des 14. Jahrhunderts gelebt haben müsse. Auf einen Bericht Petersons,<sup>5</sup> wonach er in der Bibliothek des Maharaja von Alwar eine Hs. der *Nītimaṇjari* gefunden habe, in der *Samvat 1110 = 1054 a. D.* als das Jahr der Vollendung des Werkes des *Dyā Dviveda* bezeichnet sein soll, hat Kielhorn dann nochmals<sup>6</sup> erwidert, dass diese Mitteilung auf einem Irrtum beruhen müsse, und hat zum Beweise ein Specimen desselben gegeben. Wer diese Probe liest, kann kaum daran zweifeln.

<sup>1</sup> Siehe Müller *Hist.* p. 248. Weid. I, 136 p. 36.

<sup>2</sup> Herausgeg. von Rudolf Meyer. *Dis. Bonn.* 1878.

<sup>3</sup> Dasselbe. *Cit.* auch bei Śāy. I, 1.

<sup>4</sup> Cf. Macdonnel p. 206.

<sup>5</sup> Siehe I, 6. *Varietas lectionis* zu X, 17, 1, p. 5.

<sup>6</sup> *Ibid.* An. 3 p. 110.

<sup>7</sup> *Samudra-muktavijayam* in *Samudra-samudra* M. p. 8.

<sup>8</sup> *Nītimaṇjari* in *Ārṣānukramaṇi* Rājendralāla M. p. 181, 182.

dass K.s Ansicht die richtige ist. — Die Erklärung sämtlicher in dem Werke vorkommender R̥gveda-Strophen ist wörtlich Sāyana's Kommentar entlehnt, die vielen Itihāsas gleichfalls, nur hat der Verfasser, wo er entsprechende bei Ṣaḍguruṣ. oder in der Br̥h. Dev. oder in den Brāhmanas vorfand, dieselben auch aus diesen Büchern nachgetragen. Fünfmal wird zudem direkt *bhāṣyam*, einmal *bhāṣyakāra* (natürlich wörtlich gleich Sāy.'s *bhāṣyam*), zweimal auch *anukramaṇibhāṣya* (im ersteren Falle wörtlich Ṣaḍg., im zweiten nicht, aber wohl nur mit Sāyana verwechselt, mit dem es sich wörtlich deckt) und einmal *anukramaṇibhāṣyakāra* (= Ṣaḍg.) citiert.

Gleichwohl aber ist dem Werke nicht alle und jede Bedeutung abzusprechen, allein schon wegen der planmässigen Itihāsasammlung in demselben, und ich füge darum hier eine nähere Beschreibung desselben bei, da es bis jetzt noch nicht im Druck vorliegt und aus den oben erwähnten Gründen auch wohl kaum gedruckt zu werden verdient. Der Liebenswürdige Prof. Kielhorns verdanke ich es, dass ich von dem in seinem Besitz befindlichen vollständigen Ms. (Kielhorn 1892. 1040) der Nitimanjari eine Abschrift nehmen konnte.

Das in acht Bücher (*aṣṭaka*) geteilte Werk (96 foll. gross oblong, je 14 Zeilen zu ca. 40 *akṣara*, cart. Ind.) ist eine Sammlung von Nitiregeln (Regeln der Lebensklugheit) in Śloken, zu der der Verfasser selbst einen Prosa-Kommentar geschrieben hat. Der Verfasser nennt sich im Eingangsvers *Dyā* und *naṭy* des Mukunda Dviveda; im Kommentar dazu giebt er folgende Genealogie: Mukunda, Atri, Lakṣmīdhara, *Dyā* Dviveda; am Schlusse der einzelnen Aṣṭakas erscheint er immer unter dem Namen: Lakṣmīdharasūnu Satrayajvan *Dyā* Dviveda, in der Einleitung zu 4 aber als Maḍoḍakulaja, innerhalb des Kommentars nennt er sich zumeist *Dyā*.

Die Nitiregeln sind in der Weise abgefasst, dass im ersten Pāda die eigentliche Regel gegeben wird, im zweiten ein illustrierendes Beispiel aus dem R̥gveda. Sie zeigen sich als eine getreuliche Nachbildung der Cārucaryā des Kṣemendra,<sup>1</sup> die

<sup>1</sup> Siehe die Angabe dieses Werkes in der *Kavya-Mālā* Part II, p. 128 ff., Peterson. Det. Report 1882. 3 p. 75. 6. A. Holtzmann, *Mbhār.* und seine Teile III, p. 15 f.

übrigens auch viermal citirt wird (häufig ist die eigentliche Regel, also der erste Pada, bei beiden wörtlich gleich), nur mit dem Unterschied, dass in letzterer die Beispiele aus dem Epos genommen werden.

Die Anordnung der Regeln geschieht nach den Beispielen oder vielmehr in der Reihenfolge, wie diese Beispiele im Rgvēda vorkommen. Mit dem Schlusse des vedischen Aṣṭaka schliesst auch das Aṣṭaka der Nītimañjari.

Der Kommentar giebt zuerst eine Erklärung der Regel, dann folgen gewöhnlich unter *tadarthyam ik* oder *tadarthyam itihāsa-* bzw. *ākhyānapārvikī ik* oder *tatpradarsanāyētihāsaḥ* die betreffende Strophe oder Strophen; dann, wenn ein Itihāsa vorliegt, dieser Itihāsa. Ist er aus einem anderen Text als Sāy. oder Śadg., so wird derselbe gewöhnlich genannt, also zumeist Brhāddevatâ, dann aber auch Yâska, Tâṇḍayaḥ etc.;<sup>1</sup> dann die Anukramaṇi, häufig auch ein Citat aus dem Rgyīdhāna; schliesslich folgt die eigentliche Erklärung der Strophe (wörtlich Sāy.)

Da der Text sehr gut erhalten ist, ist er für die Restitution anderer Texte, die minder gut überliefert sind, verwendbar; und das ist namentlich für die Brh. Dev. von Bedeutung, da von dieser ca. 250 Sloken in die Nītim. übergegangen sind. Besonders deutlich tritt dieser Umstand z. B. bei der Lücke zu Tage, die in unserem Text der Brh. Dev. zwischen V, 110a und b anzunehmen ist.<sup>2</sup> Aber auch für Sāyaṇas Text ergeben sich daraus manchmal sehr glückliche Verbesserungen; so ist z. B. nach NM fol. 61a bei Sāy. zu RV VI, 52.1 so zu verbessern:

*atīyājo nāma kaś cid ṛṣir asmād ṛjīśvanah  
utkṛṣṭaḥ syām aham itibuddhyâ devân iyâja ha  
ṛsis tadīyam yajanam nirâcastūryaya nâ tat*

Ein gewisser Wert lasst sich auch, wie wir im Verlaufe der Arbeit sehen werden, den einzelnen Nītieregeln nicht absprechen. Die Deutung, die diese Regeln einigen RV-Strophen und Itihāsas geben, ist zuweilen wirklich brauchbar.

<sup>1</sup> Schade nur, dass die letzteren fast immer Citate sind, die sich im Saty. nicht finden!

<sup>2</sup> Vgl. Berl. Ms. der Berl. Dev. Cl. no. 197. fol. 33. Ich habe unter 3. *atīyājo* abgelesen.

Mitunter sind auch, allerdings ganz vereinzelt, Itihâsas teils ausführlicher erzählt, als wir sie bei Sây., Śaḍg. oder sonstwo vorfinden, teils ganz neu und beweisen dadurch auch, dass Dyâ doch noch andere Quellen gehabt haben muss.<sup>1</sup> Einmal giebt er einen Itihâsa in Strophen, wie er selbst sagt: *nighaṇṭutaḥ samâhṛtya prayogaṁ eva vaidikān.*<sup>2</sup> der zum grossen Teil in Worten abgefasst ist, die aus den Nighaṇṭus entlehnt oder sonst fremdartig sind, und den er im Unterschied von seiner sonstigen Art selbst noch erklärt. Diese Stelle ist so merkwürdig, dass sie hier am Schluss der Besprechung angefügt zu werden verdient.

NM. 5. 16, fol. 70a, b:

*strīṣu nārī<sup>3</sup> kâ itiprasna āha  
 ârtârte mudite prîtâ nâry arye strīṣu sâ bhavet  
 khinne 'smin' sasvati khinnâ prite prîtâptapum-  
 stvake*

*yâ nârī ,arye' svâmini bhartari | ,aryaḥ svâmivaiśyayor' (Pân. 3. 1. 103) iti yat | ayaḥ svâmî | ,ârte' duḥkhini ,ârtâ' duḥkhitâ<sup>5</sup> tasmin mudite sati yâ ,prîtâ' muditâ sâ strīṣu nârî bhavet ,yatas ca nirdhâraṇam' (Pân. 2. 3. 41) iti saptamî | anyâ na | tat śasvatidṛṣṭântena dydhayati yathâ sasvati ,asmîn' bhartari khinne gatapumstve sati ,khinnâ' duḥkhitâ<sup>6</sup> ,âptapumstvake' prite sati ,prîtâ' hr̥ṣṭâ tasmât sâ nârî sarvatra nigaditâ | ,śasvatî nâry abhicakṣya' (Rv. VIII, 1. 34) iti | ,yamî nârî ca śasvatî' (Brh. Dev. 2. 85) ceti ,patnî câsyâṅgîrasi sasvati pumstvam upalabhyainam prîtântyayâ tuṣṭâveti | tatra ṛk | ,ānv asya sthûrāṁ . . . Rv. VIII, 1. 34) tatretihâsaḥ*

*nighaṇṭutaḥ samâhṛtya prayogaṁ eva<sup>7</sup> vaidikān  
 dr̥ṣṭveticihâsam aspaṣṭam vispaṣṭaḥ sūcito mayâ  
 âsit prayogajâ vâmo viśvusaḡme satârkaḍaḥ  
 bekanâṭaḥ sa menâbhût taviṣṭakmahelataḥ*

<sup>1</sup> Siehe darüber im Verlauf der Arbeit.

<sup>2</sup> Vgl. übrigens Kâvyâd. 1. 2.

<sup>3</sup> Ms. nârî.

<sup>4</sup> Ohne Sandhi.

<sup>5</sup> Ms. duḥkham itaa auḥ . . . .

<sup>6</sup> Ms. itâh.

<sup>7</sup> Ms. itaa.

yah prayogasya jāh patrāh śāmah prasasyah āsit kīṛsah  
 tāsnoṛ yañāsya śagmā karmāṇi satam bahu arkam annam<sup>1</sup> da-  
 dātīti tīṛsah pūrvam bahu yañādikam kṛtvā annam dātā pasat  
 lobhena vāñijyam<sup>2</sup> cakāra tasmāt sa bekañītal<sup>3</sup> kusid<sup>4</sup> tavisyā  
 bālasya<sup>5</sup> takmāpatyam iti tavisitakmāgnih tasya śūlatah kro-  
 dhatah menū strī abhūt agnoṛ balaputrātvam vijasī balena  
 mathyamāno jōyate (Nir. 8. 2) iti yāskāt yadā vāñijyam āsritam  
 tadāgnisāpēna strī jātety arthah

kuvid bharmā grhītveti<sup>6</sup> medhātithir varam dadau  
 astūru gnāmāyo rīstrims tūtujit prāpya vaitasam  
 tato medhātithir iti varam dadau | kuvid<sup>7</sup> bahu bharmā hira-  
 nyam grhītā<sup>8</sup> iti kim he rāstrin īcāra tava yad<sup>9</sup> gnāmāyah  
 strīśukham urū bahulam astu kim kṛtvā<sup>10</sup> tūtujit ksipram  
 vaitasam pūṁstvām prāpya

stuhī stuhīti tuṣṭāva rgbhīś<sup>11</sup> catasrobhīh sumat  
 tatah sumat svayam stuhī stuhid etc (Rv. VIII. 1. 30—33) iti ca-  
 tasrbhīr rgbhīr ātmānam tuṣṭāva

avacākasad aktāu sā śepam nāri ca sasvatī  
 hrṣṭā tuṣṭāva bhartāram anvāsyā sthūram ity anajā  
 sasvatī nāri aktāu rātrau bhartuh śepam pūṁstvām avacā-  
 kasat drṣtvā anvāsyā sthūram (VIII. 1. 34) ity anajā hrṣṭī  
 bhartāram tuṣṭāva

tathāmukramañibhāṣye etc.

Zu diesen aus der Exegetenlitteratur gesammelten Materialien  
 musste sich

2. eine Sammlung aller historisch-mythologischen  
 Daten und Erzählungen der gesamten vedischen Litteratur mit Ausnahme des Rgveda gesellen. Nächst der Vajus-  
 litteratur und Aitareya Brâhmaṇa, die uns die Erzählungen  
 ausführlich geben, verdienen ganz besondere Aufmerksamkeit die

<sup>1</sup> Ms. *annam annam*.

<sup>2</sup> Ms. *vāñijyam*.

<sup>3</sup> Ms. *bekañītal*.

<sup>4</sup> Ms. *kusid kusid kusid*.

<sup>5</sup> Ms. *balasya*.

<sup>6</sup> O. R. Sām. I.

Brâhmana's des Sâma-veda, weil sich in ihnen die meisten Arthavâdas, allerdings in kürzerer Form, erhalten haben. Die That-sache, dass die einzelnen Sâmans bestimmte Namen führten, brachte es mit sich, dass sich an ihre Anführung zugleich ihre angebliche geschichtliche Entstehung, die der Anlass zu ihrer Benennung wurde, knüpfte. Zu bedauern ist, dass das Śâtyâyana-Brâhmana, das nach den wenigen Citaten, die wir von demselben bei Kâtyâyana und Sâyana haben, für die Itihâsas ebenso ergiebig wie das Tâṇḍyamahâbrâhmana gewesen sein muss, bisher in Indien noch nicht aufgefunden ist.

Nur geringe Ausbeute lieferten für unsere Zwecke die Āra-ṇyakas, abgesehen vom Taittirîya-Ār., und die Upaniṣads, obwohl gerade unter diesen die älteste didaktische Verwendung eines Itihâsastoffes — ich meine die Kaṭhopeniṣad — vorliegt; indessen konnten beide Gattungen doch neben den Sûtren bis- weilen mit Erfolg herangezogen werden.

3. war zusammenzustellen, was Mahâbhârata, Râmâyana Harivaṃṣa und die Purâṇen an altem Itihâsamaterial bieten. Sie liefern eine geradezu unerschöpfliche Ausbeute. Von den Purâṇen verdienten das Viṣṇu- und Vâyupurâṇa besondere Beachtung; zu ersterem besitzen wir glücklicherweise die Konkordanzen und vor allem einen vollständigen Index.<sup>1</sup> Für Mahâbhârata und Harivaṃṣa ist ein guter Index leider noch immer ein pium desiderium, da sich für den von Sørensen verfassten Index zu ersterem ein Verleger noch nicht gefunden hat. Ich bin darum neben eigenen Excerpten zumeist auf die besonders in den ersten Bänden noch unzureichenden Angaben des P. W. angewiesen, und darum werden speziell auf diesem Gebiet meiner Arbeit noch viele Lücken anhaften. Ganz besonders wichtig für unsere Zwecke sind das erste, dritte und zwölfte Buch des Mahâbhârata.

Dem auf diese Weise gewonnenen Material musste

4. der Sagenstoff, der sich aus den Mantras des Rgveda selbst ergiebt, kritisch gegenübergestellt, und schliesslich

5. musste das als brauchbar Befundene bei der Interpretation dieser Mantras verwendet werden

<sup>1</sup> Im Anschluss an die Uebersetzung durch H. H. Wilson, 2. Ausg. in Wilson's *Work*, 1. Serie, durch Fitzgerald Hall, 5 Vols. in 6 Teilen, London 1844, 77.

Bezüglich der Anordnung des Stoffes bemerke ich, dass ich meine Sammlungen zunächst in alphabetischer Reihenfolge der Namen der Hauptpersonen in den betreffenden Itihâsas zusammenstellte. Mit Hilfe eines sorgfältig daneben geführten Sach- und Personenindex liess sich auf diese Weise auch die Zusammenarbeitung des Ganzen ermöglichen, aber sie hatte doch ihre Unzuträglichkeiten, indem sachlich Zusammengehöriges vielfach auseinandergerissen wurde. So habe ich denn bei der Ausarbeitung die alphabetische Reihenfolge fallen gelassen, bin aber der Anordnung der einzelnen Itihâsas unter den Hauptpersonen im wesentlichen treu geblieben. Der Personen-, Sach- und Stellenindex am Schlusse des Ganzen wird, so hoffe ich, das Werk trotzdem zu einem bequemen Nachschlagebuch machen.

### Die Śārṅgas.

Die Anukramaṇī nennt zu X, 142 die Śārṅgas: Jaritr̥, Droṇa, Sârisṛkva<sup>1</sup> und Stambamitra als die Ṛṣis des Liedes. Jedem von ihnen werden der Reihe nach zwei Strophen in den Mund gelegt (cf. Brh. Dev. 8. 53). Śaḍguruśiṣya (Macd. p. 163) erklärt Śārṅga als Gattungsname, es bezeichne eine bestimmte Vogelart (*pakṣivaiśeṣasyākhyā*), ebenso Sâyaṇa in der Einleitung zu X, 142. Die Ârṣânukr. 10. 73 nennt sie einfach *pakṣinaḥ*. In Manu 9. 23 (wo auf unsern Itihâsa angespielt wird, s. i. Verl.) schreibt Jolly gleichfalls *śârṅgî*. Medhâtithi, Govindarâja und Kullûka erklären das Wort mit *caṭakâ* ‚Sperling‘, was auch nach der Erzählung (s. p. 45) das Richtige zu sein scheint. Dass auch Spatzen als Ṛṣis auftreten, ist aus der Paribhâṣâ: *yaśya vâkyam sa ṛṣiḥ* (Anukr. 2. 4) ohne weiteres verständlich und hat z. B. in den im Netz gefangenen dichtenden Fischen VIII, 67 ein Seitenstück. Doch soll es in unserm Fall mit dem Ṛṣitum der Spatzen eine besondere Bewandnis haben.

Zwar stellt Sâyaṇa keinen Itihâsa an die Spitze des Liedes, aber er beruft sich zu Str. 7 und 8 ausdrücklich auf einen solchen, denn er bemerkt zu 7: ‚In dieser Weise (Str. 1—6 haben Jaritr̥ u. s. w. den in der Niederbrennung des Khândava-Waldes begriffenen Agni in dem Wunsche, sich zu retten, gepriesen. Jetzt bittet nun Stambamitra den Agni, anderswohin zu gehen, damit seine Wohnstätte nicht verbrannt werde.‘ Und zu 8: ‚auch in dieser Strophe wird auseinandergesetzt, dass seine Wohnung nicht verbrannt werden dürfe‘.

<sup>1</sup> So zu lesen s. i. Verlauf.

Sây bringt also das Lied in Verbindung mit dem berühmten Brand des Khândava-Waldes, der im Mbha. I, Adhy. 222 bis Schluss des Parvan ausführlich geschildert wird. Und in der That wird dort als Episode eine Legende von den Sârîgas, bezw. Sârîgakas, das Sârîgakopâkhyânânam, eingeschaltet I, 229—234 (4 (= 8334—8404). Der Inhalt dieser Episode ist in Kurze folgender: Der Rîsi Mandapâla war nach einem askesevollen Leben in den Manenhimmel eingegangen, fand aber dort nicht den erwarteten Lohn seiner Bussübungen. Erstaunt befragte er deswegen die Götter und erfuhr nun, dass sein Mangel an Nachkommenschaft schuld daran sei. Nun mochte er so schnell wie möglich für Nachkommenschaft sorgen, und da er weiss, dass auf Erden sich die Sârîgakas am raschesten fortpflanzen, nimmt er die Gestalt eines Sârîgaka an und zeugt mit Jaritâ, einem weiblichen Sârîga-Vogel,<sup>1</sup> vier Söhne, die er aber verlässt, während sie sich noch im Ei befinden. Die Mutter zieht nunmehr ihre Jungen allein auf, aber noch ehe dieselben flügge geworden, bricht das grosse Waldfeuer aus. Da erinnert sich Mandapâla seiner Söhne und bittet Agni, sie zu verschonen. Agni verspricht es. Inzwischen rückt das Feuer immer näher an das Nest der Jaritâ. Die Jungen bewegen mit vieler Muhe ihre Mutter zur Flucht. Sie selbst aber beginnen, den ganz nahe gekommenen Agni zu preisen und um Erbarmen zu bitten. Agni ist darüber erfreut und verschont sie, zugleich eingedenk seines dem Mandapâla gegebenen Versprechens. Es folgt dann die Wiedervereinigung der Kinder mit ihren Eltern, die uns hier nicht weiter interessiert.

Das Preislied der vier Sârîgas I, 232. 7—19 (= 8410—22) ist für uns von besonderem Interesse. Jeder einzelne spricht einige Strophen, zuerst Jaritâri (wie er hier heisst, dann Sârîsrkva, dann Stambamitra, schliesslich Droṇa. Vergleicht man die Mbhar.-Strophen mit dem Liede X, 142, so fällt die Ähnlichkeit beider ins Auge. Die Lobpreisungen der ersten drei sind auch hier mehr allgemeiner Natur und stimmen im wesentlichen mit dem Inhalt von X, 142. 1—6. Man vergleiche namentlich den Anfang des Rv.-Liedes

<sup>1</sup> Sâh. Manu 9 23 *âritâ rîgâ* (Sârîgâ) *âritâ rîgâ* (Sârîgâ) *âritâ rîgâ* (Sârîgâ) *âritâ rîgâ* (Sârîgâ)

*ayám agne jaritâ tvé abhûd âpi  
sâhasah sûno nahy anyád âsty âpyam  
bhadram hi sârma trivârûtham âsti ta  
îre himsânâm apa didyûm â krddhi*

mit den Worten des Sârisrkva (hier allerdings in den Mund des zweiten gelegt) I, 232. 9 f. (= 8412 f.):

*mâtâ pranastâ pitarâm na vidmah  
pakshâ jâtâ naiva no dhûmaketo  
na nas trâtâ vidyate vai tvad anyas  
tasmâd asmâms trâhi bâlâms tvam agne  
yad agne te sîvam rûpam ye ca te sapta hetayah  
tena nah paripâhi tvam ârtân nah saranâishinah*

Die Rede des letzten (im Mbhâr. Droṇa, Rv.-Anukr. Stambamitra) klingt noch mehr an Str. 7 und 8 unseres Liedes an:

7 *apâm idam nyâyanam samudrâsya nivêsanam  
anyam kṛṇuṣvetaḥ pantham tēna yâhi vasân ann*  
8 *âyane te parâyane dūrva rohantu puṣpînih  
hradâs ca puṇḍarikâni samudrâsya gṛhâ ime*

vergl. mit Mbhâr. I, 232. 17—19 (= 8420—22):

*tvatta etâḥ punaḥ sukra vîrudho haritacchadâḥ  
jâyante puṣkarînyas ca subhadras ca mahodadhîḥ  
idam vai sadma tîgmâmsô varuṇasya parâyanam  
sîvas trâtâ bhavâsmâkam mâsmân adya vinâsaya  
pîngâkṣa lohita-grîva kṛṣṇavartman hutâsana  
pareṇa prehi muñcâsmân sâgarasya gṛhân iva*

Oldenberg hat schon ZDMG. 39 p. 79 auf diese Episode des Mbhâr. hingewiesen, er erkennt auch die Ähnlichkeit, wenigstens der Schlussverse, an, aber er glaubt doch nicht, dass die Erzählung des Mbhâr. zur Deutung des Liedes verwendet werden darf, hält es vielmehr für wahrscheinlicher, dass dieselbe eben nur aus dem Sûkta herausgesponnen sei. O. glaubte nämlich die beiden letzten Strophen des Liedes streichen zu sollen, da sie das Anordnungsprinzip durchbrechen und sich auch metrisch von den andern abheben: 1—2 sind Jagatî, 3—6 Triṣṭubh, 7—8 aber Anuṣṭubh (s. Prolegg. p. 248). Auch Grassmann (II, 968) und

Ludwig IV, 422 haben die Einheitlichkeit des Liedes bestritten.

Gegenwärtig wird aber die höhere Kritik schwerlich allein auf derartige Kriterien, wie Durchbrechung des Anonthon-Prinzip-Wechsel des Metrums und scheinbar zusammenhangslos neben in-anderstehende Strophen, ein so entscheidendes Gewicht legen, **man wird in diesem Fall eher anders schliessen: Weil der einheimische Kommentator in seiner Erklärung deutlich auf einen Itihāsa verweist, weil dieser Itihāsa die Einheitlichkeit des Liedes gewährleistet und dessen volles Verständnis ermöglicht, weil der selbe Itihāsa in ganz schlagender Weise sogar in Einzelheiten mit dem Epos übereinstimmt, darum ist unser Lied ein wirkliches Itihāsaliied und die Sage vom Khāṇḍava-Waldbrand, die also die Ralmenerzahlung bildete, bereits dem Ṛgveda bekannt. Es besteht also ein natürlicher alter Zusammenhang zwischen Rv. und Epos nicht aber ist die epische Erzählung ein leeres Gespinnst aus einem zusammengewürfelten und darum unverständlichen Liede.**

Der beste Beweis ist schliesslich die Analyse des Liedes selbst. Die erste Strophe — in dem Worte *jaritā* finde ich einen Hinweis auf den ersten Ṛṣi — enthält neben der Bitte um Agni-Schutz auch deren Begründung, es bleibt weiter keine Zahlzeit übrig! und schliesst sich somit eng an den Itihāsa an *mātā prānastā pitarām na viśvāh* etc.: Die zweite Strophe leitet die *stuti* ein, die Agni zum Schutz bewegen soll. Str. 3—6 enthalten die eigentliche *stuti*, und es kann hier kein Zweifel sein, dass gerade das Waldfeuer geschildert wird. Die Schlussstrophen 7—8 sind Itihāsaverse im eigentlichen Sinne, indem sie den Weg weisen, auf dem die Rettung möglich sei,<sup>2</sup> und dadurch dem Leser oder, richtiger gesagt, dem Hörer den schliesslichen Erfolg verbürgen. So fasst es auch die einheimische Tradition an, denn Say gibt den Sinn der letzten Strophe so wieder: durch die Bitte um das Wachsen von Dürvapflanzen ist für ihren Wohnsitz Kühle durch die Bitte um einen Teich ist das Vorhandensein von Wasser zum Durststillen, durch die Bitte um das Vorhandensein von Lotos-

<sup>1</sup> *Journal of the Royal Asiatic Society* 1902, 1, 124.

<sup>2</sup> Man beachte, dass die Worte *na viśvāh* die Metrische Bestimmung des Liedes entspricht!





6. Aufwallen soll deine Wut, deine Glut und deine Lohen, wenn du dein Werk thust, o Agni; richte dich auf (und) wachsend<sup>1</sup> beuge dich (dann wieder) nieder: alle Vasus sollen sich heute dir ehrfürchtig nahen.

7. (Stambamitra:) Diese Stätte sei für dich ein Wasserbecken, eine Stelle (Stätte) des Ozeans, einen andern Weg als diesen nimm, auf dem geh nach deinem Belieben.

8. Auf deinem Herweg und Hinweg mögen blühende Dûrva-Graser wachsen, Teiche und Lotosblumen entstehen, dies möge eine Stätte des Ozeans sein.<sup>2</sup>

### Śyāvâśva Ātreya.

Śyāvâśva aus Atris Geschlecht ist nach der Anukr. der R̥ṣi von V, 52—61, 81, 82, VIII, 35—38, IX, 32. Genannt wird er im Rv. ausdrücklich: V, 52. 1, 61. 5, 9,<sup>3</sup> 81. 5; VIII, 35. 19, 36. 7, 37. 7, 38. 8, an den Stellen des achten Maṇḍalas immer neben Atri.

An den Namen des Śy. knüpft die einheimische Tradition eine der schönsten Legenden. Sie wird zu V, 61 überliefert und liegt in verschiedenen Fassungen vor.

Die Anukr. bemerkt zu V, 61:

*śyāvâśvo 'tra vaidadaśvî tarantapurumîl̥hau dâl̥bhyam rathavitim marutas ca dânatuṣṭah prasasaṃsa buddhvâ ca tarantamahîṣim saṣiyasim.* was Śadg. (Macd. p. 117 f.) folgendermassen erläutert: „in diesem Liede ist Śyāvâśva der R̥ṣi. Er pries die beiden Sohne des Königs Vidadaśva, nämlich den König<sup>4</sup> Taranta und den König Purumîl̥ha, als dritten Rathaviti, den Sohn des Königs Dal̥bha, ferner die Maruts, die ihm ihren Rukma-Schmuck geschenkt hatten, erfreut über das Geschenk. Schliesslich pries er auch die Hauptgemahlin des Taranta Vaidadaśvî, die zugleich mit ihm zur Königin gesalbt war, Namens Saṣiyasi, die er zuerst

<sup>1</sup> Durch das Hochspringen.

<sup>2</sup> *vattâi vâcavo dâbhâsah vâcavâ na vahat' atyâ dâbhâsvâ vâcavâ dâbhâsvâ na dâbhâsvâ na dâbhâsvâ na dâbhâsvâ* Śây. s. oben p. 44.

<sup>3</sup> Hier nur Śyâva, doch ist dies sicher mit Śây. nur Kurzname für Śyāvâśva.

<sup>4</sup> U. die Parithasî (Anukr. 2, 23) *vâcavâ vâcavâ vâcavâ*.

vergessen hatte, deren er sich aber nachher erinnerte. Sasiyasi hatte nämlich dem Śyāvâśva viele Gaben geschenkt.<sup>1</sup>

Saḍg. teilt uns weiter mit, dass Kâtyâyana diese Angaben gemacht habe, um den auf den in Rede stehenden Syavasva bezüglichen Itihâsa anzudeuten<sup>2</sup>, und zur Klarstellung<sup>3</sup> lässt er gleich den Itihâsa selbst folgen (s. Maed. p. 118—122). Derselbe umfasst 37 Śloken, die im wesentlichen mit Brh. Dev. 5. 49—78 übereinstimmen,<sup>4</sup> und die sich auch in der Nitimañjarî<sup>5</sup> bruchstückweis wiederfinden; der Schluss steht auch bei Sây. zu V, 61. 17—19.

Der Itihâsa lautet:<sup>6</sup> Es war einmal ein königlicher Weiser, Rathaviti Dârbhya,<sup>7</sup> der wollte ein Opfer veranstalten. Er ging darum zu Atri,<sup>8</sup> gab ihm gute Worte und erbat sich, sich selbst und sein Vorhaben nennend, höflichst den Ṛṣi Arcanânas, einen Sohn des Atri, zum *ṛtvij*. Dieser begab sich samt seinem Sohne zum Könige, um das Opfer erfolgreich zu machen. Auch des Atrisohnes Arcanânas Sohn Śyāvâśva war in sämtlichen Veden mit den Aṅgas und Upāṅgas von seinem Vater unterrichtet worden. Angelangt, unternahm Arc. voller Freude mit seinem Sohn für den König das Opfer. Als nun das Opfer vollzogen war, sah er die herrliche Tochter des Königs, und es kam ihm der Gedanke, die Prinzessin müsse meine Schwiegertochter werden<sup>9</sup>. Śyāv. verliebte sich auch sogleich in sie. Und so sprach er<sup>7</sup> zum Opferherrn: „tritt in eine Verbindung mit mir, o König!“ Der König war bereit, dem Śyāv. seine Tochter zu geben, und sprach zu seiner Gemahlin: „Was ist deine Meinung?“ „ich möchte nämlich dem Śyāv.

<sup>1</sup> Saḍg. nennt selbst Saunakas Brh. Dev. am Schlusse als seine Quelle.

<sup>2</sup> Citate aus NM. nach dem oben p. 38 ff. Esprochen in Ms. Kachh. im 1802. 10. 40.

<sup>3</sup> Das gegenseitige Verhältnis zwischen Brh. Dev. und Saḍg. NM. und Sây. ist wie folgt:

Brh. Dev. 5. 49—78 = Saḍg. I—32.

40—63a, 66b—68, 70c, 71c, in NM. 4. 5 (fol. 53).

74b, 73a, 74bc—77 in NM. 4. 8 (fol. 55a).

73b, 74a in NM. 4. 9 (fol. 55b).

71b—73a, 74bc—77 bei Sây. V, 61. 17 (= NM. I).

73b, 74a bei Sây. V, 61. 19 (= NM.).

<sup>4</sup> Vgl. auch Weber, Epochen im vedischen Ritual, S. B. A. 1801 p. 710.

<sup>5</sup> Dârbhya, Brh. Dev.

<sup>6</sup> Lies *ṛtvijam* in Saḍg. statt *ṛtvij* (Brh. Dev. 5. 49, 50, NM. I).

<sup>7</sup> Sc. Arcanânas.

<sup>8</sup> Lies *ṛtvijam* in Saḍg. NM. I, 32 statt *ṛtvij* (Brh. Dev. I).

das Mädchen geben, der Enkel des Atri wäre kein geringer Schwiegersohn für uns!<sup>1</sup> Sie aber sprach zum König, 'ich stamme aus einem königlichen Ṛṣi-Geschlecht, einer, der kein Ṛṣi ist, darf darum auch nicht unser Schwiegersohn werden, denn jener hat noch keine Lieder gedichtet. Nur einem Ṛṣi werde die Tochter gegeben, damit sie die Mutter des Veda werde,<sup>2</sup> weil man nur den Ṛṣi,<sup>3</sup> der Lieder gedichtet hat, für den Vater des Veda halt.' Als der König diese ihre Rede gehört hatte, gab er dem Muni die abschlagige Antwort:<sup>4</sup> 'einer, der kein Ṛṣi ist, kann nicht unser Schwiegersohn werden'. Da das Opfer vollzogen war, kehrte der von jenem abgewiesene Ṛṣi nach Hause zurück, nicht aber das Herz des Śyāv., das blieb bei dem Mädchen.<sup>5</sup> Auf dem Heimwege indessen traf Arcanānas mit seinem Sohn zwei Könige, die Opferherren von ihm gewesen waren, den Taranta und Purumīlha, und er zeigte ihnen seinen Sohn. Die beiden Könige, die Söhne des Vidadaśva, bezeugten den beiden ihre Verehrung. Dasselbst war auch die Gemahlin des Taranta, Śaśiyasi geheissen; dieser zeigte der Grosskönig den Sohn des Ṛṣi,<sup>6</sup> und mit Tarantas Einwilligung beschenkte Śaśiyasi den Śyāv. mit vielem Gut, bestehend in Ziegen, Schafen, Rindern und Rossen.<sup>7</sup> Nach der Ehrung durch die beiden Opferherren gingen Vater und Sohn in ihre Einsiedelei zu Atri und begrüßten Atri, den glanzreichen, grossen Ṛṣi. Dem Śyāv. aber kam es nicht aus dem Sinn: weil ich noch kein Lied gedichtet habe, darum habe ich, wie schade! das wunderschöne Mädchen nicht erhalten. Wenn ich doch auch ein Dichter wäre, meine Freude würde gross sein!<sup>8</sup> Während er so im Walde grubelte, erschien ihm die Schar der Maruts.<sup>9</sup> Er

<sup>1</sup> Bih. Dev. nach Śaḍg. zu verbessern.

<sup>2</sup> Lies bei Śaḍg. 199.

<sup>3</sup> 'Als sich der König mit einer Gemahlin beraten hatte, giebt er ihm die abschlagige Antwort.' Bih. Dev.

<sup>4</sup> Śaḍg.ügt an dieser Stelle noch folgenden Hallovers ein, der mit Recht in Bih. Dev. und NM. fehlt: 'auch der König kehrte, nachdem ihm einer Liebesworte gesagt hatte, wieder in seinen Palast zurück.'

Der Text Śaḍg.'s weicht hier erheblich von dem der Bih. Dev. und NM. ab, der Inhalt ist indes in der gleiche. Bih. Dev. 60a natürlich *ata tu ta* zu lesen.

<sup>5</sup> Lies *ava śyāpī, avasthāpī sa vidadaśva śaśiyasi*.

<sup>6</sup> Die Verse 16b-19a Bih. Dev. 63b-66a fehlen NM. und in einem C. in der Bih. Dev. Mss.'s Ausgabe I. c. Note 6.

sah sie seitwärts stehen, alle von gleicher Gestalt, vornehm, von gleichem Alter, die Brust mit dem Rukma geschmückt, menschenähnlich. Voll Staunen<sup>1</sup> fragte er sie in den vier Strophen: ‚wer seid ihr Männer‘ (V, 61. 1—4).<sup>2</sup> Darauf erkannte er sie als Gotter, als die Maruts, die Söhne Rudras, und er pries sie nun als solche mit den sechs Strophen: ‚die da reiten‘ (V, 61. 11—16).<sup>3</sup> Der Rṣi hielt es nämlich für ein arges Versehen seinerseits, dass er sie nicht sogleich gepriesen, nachdem er sie gesehen,<sup>4</sup> sie vielmehr erst getragt hatte: ‚wer seid ihr Männer?‘ Da nahmen die Maruts die Rukmas von ihrer Brust, hingen sie ihm um den Hals und führen dann vor seinen Augen gen Himmel.<sup>5</sup> Als die Maruts gegangen waren, da wandte sich der ruhmreiche Syāvāśva<sup>6</sup> in seinen Gedanken zu Rathaviti's Tochter, und in der Absicht, dem Rathaviti zu melden, dass er nunmehr Rṣi geworden sei,<sup>7</sup> beauftragte er die Nacht als Botin mit den beiden Strophen: ‚Dies mein Preislied‘ (V, 61. 17—18). Du kennst, hellstrahlende Nacht, meine schiatlosen Nächte; melde der Gemahlin des Rathaviti, dass ich ein Lied gedichtet habe.<sup>8</sup> Da die Nacht den Rathaviti nicht sah,<sup>9</sup> sagte er, jenen mit dem Seherauge erblickend: ‚er wohnt am lieblichen

<sup>1</sup> Der Avagraha vor *stamito* bei Sadg. (Macl.) ist natürlich zu streichen, weil für *stamit* ist *stāpān* zu lesen (et. ibid. Note 7).

<sup>2</sup> Bṛh. Dev. 5, 67b, 68a und NM. lesen statt der letzten Zeile: *stāpānāḥ pāśānāḥ utānāḥ sarasasāpānānāḥ sāvānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ*.

<sup>3</sup> Bei Sadg. 21b nach Bṛh. Dev. 5, 69a (fehlt NM.) zu verbessern: *stāpānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ*.

<sup>4</sup> Bei Sadg. 22b *stāpānāḥ pāśānāḥ* zu lesen.

<sup>5</sup> Bṛh. Dev. 5, 70b, 71a, NM. und Macl. l. c. Note 15 und 18. noch zu lesen: *stāpānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ*.

<sup>6</sup> Śāy. V, 61. 17— NM. fügen hier noch folgenden Halbvers an: *stāpānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ* (so natürlich bei Meyer u. ver. d. d. ‚die Freude des Atrigeschlechtes‘).

<sup>7</sup> *stāpānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ* bei Sadg. 25a. = *stāpānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ* bei Bṛh. Dev. 5, 72b. = *stāpānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ pāśānāḥ utānāḥ* bei Śāy. = NM.

<sup>8</sup> Diese Strophe fehlt Bṛh. Dev., Śāy. und NM.

<sup>9</sup> Statt *stāpānāḥ pāśānāḥ* Sadg. 27. = *stāpānāḥ pāśānāḥ* bei Bṛh. Dev. 5, 73 (so auch Śāy. V, 61. 16, NM. 1. 6, 17, 35) — siehe im Verlaufe des *śāyanaśāstra* bei Bṛh. Dev. l. c. Note 11, Berl. Ms. d. Bṛh. Dev. (B.) fol. 52a.

Abhang des Himavat' (V, 61. 19). Auf Geheiss der Nacht ging der Dalbhasohn, nachdem er den Auftrag des R̥ṣi vernommen hatte, mit seiner Tochter zu Arcanânas, und dessen Füsse umfassend, sich demütig verneigend und die Hände faltend, nannte er seinen Namen: ‚ich bin Rathavîti, Dalbhas Sohn; verzeih, Erhabener, dass ich dich vordem, als du eine Familienverbindung mit mir wünschtest, abwies,<sup>1</sup> Verehrung dir, zurne mir nicht darum.<sup>2</sup> Du bist, Erhabener,<sup>3</sup> der Sohn eines R̥ṣi, bist selbst ein R̥ṣi und bist auch der Vater eines R̥ṣi, wohlan, nimm diese als deine Schwiegertochter an.<sup>4</sup> So sprach er zu ihm.<sup>4</sup> Und nachdem er zuvor dem Sohn des Atri das Ehrenfussbad und die Honigspeise und hundert Rosse als Hochzeitsgeschenk<sup>5</sup> für den Brautigam gereicht hatte, gab er seine Tochter dem Śyāvâśva.<sup>6</sup> Als Atri seinen Enkel mit dem Rukma Schmuck geziert sah, war er sehr erfreut und sprach: ‚gross ist die Gnade der Maruts‘. Und von nun ab achtete er ihn hoch wie seinen Sohn. — Nachdem Śyāvâśva geheiratet hatte, pries er die vielen, die seine Wohlthäter gewesen waren. Danach sind, da in Form einer Frage das Lob der Marut ausgesprochen wird, sie die Gottheit in den vier Strophen: ‚wer seid ihr?‘ (1—4); auch in den sechs Strophen ‚die da‘ (11—16) werden dieselben gepriesen. In den vier Strophen ‚sie schenkte mir Rosse‘ (5—8) wird die Gemahlin des Taranta gepriesen, in der Strophe ‚sie auch wies mir‘ (9) Purumiḷha, in der Strophe ‚der mir‘ (10) Taranta. In den drei Strophen ‚diesen meinen‘ (17—19) schliesslich wird Rathaviti Dâlbhya gepriesen. Diese Geschichte aber wird von Śaunaka in der Brhaddevatâ erzählt.

<sup>1</sup> Lies *pratyâcakṣi*, Brh. Dev. 76 a.

<sup>2</sup> Lies *krudhah*, Brh. Dev.

<sup>3</sup> Bei Sây. V, 61. 17 *bha. atam* zu verbessern.

<sup>4</sup> Hiernit schliesst bei Sây. die Erzählung, die bei Sây. noch folgenden Strophen stammen aus der andern Version, s. im Verlauf.

<sup>5</sup> Statt *suktam* ist *satukam* zu lesen, *padyaśhya* und *madhuparka* bezeichnen in diesem Fall die besonderen Ehrungen für den Brautigam, s. Apte unter *madhuparka* I.

<sup>6</sup> Brh. Dev. 78 liest statt des letzten Verses: *pâdyârghyamadhuparkai. e. gîvavâtâtha tam nîpâh sukâm* (s. vorge Note) *ascasitoni tattâ anuapâ. gîvâ. prati ||* und beschliesst dann die Geschichte mit der Str. 79: *śaśiyasiṃ tarantaṃ ca. e. e. vai. hema. ca. gîvâ. anî. sa. śaśiyâ. sarvâ. it. stutâ. a. śa. ma. sa. ite. sa. va. ni.* Nachdem der R̥ṣi noch Saśiyasi und König Taranta und Purumiḷha mit den sechs Strophen ‚sie schenkte‘ (V 61. 5—10) gepriesen hatte, ging er ebenfalls nach Hause:

In anderer Fassung findet sich diese Legende bei Sây. in seiner Einleitung zu V, 61.<sup>1</sup> Sie ist hier künstlerischer ausgestaltet, wie der Übergang von Sloka in die epische Tristubh Uparito von Str. 10 ab zeigt. Zu derselben Fassung gehören wohl noch die Tristubhstrophen, die Sây. hinter dem Brh. Dev.-Citāt zu Str. 17 gibt (s. oben). Auch die Sâyana-Fassung der Legende ist in die NM. übergegangen.<sup>2</sup> Im wesentlichen decken sich die Brh. Dev. = Śadg. = NM.<sup>2</sup>-Version einerseits und die Sây. = NM.<sup>1</sup>-Version andererseits. Indessen ist die Situation in der letzteren in einigen Punkten verändert. Da sie für die Erklärung nicht unwesentlich ist, so lasse ich eine kurze Inhaltsangabe folgen:

Arcanānas, Sohn des Atri, celebriert im Namen des Rathaviti Dālbhya ein Opfer und bemerkt dabei dessen Tochter, die er für seinen Sohn Śyāvāsva zur Gattin begehrt. Der König wäre wohl einverstanden, muss aber auf Wunsch der Königin, die einem, der kein Ṛṣi ist, ihre Tochter nicht geben will, den Arcanānas abweisen. Śyāvāsva unterzieht sich nun strenger Askese in der Hoffnung, dadurch die Tochter des Rathaviti zu gewinnen. Als entsagender Brahmanenschüler zieht er bettelnd umher. Bei dieser Gelegenheit begegnet er der edlen Gattin des Taranta, der Śaṣiyasi. Sie beschenkt ihn mit Erlaubnis ihres Gatten, der ihn ebenfalls beschenkt, ihm ausserdem anrat, er möge auch seinen (Tarantas jüngeren Bruder Purumīlha aufsuchen, der würde ihn gleichfalls gut aufnehmen.<sup>3</sup> Die Königin selbst zeigt ihm den Weg, und er macht sich auf zu Purumīlha. Als er etwa die Hälfte des Weges zurück gelegt hat, begegnen ihm plötzlich die Maruts. Ganz erschrocken preist er dieselben. Erfreut darüber gewähren sie ihm alle seine Wünsche. „Bei dieser Gelegenheit ward“ — und damit beschliesst Sây. seine Einleitung<sup>4</sup> — „Śyāvāsva zum Ṛṣi und Liederdichter. Dem (nunmehrigen) Liederdichter, der noch zu Purumīlha gegangen war und auch von ihm hundert Kühe erhalten hatte,<sup>5</sup> gab der

<sup>1</sup> *Brh. Dev. Citāt* V, 61, 1-12, 13-17, 18-20, 21-22.

<sup>2</sup> NM. 4, 5 (fol. 52) vor der Brh. Dev.-Version.

<sup>3</sup> Hier Tristubh.

<sup>4</sup> Nämlich wieder in Sloka.

<sup>5</sup> Der Text ist unklar, da die folgende folgende Textart vor s. Müller: *Var. Lect. *varuṇaḥ pṛṣṭvā pṛṣṭvā pṛṣṭvā pṛṣṭvā pṛṣṭvā**

Darbhasohn auf Geheiss der Nacht<sup>1</sup> seine Tochter zur Frau. All die Gaben, die ihm die erfreuten Purumilha, Taranta und dessen Gemahlin Śaṣiyasi, die sieben Scharen der Maruts und Rathaviti Dār̥bhya geschenkt hatten, werden hier in dem Liede ‚wer seid ihr?‘ gepriesen.<sup>2</sup> — Die Angaben Sây.'s zu Str. 17, die sich im Anfange selbst als Citat aus der Br̥h. Dev. ankundigen,<sup>3</sup> haben, soweit sie daraus stammen, bereits oben ihre Erledigung gefunden.<sup>3</sup> Sie schliessen mit der Bitte Rathavitis an Arcanânas, er möge doch seine Tochter als Schwiegertochter annehmen. Bei Sây. folgt aber noch (wieder in Triṣṭubh<sup>4</sup>): ‚Der König übergab ihm (dem Arcanânas) hundert Rosse und seine schön geschmückte Tochter als Schwiegertochter. [Zur Zeit der Hochzeit der Tochter aber schenkte der Fürst nochmals hundert Rosse, tausend<sup>5</sup>] tausend Kühe und viele andere Schätze, alsdann aber ging er in den Wald, um Askese zu üben. Diesen Rathaviti (s. Sây. zu Str. 19), der nach Verheiratung seiner Tochter und Erledigung seiner Angelegenheiten in den Wald gegangen war, sah Śyāvāśva mit Scherblick, wie er Askese übte, und er sprach, ‚er wohnt am lieblichen Abhang des Himavat‘.<sup>6</sup>

Ein Vorzug der Sây.-Version, rein äusserlich betrachtet, ist der, dass sie die Beschenkung des Śyāvāśva durch Taranta etc. und die Begegnung mit den Maruts in näheren Zusammenhang bringt, während in der Br̥h. Dev.-Version beide Ereignisse ganz zusammenhanglos nebeneinanderstehen. Befremdend muss dagegen die Auffassung der letzten Strophe in der Sây.-Version erscheinen. Sie passt in der Br̥h. Dev. so schön in den Zusammenhang, wird aber bei Sâyana vollkommen herausgerissen, aber, wie ich glaube, nur durch einen Irrtum Sâyanas. Die Schuld daran trägt nämlich

<sup>1</sup> Lies *vātrvi* statt des von M. Müller kopierten *vātrā*.

<sup>2</sup> *saṃjannayābhāvasya śiśūśasyāhānīmāśā  
rathavitisubhāvā ca vātrāṇāṃ saṃvāśā taurā*

<sup>3</sup> Stehen auch mit Sây.'s einleitender Strophe in NM. 5. 8. fol. 55a zu Strophe 17.

<sup>4</sup> Auch in NM. 5. 0 (fol. 55b), hier aber bezeichnenderweise erst in Str. 19 die Verse Sây.'s zu Str. 19 schliessen sich unmittelbar daran.

<sup>5</sup> Der Halbyer hat hier gar keinen Sinn, er fehlt mit Recht in NM. wo es steht *śiśūśāṇā*, wohl ebenfalls nur irrtümlich durch das Folgende verunstaltet.

<sup>6</sup> Die letzte Strophe wieder aus Br̥h. Dev., s. im Verlauf.



3. (Man sieht) die Peitsche an ihrer Hüfte,<sup>1</sup> und die Schenkel halten die Männer gespreizt wie Weiber beim Beischlaf.<sup>2</sup>

So plötzlich die seltsame Schar gekommen, so schnell scheint sie wieder von dannen eilen zu wollen.<sup>3</sup> Śyāvāśva bemerkt das mit Befremden:

4. Ihr geht fort, ihr Helden, ihr Jünglinge, mit der schönen Frau (bei euch<sup>4</sup>), als ob ihr euch am Feuer verbrannt hättet.<sup>5</sup>

In dem Wunsche, die Männer festzuhalten, und dem Gedanken an eine andere schöne Frau, die ihn erst unlängst reichlich beschenkt hat, und von der er soeben kommt, erzählt er ihnen nun seine Erlebnisse:

5. Es schenkte mir Ross- und Rinderherde und hundert Schafe jene, die dem von Śyāvāśva gepriesenen Helden ihren Arm unterlegt.<sup>6</sup>

6. Und besser als ein Mann, der nicht an die Götter denkt und keine Gaben spendet, ist die eine, die Frau, Śaśiyasî,

7. die ausfindig macht den Hungrigen, den Dürstenden, den Bedürftigen<sup>7</sup> und auf die Gotter ihren Sinn richtet.

8.<sup>8</sup> Und der andere, der Mann, wird, wenn ich ihn

<sup>1</sup> *ut, hanc codicē* muss natürlich dem *pythē sadah, nasev yamāh* entsprechen, *asvinām hantayapradāse pīrvikā kasā arāgrāvāśhvāsiso vā varitate*, Śây., wir wurden also mit 'Sporen' dem Sinne nach das Richtige treffen.

<sup>2</sup> *saṅgamasamaye*, Śây.

<sup>3</sup> *śasātibājanādāhūṅema pīgamisīva matā vāhite*, Śây.

<sup>4</sup> Die Rodasi = *īnī* nach Pān. 5. 4. 134.

<sup>5</sup> *āgnitapaḥ* ζπ. ζεγ., *āgnīna taṭṭās tāmbhānye yathā asṭās tadant pīnāptā vā atha atha āgnitapṭā āgābhādēhā yathā pāvānte tatā śāvatīhēti*, Śây.

<sup>6</sup> i. e. die dem Taranta eine zärtliche Gattin ist.

<sup>7</sup> Wörtlich den Bittsteller, wohl prägnant den, der auch verdient, dass ihm seine Bitte gewährt wird, den würdigen Bettler.

<sup>8</sup> Die Strophe ist, da ŋ wieder von Śaśiyasî handelt, gewissermassen als Parenthese zu fassen, der Dichter will auch dem Gatten der Śaśiyasî gerecht werden. Bau, Anreihung und Metrum der Strophen zeigen deutlich, dass Śyāv. in der Dichtkunst noch auf recht schwachen Füssen steht.



15. Ihr seid, ihr Preislustigen, ihr Götter, dem Sterblichen Führer so recht nach Wunsch,<sup>1</sup> Horer, so oft er ruft;

16. so wendet uns zu die begehrenswerten Schätze, die ihr viel Gold besitzt,<sup>2</sup> die ihr die Feinde abwehrt, ihr Opferwürdigen!

Die Maruts willfahren dem Wunsche des Dichters, sie beschenken ihn reichlich und verlassen ihn dann. Der Dichter ist nun ein Ṛṣi geworden und hat damit die von Rathaviti gestellte Bedingung erfüllt. Er bittet daher die Nacht, die inzwischen hereingebrochen ist, für ihn als Botin zu Rathaviti zu gehen und die Werbung um dessen Tochter zu erneuern (17–18).

17. Diesen meinen Stoma, o Nacht, bringe hin zu dem Darbhasohn, mein Lied, o Göttin, (überbringe ihm so sicher) wie ein Wagenlenker;

18. und du sollst also sprechen bei Rathaviti, der das Somaopfer vollzogen hat: meine Liebe hat nicht aufgehört.

Damit die Nacht den König nicht verfehle — er hat augenblicklich (so dürfen wir wohl abweichend von dem Itihāsa annehmen) seine Sommerresidenz an den Abhängen des Himālaya aufgeschlagen —, beschreibt er ihr schliesslich noch dessen Wohnort:

19. Rathaviti, der freigebige, weilt dort an den Gomatis, fern am Abhang des Gebirges.<sup>3</sup>

Der Text der Anukramaṇi scheint an einer Stelle verdorben zu sein. Was soll: *buddhvā ca tarantamaḥiṣim saṣiyasiṃ? buddhvā* kann doch der Sache nach nur auf die Maruts gehen; vielleicht hat der Text ursprünglich so gelautet: *śyāvāśvo 'tra vaidadaśvī tarantapuramīḥau tarantamaḥiṣim saṣiyasiṃ dālhbhyaṃ rathavitiṃ ca dānatuṣṭaḥ praśaśaṃsa buddhvā ca marutaḥ.*

<sup>1</sup> V. Pischel, *Verl. Stud.* I, p. 184.

<sup>2</sup> So nach Pp: *manuṣyāḥ?* Vielleicht ist aber mit Grassmann diese Anfügung zu verwerfen, und *manuṣyāḥ* als ntr. pl. zu *manuṣya* zu beziehen.

<sup>3</sup> *Manuṣyaḥ* = *Manuṣyaḥ*, Say.

Eine direkte Beziehung auf unser Legend — ein — mit RV. V, 52.12c—d,<sup>1</sup> 53.1—5<sup>2</sup> vorzuliegen, wie es denn überhaupt bemerkenswert ist, dass alle ganze dem Syāvāsva zugeschriebenen Hymnenreihe des fünften Maṇḍalas (52—61) an die Maruts gerichtet ist. Im Ritual wurde das Lied V, 61 in Verbindung mit dem Itihāsa vorgetragen, s. Śāṅkh. Sr. S. 16.11.7—9. *prāśāntam itihāsaḥ kāmā yāyāsvā arcanānaśo vaidadaśvan sanīm sasāna ke śhā nara itī va śhītan* „als dritte wird beim Parusamedho die Geschichte von Syāvāsva erzählt, wie nämlich Syāv. Sohn des Arcanānaś, bei dem Vidadasvasohn ein Geschenk erhielt, und dazu soll er das Lied V, 61 recitieren“.<sup>3</sup>

Der Name des Syāvāsva wird ausser den oben (p. 50) citierten Stellen noch Av. 4.29.4: *yaū śyāvāśvam āvatho vadhryastam mitra varonā puruṣānām. Itim* etc. (AV. 18.3.13. *śāntā kākṣvān puruṣādhō agāstyah śyāvāśvaḥ sōbhary arcanānāḥ. Itiv mitre. Yam jamāyānā atre acante sah kākṣvā varonā*)<sup>4</sup> genannt.

Eine weitere Geschichte wird von ihm Tā. Br. 8.5.9 als Arthavāda für das *śhāśvām sīma* erzählt.<sup>5</sup> „Als einstens Syāvāsva, Sohn des Arcanānaś, eine Sattateier beging, entführten ihn (sowie Genossen) in eine Wüste.<sup>6</sup> Da erdand er dieses Sāman,<sup>7</sup> dadurch brachte er Regen hervor, dadurch konnte er sich halten,<sup>8</sup> dadurch fand er auch den richtigen Weg. Durch dieses Sāman findet man den richtigen Weg.“<sup>9</sup>

<sup>1</sup> V. 52.1 wird Syāvāsva auch im Rsi geortet, s. 12 u. Fußnote 1. Vgl. Stud. I, p. 222<sup>1</sup> und Geldner, *ibid.* III, p. 148.

<sup>2</sup> Speziell Str. 3, die Anrede mit Erklärung der Stimmart von V. 52.11<sup>1</sup> zu verwenden wäre.

<sup>3</sup> Cf. Weber *ibid.* p. 702.

<sup>4</sup> Vgl. auch AV. 11.2.18 et Av. 18.3.13. *śāntā kākṣvān puruṣādhō agāstyah śyāvāśvaḥ sōbhary arcanānāḥ. Itiv mitre. Yam jamāyānā atre acante sah kākṣvā varonā* (Stud. I, p. 222<sup>1</sup>) und vgl. auch V. Av. 1.11.2. *śāntā kākṣvān puruṣādhō agāstyah śyāvāśvaḥ sōbhary arcanānāḥ. Itiv mitre. Yam jamāyānā atre acante sah kākṣvā varonā* (Stud. I, p. 222<sup>1</sup>) und vgl. auch V. Av. 1.11.2. *śāntā kākṣvān puruṣādhō agāstyah śyāvāśvaḥ sōbhary arcanānāḥ. Itiv mitre. Yam jamāyānā atre acante sah kākṣvā varonā* (Stud. I, p. 222<sup>1</sup>)

<sup>5</sup> s. *Ind. Stud.* III, p. 216.

<sup>6</sup> Cf. Weber *ibid.* p. 702.

<sup>7</sup> Nalā, cf. Br. 8.5.9. *śāntā kākṣvān puruṣādhō agāstyah śyāvāśvaḥ sōbhary arcanānāḥ. Itiv mitre. Yam jamāyānā atre acante sah kākṣvā varonā*

<sup>8</sup> *śāntā kākṣvān puruṣādhō agāstyah śyāvāśvaḥ sōbhary arcanānāḥ. Itiv mitre. Yam jamāyānā atre acante sah kākṣvā varonā*

<sup>9</sup> *śāntā kākṣvān puruṣādhō agāstyah śyāvāśvaḥ sōbhary arcanānāḥ. Itiv mitre. Yam jamāyānā atre acante sah kākṣvā varonā*

<sup>10</sup> *śāntā kākṣvān puruṣādhō agāstyah śyāvāśvaḥ sōbhary arcanānāḥ. Itiv mitre. Yam jamāyānā atre acante sah kākṣvā varonā*

Die guten Beziehungen des Śyāv. zu den Maruts (Hervorbringung von Regen) treten auch hier klar zu Tage,<sup>1</sup> doch habe ich eine direkte Anspielung auf diese Legende im Rv. nicht gefunden, oder dürfte man V, 52. 12a—b und 53. 6, 13 und 14 dazuzustellen haben?

Bezüglich der andern Hauptpersonen des Itihāsas zu V, 61 ist noch zu bemerken, dass Rathaviti<sup>2</sup> in der Litteratur nicht vorkommt, ebensowenig Śaṣiyasi, Tarantas Gemahlin, wohl aber Taranta und Purumīḥa,<sup>3</sup> die Söhne Vidadaśvas. Diese beiden begegnen uns wieder in der Geschichte Tâ. Br. 13. 7. 12. Dort heisst es:<sup>4</sup>

‚Dhvasrâ und Puruṣanti<sup>5</sup> wollten den Vidadaśvasöhnen Taranta und Purumīḥa<sup>6</sup> tausende schenken.<sup>7</sup> Die (aber) überlegten sich: wie könnte wohl dies für uns als genommen, nicht als Geschenk gelten.<sup>8</sup> Sie nahmen es an<sup>9</sup> mit den Worten: ‚Von Dhvasrâ und Puruṣanti haben wir tausende genommen; es lauft der erfreuende (Soma), er helfe (uns) hinüber.‘ Da wurde für sie beide dieses etwas Genommenes, nicht als Geschenk Angenommenes.‘

Die angeführte Strophe steht Rv. IX, 58. 3, und in der That erklärt Śây. dieselbe mit Hilfe dieses Itihāsas: ‚wie Avatsâra<sup>10</sup> von diesen beiden Geschenke annahm, so haben sie auch Taranta und Purumīḥa angenommen. Und so sagt das Śāṭyâyanaka: Als nun Taranta und Purumīḥa, die beiden Vidadaśvasöhne, viele Gaben

<sup>1</sup> Cf. Weber a. a. O. p. 794.

<sup>2</sup> Über Dâlbhya s. P. W. unter Dârbhya (dazu noch MS. 1. 4 12 [60. 13, 6. 5 [94. 5]. (2. 1. 3, 4. 3]) Jaim. Up. Br. 3. 29. 1 und 2) und Dâlbhya (dazu noch Jaim. Up. Br. [1. 38. 1, 56. 3] 1. 9. 3, 4. 7. 2).

<sup>3</sup> Dieser Purumīḥa ist mit den sonst noch genannten Ps (s. Weber a. a. O. p. 793 N. 3) nicht identisch.

<sup>4</sup> Cf. auch Weber a. a. O. p. 793 N. 1.

<sup>5</sup> Feminina! Die Richtigkeit der Lesart wird durch Nidânasūtra 0. 9 bestätigt, wo der Anfang dieser Erzählung citirt wird. Śây. Comm. Ec. erkennt den Text ebenfalls als richtig an, erklärt aber die beiden Worte durch *aditsatām* als Namen zweier Könige, s. im Verlauf.

<sup>6</sup> *ṛṣibhyām*, Śây.

<sup>7</sup> Natürlich *aditsatām* zu lesen, cf. Nid. S. 0. 9. M. Muller, Var. lect. zu Rv. IX, 58. 3.

<sup>8</sup> *gratigrahadesarivuktam*, Śây.

<sup>9</sup> *grata* ‚annehmen‘, cf. Ait. Br. 7. 16. 10.

<sup>10</sup> Avatsâra ist nach Anukr. Rsi des Liedes.

von Dhvasrā und Puruṣanti<sup>1</sup> angenommen hatten, glaubten so sich dadurch gleichsam vergiftet zu haben. Sie berührten das Geschenk mit dem Finger. Sie wünschten: möchte das, was wir hier geschenkt bekommen haben, wie etwas Nicht-geschenktes sein, möchte es gewissermassen nur genommen, nicht angenommen sein. Da ertanden sie dieses vierstrophige Lied. Damit nahmen sie es an. Dadurch wurde das, was sie geschenkt bekommen hatten, wie etwas Nichtgeschenktes, gewissermassen nur ein Genommenes, nicht Angenommenes. Wer also etwas als Geschenk angenommen hat, und hat den Wunsch u. s. w.<sup>2</sup>

Der Sinn der Geschichte wird uns klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Taranta und Parumiḥa Könige, d. h. Kṣatriyas, sind; einem Kṣatriya aber war das Annehmen von Geschenken verboten, das war allein das Recht des Brāhmaṇa, s. Manu 10. 75–77. Sie suchen also den rechtlichen Besitz dieser Güter auf einem Umweg zu erreichen, indem sie selbst ein Lied erfinden, d. h. Ṛṣi und Lobsänger werden. Das scheint mir auch Str. 9 unseres oben behandelten Liedes zu bestätigen, woselbst Parumiḥa Vipra genannt wird.<sup>3</sup>

Wie in den beiden Brāhmaṇas, so wird auch im Smārta-Ritual das Lied IX, 58 mit diesem Itihāsa verflochten, man vgl. Ṛgvidh. III, 3, 3b–4a: *pratigrāhyīpratigrāhyam bhūctā cinnin vīgarhātām japams taranta-mandīyam pravivāpas tryahuc śhucih.*<sup>4</sup> Es lässt sich sehr wohl mit Śāy. aus demselben erklären, und ich sehe auch hier keinen Grund, weshalb man ihn ablehnen sollte. Doch darf man dann nicht mit der Anukr. an dem Ṛṣi Avatsāra festhalten, sondern Taranta und Parumiḥa müssen als Ṛṣis gelten.

1. Er helfe uns hinüber — da läuft der erfreuende —, der Strom des gepressten Saftes, er helfe uns hinüber — da läuft der ertreuende.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Nach Śāy. werden Namen der Könige, die das R. und Śāy. überliefert, lässt sich das Geschlecht nicht mit Sicherheit bestimmen.

<sup>2</sup> Damit fällt die Annahme Webers u. a. (p. 793 N. 4), dass Dhvasrā und Puruṣanti wohl demontarische Wäner gewesen seien, Tar. und Pur. und eben nicht Ṛṣi in Śāy.'s Sinn, sondern Rājarsis, wie wir oben zu V, 61 sahen.

<sup>3</sup> Vgl. auch Ludwigsg. I, 6, V. 10, 5–2.

<sup>4</sup> Das wohlch. Manu II, 33, 19. G. 10, 24, 2–3. Rudolf Meyer, Nachtr. T. 1889, p. 100. In demselben Sinne auch Ludwigsg. II, 10, 10, 10, 10.

2. Der helle,<sup>1</sup> der göttliche kennt die Schätze, (er weiss auch) die Hilfe für den Sterblichen; er helfe...

3. von Dhvasrâ und Puruṣanti nehmen wir<sup>2</sup> tausende; er helfe...

4. von welchen beiden wir dreissig Kleider<sup>3</sup> und tausende (Kühe) nehmen;<sup>2</sup> er helfe...<sup>4</sup>

Den Namen Puruṣanti finden wir ausser an dieser Stelle noch einmal Rv. I, 112. 23 genannt, und zwar neben Dhvasanti als Schutzling der Aśvins; höchst wahrscheinlich ist also Dhvasrâ nur als Koseform für Dhvasanti zu fassen. Sây. sieht auch zu I, 112. 23 Masculina in den beiden Worten.<sup>5</sup> Doch ist die Stelle des Tâ. Br. als richtig durch das Nidânasûtra beglaubigt (s. oben), zum andern die Annahme Sâyaṇas aus der Paribhâṣâ: *râṣṇâm ca dâmastutayah* (Anukr. 2. 23) so leicht erklärt, dass an einem Irrtum Sâyaṇas in diesem Fall gar nicht zu zweifeln ist.

### Vṛsa Jâna.

Die Anukramaṇî bezeichnet als Ṛṣi des Liedes V, 2 Kumâra Âtreya oder Vṛsa Jâna oder beide zusammen; für Str. 2 und 9 indessen wird Vṛ. J. allein genannt. Während sich Ṣaḍg. mit der

*mandî vidvati* muss also wohl als Satzparenthese gedeutet werden. Die Bedeutung von *tirat* hat aber Sây. richtig erkannt: *astju pâṇasah sacchit tiravan. cf. pâṇmâṇyâḥ tirati*, Satp. Br. I, S. 1. 22; Got. Dh. 10. 0 u. s.

<sup>1</sup> *urâ* wie *urjya* sind ursprünglich Adjektiva und bedeuten 'hell leuchtend'. Aus dieser Grundbedeutung haben sich alle anderen entwickelt.

<sup>2</sup> Plur. majestatis.

<sup>3</sup> Das Wort *vanî* bedarf einer besonderen Untersuchung. Es sei hier nur bemerkt, dass Sây. auch ein Neutrum *vanî* ausser auf folgenden Bedeutungen: 1. Tuch, speziell Seiltuch für den Soma VIII, 94. 5, IX, 34. 1, 71. 2 (in allen diesen Stellen Instrum.), dazu werden dann auch noch I, 3. 4 (IX, 1. 6) zweifelhaft wegen I, 26. 6), IX, 16. 8, 52. 2 zu stellen. 2. Kleidung (aus I ul. etha. 20. IX, 58. 4 und IX, 16. 8 (s. oben). 3. Gut, Besitz (*dhana*, aus 2 übertragen), I, 77. 4, VIII, 25. 2, 40. 7, IX, 62. 2, X, 50. 6, 148. 1.

<sup>4</sup> *avay avasthâḥ postisphîṭyâ, tat avasthâḥ vâḥ phîṭyâ, avasthâḥ phîṭyâ, phîṭyâ prârthayate*, Sây.

<sup>5</sup> *cf. avasthâḥ avasthâḥ phîṭyâ avasthâḥ phîṭyâ, avasthâḥ phîṭyâ, phîṭyâ* (s. I. der Rv. G.) und weiter unten sichern Anhalt.



zerrissen, starb der Knabe. Da sprach der Purohita zum König: ‚du bist sein Mörder‘. Aber der König antwortete dem Purohita: ‚nein! nicht ich, du bist des Knaben Mörder; weil du die Schnelligkeit des Wagens bestimmst, darum ist er von dir getötet‘.<sup>1</sup> ‚Weil du, o König, der Herr des Wagens bist, darum bist du sein Mörder!‘ So streitend gingen sie, um den Ikṣvâkus die Frage vorzulegen; und auf ihre Frage an die Ikṣvâkus: ‚durch wen ist jener Brahmane<sup>2</sup> getötet worden?‘ bezeichneten diese den Wagenlenker, d. h. Vṛṣa als den Mörder. Da rief Vṛṣa mit dem Vârṣa Sâman den Knaben wieder ins Leben zurück.<sup>3</sup> Nach dieser Erzählung, so fährt Śây. fort, wird aber an derselben Stelle (d. h. also Śây. Br.) noch etwas anderes berichtet: Weil die Ikṣvâkus aus Parteilichkeit<sup>4</sup> den Ṛṣi als den Mörder bezeichnet hatten, darum verschwand in ihren Häusern die Glut Agnis, und nirgend war bei ihnen im Hause das Garwerden der Speisen u. s. w. möglich. Da forschten sie über die Ursache nach, und sie erkannten: ‚weil wir den Vṛṣa als Mörder des Knaben bezeichnet haben, darum verschwand Agnis Glut, wir wollen Vṛṣa wieder herbeirufen!‘ So überlegend, liessen sie ihn höflich zurückrufen. Da kehrte er zurück und bat mit dem Vârṣa Sâman darum, dass ihnen Agnis Glut schnell wieder erstehen möge wie vorher.<sup>5</sup> Während<sup>6</sup> der Ṛṣi so sang, sah er den (personalisierten) Brahmanenmord, der die Gattin des Königs Tra-sa da syu (sic!) geworden, (in Wirklichkeit aber) eine Piśâcî<sup>6</sup> war, wie sie die Glut Agnis, die sie aus dem Hause geholt hatte und bei sich trug, unter ein Polster versteckte. Da beschwichtigte er sie (sc. die Glut) auf dem Lager<sup>7</sup> erst ordentlich mit dem Sâman und vereinigte alsdann den Agni mit ihr.<sup>8</sup> Da wurde

<sup>1</sup> NM. *avantiḥ na śayāḥ carati*. Ich nicht etwa *na man* zu lesen ist, da die *avantiḥ* nicht ich ihn nicht getötet.

<sup>2</sup> Für *na mā* ist mit B. C. mit NM. *na mā* zu lesen, die Ikṣvâkus sind kein Brahmanen.

<sup>3</sup> Besser wäre wohl mit AB. es Var. lect. *na mā* in Uebereilung zu lesen.

<sup>4</sup> NM. mit *na mā* ist *na mā* zu lesen, die Ikṣvâkus sind kein Brahmanen, der folgende Halbvers fehlt.

<sup>5</sup> Nonn mehr Tristubh.

<sup>6</sup> *na mā* ist durch das Metrum als falsch erwiesen, es ist wohl mit Bli. Dev. 5 18 *na mā* zu lesen, *na mā* zu lesen.

<sup>7</sup> Für *na mā* ist *na mā* zu lesen, es ist *na mā* zu lesen, Bli. Dev. 5 19.

<sup>8</sup> Die Strophe Bli. Dev. 5 19 ist NM. *na mā* zu lesen, Bli. Dev. 5 19.

jener wieder voll Glut, und das Garwerden u. s. w. geschah wie früher.

Sây. führt hiernach gleich noch den Itihâsa an, wie er im Tâ. Br. berichtet wird, und zwar ebenfalls in Śloken; er fährt fort: So wird im Śâṭyâyana berichtet; wie es vom Tâṇḍaka berichtet wird, erzähle ich jetzt:

„Vṛśa war Purohita des Königs Trasadasyu (sic!). Dieser König, der schnell fuhr, zerriss unvorsichtig einen jungen Brahmanenknaben mit dem Wagenrade. Er sprach zu Vṛśa: Obwohl du mein Purohita bist, ist mir ein Mord passiert;<sup>1</sup> du mußt denselben sühnen, so sprach der König zum Rṣi. Da rief der Rṣi mit dem Vârśa Sâman den Knaben wieder ins Leben zurück.“<sup>4</sup>

Diese Geschichte steht Tâ. Br. 13. 3. 12 als Arthavâda<sup>2</sup> zum Vârśam (sc. *sâma*) erzählt und wird auch von der NM. direkt citiert; sie lautet:<sup>3</sup> „Vṛśa, der Sohn des Jâna, war nämlich<sup>4</sup> Purohita des Tryaruṇa Traidhâtva (sic!)<sup>5</sup> aus dem Ikṣvâkugeschlecht. Der Ikṣvâkuide fuhr sehr schnell.<sup>6</sup> Er zerriss einen Brahmanenknaben mit seinem Wagen. Er sprach zu seinem Purohita: obwohl du mein Purohita bist, ist mir jetzt so etwas passiert. Den machte er (der Pur.) mit diesem (Sâman) wieder heil. Das nämlich hatte er dabei (beim Singen dieses Sâmans) gewünscht. Ein wunschgewährendes Sâman ist das Vârśa; seinen Wunsch erreicht, wer dieses Sâman singt.“

Die Bṛh. Dev. erzählt den Itihâsa 5. 13—21a (auch in der NM.) so: „Der König Tryaruṇa Traivṛṣṇa aus dem Ikṣvâkugeschlecht hatte seinen Wagen bestiegen, und die Zügel der Rosse lenkte sein Purohita Vṛśa Jâna. Da riss der Wagen im Lauf einem Brahmanenknaben den Kopf ab. „Du bist schuldig“,<sup>7</sup> so sprach darauf der König zu dem Purohita. Da sah jener die Zaubersprüche

dessen Übersetzung sich aber durch Vergleichung mit der Bṛh. Dev. al. leicht erweist.

<sup>1</sup> Selbstverständlich *hatir âgatâ* zu lesen. NM.: *travi hatvâ samâ atâ*.

<sup>2</sup> *âkhyâyikâ*, Sây. cf. p. 19, Note 3.

<sup>3</sup> s. auch Weber, Ind. Stud. 10, p. 68.

<sup>4</sup> *vṛṣo vai jânaḥ*, Sây.: *vṛjanasya* (sic!) *putrah*.

<sup>5</sup> Sây.: *tridhâtoḥ putrasya*.

<sup>6</sup> *adhâvayat*, Sây.: *ratihâvâkanâsân śikṣam a mayat*.

<sup>7</sup> Lies *enasçity*; so B. und H. (Münchener Ms. der Bṛh. Dev. Haag 13. Sar. krit 38 v. in der NM. fehlt v. 14.

der Atharvans und Angiras und rief damit den Knaben wieder ins Leben zurück. Im Zorn verliess er alsdann den König, und begab sich in ein anderes Land. Mit dem Weggang des Rys verschwand aber auch die Glut Agnis, und keine in das Feuer geworfene Spende wurde mehr gut. Da ward der König verzagt, er ging zu Vrša Jana, versöhnte ihn, brachte ihn wieder zurück und machte ihn wieder zu seinem Purohita. Zutriedelngestelt forschte nun Vrša nach dem Rauber des Feuers in der Behausung des Königs, und er fand eine Pisāci als Gattin des Königs. Nachdem er bei ihr auf dem Polster auf dem Sessel Platz genommen hatte, redete er ihr zu mit der Strophe: ‚Was hältst du da?‘ (V. 2. 2), von der Glut in der Gestalt eines Knaben sprechend, redete er auf sie ein. Nachdem er auch noch die Strophe ‚Mit Glanz‘ (V. 2. 9) gesprochen hatte, schlug Agni plötzlich in Flammen hervor und verbrannte die Pisāci auf der Stelle, wo sie sass.<sup>4</sup>

Vergleichen wir alle diese Erzählungen miteinander, so finden wir fast völlige Übereinstimmung im ersten Teil. Nach einer Variante zur Brh. Dev. ist der totgefahrne Knabe der eigene Sohn des Purohita. Ins Leben gerufen wird er nach den Brähmana-Erzählungen mit dem *cārsam sāma*, nach der Brh. Dev. wenigstens nach einer Reihe von Mss., durch die Zaubersprüche der Atharvans und Angiras; ein an sich unwesentlicher Unterschied. Auch der zweite Teil der Erzählung bei Śāty. und Brh. Dev. stimmt im Anfang überein. Verschieden ist nur der Schluss. Nach Śāty. sieht der Purohita, wie eine Pisāci, die die Maske einer neuen Königsgemahlin angenommen hatte, die Glut des Feuers unter ein Kissen versteckt, und es gelingt ihm, durch das Sāman die Glut zurückzugewinnen. Nach der Brh. Dev. sieht er die Pisāci auf einem Polster sitzen, und er betragt sie mit Str. 2 unseres Liedes

<sup>1</sup> Śāty. III, 1. P. H. und NM, III, 1. Ś. y. und P. B., was die Form von *śāty* und *śāty* (S. Not. 4) = *śāty* (S. Not. 4) = *śāty* (S. Not. 4) = *śāty* (S. Not. 4).

<sup>2</sup> = S. Not. 5. B. und NM, III, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20.

Die *śāty* mit B. und NM, III, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. (S. Not. 6).

<sup>3</sup> Er *śāty* mit B. und NM.

Lied 17. *śāty* mit H. P. und NM, III, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. (S. Not. 7).

Die *śāty* mit B. H. und NM, III, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. (S. Not. 8).

Die *śāty* mit S. Not. 5. B. und NM, III, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20.

nach einem Knaben, den sie hält, in dem er aber in Wirklichkeit die Glut des Feuers erkannt hat, die auch nach der neunten Strophe hervorschlägt und die Piśācī auf ihrem Sitz verbrennt. Die Brh. Dev. verbindet also den Itihāsa ausdrücklich mit dem Liede, während das Śāty. nur wieder von dem Sāman spricht. Zweifellos ist im Brāhmaṇa, wie so häufig, die eigentliche Pointe verloren gegangen, weil es dem Brāhmaṇa-Verfasser eben nur auf den Arthavāda zum *vārśam sāma* ankam. Dieses hat aber schon mit dem ersten Teil der Geschichte seine Erledigung gefunden. Alle Texte ausser Tā. Br. verbinden zwei Begebenheiten zu einer einheitlichen Geschichte: einmal den Tod des Knaben, den Streit zwischen dem König und seinem Purohita, der im Zorn das Land verlässt, und zweitens das Auftreten der *brahmahatyā*-Piśācī als Königsgemahlin, Verstecken des Agni, Beschwörung und Befreiung des Agni durch den versöhnten Purohita.

Betrachten wir nunmehr das Lied, zu dem dieser Itihāsa erzählt wird. Hillebrandt (ZDMG. 33, p. 248 ff.) hält dasselbe nicht für einheitlich, er glaubt, man müsse es in zwei Teile zu je sechs Strophen zerlegen. An den Itihāsa glaubt er nicht, so wenig wie Oldenberg (SBE. XLVI, p. 366 ff.), der aber die Einheitlichkeit des Liedes für zweifellos hält (s. speziell p. 368). Auch Ludwig IV, p. 324 hält einen Zusammenhang der Erzählung mit dem Sūkta für nicht ersichtlich, verteidigt wird derselbe aber von Geldner (Festgruss an Roth, p. 192). Freilich lässt sich nicht der ganze Itihāsa aus dem Lied herauslesen. Von dem überfahrenen Knaben fehlt jede Spur. In mehr oder weniger klaren Umrissen scheinen nur folgende Züge der Geschichte aus dem Lied hervorzutreten. Während der Abwesenheit (v. 5) des erzürnten (v. 8) Purohita hat sich eine Piśācī (v. 2) als Königsgemahlin in das Schloss geschlichen und das alte und doch ewig jugendliche Hausfeuer daselbst versteckt (v. 1 und 6). Aus der Ferne sieht der Purohita das Unheil (v. 3); er kehrt zurück, und seinen Beschwörungskünsten gelingt es, die Piśācī zu entlarven und zur Herausgabe des Feuers zu zwingen, das nunmehr im alten Glanze wiederersteht (v. 9). Das Ganze ist vielleicht schon ursprünglich als Agnimanthana-Lied in legendarischer Einkleidung zu denken.

1. Die jugendliche Mutter hält den Knaben eng zusammen, geschnürt versteckt, sie gibt ihn nicht dem



„Fern vom Lande“ war nach dem Itihāsa der Purohita, er durfte also auch der Sprecher der Strophe sein. Die Epitheta von Pāda a und b gehen zweifellos auf Agni. Ich vermute, die Strophe giebt Antwort auf eine (vielleicht bloss mimische) Drohung der Piśāci.

4. (Die Piśāci spricht:) *Ich sah*, wie jemand vom Lande wegging, und wie die schöne<sup>1</sup> Herde gar nicht mehr gut aussah. Diese haben sich (diesen) nicht angeeignet, denn (uns) ist er geboren; die grau waren, sind wieder jung geworden.

Der vom Lande weggegangene (Hirte, s. Str. 5) dürfte wieder der Purohita sein, die Herde, die dadurch in schlechte Lage gerät, ist dann natürlich das verwaiste Königshaus, und das Stierkalb (s. Str. 6), das geboren wurde, wird der Knabe sein, von dem in Str. 1 und 2 die Rede war. Dort wurde aber auch von der jugendlichen Mutter gesprochen, die eigentlich schon alt sein sollte; so dürfte denn auch das *pāliknīr id yuvatāyo bhavanti* von Pāda d auf diese gehen. Die Strophe kann dann aber nur einen Sinn haben, wenn man sie der Piśāci in den Mund legt. Ich meine, die Piśāci nimmt das *ārāt kṣétrāt* von Str. 3 auf und repliziert dem Purohita ironisch, verteidigt sich aber alsdann gegen den Verdacht desselben: wir haben uns den Knaben nicht angeeignet,<sup>2</sup> er ist uns vielmehr geboren worden, und darüber sind wir wieder jung geworden.

Die Strophe ist wieder doppelsinnig, denn der Knabe ist eben auch gleich Agni. In diesem Fall sind die Kühe (s. Str. 6), denen er geboren wurde, seine Flammen (*jvālāḥ*<sup>3</sup>); die richtige Lösung für den letzten Pāda in diesem Sinne hat Geldner (Ved. Stud. III, p. 121, Note 1) gegeben, cf. auch Rv. I, 140. 8.

5. (Der Purohita spricht:) Wie durfte man mein Kälbchen von den Kühen trennen, während<sup>4</sup> der Hirte, der gar ferne, fehlte? Die es geraubt haben, die sollen es loslassen; wer klug ist, treibe uns das (verlorengegangene) Vieh wieder zu.

<sup>1</sup> Zu *amit* s. Geldner, Ved. Stud. II, p. 160.

<sup>2</sup> *agānāv* hier Ätm., während *apānāv* Str. 6 P.

<sup>3</sup> So auch *sāy*.

<sup>4</sup> *am* geht auf *ā*.

Zur Erklärung vgl. man V, 30. 10: *gāvo vatsair vīyutāh* und I, 23. 13 *ājā nastām yāthā pašūm*. — *maryakā*: ‚das kleine Männchen‘, das Stierkalb ist natürlich Agni, und die Kühe sind die *javālāh*. Das Bild ist dasselbe wie in der vorhergehenden Strophe. Sprecher aber muss der Purohita sein, der barsch auf die Anzapfung durch die Piśāci erwidert.<sup>1</sup>

6. Den König der Wohnstätten, den Hort<sup>2</sup> der Menschen haben die Arātis versteckt bei den Menschen. Die Zaubersprüche des Atri sollen ihn lösen, die schmähenden sollen (selbst) der Schmach verfallen.

Trotz der Unsicherheit des Wortes *vasām* (s. Note) kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Epitheta des ersten Pādas auf Agni gehen. Sprecher der Strophe ist wieder der Purohita. Dass der Dichter hier von Atris Zaubersprüchen spricht, bzw. sich selbst Atri nennt, kann bei einem Mitglied der Atrifamilie nicht befremden. Der Purohita wird noch deutlicher: die Arātis (s. Str. 1) haben Agni bei den Menschen, d. i. zugleich doppelsinnig in Menschengestalt, versteckt, aber mein Zauberspruch soll ihn befreien.

7. Auch den Śunaḥṣepa, der für tausend (Kühe)<sup>3</sup> an den Opferpfosten gebunden war, hast du von demselben gelöst, denn er hatte (dich) gepriesen; so löse auch von uns die Fesseln, *Agni*, du kluger Hoṭr, der du *hier* Platz genommen hast.

Zum erstenmal wird Agni direkt angeredet. Sprecher kann nur der Purohita sein. Die Berufung auf Śunaḥṣepa ist für ein Mitglied der Ikṣvākufamilie doppelt am Platze.

8. Du warst nämlich voller Zorn von mir gegangen,<sup>4</sup> der Hüter der göttlichen Ordnung hat es mir gesagt. Indra, der (darum) wusste, hat dich nämlich entdeckt; von ihm unterrichtet, bin ich hierhergekommen, Agni.

Die beiden ersten Pādas dürften schwerlich Worte des Purohitas sein; sie geben, nach dem Itihāsa betrachtet, nur einen Sinn, wenn man sie sich Agni in den Mund gelegt denkt. Ich vermute,

<sup>1</sup> Beachte die scharfe Pointierung in der Sans. 1. Strophe.

<sup>2</sup> s. Hillebrandt und Oldenberg l. c.; ganz anders Pischel, Ved. Stud. I p. 210. Nāg. ed. l. c. *vaśāni* mit *vaśāni* = *vaśāni*.

<sup>3</sup> s. Weber, Ind. Stud. 16, 168. L. 1. vgl. IV, 1. 328.

<sup>4</sup> Zur Form vgl. Oldenberg a. a. O. 370.

dass wir hier einen Fall haben, wie er sich in Itihâsamantras häufiger findet,<sup>1</sup> dass nämlich für dieselbe Strophe zwei verschiedene Sprecher anzunehmen sind: die erste Hälfte spricht Agni, während ihm der Purohita in der zweiten antwortet. Teil 1 würde also gewissermassen eine Entschuldigung Agnis enthalten, Teil 2 die Angabe des Purohitas, wie es ihm möglich wurde, Agni zu finden.<sup>2</sup> Der Hinweis auf die von Pâda b ab wörtlich übereinstimmende Str. X, 32.6, die doch jedenfalls aus dieser Strophe entlehnt ist, beweist absolut nichts dagegen, trotzdem dort sicher nur ein Sprecher für die selbe anzunehmen ist: der Dichter dürfte eben absichtlich variiert haben, vgl. auch das von Geldner (Ved. Stud. III, p. 84) Bemerkte.

9. Mit hellem Glanz erstrahlt Agni, durch seine Macht macht er alle Dinge sichtbar, über den gottlosen, bösen Zauber siegt er; er wetzt seine Hörner, das Rakṣas zu durchbohren.

Cf. Av. 8. 3. 24 und 25. Der Brh. Dev. zufolge bricht bei dieser Strophe Agni plötzlich hervor und verbrennt die Pisâci auf ihrem Sitz. Das passt wieder durchaus zu unserer Strophe; sie und die folgende sind als Itihâsaverse zu betrachten, die uns das Resultat der Beschwörung kundthun.

10. Möge Agnis Geprassel zum Himmel emporsteigen, um mit seiner scharfen Waffe das Rakṣas zu töten. Gleich, als ob sie trunken wären, brechen seine Gluten hervor, nicht hält sie teuflische Umstrickung.

Agni ist nun wieder in altem Glanz erstanden, und der Dichter schliesst nach bekannter Schablone:

11. Diesen Stoma habe ich, der Sänger, dir, du kraftvoll Erstandener, gezimmert, (so gut) wie ein geschickter Wagenbauer den Wagen. Wenn du, Gott Agni, Gefallen daran findest, so lass uns dafür Regen und Sonnenschein<sup>3</sup> geniessen.

12. Auswachsend zum starknackigen Stier, treibe er (uns) unbehindert die Habe des Protzen zu.<sup>4</sup> So haben

<sup>1</sup> Vgl. auch Pischel, Ved. Stud. II, p. 45.

<sup>2</sup> Wieder die scharfe Partionierung der Soma- und Opfer- der Hater der göttlichen Ordnung, u. e. Indra hat mir das gesagt — Indra hat mir das gesagt.

<sup>3</sup> Wörtliche: die Wasser mit der Soma- u. Opferung — a O

oder 'des Feindes', cf. Geldner, Ved. Stud. III, p. 86.

mit Bezug auf diesen Agni die Unsterblichen gesprochen: dem Barhis breiten den Menschen soll er Schutz verleihen, dem Havis spendenden Menschen soll er Schutz verleihen.

Besondere Erörterung verlangt noch die Verschiedenheit der einzelnen Itihāsaversionen in der Benennung des Königs. In der Śāty.-Fassung heisst er Tryaruṇa Traivṛṣṇa und wird mit den Ikṣvākus in Beziehung gebracht, in der Brh. Dev. entsprechend Tryaruṇa Traivṛṣṇa Aikṣvāka, im Tā. Br. heisst er Tryaruṇa Traidhātva Aikṣvāka, aber in der Tāṇḍaka-Fassung bei Śāy. wunderbarerweise Trasadasyu; ebenso ist am Schluss der Śāty.-Erzählung von der Piśāci als Gattin des Tradasyu die Rede.

Die Anführung des Sunaḥśepa in Str. 7 unseres Liedes weist auf die Ikṣvākus; der König selbst wird in diesem Liede überhaupt nicht genannt, wohl aber findet sich ein Tryaruṇa in dem schwierigen Liede V, 27. Str. 1 führt er daselbst den Beinamen Traivṛṣṇa, Str. 3 heisst er direkt auch Trasadasyu. Die einheimische Tradition ist allerdings im Zweifel, wer als Rṣi von V, 27 anzusetzen sei. Die Anukramaṇī nennt die Könige Tryaruṇa Traivṛṣṇa und Trasadasyu Paurukutsya als Rṣis von 1—3 und Aśvamedha Bhârata als Rṣi von 4—6, fügt aber hinzu, dass einige (*kecit*) allein den Atri als Rṣi ansähen unter der Begründung, „man werde sich doch nicht selbst beschenken.“<sup>1</sup> Ganz ähnlich heisst es Brh. Dev. 5. 27b—32a:<sup>2</sup> „Die drei Könige Traivṛṣṇa, Trasadasyu und Aśvamedha sind bei den Atris bald hier, bald dort als gepriesen voranzusetzen. In dem Agni-Liede V, 27 pries der Rṣi Atri selbst jene königlichen Weisen, erfreut über deren Gaben, so sagen „einige.“<sup>3</sup> Das Lied ist auch an Agni gerichtet, weil er für sie (von jenem) Segen erflehte. Der König Tryaruṇa schenkte dem Atri zehntausend und dreihundertzwanzig Rinder und einen goldenen, mit zwei Ochsen bespannten Wagen. Aśvamedha schenkte hundert Stiere<sup>4</sup> und Trasadasyu viel Geld.

<sup>1</sup> *mitmātmanā anuvācī it.*

<sup>2</sup> 5. 27b, 28a, die eine Reihe von Mss. an dieser Stelle nicht aufweisen (s. Note 10), gehören wohl hieher, dürften aber nach 5. 12, woselbst sie zu streichen sind, so zu verbessern sein. *traivṛṣṇas traśadasyuś ca paurukutsyaś ca*

<sup>3</sup> *kecit.*

<sup>4</sup> Lies *śataśatāḥ śatam* = 10000.



Im wesentlichen gleich ist die Liste in den Purāṇen, Vi. P. 1, 3, 1, 311. Purukutsa-Trasadasyu-Sambhūta - Anarāya-Prśadasya Haryasya-Vasumanas<sup>1)</sup>-Tridhanvan-*Trayyârūṇa*-Satyavrata.

Zweifellos ist *Trayyârūṇa* nur eine Verstümmelung des vedischen *Tryarūṇa* (s. Hall a. a. O.), ebenso ist zu bemerken, dass auch *Tridhanvan* als Vater des *Tryarūṇa* durch das Tâ. Br. als vedisch gesichert ist; *Tryar.* heisst ja dort *Traidhâtva* (sic!) *Aikṣvâka*. *Trivrṣan*, der *Rv. V. 27. 1* und in der Itihâsatradition erscheint, ist dagegen verloren gegangen.

*Tryarūṇa* ist der indischen Tradition zufolge ein Urenkel des *Trasadasyu*, Ludwig trifft daher mit seiner Übersetzung von *V. 27. 3* ‚*Trasadasyus* Enkel‘ dem Sinne nach das Richtige.

Alle Verschiedenheiten in der Benennung des Königs in unserem Itihâsa sind dadurch auf das einfachste erklärt.

### *Vâmadeva Gautama.*

#### 1. *Vâmadevas* Geburt.

Von dem Rṣi des vierten Maṇḍalas<sup>2</sup> berichtet die Tradition, dass er schon im Mutterleibe im Besitz des *jñâna* gewesen sei. Nach *Ait. Âr. 2. 5. 1. 15* soll er die Strophe *IV, 27. 1 garbhe śayânaḥ* erfunden haben, und *Sây.* sagt zu *IV, 27. 1*: ‚hierzu wird folgender Śloka recitiert: Der durch Yoga in Adlergestalt aus dem Mutterleib gekommene Rṣi spricht, noch im Mutterleib befindlich, diese Strophe‘. Ebenso bemerkt *Sây.* zu *IV, 26. 1*: In diesen drei Strophen (1—3) zeigt *Vâmadeva*, dem schon im Mutterleib das Wissen von Brahman aufgegangen war, seine Erkenntnis, nämlich die Identität mit dem All, indem er sich als *Manu* u. s. w. schildert.<sup>3</sup> Ganz ähnlich heisst es bei *Sây.* zu *Av. 18. 3. 15* unter Hin-

und wurde infolgedes er von seinem Vater zu den *Svapitṛ*es veranunt (s. *Hary.* l. c. Wilson Vi. P. III. III. 1, 284 f.)

<sup>1)</sup> So Hall, Vi. P. III. 1, 284 f. verbessern die eingeklammerten Namen Ellen in *Hary.* ebenso an *Matva*, *Agni* und *Brahm* (s. a. a. O., Note 1).

<sup>2)</sup> Weber, *Vedische Beiträge*, St. B. V. 1894, p. 792 f.

<sup>3)</sup> Zur philosophischen Auffassung dieser Strophen s. Saty. Br. 14, 1, 2, 21—22. *Upaniṣad* (1904) p. 107. *Upaniṣad* (1904) p. 107. *Upaniṣad* (1904) p. 107.

weis auf IV, 26. 1 *sa bhala use vâmadevâh garbhâvâstha ca sann utphannatattvajñânâh svasya sârvâtmyam anusamdadhau.*

Dieses übernatürliche Wissen Vâmadevas schon vor der Geburt spielt auch in dem Itihâsa von seiner Geburt eine grosse Rolle. Derselbe wird zu IV, 18 erzählt und lautet wörtlich übereinstimmend bei Śaḍg. (Macd. p. 110), Sây.<sup>1</sup> (Einl. zu IV, 18) und NM. (3. 8 fol. 45b) wie folgt:

„Der grosse Muni Vâm. befand sich schon im Mutterleibe im Besitze der Erkenntnis; er beschloss, nicht aus dem Schoss der Mutter geboren zu werden,<sup>2</sup> sondern aus der Seite heraus. Als seine Mutter seine Absicht merkte, dachte sie, um ihn davon abzubringen, an die Göttin Śacî und Aditi, Indras Mutter. Da kam Aditi mit Indra in den Wald zu der Schwangeren, und nun entspann sich zwischen Aditi, Indra und Vâmadeva ein Gespräch.“

Wenn auch die Legende von dem übernatürlichen Wissen Vâmadevas schon vor seiner Geburt bereits in einer so alten Quelle wie Ait. Âr. bezeugt ist, so glaube ich doch nicht, dass sie in den Rv. selbst zurückreicht.<sup>3</sup> Ich gebe in diesem Fall gern zu, dass sie auf gelehrtem Irrtum beruht, einmal durch die oft verhängnisvoll gewordene Paribhâṣâ: *yasya vâkyam sa ṛṣir yâ tenocyate sâ devatâ*, zum andern durch Missverstehen der Worte *garbhe nu san* IV, 27. 1, die man später dem Vâm. in den Mund legte.<sup>4</sup> Es wäre aber falsch, wegen dieses Fehlers die gesamte Tradition über Vâm. für irrig zu halten: der Fehler ist meines Erachtens sofort korrigiert, wenn wir den wirklichen Sprecher von IV, 27. 1, 26. 1—3 etc. oder — genauer — den, dem diese Verse von dem Dichter in den Mund gelegt werden, an Vâmadevas Stelle setzen.

Wer ist aber Sprecher dieser Strophen? Die Lösung liegt, wie ich glaube, in IV, 18, und es ist darum nötig, auf dieses Lied näher einzugehen.

*vâcâ at . . . tad d'âvatat paryann 1.111 vâmadevâh paryatâ. dâcâh matâ d'âcâ ye  
â va etc. tad idam apyetarhi va evam vâcîhîm vâcîhî matâ ca vâcâ . . .*

<sup>1</sup> *asmân sîkte matâhâtrâdâmanâca apy. et. d'âcâhî . . . d'âcâhî . . . vâcîhî  
d'âcâ.*

<sup>2</sup> Bei Macd. *jâyeya* zu lesen.

<sup>3</sup> Man beachte, dass im Satg. (z. B. IV, 20) dieser Irrtum noch nicht bestanden wird (s. oben).

<sup>4</sup> Vgl. auch Weber *z. A. O.* 1. 702. Nr. 111.

Die Anukr. beschränkt sich auf die ganz kurze Angabe: *ayanī panthāh saptonā samvāda indradittivāmadevānām*: 'das dreizehnversige Lied IV, 18 ist ein Saṃvāda zwischen Indra, Aditi und Vāmadeva'. Eine Rollenverteilung wird von ihr nicht gegeben. In einem solchen Falle muss nach einer Paribhāṣā<sup>1</sup> dieselbe aus dem Inhalt erschlossen werden. Darum fahren Śaḍg., Sây. und NM. in ihrem Itihāsa zu IV, 18 fort: Diese Erzählung wird im Sûtra (i. e. Anukr.) durch das Wort *saṃvādah* angedeutet; die Rollenverteilung wird daselbst nicht gelehrt. Da gilt denn die Regel: wenn die Rollenverteilung in den Lehrbüchern nicht gelehrt ist, so ist sie aus dem Inhalt (des Liedes) zu erschliessen.<sup>2</sup> Indra, Aditi und der R̥ṣi hielten in diesem Liede ein Gespräch. Mit Str. 1 redet Indra den schon seit langer Zeit im Mutterleibe befindlichen und noch immer nicht hervorgekommenen Vām. an. Der R̥ṣi antwortet mit den folgenden fünf Halbversen (2—4b); die sieben Halbverse von 4c ab (4c—7) sind Worte der Aditi, die fünf Verse von 8 ab (8—12) Worte des Munis. Im Schlussvers endlich erzählt Vāmadeva das Aufhören der Not. Das ist die Rollenverteilung nach dem Inhalt, so lehren die R̥gvedakenner.<sup>3</sup> Da diese Verteilung klar zu Tage liegt, wird sie in den Lehrbüchern nicht mitgeteilt; hier wird sie aber gegeben, um R̥ṣi und Devatā festzustellen.<sup>4</sup>

Gewinnt man aber aus dem Rv. selbst die Überzeugung, dass die Angabe von dem übernatürlichen Wissen Vāmadevas schon im Mutterleibe nur eine spätere Fiktion ist, so wird diese Rollenverteilung unhaltbar. Sie hat darum nur antiquarischen Wert, gerade so wie eine Legende, die zu IV, 18.13 erzählt wird, die aber hier ebenfalls der Vollständigkeit halber angeführt werden muss.

Die Brh. Dev. berichtet uns nämlich 4, 121b—123a:<sup>5</sup> 'Der R̥ṣi, der, um Götter, R̥ṣis und Manen verehren zu können, die Ein-

<sup>1</sup> Vgl. auch Śaḍg. zu X, 86 (Maed. p. 155)

*apadesesi anuktes ca vaktvīhedi na iā sitih  
athāpy pyādipīnānātham arthatas te atra vānyate*

<sup>2</sup> *nekte vaktvīseve 'tra hī apadesesi anuktesah  
arthatas te avāgantavy vaktvīhedi te vaktvīh*

<sup>3</sup> Dieselbe Rollenverteilung auch in Āśānuki. 4. 2b—4.

<sup>4</sup> Nach Śaḍg. zu X, 86 (s. oben, resp. ich so *na, vānyate vānyate* und *vānyate vānyate*)

<sup>5</sup> Ind. d. Śg. III, vierter Manuśloka

geweide des Hundes kochte, und dem Indra in Adlergestalt das Madhu (den Soma) brachte,<sup>1</sup> der Gotamaspross pries mit den fünfzehn Liedern IV, 1ff. den Agni und mit den sechzehn folgenden den Indra.<sup>4</sup>

Dass Vâmadeva in der Not Hundefleisch gegessen habe, ohne damit eine Sünde zu begehen, berichtet auch Manu X, 106, und die eben besprochene Angabe der Brh. Dev. findet in der NM. 3, 8 (fol. 45 b) folgende Erklärung: *âpady api dharmam na tyajed ityarthâ àha*

*na tyajed dharmamaryâdâm api kleśadaśâṃ gataḥ  
vâmadevaḥ śūno dharmam<sup>2</sup> paktvântrâṇi cacâra yat<sup>3</sup>*

Auch im Unglück soll man die religiösen Vorschriften nicht ausser acht lassen; in diesem Sinne sagt er: Man lasse die im Gesetze vorgeschriebene Ordnung nicht ausser acht, selbst wenn man in Bedrangnis geraten ist: Vâmadeva kochte die Eingeweide des Hundes, um der Vorschrift zu genügen.<sup>4</sup> Mit den Worten: *tad-artheyam âkhyânâpûrvikâ ṛk* wird alsdann IV, 18, 13 angetührt. Das Âkhyâna ist das oben aus Śaḍg. und Sây. Mitgeteilte; dann folgt die eben citierte Stelle aus der Brh. Dev.<sup>3</sup>

Wie gesagt, auch diese Legende kann keinen Wert haben, wenn sich herausstellen sollte, dass Vâm. nicht der eigentliche Sprecher von IV, 18, 13 ist. Ganz anders steht die Sache aber mit der Legende, die uns die Brh. Dev. an anderer Stelle<sup>4</sup> giebt; es heisst nämlich 4, 126—128: Aditi leistete ihrem Sohne Indra, der, als er sich noch im Mutterleibe befand, erklärte, ich will nicht auf dem richtigen Wege geboren werden,<sup>5</sup> für ihr eigenes Wohl

<sup>1</sup> Der Text ist nicht ganz sicher, NM. (s. i. V.) liest: *yajya ca venaśî ena  
uśaśî: ṛśaśî madhu. II.: a va va śvavarârenâhâra: ṛśaśî madhu. B.: yajya  
ca venaśî: enaśî: ṛśaśî madhu. auf jeden Fall ist aber *venâśî* nicht  
*aharâśî*) zu lesen.*

<sup>2</sup> Ms. *gharmaṃ* und *cacâravat*, aber im C.: *yad' yasmâd dharmam(ṇi) vihitam  
śūno akhâra.*

<sup>3</sup> Letztere allerdings in einer Form, die logisch nicht möglich ist; es werden  
nämlich sicher irrtümlich die obigen Verse mit der Legende verquickt, die uns die  
Brh. Dev. zu IV, 18 giebt (s. sogleich), d. h. die Verse erscheinen in der Reihen-  
folge 120 a, 120 b, 121 b, 122 a.

<sup>4</sup> Als Einleitung zu den Indraliedern.

<sup>5</sup> Nat. 114 h mit P. fol. 45 b. II. fol. 38 f. und NM. fol. 40 a. 1. oben: *âpady  
ca venaśî: enaśî: ṛśaśî madhu.*



wissen, er werde, wenn geboren, ihre Macht an sich reißen. Diese Anschauung liegt meines Erachtens auch schon im Rv. vor, und damit kommen wir wieder auf IV, 18 zurück.

Ich meine, der Dichter giebt uns in diesem Sūkta kein Indra-Loblied im gewöhnlichen Sinn, vielmehr eine durch vorausgehende Nindâ wirksam gehobene Stuti.<sup>1</sup> Diese Nindâ ist bei Indra nichts Auffallendes. Die Liste seiner Schandthaten ist ein beliebtes Thema in den Brähmaṇas.<sup>2</sup> Unser Lied ist das älteste Beispiel dafür. Die Anklage (*nindâ*) übernimmt Vāmadeva, die Verteidigung, also die *stuti*, dagegen Aditi. Indra wird mit Ausnahme des Schlussverses als stummer Zeuge gedacht. Und zwar beginnt Vām. mit Indras Gewaltthatigkeit bei dessen Geburt, indem er sich den Dialog des alten Geburtsitihāsas aneignet.

In Str. 1 hält nämlich der Dichter meines Erachtens dem Indra die Worte vor, die höchst wahrscheinlich ursprünglich Tvaṣṭr gesprochen haben wird. Ich sehe aber in Tvaṣṭr nicht mit Bergaigne 3. 58 ff. und im Anschluss daran Pischel a. a. O. p. 44 Indras Vater — wir wissen von Indras Vater fast nichts; Indra hat ihn gleich nach seiner Geburt aus uns ebenfalls unbekanntem Gründen erschlagen (s. p. 85) —, sondern Indras Grossvater,<sup>3</sup> den ehemaligen Götterherrscher, der da weiss, dass Indra dereinst seine Herrschaft an sich reißen wird und deswegen Indras Geburt überhaupt zu verhindern, bzw. ihn umzubringen sucht.<sup>4</sup> Die einzelnen Phasen dieser Geburtsgeschichte sind leider zu dunkel; ausser bei Vām. wird eigentlich nur noch in Rv. III, 48 auf dieselbe eingegangen und dort auch lange nicht so ausführlich wie hier. — Ich vermute, dass Tvaṣṭr zunächst einfach die *yonī* von Indras Mutter versperrt hat,<sup>5</sup> und dass Indra, nachdem er lange Zeit im Mutterleibe zugebracht hat, endlich beschliesst, von der Seite her-

<sup>1</sup> Man vergleiche, wie in den Brähmaṇas oft eine *prasamsi* durch eine vorausgehende *nindâ* erreicht wird.

<sup>2</sup> s. Ait. Br. 7. 28. 1 etc.; Geldner, Ved. Stud. II, p. 305; Oertel, JAOS. XIX, p. 118 ff.

<sup>3</sup> s. III, 48. 2.

<sup>4</sup> III, 48. 4 *tvaṣṭāram mīro janusābhāhūya* dürfte so zu deuten sein: Indra wurde dem Tvaṣṭr überlegen dadurch, dass er geboren wurde. s. MS. I 6. 12, anders Pischel a. a. O. p. 51. — Man vgl. übrigens die Erzählungen von Kāsi und Kṛṣṇa.

<sup>5</sup> Vgl. die Geschichte die Kāth 13. 4 (I. 184. 10.) von Indra, der hlt. virl.



trunken, eine zweite Gewaltthat, wie III, 48.4 erweist, denn er hat ihn dem Tvaṣṭr gestohlen.

Wie diese Strophe, so sind auch die folgenden auf zwei Sprecher verteilt.<sup>1</sup> Der Disput wird in scharf pointierter Wechselrede<sup>2</sup> im oben p. 81 besprochenen Sinne fortgesetzt. Das erste Hemistich spricht von jetzt ab immer Vâm., das zweite Aditi. Zunächst betont Vâm., dass ein derartiges Betragen bei Indra auch nicht wunder nehmen könne. Aditis Entgegnung darauf wird von ihm in der ersten Hälfte der übernächsten Strophe widerlegt, diese Widerlegung wieder von Aditi in der zweiten Hälfte derselben:

4. (Vâm.): Was wird denn der Besonderes können, den sie (die Mutter) tausend Monate und viele Herbste getragen hat!<sup>3</sup>

(Aditi:) Es giebt doch keinen, der ihm gleich ist unter den Geborenen und denen, die geboren werden sollen!

5. (Vâm.): Diesen Ausbund von Kraft,<sup>4</sup> den Indra, versteckte die Mutter, als ob sie ihn für einen Schandfleck hielte?

(Aditi:) Da stand er von selbst auf, (seine) Gestalt annehmend;<sup>5</sup> Himmel und Erde füllte er an, als er geboren wurde.

Vâmadeva sieht, dass er auf diese Weise nichts ausrichten kann. Er sucht daher an einem andern Beispiel Indras Gewalttätigkeit zu erweisen, er fährt also zu Aditi gewendet fort:

6. (Vâm.): Da fließen die plätschernden, laut durcheinanderkreischend wie zuchtige Jungfrauen —

Aber noch ehe er seinen Satz beendet hat, fällt ihm Aditi ins Wort:

<sup>1</sup> Vgl. das oben p. 73 über Strophenverteilung Bemerkte sowie Pischel a. a. O. p. 45.

<sup>2</sup> s. oben p. 72 Note 1.

<sup>3</sup> *atârâ* kann nur dritte Sing. sein, da die erste im Veda nicht *vidhî* hat. s. Whitney, Sanskrit Grammar<sup>2</sup> 793 d.

<sup>4</sup> *ni-p* wörtlich ‚hineinstopfen, vollpfropfen‘.

<sup>5</sup> Wegen *yathâvâsîmî tanvati kalâ sîh* III, 48.4 und *avâramî tanvî tanvî kâmbham* IV, 18.10 kann ich mich Pischels Auffassung von *ni-p* für diese Strophe (s. Ved. Stud. II, p. 195) nicht anschließen.

(Aditi:) Frage sie, was sie damit<sup>1</sup> sagen, ob die Wasser den hemmenden Fels durchbrechen?

Vām. läßt sich indessen nicht aus der Fassung bringen:

7. (Vām.): Sollen sie ihm etwa Lobsprüche sagen? Sie nehmen ja die Schmach Indras auf sich.

Und wieder trumpft ihn Aditi ab:

(Aditi:) Mein Sohn hat diese Flüsse strömen lassen, als er mit gewaltigem Schläge den Vṛtra getötet hatte.

Zum Sachverhalt, auf den in diesen beiden Strophen angespielt wird, vgl. man Geldner, Ved. Stud. II, p. 294 ff. Die Schmach Indras ist, wie Sây. richtig erkannt hat, das *vṛtravadhanimittam brahmahatyârûpam pâpam*, das die Wasser *pinârûpeṇa* auf sich nehmen; man sehe auch die von Sây. zu I, 93. 5 erzählte Âkhyâyikâ: *indro vṛtram hatvâ brahmahatyâyâ çhitah san pṛthivyâm vṛkṣeṣu strîṣu apsu ca tām brahmahatyâm nyamârkṣît* sowie Geldner, Ved. Stud. II, p. 305, III, p. 184 f.<sup>2</sup>

Mit dem Hinweis darauf, dass die Wasser dem Indra ihre Befreiung verdanken, ist Vām. jegliches weitere Gegenargument verschlossen; er giebt darum dieses Thema auf und spricht von neuen Gewaltthätigkeiten Indras bei seiner Geburt. Leider sind die Vorgänge, auf die er nunmehr anspielt, für uns höchst dunkel, doch dürften sie zeitlich den vorher aufgezählten Gewaltthaten folgen. Wieder giebt das erste Hemistich die Nindâ Vām.'s, die übrigens nunmehr an Indra direkt gerichtet wird, das zweite die Rechtfertigung durch Aditi.

8. (Vām.): Sie war doch nicht etwa thöricht, (als) dich die junge Mutter beseitigte; sie war doch nicht etwa thöricht, (als) dich Kuṣavâ verschlang?

(Aditi:) Allerdings war sie thöricht, (darum) erbarmten sich die Gewässer über das Kind; allerdings war sie thöricht, (darum) ging Indra gewaltsam hervor!

*mâmat*, das Sây. mit *pramatta* etc. übersetzt, ist augmentloses Imperfekt von *√mad*, *mamatti*; die Verschiedenheit der Accentuation der nachfolgenden Verba erklärt sich daraus, dass sie im ersten Fall Nebensatz mit zu supplierender Konjunktion, im

<sup>1</sup> d. h. mit dem Kreischen.

<sup>2</sup> D. Wort *vṛkṣeṣu* entspricht zu dem *vṛkṣeṣu* in VS 2. 5. 1. 2.

zweiten Hauptsatz sind. Subjekt von *māmat* ist natürlich *yuvatih*, bezw. *kusavā*, bezw.<sup>1</sup> *vyāmsah*.

Auch dieser Angriff ist abgeschlagen, aber gleich folgt ein neuer:

9. (Vām.): Er war doch nicht etwa thöricht, (als) dich, o Maghavan, Vyāmsa durchbohrte und dir die Kinnbacken abschlug?

(Aditi:) Darum (eben) wurde ihm der Durchbohrte überlegen und zerschmetterte mit der Waffe den Kopf des Dāsa.

Dieses in Str. 8 zugestandene thörichte Verhalten der Aditi ist aber zu entschuldigen, die Sprecherin des letzten Hemistichs fährt also fort:

10. (Aditi:) Die *Färse* gebar einen gewaltigen, kräftigen, unbezwinglichen Stier, den starken Indra. Ungeleckt liess (darum) die Mutter das Kalb laufen, das sich selbst seinen Weg suchte.

Zur Übersetzung des Schlusses vgl. Rv. III, 48. 4a und b. - Das Wort *gr̥stih* ‚Färse‘, das voransteht, erklärt alles. Eine Kuh, die ihr erstes Kalb wirft, pflegt nur ein kleines Kalb zu haben, ist auch noch unerfahren in der Behandlung desselben.

Den Fehler, den sie dabei beging, hat sie übrigens auch später wieder gutgemacht:

11. Auch wendete sich die Mutter (später) dem Buffel wieder zu: ‚Jene Götter lassen dich im Stich, o Sohn! Da(rum) sprach Indra, als er den Vṛtra töten wollte: ‚Freund Viṣṇu, mache deine weitesten Schritte.‘

Die Geduld des Dichters ist erschöpft, er fährt nunmehr sein allerschwerstes Geschütz auf und wirft Indra entgegen:

12. (Vām.): Wer hat deine Mutter zur Witwe gemacht?<sup>2</sup> Wer suchte dich im Schlafen und Wachen zu töten?<sup>3</sup> Welcher Gott erbarmte sich über dich,<sup>4</sup> als du den Vater umbrachtest, ihn bei den Füßen packend?

<sup>1</sup> In der folgenden Strophe

<sup>2</sup> Antwort: Indra, da er seinen Vater erschlug

<sup>3</sup> Tvāstr!

<sup>4</sup> Kama!





vorziehen. Jedenfalls ergibt sich mit Sicherheit, dass bei Gelegenheit des Somaraubes auch Indra befreit wurde. Beherzigen wir nunmehr, dass auch IV, 18.13 der Adler mit dem Soma als derjenige erscheint, der Indra aus der äussersten Not, in die er durch die Verfolgungen der Götter geraten war, befreite, so erscheint IV, 27.1 in einem ganz neuen Lichte. Hören wir ganz unbefangen, was uns Indra (er ist der Sprecher, s. oben) dort, und zwar unmittelbar nach IV, 26.7, erzählt:

1. (Indra:) Schon im Mutterleibe lernte ich alle Sorten (Geschlechter?) dieser Götter kennen, hundert eherne Burgen bewachten mich. Da (kam) der Adler; durch den schnellen flog ich heraus.

Dass Indra schon im Mutterleibe den Entschluss gefasst hatte, über die Götter zu herrschen, und dass diese ihm deswegen nach dem Leben trachteten, wissen wir aus MS. 1.6.12 in Verbindung mit Rv. IV, 18.<sup>1</sup> Von ehernen Fesseln, mit denen er gebunden wurde, spricht MS. 2.1.12 (vgl. TS. 2.4.13). Hier sind es ehrene Burgen, die ihn halten — selbstverständlich nicht im Mutterleibe —, und ich meine, dass wir hier die ursprüngliche Fassung des Mythos vor uns haben, den die spätere Zeit, wie oft, verwirrt hat. Indra ist, wie es scheint, auch nach seiner Geburt ängstlich gefangen gehalten worden und *Vraks* ist hier nicht im guten Sinne mit ‚schützen‘, sondern vielmehr im schlimmen Sinne mit ‚bewachen‘ zu übersetzen. Mit dem Kommen des Adlers<sup>2</sup> ergibt sich für Indra die Möglichkeit, sich aus den Burgen zu flüchten, d. h. er lässt sich einfach von dem schnellen,<sup>3</sup> i. e. dem Adler, herausragen. Noch klarer wird das durch die folgende Strophe:

2. Er (der Adler) trug mich nicht gern fort, (aber) ich (sc. Indra) war ihm an Kraft und Stärke überlegen. So (er) entging der Kluge<sup>1</sup> (sc. ich, Indra) den Nach-

<sup>1</sup> Cf. auch Fischel a. a. O. p. 211.

<sup>2</sup> Das Verbum ist nach der bekannten Technologie der Rihäsverse zu ergänzen.

<sup>3</sup> Dass *vraks* Adjektivum ist, hat Fischel a. a. O. p. 207 richtig gesehen, wie er überhaupt der vollkommenen Deutung des zu Grunde liegenden Mythos a. a. O. ziemlich nahegekommen ist. Seine Übersetzung a. a. O. p. 215 habe ich mir häufig wortlich angeeignet. — Bloomfields Einwand gegen P.'s Deutung von *vraks* (JAOS. XVI, p. 17 f) fällt bei meiner Übersetzung fort.

<sup>4</sup> Cf. Übersetzung von *vraks* bei Freigebge habe ich nicht über-

stellungen, und der Starke (sc. der Adler) überholte die Winde.

Zur Deutung des letzten Pāda vergleiche man Mbhâr. I. 33. 18 (= 1512) sowie die Erörterungen zu Str. 4; es sei auch an das Wort *aptîr*, das als Beiwort der Śyenā gebraucht wird (s. Pischel, Ved. Stud. I, p. 127), erinnert.

3. Als nun der Adler vom Himmel herabsauste, respektive als sie (die Götter) den Klugen von dort trugen, obwohl Kṛṣānu, der Schütze, zornigen Geistes auf ihn schoss und die Bogensehne losschnellte,

4. Da trug der Adler sie mit Indra zusammen (eilig) wie (die Flügelschiffe) den Bhujyu vom hohen Himmel herab. Jenes (des Kṛṣānu) Pfeil flog nur zwischen das Gefieder, und zwar des damals im Flug begriffenen Vogels.

*yādi vā* dürfte vielleicht andeuten, dass man auch noch eine andere Version dieses Mythos kannte, wenigstens werden in den Brāhmaṇas diese Worte häufiger in diesem Sinne gebraucht, man vgl. z. B. Kauṣ. Br. 18. 1 *savitā sūryām prāyacchat somāya rājñe yādi vā prajāpateḥ*. Als Subjekt wäre dann aus dem *devāvān* IV, 27. 3 (s. oben p. 87) *devāḥ* zu ergänzen. Vielleicht gab es also eine Version des Mythos, nach der die auf Indras Seite stehenden Götter (z. B. die Maruts, die ihn ja eigentlich nie verlassen haben, s. unten) bei dem Rettungswerk des Indra sich mitbeteiligten.

Die Hauptschwierigkeit liegt in dem *indrāvato* Str. 4. Bloomfield a. a. O. p. 22 muss zugegeben werden, dass sich eine sichere Deutung dieses Wortes aus X, 101. 1 ergibt: es braucht nicht gerade ‚mit Indra an der Spitze‘ zu bedeuten, sondern einfach ‚mit Indra‘. Die Schwierigkeit, die B. durch eine Korrektur in *parāvato* beseitigen will, ist aber gehoben, sobald wir den Acc. plur. erklären können; diese Möglichkeit ist uns in der That durch IV, 26. 7: *ādāya śyenō abharat sōmam sahāśraṃ savāñ ayūtaṃ ca sākām* gegeben, d. h. wir brauchen nur *savān* zu ergänzen.

nommen, weil gerade hier die Freigebigkeit dem Indra nicht nachgesagt werden kann. Ist es nur Zufall, dass das Wort hier immer von dem in Burgen (*śuo*) eingeschlossenen Indra gebraucht wird?

Eine weitere Schwierigkeit liegt in dem Worte *prasita*. Im *Amarakośa* erscheint *prasita* als Synonym von *āsakta*, und beide sollen *tatpara* bedeuten. *Kāśikā* zu *Pāṇ.* 2. 3. 44 erklärt es mit *prasaktaḥ*. *yas tatra nityam evārabaddhaḥ sa ucyate.* zu *Pāṇ.* 5. 2. 66 mit *prasaktaḥ* und *tatparaḥ*. Demnach dürften wir also entweder ‚im Fluge begriffen‘ oder aber ‚im Fluge behindert‘ (sc. durch die Last) zu übersetzen haben.

Das tertium in dem Vergleich von 4a ist nicht nur die Sicherheit, sondern vor allem die Schnelligkeit. Der Vogel fliegt so schnell,<sup>1</sup> dass der ihm von *Kṛśānu*, dem Somawachter, nachgesandte Pfeil (*patatr*) bloss zwischen das Gefieder (*antāḥ paṇam*), nicht ins Fleisch eindringt,<sup>2</sup> eine Vorstellung, die dem Inder gelaufig ist, wenngleich mir augenblicklich eine Belegstelle aus der klassischen Litteratur nicht zur Hand ist.

Zu *Str.* 5 s. *Pischel a. a. O.* p. 215.

Das Lied IV, 27 ist also gewissermassen als Fortsetzung von IV, 18 anzusehen, indem es uns zeigt, wie die schliessliche Rettung *Indras* vor den Nachstellungen der Götter möglich geworden ist. Der ganze Sachverhalt ist so einfach, dass man sich billig darüber wundern muss, dass diese Legende auch in der einheimischen Tradition so ganz verschollen ist.<sup>3</sup>

## 2. Vāmadeva verkauft Indra.

Anschliessend an die oben p. 79 mitgeteilte Legende zu IV, 18 erzählt die *Bṛh. Dev.* 4. 128, dass *Vāmadeva* den *Indra* im Scherz in der Versammlung der *Ṛṣis* verkauft habe, und zwar in der Strophe IV, 24. 10.<sup>4</sup> Diesen Verkauf behandelt auch die *NM.* 3. 9 (fol. 46a) unter einer höchst merkwürdigen *Nitiregel*:

*satpuruṣān lobhān na tyajed ityārtha āha:  
ye kurvanti dayāṃ bhāgyāt santo<sup>5</sup> lobhāt tyajen na tāt  
daśabhir dhenubhir nendram vāmadevo 'tyajac ciram*

<sup>1</sup> *Str.* 3. 1. 89.

<sup>2</sup> Andere Auffassung in den *Brāhmanas.* s. *Weber*, *Sb. B. A.* 1894, p. 777, aus *Mbl.* 1. vgl. man 1. 33. 18 ff. — 1512 ff.).

<sup>3</sup> Cf. übrigens die interessante Legende des *Shih-Nānch* über den Vogel *Smargh* bei *Weber*, *Sb. B. A.* 1895, p. 820 (nach Mitteilung *Justi's*).

<sup>4</sup> *satpuruṣān lobhān na tyajed ityārtha āha: (IV, 24. 10) ity āryāṃ nityam evārabaddhaḥ sa ucyate.*

<sup>5</sup> s. die Auffassung von IV, 18. 13 in *NM.* nach *Bṛh. Dev.* oben p. 79.



4c d *saṃ yad aso 'caytranta yudhānā*  
*ād in nēma indrayante abhīke*

Sind die Leute im Kampf aufeinandergestossen, dann wünschen die einen den Indra für sich<sup>1</sup> im Handgemenge.

5 *ād id dha nēma indriyaṃ yajanta*  
*ād it paktiḥ puroḷāsāṃ riricyāt*  
*ād it sono va pappayād asuṣvīn*  
*ād ij jujōsa vṛṣabhām yājadhyaī*

Dann opfern die andern<sup>2</sup> um Indras Kraft; dann soll ein gekochtes Opfergericht den Opferkuchen ausstechen; dann soll der Soma ausscheiden,<sup>3</sup> die keine Trankopfer bringen, dann hat man Gefallen daran gefunden, dem Stiere zu opfern.

Die folgende Strophe soll nun zeigen, welcher Partei sich Indra schliesslich zuwendet.

6. Wer es ihm auf diese Weise behaglich macht, wer dem Indra, dem verlangenden, Soma presst, mit (ihm) zugewandten Geist, nicht widerwillig,<sup>4</sup> den macht er zu seinem Freund in den Kämpfen.

Nunmehr folgt die Anwendung des Rezeptes auf den speziellen Fall:

7. Wer also heute dem Indra Soma pressen oder gekochte Opferspeise vorsetzen oder Korner rosten wird, an dessen, des eifrigen,<sup>5</sup> Preis Gefallen findend, wird Indra ihm seine Stiereskraft<sup>6</sup> verleihen.

<sup>1</sup> Das ἄπ. λέγ. *indrayante* wird durch *indriyaṃ yajante* Str. 5 aufgeholt. *asō* ist aufzufassen wie *asvā*, und die Deutung des I. W. 'sich wie Indra benehmen' ist zu korrigieren. Sāy richtig *asvām i hantē*.

<sup>2</sup> Cf. *vishayāsah* Str. 3.

<sup>3</sup> S. p. 70 Note 5, so von den andern Sāy *asvāy apānā asvā*.

<sup>4</sup> Sämtliche Pada-Mss. und das wichtige Samhitā-Ms. S. I lesen hier *asvā*. In dem Part. II. ist hier wohl am Platze, und es liegt kein Grund vor, nach IV, 25. 3 *asvānam* zu verbessern, dort muss es Absol. bzw. Adverb sein.

<sup>5</sup> Die *manāyō vashānā* entsprechen dem *asvā* *indriyaṃ yajanta* von Str. 6, dass die Spende auch gern und in frommer Gesinnung dargebracht wird, ist eben die Hauptbedingung für den Erfolg.

<sup>6</sup> *vṛṣabhām asvānam* offener Tatpuruṣa, cf. Geldner Ved. Stud. III p. 107.

Im Folgenden soll nun meines Erachtens an einer Episode dargethan werden, dass derjenige, der Indra auf diese Weise gewonnen hat, auch die Sicherheit hat, dass er ihm treu bleibt und nicht noch nachträglich zur Gegenpartei übergeht. Indra hatte sich einst, so scheint es, einer Partei angeschlossen; da merkte seine Gattin, dass die Konkurrenz noch grössere Anstrengungen machte, Indra für sich zu gewinnen; sie rief ihn also zu sich, um ihm davon Mitteilung zu machen.

8 *yadā samaryam ty acet ŷghāvā  
dīrghām yād ājīm abhy ākhyad aryāḥ  
acikradad vṣṣaṇam pātny ācchā  
duraṇa ā nisitam somasūdbhiḥ*

Als er (i. e. Indra) tobend (einst) das Kampfgedränge musterte,<sup>1</sup> rief, da sie die lange Schlacht der Konkurrenz<sup>2</sup> sah, die Gattin den Stier (i. e. Indra) heran nach Hause, ihn, den von den Somapressern Geköderten.<sup>3</sup>

Aber ihre Bemühung war zwecklos; Indra konnte nicht mehr zurück, obwohl er es versuchte; die Partei, die ihn gewonnen hatte, bestand auf ihrem Recht; das, meine ich, ist der Sinn der folgenden Strophe, die ich Indra in den Mund lege und als die Antwort an seine Gattin betrachte.

9 *bhūyasā vasmām acarat kaniyo  
'vikrīto akāniṣam pūnar yān  
sa bhūyasā kaniyo nārireḥid  
dīnā dākṣā vī duhanti prā vāṇām*

(Indra:) Für die mehrwertige (Ware, i. e. für mich, Indra) ist ein zu geringer (Preis) eingelaufen; (mit diesen

<sup>1</sup> Zu *ty acet* vgl. X, 86. 19 *ayam emi tv ākasā tv. tvān lāsam āryam.*

<sup>2</sup> s. Geldner, Ved. Stud. III, p. 91.

<sup>3</sup> Die Wurzeln *sā* 1 und 2 des P. W. bedürfen einer genaueren Untersuchung zu der hier nicht der Ort ist. *ni-sā* wird im Rv. häufig im übertragenen Sinne gebraucht und muss s. v. a. ‚sich einfangen, ködern‘ bedeuten. cf. VII, 18, 6:

*puolā it turvase yaksur āsia  
vān. māt-yāso nisatā apiva*

„Puoḷas, Turvasa, Yaksu waren zwar (da), um Beute zu gewinnen, aber sie waren wie geloderte Fische (d. h. sie wurden gefangen).“

Worten) nochmals (zum Käufer) gehend, verlangte ich, nicht verkauft zu sein;<sup>1</sup> der aber liess für die mehrwertige (Ware) den zu geringen (Preis) nicht schiessen. Dumme und Kluge zehren an ihrem Wort.<sup>2</sup>

Niemand wird natürlich so dumm sein, sich erst den Indra zu kaufen, um ihn hernach gleich wieder zurückzugeben, vollends wenn er merkt, dass er ihm seine Feinde todet; das muss meines Erachtens der Sinn der folgenden Strophe sein:

10 *kā imāṃ daśābhir māmēndraṃ kṛiṇāti dhenūbhiḥ  
yadā vṛtrāni jaṅghanad āthainani me pūnar dadat*

Wer kauft denn diesen meinen Indra für zehn Milchkühe (unter der Bedingung): wenn er Feinde toten sollte, dann muss er ihn mir wieder zurückgeben!?

Die letzte Strophe (11<sup>3</sup>) knüpft wieder durchaus folgerichtig an den in 7 behandelten Gegenstand (der in 8—10 auch nur scheinbar verlassen ist, wie wir sahen): Lass (also), Indra, jetzt so besungen, wie du früher gepriesen warst,<sup>4</sup> deinem Lobsänger die Speise strotzen, wie (du) die Ströme (von Wasser strotzen liessest) u. s. w.

Das ganze Lied ergibt sich also als ein vollkommen einheitliches.<sup>5</sup> Die Annahme eines wirklichen Verkaufes Indras durch Vāmad. hat sich aber als Fiktion herausgestellt, veranlasst eben durch die missverständene Str. 10. Und dennoch hat uns die einheimische Tradition allein das Mittel zum Verständnis der Schlussepisode gegeben, indem sie uns die gewiss recht alten Sloken der *sampra-*

<sup>1</sup> *amāritāḥ* 'Passivum' alle Übersetzer geben das Wort aktivisch wieder, s. P. W. s. v. Grassmann I, p. 535, Ludwig II, p. 103, Oldenberg, Prolegg. p. 154. *amāritāḥ* = *ā* + *amāritā*, zur Konstruktion s. P. W. s. v. 3 (e) unter 2; d. h. es ist der nicht vorhandene Inf. von *amā* zu ergänzen.

<sup>2</sup> *amāḥ* Śāy. = *ā amāritāḥ*, *ca śiḥ* = *ā amāritāḥ*, *amāḥ* Nigh. 1, 11 unter den *vāhinām*. Dev. I, 80 (14) giebt unsere Stelle als Beleg wörtlich 'meller, gegenseitig das Wort aus'.

<sup>3</sup> Sie ist übrigens die Schlussstrophe der Indralieder Vāmadevas, s. IV, 10—21, 17, 21, 19, 11 (das Hüläsalied fällt natürlich aus), 20, 11, 21, 11, 22, 11, 23, 11.

<sup>4</sup> *amāḥ amāritāḥ*, *amāḥ amāritāḥ* erklärt Śāy. wohl richtig mit *amāḥ amāritāḥ* = *amāḥ amāritāḥ*, *amāḥ amāritāḥ* Śāy. i a. s. v. zu 10—21.

<sup>5</sup> Für die Einheitlichkeit plädieren auch Oldenberg, Prolegg. p. 153 f., veydenich (s. das Lied ander. deutet als ich es dasselbe) dagegen treibt Grassmann (p. 370 S. 1, 9—11, a).

*dâyavidah pûrvâcâryâh*<sup>1</sup> erhalten hat. Jene haben, wie mir scheint, den Gegenstand, um den es sich handelt, noch richtig erfasst, während die falsche Verwertung dieser Sîloken, wie wir sie bei Sây. finden, höchst wahrscheinlich erst einer Zeit angehört, wo die Legende von Indras Verkauf durch Vâmadeva schon zum Dogma geworden war; vielleicht trägt die Bṛh. Dev. die Schuld daran.

Mit dem Fall dieser Legende sind zugleich auch alle sonstigen Erörterungen gefallen, die man daran geknüpft hat, wie Götzenbilder und deren Verkauf u. s. w.<sup>2</sup>

Der Vollständigkeit halber sei hier gleich noch mitgeteilt, was uns sonst noch über die Beziehungen Vâm.'s zu Indra berichtet wird. Bṛh. Dev. 4.129 fährt nämlich in der Betrachtung der Indralieder folgendermassen fort: „Er, der ihn [den Indra] mit IV, 24. 10 in der Versammlung der Ṛṣis im Scherz verkaufte, der Gotama-spross hat ihn auch mit IV, 30 gepriesen,“ und mit Str. 7 dieses Liedes vertrieb er zur Hälfte (dessen) Groll.<sup>4</sup> Alsdann pries der Ṛṣi vor Aditi jenes (sc. Indras) Aussehn, Kraft, kriegerische und sonstige Thaten.<sup>5</sup>

Zweifelsohne ist das Lied IV, 30 ein vollständiges Gegenstück zu IV, 18. Man vgl. nur IV, 30. 1: Keiner, o Indra, ist dir überlegen, keiner ist besser als du, o Vṛtratöter, keiner auch nur so wie du! mit IV, 18. 4a, b: Was soll denn der Besonderes können, den die Mutter viele Monate und Herbste getragen hat? Es muss auch zugegeben werden, dass in IV, 30. 7 von Indra das Wort *manyumâttamaḥ* ge-

<sup>1</sup> *nyâyavâdâḥ* NM s. oben p. 91, Note 2.

<sup>2</sup> s. Bollensen, ZDMG. 22. 587 ff., vgl. auch Oldenberg Rel. d. Veda. p. 87 f.

<sup>3</sup> Ich mochte der Lesart *mayam evâḥ* s. Note 5. *evam evâḥ* B., *mayam tenâ* H. den Vorzug vor *smayam evâḥ* geben: er, der ihn in der Ṛṣiversammlung verkaufte, hat ihn auch selbst gepriesen; cf. p. 90 Note 4.

<sup>4</sup> Oder „stiess er ihn in seinem Groll fort?“ Der Text ist wieder unsicher. Die Hss. schwanken zwischen *manyum arāḥ* (s. Note 8, so auch H. und *manyumâttāḥ* (so auch B.), bzw. *manyum mārāḥ* — so der Text.

<sup>5</sup> Der in der Bṛh. Dev. folgende Vers 131 ist in der Ausgabe schauerhaft korrumpiert, es muss daselbst, das sei hier gleich festgestellt, so gelesen werden:

*śhoṇa* IV, 26) *dyâdâna apâ tava tṛcā* (1-3) *idatv evâḥ 3a B.*

*śhoṇa* u. s. w. *śhoṇa* in [2. 11] IV 26. 4-7. 27. 1-5) *śhoṇa ya apâ tava*

Rel. d. Veda. p. 87, Note 3

braucht wird, aber die Deutung, die die Bṛh Dev. daran knüpft, kann nur aus dem oben erörterten Itihāsa von Vām's Kampf mit Indra herausgesponnen sein.

### 3. Vāmadeva und Trasadasyu.

Der Name Vāmadeva kommt im Rv. nur ein einziges Mal vor, nämlich IV, 16. 18: *bhūvo vitā vāmadevasya dhinām*: Sei du (Indra) ein Förderer der Lieder des Vāmadeva.<sup>1</sup> Einen Sohn Gotamas nennt er sich IV, 4. 11: *tan mā pitūr gotamād aṅv iyāya*. Dieses Lied wird Kāth. 10. 5, MS. 2. 1. 11 (s. unten) ausdrücklich dem Vāmadeva zugeschrieben: sein Patronymicum Gautama ist also als gesichert anzusehen, wozu auch die Erwähnung der Gotamas IV, 32. 9 und 12 stimmt.

Als zu den Aṅgiras gehörig erscheint Vām. IV, 2. 15 und 16, und Sây. sagt sogar zu 15: *vāmadevo 'nyaiḥ ṣaḍaṅgirobhiḥ saha brūte*. Natürlich spricht Vām. dort nur von den Aṅgiras als seinen Ahnen.<sup>2</sup>

Diese Stelle dürfte uns aber zugleich auch den Schlüssel zu den beiden merkwürdigen Strophen IV, 42. 8 und 9 geben, die dort so gar nicht in den Zusammenhang zu passen scheinen.<sup>3</sup>

8 *asmākam atra pitaras ta āsant  
saptā ṛṣayo daurgaha badhyamāne  
tā āyajanta trasādasyum asyā  
indram nā vrtrathuram ardhadevām*

9 *purukūtsāni hi vām adīśad  
dhacyebhir indravaranā namoihiḥ  
athā rājānaṃ trasādasyum asyā  
vrtrahānaṃ dadathur ardhadevām*

<sup>1</sup> *mantradrāṣṭur mama, Sây.*

<sup>2</sup> Cf. ÄSv. Śr. S. 12. 11. 1: Ryder, Rbhas im Rv. Dies. mang. Leipzig 1901, p. 131 f.

<sup>3</sup> Cf. Grassmann Ep. 535 (u. 538 S. 101). Diese Verse sind später angefügt und an Indra-Varuna gerichtet. Sie sind natürlich sind sehr später Ursprung.

Sây. erzählt uns zu 8 einen Itihâsa in drei Śloken, der auch in die NM. 3. 14 (fol. 48) übergegangen ist<sup>1</sup> und also lautet:

Die Hauptgemahlin des Purukutsa verehrte, da ihr Gatte, der Daurgaha, in Gefangenschaft geraten war und sie das Reich ohne König sah, im Verlangen nach einem Sohn die sieben Ṛṣis, die zufällig herbeigekommen waren. Erfreut sprachen diese zu ihr: opfere nur Indra und Varuṇa! Sie that es, und da gebar sie den Trasadasyu. Diesen Itihâsa kennend, spricht der Ṛṣi die beiden obigen Strophen.<sup>2</sup>

Sprecher der beiden Strophen wie des ganzen Liedes soll Trasadasyu Paurukutsya sein nach der Anukramaṇi,<sup>3</sup> der Sây. folgt. *daurgahaḥ* ist nach Sây. = *durgahasya putraḥ purukutsaḥ*, und es kann, wenn der Itihâsa richtig überliefert ist, auch nichts anderes bedeuten. Dagegen spricht indessen durchaus die Angabe des Śatp. Br. 13. 5. 4. 5: *tena ha purukutso daurgaheneja aikṣvâko rājâ tasmâd etad ṛṣinâbhyanūktam asmâkam atra pitaras ta âsant sapta ṛṣayo daurgahe badhyamâna iti*.

Harisvâmin, der leider an dieser Stelle korrupt ist, bemerkt dazu (Weber p. 1015): *daurgrahâ nâma daurgraheneṣvâsena saṃhatena* (lies: *sa ha tena*) *kratunâ ije asvamedheneje ity arthaḥ*. Soviel ist klar, dass er in dem Wort *daurgaha* eine Bezeichnung für Pferd sieht. Damit stimmt auch, dass *daurgaha* Nigh. 1. 14 unter den *âsvanâmâni* aufgeführt wird. Devarâja I, 148 (12) giebt zwei Erklärungen: *âsvahṛdayânabhijñair grahitum âsakya-tvâd durgaha ity ucyate durgaha eva daurgahaḥ*,<sup>4</sup> infolge der Unmöglichkeit des Lenkens für Leute, die das Geheimnis der Pferdedressur<sup>5</sup> nicht kennen, heisst das Pferd *durgaha*:<sup>6</sup> dieselbe Bedeutung hat *daurgaha*.<sup>7</sup> Eine zweite plausible Erklärung bringt er von Mâdhava bei: *duḥkhena gahitavyatvâd durgahaṃ<sup>7</sup> jalam*

<sup>1</sup> Unter folgender Nitiregel:

*âdhûnân darsanât satyo vipalbhâṅgaḥ prajiyate  
ṛṣinâm pujanâd râjâni purukutsânâṃ agât uttam*

<sup>2</sup> Cf. Muir, OST. I, p. 267.

<sup>3</sup> s. auch Ârṣânukr. 4. 5.

<sup>4</sup> Cf. Pân. 5. 4. 38; übrigens steht *durgaha* nicht im Gaṇa *prajña*.

<sup>5</sup> Vgl. das *âsvahṛdayam*, das Nala besitzt, N. 20. 21.

<sup>6</sup> Also eigentlich *durgraha*, cf. Harisv.

<sup>7</sup> Text *durgham*.

*ucyata iti mâdhavaḥ tatra bhavo daurgahaḥ apsuyonir vâ aśvāḥ* (Śatp. Br. 13. 2. 2. 19) *iti śrutih*: da man schwer darin festen Fuss fassen kann, heisst das Wasser *daurgahaḥ*, so sagt Mâdhava; der daraus Entsprungene heisst *daurgahaḥ*, denn so lautet die Schrift. *im Wasser den Ursprung habend ist das Ross*.<sup>1</sup>

Jedenfalls kann nach der oben citierten Stelle des Śatp. Br. kein Zweifel sein, dass *daurgaha* ein Pferd sein muss; ich denke mir, es wird der Name des Pferdes sein, das von Purukutsa geopfert wurde: *daurgahé badhyâmâne* IV, 42. 8. bedeutet dann natürlich dasselbe wie *daurgaheṇje* Śatp. 13. 5. 4. 5.

Was die IV, 42. 8 genannten *sapta ṛṣayah* anlangt, so werden sie von Say. als bekannt vorausgesetzt,<sup>2</sup> d. h. er versteht eben darunter die späteren sogenannten *saptarṣayah*: Gotama, Bharadvâja, Viśvâmitra, Jamadagni, Vasiṣṭha, Kaśyapa und Atri, cf. Śatp. Br. 14. 5. 2. 6 u. s.;<sup>3</sup> genau so fasst sie Harisv. a. a. O., wenn er sagt: *te 'smâkaṃ pûrvajâḥ gotamâdayaḥ*.

Es erscheint mir undenkbar, dass Vâmadeva, der doch höchst wahrscheinlich der Sprecher oder vielleicht der wirkliche Dichter der obigen Strophen ist — Trasadasyu<sup>4</sup> als Sprecher zu denken, ist sachlich unmöglich —, hier von den sieben Ṛṣis im Sinne der späteren Zeit sprechen kann. Vâm. gehört zweifelsohne zu den älteren Ṛṣis, das beweisen einmal die merkwürdigen Legenden, die sich nur in diesem Maṇḍ. finden,<sup>5</sup> und zwar Legenden, deren richtiges Verständnis grossenteils schon in verhältnismässig alter Zeit verloren gegangen war, wie wir oben sahen, zum andern, dass Vâmadeva in der späteren Litteratur fast ganz vergessen ist (s. u. p. 103). Wie gesagt, ich halte es für ausgeschlossen, dass Vâm., wenn er wirklich als der Verfasser dieser Strophen zu gelten hat, von den sieben Ṛṣis im späteren Sinne sprechen kann. Es bliebe dann meines Erachtens eben nur übrig, mit Grassmann (s. oben) anzunehmen, dass die beiden Strophen erst viel späterer Anhang seien.

<sup>1</sup> Cf. *apsujâ u vâ aśvāḥ*. Śatp. Br. 7. 5. 2. 18. MS. I. II. 6. 1108. 3. Kâth. 14. 6 (l. 205. 22) u. s. w.

<sup>2</sup> *prasiddhâḥ*.

<sup>3</sup> s. P. W. s. v. 1 u. 1c.

<sup>4</sup> s. oben p. 97.

<sup>5</sup> s. darüber Pischel, Ved. Stud. I, 206 f.

Diese Schwierigkeit ist aber durch die oben erörterte Stelle IV, 2. 15 und 16 gehoben. Vām. spricht nämlich in Str. 15 von den *sapta viprâh . . . ângirasah*, die er in 16 *nah pitârah pārâsah pratnâsah* nennt; *asmâkaṃ pitârah sapta śśayah* in IV, 42. 8 sind somit wohl als die sieben Aṅgiras aufzufassen. Von sieben Aṅgiras ist, um das gleich zu erwähnen, im vierten Maṇḍala noch öfter die Rede, nämlich IV, 1. 12 (cf. 13), 7. 5 (?) und 16. 3 (cf. die folgenden Strophen<sup>1</sup>).

Ludwig V, p. 464 leugnet die Möglichkeit dieser Auffassung, wie ich meine, lediglich auf Grund des Wortes *asyâh*, aus dem er schloss, dass die Mutter Trasadasyus noch lebte und gegenwärtig war, die Geschichte also nicht auf eine mythische Vorzeit zurückgehen könne. Dieser Einwand ist indessen nicht stichhaltig, wie eine genauere Betrachtung des Liedes und seiner Umgebung darthun wird.

Der König Trasadasyu gehört eigentlich in das fünfte und achte Maṇḍala. In diesen beiden haben wir Dānastutis über ihn, nämlich V (27),<sup>2</sup> 33. 8 (— 10)<sup>3</sup> und VIII, 19. 36 und 37. Dazu stimmt auch die Erwähnung des Tras. VIII, 8. 21, 19. 32 (s. unten), 36. 7, 37. 7,<sup>4</sup> 49. 10. Sonst erscheint Tras. nur noch I, 112. 14, VII, 19. 3 und X, 150. 5. Die Anukr. schreibt ihm ausserdem mit Tryaruṇa (sic!<sup>5</sup>) die R̥sischaft von IX, 110 zu.

Was wir aber an allen diesen Stellen über Tras. erfahren, ist recht dürftig. Als Schützling der Aśvins erscheint er I, 112. 14 (*pûrbhidye*) und VIII, 8. 21 (*k̥t̥vye dhānc*); als Schutzling des Agni neben Atri, Bharadvāja, Gaviṣṭhira und Kaṇva X, 150. 5, womit der Agni *trāsadasyava* VIII, 19. 32 (s. auch V, 27) zu vergleichen ist. Zumeist erscheint er als Schützling des Indra, nämlich VII, 19. 3:

*prā paurukutsim trasādasyum āvah  
kṣētrasātā vtrahātyeṣu pūrūm*

<sup>1</sup> s. auch I, 62. 4, III, 31. 5 u. s. w.

<sup>2</sup> s. oben p. 74 f.

<sup>3</sup> Cf. Sây. zu 8: *trasadasyus ca vidatho dhvanyas ceti trayo nṣpâh aśvân dhanâni gâs cādur śśaye tad vadaty śśih*

<sup>4</sup> An den letzten beiden Stellen mit ausdrücklicher Beziehung auf Atri.

<sup>5</sup> s. p. 74 ff.

dem Sohne Purukutsas, Trasadasyu, halfst du beim Ländergewinn, bei der Tötung der Feinde, dem Pūru; VIII, 36. 7 und 37. 7 (beide bis auf die Wörter *sunvataḥ* bzw. *rēbhataḥ*, *brāhmāṇi* bzw. *kṣatrāṇi* wörtlich gleich):

*syāvāstasya sunvatas tathā sṃu  
yathāsynor atrcḥ karmāṇi kṛvataḥ  
prā trasādasyum āvitha tvām ēka in  
nṛṣāhya indra brāhmāṇi vardhāyan |*

Höre auf den spendenden (bzw. preisenden) Śyāvastva, so wie du auf Atri hörtest, als er die Opferhandlungen vollzog: du, o Indra, obwohl du allein warst, hast dem Trasadasyu im Kampf geholfen, sein *brahma* (bzw. *kṣatra*) vermehrend.<sup>1</sup>

Schliesslich noch in der Aufzählung Vāl. 1 (= VIII, 49) 10:

*yāthā kāṇve maghavan trasādasyavi  
yāthā pakthē dāsavraje |  
yathā gōsarye āsanor ṛjīsvani  
indra gōmad dhiranyavat ||*

Dass Purukutsa Trasadasyus Vater ist, ergibt sich aus V, 33. 8, VIII, 19. 36 (*paṇurukutsya*), VII, 19. 3 (*paṇurukutsi*) und IV, 42. 9 (*purukūtsāni*<sup>1</sup>). V, 33. 8 führt er noch den Beinamen *Gairikṣita*.<sup>2</sup>

Ausserdem erfahren wir noch, dass er der König der Pūrus ist; man vergleiche VII, 19. 3 mit IV, 38. 1 (s. sogleich), sowie dass auch Purukutsa an zwei von den vier Stellen seines Vorkommens im Rv., nämlich I, 63. 7 und VI, 20. 10, mit den Pūrus in Beziehung gesetzt wird.<sup>3</sup>

Im vierten Maṇḍala erscheint nun Trasadasyu dreimal, nämlich in den oben besprochenen Strophen IV, 42. 8 und 9 und in IV, 38. 1:

<sup>1</sup> *purukutsasya patni*, Sāy.

<sup>2</sup> *girikṣitagotrotpannah*, Sāy.

<sup>3</sup> Ubrigens bezieht Sāy., wie ich hier gleich erwähnen will, I 112. 21

*yābhīr yāno ārvantam āvatam* (sc. *asvīnau*) auf Purukutsa: *teṣā pūruṣāṇi trasādasyāśvam arakṣatam*. Ist das richtig, so wäre vielleicht an den Daugaha zu denken.

*utó hi vām dàtrā santi pūrvā  
yā pūrubhyas trasādasyur nitōś |  
kṣetrāsām dadathur urvarāsām  
ghanām dāsyubhyo abhībhatim ugrām*

Die Lieder IV, 41 und 42 durchbrechen scheinbar das Anordnungsprinzip, die beiden Indravaruṇa-Lieder müssten eigentlich hinter den drei Aśvinliedern 43—45 stehen. Die Schwierigkeit ist sofort gehoben, wenn wir in *vām* IV, 38, 1 nicht mit der Anukr. *dyāvā-pṛthivyau*, sondern die IV, 42. 9 ausdrücklich als die betreffenden Spender genannten Indra und Varuṇa sehen. Die fünf Lieder 38—42 gehören sachlich zusammen, wie die Erwähnung von Tras. am Anfang und Ende zeigt: zweierlei Dinge sind es, die die Pūrus Indra und Varuṇa verdanken, einmal den Trasadasyu IV, 38, 1 und 42, 9, zum andern das Ross, den Dadhikrāvan, s. IV, 38, 2, 39, 2, 5.<sup>1</sup> Dass Dadhikrāvan ein wirkliches Ross, und zwar ein gutes Rennpferd, gewesen ist, hat Pischel (Ved. Stud. I, p. 124 f.) bereits betont; ich sehe darin mit Ludwig IV, 79 das Streitross des Trasadasyu. Dass man dieses Ross als ein Geschenk der Götter betrachtete, giebt meines Erachtens auch die beste Erklärung für die nachmalige göttliche Verehrung desselben.

Ich übersetze also IV, 38, 1:

Es sind ja eure früheren Gaben, die Trasadasyu den Pūrus spendet: ihr habt den Ländersieger, den Erdenbezwinger,<sup>2</sup> die Keule für die Dasyus, den gewaltigen Überwinder geschenkt.

Gemeint mit den Epithetis der beiden letzten Pādas ist aber meines Erachtens Trasadasyu, nicht das Ross, wie Ludwig will, vgl. *kṣétrāsātā vrtrahātyeṣu* VII, 19, 3. Das Ross kommt erst in der zweiten Strophe an die Reihe: ‚und ihr habt auch das Ross geschenkt‘, wird dann aber drei volle Lieder hindurch gepriesen.

<sup>1</sup> Dass hier Mitra an Indras Stelle steht, ist wohl nur eine Variante; wir finden ja häufig dieselben Hilfeleistungen verschiedenen Gottheiten zugeschrieben: hier kommt noch die fast ständige Vereinigung beider Gottheiten hinzu; man beachte das viermalige *dadathuḥ* IV, 38, 2, 39, 2, 5, 42, 9.

<sup>2</sup> Das ἄπ. λεγ. *urvarā-sām* muss logisch eine Steigerung von *kṣetrāsām* sein: ich fasse daher *urvarā* in der klassischen Bedeutung ‚Erde‘. Sāy.: *urvarā sarvasa-yāghyā bhūh tāṃ sanotity urvarāvāh putrah.*

Die Schlusstrophe IV, 40. 5 scheint mir die Vergöttlichung dieses irdischen Pferdes zum Sonnenross zu konstatieren.

Daran schliessen sich die beiden Indrâvaruṇa-Lieder. Das erste ist eine regelrechte, ziemlich farblose Stuti, das zweite aber nimmt offenbar auf eine Sage Bezug, die sich an das Pferdeopfer knüpft, das Purukutsa, um einen Sohn zu bekommen, veranstaltete. Varuṇa und Indra werden selbst als Sprecher vorgeführt;<sup>1</sup> sie streiten sich, wie es scheint, um den Anteil an der Spende der Purukutsâni (9). Str. 1—3 spricht Varuṇa,<sup>2</sup> 4—6 Indra. Eine Einigung wird offenbar in 7 von den in 8 genannten *saptâ śṣayah* erzielt, sie sind also als die Sprecher von 7 anzusetzen. Daran knüpfen nunmehr logisch Str. 8 und 9:

8. Unsere Väter, die sieben Rṣis, waren dabei, als (das Ross) Daurgaha geopfert wurde: die verschafften dieser (sc. Purukutsas Frau) durch ihr Opfer den Trasadasyu, den Halbgott, einen Feindevernichter wie Indra.

9. Denn Purukutsas Frau hatte euch, Indra und Varuṇa, mit Spenden und Verehrung aufgewartet: da gabt ihr ihr den König Trasadasyu, den Feindevernichter, den Halbgott.

#### 4. Sonstiges über Vâmadeva.

Auf Vâm. soll nach Sây. noch Rv. I, 119. 7 gehen: *kṣétrâd â vipraṃ janatho vipanyâyâ* (sc. *âsvinau*); er erklärt nämlich: *stutyâ garbhasthena vâmadevena stutau santau . . . mâtur udaralakṣanâj janmasthanâd medhâvinam tam rṣim janayathah*; wieder trägt die künstliche Deutung<sup>3</sup> die Schuld an dem Missverständnis, denn die Stelle kann nur auf den in Pâda a genannten Vandana gehen.

<sup>1</sup> Es sei hierbei daran erinnert, dass beim Aśvamedha direkt scenische Auführungen vor sich gehen, s. Śatp. Br. 13. 4. 3. cf. Weber, I. L.G.<sup>2</sup>, p. 137, 139 und Note *ibid.*

<sup>2</sup> *mîrah* in Str. 3 fasse ich, wie es schon Ludwig V, p. 403 angedeutet hat, d. h. in der Bedeutung ‚Fürst‘ = *râjâ* in 2.

<sup>3</sup> Von *kṣetra* im Anschluss an das oben über Vâm. Erörterte.

Erwähnungen Vām.'s ausserhalb des Rv. sind verhältnismässig selten. Interessant ist die Bemerkung<sup>1</sup> des Ait. Br. 6. 18. 1, dass Viśvāmitra die Lieder IV, 19, 22 und 23 zuerst gesehen, Vām. sie dann geschaffen, d. h. (nach Sây.) publiziert habe: *tân viśvāmitreṇa dr̥ṣṭān vāmadevo 'srjata . . . tâṇ kṣipraṃ samapatat.*<sup>2</sup> eine Angabe, die wohl lediglich in majorem Viśvāmitri gloriam gemacht wird.

Kauṣ. Br. 28. 2 erzählt uns eine weitere Legende zu IV, 15: *tad dha sma vai purāsuraraksāṃsi havīṃsi vibadhnate tata etā vāmadevo 'bhirūpā apaśyad ,agnir hotā no adhvaré' (IV, 15. 1) iti tābhir hāgnīm pariṇinyus tato vai tāni raksāṃsi nāstrā apa-jajñire;*<sup>3</sup> doch dürfte dieselbe nur aus IV, 15. 1

*agnir hotā no adhvaré vājī sán pári nīyate |  
devó devēṣu yajñiyah*

herausgesponnen sein, das Lied bietet keinen Anhalt dafür.

Auch zu dem *rākṣoghnā* des Vāmadeva, d. h. zu IV, 4,<sup>4</sup> wird eine Geschichte erzählt. Es heisst nämlich Kāth. 10. 5 (I. 130. 2 ff.):<sup>5</sup>

*vāmadevas ca kusidāyī cātmanor ājīm ayâtām tasya kusidāyī pūrvasyâtidrutasya kūbarāṃ nyamr̥ṇat sâ dvītiyam upaparyāvartateṣāṃ vākṣaṃ vā chetsyāmīti sa vāmadeva ukhyam agnīm abibhas tam avaiḥṣata sa etat sūktam apaśyad ,kr̥ṇuṣva pājah prasitīm na pṛthvīm' (IV, 4) iti tām agnir anūddrutya samadahat sâ dahyamānā hradāṃ kausidāṃ prāmajjat ,Vāmadeva und Kusidāyī hatten nämlich eine Wettfahrt um ihre eigene Person veranstaltet.<sup>6</sup> Ihm, der voraus war und sie überholt hatte,*

<sup>1</sup> *ākhyāyikā*, Sây. I. c.

<sup>2</sup> Vgl. übrigens Ait. Br. 4. 30. 2, wo auch IV, 20 und 21 als *sampāta*-Hymnen bezeichnet werden mit folgender Begründung: *vāmadevo vā imāñi lokān apaśyāt tñ sampātāñi samapatat.*

<sup>3</sup> Vgl. auch Ait. Br. 2. 5.

<sup>4</sup> s. Anukr. I. c., Rgvidh. II, 13. 1.

<sup>5</sup> s. auch Weber, Ind. Stud. III, p. 478 f.

<sup>6</sup> Cf. die Wette zwischen Kadrū und Vinatā, Śatp. Br. 3. 6. 2. 3: *yatarā nau dāvīyah parāpasyād ātmānam nau sū jayād iti*, T. S. 6. 1. 6. 1 (cf. Kāth. 23. 10 [s. Ind. Stud. III, p. 463 f.]), *kadrūs ca vai suparñi cātmarūpayor asparāhetām*. verglichen mit *Suparnādhy.* 6. 3—4, Mbhār. I. 20. 5 (= 1193) *amayam kṛtvā dāvi-chāvāya vai mithah.*

zerschmetterte Kusidāyi die Deichselspitze.<sup>1</sup> Sie wandte sich zum zweitenmal (gegen ihn) in der Absicht: ‚ich will ihm die Deichselstange oder die Achse zerschmettern.‘ Er, Vāmadeva, trug das Topffeuer (bei sich), nach dem blickte er; er erfand das Lied IV, 4. Hinter ihr lief Agni drein und brannte sie. Sie, brennend, tauchte in den Teich Kausida unter.<sup>4</sup>

Das erklärt auch die entsprechende Stelle MS. 2.1.11 (13.2 ff.):  
*vāmadevas ca vai kusitāyi<sup>2</sup> cājim<sup>3</sup> ayātām ātmanoḥ sà kusitāyi  
 vāmadevarathasya kūbaram achinat sāparam nyāplavata yugam  
 vā chetsyāmiṣāṃ veti so 'gnim ukhyam avaiḥṣata sa etam  
 mantram apasyat tām arcir udaṣat sārṣiṣā dahyamānā hradam  
 prāvīṣat | sa vāva kausito hradah.*

Angespielt wird auf diese Erzählung auch MS. 3.2.6 (23.18 ff.):  
*vāmadevasya rākṣoghna vyāghārayati etena vai vāmadevāḥ  
 kusitāyyāḥ śirā ādīpayad rakṣāṣām apahatyai.*

Dass hier mit dem *rākṣoghnām* ein Itihāsa verbunden wird, hat sein Analogon in VII, 104. Dort erscheint mir die Zusammenstellung mit dem Vasiṣṭha-Itihāsa durchaus berechtigt; hier aber vermag ich Beziehungen zwischen Lied und Legende nicht zu entdecken, oder dürfte man IV, 4.1

*trṣṣīm ānu prāsitiṃ drūṇānā  
 'stāsi vidhya rakṣāṣas tāpiṣṭhaiḥ*

mit Kāth. 10.5 *tām agnir anūdrutya samadahaḥ* verbinden und übersetzen: ‚hinter der schnellen dreinlaufend, schleudere die Fangschnur,<sup>1</sup> triff mit deinen gluhendsten (Pfeilen) die Rakṣas??<sup>5</sup>

Wie dem auch sei, die Legende bleibt für uns äusserst interessant, insofern sie uns zeigt, dass die *vāmadevasyāśvau vāmyau manojarau*, von denen uns im Mbhār. 3.192.41 ff. (= 13180 ff.) eine so

<sup>1</sup> Das wird doch wohl die Bedeutung von *kūbara* sein, da ihm gleich nachher *śā* bzw. *yugam* (s. sogleich) gegenübergestellt wird.

<sup>2</sup> Zum Namensunterschied und zur Bildung s. Pāṇ. 4.1.37 und Schroeder, Einl. zu MS. I, p. XIV; *kusitā* M. S. 4.2.3 (24.17 f.) hat damit nichts zu tun.

<sup>3</sup> So die Ausgabe, doch wohl *cājim* zu verbessern.

<sup>4</sup> *prāsitiṃ a yati* entsprechend dem *kyusvā cārah prāsitiṃ na pythāṣm* in Iāda a: ‚lass deine Kraft wirken, als wäre sie eine lange Fangschnur‘.

<sup>5</sup> An eine Deutung von Str. 8 *śarṣiṣā tū surathā marjayama* aus dem Itihāsa lässt sich wegen Str. 10 nicht denken.

eigentümliche Geschichte<sup>1</sup> erzählt wird, auch dem Veda nicht so fremd sind, wie es Weber (Vedische Beiträge, Sb. B. A. 1894, p. 793) hinstellen möchte.<sup>2</sup>

*Agastya.*

I. Maitrâvaruṇi.

Die indische Legende sah in Agastya einen Sohn des Mitra und Varuṇa von der Urvaśi. Die Anukr. berichtet darüber zu I, 166 folgendes: ‚Mitra und Varuṇa erblickten, als sie bereits die Weihe zu einem Opfer vollzogen hatten, die Apsaras Urvaśi. Da entfiel ihnen Samen in die Vasativari-Kufe. Daraus wurden Agastya und Vasiṣṭha geboren.‘ Ṣaḍg. in seiner Erklärung (Macd. p. 98) bemerkt dazu, dass diese Geschichte zu X, 95 erzählt werden würde.<sup>3</sup> Dasselbst lesen wir denn auch (Macd. p. 156, mit Varianten auch bei Sây. zu X, 95 und NM. 8.9 [fol. 90a], s. Geldner, Ved. Stud. I, 248): ‚Mitra und Varuṇa erblickten einst, als sie die Weihe zum Opfer vollzogen hatten, die Urvaśi. In Aufregung darüber liessen sie Samen in eine Kufe, jene aber (i. e. die Urvaśi) verfluchten sie: auf Erden sollst du wohnen und Menschen zur Lust dienen.‘<sup>4</sup>

Am ausführlichsten wird uns die Legende in der Brh. Dev. 5. 125b—142a<sup>5</sup> in der Einleitung zu Maṇḍ. VII erzählt, woselbst der Stammbaum des Vasiṣṭha bis auf Prajâpati zurückgeführt wird. Die uns hier besonders interessierenden Verse 131—137 finden sich auch bei Sây. zu VII, 33. 11:<sup>6</sup> ‚Diese beiden Âdityas<sup>7</sup> liessen, als sie bei Gelegenheit eines Satra die Urvaśi erblickten, Samen; der fiel in die Vasativari-Kufe. In demselben Augenblick aber erstanden zwei gewaltige Asketen, die beiden Ṛṣis Agastya und Vasiṣṭha. [Der Same war reichlich gefallen in die Kufe<sup>8</sup> und ins Wasser und

<sup>1</sup> siehe die ausführliche Behandlung dieser Erzählung bei Weber a. a. O., p. 789—804.

<sup>2</sup> Über sonstige Erwähnungen Vâm.'s in der indischen Litteratur s. bei Weber a. a. O., p. 792 f.

<sup>3</sup> *hayejâyiyasûkte tu kathaiṣâ saṃpravakṣyate.*

<sup>4</sup> Cf. auch Vi. P. 4. 6. 22, während nach Hariv. 1375 = Vâ. P. 2. 29. 10 dieser Fluch von Brahman ausgeht.

<sup>5</sup> Auch in NM. 5. 12 fol. 68b, 69a. Cf. auch Matsya-P. 201. 23 ff.

<sup>6</sup> s. Muir, OST. I, p. 321, Note 97.

<sup>7</sup> Mitra und Varuṇa.

<sup>8</sup> Lies *bakudhâ patitaṇi retah kalâse*, so Sây. und B.

auf das Land. Auf dem Lande aber entstand der Muni Vasiṣṭha, der trefflichste der Ṛṣis;<sup>1</sup> in der Kufe war Agastya erstanden, im Wasser der glanzreiche Matsya.<sup>2]</sup><sup>3</sup> Der ruhmreiche Agastya ging, eine Śamyâ gross, daraus hervor. Weil er nach einem Maass (*mâna*) gemessen wurde, darum wird er in dieser Welt Mânya genannt, oder auch, weil er aus dem Kumbha<sup>4</sup> entstanden ist. Denn auch mit dem Kumbha wird gemessen, das Wort *kumbha* wird auch als Bezeichnung eines Maasses gebraucht.<sup>4</sup>

Diese Sage von der göttlichen Abkunft Agastyas steht für die ganze spätere Litteratur fest; ich verweise nur auf Mbhâr. 12. 208. 29 (= 7595), 13. 150. 35 (= 7113), 166. 40 (= 7666) *mitrâ-varuṇayoḥ putras tathâgastyah pratâpavân* und sonstige Stellen des Mbhâr., wo er *maitrâvaruṇi* genannt wird.<sup>5</sup> Von andern Epithetis, die auf diese Sage Bezug haben, sind noch zu nennen: *aurvaseya*, sowie *kalaśisuta*, *kumbhayoni*, *kumbhasaṃbhava* und *ghaṭodbhava*.<sup>6</sup>

Dass diese Sage aber auch schon im Rv. vorliegt, hat Geldner (Ved. Stud. II, 129 ff.) bei der Übersetzung und Erklärung von VII, 33 erwiesen. Die klassische Belegstelle ist VII, 33. 13:

*satré ha jâtāv iṣitâ nâmobhiḥ  
kumbhé rétah siṣicatuḥ samânâm |  
tâto ha mâna úd iyâya mādhyât  
tâto jâtâm ṛṣim âhur vâsiṣṭham*

Bei einer Opferfeier (neu) geboren, durch die Huldigungen erregt, vergossen die beiden<sup>7</sup> gemeinsamen Samen in die Kufe. Aus dieser ging der Mâna<sup>8</sup> hervor; aus dieser, so sagt man, wurde Vasiṣṭha geboren.<sup>4 9</sup>

<sup>1</sup> Lies *mumḥ saṃbhâvârsisattamah*, so Sây., B. und NM.

<sup>2</sup> Vgl. die merkwürdige Angabe der Anukr. über die Ṛṣis des Liedes VIII, 67: *matyāḥ sâpmado maitrâvaruṇir mânyo vâ*.

<sup>3</sup> Die eingeklammerten Verse (133b und 134) fehlen in den Mss. *ka*, *ga*, *śâ*, *ca* und *H*.

<sup>4</sup> Etymologische Spielereien zur Erklärung des Wortes Mânya (s. i. Verl.) aus *√mâ* (messen). — *kumbha* (Krug, Kufe) bezeichnet auch ein bestimmtes Hohlmass. s. P. W. s. v. c.

<sup>5</sup> s. Holtzmann, ZDMG. 34, p. 580 ff.

<sup>6</sup> s. P. W. s. vv. und unter *agastra*.

<sup>7</sup> Mitra und Varuṇa.

<sup>8</sup> i. e. Agastya, s. sogleich.

<sup>9</sup> s. Geldner a. a. O. p. 132.

Sehen wir uns aber die dem Agastya Mairâvaruṇi zugeschriebenen Lieder I, 165—191 an, so finden wir hier diese Sage mit keinem Worte angedeutet. Der Name Agastya wird in denselben dreimal genannt, nämlich 179. 6, 180. 8 und 184. 5. An letzter Stelle wird ausdrücklich konstatiert, dass das betreffende Lied (*eṣa stomaḥ*) von den Mânas verfasst sei. Die Mânas werden ausserdem noch 169. 8, 171. 5 und 182. 8 genannt; ein Sohn des Mâna (*mânasya sūnuḥ*) 189. 8, ein Mânyâ in der Schlusstrophe 165. 15 = 166. 15, 167. 11, 168. 10; ausserdem 165. 14, 177. 5, 184. 4. Ein Mânyâ führt 165. 15 etc. den Beinamen Mândâryâ.<sup>1</sup> Es kann danach keinem Zweifel unterliegen, dass Agastya in seinem Maṇḍala als ein Angehöriger der Mânafamilie erscheint, und es liegt auch kein Grund vor, weshalb wir die Identität von Mânyâ und *mânasya sūnuḥ* mit Agastya leugnen sollten, wie das Bergaigne II, p. 394, Note 2 thut. Durch den Itihâsa, der die Lieder 165 und 170 miteinander verbindet (s. p. 108 ff.), wird diese Identität vielmehr ganz sicher. Die Brh. Dev. hält ebenfalls daran fest, wie wir oben sahen, vgl. auch die p. 106 Note 2 erörterte Angabe der Anukr. zu VIII, 67 *mairâvaruṇir mânyaḥ*. Ein Mitglied der Mânafamilie kann natürlich auch für sich den Namen Mâna beanspruchen, und so kommt es, dass der in VII, 33. 10 genannte Agastya in Str. 13 desselben Liedes mit Mâna (in Wirklichkeit also ‚der Mânaspross‘) bezeichnet wird.

Übrigens glaube ich, dass auch die schwierige Str. I, 117. 11

*sûnôr mânenâsvinâ grṇânâ  
vâjâṃ viprâya bhuraṇâ rādantâ |  
agâstye brâhmaṇâ vâvṛdhânâ  
sâṃ viśpâlâṃ nâsatyârinîtam ||*

hiernach zu erklären ist, d. h. ich sehe in *sûnôr mânena* eine, allerdings eigenartige, Inversion metri causa für *mânasya sūnunâ*:<sup>2</sup> Pâda a würde sich dann durchaus mit c decken.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> s. Bergaigne II, p. 394; Oldenberg, ZDMG. 42, p. 221.

<sup>2</sup> Man beachte, dass der Instr. *sūnunâ* nicht ein einziges Mal im Rv. vorkommt, offenbar wegen seiner metrischen Unverwendbarkeit. — Die von Bergaigne a. a. O. vorgeschlagene und von Pischel, Ved. Stud. I, p. 173 acceptierte Lösung, dass der Genitiv *sūnôḥ* dativisch zu fassen sei, erscheint mir sachlich nicht berechtigt, s. i. Verlauf.

<sup>3</sup> Auch hier m. c. Inversion für *agastyaya brahmaṇâ*.

Von der transcendenten Geburt des Agastya findet sich also in seinem eigenen Maṇḍala keine Spur, sie liegt nur in VII, 33 vor; aber dadurch ist A. in Indien auch für alle Zeiten der Maitravaruni geblieben. Das schloss natürlich die Abstammung von Māna völlig aus, und das ist auch der Grund, weshalb Śāy. in Māna, Mānya, Māndārya niemals ein Nom. pr., sondern immer Ableitungen von  $\sqrt{mā}$  oder Caus. der  $\sqrt{man}$  sieht. Die Brh. Dev. kannte noch den Eigennamen Mānya als identisch mit Agastya, sie hat aber die sich ergebende Schwierigkeit, wie wir oben sahen, ebenfalls in echt indischer Weise aus dem Wege geräumt.

## 2. Agastya, Indra und die Maruts.

Die Lieder I, 165 ff. werden von der Tradition durch einen Itihāsa verbunden, der uns Brh. Dev. 4, 40b—53a mitgeteilt wird<sup>1</sup> und also lautet:

„Das folgende Lied *kayā* (165) soll ein Saṃvāda zwischen den Maruts und Indra<sup>2</sup> sein. Von den Maruts stammen die ungeraden Verse, alle geraden, samt dem letzten,<sup>3</sup> sowie der elfte und erste von Indra. An die Maruts ist der letzte Tr̥ca<sup>4</sup> gerichtet. [Als Verfasser dieses Tr̥ca wird aber daselbst<sup>5</sup> ein anderer gelehrt.<sup>6</sup> Es wird nämlich von den Ṛṣis ein vor Zeiten geschehener Itihāsa erzählt.<sup>7</sup>]<sup>8</sup> Śatakṛatu begegnete einst, im Himmel wandelnd, den Maruts. Indra pries sie, als er sie sah, und sie sprachen ebenfalls als Ṛṣis zu Indra.<sup>9</sup> Ihr Gespräch erfuhr der Wahrheit gemäss

<sup>1</sup> Von 42b ab bei Oldenberg (nach R. Meyer), ZDMG. 39, p. 63 f. citiert. 46—51 hnden sich auch NM. 2.9 zu I, 170, 1 (fol. 37b).

<sup>2</sup> Lies *mārutaindras*.

<sup>3</sup> ? Soll doch wohl der zwölfte sein, da für 13—15 eine andere Bestimmung gegeben wird.

<sup>4</sup> i. e. 13—15.

<sup>5</sup> Wo? in der Anukr. ? cf. *smṛtaḥ* 40b.

<sup>6</sup> Also genau wie in der Anukr. zu I, 165, cf. auch Āsānukr. I, 24b—20, die Maruts sind Ṛṣis von 3, 5, 7, 9, Indra von 1, 2, 4, 6, 8, 10—12, *itara* (= Agastya) 13—15.

<sup>7</sup> Lies *itihāsaḥ purāṅgīta ṛṣibhiḥ*, so richtig B.

<sup>8</sup> [ ] fehlt in einer Reihe von Mss., s. Note 7, auch in H.

<sup>9</sup> Lies *te cendram*, s. Note 1, B. und H.

Agastya vermöge der Gewalt seiner Askese, und schnell ging er zu ihnen, und er, der für Indra eine Spende gerüstet hatte,<sup>1</sup> pries die Maruts (mit 165.13—15 und) mit den drei Liedern 166—168 und den Indra mit 169 und 167.1. Da kam ihm der Wunsch, die dem Indra gerüstete Spende den Maruts zu geben.<sup>2</sup> Indra aber merkte und erkannte dessen Absicht<sup>3</sup> und sagte: nein! nicht morgen, denn es ist nicht das heutige (Opfer); wer weiss das, was künftig ist? Bei einem Wechsel der Dinge<sup>4</sup> wird selbst das, was man beabsichtigte, zu schanden (170.1)! Da sprach Agastya zu Indra die mit *kim nah* beginnende Strophe (2): es sind deine Brüder; einige dich doch mit den Maruts; töte uns nicht, o Śatakratu!<sup>5</sup> Mit der Strophe *kim no bhrātar* (3) aber tadelte Indra den Māna-Sohn (*mānyam*). Agastya indessen beruhigte den erzürnten Indra mit der Strophe *aram* (4), und nachdem er eine Versöhnung zustande gebracht hatte, übergab er diesen doch die Spende, und Indra machte jene beim Rauschtrank zu seinen Zechgenossen.<sup>6</sup> Aus diesem Grunde, so wisse man, sind in den Indraliedern die Maruts gelegentlich (*nipātēna*) mitgepriesen.<sup>7</sup> Erfreuten Herzens pries nun der Ṛṣi jene nochmals je für sich;<sup>8</sup> und zwar die Maruts mit den beiden Liedern 171 und 172, mit den sechs folgenden (173—178) den Indra.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Lies *nirupya*.

<sup>2</sup> Lies *icchataḥ*, s. Note 6 und B.

<sup>3</sup> Lies *tadbhāṣam tv mīre*, s. Note 7 und B., NM.

<sup>4</sup> Es ist wohl *arthasaṃcāre*, nach Note 9 und B., NM., zu lesen, wofern nicht nach I, 170.1, das hier ja nur umschrieben wird, *kasya cittābhisaṃcāre* zu verbessern ist. — H. liest an dieser Stelle *kasya ca(t) tv atha aṃsāre*.

<sup>5</sup> Lies *saṃprakalpasva tadūr mā nah*, s. Noten 10 und 11 und B., sowie I, 170.2.

<sup>6</sup> Die vorhergehende Strophe 50b, 51a fehlt, wie mir scheint, mit Recht in einer Reihe von Mss., auch in H. und NM.; 51a ist nur eine Wiederholung von 50a; 50b bleibt mir auch in dem Text der Bibl. Ind. bisher unverständlich, s. auch Oldenberg a. a. O. p. 64, Note 1.

<sup>7</sup> Lies *marutaḥ stutān*.

<sup>8</sup> Lies *ṛthak ṛthak*.

<sup>9</sup> Der Text der Bṛh. Dev. weist hier nach B. eine Lücke auf, dort wird nämlich nach 52 so gelesen:

*marutaḥ ṛpati' śūktābhyāṃ 171, 172) śāyat saḥ bhīḥ 173—178; saḥ ṛpatiḥ  
stutas catasṛbhis candraḥ stutāva it (171.3 6 tavḥ aha  
marudbhī aha yatrendo marutāṃ tatra so bhīvat*

Der Teil des Itihâsa, der sich speziell mit I, 170 beschäftigt, findet sich bei Yâska N. 1. 5 bestätigt: *agastya indrâya havir nirupya marudbhyah sampraditsam cakâra sa indra etya paridevayam cakre na nûnam asti . . .* (I, 170.1) ‚Agastya hatte dem Indra eine Spende zugerüstet, beschloss aber dann, sie den Maruts zu geben. Da kam Indra zu ihm und beklagte sich mit I, 170. 1.‘

Entsprechend heisst es in der Anukr. l. c.: *agastyenaindre havishi marutâm udyata indrâgastyayoh samvâda aindrahi* ‚Das Lied ist ein Samvâda zwischen Indra und Agastya über eine von Ag. für Indra bestimmte und den Maruts dargebrachte Spende. Indra ist die Gottheit.‘

Ṣaḍg.,<sup>1</sup> Sây. und NM. schliessen sich selbstverständlich an Yâska an.

Oldenberg hat bereits in einer eingehenden Untersuchung über das in I, 170 und 171<sup>2</sup> zu Grunde liegende ‚Âkhyâna‘ (ZDMG. 39. 60 ff.) festgestellt, dass diese Fassung der Sage dem Rgveda nicht entspricht, dass es vielmehr gerade umgekehrt nach I, 171. 4 Agastyas ursprüngliche Absicht gewesen sein muss, den Maruts ein Opfer auszurüsten, das Indra aber für sich beanspruchte (a. a. O. 61).

Diese Auffassung wird uns auch durch die Legende bestätigt, die die Brâhmanas zu I, 165 erzählen.<sup>3</sup>

Wir lesen T. Br. 2. 7. 11. 1:<sup>4</sup> *agastyo marudbhyah ukṣnah praukṣat tân indra âdatta ta enam vajram udyatyâbhyâyanta tân agastyas caicendras ca kayâsubhîyenâsamayatâm tân chântân upâhvayata* ‚Agastya hatte für die Maruts Stiere als Opfer bestimmt. Die nahm Indra weg.<sup>5</sup> Sie (die Maruts) sturmten, den Vajra schwingend, auf ihn (Indra oder Agastya)<sup>6</sup> los. Agastya

<sup>1</sup> Ṣaḍg. a. a. O. (p. 98 Macd.) erläutert nämlich das Wort *samvâdah: indraparidevanâta:chamanârthi:agastyavâkyarûpah* ‚Der Samvâda besteht aus den Worten Indras, die eine Klage ausdrücken, und denen Agastyas, die ihn zu beruhigen bezwecken‘, und verweist alsdann auf N. 1. 5.

<sup>2</sup> Dass beide Hymnen inhaltlich zusammengehören, hat Oldenberg a. a. O. überzeugend erwiesen.

<sup>3</sup> Vgl. auch Ludwig V, p. 498.

<sup>4</sup> s. Muir, OST. V, p. 154.

<sup>5</sup> *apahâra* C. 78o. 8.

<sup>6</sup> Der Kommentar erklärt hier *enam* 78o. 10: *inâram abhîlakṣya*, zu Tâ. B. in-dessen (s. unten): *agastyam apâhayan*, dafür spricht auch die Fassung des Kâthaka (s. p. 111).

und Indra versöhnten sie (Acc.) durch das mit *kayâ subhâ* beginnende Lied (I, 165). Sie, die Versöhnten, lud er (Indra)<sup>1</sup> zum Opfer ein.<sup>4</sup>

Ganz ähnlich heisst es Kâth. 10. 11 (I, 139. 11 ff.): *agastyasyaitat sūktam kayâsubhīyam . . . agastyo vai marudbhyaś śatam ukṣṇaḥ pṛsnīn praukṣat tān indrāyālabhata<sup>2</sup> tam<sup>3</sup> marutaḥ kruddhā vajram udyatyābhyapatan sa etat sūktam apaśyat tenainān āsamayat*, und MS. 2. 1. 8 (10. 8 ff.): *agastyasya kayâsubhīyam . . . agastyo vai marudbhya ukṣṇaḥ praukṣat tān indrāyālabhata te vajram ādāyābhyapatan tān vā etenāsamayat*.

Danach ist denn auch die verderbte Stelle Tâ. Br. 21. 14. 5 zu verbessern: *agastyo vai marudbhya ukṣṇaḥ praukṣat tān indrāyābadhnāt te vajram ādāyābhyapatan sa* (Text *tat tâ etat kayâsubhīyam apaśyat tenāsamayat*. Bemerkenswert ist hierzu auch der Kommentar: *te marutaḥ kruddhā vajram udyamyaḡagastyam apiḡayan<sup>3</sup> so 'gastyā etat kayâsubhīyam sāmā<sup>1</sup> marutaḥ śāntyarthaḥ apaśyat tena teśāḥ kopam āsamayat taittiriyake 'py agast(y)endrāv ubhāv api marutaḥ kopam āsamayatām ,agastyas cendras ca kayâsubhīyenāsamayatām<sup>5</sup> iti*.

Ganz kurz wird der Inhalt des Liedes Ait. Br. 5. 16. 15 angegeben: *etat vai samjñānaḥ śantani sūktam yat kayâsubhīyam etena ha vā indro 'gastyo marutas te samajānata<sup>6</sup>* wonach denn auch Kauṣ. Br. 26. 9 zu verbessern sein dürfte: *kayâ subhâ savaya-saḥ sanidāḥ<sup>4</sup> iti marutvatīyam tad etat samjñānaḥ śantani sūktam* (Text: *samjñā śrīsūktam<sup>7</sup>) etena hendras ca marutas ca samajānatām*.

In dem ersten Teil der Sage, d. h. in dem Situationsplan für I, 165, wenn ich so sagen darf, stimmen sämtliche Brâhmaṇaberichte

<sup>1</sup> So C. 780. 12.

<sup>2</sup> Hatte sie für die Marut bestimmt, schlachtete sie (aber) für Indra.

<sup>3</sup> s. p. 110 Note 6.

<sup>4</sup> sic! für Tâ. Br. natürlich berechtigt.

<sup>5</sup> Wohl nur nicht ganz korrekte Wiedergabe der oben aus T. Br. citierten Stelle.

<sup>6</sup> Vgl. auch Ṣaḍg. zu I, 170 (Macd. p. 98) *viśādasāntaye kayâsubhīyam abhūt*.

<sup>7</sup> Die Bezeichnung *śrīsūktam* ist hier gar nicht am Platze; es giebt bekanntlich ein Sūkta, das diesen Namen führt, nämlich das hinter V, 87 angeführte Khila (VII Aufrecht, VIII Müller<sup>2</sup>), cf. auch Bṛh. Dev. 5. 89b, 90a. — *samjñā* giebt überhaupt keinen Sinn.

uberein: Agastya hat den Maruts eine Spende bestimmt, die Indra weggenommen hat; erzürnt darüber, kommen die Maruts angesturmt. Alle Texte geben auch zu, dass durch das *kayāsubhīya* die Wiederaussöhnung der Streitenden bewirkt worden sei; Schwankungen zeigen sich nur bezüglich der handelnden Personen. Nach Kāth., MS. und Tā. Br. ist es Agastya allein, der die erzürnten Maruts beruhigt, nach TBr. ist es Agastya mit Indra zusammen, im Ait. Br. treten alle drei Parteien: Agastya, Indra und die Maruts, als handelnd auf, während im Kauṣ. Br. nur von Indra und den Maruts die Rede ist. Wie erklärt sich dieser Widerspruch?

Eine nähere Betrachtung der Lieder selbst wird uns die Beantwortung dieser Frage ermöglichen.

Versuchen wir zunächst die Situation für I, 170 festzustellen.

Oldenberg (a. a. O. p. 61) ist der Ansicht, Indra sei in dem Moment hinzugekommen, als Agastya den Maruts ein Opfer zuzurufen wollte, und habe dasselbe für sich in Anspruch genommen. Agastya habe nunmehr versucht, Indra für dieses Mal zum Verzicht zu bewegen und ihn mit einer für den morgenden Tag in Aussicht gestellten Spende zu vertrosten. Str. 1 unseres Liedes sei wohl als Indras Antwort auf ein derartiges Angebot zu denken.

In ähnlichem Sinn (allerdings unter umgekehrten Voraussetzungen) wird ja auch die Strophe in der Brh. Dev. erklärt, wie wir oben sahen, aber ich vermag dieser Auffassung nicht beizustimmen wegen des *nūnam*, das sich im ersten Pāda dieser Strophe findet. Die Strophe wird N. 1. 6 als Nigama für *nūnam vicikitsārthiyah* gegeben, und ihr Inhalt wird N. 1. 5 als *paridevanam* '(Wehklage)'<sup>1</sup> bestimmt, und ich glaube, dass uns Yaska dadurch die richtige Lösung für dieselbe gegeben hat, obwohl er die eigentliche Situation verdreht hat. Ich denke mir die Strophe als Indras Klage darüber, dass ihm wieder keine Spende zu teil geworden ist, denn er erfährt zu seinem Bedauern, dass die Spende, die bei Agastya zugerichtet wird, für die Maruts bestimmt ist; mit andern Worten: ich sehe in Str. 1 einen Itihāsavers, der Indras Worte wiedergibt, die er bei seinem Eintreffen im Opferhaus gesprochen hat, und übersetze:

<sup>1</sup> s. auch Sūy. zu I, 170. 1 *paridevanaprakāśah pratipādyate.*

1. (Indra:) Nicht jetzt, auch morgengiebt es nichts? Wer weiss, was künftig ist? Nach eines anderen Willen muss man sich richten,<sup>1</sup> und was man beabsichtigte,<sup>2</sup> wird zu nichte.

Im Grimm darüber fährt Indra auf Agastya los und will die für die Maruts bestimmte Spende gewaltsam an sich reissen. Agastya rät ihm darum, er solle sich doch mit den Maruts im Guten deswegen auseinandersetzen.

2. (Agastya:) Warum willst du uns<sup>3</sup> denn töten, Indra? Die Maruts sind (doch) deine Brüder; mit denen einige dich gütlich; bringe uns nicht im Kampfe um.

Indra aber geht auf diesen Vorschlag nicht ein, scharf pointierend<sup>4</sup> kommt er mit der Gegenfrage:

3. (Indra:<sup>5</sup>) Warum, o Bruder Agastya, der du doch unser Freund bist, verleugnest<sup>6</sup> du uns? Wir wissen nämlich wohl, wie du im Herzen denkst: du willst uns eben nichts geben.

Und bruskt befiehlt er dem Agastya, das Opfer für ihn vorzunehmen und gleich damit zu beginnen.

4. (Indra:) Man soll die Vedi zurüsten und das Feuer davor anzünden; der Unsterbliche möge sich dort zeigen;<sup>7</sup> wir beide wollen (jetzt) dein Opfer vornehmen.<sup>8</sup>

Nochmals sucht Agastya zu vermitteln, Indra möge sich doch mit den Maruts einigen, um in rechtmässigen Besitz des Opfers zu kommen.

5. (Agastya:) Du, o Güterherr, bist Herr über alles Gut, du bist aber auch als Freundbeschützer<sup>9</sup> der-

<sup>1</sup> So mit Grassmann II, p. 166.

<sup>2</sup> *āhītam* = *abhipretam*, Yāska.

<sup>3</sup> *naḥ*, Agastya spricht von sich im Plural wie I, 171. 4.

<sup>4</sup> s. p. 72<sup>1</sup>, 73<sup>2</sup>, 83.

<sup>5</sup> Auch die indische Tradition schreibt diese Strophe dem Indra zu; die Maruts, die nach Oldenberg (a. a. O. p. 61 f.) Sprecher der Strophe sein sollen, sind meines Erachtens noch gar nicht anwesend.

<sup>6</sup> *āti manyase*, Sây.: *apalapasi*, cf. Kâś. zu Pân. I, 3. 44.

<sup>7</sup> *amṛtasya cétanam*, gemeint ist Agni, cf. IV, 7. 2.

<sup>8</sup> Nämlich Agastya und Indra; der Dual *tanavāvahai* erklärt sich auf diese Weise ungerzwungen.

<sup>9</sup> Wörtlich ‚o Freundbeschützer‘, *mitrasya pâlaka*, Sây.

jenige, der seinen Freunden am meisten hilft: <sup>1</sup> o Indra, einige dich (erst) mit den Maruts und iss dann die Spenden, die dir rechtmässig zukommen.

Damit schliesst das Lied, lässt also den Leser im unklaren, wie die Geschichte schliesslich geendet hat. Oldenberg (a. a. O. p. 62) halt es für selbstverständlich, dass Indra schliesslich auf Agastyas Zureden mit den Maruts Frieden gemacht haben muss. Dieser Meinung bin auch ich (s. i. Verl.); ich glaube aber nicht, dass wir mit O. (a. a. O.) in I, 171 das Loblied zu sehen haben, das diesen Friedensbund verherrlichte, ich glaube vielmehr, dass das Lied 171 die Entschuldigung Agastyas an die Maruts bildet. Die Maruts sind, wie es scheint, in diesem Moment angekommen, um die ihnen in Aussicht gestellte Spende in Empfang zu nehmen. Zu ihrer grossen Enttäuschung müssen sie aber erfahren, dass die Spende jetzt dem Indra zugerüstet wird. Zornig über die ihrer Meinung nach treulose Handlungsweise des Ag. wollen sie sofort wieder umkehren; da ruft ihnen Agastya zu:

I, 171. 1 (Agastya:) Ich komme zu euch mit dieser Huldigung, mit einem Sūkta flehe ich um das Wohlwollen der Raschen, mit einem um des willen, was ihr erfahren sollt, sehr erfreuenden: <sup>2</sup> legt euren Zorn ab, spannt eure Rosse aus!

Die folgende Strophe ist mehr allgemeingestaltete Stuti an die Maruts: der Stoma ist euch von Herzen dargebracht, folgt ihm darum auch gern. Str. 3 ist zwar ebenfalls allgemeiner gehalten, aber sie lenkt dadurch, dass sie auch auf Indra hinweist, schon wieder mehr auf den eigentlichen Itihāsa zurück.

Der Kernpunkt liegt in Str. 4, denn sie enthält die eigentliche Entschuldigung. Die Anakoluthie im dritten Pāda malt deutlich die innere Angst Agastyas, er will es eben mit keiner der Parteien verderben:

4. Vor diesem Starken weichend, aus Furcht vor Indra zitternd — euch waren die Spenden bestimmt; diese haben wir weggegeben, verzeiht uns.

<sup>1</sup> *arāyātisavena dhārakā'si. Sāy.*

<sup>2</sup> *varānātā veyābhāh:* Meine Übersetzung nach Ludwig l. c. *veātāyābhāh* *tu' i' ca' m' yena mana ā* (richtiger wohl *sūktena*). Sāy.

Die folgenden Strophen (5 und 6) wenden sich darum wieder an Indra und schliessen durchaus logisch mit der wiederholten Bitte an denselben, er solle sich mit den Maruts einigen, und beide, Indra wie die Maruts, sollen ihren Groll<sup>1</sup> gegen ihn (Ag.) fahren lassen.

Auch in diesem Liede wird also die Geschichte nicht zum Abschluss gebracht. Haben wir aber im Rv., und speziell unter den Agastyaliedern, überhaupt ein Lied, das die Geschichte beschliesst und die friedliche Lösung des Zwistes bestätigt? Die Brähmanas bejahen diese Frage; sie bezeichnen, wie wir oben sahen, das Kayâsubhîya, also I, 165, das erste der Agastyalieder, als das *saṃjñâna*, als die Versöhnung, die Vereinigung der streitenden Parteien. Betrachten wir also dieses Lied genauer.

Auf den ersten Blick erkennt man, dass es ein Samvâdialied ist. Die beiden ersten Strophen enthalten deutlich eine Frage an die Maruts: Str. 1 zeigt die Verwunderung des Fragstellers darüber, dass dieselben so geputzt erscheinen, Str. 2 fragt an, ob sie etwa zu einem Opfer kommen wollen. In Str. 3 wird hingegen eine Gegenfrage an Indra gestellt: woher kommst denn du so ganz allein, Indra? Was willst du denn hier? Es kann wohl kein Zweifel sein, dass die einheimische Tradition mit Recht die beiden ersten Strophen dem Indra, Str. 3 den Maruts in den Mund legt. Ich meine, dass der Erfolg von Agastyas Stuti an die Maruts nicht ausgeblieben ist: sie haben sich zur Umkehr bewegen lassen und erscheinen beim Opfer. Als Indra sie nun in vollem Putz kommen sieht,<sup>2</sup> fragt er sie ironisch, ob sie hier etwa ein Opfer erwarteten. Die Maruts parieren aber geschickt in derselben Weise mit der Gegenfrage in Str. 3.

Str. 4 gibt deutlich Indras Antwort darauf: Für mich sind hier Sprüche und Spenden bestimmt, darum kam ich her.

Aber die Maruts fallen mit Str. 5 ein: Aus eben diesem Grunde kamen wir hierher, Indra: „du hast dir nämlich unsere Spende zu Gemüte geführt“. Das ist offenbar der Sinn des letzten Pâda von 5: *svadhâm ânu hi no babhûtha*, denn *svadhâ* ist auch

<sup>1</sup> Cf. I, 170. 3.

<sup>2</sup> Die Stuti in I, 171 ist also als geheime Stuti zu denken, von der Indra nichts weiss.

= *bhâgadheya*, wie Geldner (Ved. Stud. II, p. 303) richtig bemerkt hat.<sup>1</sup>

Die folgende Strophe greift das Wort *svadhâ* auf und giebt die zwar nicht logische, aber psychologisch um so verständlichere, beissende Antwort Indras auf den ihm soeben gemachten Vorwurf. Wo war denn damals eure *svadhâ*,<sup>2</sup> als ihr mich beim Ahikampf allein liesset.<sup>3</sup>

Str. 7 macht Schwierigkeit bezüglich des Sprechers. Die drei ersten Pâdas geben nur einen Sinn, wenn man sie sich in den Mund der Maruts gelegt denkt. Wie erklären sich dann aber die beiden Vokative *indra* und *marutaḥ* im letzten Pâda? Ich meine, die Schwierigkeit ist beseitigt, wenn wir uns den Führer der Maruts als ihren Sprecher denken.<sup>4</sup> Derselbe betont zunächst, dass Indra das viele, was er gethan, mit den Maruts als Bundesgenossen zuwegegebracht hat, und fährt dann fort: 'Vieles werden wir auch noch zusammen vollführen, o stärkster Indra, wenn wir, ihr Maruts, nur ordentlich wollen'.

Aber Indra lässt sich darauf nicht ein, er knüpft vielmehr wieder an Str. 6 an:

8. (Indra:) Ich (allein) tötete den Vṛtra durch Indrakraft; durch eigene (nicht durch fremde) Energie ward ich (so) stark;<sup>5</sup> ich (allein) mit dem Donnerkeil in der Hand habe dem Menschen diese glitzernden Wasser zugänglich gemacht.

Das können die Maruts allerdings nicht bestreiten, und kleinlaut lenken sie ein:

9. (Maruts:) Nachgeben<sup>6</sup> war niemals deine Sache, o Maghavan; keiner ist wie du an Gottheit erfunden; keiner erreicht dich, mag er erst geboren werden oder schon geboren sein; thu (also), o Starker, was du zu thun vorhast.

<sup>1</sup> Cf. auch Ved. Stud. III, p. 123 n.

<sup>2</sup> *svadhâ* muss hier natürlich in anderem Sinne gefasst werden (s. p. 113 n. 4). etwa Vorrang (s. Geldner a. a. O.); wie mir scheint, ist hier ein Wortspiel zwischen *svâ* und *ap-sdhâ* (*samadhata*) beabsichtigt.

<sup>3</sup> Zur Sache s. Satp. Bt. 4, 3, 3, 9. Ludwig V, p. 490.

<sup>4</sup> Vgl. auch Roth bei Geldner und Kaegi, 'Siebenzig Lieder' p. 87.

<sup>5</sup> *uttarâśvâhâñ* entspricht dem *uttarâśvâhâñ* IV, 18, 9.

<sup>6</sup> *amâ* im Stelle ich zu *amâśi*. Sây. allerdings zu **amâ**.

Indra aber betont nochmals nachdrücklich seinen Vorrang.

10. (Indra:) Mir ganz allein soll die überlegene Kraft zugestanden sein; an was ich mich gewagt habe, das kann ich auch vermöge meiner Einsicht durchführen, denn ich bin als der Starke bekannt, ihr Maruts; an was ich auch rühre, Indra ist Meister darüber.

Damit giebt er sich aber endlich zufrieden, denn er fährt fort:

11. (Indra:) Der Stoma hier hat mich erfreut, ihr Maruts, der hörenswerte Spruch, den ihr Heldenschufet,<sup>1</sup> für mich, den Indra, den starken Stier, als Freunde dem Freunde, ihm selbst von selbst ihr.<sup>2</sup>

12. Gerade so, wie sie sind, sind sie mir lieb, sich tadellosen Ruhm und (Opfer-) Speise verschaffend; so oft ich euch erblickte, ihr Maruts, haben mir die hellstrahlenden gefallen: ihr sollt mir auch jetzt gefallen.

Was können diese beiden Strophen, im Lichte des Itihâsa betrachtet, wohl anders sein als eine Versöhnung in optima forma? Aber das Lied ist noch nicht zu Ende, es folgen noch drei weitere Strophen, die die Anukr. und Brh. Dev. dem Agastya in den Mund legt. Aber obschon wir uns bisher mit der Rollenverteilung, die uns in diesen Texten für das Lied gegeben wird, in völliger Übereinstimmung befanden, glaube ich doch nicht, dass sie auch in diesem Punkte recht haben. Meines Erachtens ist Indra auch der Sprecher der beiden folgenden Strophen. Nachdem er sich mit den Maruts versöhnt hat, ist er auch grossmütig und lässt sie mit an der Spende teilnehmen. Die Strophen geben eine Lösung des Streites, die dem von Agastya in I, 170. 2, 5; 171. 5 und 6 gemachten Vorschlage entspricht, und sie fügen sich glänzend in den Rahmen des Itihâsa.

13. (Indra:) Wer hat euch hier gefeiert?<sup>3</sup> Kommt (also), ihr Freunde, zu den Freunden; seid mir, ihr leuchtende, Lieder belebende Verkünder dieser Spenden!<sup>4</sup>

<sup>1</sup> In Str. 9, *anuttam à ta ityâdikam*, Sây.

<sup>2</sup> s. Geldner und Kaegi a. a. O. p. 86.

<sup>3</sup> Die Antwort ist natürlich Agastya, sie kann nach dem Folgenden mimisch erfolgt sein. Der Pâda führt wieder direkt auf den Ausgangspunkt des Itihâsa zurück.

<sup>4</sup> Die Maruts sind Indras Lobsänger, cf. z. B. V, 29. 1—3; s. Bergaigne II. 1. 391.

14. Da ...<sup>1</sup> uns des Mánasohnes Kunst hierhergeführt hat, kommt (also) ruhig her, ihr Maruts, zu dem Dichter; diese Lieder soll er (auch) euch als Lob-sänger singen.

Freudig nimmt der Sänger, i. e. Agastya, diese Aufforderung auf, und er fährt darum fort:

15. (Agastya:) Hier ist ein Stoma für euch, ihr Maruts, hier ein Lied von dem Lobsänger Mándárya. Mánya...<sup>2</sup>

So ergibt sich das ganze Lied als durchaus einheitlich, und es passt vorzüglich in den Itihâsa, den uns die Bráhmaṇas dazu erzählen: es ist ein Teil eines grösseren Itihâsa, dem auch I. 170 und 171 angehören, nur darf man dasselbe nicht als das ‚Anfangsstück‘<sup>3</sup> desselben fassen, es ist vielmehr der Schluss desselben. Alle drei Lieder gehören inhaltlich zusammen, bilden aber je für sich ein gesondertes Sūkta, mit dem je einer der drei Abschnitte des Itihâsa zum Abschluss kam.

Den ganzen Itihâsa denke ich mir, um nochmals zu rekapitulieren, folgendermassen: Agastya hat für die Maruts ein Opfer gerüstet, aber Indra kommt den Maruts zuvor und will das Opfer für sich haben. Agastya muss sich fügen (170). In diesem Moment erscheinen die Maruts. Als sie hören, dass das Opfer nunmehr Indra gelten soll, kehren sie, über Agastyas Wankelmütigkeit erzürnt, um. Ag. bittet sie in einer Stuti, zu bleiben, und entschuldigt sich mit dem Hinweis auf die force majeure, der er gewichen sei (171. 1—4). Vorsichtig bittet er zugleich den Indra um Entschuldigung und fordert ihn auf, er möge sich mit den Maruts einigen (171. 5—6). Die Maruts haben sich durch Ag.'s Stuti zur Rückkehr bestimmen lassen und erscheinen nun beim Opfer. Wie Indra die in vollem Wicks Heranziehenden bemerkt, fragt er sie höhnisch, was sie eigentlich da wollen. Erst nach

<sup>1</sup> Für die Worte *āraṣyāt tarvite ná kárah* weiss ich vorläufig keine befriedigende Uebersetzung.

<sup>2</sup> Diese Strophe ist, wie wir oben sahen, die gewöhnliche Schlussstrophe der Agastyalieder, sie fugt sich aber an dieser Stelle vorzüglich in den Rahmen des Ganzen. Die beiden Schlusspádas verstehe ich bisher noch nicht, dürfte man vielleicht c mit 12b verbinden?

<sup>3</sup> Cf. Oldenberg a. a. O. p. 64 n. 2

längerem Disput, nachdem die Maruts rückhaltlos Indras Vorrecht in allen Dingen, so auch bei dieser Spende, zugestanden haben, zeigt er sich grossmütig und gewährt auch ihnen einen Anteil daran, dem Agastya freudig beistimmt (165).

Aus diesem alten Itihâsa gingen die einzelnen Strophen, je nach ihrer Zusammengehörigkeit, als drei gesonderte Lieder in den Rv. über, wurden aber dort nach dem Anordnungsprinzip auseinandergerissen und umgestellt.<sup>1</sup> So kam es, dass die Kenntnis des ursprünglichen Sachverhalts sich in der Folge verdunkelte, und dass der alte Itihâsa, der zu den drei Liedern gehörte, in den Brâhmanas nur zu dem eigentlichen Schlusslied erzählt wurde, zu dem er doch nicht ganz passte,<sup>2</sup> während Yaska (alle ändern, Brh. Dev., Śadg. u. s. w., sind nur seine Nachbeter), der ihn zum Anfangslied vorfand, denselben, da er ihn dort nicht für passend hielt, einfach umdrehte. Dadurch hat er aber den Zusammenhang von 170 und 171, den der Redaktor des Rv. doch noch gefühlt haben muss — sonst hätte er die beiden Lieder nicht in der ursprünglichen Reihenfolge gelassen —, für die indischen Veda-Interpreten für alle Zeiten zerstört.

Auf diese Weise modifiziert sich auch, wie ich hier gleich hinzufügen will, die zuerst von Bergaigne II, p. 392 ff. aufgestellte Behauptung, dass sich im Rv. auch Spuren von einer Feindschaft zwischen Indra und den Maruts fänden (s. auch Macdonnel, Ved. Myth. p. 81). Es handelt sich in Wahrheit nur um eine momentane Verstimmung. Wenn es wirklich eine Form der Sage gab, nach welcher die Maruts Indra im Vṛtrakampf verliessen,<sup>3</sup> so thaten sie das gewiss nicht aus Feindschaft gegen Indra, sondern lediglich aus Furcht vor Vṛtra wie alle anderen Götter.

<sup>1</sup> Zu I, 170 und 171 s. sogleich.

<sup>2</sup> Das giebt uns die Antwort auf die oben gestellte Frage: woher kommt der Widerspruch bezüglich der handelnden Personen in den Erzählungen der Brâhmanas?

<sup>3</sup> s. oben p. 116, sowie Rv. VIII, 7, 31.

### 3. Agastya und Lopāmudrā.

Ein weiterer Itihāsa wird zu dem Liede I, 179 erzählt. Es heisst nämlich Brh. Dev. 4, 53b—57a:<sup>1</sup> „Im Verlangen nach Liebesgenuss begann der Rṣi seine Gattin, die ruhmreiche Lopāmudrā, nachdem sie das Reinigungsbad genommen hatte, zu beschwatzen; d. h. in den beiden ersten Strophen 179.1 und 2 erzählte sie ihre Absicht, während sie der lusterne Agastya mit den beiden folgenden 3 und 4) erfreute. Ein Schüler, der durch Askese das ganze Treiben der beiden Lüsternen erfahren hatte, sang die beiden letzten Strophen (5 und 6), da er sich sagte, ich habe doch keine Sünde begangen.<sup>2</sup> Lobend<sup>3</sup> aber umarmten ihn der Lehrer und seine Gattin und küssten ihn,<sup>4</sup> und lächelnd sprachen sie zu ihm: du bist schuldlos, lieber Sohn.<sup>5</sup>“

Zu dieser Geschichte vergleiche man die kurze Notiz der Anukr. zu I, 179: *jāyāpatyor lopāmudrāyā agastyasya ca dṛṣṭābhyām ratyartham saṁvādam śrutevāntevāsi brahmacāry antye brhatyādī apasyat* „ein Schüler, der den Veda (bei Ag.) studierte, hatte den Saṁvāda zwischen den beiden Gatten Lopāmudrā und Agastya betreffs des Liebesgenusses in je zwei Strophen gehört und erfand darum die beiden letzten Strophen, die mit der Brhati (5) beginnen“.

Die gleiche Rollenverteilung findet sich auch in der Ārṣānukr. 1. 29b—30.

Oldenberg hat bereits (ZDMG. 39 p. 68) betont, dass nach der Brh. Dev. Agastya an dem unheiligen Vorsatz teilnimmt. Noch schärfer kommt dieses in der entsprechenden Erzählung des Mahābhārata, im Agastyopākhyāna III, 97. 8 ff. (= 8577 ff.)<sup>5</sup> zum Ausdruck. Dort heisst es nämlich: „Als Agastya die Lopāmudrā zur

<sup>1</sup> Steht auch NM. 2, 10 (fol. 35b) und ist bereits mitgeteilt von Oldenberg, ZDMG. 39 p. 68.

<sup>2</sup> Der Text ist nicht sicher, s. die Noten 2 und 3 *na tvāntat kṛtvān asmī m. B., na tv etat kṛtvān asmī NM., na tvāntat kṛtvān asmī II.*, ich schlage die Lesart *na tv enaḥ kṛtvān asmī* vor.

<sup>3</sup> Lies *prasaṁya*, s. Note 4 und II.

<sup>4</sup> Die Mss. schwanken zwischen *ābhāḥ kṛtaḥ* (so B. und NM.) und *ābhāḥ kṛtāḥ* es dürfte also *ābhāḥ kṛtaḥ* (s. Oldenberg a. a. O.) oder *ābhāḥ kṛtaḥ* zu lesen sein.

<sup>5</sup> s. Oldenberg a. a. O. Note 3; Holtzmann, ZDMG. 34. 590 f.

Gattin bekommen hatte,<sup>1</sup> sprach er zu ihr: lege deine wertvollen Kleider und Schmucksachen ab. Da legte die Langäugige, Starkhüftige die sehr wertvollen, kostbaren, feinen Gewänder ab, kleidete sich in Lumpen, Felle und Bastgewand und betrieb dieselben Bussübungen wie ihr Gatte. Alsdann ging der vortreffliche R̥ṣi nach Gaṅgâdvâra und begann dort, mit der treuen Gattin vereint, strenge Bussübungen. Gern und ehrerbietig bediente sie den Gatten, und auch Ag. hatte grosse Freude an ihr. Da sah eines Tages der erhabene R̥ṣi die Lopâmudrâ, die durch die Askese noch an Schönheit gewonnen hatte, als sie gerade das Reinigungsbad vollzogen hatte; und entzückt über ihre Bedienung, ihr gutes Betragen, ihre Selbstbeherrschung, ihre Schönheit und Gestalt, lud er sie zum Liebesgenuss ein.<sup>2</sup> Da sprach sie bittend und voller Scham höflich zu dem Erhabenen: Ohne Frage hat sich der Gatte der Nachkommenschaft wegen die Gattin genommen; was aber meine Liebe gegen dich ist, die sollst du mir erwidern.<sup>3</sup> Auf einer Lagerstatt, wie ich sie in dem Palast meines Vaters hatte, sollst du dich mir hier nahen; auch du musst bekränzt und geschmückt erscheinen, wenn ich, selbst nach Wunsch herrlich geschmückt, mich dir nahen soll. Andernfalls, solange ich das Asketengewand trage, komme ich nicht zu dir; übrigens, o R̥ṣi aus Brahmanengeschlecht, ist ein solcher Schmuck durchaus nicht unheilig.<sup>4</sup> Agastya sprach: Ich besitze solche Schätze nicht, o Lopâm., wie du sie in deines Vaters Hause hattest. Lop. sprach: Du, dessen (einziger) Reichtum die Busse ist, bist wohl im stande, in Kürze durch deine Busse alles zu gewinnen, was es auf Erden an Gütern giebt. Ag. sprach: Es ist so, wie du sagst, aber es zehrt meine Busse auf. Stelle an mich eine solche Forderung, dass meine Busse nicht verloren geht. Lop. sprach: Es ist nur noch wenig Zeit von meiner Befruchtungsperiode<sup>5</sup> übrig, o Büsser, und ich werde dir keinesfalls unter

<sup>1</sup> Von Nimi, dem König der Vidarbhas, s. Holtzmann a. a. O. p. 591.

<sup>2</sup> *maithunâyâjuhâva tām.*

<sup>3</sup> *yā tu trayi mama pritis tām iṣe kartum arhasi.*

<sup>4</sup> *naivâpavitro vprarṣe bhūṣano 'yaṃ kathaṃ cana.* — Anders Nilakaṇṭha, der *śaṅṣano 'yaṃ* mit *śvakâśavâdis tapascinâm ślāghyo 'yaṃ sâmarikalâpâḥ* erklärt und dann zu *apavitrah* den Imperativ *bhavadu* ergânt: *bhagasamparkeṇâpavitro naiva bhavadu iti sesaḥ.*

<sup>5</sup> *ṛtoḥ kâlâḥ soḍasa dinâni, Nil.*

anderen Bedingungen nahen. Ich will auch dein religiöses Verdienst nicht zunichtemachen, unter diesen Umständen aber solltest du meinen Willen erfüllen. Ag. sprach: Ist dieser Wunsch wirklich dein fester Entschluss, du Treffliche, so will ich gehen, um Besitz zu gewinnen; bleib du inzwischen ruhig hier.<sup>4</sup>

Der folgende Adhyāya (98) schildert nun ausführlich die verschiedenen Versuche, die Ag. macht, um Besitz zu erhalten; sie bleiben alle erfolglos. Schliesslich (99) zwingt er Ilvala, da dessen bekannter Trick mit seinem Bruder Vātāpī durch die fabelhafte Verdauungskraft Agastyas vereitelt wird,<sup>1</sup> ihm das Gewünschte zu geben. ‚So that der Büsser alles, was Lopâmudrā gewünscht hatte.‘<sup>2</sup> Lop. ist nunmehr zufriedengestellt, und sie wünscht sich einen Sohn: ‚Einen Sohn möchte ich haben, o Büsser, der die Kräfte von tausend hat, denn ein Kluger ist besser als viele (Dumme), ein Guter besser als viele Schlechte.‘<sup>3</sup> Der Ṛṣi willigt ein und vollzieht den Beischlaf. Sie wird schwanger und gebiert nach sieben Jahren einen Sohn Namens Dṛḍhasyu Idhmavāha, während Ag. Vānaprastha wird, da er die Pflicht gegen seine Almten erfüllt hat.

Hier erscheint Lopâm. im allerglänzendsten Lichte, sie sucht sogar durch ihr standhaftes Verhalten den Agastya vor dem schweren Vergehen des Gelubdebruches zu bewahren.<sup>4</sup> Ganz anders scheint aber der Fall in unserem Rv.-Liede zu liegen.

Oldenberg hat bereits<sup>5</sup> den Gedankengang von I, 179 auseinandergesetzt, und ich freue mich, ihm in den wesentlichsten Punkten beistimmen zu können.

Str. 1 und 2 müssen unbedingt Worte der Lopâm. sein. In 1 beklagt sie sich über das lange Asketenleben mit Agastya, bei dem nur die Schönheit des Leibes zu Grunde geht.<sup>6</sup>

1. (Lopâmudrā:) Viele Jahre habe ich mich abgemüht spät und früh und die (den Körper<sup>7</sup>) altmachenden

<sup>1</sup> s. Holtzmann a. a. O.

<sup>2</sup> III, 99, 18 (= 8633).

<sup>3</sup> III, 99, 22 (= 8637).

<sup>4</sup> Allerdings zeigt sich dabei auch das Weib in seiner ganzen Schlaueit.

<sup>5</sup> a. a. O. p. 65 ff.

<sup>6</sup> So nach Oldenberg a. a. O. in Übereinstimmung mit Sây., cf. auch Yaska N. 5, 2 und Durga III, p. 17 f.

<sup>7</sup> a. a. O. Sây.

Morgen<sup>1</sup> lang; das Alter verändert<sup>2</sup> die Schönheit der Leiber: möchten (darum) doch die Männer<sup>3</sup> zu ihren Gattinnen kommen.

Ausserdem, so fährt sie in 2 fort, ist das keusche Leben zwecklos, denn alle, die auf diesem Wege Segen zu finden hofften, haben davon ablassen müssen, ehe sie ihr Ziel erreicht hatten.<sup>4</sup>

2. Denn wer immer in früherer Zeit die heilige (Busser-)Satzung<sup>5</sup> pflegte und mit den Göttern die heiligen Satzungen besprach, die alle haben (sie) aufgegeben, denn sie kamen nicht zum Ziel:<sup>6</sup> möchten (darum) doch die Gattinnen sich mit ihren Männern vereinen.<sup>7</sup>

Die nächste Strophe kann nur Agastyas Antwort darauf sein, der zunächst in Pâda a und b die Worte der Lopâm. zurückweist, mit c und d aber einlenkt und die Einträchtigkeit des Paares betont.<sup>8</sup>

3. (Agastya:) Nicht ist das vergebliches Bemühen, was die Götter begünstigen:<sup>9</sup> wir werden (also) beide alle Anfechtungen überwinden; wir werden siegen in diesem Rennen hier, das hundert Tücken hat, wenn wir als einträchtiges Paar es (das Rennen) laufen.<sup>10</sup>

Es ist gar kein Zweifel möglich: Lopâm. ist hier die Anstifterin, während Ag. anfangs der ablehnende Teil ist.

In der Rollenverteilung befanden wir uns bisher auch in Übereinstimmung mit der indischen Tradition. Wie steht es aber mit

<sup>1</sup> = Tage.

<sup>2</sup> = vermindert.

<sup>3</sup> *vīśaṇaḥ* ist erotischer Slang, Spielerei mit *√vṛṣ*, ‚die Bullen‘.

<sup>4</sup> So nach Oldenberg a. a. O.

<sup>5</sup> *ṛtam* ist hier in diesem Sinne zu fassen, cf. Sây.'s erste Erklärung *mahat tapah*.

<sup>6</sup> Bild von der Reise: alle mussten ihre Reise, d. h. die Askese, unterbrechen (infolge von Verführung etc., cf. die Erzählungen des Epos über Viśvâmitra u. s. w.), bevor sie sie völlig absolviert hatten.

<sup>7</sup> s. Oldenberg a. a. O. p. 65 und Note 3.

<sup>8</sup> So mochte ich im Gegensatz zu O. mit Sây. am Schlusse von 3: *etam tayoktaṅ sambhogāṅ sambhāvayām āsa* den Sinn dieser Strophe fassen.

<sup>9</sup> Cf. Śatp. Br. 10. 4. 4. 5.

<sup>10</sup> Zur Konstruktion s. Oldenberg p. 65, Note 4; übrigens konstruiert auch Sây. so.

der folgenden Strophe? Wieder stimme ich Oldenbergs Entwicklung des Gedankenganges<sup>1</sup> zu: Lopâm. giebt nicht nach, also wird sich Ag. fügen müssen.

Wer spricht indessen diese Strophe? O.<sup>1</sup> möchte sie der Lopâm. zuweisen, gesteht indessen zu, dass eventuell auch Worte des Ag. darin vorliegen könnten. Anukr., Brh. Dev. und Ârşanukr. legen sie, wie wir oben sahen, dem Ag. in den Mund; anders steht es aber mit Yâska N. 5. 2 zu I, 179. 4a:

*nadāsya mâ rudhatāḥ kâma āgan*

Er sagt nämlich: *saṃruddhaprajananāsya brahmacârīṇa ity rsi-putryâ vilapitam vedayante* „die Worte *nadāsya rudhatāḥ* bedeuten in I, 179. 4 einen in Keuschheit lebenden Brahmanen, dem der Coitus verboten ist; dies erklären sie<sup>2</sup> als die Rede der Rşitochter<sup>3</sup>. Höchst interessant ist es nun, wie Durga die betreffende Strophe<sup>4</sup> kommentiert. Er fasst nämlich Pâda a und b als die Worte der Lopâm., ergänzt also ein *iti* dazu, s. a. a. O. Z. 15: *ity evaṃ vilapamânâ kâmartâ lopâmudrâ râjarsiputrikâ . . . agastyam ni riṇiti*. Das giebt uns, wie ich glaube, die Lösung für die ganze Strophe, d. h. sie ist Itihâsavers, wobei Pâda a und b noch der Lopâm. in den Mund gelegt werden, c und d aber über den Kernpunkt und den schliesslichen Ausgang des Saṃvâda informieren: Agastya hat schliesslich den lüsternen Worten der Lopâm. nicht widerstehen können, er ist gefallen. Ich übersetze also:

4. (Itihâsavers:) „Nach dem aufsteigenden Rohr<sup>5</sup> ist mir das Verlangen gekommen, ob es nun hieraus oder daraus entstanden sei!“<sup>6</sup> (mit diesen Worten) macht sich Lopâmudrâ ihren Mann zu Willen, den Weisen<sup>6</sup> saugt die Unweise aus, bis er keucht.

<sup>1</sup> a. a. O. p. 66.

<sup>2</sup> Durga III, 18. 9 *ndânâprakhyâṣanam*. s. p. 28.

<sup>3</sup> III, 17. 4 ff. *agastyalopâmudrâbrahmacârī ṛṣitaḥ evaṃ tadâ lopâmudrâvâṣyam ârsam*.

<sup>4</sup> s. Pischel, ZDMG. 35. 717 f.

<sup>5</sup> Cf. die verschiedenen Erklärungen dieses Pâda bei Sây. und bei Durga. a. a. O. Z. 8 ff.

<sup>6</sup> Oder „den Beständigen“, so Sây., *navamâḥ . . . vedānam*, entsprechend *âhâriṇâ itivâ*.

Agastya hat aber damit sein Gelübde gebrochen und eine grosse Sünde begangen. Oldenberg hat wieder richtig erkannt,<sup>1</sup> dass die nun folgende Strophe nur ein Sühnspruch für das begangene Vergehen sein kann. Es sei dabei an die Bestimmung des Sāmavidh. Br. I. 7. 9 über den *avakirṇin*<sup>2</sup> erinnert, wonach auch der Soma als Sühnmittel benutzt wurde; sowie an Sây. zu Rv. X, 85. 3 *maithunakâmārtham cikitsâdyartham pitaḥ somah*.

Sprecher der Strophe muss natürlich Agastya sein, und es ist zu übersetzen:

5. (Agastya:) Den Soma hier vor mir, den ich zu mir genommen habe,<sup>3</sup> rufe ich an: die Sünde, die wir gethan,<sup>4</sup> die möge er vergeben, denn vielen Lüsten ist der Sterbliche unterworfen.

Was die Schlussstrophe anlangt, so hat O. ebenfalls richtig gesehen, dass sie das Facit der ganzen vorherberichteten Begebenheiten zusammenfasst, mit andern Worten, dass sie Itihâsavers ist. Nur glaube ich, dass wir die Strophe viel präziser zu deuten haben, als O. es thut. *khānamānaḥ khañitrah* ist Slang und bezieht sich direkt auf den geschlechtlichen Verkehr; *ubhaū vārṇāv ṣṣir ugrah puṣoṣa* belehrt uns darüber, dass Agastya durch diesen Verkehr auch Nachkommenschaft erzielt hat.<sup>5</sup> Die *ubhaū vārṇau*, die er dadurch fördert, dürften nämlich die zwei verschiedenen Kasten angehörigen beiderseitigen Ahnen sein; denn das Mbhâr. bezeugt ausdrücklich,<sup>5</sup> dass Lopâmudrâ, die Frau des Brahmanen Agastya, die Tochter des Vidarbhakönigs, also eines Kṣatriya, war. Der Schlusspâda endlich wird anzeigen sollen, dass trotzdem die Bussübungen nicht vergeblich gewesen sind, sowie dass die Sühne erfolgreich war. Ich übersetze so:

6. (Itihâsavers:) Agastya, mit (seinen) Spaten grabend, im Verlangen nach Kindern, Nachkommenschaft und Kraft, der gewaltige Rṣi, hat die beiden Kasten

<sup>1</sup> a. a. O. p. 66; allerdings vermutet O., 'dass Agastyas heilige Reinheit dabei nicht angetastet wurde — sie mag ihm etwa, während er schlief, genaht sein' —, aber wie ist das möglich'

<sup>2</sup> *yo brahmacâri striyam upayât so 'vakirṇi*, Sây. a. a. O.

<sup>3</sup> *hṛtâ pitem*, cf. *âtmani pitanidrah*, Bhâg. P. 7. 9. 32, PW. s. v. *pâ. pita* 1.

<sup>4</sup> Plural, s. oben p. 113, Note 3.

<sup>5</sup> Vgl. das oben aus Mbhâr. Mitgeteilte.

(dadurch) gefördert, hat (auch) bei den Göttern den Erfolg seines Begehrens erreicht.

Wie erklärt sich nun aber der Widerspruch zwischen dem, was uns der Rv.-Text lehrt, und dem, was uns die Tradition berichtet? Wie kommt es vor allen Dingen, dass die Tradition noch einen Schüler in die Handlung hineinzieht? Liegt hier wirklich nur eine Rekonstruktion vor, welche die alten Erklärer auf ihre Verantwortung machten?<sup>1</sup> Ich glaube nicht. Ich glaube im Gegenteil, dass wir hier wieder einen Beweis für eine wirkliche Tradition haben. Allerdings ist diese Tradition missverstanden worden. In dem alten Itihāsa muss nämlich das Wort *brahmacārin* ‚Keuschheit übend‘ gestanden haben, das uns ja, wie wir sahen, den Schlüssel für das ganze Lied giebt. Dieses Wort wurde nun missverständlich in dem speziellen Sinn ‚Brahmanenschüler‘ gedeutet und durch *antevāsin* glossiert. Dadurch musste aber der ganze Itihāsa unverständlich werden, und wir haben in dem uns vorliegenden Falle nur ein Beispiel dafür, wie die einheimischen Interpreten Verstand in das für sie Unverständliche zu bringen suchten.

Dass die Rolle der Lopāmudrā im Mbhār. eine andere ist, als wir sie hier im Rv. vorfinden, kann nicht überraschen. Eine alte Brahmanengeschichte nimmt im Epos, wo sie Königen vorgetragen wird, andere Gestalt an, vollends wenn die Frau des betreffenden Brahmanen eine Königstochter ist. Dass auch die Brh. Dev. die Legende in dem Lopām. günstigen Sinne deutet, durfte aber lediglich auf Entlehnung aus dem Mbhār. beruhen.<sup>2</sup>

#### 4. Sonstiges über Agastya.

Von den übrigen Liedern des Ag. kommt für uns nur noch das letzte I, 191 in Betracht. Die Anukr. nennt es Upaniṣad<sup>3</sup> und bemerkt dazu: *viśaṣāṅkāvān agastyah prābravit*, was uns Ṣaḍg. I. c. (Maed. p. 99) so erklärt: *uccair uccāraṇam kṛtavān viśadosanivṛttyartham na kevalam adarśad eva* ‚er hat das Lied

<sup>1</sup> S. Oldenberg a. a. O. p. 68.

<sup>2</sup> Einen noch markanteren Fall dieser Art s. unter Devāpi.

<sup>3</sup> Vgl. Ṣaḍg. zu I, 50, Maed. p. 88.

nicht bloss gedichtet, sondern er hat es auch laut recitiert, um die bösen Folgen des Giftes zu beseitigen'. Man vgl. auch Bṛh. Dev. 4. 60b: *dadarṣa tad agastyas tu viṣaḡhnam viṣasāṅkayā*. Näheres erfahren wir nicht, und auch das Lied klärt uns nicht weiter auf. Es hat ganz atharvaartigen Charakter<sup>1</sup> und hat zweifellos den Zweck, die Wirkungen des Giftes unschädlich zu machen.<sup>2</sup> — Zu erinnern wäre hier daran, dass Av. 2. 32. 3 *agástyasya brahmaṇi* die *krimi* zermalmt werden; dass Av. 4. 37. 1 von einem Kraut gesprochen wird, mit dem Ag. die *rákṣas* vernichtet hat;<sup>3</sup> sowie endlich, dass er Av. 18. 3. 15 unter einer Reihe von alten Ṛṣis<sup>4</sup> erscheint, die um Hilfe angerufen werden.<sup>5</sup> — Es ist schwer zu sagen, warum gerade dieses Lied gegen Gift in den Rv. aufgenommen ist: sollte hier doch noch ein besonderer Zug der Agastyasage in Vergessenheit geraten sein?

Weitere Angaben über Ag. finden sich ausserhalb seines Liederkreises, zunächst in der schon p. 107 citierten Strophe I, 117. 11. Śây. sieht hier in Ag. den Purohita des Khela und in Viśpalā ein Weib des Khela. Zunächst scheint er allerdings nur die beiden letzten Pádas auf die Viśpalā-Legende zu beziehen, da er die beiden ersten folgendermassen erklärt: *śūnoḥ kumbhāt prasūta-syāgastyasya khelapurohitasya sambandhinā mānena stutyasya paricchedakena stotreṇa<sup>6</sup> stūyamānau medhāvīne bharaadvā-jāyarṣaye* (sic!) *annaṃ niṣpādayantau*: er fährt dann aber fort: *tr̥tīyena pādēna prathamapādokto 'rīho vivriyate*.

Zu verweisen ist auf I, 116. 15:

*caritram hi vēr ivācchedi parṇām  
ājā khelāsya páritakmyâyām  
sadyó jāṅghām āyasīm viśpālāyai  
dhāne hité sártave práty adhattam*

<sup>1</sup> Die Strophen 4, 8 und 9 finden sich auch im Av.

<sup>2</sup> Vgl. auch R̥gvidh. I, 28.

<sup>3</sup> Neben Atharvans, Kaśyapa und Kaṇva.

<sup>4</sup> Kaṇva, Kakṣivat, Purumīḡha, Agastya, Śyāvāsva, Sobhari, Arcanānas etc.

<sup>5</sup> Ausser an diesen Stellen erscheint Ag. nur noch einmal, und zwar in der Form *agástim* [nur zwei Mss. *agástyam*], in Av. 4. 29. 3 neben Aṅgiras, Jamadagni, Atri, Kaśyapa und Vasīṣṡha als Schützling von Mitra und Varuṇa

<sup>6</sup> s. das oben über Māna Gesagte.

Hierzu berichtet nämlich Śāy.: ‚Khela heisst ein König, der den Agastya zum Purohita hatte. Einer Frau, die dem König gehörte, Namens Viśpalā war im Kampf von den Feinden ein Bein abgehauen worden. Auf den Preis des Purohita Ag. kamen die Aśvins während der Nacht und setzten ihr ein chernes Bein an, das sagt er damit.‘<sup>1</sup>

Zu der Mitwirkung des Ag. in dieser Legende, zu welcher noch Rv. I, 112. 10, 118. 8d und X, 39. 8d zu vergleichen sind, stimmt durchaus, dass die Aśvins in einem Agastyahymnus I. 182. 1 *viśpālāvasū* genannt werden.<sup>2</sup>

Pischel hat bereits (Ved. St. I, p. 171—173) die Viśpalāsage behandelt, und er hat, wie ich glaube, richtig erkannt, dass Viśpalā keine Frau, sondern vielmehr ein Pferd, eine Stute ist. Unberechtigt erscheint mir aber, dass P. Śāyaṇas Erzählung von dem König Khela und seinem Purohita Agastya für eine müssige Erfindung hält. Allerdings ist mit P. *khelāsya ājā* zu verbinden, aber ein Gott braucht Khela darum nicht zu sein.

Wie mir scheint, trägt das missverständene Wort *pāritakmyāyām* die Schuld an der Verdunkelung der alten Sage. Einen prächtigen Beweis dafür liefert die NM., denn die aus dieser Legende entwickelte Nītiregel (I. 44, fol. 27a) lautet:

*na samcaranaśītaḥ syān nisi nihsankamānaśaḥ  
viśpalā chinnapādāsīt khelasyājau yato nisi*

‚Man soll nachts nicht sorglos umhergehen, denn Viśpalā wurde im Khelakampfe<sup>3</sup> nachts ein Bein abgehauen.‘

*pāritakmyā* bedeutet eben nicht ‚Nacht‘, ist vielmehr Sportausdruck und muss mit *prapitva*<sup>4</sup> ziemlich gleichbedeutend sein. Die Legende durfte demnach folgende gewesen sein: Im finish eines vom König Khela veranstalteten (oder gerittenen, bezw. gefahrenen — bestrittenen) Rennens wird seiner Stute Viśpalā ein Bein ausgerissen. Da ruft Khelas Purohita Agastya die Aśvins an. Diese erscheinen und setzen der Viśpalā ein chernes Bein an, so dass sie noch Siegerin wird.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> so wörtlich auch NM. I. 44, fol. 27.

<sup>2</sup> Vgl. auch Ludwig IV, p. 47.

<sup>3</sup> *khelasya jāpāḥ samrāme, C.*

<sup>4</sup> s. Geldner, Ved. St. II, p. 30, 178, III, p. 107.

<sup>5</sup> Vgl. den *śaṅkha* im Mudgalälid, Geldner, Ved. St. II, 111f.

Ich übersetze demnach I, 116. 15: ‚Alsogleich setztet ihr der Viśpalâ ein ehernes Bein an, damit sie weiter renne um den Preis, denn beim Entscheidungskampf während des von Khela veranstalteten Rennens war ihr ein Bein ausgerissen, wie wenn es eine Vogelfeder wäre.‘ Und I, 117. 11: ‚Von Mânas Sohn<sup>1</sup> gepriesen, o Aśvins, verliehet ihr Rührigen eurem Lobsänger Gewinn; bei Agastya durch ein Lied gestärkt,<sup>1</sup> o Nâsatyas, flicktet ihr die Viśpalâ wieder zusammen.‘

Ob nicht auch VIII, 5. 26 *yâthotâ kṛtvye dhâne<sup>2</sup> ’mśum gôsv<sup>3</sup> agastyam* (sc. *āvatam*) hierhergehört, wage ich nicht zu entscheiden. Das nur hier vorkommende Nom. pr.<sup>1</sup> Aṃśu müsste dann mit Khela identisch sein.

Weiter erfahren wir über Agastya aus VII, 33. 10 und 14, dass er den Vasiṣṭha zu den Tṛtsus geführt hat,<sup>5</sup> man vgl. noch Bṛh. Dev. 5. 146, 147a: *saṃvâdasûktam aindram vâ svityâncas<sup>6</sup>* (VII, 33. *tu<sup>6</sup> pracakṣate vasiṣṭhâgastyayor atra kirtiyate tanayaiḥ saha indreṇa caiva saṃvâdo mahimâ janma karma ca* )

Eine Schwester Agastyas ist nach Anukr. Ṛṣi von X, 60. 6, sie wird a. a. O. die Mutter der Gaupâyanas genannt.<sup>7</sup> Das letztere wird wohl richtig sein, und wir haben X, 60. 6 *agastyasya nâdbhyaḥ* ‚den Schwestersöhnen des Ag.‘ zu übersetzen und darunter Bandhu u. s. w. zu verstehen.

### Devâpi und Śamtanu.

Die Anukramaṇî nennt als Ṛṣi von X, 98 Devâpi Ârṣṭi-ṣeṇa und bemerkt dazu, er habe in dem Liede in dem Wunsche nach Regen die Götter gepriesen. Yâska, der bei Gelegenheit der

<sup>1</sup> s. oben p. 107.

<sup>2</sup> Vgl. *dhane hité*, I, 116. 15.

<sup>3</sup> Vgl. *vâjyam vapraya . . . valantâ* I, 117. 11.

<sup>4</sup> *etatsaṃjñam stotâram*, Śây.

<sup>5</sup> s. Geldner, Ved. St. II, p. 138, 143.

<sup>6</sup> So natürlich zu lesen.

<sup>7</sup> Aditi als Schwester des Ag. im P. W. s. v. *agastya* ist zu streichen. Die betreffende Stelle der Bṛh. Dev. 2. 84 ist missverstanden, dort werden nur die weiblichen Ṛṣis aufgezählt, s. auch Ârśanukr. 10. 100. 102.

Erklärung des Wortes *samudra* X, 98. 5 als Nigama anführt, berichtet uns 2.10, dass dazu folgender Itihâsa erzählt wurde: Es waren zwei Brüder aus dem Kurugeschlecht, Devâpi Ârṣṭiṣeṇa<sup>1</sup> und Śaṃtanu. Der jüngere Śaṃtanu liess sich zum König salben, Devâpi ubte Askese. Infolgedessen regnete in Śaṃtanus Reich der Gott zwölf Jahre lang nicht. Zu ihm (Śaṃt.) sprachen die Brahmanen: du hast unrecht gethan; deinen ältesten Bruder hast du übergangen und dich zum König salben lassen, deshalb regnet dir der Gott nicht. Śaṃtanu trug nun dem Devâpi wiederholt die Herrschaft an,<sup>2</sup> Zu ihm sprach Devâpi: ich will dein Purohita sein und für dich opfern. Von dem stammt dieses regenwünschende Lied, daraus ist die folgende Strophe (nämlich X, 98. 5).<sup>3</sup>

Noch ausführlicher wird uns diese Geschichte in der *Bṛhaddevatâ* erzählt 7.148—8.9:<sup>3</sup> Devâpi Ârṣṭiṣeṇa aus dem Kurugeschlecht und Śaṃtanu, zwei Brüder, waren Königssöhne (Prinzen) bei den Kurus. Der älteste von den beiden aber war Devâpi, der jüngere Śaṃtanu. Indessen hatte der Kronprinz, der Sohn des Rṣṭiṣeṇa,<sup>4</sup> eine Hautkrankheit.<sup>5</sup> Als nun der Vater gestorben war, boten ihm die Unterthanen das Königtum an. Der überlegte kaum einen Augenblick und sprach darauf zu den Unterthanen: Ich verdiene die Königswürde nicht, Śaṃtanu sei euer Herrscher. Da willigten die Unterthanen ein und salbten Śaṃt. zum König. Als nun der Kuruspross gesalbt war, ging Dev. in den Wald. Darauf regnete Parjanya in diesem Reiche hundert Jahre lang nicht. Infolgedessen ging Śaṃt. mit den Unterthanen zu Devâpi, versöhnte ihn in betreff der Rechtsverletzung und trug ihm mit den Unterthanen zusammen wiederholt das Reich an. Zu ihm, der mit gefalteten Händen demütig dastand, sprach darauf Devâpi: ich verdiene nicht die Königswürde, da meine Fähigkeit (Potenz) durch die Hautkrankheit gestört (verloren) ist; ich will selbst ein Opfer um Regen für dich veranstalten, o König! Da machte ihn Śaṃt.

<sup>1</sup> *Ârṣṭiṣeṇa putra islasenasyeti. id.* Vâska 2. 11.

<sup>2</sup> *varsa dâvema.* Durga II, 198. 17 f. *varṣaṃ varṣaṃ . . . a a d'âvamaṃ varṣity arthaḥ.*

<sup>3</sup> Steht auch NM. hinter S. 9, fol. 61.

<sup>4</sup> *a* (S. Note 6), *B.* und *H.* *Ârṣiṣeṇa ite.* in NM. fehlt S. 149.

<sup>5</sup> *Ā ā d'esi . . . abhavat.*

zum Purohita und wählte ihn zum Rtvij. Und jener vollzog den Vorschriften gemäss die Zeremonien des Regenopfers, und mit den Strophen ‚o Bṛhaspati, für mich!‘ (X, 98. 1 ff.) opferte er dem Bṛhaspati.<sup>1</sup> Mit der zweiten Strophe dieses Liedes: ‚von Jätavedas unterrichtet,<sup>2</sup> lege ich in deinen Mund die glänzende Rede,<sup>3</sup> preise die Götter‘, gab ihm dieser erfreut die göttliche Vâc, und vermittelst dieser besang er in vier Strophen die Götter, und zwar nur des Regens wegen, und mit dem Rest des Liedes den Agni.<sup>4</sup>

Neu erfahren wir hier, dass Devâpi eine Hautkrankheit hatte, die ihn von der Königswürde ausschloss. Damit stimmt auffallend die Geschichte, die uns Mbhâr. V, 149. 15–28 (= 5054–68) von Pratîpa's Sohn Devâpi erzählt wird.<sup>1</sup> ‚Diesem löwengleichen König,<sup>2</sup> der nach dem Gesetz sein Reich beherrschte, wurden drei göttergleiche, ruhmreiche Söhne geboren. Devâpi war der älteste, ihm folgte Bâhlika, der dritte war der standhafte Śântanu,<sup>3</sup> mein Grossvater.<sup>4</sup> Devâpi aber,<sup>5</sup> ein glanzreicher, trefflicher Prinz, gerecht, zuverlässig und seinem Vater ergeben, hatte eine Hautkrankheit.<sup>6</sup> Er war bei den Stadt- und Landbewohnern sehr angesehen und wurde von den Frommen verehrt; alle, jung und alt, liebten ihn. Er war beredt, treu festhaltend an seinem Wort und auf das Wohl jeglicher Kreatur bedacht. Er folgte den Weisungen seines Vaters so gut wie denen der Brahmanen. Er war ein treuer Bruder des Bâhlika wie des hochherzigen Śântanu, es bestand ein ausgezeichnetes brüderliches Verhältnis zwischen diesen Hochherzigen untereinander. Als nun im Lauf der Zeit der Vater alt geworden war, traf er den Vorschriften gemäss Vorbereitungen für die Krönung (seines Nachfolgers), alle glückverheissenden Zeremonien liess er vollziehen. Doch die Brahmanen und alten Leute mit den Stadt-

<sup>1</sup> Lies *caiva bṛhaspatim*, s. Note 1, B. und H.

<sup>2</sup> Lies *bodhito*, so B.; in H. und NM. fehlt diese Strophe.

<sup>3</sup> Lies *dyumatim; kvamatem* B.

<sup>4</sup> Und zwar als Beispiel dafür, dass aus gewissen Gründen auch jüngere Brüder mit Übergangung der älteren auf den Thron kommen können.

<sup>5</sup> Nämlich dem Pratîpa.

<sup>6</sup> Im Mbhâr. immer und häufig auch in den Purânen Śântanu statt des vedischen Śântanu, cf. Wilson Vi. P. IV, p. 154 Note \*.

<sup>7</sup> Sprecher ist Dhṛtarâṣṭra.

<sup>8</sup> Von hier ab s. auch Muir, OST. I, p. 276 f.

<sup>9</sup> *vaṣṭosi = kushî* ‚aussätzig‘, Nil., s. p. 132.



*devâpis tu pravavrâja vanam dharmaparîpsayâ  
upâdhyâyas tu devânâṃ devâpir abhavan munih*

Dazu stimmt denn auch durchaus, was Mbhâr. IX, 40. 1 ff. (2285 ff.)<sup>1</sup> erzählt wird, dass nämlich Devâpi<sup>2</sup> in dem Tirtha Prthûdaka an der Sarasvati die Brahmanenschaft erlangt habe: *brâhmanyam labdhavân*. Zuerst soll hier Ârṣṭiṣeṇa (sic!) diese Würde durch eifrige Askese erreicht haben, dann Sindhudvîpa,<sup>3</sup> Devâpi und Viśvâmitra. Auf dieser letzten Stelle beruht wohl die Bemerkung Durgas II, p. 198. 10f. (zu N. 2. 10): *sa* (sc. *devâpikḥ*) *kila tîvrena tapasâ brâhmanyam âpede viśvâmitravat*.

Das Mahâbhârata berichtet uns auch, und zwar sehr ausführlich, von Śâmtanu und seiner Regierung, s. I, 97. 1 ff. (= 3865 ff.); sie soll äusserst gerecht und sehr segensreich gewesen sein, s. speziell I, 100. 1 ff. (= 3968 ff.),<sup>4</sup> aber mit keinem Worte wird dabei der Regennot und ihrer Beseitigung gedacht. Hierüber erfahren wir aber Näheres aus dem Viṣṇu- und Bhâgavata-Purâṇa.

Es heisst nämlich Vi. P. 4. 20. 4—9:<sup>5</sup> „(Von Rkṣa stammte Bhîmasena, von diesem Dilîpa, von Dilîpa Pratîpa.) Dieser hinwiederum hatte drei Söhne, Namens Devâpi, Śâmtanu und Bâhlika. Devâpi ging schon als Kind<sup>6</sup> in den Wald, Śâmtanu wurde König. . . . In dem Reiche dieses Śâmtanu regnete der Gott zwölf Jahre lang nicht. Da befragte jener König, da er den Untergang seines ganzen Reiches dadurch voraussah, die Brahmanen: weshalb, ihr Herren, regnet der Gott in meinem Reiche nicht? was ist mein Verschulden? Sie sprachen zu ihm: diese Erde, die deinem älteren Bruder zukommt, wird jetzt von dir genossen; du bist ein Parivetr.<sup>7</sup> So angeredet, befragte er sie nochmals: was soll ich

<sup>1</sup> Muir a. a. O. p. 272.

<sup>2</sup> Sein Vater wird an dieser Stelle nicht genannt, s. p. 137.

<sup>3</sup> Sindhudvîpa Âmbarisa gilt bekanntlich als Rsi von Rv. X. 6.

<sup>4</sup> Cf. auch den *anuvamśaśloka*, Mbhâr. I, 95. 46 (= 3799), s. auch Vi. P. 4. 20. 5, Bhâg. P. 9. 22. 13, Vâ. P. 2. 37. 232, Matsya-P. 50. 43:

*yam vani kurâbhyâm çṛṣṭi jivam sa sukham amata  
pamar yucâ ai bhavati tasmât tam śigntamvî vîbê;*

<sup>5</sup> Muir a. a. O. p. 274 ff.

<sup>6</sup> s. oben p. 132.

<sup>7</sup> Wörtlich: einer, der vor seinem älteren Bruder geheiratet hat, das *parivetrânam* gilt als ein Frevel, der Hellenstrafen nach sich zieht, s. Manu 3. 171 f. so wie Muir a. a. O. p. 275, Note 60.

thun? Sie sprachen zu ihm: Solange Devâpi sich keine Vergehen, wie Ketzerei u. s. w., zu schulden kommen lässt, so lange gebührt ihm auch die Herrschaft; genug also damit, ihm werde sie gegeben! Auf diese Worte entsandte jenes (des Śāmtanu) vortrefflicher Minister Aśmasàrin Asketen nach jenem Wald, die Aussprüche, die mit dem Veda in Widerspruch standen, vortrugen. Von diesen wurde auch das Denken des allzugewissenhalten Königssohnes (des Devâpi) auf einen Weg gebracht, der mit den Anschauungen des Veda im Widerspruch stand. König Śāmtanu nun, betrübt über den von den Brahmanen erhobenen Vorwurf des *parivedana*, ging in den Wald, um seinem älteren Bruder die Herrschaft zu übergeben; die Brahmanen nahm er mit sich. In der Einsiedelei jenes angelangt, näherten sie sich bittend dem Prinzen Devâpi. Die Brahmanen sprachen zu ihm sachgemasse Worte, die mit den Aussprüchen des Veda im Einklang standen, des Inhalts, dass die Königswürde von dem Ältesten auszuüben sei.<sup>1</sup> Jener aber sprach zu ihnen mancherlei, das fehlerhaft war durch Argumentationen, die mit den Aussprüchen des Veda in Widerspruch standen. Infolgedessen sprachen die Brahmanen zu Śāmtanu: komm, o König! wozu noch länger darauf bestehen? die Schuld, die das Nichtregnen veranlasste, ist beseitigt. Dieser hier hat seine Kaste verloren<sup>2</sup> durch das Aussprechen von Versündigungen gegen die Worte des von Ewigkeit an verehrten Veda. Da nun also der Erstgeborene seine Kaste verloren hat, giebt es auch kein *parivedya* mehr.<sup>3</sup> Auf diese Worte kehrte der König in seine Stadt zurück und ubte die königliche Würde (weiter) aus. Weil nun der älteste Bruder, Devâpi, sich durch das Aussprechen von Sätzen, die mit den Vorschriften des Veda in Widerspruch standen, versündigt hatte, regnete der Gott Parjanya (wieder), so dass alle Arten Getreide wachsen konnten.<sup>4</sup>

Dieselbe Geschichte, nur weniger ausführlich, wird Bhâg. P. 9. 22. 11 17<sup>1</sup> erzählt:

(Rṣyas Sohn war Dilîpa und dessen Sohn Pratîpa.) Dessen

<sup>1</sup> *vânyam agrajena kutarvam*, so richtig. Muir a. a. O.

<sup>2</sup> *patitah*.

<sup>3</sup> *na-a parivedyam bhavati*, so der Text.

<sup>4</sup> Cf. Muir a. a. O. p. 276.

Söhne waren Devâpi, Śaṃtanu<sup>1</sup> und Bâhlika. Devâpi aber verzichtete auf den väterlichen Thron und ging in den Wald. Śaṃtanu, der früher den Namen Mahâbhiṣa<sup>2</sup> führte, wurde König. Wen immer er mit seinen Händen berührt, der wird wieder jung, ob er gleich alt war, und erlangt die höchste innere Befriedigung (*sânti*), auf Grund dieses Vermögens heisst er Śaṃtanu.<sup>3</sup> Als nun in seinem Reiche der Gott zwölf Jahre lang nicht regnete, wurde Śaṃtanu von den Brahmanen gesagt: du bist ein Parivetty und genieusstest das, was dem ältesten (Bruder) zukommt;<sup>4</sup> übergieb schnell dem Erstgeborenen das Reich, damit Bürger und Reich gedeihen. Auf diese Worte der Brahmanen bot er dem ältesten (Bruder) die Herrschaft an.<sup>5</sup> Der (aber), der durch Brahmanen, die von jenes Minister gesandt waren, vom Veda abtrünnig gemacht war,<sup>6</sup> sprach Sätze aus, die mit den Lehren des Veda im Widerspruch standen. Da regnete der Gott.<sup>4</sup>

Abgesehen davon, dass hier Devâpi auf hinterlistige Weise zu einer Versündigung gegen den Veda gebracht wird, die zum Ende der von Śaṃtanu durch Antritt der Herrschaft verwirkten göttlichen Strafe führt, haben wir hier genau die Legende, wie sie uns Yâska mitteilt.

Von einem *tvagdoṣa*, bezw. *kuṣṭha* des Devâpi weiss diese Erzählung nichts und, wie mir scheint, mit Recht. War D. wirklich mit dieser Krankheit behaftet, so war er nach indischem Recht von der Erbfolge ausgeschlossen (cf. Colebrooke, Digest [London 1801] II, p. 429; Jolly, Indische Medizin p. 96<sup>7</sup>), das göttliche Strafgericht wäre aber alsdann durch nichts motiviert. Ganz anders liegt indessen der Fall, wenn wir mit Vi. P. 4. 20. 4 (cf. auch Mbhâr. I, 95. 45 [= 3798], s. oben) annehmen, dass Devâpi schon als Knabe

<sup>1</sup> Hier immer Śaṃtanu mit kurzem a, s. oben p. 131, Note 6.

<sup>2</sup> Dass er ursprünglich so geheissen haben soll, wird auch im Mbhâr. berichtet, s. I, 97. 18 (= 3882); weiteres darüber s. p. 136 f.

<sup>3</sup> s. oben p. 133 Note 4.

<sup>4</sup> *agrabhuk*.

<sup>5</sup> *ṣyestham chandayâm â-n*, vgl. den Halbers Brh. Dev. 7. 150a: *vâpenti han-dayâm âsteh prajāh svarṇam gate gurau*.

<sup>6</sup> *tanmantraprahitar viprav vedād vâbramṣitah*.

<sup>7</sup> Auch die Übernahme der Purohitawürde seitens Devâpi's (Rv., Yâska und Brh. Dev.) wäre rechtlich ausgeschlossen, cf. Colebrooke a. a. O.; der *kuṣṭhin* ist ‚disqualified for all solemn rites‘.

(und doch wohl als gesunder Knabe) in den Wald gezogen ist, um Askese zu üben; dann bedeutete es allerdings eine Rechtsverletzung, wenn der jüngere Bruder Śaṃtanu mit Übergehung des älteren Devâpi die Herrschaft antrat, und die göttliche Strafe war durchaus am Platze.

Wie erklärt sich nun aber die Entstehung der Legende von der Leprose Devâpi's, die uns klar und deutlich im Mbhâr., Matsya-P. und Brh. Dev. berichtet wird?

Ich bin der Ansicht, dass hier zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Geschichten miteinander verquiekt sind. Einmal die Erzählung von Devâpi, dem Sohn des Pratîpa, dem Grossonkel Dhṛtarâṣṭra's und Pâṇḍu's (s. oben p. 131 sowie Hariv. 1823 ff., Vâ. P. 2. 37. 231 ff. u. s. w.), zum andern die Geschichte von Devâpi, dem Sohn des Rṣṭiṣeṇa (s. Devâpi Ârṣṭiṣeṇa Rv. X, 98. 5, 6, 8 sowie Anukr., Yâska, Brh. Dev. s. oben p. 129 f.). Von ersterem, der Zeit nach natürlich jüngerem, nehme ich an, dass die Sage des Mbhâr. V, 149. 15 ff. (s. p. 131) zu Recht besteht, d. h. dass er als Aussätziger auf die Krone in Pratîpa's Reich verzichten musste, wodurch sein jüngerer Bruder auf den Thron kam. Dieser jüngere Bruder, der ursprünglich Mahâbhiṣa hiess (s. oben p. 135), führte ein sehr segensreiches Regiment (s. Mbhâr. I. 97. 1 ff., oben p. 133), und seine Unterthanen legten ihm deswegen den Namen Śaṃtanu zu (s. oben p. 133 Note 4, 135), höchst wahrscheinlich doch in Erinnerung an jene alte Legende von Śaṃtanu, ebenfalls einem Prinzen aus dem Kurugeschlecht (s. oben, Yâska u. s. w.), der auch mit Übergehung eines älteren Bruders, der ebenfalls Devâpi hiess, die Herrschaft angetreten hatte.

Der zweite, der Zeit nach ältere, Devâpi ist unser vedischer Devâpi. Von ihm, dem Sohn des Rṣṭiṣeṇa (s. oben), weiss die Legende zu berichten, dass er schon als Knabe in den Wald gegangen sei, um Askese zu üben, dass infolgedessen sein jüngerer Bruder Śaṃtanu (s. Rv. X, 98. 3, 7, Yâska u. s. w.) die Herrschaft angetreten habe und sich damit einer Rechtsverletzung schuldig gemacht hat, die das Ausbleiben des Regens zur Folge hatte.

Nur die Sage von Pratîpa's Sohn Devâpi wird im Mbhâr. und den entsprechenden Purâna-Stellen (s. oben) behandelt, denn die Angabe von dem *teagḍosa*, bezw. *kustha* Devâpi's erklärt durch-

aus den Bericht von der segensreichen Regierung des Mahâbhîṣa, alias Śaṃtanu; gleichwohl finden sich auch im Mbhâr. noch Spuren des älteren Devâpi. Dahin rechne ich zunächst die Mitteilung, dass D. schon als Knabe in den Wald gezogen sei (I, 95.45 [= 3798]), um Askese zu üben (s. I, 94.62 [= 3751], Vâ. P. 2. 37. 230, s. oben); dann vor allen Dingen, dass von ihm berichtet wird, dass er durch strenge Askese die Brahmanenschaft erlangt habe (s. Mbhâr. IX, 40. 1 ff. [= 2285 ff.], Durga II, p. 198. 10 f., s. oben p. 133). Es ist bemerkenswert, dass gerade an dieser Mbhâr.-Stelle der nach dem Rv. mit Devâpi identische Ârṣtiṣeṇa neben Devâpi, aber ausdrücklich als von D. verschieden,<sup>1</sup> aufgeführt wird. Daraus ist allerdings mit Ludwig<sup>2</sup> zu schliessen, dass ‚die epischen Darsteller diese Namen in ihrer Quelle beisammenfanden, die vedischen Angaben aber verkehrt haben‘. Gerade diese Stelle beweist aber auch, dass die Geschichte von Devâpi Ârṣtiṣeṇa für den epischen Darsteller schon nicht mehr klar gewesen ist.<sup>3</sup> Schon der epische Dichter vermochte die beiden Devâpis nicht mehr auseinanderzuhalten.

Dadurch, dass man dem Mahâbhîṣa später noch den Namen Śaṃtanu beilegte, die Namensgleichheit also noch zu der gleichen Sachlage von dem Verzicht des älteren Bruders zu Gunsten des jüngeren auf den Thron hinzukam, wurde die ursprüngliche Geschichte noch mehr verdunkelt. So kommt es, dass wir im Viṣṇu- und Bhâg.-P. die Sage von dem göttlichen Strafgericht über Śaṃtanu, Bruder des Devâpi Ârṣtiṣeṇa, einfach dem Mahâbhîṣa-Śaṃtanu, Bruder des Devâpi, Sohn des Pratipa, zugeschrieben finden. So kommt es endlich, dass in der Bṛh. Dev. beide Legenden direkt ineinandergearbeitet werden.<sup>4</sup>

Alle Schwierigkeiten bezüglich der Namen, der Chronologie etc.<sup>5</sup> sind auf diese Weise durchaus ungezwungen beseitigt.

<sup>1</sup> s. Muir a. a. O. p. 272.

<sup>2</sup> III, p. 193.

<sup>3</sup> Man beachte auch die Reihenfolge der Namen: erst Ârṣtiṣeṇa, zum Schlusse \*)

Viśvâmitra.

<sup>4</sup> Denn der erste Teil der Erzählung in der Bṛh. Dev. dürfte wiederum nur auf Entlehnung aus dem Mbhâr. beruhen, s. oben p. 126 unter Agastya.

<sup>5</sup> s. Weber, Ind. Stud. I, p. 203, Note 1; Muir a. a. O. p. 272 f.; Ludwig a. a. O. p. 192 ff.

Zu erledigen bleibt aber noch ein anderer Punkt, das ist die Verschiedenheit in der Behandlung der Lösung des Konflikts, d. h. der Abwendung des göttlichen Strafgerichts von Śamtanu im Viṣṇu- und Bhâg.-P. einerseits und bei Yâska, Bṛh. Dev. etc., also den vedischen Exegeten, andererseits. Dass die Auffassung der letzteren die alleinrichtige ist, darüber lässt das Rv.-Lied X, 98 keinen Zweifel. Das Lied passt nämlich in seinem ersten Teil vorzüglich in die Rahmenerzählung, die uns Yâska und Bṛh. Dev. dazu geben; eine Analyse und Übersetzung mag darüber ausweisen.

Das Sūkta ist im Anfang dialogisch gehalten. Da in der ersten Strophe Bṛhaspati angedredet und in der zweiten dem Devâpi erwidert wird, dürfte Dev. Sprecher der ersten, Bṛhasp. Sprecher der zweiten sein.

1. (Devâpi:) O Bṛhaspati, geh für mich die Gottheit an oder, wenn du Mitra bist oder Varuṇa oder Pūṣan oder Marutvat<sup>1</sup> mit den Âdityas, den Vasus,<sup>2</sup> veranlasse du den Parjanya, dass er für Śamtanu regne.

Den Dat. commodi *me* glossiert Sây., der das Lied selbstverständlich im Anschluss an Yâska's Itihâsa erklärt,<sup>3</sup> dem Sinne nach ganz richtig mit *mama vṛstyartham*. Wer mit der *devatâ*, die Bṛhaspati angehen soll, gemeint ist, lehrt Pâda d, nämlich Parjanya.

Nach der Rahmenerzählung, die uns die Bṛh. Dev. (s. oben p. 131) für diese Strophe giebt, hat Devâpi für Bṛhasp. ein Opfer veranstaltet, das erklärt uns vorzüglich die Situation in Str. 2: das von Dev. entzündete Opferfeuer hat als Bôte Bṛhasp. von Dev.'s Wunsch benachrichtigt, Bṛhasp. sagt Dev. seine Hilfe zu und giebt ihm das erforderliche Rüstzeug.

2. (Bṛhaspati:) Der göttliche Bote,<sup>4</sup> der schnelle, der kluge, ist von dir, o Devâpi, zu mir gekommen: wende dich nur an mich, ich lege dir die glänzende Rede in den Mund.

Pâda c *praticînâh prâti mām ä vavrtsva* greift direkt auf 1b c zurück: du brauchst keine andern Gotter anzurufen, ich

<sup>1</sup> i. e. Indra.

<sup>2</sup> d. h. also du, Bṛhaspati, oder irgend ein anderer Gott.

<sup>3</sup> *aita ùta vîçyâvîṇṇe nîrastakîrîh pradîsavati*. Fînl. zu X, 98.

<sup>4</sup> Otten i. Kamadhârâya, s. p. 92, Note b.

werde dir schon helfen. Dass hier dem Dev. die *dyumati vac* ‚die glänzende Rede‘, das Mittel, die Götter zu preisen,<sup>1</sup> zugesichert wird, spricht, nebenbei bemerkt, mit für die Richtigkeit des Itihâsa, der ihn, den Königssohn, den Kṣatriya, zum *deva-guru* und *brâhmaṇa*, d. h. wohl zum Rṣi, werden lässt.

Die folgende Str. 3 nimmt den letzten Pâda von 2 auf; sie ist an Brhaspati gerichtet, enthält also zweifellos Devâpi's Antwort auf die vorige Strophe.

3. (Devâpi:) (Ja,) leg uns die glänzende Rede in den Mund, o Brhaspati, die starke,<sup>2</sup> die flotte,<sup>3</sup> dass wir beide<sup>4</sup> mit ihr für Śaṃtanu Regen erwirken: des Himmels süsser Tropfen wohnt (ihr)<sup>5</sup> inne.

Dev. hat also gut verstanden, was Brhaspati mit Verleihung der *dyumati vac* bezweckt hat: er kann die Götter damit erfolgreich um Regen bitten, in der *Vac* steckt also gewissermassen das himmlische Nass.

Die folgende Strophe

*ã no drapsã madhumanto viśante  
indra dehy ádhiratham sahasram  
ni śida hotram ṛtuthã yajasva  
devãñ devãpe haviṣã saparya*

macht Schwierigkeit bezüglich des Sprechers. Der erste Pâda knüpft wieder kettenartig an den letzten der vorhergehenden Strophe an, angedredet wird in b Indra, in d Devâpi. Ludwigs Annahme,<sup>6</sup> dass Śaṃtanu als Sprecher anzusetzen sei, hat auf den ersten Blick viel Bestechendes, gleichwohl glaube ich nicht, dass er im Rechte ist. Das *ádhiratham sahasram* in b scheint mir einen anderen Weg zu weisen. Dieselben Worte<sup>7</sup> kommen nämlich in Str. 9 und 10 nochmals vor; dort bittet, wie wir sehen werden, ein anderer, späterer Dichter im Anschluss an unsere Legende um

<sup>1</sup> *stutirûpã*, Sây.

<sup>2</sup> Wortlich ‚die nichtkranke‘ (*vãco 'nivã nãma gadgodãdoloṣaḥ*, Sây.).

<sup>3</sup> *iṣirãm = gamanaśilãm*, Sây.

<sup>4</sup> Nämlich Brhaspati und Devâpi, *vañi cáham va*, Sây.

<sup>5</sup> *ãvasati vacam iti samantwayaḥ*, Sây.

<sup>6</sup> II, p. 665.

<sup>7</sup> Dort allerdings im Plural, s. daselbst.

Regen. Sây. hat diese Thatsache zwar nicht erkannt,<sup>1</sup> gleichwohl ist die Deutung, die er in Str. 9 diesen Worten giebt, für uns von hohem Interesse; er erklärt nämlich: *sahasrasamkhyâni geyûthâni rathâdhikâni samtanunâ dakṣiṇâtvena samkalpitâni bhavantu*. Das giebt, wie mir scheint, die Lösung für Str. 4, d. h. wir haben daselbst in *indra* nicht den Gott Indra, sondern den Titel ‚Fürst‘ zu sehen, mit dem *Samtanu*<sup>2</sup> angeredet wird. Sprecher muss dann natürlich wieder *Brhaspati* sein, und es wäre zu übersetzen:

4. (*Brhaspati*): (Ja,) es sollen unsere süssen Tropfen (in sie) eindringen;<sup>3</sup> gieb (also), o Fürst, tausend samt dem Wagen;<sup>4</sup> (du aber,) o *Devâpi*, nimm Platz als *Hotṛ*, wie es Brauch ist, opfere den Göttern und warte ihnen mit Spende auf.

Mit dieser Strophe schliesst der Dialog auf seinem Höhepunkt ab. *Brhaspati* (die personifizierte göttliche Stimme) zeigt das geeignete Mittel zur Gewinnung des Regens: *Samtanu* soll alles Erforderliche für ein grosses Opfer (tausend Kühe!) herbeschaffen, und *Devâpi*, der nunmehr durch Verleihung der Redegabe für das Priesteramt befähigt ist, soll dasselbe vollziehen.

Dieser Aufforderung wird selbstverständlich Folge gegeben, und der Erfolg ist auch nicht ausgeblieben, wie uns die folgenden Strophen belehren, die als *Itihâsaverse* zu betrachten sind.

5. Der Sohn des *Rṣṭiṣeṇa*, der *Rṣi*, der als *Hotṛ* Platz genommen hatte, *Devâpi*, der das Wohlwollen der Götter erfahren hatte, der hat aus dem oberen (himmlischen<sup>5</sup>) zu dem unteren (irdischen) Ozean hin die himmlischen Regenwasser losgelassen.

6. In diesem oberen Ozean standen die Wasser, von den Göttern zurückgehalten; die liefen (herab), von dem Sohn des *Rṣṭiṣeṇa* losgelassen, von *Devâpi* entsandt, auf die ausgedörrten Gefilde.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Weil er der Anuk. folgt.

<sup>2</sup> Er ist ja nach dem *Itihâsâ* als anwesend zu denken.

<sup>3</sup> *mayi* ist hier nicht Akkus., sondern Genitiv, dem *devâpi* in 3 entsprechend, als Akkus. ist wieder wie in 3 *devâpi* zu ergänzen.

<sup>4</sup> Cf. Geldner, *Ved. Stud.* II, p. 7.

<sup>5</sup> *antar. sî'vâd.* Sây.

<sup>6</sup> *mî' sapitva. ut. kṣṛvâ. sâ'vâni dâ'vâ'pâni.* Sây.

7. Als Devâpi, für Śaṃtanu als Purohita zum Hotr gewählt, mitleidig flehte, da gab ihm erfreut Bṛhaspati die das Ohr der Götter findende, regengewinnende Rede.

Damit ist der erste Teil des Liedes zu Ende; Grassmann II, p. 381 hat bereits den Weg gewiesen, wie das Folgende zu deuten ist. Wir haben hier nämlich wieder einen Fall, wie ihn Geldner (Ved. Stud. III, p. 171) für Rv. I, 105 nachgewiesen hat: ein jungerer Dichter — also wohl der in Str. 11 genannte Aulâna<sup>1</sup> — hat den Itihâsa von Devâpi's Regengewinnung zur Einlage seines Regenliedes gemacht.<sup>2</sup> — Die folgenden Strophen knüpfen noch direkt an Śaṃtanu's Opfer an, angerufen wird aber nunmehr Agni, der Gott, den auch Devâpi bei jenem Opfer entflammt hat.<sup>3</sup>

8. Du, o Agni, den in tiefer Bekümmernis<sup>1</sup> Devâpi, der Sohn des Rṣiṣeṇa, ein Mensch (wie ich) angezündet hat, lass uns mit Zustimmung aller Götter Parjanya mit Regen kommen.<sup>3</sup>

9. Zu dir kamen die Rṣis der Vorzeit mit (ihren) Liedern, zu dir alle bei den Opfern, du Vielgerufener; bei mir (sind auch) tausende mit dem Wagen, komm (also), du mit roten Rossen Fahrender, (auch) zu unserem Opfer.

Der Sinn dieser Strophe und der folgenden ist offenbar der: auch wir haben ein grosses Opfer zugerüstet, wie damals Śaṃtanu, ja sogar ein noch weit grösseres, du mußt also erst recht dazu kommen.

10. Hier sind dir (sogar) neunundneunzig Tausend mit dem Wagen dargebracht, o Agni; durch diese wachse in vielen Leibern hervor, schenke uns auf unser Bitten den himmlischen Regen.

<sup>1</sup> *kurukulajâtiḥ śaṃtanavah*. Sây.

<sup>2</sup> Als ein Mittel, Regen zu gewinnen, gilt das Lied auch im Smârta-Ritual, s. Rgvidh. IV, 1. 5.

<sup>3</sup> Cf. auch TS. 2. 4. 10. 2 *agnir vâ ito rṣṣim uti trayati*, Ludwig V, p. 550.

<sup>4</sup> *sasvârah* dürfte dem *kapāyan* in 7 entsprechen, Dev. ist von Śaṃtanus Unglück erschüttert; cf. auch Durga II, p. 202. 4 (zu N. 2. 12), der zu *kṛpāyan* = *kṛpāyanīyah*, Yaska) *vāpāh* ergibt.

11. Hier sind neunzig Tausend, o Agni; gib sie dem Stier, dem Indra, als Anteil; du, der du die von den Göttern je nach der (seiner) Zeit betretenen Pfade kennst,<sup>1</sup> bring auch den Aulâna in den Himmel unter die Götter.<sup>2</sup>

12. O Agni, dränge auseinander die Feinde, zerstöre ihre Festungen, verscheuche Krankheit und Rakṣas; aus diesem Ozean, vom hohen Himmel her, ergieße uns hierher die Fülle der Wasser.

Man sieht, das Lied fügt sich wohl in den Itihâsa, der uns von den vedischen Exegeten dazu überliefert wird. Deutlich finden sich aber darin, und zwar gegen den Itihâsa, Anspielungen, dass Devâpi sich als Kṣatriya nicht als den wirklichen Purohita erachtet hat, vielmehr wird er erst durch den von ihm angerufenen göttlichen Purohita Brhaspati zur Übernahme dieses Amtes veranlasst.

Das war natürlich den späteren Purohitas sehr unbequem, und sie haben darum die alte Legende in gehässiger Weise umgedeutet durch die Unterstellung, dass Devâpi dem Veda widersprechenden Irrlehren verfallen sei und damit das göttliche Wohlwollen verwirkt habe, wodurch dann das göttliche Strafgericht seinen Abschluss fand.

Während, nach dem Itihâsa betrachtet, die Tendenz des Liedes war, zu zeigen, dass die Übernahme der Königswurde seitens des jüngeren Bruders, solange der ältere noch lebt, eine Rechtsverletzung bedeutet, die der Gott durch Durre bestraft,<sup>3</sup> legten übrigens, das sei der Vollständigkeit halber hier noch angeführt, die Nairuktas dem Liede eine ganz andere Deutung unter. Sie sahen in Rṣiṣeṇa (wörtlich: ‚der ein Heer von Speeren hat‘) eine Bezeichnung Vâyus, in dessen Sohn Devâpi (wörtlich: ‚Götterfreund‘) entsprechend den irdischen Agni, in Śaṃṭanu (wörtlich: ‚dem Körper heilsam‘) eine Allgemeinbezeichnung für Yajamâna, in Brhaspati wiederum Vâyu<sup>4</sup> und in der Vâc den Donner, s. Durga II, p. 203, 7 ff.

<sup>1</sup> d. h. wolle sie alle zu finden weisst.

<sup>2</sup> d. h. verleihe ihm Erfolg, cf. Ludwig V, p. 551.

<sup>3</sup> Durga II, p. 203, 5 ff. (zu N. 2, 12) *in striamâṃ tîṣṭi apî dharmâ yam atra anustubhî* = *apîṣṭhî tîṣṭhâtî anustubhî yâ vâtrâṭhî dharmâṣṭhî anustubhî dharmâ dharmâ ca dharmâ na vâsallî*.

<sup>4</sup> *ṣṭhâ dharmâ dharmâ dharmâ dharmâ*, Durga a. a. O., 7 ff.

## Stellenverzeichnis.

(Die hinteren Zahlen geben die Seiten an.)

<p><b>Rgveda (Rv.).</b></p> <p>I, 110. 15 . . . . . 120</p> <p>117. 11 . . . . . 107, 129</p> <p>119. 7 . . . . . 102</p> <p>105. 8 ff. . . . . 110 ff.</p> <p>170. 1 ff. . . . . 113 f.</p> <p>171. 1 ff. . . . . 114</p> <p>179. 1 ff. . . . . 122 ff.</p> <p>III, 48. 2, 4 . . . . . 81</p> <p>IV, 4. 1 . . . . . 104</p> <p>15. 1 . . . . . 103</p> <p>18. 1 ff. . . . . 82 ff.</p> <p>24. 4 ff. . . . . 92 ff.</p> <p>27. 1 ff. . . . . 88 f.</p> <p>30. 1 . . . . . 95</p> <p>38. 1 . . . . . 101</p> <p>42. 8 f. . . . . 102</p> <p>V, 2. 1 ff. . . . . 99 ff.</p> <p>27. 3 . . . . . 75</p> <p>61. 1 ff. . . . . 57 ff.</p> <p>VII, 18. 6 . . . . . 93</p> <p>19. 3 . . . . . 99 f.</p> <p>33. 13 . . . . . 106</p> <p>41. 2 . . . . . 12</p> <p>VIII, 39. 7 . . . . . 100</p> <p>IX, 58. 1 ff. . . . . 93 f.</p> <p>X, 32. 6 . . . . . 73</p> <p>98. 1 ff. . . . . 138 ff.</p> <p>117. 6 . . . . . 9</p> <p>142. 1 ff. . . . . 49 f.</p> <p><b>Atharvaveda (Av.).</b></p> <p>4. 29. 4 . . . . . 61</p>	<p>15. 6. 3 f. . . . . 21</p> <p>18. 3. 15 . . . . . 61</p> <p><b>Taittiriyasamhitâ (TS.).</b></p> <p>2. 4. 13 . . . . . 80</p> <p><b>Maitrâyanisamhitâ (MS.).</b></p> <p>1. 6. 12 . . . . . 80</p> <p>2. 1. 8 . . . . . 111</p> <p>2. 1. 11 . . . . . 104</p> <p>2. 1. 12 . . . . . 80</p> <p>3. 2. 6 . . . . . 104</p> <p><b>Kâthaka (Kâth.).</b></p> <p>10. 5 . . . . . 103 f.</p> <p>10. 11 . . . . . 111</p> <p>25. 1 . . . . . 14</p> <p><b>Mantrârşadhyaâ (dazu.)</b></p> <p>fol. 4 b . . . . . 48</p> <p><b>Kausitakibrâhmaņa</b> (Kaus. Br.).</p> <p>18. 1 . . . . . 15. 89</p> <p>26. 9 . . . . . 111</p> <p>28. 2 . . . . . 103</p> <p><b>Aitareyabrâhmaņa (Ait. Br.).</b></p> <p>5. 10. 15 . . . . . 111</p> <p>6. 18. 1 . . . . . 103</p>	<p><b>Tândyamahâbrâhmaņa</b> (Tâ. Br.).</p> <p>8. 5. 9 . . . . . 61</p> <p>13. 3. 12 . . . . . 67</p> <p>13. 7. 12 . . . . . 62</p> <p>21. 14. 5 . . . . . 111</p> <p><b>Şatpathabrâhmaņa</b> (Şatp. Br.).</p> <p>11. 1. 6. 9 . . . . . 20</p> <p>13. 4. 3 . . . . . 20 f.</p> <p>13. 5. 4. 5 . . . . . 97</p> <p>14. 4. 2. 21 f. . . . . 70 f.</p> <p>14. 5. 4. 10 . . . . . 21</p> <p><b>Taittiriyabrâhmaņa (T. Br.).</b></p> <p>2. 7. 11. 1 . . . . . 110</p> <p><b>Aitareyâranyaka (Ait. Âr.).</b></p> <p>2. 5. 1. 15 . . . . . 76</p> <p><b>Taittiriyâranyaka (Taitt. Âr.).</b></p> <p>1. 6. 3 . . . . . 20</p> <p>2. 9 . . . . . 21</p> <p><b>Chândogya-Upanisad</b> (Chând. Up.)</p> <p>7. 1. 2 . . . . . 21</p> <p><b>Âśvalâyana-Santasûtra</b> (Âśv. Śr. S.).</p> <p>5. 12. 9 ff. . . . . 5</p>
---	--	--

Sāṅkhya-sūtra (Sāṅkh. Śr. S.).	5. 27 b—32 a . . . 74 f.	Mahābhārata (Mbhār.).
10. 11. 7 ff. . . . . 61	40 70 . . . . . 51 ff.	I. 95. 45 . . . . . 132
Nidāna-sūtra.	131—137 . . . . . 105 f.	40 . . . . . 133
6. 3 . . . . . 95	140—147 a . . . . . 120	232. 7 ff. . . . . 45
9. 9 . . . . . 62. 64	7. 148—8. 0 . . . . . 130 f.	II. 11. 32 ff. . . . . 23
Nirukta (N.).	Rgyidhāna (Rgyidh.).	III. 97. 8 ff. . . . . 120 ff.
1. 5 . . . . . 110	III. 3. 3 . . . . . 93	IV. 2. 28 . . . . . 32
2. 10 . . . . . 130	Ṣaḍguruśiṣya (Ṣaḍg.).	V. 140. 15 ff. . . . . 131 f.
4. 0 . . . . . 27	p. 110 . . . . . 77 f.	Viṣṇupurāṇa (Vi. P.).
5. 2 . . . . . 124	117 ff. . . . . 50 ff.	4. 20. 4 ff. . . . . 133 f.
7. 4 . . . . . 8	Nītimañjarī (NM.).	Vāyupurāṇa (Vā. P.).
7. 23 . . . . . 8	I. 44 . . . . . 128	2. 37. 230 . . . . . 133
Sarvānukramaṇī (Anukr.).	3. 8 . . . . . 79	Bhāgavatapurāṇa (Bhāg. P.).
Zu I. 170 . . . . . 110	3. 9 . . . . . 90	9. 22. 11 ff. . . . . 134 f.
170 . . . . . 120	5. 10 . . . . . 40 f.	Matsyapurāṇa (Matsya P.).
IV. 18 . . . . . 78	8. 15 . . . . . 0	50. 39 ff. . . . . 132
26 . . . . . 87	Vāsiṣṭhadharmaśāstra (Vās. Dharmas.).	Mahābhāṣya (Mbhās.).
V. 61 . . . . . 50. 60	27. 6 . . . . . 28. 35	zu Bhā. 4. 2. 00 . . . . . 30
Ārsānukramaṇī (Ārsānukr.).	Viṣṇusmṛti (Vi. Smr.).	Kāvyāloka (Kāvyālo.).
5. 14 . . . . . 75	5. 129 . . . . . 91	I. 28 . . . . . 33
Bṛhaddevatā (Bṛh. Dev.).	Manu.	Sāhityadarpaṇa.
4. 40 b—53 a . . . . . 108 f.	3. 232 . . . . . 23	508 . . . . . 32
53 b—57 a . . . . . 120	9. 23 . . . . . 45	Nyāyakosa.
121 b—123 a . . . . . 78 f.	Vāyūvalkyadharmasāstra (Vāyūv. Dharmas.).	S. v. . . . . 3
120—128 . . . . . 70 f.	I. 3 . . . . . 28	
128—129 . . . . . 95		
5. 13—21 a . . . . . 67 f.		
21 b—22 . . . . . 95		

## Wortverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seiten an.)

- agnitāpah* 58.  
*ati-man* 113.  
*ātka* 83.  
*aditi* 13 f.  
*ābhīracham* 130 f.  
*anārabhyādhitā* 4.  
*anuttam* 110.  
*āmahivamāna* 80.  
*arutaū* 70.  
*avakirṇin* 125.  
*avacūkaśat* 41.  
*āvīkrītaḥ* 94.  
*āvivenan* 92.  
  
*ādhibhautika* 26.  
  
*√i + prati* 62.  
*indrā* 102, 140.  
*indrayante* 92.  
*indrāvato* 89.  
  
*usā* 64.  
*usāya* 64.  
  
*√tam* 123.  
*√ts + m* 83.  
  
*ēka-ekaḥ* 57.  
  
*√kan* 94.  
  
*kuvid* 41.  
*kūvara* 104.  
  
*gata* 2.  
*gṛstā* 85.  
*gnāmayaḥ* 41.  
*√mā + prati* 84.  
  
*cōdaḥ* 58.  
  
*janīsī* 81.  
*jabhātra* 83.  
*javasī* 88.  
  
*lānā* 64.  
*taviṣītakman* 40.  
*tūtūtu* 41.  
*tmānā* 49.  
  
*dāksūḥ* 94.  
*dīdhisante* 84.  
*dīnāḥ* 94.  
*devācān* 87, 89.  
*daurgaha* 97 f.  
  
*narva* 15.  
*nāsalyau* 14.  
*nī-ṛs* 83.  
*nigama* 11.  
*nīkaytu* 10.  
  
*nidāna* 28 f.  
*nī-sā* 93.  
*nandīnāḥ* 20.  
  
*patatṛi* 90.  
*paratākmyā* 128.  
*pādyaṅghya* 54.  
*pūvaṅdhi* 88.  
*purucandrāḥ* 60.  
*√ṛc + m* 70, 92  
*ṛṣatyah* 10.  
*ṛeṣṭ* 70.  
*prati-i* 62.  
     -*grah* 84.  
*pravacana* 3.  
*prāsita* 90.  
  
*bharma* 41.  
  
*madhufarka* 54.  
*√man + ati* 113.  
*māmat* 84.  
*māhiṣī* 70.  
*mināt* 70.  
*mīṣeṣīu* 140.  
*menā* 40.  
  
*vādi vā* 89.  
  
*√raks* 88.

*vāstṛm* 41.*rukma* 59.*laiṅgika* 3.*vasām* 72.*vāṅāḥ* 94.*vi-ḥṛe* 70. 92.*viṣṇuśagma* 40.*viśaṅāḥ* 123.*vaitasa* 41.*vairva* 59.*satuhanya* 82.*śatārkada* 40.

| śā + m 93.

*śulka* 54.*śuśāṅāḥ* 141.*śyāvāśva* 61.*śaptaputram* 14.*śarāmā* 15.*śācā* 49.*śādhyāḥ* 15.*śamat* 41. 71.*śād'ā* 115 f.*śvādhyāya* 3.*śarataḥ* 13.*hīṃsānām* 49.

## Namen- und Sachverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seiten an.)

- Âdhyâtman-Deutungen 9.  
 Aditi 13 ff. 77 ff. 95.  
 Âditya 8. 14.  
 Âdityas 14. 80.  
 Adler 86 ff.  
 Agastya 105 ff.  
     Indra und die Maruts  
     108 ff.  
 — Khela's Purohita 127 ff.  
 — Maitrâvaruṇi 105 ff.  
 — Schwester des 129.  
 — und Lopâmudrâ 120 ff.  
 Agni 8. 14. 44 ff. 66 ff. 99.  
     103 f.  
 — Bhûpati 49.  
 — bringt Regen 141  
 — Glut des 66 ff.  
 — Kumâra 68. 70.  
 — Vaiśvânara 8.  
 — Verstecken des 66 ff.  
 Âgrâyaṇa 14.  
 Âitihâsikas 13 ff.  
 — zwei Klassen 35.  
 aitihâsiki kathâ 17. 25.  
 Âkhyâna 10 ff.  
 — Bedeutung 25 ff.  
 — formelhafte Anführung  
     17 ff.  
 — fünfter Veda 22  
 — pâriplavam 20  
 — śaunaḥṣepam 19 f.  
 — sauparṇam 20.  
 âkhyânavidaḥ 20.  
 Âkhyâyikâ 17. 19 f. 23. 25.  
     30 ff.  
 Aṃśa 80.  
 Aṃśu 129.  
 Anakoluth 114.  
 Anarāyaṇa 76.  
 Aṅgiras 16. 96.  
 — sieben 99.  
 Anordnungsprinzip, Durch-  
     brechung desselben 46 f.  
     101. 119.  
 Anukramaṇi 60. 87.  
 Anumati 8.  
 Anuvyâkhyâna 21. 34.  
 Anvâkhyâna 20. 34.  
 Arâti 70. 72.  
 Arbuda 5.  
 Arcanânas 51 ff. 61. 127.  
 Ârṣânakramaṇi 37.  
 Ârṣiṣeṇa 129 f. 133. 137.  
 Arthavâda 19. 26 f. 61. 67.  
     69.  
 Âruṇi (Uddâlaka) 7.  
 Âsaṅga (= playogajâh) 40.  
 Askese 121 ff. 133. 136 f.  
 Âsmasârin 134.  
 Asuras 103.  
 Âsvameda (Bhârata) 74.  
 aśvamedha 20. 97. 102.  
 Âsvins 13. 99. 128 f.  
 âtmavidah 8 ff.  
 atharvâṅgirasah 68.  
 Atiyâja 39.  
 Ati 51 f. 72. 74 f. 98 ff.  
 — = Atris Geschlecht 72.  
     75.  
 Aulâna 141.  
 Aurnavâbha 13.  
 Avatsâra 62 f.  
 Bâhlika 131 ff. 135.  
 Bhaga 12. 80.  
 Bhâllavibrâhmaṇa 29. 65.  
 bhâllavinalah 65.  
 Bharadvâja 98 f. 127.  
 Bhârata (Âśvamedha) 74.  
 Bhîmasena 133.  
 Bhujyu 89.  
 bhûtârthavâda 19.  
 brahmahatyâ 66. 69. 84.  
 Brahmanenwürde, Erlan-  
     gung derselben 133. 137.  
 brahmyajña 3 f.  
 Brhaddevatâ 36.  
 — Entlehnung aus Mbhû.  
     120. 137.  
 — Textkorruptel zu Sây's  
     Zeit 57.  
 Brhaspati 131. 138 ff.  
 Cârucaryâ 38.  
 Chaudogas 65.

- Dadhukrāvan 101.  
 daivatan 11.  
 Dakṣ 15.  
 Dākṣāyaṇī 14 f.  
 dakṣiṇā 140.  
 Dālbhya 51. 62.  
 Dānastuti 75. 99.  
 Dārbhya 51. 62.  
 Daurgaha 96 ff.  
 Devāpī 129 ff.  
 Devatā 7 f. 11. 27.  
 Devatānukramaṇī 37.  
 Dhrtarastra 131. 139.  
 Dhvanya 99.  
 Dhvasanti 64.  
 Dhvasrā 62. 64.  
 Dilīpa 133 f.  
 Doppelsinn 70 ff.  
 Dr̥ghasyu Idhmavāha 122.  
 Droṇa 44 f. 48 f.  
 Dyā Dviveda 38.  
  
**Entlehnung der Br̥h. Dev.**  
 aus Mbhār. 126. 137.  
 — einer Strophe aus der  
 andern 73.  
 Erbfolge 135.  
 Etymologie 12.  
 etymologische Vedaerklä-  
 rung 10 ff.  
  
**Fische 93.**  
 formelhafte Wendungen  
 17 ff.  
  
 Gamikṣita 100.  
 Gangādvīpa 121.  
 Gaupāyanas 129.  
 Gavisthā 99.  
 Gelabdebuch 125.  
 Geschenkannehmen 62 f.  
 — dem Kṣatriya verboten  
 63.  
 Gotama 99. 68.  
 Gavastuti 5.  
  
 Handavika 14.  
 Haryaśva 76.  
 Hautkrankheit 48. 130 f. 135.  
 historisch-mythologische  
 Vedaerklärung 7. 130  
  
 Hsvākus 65 ff. 72. 74 f.  
 Ilvala 122.  
 Indra 72 f. 77 ff. 99 ff. 108 ff.  
 — Betreuung des 80 ff.  
 — Feindschaft mit den  
 Manus 110.  
 — Gattin 86. 93.  
 — Geburt 79 ff. 86. 88.  
 — Grossvater 81.  
 — Mutter 80 ff. 93.  
 — Schandthaten 81 ff.  
 — und die Flüsse 84.  
 — und Maruts und Agastya  
 108 ff.  
 — und Varuṇa 101.  
 — Vater 81. 85.  
 — Verkauf 90 ff.  
 — Zweikampf mit Vama-  
 deva 80.  
 Inversion 75. 107.  
 Itihāsa 17 ff.  
 — Bedeutung 25 ff. 34 f.  
 — Beispiel eines 31.  
 — besondere Litteratur-  
 gattung 27 ff.  
 — Definition 26.  
 — Praxis der Kommentare  
 2. 36.  
 — Teile des Brahmana  
 25 ff.  
 — und Saṃvāda 27.  
 — und Viniyoga 2. 5.  
 Itihāsabücher 28.  
 Itihāsa-purāṇa 211. 33. 35.  
 — als fünfter Veda 21. 33.  
 Itihāsatradition 2.  
 Itihāsavēda 21. 31  
 Itihāsaverse 73. 82. 124.  
 itihāsavidya 10.  
  
 Jamadagni 98.  
 Jāna (Vṛsa) 64 ff.  
 Jaritā 45.  
 Jaritārī 45.  
 Janu 44. 47 ff.  
  
 Kadū 103.  
 Kālabhainah 65.  
 Kaṇva 99.  
 Kaste 125 f.  
 — Verlust der 134.  
 Kasyapī 98.  
 kathā 17. 24 f. 32 f. 35.  
 Kāthaka 14.  
 Kausida, Kausita 104.  
 Kayasubhiva 111 f. 115.  
 Ketzerei 134 f.  
 Keuschheit 124.  
 Khāṇḍava-Waldbrand 14 ff.  
 Khela 127 ff.  
 Khīla 4.  
 Knabe, überfahren 95.  
 Kodern von Fischen 93.  
 Kontrakt 91.  
 Koseform 50. 59. 64.  
 Kṣānu 80.  
 Kṣatriya 63. 125 f. 130. 142.  
 Kṣemendra 38.  
 Kṣīrasvāmin 15.  
 Kumara, Agni 68. 70.  
 — Ātreya 64.  
 Kurus 130. 139.  
 Kuṣavā 84.  
 Kusidāyī, Kusitāyī 103 f.  
 Kustā 104.  
  
 Lajra 131 f. 135 f.  
 Lopāmudrā 120 ff.  
  
 Mādhyā 12. 97 f.  
 Mahābhārata 22. 17.  
 Mahābhūsa 135 ff.  
 Maitrāvaruṇī 105 ff.  
 Māna 100 ff. 120.  
 — Māna's Geschlecht  
 107.  
 Manas 107.

- Mandapāla 45.  
 Māndāya 107.  
 Mānya 100 ff.  
 Maruts 50, 52 ff., 67, 80  
 108 ff.  
 Feindschaft mit Indra  
 110.  
 Indra und Agastya 108 ff.  
 Indras Lobssange 117  
 verlassen Indra 110.  
 Marutvat (- Indra) 109, 138.  
 Matsya Sūpmāda 100.  
 Mitra und Varuṇa 101, 105.  
  
 Nacht, als Botin 53 f., 60.  
 Naidānas 29.  
 Naigama 11.  
 Naighaṇṭuka 10.  
 Nairuktas 99, 112.  
 Nāsatyau 14.  
 Nidāna 28 f., 35.  
 Nidānasūtra 29, 65.  
 Nimi 121, 125.  
 Nindā 81.  
 Nirukta 10 f.  
 Nirukti 12.  
 Nitimañjari 37 ff.  
  
 Offenes Compositum 81, 92,  
 138.  
 Opferwesen 7.  
  
 Pāṇḍu 136.  
 Paribhāṣā 4, 27, 44, 64, 77,  
 pāriplavam 20, 34.  
 parivedana, parivedya, pari-  
 vettr 133 ff.  
 Parjanya 130, 134, 138, 141.  
 paurāṇikāḥ 16, 30.  
 Paurukutsya 74, 100.  
 Pavamānabuch 5.  
 Peśi 70.  
 Philosophische Anschau-  
 ungsweise in höherem  
 Ruf als die ritualistische  
 10.  
 Philosophische Vedaerklä-  
 rung 8 ff.  
 Pīśācī 66 ff.  
 playogajāḥ (= Āsaṅga) 40.  
 Pointe verloren 69.  
 Pointierung der Saṃvāda-  
 strophen 72 f., 83, 113,  
 110.  
 Praiyanḡava 31.  
 Prajāpati 8, 15, 86.  
 Praskaṇva 48.  
 Pratīpa 131, 133 f., 139.  
 Pṛṣadaśva 76.  
 Pṛthūdaka 133.  
 Purāṇa 21, 23 f., 31 ff.  
 — Bedeutung des 31 ff.  
 — Beispiel eines 31.  
 — Definition des 31.  
 Purāṇaveda 21, 31.  
 purāṇavidah 10.  
 Purohita 65 ff., 127 f., 131, 142.  
 — als Wagenlenker 65.  
 Puroḷas 93.  
 Purukutsa 75 f., 100.  
 — seine Frau 97, 102.  
 Purumīḷha 50 ff., 62 ff.  
 Pūrus 100 f.  
 Puruṣanti 62, 64.  
  
 Rākā 8.  
 Rakṣas 73, 103 f.  
 Rākṣoghna 103 f.  
 Rathavīti 50 ff., 62.  
 Rechtsverletzung 136, 142.  
 Regen 62, 141.  
 Regenglied 129 f., 141.  
 Regennot 130, 133, 136, 142.  
 Reihenfolge bei der Er-  
 klärung 2, 36.  
 Ritualistische Vedaerklä-  
 rung 7 f.  
 rituelle Verwendung von  
 Strophen 48.  
 Rjīśvan 39.  
 Rkṣa 133.  
 Rollenverteilung 78.  
 Rksis Fische und Sperlinge  
 als solche 44.  
 — sieben 97 ff.  
 Rṣiṣeṇa 130, 136, 142.  
 Rksya 134.  
 Rūqhi 12, 10.  
 Rudra 14 f.  
  
 Śacī 77.  
 Śādhyas 15.  
 Śākapṭni 14.  
 Śākāyāna 27.  
 Śāman 42.  
 — kayāsubhiyam 111.  
 — vārsam 66 ff.  
 — śyāvāsvam 61.  
 Saṃbhūta 75 f.  
 saṃjjāna 111, 115.  
 saṃpradāyavidah 94 f.  
 Śāmtanu 130 ff.  
 Saṃvāda 27, 77 f., 115, 120,  
 138.  
 — und Itihāsa 27.  
 Saṃvadaastrophen pointiert  
 72 f., 83, 113, 116.  
 sapta ṛṣayah 97 ff., 102.  
 Saramā 15.  
 Saranyū, Zwillingsskinder  
 der 13.  
 Sārisṛkva 44 f., 48 f.  
 Śārṅgas, Śārṅgakas 44 ff.  
 Śārṅgī 44 f.  
 Śaśiyasī 50 ff., 62.  
 Śaśvatī 40 f.  
 Satyavrata (Trīsaṅku) 75 f.  
 Śātyāyanabrāhmaṇa 42, 62,  
 65.  
 Satzparenthese 63.  
 śaunahṣepam 19 f.  
 Saunaka 37, 56.  
 sauparṇam 20.  
 Savitr 15.  
 Schnelligkeit 90.  
 Simurgh 90.  
 Sindhudvīpa 133.  
 Sinivālī 8.

- Skandasvâmin 15.  
 Slang 123, 125.  
 Soma 15, 82, 86 ff.  
     als Suhnmittel 125.  
 Somarauh 88.  
 Spielerlied 4.  
 Srisûkta 111.  
 Stambamitra 44 f. 48, 50.  
 Statistik 24 f.  
 Stuti, durch Nindâ gehoben  
     81.  
 Sumanottarâ 31 f.  
 Sunah̥sepa 72.  
 Sûrya 48.  
 Sûryâ 15.  
 Svapâkas 76.  
 Syâva 50, 59.  
 Syavâsva 50 ff. 100.  
 syâvâsvam 61.  
  
 Tâṇḍaka 67.  
 Taranta 50 ff. 62 ff.  
 Thronfolge, Übergangung  
     dabei 131.  
 Traudhâtva 67, 74.  
 Trayisna 95, 97.  
 Trasadasyu 66 f. 74 ff. 90 ff.  
     = Trasad.'s Geschlecht  
     75.  
 Trayyârûṇa 75 f.  
 Tridhanvan 75 f.  
 Triśaṅku 75.  
 Trivrasa 79.  
 Tr̥tsus 129.  
 Tryarûṇa 65, 67, 74 f. 99.  
  
 Turvasa 93.  
 Tvaṣṭr̥ 14, 81 f. 85.  
  
 Uddâlaka Âruṇi 7.  
 überfâhrer Knabe 95 ff.  
 Upanisad 126.  
 Urvaśî 105.  
  
 Vac 13, 131, 138 ff. 142.  
 Vaidadaśvi 50.  
 Vâmadeva 76 ff.  
     — alterer Rsi 98.  
     — im Mutterleibe 76 ff.  
     — kocht Eingeweide des  
     Hundes 79.  
     — seine Rosse 104.  
     — Sohn Gotamas 96.  
     und Trasadasyu 96 ff.  
     verkauft Indra 90 ff.  
     Wettlauf mit Kusidâyi  
     103 f.  
     — Zweikampf mit Indra  
     80.  
 Vandana 102.  
 Variierung von Strophen 73.  
 vârsam 66 ff.  
 Varuṇa 101 ff. 105.  
     und Indra 101.  
     und Mitra 101, 105.  
 Vasavadattâ 31 f.  
 Vasistha 98, 105 f. 120.  
 Vasumanas 76.  
 Vâtâpi 122.  
 Vâyu 13 ff. 142.  
 Vedaerklärung in Indien 7 ff.  
  
 Verführung 123.  
 Verteilung einer Strophe  
     unter mehrere Personen  
     73, 82 ff.  
 Vidadaśva 50.  
 Vidatha 99.  
 Vinatâ 103.  
 viniyoga 2 ff.  
 Viṣṇu 85.  
 Viśṇualâ 127 ff.  
 Viśvâmitra 98, 103, 123,  
     133.  
 Viśvasrjâḥ 15.  
 Vivasvat 80.  
 Vra Jâna 94 ff.  
 Vra 13, 84 f. 116, 119.  
 vyâkhyâna 20, 34.  
 Vyamsa 85.  
  
 Waldfeuer 47.  
 Wasser 84.  
 Wettlauf 103 f.  
 Wettrennen 128.  
 Wortspiel 42, 116.  
  
 Yajñaśâstra 7.  
 yâjñîkâḥ 7 f. 10 f. 20.  
 Yaksu 93.  
 Yama und Yami 13.  
 Yavakrîta 31.  
 Yayâti 31 f.  
  
 Zaubersprüche 67 f.  
 Zusammenhang zwischen  
     Epos und Rgveda 47.

### Nachträge und Verbesserungen.

- p. 9 Note 2. Das Citat *bhūṅpate te tv agham* (so zu lesen) stammt aus Bhagavad-gītā III, 13.
- p. 37 ff. Bezüglich der Nitimañjarî ist auf zwei Artikel von A. B. Keith zu verweisen, die mir leider zu spät zu Gesicht kamen, nämlich ‚The Niti-Mañjarî of Dyâ Dviveda‘ (JRAS. 1900, p. 127—136) und ‚A Nitimañjarî Quotation Identified‘ (a. a. O. p. 796—798). Meine Ausführungen sind dadurch teilweise überflüssig geworden, doch dürften sie in gewissen Punkten eine willkommene Ergänzung zu Keith bilden.
- p. 54 Note 5 lies *pādyārgāva* statt *padyārghya*.



Verlag von **W. Kohlhammer** in **Stuttgart**.

---

Die erstmals von dem Dänen Westergaard in den Jahren 1852—54 besorgte Ausgabe des Avesta, der heiligen Bücher der Parsen, welche schon längst im Buchhandel vergriffen ist, kann bei dem verhältnismässig kleinen Material, das ihre Grundlage bildet, den Ansprüchen der heutigen Wissenschaft kaum mehr genügen. Das Bedürfnis nach einer allen Anforderungen entsprechenden Neuherausgabe dieses für die Religionswissenschaft ebenso wie für die Sprachwissenschaft hochbedeutsamen Werkes, eines der ältesten und wichtigsten Denkmale der Menschheit, hatte sich schon seit längeren Jahren fühlbar gemacht, und um demselben entgegenzukommen, wurde im Auftrage der K. K. Akademie der Wissenschaften in Wien von Prof. Dr. K. F. Geldner in Berlin das Avesta in einer mustergültig zu nennenden Weise veröffentlicht. Neben der deutschen Ausgabe hat die Verlagshandlung zugleich mit Unterstützung der englisch-indischen Regierung eine englische Ausgabe veranstaltet, die namentlich bei den Parsen selbst viel Beifall gefunden hat.

Es erschien die deutsche Ausgabe unter dem Titel:

## **A V E S T A**

**DIE HEILIGEN BÜCHER DER PARSEN.**

Im Auftrag der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien herausgegeben von  
**K. F. Geldner.**

3 Bände grösstes Quartformat. Preis 72 Mark.

Band I: Yasna. LV u. 239 S. mit 2 Tafeln Abbildungen.

II: Vispered und Khorde Avesta. 277 S.

III: Vendidad. 141 S.

---

Die englische Ausgabe:

## **A V E S T A**

**THE SACRED BOOKS OF THE PARSIS.**

Edited by **K. F. Geldner.**

Published under the Patronage of the Secretary of State for India in Council.

---

3 Bände, wie oben, Preis 111 Mark.

Beide Ausgaben des „Avesta“ stellen sich nach Inhalt und typographischer Ausstattung als Prachtwerk in des Wortes wahrster Bedeutung dar.

---

Im Verlag von **W. Kohlhammer** in **Stuttgart** erschien ferner:

- Pischel und Geldner, Vedische Studien.** I. Band. 1889. XXXVI u. 328 S. 8°. Preis brosch. 12 Mark. II. Band, 1. Heft, 1892. IV u. 192 S. Preis brosch. 6 Mark. II. Band, 2. Heft. 1897. X u. S. 193–334. Preis brosch. 4 Mark 50 Pf. III. Band. 1901. VI u. 215 S. Preis brosch. 7 Mark.
- 
- Festgruss an Otto von Böhlingk** zum Doktorjubiläum von seinen Freunden. 1888. 121 S. gr. 8°. Preis geh. 2 Mark.
- 
- Festgruss an Rudolf von Roth** zum Doktorjubiläum am 24. August 1893 von seinen Freunden und Schülern. Preis brosch. 12 Mark.
- 
- A Hymn of Zoroaster, Yasna 31,** translated with Comments by A. V. Williams Jackson, Professor of Columbia College, New York. 1888. VIII u. 62 S. 8°. Preis geh. 1 Mark 50 Pf.
- 
- Avesta Reader.** First series. Easier Texts, Notes and Vocabulary, by the same. 1893. VII u. 112 S. 8°. Preis brosch. 4 Mark.
- 
- The Avestan Alphabet and its Transcription.** With Appendices, by the same. 1891. 36 S. 8°. Preis 80 Pf.
- 
- An Avesta Grammar.** In Comparison with Sanskrit, by the same. Part. I. Phonology, Reflection, Word-Formation. With an Introduction on the Avesta. 1892. XVIII u. 273 S. 8°. Preis brosch. 3 Mark. (Zur Zeit vergriffen.)
- 
- Drei Yasht aus dem Zendavesta,** übersetzt und erklärt von Karl F. Geldner. 1884. XI u. 143 S. 8°. Preis brosch. 5 Mark.
- 
- Hundert Lieder des Atharva-Veda,** übersetzt und mit textkritischen und sachlichen Erläuterungen versehen von Jul. Grill, Dr. phil. et theol., Professor an der Universität Tübingen. Zweite völlig neubearbeitete Auflage. 1889. XV u. 206 S. 8°. Preis brosch. 5 Mark.
- 
- Schmidt, Richard, Der Textus Ornatior der Çukasaptati.** Ein Beitrag zur Märchenkunde. 1896. VIII u. 72 S. Preis 4 M.
- 
- Schmidt, Richard, Die Çukasaptati (Textus Ornatior).** Aus dem Sanskrit übersetzt. 1899. IV u. 149 S. gr. 8°. Preis 6 Mark.
- 
- Seybold, Dr. Chr. Fr., Arte de la lengua Guarani.** 1892. XIV u. 330 S. 8°. Preis brosch. 10 Mark.
- **Vocabulario de la Lengua Guarani.** 1893. XI u. 545 S. 8°. Preis brosch. 15 Mark.

677176

Wadsworth

Sieg, Emil H

Die Sagenstoffe des Rgveda und die  
indische Tilhassatmeditation

LSansk

V414

Ysi

**University of Toronto  
Library**

**DO NOT  
REMOVE  
THE  
CARD  
FROM  
THIS  
POCKET**

Acme Library Card Pocket  
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

