

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY**

---

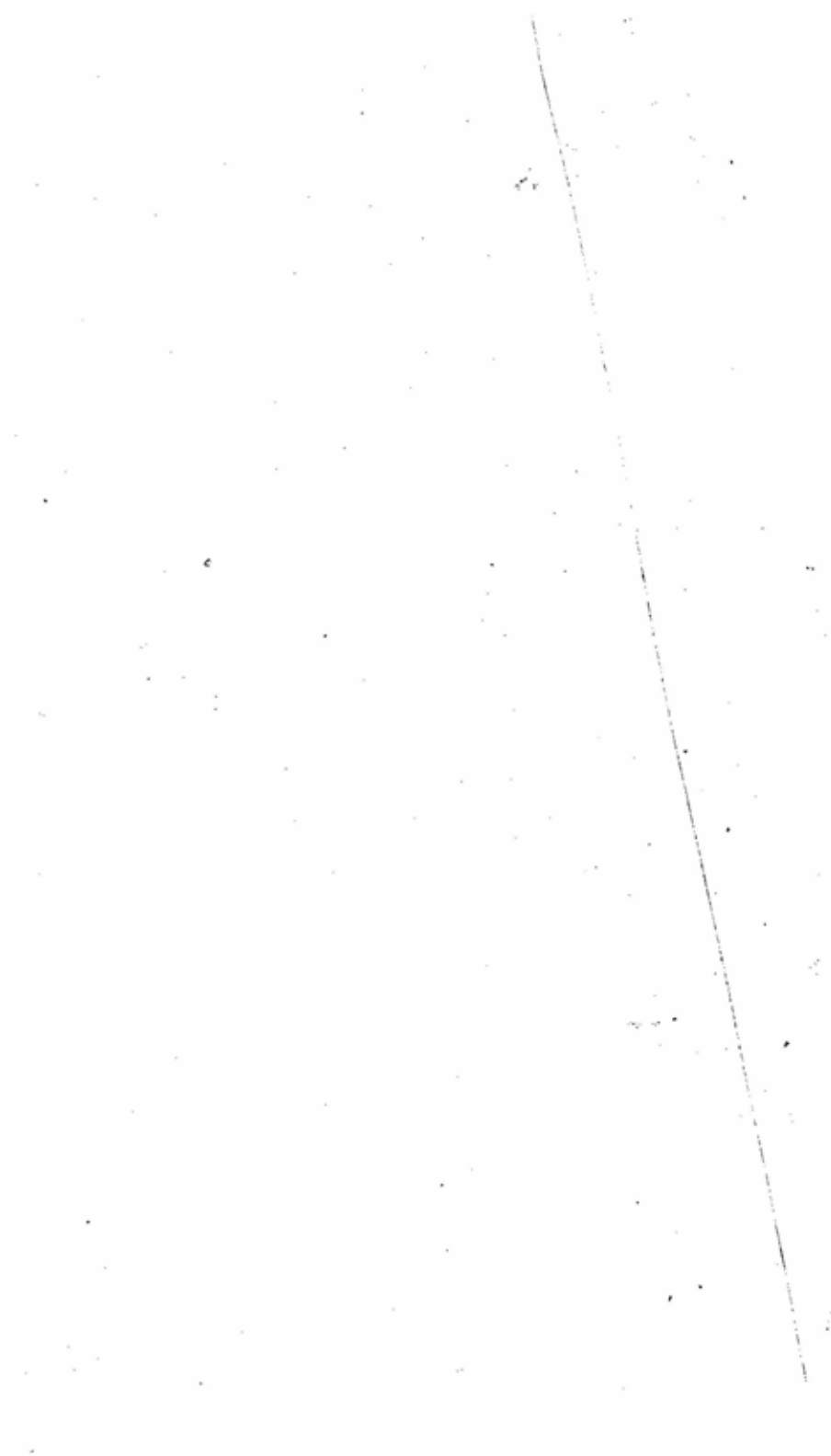
ACC. NO. 39801

CALL No. 294.17/Hil

D.G.A. 79.







1-10-12  
ACC NO  
39801

~~AN-  
617~~

# Vedische Mythologie—Vol. I

von

Alfred Hillebrandt.

39801

Erster Band.

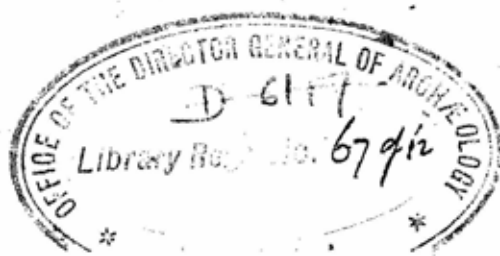
Vol. I

Soma und verwandte Götter.

Breslau.

Wilhelm Koebner.

1891.







## Vorwort.

Der vorliegende erste Band meiner vedischen Mythologie behandelt Soma und eine Anzahl anderer Götter, deren Darstellung sich dieser dem Mondgott gewidmeten Untersuchung aus inneren Gründen anschloss.

Ich habe keinen anderen Ausgangspunkt gewählt als die vedischen Texte und keine anderen Grundsätze befolgt als die der philologischen Exegese. Theorien habe ich nirgends den ersten Platz eingeräumt, weil sie den Gang der Untersuchung leicht beeinflussen und den Blick für eine voraussetzungslose Betrachtung der Quellen trüben. Im Gegensatz vielleicht zu dem, was man erwartet, ist auch die vergleichende Behandlung des Stoffes ausgeschlossen worden. Obgleich ich die Bedeutung der von Adalbert Kuhn und anderen gleich ausgezeichneten Männern aufgeworfenen Fragen keineswegs verkenne, will es mir doch scheinen, als ob nach der allseitigen ersten Umschau eine Zeit des Abwartens gekommen wäre, bis die Einzelmythologien ihre Göttergestalten schärfer herausgearbeitet und für den schwierigen Bau sichere Grundlagen geschaffen haben. Erst wenn diese Vorbedingung erfüllt ist, wird sich zeigen, ob die Hoffnungen, welche man einst der vergleichenden Mythologie entgegen-

brachte, trügerisch oder berechtigt sind. Ich bin der Meinung, dass die Zukunft der vergleichenden Sakralwissenschaft viel mehr auf dem Gebiet der Altertümer als auf dem der Götterlehre liegt. Religiöse Formen pflegen ihren Inhalt zu überdauern; treuer als der Geist der Zeiten bewahrt sich der äussere Brauch. Als die arischen Stämme sich von einander lösten und nach langen Wanderzügen, die einen im Osten, die andern im Westen eine neue Heimat fanden, wird die Berührung mit fremden Völkern, der Einfluss eines neuen Himmels zerstörender für den alten Glauben gewesen sein als für die sichtbaren Formen der Verehrung. In den alten Rahmen fügte man die neuen Götter ein.

Es ist an dieser Stelle nicht meine Aufgabe diesem Gedanken weiter nachzugehen. Wie immer sich die Zukunft dieser Studien gestalte, die mythologische Bedeutung des Rgveda wird unberührt von ihrem Gange bleiben; denn sie bemisst sich nicht nach der grösseren oder geringeren Zahl altarischer Götter, die man mit seiner Hilfe etwa aufzustellen vermag, sondern nach dem Anteil, der ihm an der Entwicklung der Methode mythologischer Forschung für alle Zeiten zukommen wird. Der Kreis der arischen Völker hat kein Denkmal aufzuweisen, das darin sich dem kostbarsten Dokument vergleichen kann, das uns das Indische Altertum hinterlassen hat. Nirgends wie in der vedischen Litteratur entfaltet sich das Geheimnis mythologischen Werdens und Vergehens. Wir sehen, wie lichte Sterne am Götterhimmel ihren Glanz verlieren und neue mächtige Gestalten an ihm emporsteigen; wir sehen, wie Götter zu Menschen werden und Namen feindlicher Stämme im Hasse späterer Geschlechter in Dämonen übergehen.

Der von mir eingeschlagene, ausschliesslich exegetische Weg hat mich zu Ergebnissen geführt, welche von denen meiner Vorgänger vielfach abweichen. Es ist kaum ein wesentlicher Punkt, in dem meine Untersuchungen mit früheren Forschungen im Einklang ständen. Wenn ich im Lauf der

Jahre, in denen dieses Buch entstanden ist, mich oft schwer und nur allmählich von dem losgerissen habe, was ich selbst schon für fest erworbenen Besitz betrachtete, um so schwerer, je glänzender die Namen derer waren, die ihn uns erwarben, so habe ich damit meiner Ueberzeugung folgen müssen; aber ich hoffe, ich habe nie vergessen, dass alles, was eine Generation leistet, sie lediglich der älteren zu danken hat.

Breslau, im September 1891.

Alfred Hillebrandt.







# Inhalt.

## Erster Teil.

### Die Somapflanze und ihr Kult.

	Seite.
Ansichten über die Somapflanze . . . . .	1
A. Die Merkmale der Somapflanze . . . . .	14—68
1. Soma hat hängende Zweige . . . . .	14
2. Soma hat hellfarbige Zweige . . . . .	18
a. <i>arupa</i> . . . . .	18
b. <i>babhrū</i> . . . . .	23
c. <i>hari</i> . . . . .	25
d. Die Farbe der Somakuh . . . . .	26
3. Weitere Angaben über die Somapflanze . . . . .	29
a. <i>parvan</i> , <i>parus</i> , Knoten, Stengel . . . . .	30
b. <i>añu</i> , Schoss, Trieb . . . . .	32
c. <i>kṣip</i> , Finger . . . . .	39
d. <i>vaksanā</i> , Röhre . . . . .	40
e. <i>vāṇa</i> , Rohr . . . . .	41
f. <i>upāruḥ</i> , Schössling (?) . . . . .	44
g. <i>andhas</i> , Pflanze, Trank . . . . .	45
h. Die Somaschale . . . . .	51
i. Ist der Somastengel kantig? . . . . .	54
k. Einige Angaben der Brāhmaṇas . . . . .	55
4. Die Pflanze wächst auf den Bergen . . . . .	60
5. Angebliche Verwandtschaft Somas mit andern Pflanzen . . . . .	65



<b>B. Der Somahandel</b>	69—82
<b>Anhang:</b> die Papis im Rgveda, eine historische Untersuchung	83—116
<b>C. Der Somatrank</b>	117—266
1. Allgemeine Bemerkungen:	
a. Der Gegensatz von Somapressern und Asunvants	117—147
b. <i>Samsava</i> (Opferwettstreit)	119
c. Vorbilder des Opferers und Entwicklung eines Somadels	121
d. Alte Wohnsitze von Somapressern (Geographisches)	125
e. War der Somatrank zur Zeit des RV. ein volkstümliches Getränk?	143
2. Die Bereitung des Somatranks	147—204
a. Die Pressvorrichtungen:	
I. Im Ritual	148
II. Im Rgveda:	
a. Die Steine	151
b. Der Mörser:	
ulūkhala	158
camū heisst Mörser und graha	164
Bedeutung von dhiṣanā	175
c. Die Rindschaut	181
b. Ueber einige Somagefässe im RV. (ausser camū und camasa):	
1. koṣa und kalaṣa	183
2. sadhastha	189
3. dru	191
4. droṇa	192
5. vana	193
6. sruva, Löffel	193
c. Das Schwellen des Soma	193
d. Kelterung und Läuterung:	
I. Im Ritual	195
II. Im Rgveda	202
3. Der reine unvermischte Somasaft	204—209
4. Die Zusätze zum Somatrank	209—237
1. Die Mischung mit Wasser	212
2. Die Mischung mit Milch	219
3. yavāçir	222
4. Zusatz von Butter	228
5. Zukost	228

## IX

6. Soma tīvra . . . . .	231
7. r̥jīṣa; r̥jīṣin . . . . .	235
8. Soma tiroahnya . . . . .	237
5. Soma, Madhu und Surā . . . . .	238—256
Açvins und der Honig . . . . .	239
Honig im Çranta-Ritual . . . . .	241
Surā . . . . .	244
6. Die drei Savanas . . . . .	256—263
7. Die Wirkungen des Trankes . . . . .	263—266

## Zweiter Teil.

### König Soma und verwandte Götter.

Einleitung . . . . .	267—277
A. Die himmlische Herkunft der Somapflanze . . . . .	277—290
B. Mond und Göttertrank in der späteren Litteratur . . . . .	290—300
C. Mond und Göttertrank im R̥gveda . . . . .	300—318
D. Indu und verwandte Bezeichnungen des Mondes im R̥V. (drapsa, ūrmi etc.) . . . . .	319—330
E. Agni Somagopā . . . . .	330—336
F. Weiteres über Soma . . . . .	336—355
1. Soma tigmac̥ṛga . . . . .	336
2. Somas Waffen . . . . .	340
3. Soma stanayant und Verwandtes . . . . .	346
4. Soma Vācaspati . . . . .	349
5. Soma marutvant . . . . .	351
G. Soma und die Wasser . . . . .	355—365
1. Apām napāt . . . . .	365
2. Sarasvant . . . . .	380
3. Drapsa und Aṇçumatī . . . . .	383
H. Warum heisst der Mond ‚Pavamāna‘? . . . . .	385—388
I. Soma giriṣṭhā . . . . .	388—389
K. Soma oṣadhipati . . . . .	390—392
L. Soma tripṛṣṭha . . . . .	392—394
M. Soma und die Manen . . . . .	394—400
N. Kavi Soma . . . . .	400—404
Bṛhaspati . . . . .	404

O. Soma und Gandharva . . . . .	426—449
Anhang: Haoma im Avesta . . . . .	450

## Dritter Teil.

### Soma und die Sonne.

1. Soma-Pūṣan . . . . .	456—458
2. Agni-Soma . . . . .	458—461
3. Vergleiche . . . . .	462
4. Astronomisches . . . . .	463—468
5. Soma und die Tochter Sūryas . . . . .	468—470
6. Ācārya und Brahmacārin . . . . .	470—472

#### Andere Personifikationen von Sonne und Mond:

1a. Vivasvant . . . . .	474—488
Excurs über die Dikṣā . . . . .	482—483
b. Yama . . . . .	489—513
2. Tvaṣṭṛ und sein Sohn . . . . .	513—534
a. Tvaṣṭṛ und der Göttertrank . . . . .	515
b. Tvaṣṭṛ und Bṛhaspati, Agni, Vira devakāma . . . . .	522
c. Tvaṣṭṛ und die Frauen . . . . .	525
d. Viçvarūpa . . . . .	531



## Erster Teil.

---

# Die Somapflanze und ihr Kult.

---





Die Frage nach der Heimat und ursprünglichen Beschaffenheit der hochberühmten Pflanze, die einen so hervorragenden Platz in dem Kult Alt-Indiens und Alt-Irans durch Jahrtausende hindurch eingenommen hat und noch einnimmt, hat weit über den Kreis der Sanskritisten hinaus Aufmerksamkeit erregt und Nachforschungen veranlasst.

Es wird, ehe ich die Ergebnisse meiner eigenen Untersuchungen darlege, nützlich sein, einen kurzen Ueberblick über den gegenwärtigen Stand eines Problems zu geben, das in demselben Grade als man es zu lösen unternahm nur reicher an Schwierigkeiten geworden zu sein scheint.

Anquetil Duperron sagt von der zu seiner Zeit bei den Parsen gebrauchten Pflanzenart,<sup>1)</sup> dass sie ein Strauch sei, den die Parsen als heilig ansehen und dem sie die Kraft Unsterblichkeit zu verleihen zuschreiben. Ils prétendent qu'il n'y en a pas dans l'Inde, et ajoutent que cet arbre ne pourrit jamais, qu'il ne porte pas de fruits, et qu'il ressemble à la vigne. Le Farhang Djehanguiri ajoute quelques circonstances propres à faire connoître le Hom. Selon cet Ouvrage le Hom est un arbre qui croît en Persc, qui ressemble à la bruyere, dont les noeuds sont près les uns des autres, et dont les feuilles sont comme celles de jasmin. Cette description, ce que les Livres des Parses disent du

---

<sup>1)</sup> Zend-Avesta 1771 II, 535.

Hom jaune et du Hom blanc, les lieux où cet arbre croît, sçavoir les montagnes du Schirvan, le Guilan, le Mazendran, les environs de Iezd; les qualités que les mêmes Livres lui attribuent; toutes ces particularités me portent à croire que le Hom est l'*ἄμωμος* des Grecs et l'amomum des Latins.

Weiter heisst es S. 536: les Destours de l'Inde sont dans l'usage d'envoyer au bout d'un certain tems, deux Porses au Kirman chercher des branches de Hom.

Die Pflanze, welche in Indien zur Herstellung des Saftes in neuerer Zeit gebraucht wird, geben Augenzeugen und moderne Forscher als *Sarcostemma viminalis* an. So Stevenson,<sup>1)</sup> Windischmann,<sup>2)</sup> welcher sie ebenso wie A. Kuhn,<sup>3)</sup> *Asclepias acida* oder *Sarcostemma viminalis*<sup>4)</sup> nennt. Lassen, Indische Altertumskunde I<sup>2</sup> 931 spricht von *Sarcostemma Vim.*

Ausführlicher äussert sich über die jetzt gebrauchte Species Haug in den Göttinger G. A. 1875, S. 584:<sup>5)</sup> „Die Somapflanze ist kein blosses Kraut, sondern ein kriechender und sich etwas schlingender Halbstrauch mit einer Reihe von blattlosen Schossen, die einen säuerlichen Milchsaft enthalten. Ihr jetziger botanischer Name ist *Sarcostemma intermedium* (De Candolle, Prodrum S. 538); sie wächst überall in Indien; am nächsten kommen ihr das *Sarcostemma brevistigma* und das *S. Brunonianum* (ibid.). Sie ist abgebildet in „R. Wight, Icones plantarum Indiae orientalis“ vol. IV, No. 1281, wozu der Text auf S. 17 zu vergleichen ist.“

All dies reicht aber nicht aus, um die Zweifel zu beseitigen, ob der Soma der vedischen Inder und ihrer Vorgänger

<sup>1)</sup> Translation of the Sanhitā of the Sāma-Veda London 1842 S. IV.

<sup>2)</sup> Abhandlungen der K. Bai. Ak. d. W. 1847. IV, 2, S. 129.

<sup>3)</sup> Myth. Forsch. I, 8. Vergleiche auch Muir, OST V, 261.

<sup>4)</sup> Beides ist aber nicht dasselbe. Siehe die nachher zu citierende second note von Watt, demzufolge *Asclepias acida* *Sarcostemma brevistigma* ist.

<sup>5)</sup> Ausserdem Aitareya Brāhmaṇa II, 489.

mit dem heutigen denn überhaupt verwandt gewesen ist, ob die Inder auf ihren Wanderungen in das Pendschab und Gangesthal allezeit dieselbe Pflanze benützten und benützen konnten, wie ihre Vorfahren und die alten Iranier. Die Frage nach der Pflanze von heute ist offenbar sehr verschieden von der nach der Pflanze von ehemals. Es ist daher schon vor 35 Jahren von M. Müller auf eine einem medicinischen Lehrbuch entnommene Beschreibung der Somapflanze aufmerksam gemacht worden, die uns zwar nicht sagt, welche Pflanze die vedischen Inder pressten, aber doch vielleicht uns um ein Jahrtausend oder mehr zurückführt:<sup>1)</sup>

*cyāmālāmlā ca nispattrā kṣīrīṇī tvaci māṇsalā*

*ḥḥḥmalā vamanī vallī somākhyā chāgabhojanam,*

d. h. die Soma genannte Schlingpflanze ist dunkelfarbig, sauer, blattlos, milchig und fleischig auf der Oberfläche. Sie bewirkt Schleim, verursacht Brechen, und wird von Ziegen gefressen.

Aber man wird gut tun, dieses an sich ganz nützliche Zeugnis nicht zu überschätzen; denn eine dem eigentlichen Veda nicht angehörige Stelle kann nimmermehr als entscheidend für eine um viele Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende zurückliegende Zeit angesehen werden, in der die Inder andere Länder besiedelten, als das, dem jenes Lehrbuch der Medicin mutmasslich seine Entstehung verdankt.

Es ist schon um der Entfernung willen, die die Inder von der älteren Heimat schied und den Bezug von Pflanzen mindestens erschwerte, wenig wahrscheinlich, dass sie, nachdem sie erst im Fünfstromland und darüber hinaus sich ansässig gemacht hatten, auch dieselbe Pflanze wie ihre Vorfahren regelmässig benutzt haben.<sup>2)</sup> Eher ist möglich, dass sich eine feste Tradition in Bezug auf die dafür zu wählenden

<sup>1)</sup> ZDMG 9, Ueber die Todtenbestattung bei den Brahmanen. S. LIV.

<sup>2)</sup> Siehe de Gubernatis, la mythologie des plantes II, 351.



Surrogate entwickelte, als man nach dem Einrücken in die Sitze solche zu wählen genötigt war. Bei der Uebereinstimmung von Haugs Beschreibung mit dem von M. Müller angeführten *Çloka* scheint dies auch für gewisse Teile Indiens sicher, nicht aber für alle. Denn Burnell berichtet im Vorwort zu seinen *Elements of South-Indian Palaeography* S. 1, note 1, dass man im Süden Indiens theilweis ganz andere Pflanzen brauche; an der Coromandelküste *Asclepia Acida*, an der von Malabar dagegen die dem Anssehen nach ganz verschiedene *Ceropegia Decaisneana* oder *Ceropegia elegans*.

Es muss daher der Versuch gemacht werden aus den ältesten Texten selbst zu sammeln, was für die Bestimmung der bei den vedischen Indern beliebten Pflanze dort ermittelt werden kann. Roth hat in zwei trefflichen Aufsätzen<sup>1)</sup> die schwachen Stellen bisheriger Annahmen bloss gelegt und die Ansicht ausgesprochen, dass *Sarcostemma acidum*<sup>2)</sup> „den nächsten Anspruch habe der heutige Soma zu sein“, „dass die wirkliche Somapflanze ebenfalls ein *Sarcostemma* war, wenigstens der Familie der Asklepiadeen angehörte, dass also die Ueberlieferung in Indien so weit richtig war als sie es überhaupt sein konnte.“

Beide Aufsätze sind von dem Government of India, Re-

<sup>1)</sup> ZDMG 35, 680 ff. Ueber den Soma; ib. 38, 134 ff: Wo wächst der Soma?

<sup>2)</sup> „Das S. a. Voigt ist ein schlingender Strauch, der mehrere Fuss hoch wird, dadurch eigenthümlich, dass ihm Blätter fehlen. Die Stengel und zahlreichen Nebenzweige sind cylindrisch, gegliedert, glatt, die jüngern besonders vollaftig und, wenn sie keine Stütze finden, herabhängend. Sie sollen die Dicke eines starken Federkiels und darüber haben. Die auf der Spitze der Zweige in Dolden stehenden kleinen weissen Blumen sind wohlriechend. Was aber dem Strauch vor allem den Anspruch verleiht für die Somapflanze zu gelten, das ist sein Saft. Roxburgh sagt, die Pflanze enthalte eine reichlichere Menge reinen Milchsaftes, als irgend eine andere ihm bekannte.“ Siehe auch Roths Bemerkung bei Gubernatis, l. c.

venue and Agricultural Department übersetzt worden (file 118) und haben einige der Uebersetzung beigegebene Gegenbemerkungen Dr. Watt's hervorgerufen, die in dem Vorwurf gipfeln: „that Dr. Roth instead of propounding his own theory at such length and in attempting to confute arguments against it, did not rather publish briefly the leading passages from Sanskrit literature descriptive of the plant, which the Aryan poets found so pleasing a theme and simile of perfect happiness.“ Watt verwirft die Idee, dass Soma eine Pflanze voll süßen Saftes gewesen sein müsse. Roth habe nichts vorgebracht, was die Meinung, dass Soma eine Sarcostemmaart oder irgend eine andere Asclepiadea gewesen sei, beweisen könnte. Es scheine nichts dagegen zu sprechen, dass der gewesene Saft ein Absud gewesen sei. Andererseits scheint es ihm wahrscheinlich, „that the oblong fruits of the Afghan grape (often not unlike in shape and size the joints of the human finger) were described as the joints of the stem of a succulent plant, and were thus refused the position of being regarded as fruits, and that these, imported into the plains, as they are at the present day, afforded the sweet and refreshing cup of which our Aryan ancestors became drunk while wrapt in the oblivion of religious enthusiasm.“ Es könne auch, meint er, eine von den Compositae oder Umbelliferae gewesen sein, die seit undenklicher Zeit die meisten der geschätzten Erzeugnisse des Afghanisch-persischen Landes lieferten.

An diese Veröffentlichung schloss sich ein interessanter Briefwechsel an, der 1884 in der Academy zwischen Max Müller, Roth, I. G. Baker, W. T. Thiselton Dyer, Charles G. Leland und A. Houtum-Schindler geführt und von dem erstgenannten in seinen *Biographies of words* S. 222 aufs neue herausgegeben wurde.

M. Müller eröffnet die Correspondenz mit einem erneuten Hinweis auf jene einer *ṭikā* entlehnte *Āyurvedastelle*. Roth erwidert, dass er einer Stelle aus einer *ṭikā*, d. h. aus einem

Commentar über einen Commentar keinen Wert beilegen könne und diese Verse dem Botaniker nicht als Führer dienen dürfen; dann fährt er fort: I am, indeed, still inclined to believe that the genuine original Soma, which will perhaps be discovered in the highlands beside the Oxus, will bear great resemblance to this, its later substitute" (*Sarc. acidum*). Gegen Watt bemerkt er: I am sorry not to be able to conform my views to those of the distinguished botanist. The Aryans no more drank a decoction of the Soma plant than they drank tea or coffee. It would be, indeed, a disgrace to the interpreters of the Veda and Avesta if Dr. Watt were right. Since this is not the place to enter into details, I will call attention to one place in the Atharvaveda V, 29, 12. The wish is there expressed to a convalescent, that all the flesh which his disease has stripped off, may be replaced on his body; „that his limbs may increase in roundness; that he may grow plump like the shoot (*añcu*) of the Soma.“

Vom Standpunkt eines Botanikers ergreift I. G. Baker das Wort. Er ist der Ansicht, dass die von M. Müller angeführte Beschreibung aus einem medicinischen Text deutlich auf *Sarcostemma* hinzuweisen scheine, da keine andere Kletterpflanze der alten Welt mit blattlosen, fleischigen Stengeln, die eine hinreichende Menge von milchiger Flüssigkeit liefere, seines Wissens existiere. Wenn diese Beschreibung aber nicht hinreichend verbürgt oder alt sei, sei vorerst eine Sammlung der authentischen verstreuten Angaben zur weiteren Feststellung erforderlich.

W. T. Thiselton Dyer dagegen, veranlasst durch die ablehnende Haltung Roths gegenüber der *ṭikā*stelle, nimmt einen Gedanken Watts, dass der Soma der Wein sein könne, wider auf, da Roth den echten Soma in den Hochlanden am Oxus sucht und A. de Candolle andererseits Baktrien, Kabul, Kaschmir und Badakschan als einen Teil der Heimat des Weines ansehe.

M. Müller hält dem gegenüber an der Bedeutung der

Āyurvedaangabe fest, weil sie die älteste zugängliche Stelle sei, die einen wirklich botanischen Bericht von Soma gebe. Es sei die klassische Stelle und sie müsse, bevor wir weitergehen, berücksichtigt werden, wenn auch nur um zu bestimmen, was man sich unter Soma dachte. Weiter weist er darauf hin, dass nach Angabe der Hymnen selbst Soma mit Korn (Yava, wahrscheinlich Gerste) und Milch gemischt werde, was den Gedanken an Wein aufzugeben zwingt und er spricht die Vermutung aus, dass man eher als an Wein vielleicht an Hopfen denken könne.

Im Anschluss daran berichtet Houtum-Schindler über eine Pflanze, die ihm als Homfpflanze auf einer Reise zwischen Bender Abbas und Kermān in einer Höhe von 7000 Fuss gezeigt wurde und an jene oben gegebene Beschreibung Anquetils erinnert. It was, as far as I could make out, a *Sarcostemma* or *Asclepias*, growing to a height of four feet, and having circular fleshy stalks of whitish colour, with light brown streaks; . . the leaves had fallen off as well as the flowers, which I was informed, were small and white; some seeds adhered to the ends of some stalks . . the juice was milky, of a greenish white colour, and had a sweetish taste. A Pārsī who was with me, as well as others in Kermān and Yezd, told me that the juice turns sour after being kept for a few days, and that the colour of the juice, as well as that of the stalks, turns to a yellowish brown. The plant I saw was not a creeper; but I was assured that when it grew near a tree it twined around it . . . . . The Hām grows also in plains, but is then stunted and contains little juice . . . Houtum-Schindler führt dann weiter aus, dass die von Max Müller angeführte botanische Beschreibung sehr nahe mit der Persischen Homfpflanze übereinstimmt, nur dass die Beschreibung von einer Person herühren müsse, die die Pflanze nicht frisch, sondern erst mehrere Tage nachdem sie eingesammelt gesehen hätte. Dann würde der Saft sauer geworden und die Blätter abgefallen sein etc.

Zu diesem Briefwechsel schreibt Thiselton Dyer ein Nachwort, in dem er die verschiedenen Möglichkeiten erwägt, ohne eine Entscheidung zu fällen. Von weiteren Meinungsäußerungen ist mir nur Dr. Aitchinsons Ansicht bekannt geworden, welcher in einer (mir nicht zugänglichen) Zuschrift an die Daily News vom 13. März 1885, sich dahin ausgesprochen hat, dass Soma wohl der Wein gewesen sei; ferner Dr. Watt's „Second note on the Soma plant“. Sie enthält u. a. einen Brief von Dr. Rice, welcher den Gedanken erwägt, dass Soma sugarcane or some species of Sorghum gewesen sein könnte; ferner einen Brief Rājendra Lāla Mitras an das Government of India; in diesem heisst es:

In the later Vedas, the juice of the plant appears to have been used, like hops in Europe, as an ingredient in the preparation of a kind of beer and not as a beverage by itself. In poetry of course they talk of drinking the Soma juice, but this, in the Brāhmana period of the Vedas, is looked upon as a figure of speech. The rituals nowhere enjoin the use of the juice by itself as a meet offering. If we may rely on this interpretation of the Brāhmanas and the rituals as the right one, it would be in vain to search for a plant with profuse sweet juice, for the Soma. The word ‚Sweet‘ which has so much puzzled the learned Professor Von Roth, may be safely, nay appropriately, used in a poem in praise of bitter beer.

An diese stark bedenkliche Aeusserung, deren Unwahrscheinlichkeit sich aus meinen Ausführungen ergeben wird, knüpft Watt folgende Worte: This exceedingly valuable contribution gives a completely new phase to the enquiry, rendering the idea of a ‚sweet sap‘ no more a necessary quality of the Soma of the ancients. If this be accepted, the *Homa* may after all prove to be the *Soma*, the dry and bitter twigs having, as at the present day with the *Homa*, been simply used to flavour some other beverages, much in the same way as Acacia bark is used throughout India. This com-

pletely removes all necessity for searching for a succulent plant and renders *Sarcostemma* the least likely of all the plants which have been mentioned as the possible Soma of the Vedas . . Watt denkt an *Periploca aphylla*.

Angesichts dieser grossen Meinungsverschiedenheit wird man nicht behaupten dürfen, dass die vereinten Bemühungen von Philologen und Naturforschern zu einem sicheren Ziele geführt hätten. Mir will scheinen, dass die Vedaphilologie dem wiederholt an sie gerichteten Wunsche nach einer Sammlung aller Notizen, welche der Veda von der Somapflanze gibt, in der Tat nicht hinreichend entsprochen und das wenige, was sie zu bieten vermag, nicht genügend festgestellt habe. Der von Watt gegen Roth erhobene Vorwurf ist nicht unbegründet und seine Meinung, „that the exceedingly desirable enquiry would be best conducted by placing in the hands of the naturalist to the Commission a brief abstract from the Sanskrit authors, and thus leave his mind unbiased by any theories“ nicht unberechtigt.

Die Beschaffenheit unserer Quellen macht es aber schwieriger als ein der Vedaphilologie fernstehender sich vorstellen kann, den Wunsch nach einem brief abstract from the Sanskrit authors zu erfüllen; denn die ältesten Quellen, an die wir uns zuerst wenden, enthalten nicht eine einzige genaue Beschreibung der Pflanze, deren Saft die Sänger zu preisen nicht müde werden. Ich habe die ganze Frage einer möglichst eingehenden Untersuchung unterzogen und lege, ohne auf botanische Erklärungsversuche einzugehen, das von mir gesammelte Material zu weiterer Prüfung vor — leider nicht mit der gewünschten Kürze: denn es ist nicht möglich, ohne der Exegese selbst einen grösseren Raum zu gewähren als dem Nichtsanskritisten nötig scheinen mag.

Mit grosser Sicherheit lässt sich, wie mir scheint, zeigen, dass der zum Trank benützte Bestandteil keine Blüte war, dass also die von M. Müller zuerst ausgesprochene Ver-

mutung, es könne sich um Hopfen handeln, welcher einem Getränk beigesetzt würde, aus den vedischen Quellen keine Bestätigung findet. Es wird sich ferner zeigen, dass eines der wesentlichsten Dinge, denen der Somatrank zugesetzt wurde, oder richtiger, die dem Somatrank beigemischt wurden, ausser Wasser Kuhmilch war und zwar in verschiedenen Formen, sauer oder süß; ferner, Gerstenmehl; letzteres aber ist um nichts wichtiger als die Milchezsätze und wird in der Regel nur bei zwei Gelegenheiten verwendet. Endlich kommt noch eine selten vorgenommene Vermischung mit dem Surā genannten Trank, sowie ein Honigzusatz in Frage, der im Ritual kaum mehr existiert, jedoch aus den vedischen Liedern sich noch erschliessen lässt. Es wird sich ferner ergeben, dass der Saft auch unvermischt geopfert wurde, und dass er als ein blosser Zusatz zu anderen Getränken schon um der Menge willen, in der er durch die Steine oder den Mörser erzeugt werden musste, nicht betrachtet werden kann. Kein sicheres Zeugnis ist mir bekannt geworden, worauf die Ansicht, dass er aus Weintrauben gewonnen wurde, sich stützen könnte. Ueberall sind es saftige „Schossen“ von lichter Farbe, gelegentlich „Finger“, „Rohre“, ein- oder zweimal auch direkt „Zweige“ genannt, die in den Liedern erwähnt werden, aber keine Beeren. Die von Thiselton Dyer gehegte Meinung, dass die Bezeichnung *añcu* aus einer Zeit stamme, der der morphologische Unterschied zwischen Schoss und Frucht noch nicht so tief wie bei uns erschienen sei, und dass *añcu* sich in der von Roth angezogenen Atharvavedastelle vielleicht auch auf die schwellenden Beeren des Weins beziehen könne, erhält keine Stütze aus irgend einer Rgvedastelle.<sup>1)</sup>

Ich habe nicht den Eindruck, dass die Pflanze, welche einst den Vorvätern der vedischen Inder als die treff-

---

<sup>1)</sup> Höchstens könnte an einzelnen Stellen die afghanische Traube gemeint sein, wie sie Watt beschrieben hat.

lichste galt, notwendig eins mit der gewesen sein muss, welche von ihren Nachkommen in indischen Landen zur Gewinnung ihres Göttertrunkes gebraucht wurde. Es scheint sogar, als ob die Angaben der vedischen Texte selbst sich widersprächen, ein Umstand, der angesichts ihrer Abfassung in verschiedenen Zeiten und Landstrichen, durchaus nicht befremdend sein würde. Aber dieser Widerspruch, wenn er existiert, bezöge sich immer nur auf die einzelne Pflanze; in der Anschauung, dass es Schossen oder Triebe sind, die den Trank gewähren, stimmen sie sämtlich überein. Der RV erwähnt wiederholt, dass diese hellfarbig sind; und in seltenem Einklang durchzieht die Forderung dieser Eigenschaft, wie unten sich ergeben wird, alle Lehrbücher des Rituals; sie muss also auf ältester Tradition beruhen. Für die vedischen Inder hat sie ihren natürlichen Grund. Die Somapflanze ist eine Mondpflanze. Vom Himmel brachte sie einst ein Vogel und ihr heller Trieb ist ein heller „Mondesstrahl“. Keine andere Bedeutung als diese hat der Vers einer späteren R̥gveda-hymne, „man meint Soma zu trinken, wenn man die Pflanze stampft; aber keiner genießt von dem, den die Brahmanen als Soma kennen.“ Die ins einzelne gehende Anwendung von Ausdrücken, die den Mond in gleicher Weise bezeichnen wie die Pflanze, die selbst in den R̥gveda hineinreichen, schreibt sich zum Teil daher. Soma heissen Mond und Pflanze, An̥ṣu deren Stengel wie sein Strahl, Āpyāyana sein Zunehmen, wie ihr saftiges Schwellen. Die Pflanze ist die oberste unter den Kräutern, der Mond ist Herr der Kräuter. Dieser Parallelismus ist weiter ausgesponnen und auf die einfachen Vorgänge des Opferplatzes übertragen worden, die man im Grossen und Kleinen als Nachbildung der himmlischen Dinge fasste. Das Pavitra, die Seihe, durch die der Soma fiesst, ist gleich dem Pavitra am Himmel, die Farbe der Tropfen golden wie der Mondesglanz, die durch die Seihe fliessenden Tropfen dem Regen gleich. Daher die verwirrende Fülle abstruser Vergleiche, welche ein unüberwindbares Hindernis



für das Verständnis sind oder, wie ich hoffe, bisher gewesen sind. Wir werden unsere Anschauungen von dem vedischen Soma von Grund aus ändern müssen, wenn wir zur Klarheit kommen wollen, und der zweite Teil dieses Buches ist bestimmt, den Beweis der Notwendigkeit dieser Aenderung zu erbringen.

Beschäftigen wir uns zunächst mit der Pflanze.

## A. Die Merkmale der Somapflanze.

### 1) Soma hat hängende Zweige.

Wir besitzen einen Rgvedavers, der infolge irriger Erklärung für die Frage nach der äussern Beschaffenheit der Pflanze bisher nicht verwendet worden ist, RV. III, 53, 14:

*kiṃ te kṛṇvanti kīkaṣeṣu gāvo  
nāciraṃ duhre na tapanti gharmam |  
ā no bhara pramagandasya vedo  
naicācākhāṃ maghavan randhayā naḥ. ||*

In dem Festgruss für Böhthlingk ist von mir S. 43 die auf v. 11 des genannten Liedes gegründete Vermutung ausgesprochen worden, dass dieses dem Ritual des Aṣvamedha angehörte, einem Opfer, welches Könige brachten, um sich und ihrem Stamm Sieg und Beute zu sichern. Der hier angeführte Vers erwähnt verächtlich die Kīkaṣas und deren Fürsten Pramaganda als die Gegner des Königs, dem der Sänger diene. Die Uebersetzung der zwei ersten Pādas ist nicht zweifelhaft. Aus ihnen geht hervor, dass die Abneigung gegen die Kīkaṣas nicht allein auf Rassen-, sondern

noch mehr auf Kultgegensätzen beruhte, welche der Gebrauch der sonst rituell verwendeten Worte *ācīr* und *gharma* andeutet. *Ācīr* ist eine schon ṛgvedische Bezeichnung der dem Soma zugesetzten Milch, *Gharma* ein Name des bei der Pravargyaceremonie verwendeten Gefäßes, welche den vedischen Liedern, wie Garbe gezeigt hat, ebenfalls nicht fremd ist. Mehr Schwierigkeiten machen dagegen die übrigen bleibenden Worte des Verses, die verschiedene Deutung erfahren haben. Grassmann übersetzt: „bringe uns her die Habe des geizigen Wucherers; das niedrige Gesindel, mächtiger, überliefere uns.“ Ludwig (No. 1003) „des Prama-ganda Besitz bring uns herbei; den von niedrigem Stamm gib uns preis.“ Wenig verschieden davon Zimmer,<sup>1)</sup> „liefere uns aus des Erzwucherers (oder Eigenname: Pramaganda's, Fürst der Kikaṭa) Habe; unterwirf uns das Gesindel.“

Die individuellen Angaben der beiden ersten Pādas lassen für den Rest des Verses einen weniger blassen Inhalt als er in den vorausgehenden Uebersetzungen empfängt erwarten. Es handelt sich daher darum, ob die Widergabe von *naicācākhā* mit „niedrigem Stamm“ oder „Gesindel“ richtig ist. Es lässt sich zeigen, dass dies nicht der Fall ist, obwol auch Sāyaṇa und selbst Böhlingk-Roth diese Auffassung teilen; denn weder im Rk noch im Atharva oder Yajus hat, wenn man das Petersburger Wörterbuch nachschlägt, das einfache *Ācākhā* schon die Bedeutung „Stamm eines Geschlechtes oder Volkes“, welche die spätere Zeit kennt, sondern lediglich „Ast, Zweig“ eines Baumes oder einer Pflanze. In einem Compositum wird sie also noch weniger vorauszusetzen sein; *daṣa-cākhā* „zehnfingerig“ beweist nichts dagegen; *naicācākhā* kann demnach nur „was von dem, der niedrige Zweige hat, stammt“ heissen; man kann es als Substantiv fassen oder besser *vedas* dazu ergänzen. Zu übersetzen ist also:

„Was sollen dir, o Indra, die Kühe bei den Kikaṭas?

<sup>1)</sup> Altindisches Leben 31.

Nicht melken ja diese dir Milch noch kochen sie den Gharma. Bringe uns her des Pramaganda Habe. Was sie von dem (Strauch) mit niedrigen Zweigen besitzen, übergib uns.“

Der Baum oder Strauch „mit niedrigen Zweigen“, der den Viçyāmitras so begehrenswert erscheint, wird schwerlich etwas anderes als die Pflanze sein, die den köstlichsten aller Tränke lieferte, der Somastrauch.

So reiht sich an Āçir und Gharma ein drittes Glied ausdrucksvoll an: Was sollen dir die Kühe bei den Kikaṭas, die dir keinen Milchtrank bereiten und keinen Pravargya — gib sie lieber uns. Gib uns auch ihren Besitz an Somapflanzen; „denn“, so ist zu ergänzen „sie keltern sie ja nicht für dich.“

Leider ist die Bedeutung von Pramaganda nicht sicher. Yāska sagt VI, 32 dass *maganda* = *kusīdin* d. i. Wucherer sei; Pramaganda wäre also „Erzwucherer“ und in dem Stamme der Kikaṭas hätten wir einige der Händler zu suchen, die den „Trank des armen Hindu“ verteuerten. Aber grade die Verbindung von Kikaṭa und Pramaganda zeigt, dass viel wahrscheinlicher als diese Annahme die andere ist, welche in dem Wort den Namen des Königs dieses allem Anschein nach nichtarischen Stammes sieht. Wo er ansässig war, wissen wir nicht. Zimmer verlegt (S. 31) ihn in das Land südlich von der Yamunā und Gaṅgā, welches vom unteren Çoṇa und den kleineren, östlichen Parallelfüssen durchzogen ist. Diese Meinung stützt sich aber lediglich auf die uncontrolierbare Angabe zweier späterer Lexikographen, des Autors des Trikāṇḍaṣeṣa II, 11 und Hemacandra's IV, 26, welche Māgadha und Kikaṭa gleichsetzen. Ich teile daher ganz das Bedenken, welches Oldenberg<sup>1)</sup> dieser Identifikation gegenüber hegt, und glaube, dass, selbst wenn sie richtig wäre, die Möglichkeit einer späteren Namensübertragung immer

---

<sup>1)</sup> Buddha S. 410.

noch nicht ausgeschlossen bleibt. Die Frage nach dem ursprünglichen Wohnsitz dieser Kikaṭas muss also fürs erste unentschieden bleiben.

Die Angabe des Viçvāmitraliedes, dass Soma hängende Zweige habe, dürfte auf alter Ueberlieferung beruhen. Denn meine Deutung wird bestätigt durch eine einmal im Avesta (Y. 9, 16) vorkommende Bezeichnung Haomas: *nāmyāsuṣ*, die sich bei richtiger Erklärung als mit *naicācākha* nahezu gleichbedeutend erweist. Seit Justi es mit „mit zarten, feuchten Stengeln“ widergegeben hat, haben es die meisten oder alle deutschen Uebersetzer in fast derselben Weise verstanden,<sup>1)</sup> wobei sowol Neriosenghs *mr̥dupallava* als persisch *nam* „feucht“<sup>2)</sup> mehr als zulässig mitgesprochen hat. Denn die Verknüpfung mit *nabh* und verwandten Worten, auf der diese Bedeutung beruht, ist sprachlich mehr als zweifelhaft. Daher hat richtiger Mills „with bending sprouts“ übersetzt.<sup>3)</sup> Mit dem ersten Bestandteil des fraglichen Wortes, *nāmi* oder *nāmya*, ist nämlich ein anderes im Yasna belegtes zu verbinden, an dessen Bedeutung kein Zweifel möglich ist:

36, 2: *urvāzištō hvō nāo yātāyā paitijamyāo, ātare mazdāo ahurahyā, urvāzištahyā urvāzayā, nāmīštahyā nemanihā*, „der Mann ist am begeistertsten, der dir naht, Feuer des Ahura Mazda, mit der Begeisterung des begeistertsten und mit der Demut des demutvollsten.“<sup>4)</sup>

Hier übersetzt Geldner im Anschluss an den Parallelismus *urvāzištahyā urvāzayā, nāmīštahyā nemanihā* ganz richtig

<sup>1)</sup> Geiger, Handbuch s. v. „mit zarten Sprossen, frischen Zweigen“; „Ostiranische Kultur“ S. 153, Anm. 6 „mit feuchten, saftigen Schossen“; Bartholomae, Handbuch: „mit saftigen Schösslingen“, Geldner, Metrik S. 129 „saftige Schossen“. — Harlez, Avesta traduit, Liège 1875 Tome II<sup>1</sup>, 1875: ses branches sont molles et flexibles.

<sup>2)</sup> Wilhelm, Bezz. Beitr. 12, 105.

<sup>3)</sup> Sacred Books of the East XXXI, 235.

<sup>4)</sup> Studien zum Avesta I, 47. Für *yātāyā* liest G. *yō thwāyā*.

*nāmiṣṭa* mit „demutsvoll“, leitet es also von *nāmin* resp. *nam* „beugen“ ab, was auf den ersten Blick sich als das allein richtige ergibt. Nun ist gar kein Grund vorhanden *nāmiṣṭa* von unserm *nāmin* zu trennen; es ist der natürlichste Superlativ dazu: *nāmyāsuṣ* heisst mit „sich beugenden, herabhängenden Zweigen“ und stimmt mit ved. *naicācākha* genau überein.

Wir finden denselben Ausdruck *çākḥā* auf die zum Pressen gelangenden Somazweige noch in einem anderen Verse bezogen, der uns einen Schritt weiter führt.

## 2) Soma hat hellfarbige Zweige.

a) *aruṇa* hellrot, hellfarben.

In der an die Somasteine gerichteten Hymne X, 94, deren Verfassersname *Arbuda Kādraveya Sarpa* leider apokryph ist, lautet der dritte Vers:

*ete vadanty avidann anā madhu  
ny ūñkhayante adhi pakva āmiṣi*<sup>1)</sup> |  
*vrkṣasya çākḥām aruṇasya bapsataḥ  
te sūbharvā vrṣabhāḥ prem arāviṣuḥ* //

Diese sprechen. Sie fanden da den Honig. Sie summen auf dem reifen Fleisch. Des rötlichen Baumes Zweig zerkauend brüllten die Stiere.<sup>2)</sup>

Es ergibt sich hieraus, dass in der Zeit dieses Liedes

<sup>1)</sup> „ein reifer Zweig“ *pakva çākḥā* wird I, 8, 8 vergleichsweise genannt.

<sup>2)</sup> Das zweifelhafte Beiwort der Stiere *sūbharvāḥ* habe ich unübersetzt gelassen. Grassmann sagt „schön kauend, viel verzehrend“, das kleine Petersburger Wörterbuch „wohlgenährt“; Ludwig vermutet „Schweine fressend“. Ich möchte eher glauben, dass *sū*, wie *prasū* an dieser Stelle „Schössling“ bedeutet, *sūbharva* also „die Schösslinge verzehrend“.

und in dem Ritual seines Dichters der fleischige, reife Zweig eines rötlichen Baumes oder baumartigen Strauches zur Gewinnung des Somasaftes verwendet wurde. Das ist immerhin von einiger Wichtigkeit; denn wenn auch das Lied dem späteren Teil der Liedersammlung angehört, so gehört es doch immerhin dem Rgveda an, also mit zu den ältesten Zeugnissen, die wir besitzen.

An der Bedeutung von *aruṇa* „rötlich“ ist kein Zweifel. Es ist im Rgveda ein häufiges Beiwort der Morgenröte, der Sonne und ihrer Strahlen oder „Rinder“. Auch die Rosse Vāyu's und der Maruts, der Blitzschmuck, in den sie sich kleiden, der Wolf sind „*aruṇa*“.

Noch eine andere Stelle kann zum Beleg angeführt werden, VII, 98, 1:

*adhvaryavo aruṇam dugdham añṣum  
juhotana vṛṣabhāya kṣitīnām*

„o Adhvaryus, opfert dem Herrn der Völker den rötlichen, gemolkenen Schoss.“

Eine dritte, X, 144, 5, ist zweifelhaft:

*yaṃ te cyeṇaṣ cārum avṛkaṃ padābharad  
aruṇam mānām andhasaḥ |  
enā vayo vi tāry āyur jīvase  
enā jāgāra bandhutā. ||*

Das Wort *mānā* bereitet durch seine abweichende Accentuation grosse Schwierigkeit. Das PW<sup>1)</sup> setzt auf Grund dieser einen Stelle ein auf Wurzel *mā*, messen zurückgehendes Wort *mānā* an „etwa so v. a. praeparatum“ und übersetzt „das rötliche Gebräu des Krautes“. Man wird aber schwerlich den noch unvermischten Saft „Gebräu“ nennen können und die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Bedeutungsüberganges spricht auch nicht für die Richtigkeit dieser Uebersetzung. Ludwig andererseits nimmt an der Betonung

<sup>1)</sup> Ich bezeichne das grosse Petersburger Wörterbuch von hier ab stets mit PW, das kleine mit pw.

keinen Anstoss, er setzt *mānā* gleich *māna* „Mass“ und gibt No. 656 den Vers folgendermassen wider: „den dir der Falke, den schönen, den kein Räuber findet, mit dem Fusse brachte, den roten, das Mass des Saftes, durch diesen ward die Lebensfülle, die Leben verlängert zur Fortdauer, durch diesen erwachte die Verwandtschaft“. „Mass des Saftes“ ist aber kein klarer Ausdruck, daher hat Ludwig im Commentar sich verbessert und sagt dafür „*mānam*, wol Behausung“. Mir ist diese Uebersetzung trotz des widersprechenden Accentos noch die wahrscheinlichste, weil wir aus *vṛṣṭi*, *bhūti* des Rgveda gegenüber dem *vṛṣṭi*, *bhūti* späterer Texte immerhin die Möglichkeit einer Accentverschiebung für *mānā* entnehmen könnten. Wir würden also einen weiteren Beleg für die rötliche Farbe des Somastengels erhalten; aber befriedigend ist die Erklärung des Ausdrucks nicht und ich lege darum auf diese Stelle keinen Wert.<sup>1)</sup> Einige weitere Verse, welche Soma „*aruṇa*“ nennen, übergehe ich, weil sie entweder auf den Saft oder auf den ebenfalls „*aruṇa*“ genannten Gott Soma sich beziehen, über den ich später zu sprechen habe.

Die durch zwei Stellen des Rgveda gesicherte Angabe, dass der Somastengel rötliche Farbe habe, ist nicht zu unterschätzen. Denn durch die spätere Litteratur der Brāhmaṇas und Sūtras zieht sich die Vorschrift, dass die Somapflanze resp. die dafür gewählten Ersatzmittel, soweit überhaupt eine Farbe angegeben ist, „*aruṇafarbig*“ oder ähnlich sein müssen. Roth hat auf diesen Punkt, wie es scheint, keinen Wert gelegt; doch halte ich ihn bei der Spärlichkeit unserer Nachrichten über die Somapflanze durchaus nicht für so unwesentlich, dass er unerwähnt bleiben dürfte. Mit Recht hat Adalbert Kuhn<sup>2)</sup> den Angaben der

<sup>1)</sup> Vielleicht ist *mānā* ein Part. P. P. „abgemessen“, d. i. *avayava*.

<sup>2)</sup> Mythol. Stud. I, 171 ff.

Brähmanas mehr Berücksichtigung geschenkt. Çatapatha Brähmana IV, 5, 10, 1 ff. heisst es:<sup>1)</sup>

Wenn man den Soma wegnehmen sollte, so soll er sagen: „lauff und such“. Finden sie ihn, so hat es nichts auf sich. Finden sie ihn aber nicht, so wird Busse getan. 2. Es gibt zwei Arten von Phälgunapflanzen, rot- und rötlich blühende. Die, welche rötliche Blüten haben, soll er pressen. Denn diese, welche rötliche Blüten haben, sind Soma verwandt. Daher soll er die pressen, welche rötliche Blüten haben. 3. Wenn man rötlich blühende (Phälgunas) nicht finden kann, soll er die Çyenahrtapflanze pressen. Denn

<sup>1)</sup> *yadi somam apahareyur vidhāvatēcchateti brūyāt / sa yadi vindanti kim ādriyeran / yady u na vindanti tatra prāyaścittih kriyate. 2. dvayāni vai phālgunāni lohitaṣuṣpāṇi cāruṇaṣuṣpāṇi ca sa yāny aruṇaṣuṣpāṇi phālgunāni tāny abhiṣuṣuyāt / eṣa vai somasya nyaṅgo yad aruṇaṣuṣpāṇi phālgunāni tasmād aruṇaṣuṣpāṇy abhiṣuṣuyāt. 3. yady aruṇaṣuṣpāṇi na vindeyur çyenahrtam abhiṣuṣuyāt / yatra vai gāyatrī somam achāpatat tasyā āharantyai somasyāñṣur apatat tac chyenahrtam abhavat tasmāc chyenahrtam abhiṣuṣuyāt. 4. yadi çyenahrtam na vindeyur ādārān abhiṣuṣuyāt / yatra vai yajñasya çiro 'cchidyata tasya yo raso vyapruṣyat tata ādārāḥ samabhavaḥ tasmād ādārān abhiṣuṣuyāt. 5. yady ādārān na vindeyur aruṇādūrṇā abhiṣuṣuyāt / eṣa vai somasya nyaṅgo yad aruṇādūrṇā tasmād aruṇādūrṇā abhiṣuṣuyāt. 6. yady aruṇādūrṇā na vindeyur api yān eva kāṅ ca haritān kuṣān abhiṣuṣuyāt. Keine Bedeutung scheint das Taitt. Brāhm. I, 4, 7, 5 der Farbe beizulegen. Dagegen stimmt Āpastamba XIV, 24, 12 mit kleinen Abweichungen zu dem, was die Vājasaneyins sagen: somābhāve pūtikān abhiṣuṣuyāt / pūtikābhāva ādārān phālgunāni ca yāni çvetatālāni syuḥ / tadābhāve yāḥ kāṅ caṣṭadhīḥ kṣīrīṣīr aruṇādūrṇāḥ kuṣān vā haritān iti vājasaneyakam. 13. apy antato vṛthiyavān. Es ist wol anzunehmen, dass çvetatāla bei Āp. dasselbe wie aruṇaṣuṣpa des Çat. Br. sein soll (im Gegensatz zu lohitaṣuṣpa). — [Die späteren Commentare sagen gewöhnlich, dass Soma eine Schlingpflanze sei. z. B. nach Sāy. zu Taitt. (?) I, 8, 3 sind es die Schösslinge der Karīra-pflanze (Capparis Aphylla), welche der Somaschlingpflanze ähneln. Siehe Eggeling, Sacred Books of the East XII, 394, note 2. Comm. zu Kāt. Çr. S. IX, 4, 10 somalataḥkhaṇḍāni; 28 some iti latāsoma iti karkaḥ; Taitt. Br. I [23] u. s.].*



als Gāyatrī nach dem Soma flog, fiel ihr beim Bringen ein Somaschoss herunter und wurde die Çyenahr̥tapflanze. Deshalb soll er die Çyenahr̥tapflanze pressen. 4. Wenn man die Çyenahr̥tapflanze nicht finden sollte, soll er Ādāras pressen. Denn als der Kopf des Opfers abgeschlagen wurde, wurden aus dem davon fortspritzenden Saft Ādāras. Deshalb soll er Ādāras pressen. 5. Wenn man Ādāras nicht findet, soll er rötliche Dūrvāpflanzen pressen. Denn die rötlichen Dūrvāpflanzen sind Soma verwandt. Daher soll er rötliche Dūrvās pressen. 6. Wenn man rötliche Dūrvās nicht finden sollte, dann kann er auch irgendwelche goldfarbige Gräser pressen“.

Wenn auch bei mehreren der genannten Pflanzen die Farbe nicht besonders erwähnt wird, so ist doch aus diesen Vorschriften die Bevorzugung arunafarbiger Gewächse als Ersatz für verloren gegangenen Soma ohne weiteres erkennbar. Wir sehen, dass von den zwei Arten von Phālgunas, den hellrot und den blutrot blühenden, nur die erstere als Surrogat gewählt werden darf und falls solche nicht vorhanden, nicht die andere Gattung, sondern eine ganz andere Pflanze zum Ersatz gewählt werden muss, über deren Farbe nichts weiter verlautet. Auch von den Dūrvās werden nur die rötlichen erwähnt und selbst die an letzter Stelle erlaubten Kuṣas sollen wenigstens der Bedingung „harita“ „gelb“<sup>1)</sup> zu sein entsprechen. Diese Vorschriften sind darum nicht ganz ausser Acht zu lassen, weil zu vermuten steht, dass man bei Auswahl der Ersatzmittel sich an Pflanzen gehalten haben wird, die dem Soma sowol an Saftigkeit als äusserem Aussehen, besonders hinsichtlich der Farbe der Stengel entsprachen und man wird sicherlich lieber auf Wohlgeschmack als äusseren Schein verzichtet haben. Wir

---

<sup>1)</sup> Roth meint, dies heisse nur grünes, d. i. nicht ausgetrocknetes Kuṣagras, die bekannte *Poa cynosuroides*, Eggeling übersetzt „yellow“.

finden in Betreff solcher Substitutionen zwei Grundsätze bei Ānkhāyana III, 20, 9 ff. ausgesprochen, die zu viel innere Wahrscheinlichkeit haben, als dass sie nicht schon von altersher hätten in Geltung sein sollen: „wenn dieser (vorgeschriebene) Stoff sich nicht finden sollte, soll er den, welchen er für den ähnlichsten hält, dafür eintreten lassen. 10. Das ist der Brauch bei Substitutionen.<sup>1)</sup> 11. Eine Veränderung der (in den Sprüchen, Versen u. s. w. stehenden) Worte findet nicht statt“.

So wird man auch bei fehlendem Soma von je her nicht zu einer beliebigen, milchreichen Pflanze, sondern zu solchen Gewächsen, die am meisten auch äussere Aehnlichkeiten aufwiesen, gegriffen haben; gleichviel nun ob der echte Soma nur gestohlen oder überhaupt nicht zu bekommen war. Ich bin nicht der Ansicht Roths, dass es blosser Theorie der Priester war, wenn sie die Vorschrift über die Ersatzmittel an den Fall, dass Soma gestohlen wurde, anknüpften. Denn auch in einem Lande, wo die Pflanze in Fülle wuchs, werden Uebeltäter gelebt haben, die andern den Genuss nicht gönneten oder gar das frisch von den Bergen gebrachte oder in Thälern gesammelte Kraut dem zur Opferung sich anschickenden Frommen heimlich entführten, sei es um es weiter zu verkaufen oder es selbst zu geniessen. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass Soma, jedem ohne Weiteres erreichbar, am Wegesrande wuchs. Man musste mindestens ihn von den Bergen holen oder in Thälern sammeln, entweder selbst oder durch andere sammeln lassen, und schon daraus ergibt sich ein gewisser Handelswert der Pflanze für die älteste Zeit.

b) *babhru*, rotbraun, braun.

Eine, wenn auch nicht ganz identische,<sup>2)</sup> so doch *aruna*

<sup>1)</sup> Man vergleiche dazu den Commentar zu Taitt. Br. I [181. 182].

<sup>2)</sup> Beide Farben kommen neben einander vor, so dass eine völlige Gleichheit ausgeschlossen ist: RV. IX, 11, 4; AV. VI, 20, 3.

nahe verwandte Farbe ist babhru. Das Wort erscheint als Bezeichnung des Rosses, der Kuh, Rudras (der daneben auch aruṣa „rötlich“, und in späterer Zeit tāmra, aruṇa, lohita u. s. w. heisst),<sup>1)</sup> Agnis, der Würfel, eines Geiers (AV. V, 23, 4) und einiger nicht näher bezeichneter Pflanzen.<sup>2)</sup> Es wird allerdings an keiner Stelle von der Farbe des Somastengels gebraucht, sondern nur von den Tropfen und dem Gott Soma selbst. Wenn ich es trotzdem erwähne, so liegt der Grund in der Vorschrift des Tāṇḍya Brāhmaṇa, welches IX, 5, 3 Substitute grade dieser Farbe vorschreibt.<sup>3)</sup> Bei der nahen Verwandtschaft der Begriffe aruṇa und babhru ist diese enge Uebereinstimmung zwischen den Angaben dieses Brāhmaṇa und denen des Çat. Brāhmaṇa nicht unwesentlich. Es zeigt sich ferner wie bei aruṇa auch hier eine Uebereinstimmung zwischen der Farbe der Pflanze resp. der

<sup>1)</sup> Siehe Pischel, ZDMG 40, 120.

<sup>2)</sup> Es wird in klassischer Zeit ganz im Sinn von „gelb“ gebraucht z. B. Kum. Saṃbh. V, 8 babandha bālāruṇababhru valkalam „ein Bastgewand, gelb wie die junge Sonne“. Der Commentar setzt es gleich pin-gala. Mehrfach wird es vom Haar, auch dem Barthaar, z. B. Raghuvāṇa 15, 16 gebraucht. Man vergleiche auch Amarakoṣa III, 170 u. s. w.

<sup>3)</sup> *yadi somam na vindeyukḥ pūṭikān abhiṣuṇuyur yadi na pūṭikān arjunāni*. „Wenn sie keinen Soma finden sollten, soll er Pūṭikas pressen. Findet er keine Pūṭikas, dann Arjunas“. Pūṭika's sind Schlingpflanzen, welche Roth l. c. definirt als *Basella cordifolia* Lam. Roxb. Fl. Ind. 2, 104. Drury, Useful Plants 68. Ueber die arjunas sagt unser Text weiterhin (7): *Indro vṛtram aham | tasya yo nastakḥ somakḥ samadhāvat tāni babhrutālāny arjunāni | yo vapāyā utkhinnāyās tāni lohitatālāni | yāni babhrutālāny arjunāni tāny abhiṣuṇuyāt | etad vai brahmanyo rūpam | sākṣād eva somam abhiṣuṇoti*. / Man soll auch hier wider von den beiden Arjunaarten die mit rotbrauner Blütenrispe wählen (der Comm. gibt babhrutūla mit *tūlasamababhrucarnamañjarīyuktāny arjunāni cyāmalāni tṛṇāni* wider), nicht aber die lohitatūlas, die mit roter Rispe. Man wolle dazu vergleichen, dass es Çat. Br. VII, 2, 4, 26 (S. 586, 12) heisst: *yā oṣadhikḥ pūrvā jātā devebhyas triyugam purā* (RV. X, 97) *ity ṛtavo vai devās tebhyas etās triḥ purā jāyante vasantā prāvṛṣi çaradī manai nu babhrūpām aham iti somo vai babhrukḥ saumyā oṣadhayaḥ*.

Substitute und der Gott Somas, die der Commentar zu Taitt. Samh.<sup>1)</sup> sich mit den Worten „*candramaṇḍalasya suvarṇatvād babhrutvaṃ somasya rūpaṃ*“ erklärt, babhru sei Somas Farbe, weil die Mondscheibe golden sei. Es wird sich später zeigen, dass diese beim ersten Anblick als unbrauchbar und spät erscheinende Erklärung einen sachlichen Hintergrund hat.

c) *hari*, golden.

Auch *hari*, das mit *aruṇa* und *babhru* fast gleichbedeutend ist, wird von der Somapflanze nicht oft gebraucht; es ist nur an einer Stelle sicher damit verbunden, nämlich IX, 92, 1:

*pari suvāno harir aṇṇuḥ pavitre  
ratho na sarji sanaye hiyānaḥ, |*

„der goldne Schoss ward gepresst und auf die Seihe entsendet, gleich wie ein Wagen zum Gewinn“.

Diese Bezeichnung durch *hari* hat aber besonderen Wert; denn es ist bekannt, dass die avestischen Texte wiederholt von dem *zāiri*, *zairigaonō haomō* sprechen,<sup>2)</sup> allerdings ohne uns zu sagen, ob dies mit Bezug auf Stengel, Blätter oder Früchte gilt.<sup>3)</sup> Es ist demnach überaus wahrscheinlich, dass schon der indoiranischen Zeit dieselbe Farbe als Zeichen der echten Somapflanze galt.

Auch *hari* wird, wie *aruṇa*, *babhru*, zur Bezeichnung der Somatropfen und Gott Somas verwendet.

Das hellfarbene Aussehen der Pflanze ergibt sich ferner aus einem Vergleich in RV. I, 137, 3:

*tām vām dhenum na vāsarīm  
aṇṇum duhanty adribhīḥ |*

„sie melken für euch, wie eine lichtfarbene Kuh, den Stengel

<sup>1)</sup> II, 279, Z. 8 v. u.

<sup>2)</sup> Yasna IX, 16. 30; X, 12 u. s.

<sup>3)</sup> Yasna X, 13 kann es den Trank bedeuten.

mit den Steinen“; die gewöhnliche Auffassung von *vāsari* „morgendlich“ ist schwerlich richtig. Ludwig übersetzt „leuchtend“ und meint wohl dasselbe wie ich. *Vāsara* heisst als Substantiv, wie bekannt, „Tag“, nicht „Morgen“ und es ist an keiner der drei Stellen, wo das Wort adjectivisch gebraucht wird, notwendig oder auch nur zulässig *vāsara* anders zu fassen als „hell“. RV. VIII, 48, 7 sind *ahāni vāsarāni* nicht „früh erscheinende“, „morgendliche“ Tage, was keinen Sinn gibt, sondern helle Tage. Und an unserer Stelle wird Soma eben wegen seiner Farbe mit einer hellfarbenen Kuh verglichen.<sup>1)</sup>

#### d) Die Farbe der Somakuh.

Im Zusammenhang mit dem vorstehenden möchte ich einen weiteren Punkt aus der rituellen Litteratur erörtern, welcher unverkennbar zeigt, welche Bedeutung man der goldgelben oder hellen Farbe der Somapflanze in späterer Zeit beilegte. Schon Ludwig<sup>2)</sup> weist auf die Farbe der als Kaufpreis für Soma dienenden Kuh hin.

Es ist ein leicht verständlicher Zug des Rituals, dass die Tierē, welche man Göttern weihte, die Farbe tragen mussten, die man dem Lebelement oder der Erscheinungs-

<sup>1)</sup> Auf helle Farbe des Somastengels könnte man auch aus Çat. Br. III, 3, 2, 3 schliessen: *sa yad eva çobhanam tat somopanahanam syāt ! vāso hy asyaitad bhavati ! çobhanam hy etasya vāsaḥ ! sa yo hīnam çobhanopacarati çobhate ha*. Man vergleiche dazu III, 3, 3, 18: *saçukram evaitat kṛtīpati*. Doch lege ich darauf keinen Wert, da es namentlich bei der ersten Stelle sehr zweifelhaft ist, ob sie in diesem Sinne zu verwenden ist: Prächtigt sei die Somahülle (das Tuch, in welches er eingebunden ist). Denn das ist sein Kleid. Prächtigt ist ja sein Kleid (der Stengel?). Wer ihm mit einem prächtigen naht, wird prächtigt“. Das *andhas* heisst RV. IV, 27, 5 *çukra*, IX, 62, 5 *çubhṛa*; doch kann dies hier den Trank bedeuten.

<sup>2)</sup> Rgveda IV, 3 (zu I, 49, 1).

form der betreffenden Gottheit beilegte. Die Wahl dieser Farbe spielt daher in allen rituellen Vorschriften eine grosse Rolle. Es zeigt sich nun, dass es bei der Wahl der Somakuh grade auf die beiden Farben ankommt, welche als Kennzeichen der Somapflanze gelten. Çat. Brähm. III, 3, 1, 14 ff. heisst es nämlich:<sup>1)</sup> die rotbraune mit rötlich braunen Augen sei die Somakuh. Die rote ist des Vṛtratödtters Eigentum,<sup>2)</sup> welche hier der König, nachdem er die Schlacht gewonnen hat, an sich nimmt. Die rote, mit weissen Augen,<sup>3)</sup> diese gehört den Manen; welche sie hier für die Manen schlachten. 15. Die rotbraune, mit rötlichbraunen Augen, das sei die Somakuh. Wenn er eine solche nicht finden sollte, soll es eine lichtfarbene sein.<sup>4)</sup> Wenn er eine lichtfarbene nicht finden sollte, soll es eine rote sein, die dem

<sup>1)</sup> 14. *sā yā babhruḥ piṅgākṣī sā somakrayany atha yā rohiṇī sā vārtraghnī yām idam rājā saṅgrāmaṃ jivodākurute | atha yā rohiṇī cye-tākṣī sā pitrdevatyā yām idam pitr̥bhyo ghnanti.* 15. *sā yā babhruḥ piṅgākṣī sā somakrayany syāt | yadī babhruṃ piṅgākṣīm na vinded aruṇā syāt | yady aruṇām na vinded rohiṇī vārtraghnī syāt | rohiṇyai ha tv eva cye-tākṣyā ācām neyāt.* 16. *sā syād apravitā | vāg vā eṣā nidānena yat somakrayany | ayātayāmnī vā iyaṃ vāg | ayātayāmnī apravitā tasmād apravitā syāt | sā syād avandākūtākāṇākarnūlakṣitāsaptacaphā | sā hy ekarūpaikarūpā lūyam vāk.* Für *akarṇa* hat Kāṇva (siehe Eggeling): *anupārṣṭakarṇa*, für *alakṣitā* *ācraṇā*. Kāt. VII, 6, 14 sagt: *alakṣitā* (Comm. *akṣṭaciḥnā*), *avyāṅgā* (anaṅgaḥnā), *apravītā* (aprajātā oder *akāmitā*), *arajjibaddhā* (abaddhā), *babhruḥ* (kapilā), *piṅgalā* (piṅgākṣī, piṅgale madhvarṇe akṣiṇī yasyāḥ), *piṅgalābhāve 'ruṇā* (raktabhāsūrā, *avyaktarāgā*), *aruṇābhāve rohiṇī* (raktavarṇā), *cyetākṣī* (araktākṣī). Der Commentar citirt noch einiges verwandte aus dem Kāthaka.

<sup>2)</sup> Eggeling bemerkt zu der Stelle: The red cows are compared with the red clouds, which appear after the thunderstorm (i. e. after king Indra's battle with Vṛtra).

<sup>3)</sup> Comm. nimmt *cyetākṣī* als *kṛṣṇalocanā*, schwarzäugig.

<sup>4)</sup> Der Kāṇvatext sagt dazu: denn diese (hellfarbene) ist die dem Aussehen nach (der eigentlichen Somakuh) am nächsten kommende. S. Eggeling. Eggeling übersetzt *aruṇa* irrig als „a dark-red one“.

Vrtratödter gehört. Doch soll er an keine rote mit weissen Augen denken“. Der folgende Abschnitt hat weniger Interesse; denn er enthält die selbstverständliche Vorschrift, dass die Somakuh fehlerlos sein müsse, also nicht horn- oder schwanzlos u. s. w., auch nicht tragend.

Wir ersehen aus diesem Abschnitt, dass „rotbraun“ resp. „lichtfarben“ (rötlich) die Farbe der Somakuh sein muss. Ueber diese Bedingung sind alle Texte der vedischen Litteratur, die ich eingesehen habe, einig; es heisst z. B. Taitt. Samh. VI, 1, 6, 7: *arunayā pingākṣyā kṛṇāti | etad vai somasya rūpaṃ svayaivainaṃ devatayā kṛṇāti* „er kauft um eine lichtfarbige, gelbäugige Kuh. Das ist Somas Farbe. Um die eigene Gottheit kauft er ihn“. <sup>1)</sup> Ebenso VII, 1, 6, 2: *tasmād rohinīyā pingalayaikahāyanyā somaṃ kṛṇīyāt* „deshalb soll er Soma um eine rote, gelbäugige, einjährige Kuh kaufen“. Ferner Maitr. Samh. III, 7, 4, 1: *yāruṇā babhru-lomnī cvetopakācā cūcyadakṣī tat somakrayanyā rūpaṃ svenaiva rūpeṇa kṛīyate*, <sup>2)</sup> „eine lichtfarbene, rotbraunhaarige, mit weissen Tupfen, mit hellen Augen: das ist die Gestalt der Somakuh. Er kauft ihn um seine eigene Gestalt“. Tāṇḍya Mahābr. XXI, 1, 3: *sā babhruḥ pingākṣy ekavarṣā*. Ebenso stimmen die Sūtras in Betonung dieser Farbe überein. <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Auch die übrigen Angaben dieser Texte, dass sie akūṭā, akūṇā u. s. w. sein müsse, übergehe ich als hierfür unerheblich.

<sup>2)</sup> Die Maitr. weicht durch die Worte *cvetopakācā cūcyadakṣī* etwas von der vorhergehenden Beschreibung ab. Das pw. setzt letzteres vermuthungsweise gleich *cūcyakṣī*; ich glaube es bedeutet so viel wie *pingākṣī* der anderen Texte; dagegen scheint mir seine Uebersetzung von *cvetopakācā* als „weisslich aussehend“ zweifelhaft. Das Wort ist nicht ganz klar. Der Comm. zu Āp. X, 22, 4 erklärt *cvitropakācā* durch *cvitrasamānavarṇā apāṅgapradeṣe*. Vielleicht ist eins von den beiden Worten *cūcyadakṣī* und *cvetopakācā* eine alte Glosse zum andern und beide bedeuten dasselbe.

<sup>3)</sup> Kāt. VII, 6, 14 ist S. 27 Anm. 1 schon angeführt. Baudhāyana sagt von der Somakuh: „*saiśāruṇā pingaly (?) ekahāyanī bhavati*“. Hira-

Ich bin weit davon entfernt die Wichtigkeit dieser Vorschrift zu überschätzen; andererseits darf man auch nicht unbeachtet lassen, dass ihre regelmässige Wiederkehr ein gewisses Alter verbürgt, und dass sie nur ein Glied mehr in der Kette von Beweisen bildet, die vom Avesta und Rgveda an bis in die spätere Litteratur dafür zeugen, dass die Farbe Somas, des Gottes wie der Pflanze golden, hellrot oder ähnlich genannt wird. Es kommt dazu, dass fast überall, wo für Soma ein Opfertier vorgeschrieben ist, die Farbe dieses Tieres als *babhru*, rotbraun angegeben wird.<sup>1)</sup>

### 3) Weitere Angaben über die Somapflanze.

Es sind früher zwei Stellen des Rgveda angeführt worden, welche zeigen, dass die „Zweige“ selbst zur Gewinnung des Saftes benützt wurden, nicht aber Früchte. Das lehrt ausser X, 85, 3:

*somaṃ manyate papivān*

*yat sampiṇṣanty oṣadhīm*

„Soma meint man getrunken zu haben, wenn sie das Kraut zerstampfen“ auch der Gebrauch einiger anderer

nyakeçin VII, 5: *upakṛptā somakrayaṇī samaṅgū bandhumatī yathāgni-  
śomāyo babhrur aruṇā rohiṇī vā / upadivastāpravatā . . . rohiṇī piṅgākṣī  
babhruralomni citropakāçā prçnivālā* u. s. w. Āp. X, 22, 3–5. Die Bestimmung in 5 für das von einem Rājanya zu nehmende Tier ist wol später.

<sup>1)</sup> Maitr. Samh. II, 5, 1 (46, 8): *saumyaṃ babhrum lomaçaṃ piṅgalam  
ālabheta paçukāmaḥ / saumīr vā oṣadhayaḥ — babhruḥ piṅgalo bhavati  
somasya rūpaṃ samrādhyaī. 5 (53, 3); āgneyam aṣam ālabheta saumyaṃ ba-  
bhrum ṛṣabham piṅgalam bhūtikāmaṃ yājayed — babhruḥ piṅgalo bhavati  
somasya rūpaṃ samrādhyaī 58, 18; 72, 14; III, 78, 12; 170, 8;  
171, 9, 12; IV, 103, 7 III, 169, 1 rohiṇo dhūmrarohitaḥ karkandhurohitas te  
saumyās (= Vāj. Samh. 24, 2); Çat. Brāhm. V, 5, 1, 9 u. s. w. Tiere  
ohne Farbenangabe sind Maitr. Samh. III, 173, 3. 5 (*haṇsa, laba*), 175, 3  
(*kulaṅga*) vorgeschrieben.*



Worte wie *parvan*, *aṅgu* u. s. w., welche mir mit Sicherheit darzutun scheinen, dass es sich nur um Stengel, röhrenartige Pflanzenteile handelte, die den Saft lieferten.

a) *parvan*, *parus*, Knoten, Stengel.

*Parvan*, ebenso wie sein Synonym *parus*, bedeutet ursprünglich „Gelenk, Knoten“<sup>1)</sup> und dann, mit leicht verständlichem Begriffsübergang „was zwischen zwei Knoten liegt“, Glied, Stengel. So heisst es X, 68, 9 von Bṛhaspati, dass er aus Vala das Mark wie aus einem Pflanzenstengel herauszog und AV. IX, 8, 18 wird gesagt:

*yā majjño nirdhayanti*

*parūṇṣi virujanti ca*

„sie saugen das Mark aus und brechen die Glieder“. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, was man unter den „Parus“ oder „Parvan“, auf die Somapflanze angewandt, zu verstehen hat. Sie sind Taitt. Brāhm. III, 7, 13 erwähnt:

*yat te grāvṇā cicchiduḥ soma rājan*

*priyāṇy aṅgāni svadhītā parūṇṣi |*

*tat saṁdhatsvājyenota vardhayasva*

*anāgaso sadam it saṁkṣiyema. ||*

Was, o König Soma, sie mit dem Stein an dir zerbrachen, deine lieben Glieder,<sup>2)</sup> deine süssen Gelenke,<sup>3)</sup> das heile du wider und lasse es wachsen durch die Butter. Möchten wir immer vereint schuldlos wohnen“. Ferner in einem

<sup>1)</sup> Vgl. *vajra śataparvan* RV. I, 80, 6.

<sup>2)</sup> Comm. *avayavāḥ*.

<sup>3)</sup> Comm. *parvāṇi*; *svadhītā* erklärt der Scholiast durch *svāsthyenā-vasthitāni*, was ich für so wenig richtig halte wie die Uebersetzung des pw. durch „gesund“ (*sudhita*). Ich nehme, wenn die Lesart des Vaitāna Sūtra 24 b *sukṛtā* nicht vorzuziehen ist, ein Denominativ von *svadhā*, „süßer Trank, Speise“ an, so dass *svadhītā* etwa „versüsst, süß“ hiesse. Für *parūṇṣi* steht Vait. *purūṇi*; fälschlich, wie sich aus dem andern oben angeführten Verse desselben Sūtra ergibt.

Verse des Vaitāna Sūtra 24 f.:

*abhiṣaranti juhvo gṛtēna  
aṅgā parūṣi tava vardhayanti*

„es begiessen dich die Löffel mit Butter und stärken deine Glieder und Gelenke“. Ein drittes Mal schliesslich in einem Spruch der Vāj. Samh., den ich unter aṅgu anführe. An einer Stelle kommen diese Parvans der Somapflanze nun auch im Rgveda vor, nämlich in dem von Roth und andern ganz verschieden erklärten Verse I, 9, 1:

*indrehi matsy andhaso  
viṣvebhīḥ somaparvabhīḥ |  
mahān abhiṣtir ojasā. ||*

Roth erklärt in beiden Wörterbüchern *somaparvan* mit den Worten: „etwa Somafestzeit“. Ludwig (No. 448) vermutet ein Wortspiel und übersetzt: „an allen Gliedern des Somastengels [an allen Somafesten]“. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass Somaparvan Somafest heisst; denn wenn auch *parvan* an einer oder zwei Rgvedastellen, nämlich I, 94, 4 und X, 53, 1 wirklich Festzeit bedeuten kann, so überwiegen doch im Rv. die Verse, in denen das Wort seine ursprüngliche Bedeutung hat und die zwei obengenannten Belege, die tatsächlich von den „*parūṣi*“ Somas sprechen, machen auch für unsern Vers diese Bedeutung, obwol die Konstruktion etwas schwierig ist, wahrscheinlich. Ich übersetze daher unter einmaliger Ergänzung von *matsi*: „Komm, o Indra, und erfreue dich am Trank, (erfreue dich) an allen Somaschossen, durch deine Kraft gewaltig und hilfreich“<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> *andhaso* und *somaparvabhīḥ* sind parallele Glieder. Man würde vielleicht *andhasā* erwarten; aber *mad* wie *pā*, *mand* u. a. Verba des Trinkens verbinden sich vorwiegend mit dem Genitiv von *andhas*; ich habe mir für *mad* notirt I, 85, 6; IV, 32, 14; VIII, 54, 2, während der Instrumental IV, 20, 4 bei *saṁ-mad* und einmal nur beim Simplex in dem Verse IX, 107, 2 vorkommt. Ebenso wird *pā* mit dem Gen. verbunden: I, 135, 4; III, 40, 1; VIII, 17, 4; 84, 2 u. s.; *mand* I, 80, 6

b) *añçu*, Schoss, Trieb.

*añçu* gehört sowol der avestischen als vedischen Litteratur an und wird hier wie dort von der Somapflanze gebraucht. Ausser der S. 17 erwähnten Stelle des Avesta Y. 9, 16 (*nāmyāsuṣ*) steht es noch Y. 10, 2 in einem Abschnitt, welcher über die Bedeutung keine genauere Auskunft gibt:

*frataremciṣ tē havanem*  
*[vaca] upastaomi hukhratvō*  
*yo āsuṣ hañgeurvayēiti*

„der deine Schossen sammelt“ und in einer weiteren ebenfalls unerheblichen Stelle des Nīrangistān, welche Bezzenberger beigebracht hat.<sup>1)</sup>

Im Sanskrit bedeutet *añçu* ausser den Teilen einer Pflanze „Strahl“. AV. XIII, 2, 7 heisst der Sonnenwagen, „*añçumant*“, „mit Strahlen versehen“. Schon von dieser übertragenen Bedeutung aus wird es wahrscheinlich, dass die gewöhnliche Übersetzung mit „Schoss“ richtig ist. Das lässt sich noch von anderer Seite her zeigen. In einem Verse der Vāj. Samhitā, XX, 27, welcher von der Vermischung Surā's und Soma's handelt, wird zu der Surā resp. der die Surā liefernden Pflanze gesagt:

*añṇunā te añṇuḥ preyatām paruṣā paruḥ |*  
*gandhas te somam avatu madāya raso acyutaḥ*<sup>2)</sup> |

„es mische sich dein *añçu* mit *añçu*, *parus* mit *parus*.“

u. s. Dieser bei *andhas* also formelhaft gewordene Sprachgebrauch dürfte den Wechsel der Konstruktion erklären. Sonst ist die Verbindung von *mad* mit dem Inst. nicht so selten z. B. I, 154, 4; III, 4, 7 *svadhayā* u. s. w. Mahidhara (VS. XXXIII, 25) setzt daher auch ganz richtig für *soma-parvabhiḥ* „*somāñṇubhiḥ*“. Der Commentar zu Čāṅkh. V, 8, 3 spricht von „*triparvāṇaḥ somāñṇavaḥ*“ (S. 232 des 2. Bandes meiner Ausgabe).

<sup>1)</sup> Bezz. Beitr. 5, 351: *cyāvantō aṭtē āsavō añhen*.

<sup>2)</sup> Die Taitt. Samh., welche den Vers in anderem Zusammenhange citirt, setzt für *Somam kāmam* (I, 2, 6a).

Wenn wir auf die sonst mit *parus* ähnlich wie hier verbundenen Worte achten, so finden wir wiederholt *aṅga*, auch *kāṇḍa* an der Stelle stehen, die hier *aṅḍu* einnimmt.<sup>1)</sup> Man kann daraus erkennen, dass *aṅḍu* so wie diese Worte „Glieder, Glied zwischen zwei Knoten“, daher weiter „Trieb, Schoss“ bedeuten muss. Der Commentar zu Taitt. Samh. erklärt darum *aṅḍu* ganz gut mit „*sūkṣmo 'vayavaḥ*“ „zarter Trieb“ und *parus* mit *parva* (I, 347).<sup>2)</sup> In dem Zauberspruch AV. V, 29, 12, 13, in welchem dem Kranken gewünscht wird, dass seine Glieder zunehmen mögen, dass er anschwellen möge „*aṅḍur iva*“, erfordert der Sinn für *aṅḍu* die Bedeutung „Stengel, Pflanzentrieb“. Der Kranke soll wider schwellen, wie ein saftreicher Pflanzenstengel.<sup>3)</sup> Es ist daher unwahrscheinlich, wenn Thiselton Dyer<sup>4)</sup> glaubt, dieser Vergleich könne sich auf „the swelling berries of the vine“ beziehen, weil jener Zeit der morphologische Unterschied zwischen Schössling und Frucht noch nicht so tief wie uns erschienen sei. Wenn wir alle Stellen mit *aṅḍu* prüfen und die für jetzt weglassen, die sich auf Gott Soma beziehen und mythologischen Inhalts sind (wie z. B. IX, 15, 5; 67, 28; 86, 46; I, 46, 10), so zeigt sich nirgends eine Möglichkeit von Früchten, wie Beeren, zu sprechen, die etwa zur Pressung verwendet würden.

<sup>1)</sup> Siehe ausser den Versen Taitt. Brāhm. III, 7, 13; Vait. 24 f noch AV. XII, 5, 71 *aṅgā parvāṇi vi grāhaya*. RV. X, 97, 12: *aṅgamaṅgaṃ parusparuh*. TS. II, 5, 6, 1; Ait. Br. III, 31; Vāj. Samh. XIII, 20 *kāṇḍātkāṇḍāt parusaḥparusaḥ* (der Commentar hat eine künstliche Erklärung) u. s. w.

<sup>2)</sup> AV. VIII, 7, 4 ruft der Dichter *aṅḍumatīḥ kāṇḍinīḥ viçākṣa oṣadhīḥ* nebeneinander an, „*aṅḍu* versehene“ Pflanzen neben Rohrpflanzen und zweiglosen Pflanzen. Doch ist aus dem Verse weiter nichts zu gewinnen, da einige der andern in ihm vorkommenden Bezeichnungen unklar sind.

<sup>3)</sup> *aṅḍur iva pyāyatām ayam*.

<sup>4)</sup> bei M. Müller, l. c. 231. Siehe oben Seite 12.

Es ist oben erörtert worden, dass diese Schossen hellfarbig sein müssen. Eine weitere Eigenschaft von ihnen ist ihr Saftreichtum.

VIII, 9, 19: *yad āpitāso ançavo*  
*gāvo na duhra ūdhabhiḥ,*

„wenn diese schwellenden Schossen, wie Kühe mit dem Euter, Milch gaben.“

Die Somas heißen I, 168, 3 *trptāñçu*:

*somāso na ye sutās trptāñçavo*  
*hrtsu pītāso duvaso nāsate*

„wie gepresste Somas mit saftigem Stengel, die im Magen, wenn sie getrunken sind, nicht ruhen, sind (die Maruts.)“ IX, 74, 5:

*urāvīd ançuḥ sacamāna ūrmiṇā*  
*devāvyam manuse pivate tvacam*

„es „brüllte“ der Schoss, mit der Woge vereint. Seine göttererfreuende Hülle lässt er dem Menschen schwellen.“<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Ich übergehe IX, 74, 2 wegen seines mystischen Inhalts, der erst durch die später folgenden Auseinandersetzungen sich erklären wird. — Haug spricht sich Gött. Gel. Anz. 1875, Stück 19 S. 586 dagegen aus, dass man *pīta āpita* auf die Saftfülle Somas beziehe. „Die Soma-schösslinge werden nämlich, ehe der Saft ausgepresst wird, auf die sogenannte Vedi gelegt und mit Wasser benetzt um ihn vor dem Vertrocknen zu schützen und den Saft frischer zu erhalten. Diese Ceremonie, die so alt wie der Somadienst sein muss, heisst *āpyāyana*, das Schwellen des Soma“. Ich glaube, dass das nicht ganz richtig ist. Es wird unten über das *Āpyāyana*, das nur eine von den Sūtrakundigen selbst verschieden aufgefasste Hilfsoperation ist, zu sprechen sein. Es liegt meiner Meinung nach doch nahe, dass von Anfang an nur saftige Pflanzen gewählt wurden und beim Somakauf wird dieses Erfordernis auch ausdrücklich betont. Wenn man sie wirklich ins Wasser legte, um sie frisch zu erhalten, was an sich möglich ist, würde man das schwerlich *āpyāyana* nennen.

Das *āpyāyana* wird notwendig geworden sein, wenn man keine frische Pflanze hatte, oder wenn man den noch darin befindlichen Rest von Saft auswässern wollte, z. B. bei Darbringung der Trester. Ich sehe

Man sagt daher von Soma VIII, 12, 5: *samudra iva pinvate*, „er strotzt wie ein Meer“, ebenso IX, 64, 8; *sindhur na pipye arṇasā* IX, 107, 12 „wie ein Strom war er voll an Saft“; *vṛṣṇe ta indur pīpāya* VI, 44, 21 u. s. w.

Der Saft des Anṇu heisst *pīyūṣa*, von eben dieser Wurzel *pī*, *pyā*: III, 48, 2:

*yaj jāyathās tad ahar asya kāme  
anṇoḥ pīyūṣam apibo giriṣṭhām.*

„Am Tage deiner Geburt trankst du voll Verlangen des Stengels bergentstammten Saft“, ebenso II, 13, 1; X, 94, 8; die Milch des Stengels (*anṇoḥ payas*) wird IX, 107, 12 erwähnt,<sup>1)</sup> des Stengels Woge (*anṇor ūrmīḥ*) IX, 96, 8.

Man gewinnt diesen Saft durch „Pressen“ des Stengels: dies heisst *su*; *asāvi* IX, 62, 4; *suṽāno* IX, 92, 1; *suta* I, 125, 3; öfter aber wird vom Melken des Stengels gesprochen: *duh* I, 137, 3; III, 36, 6. 7; V, 36, 1; IX, 72, 6; 95, 4; X, 94, 9. Auch die Wahl dieses Ausdrucks, der an die Zitzen des Kuheuters erinnert und wohl auch erinnern soll,<sup>2)</sup> lässt vermuten, dass es sich bei der Somapressung nicht um Früchte handelte; sie müssten mindestens länglich, nicht beerenartig gewesen sein.

Der Stengel heisst „berauschend“, „süß“ *madira* VI, 17, 11; 20, 6; *matsara* I, 125, 3; *madhumant* IX, 97, 14. Wichtiger ist das ihm V, 43, 4 beigelegte Wort *sugabhasti*:

*daṣa kṣīpo yuñjate bāhū adrim  
somasya yā çamitārā suhastā |*

aber keinen Anlass anzunehmen, dass im RV. darauf mit *āpyā* angespielt ist. Das Wort *āpyā* bekommt durch den fortwährenden Vergleich von Gott und Pflanze zugleich seine mystische Bedeutung.

<sup>1)</sup> Man vergleiche dazu die Ausdrücke *çukraṃ payas* IX, 19, 5; 54, 1; *dyumnavat payas* IX, 66, 30; *pratnaṃ payas* IX, 42, 4 u. s. w.

<sup>2)</sup> Man sagt ja auch deutlich, dass die saftgefüllten Schösslinge wie Kühe mit den Eutern Milch geben. Siehe oben VIII, 9, 19.

*madhvo rasam sugabhastir giriṣṭhām  
caniṣcadad duduhe ṣukram aṇṇuḥ.*

Das Subjekt der zweiten Vershälfte ist, wie leicht ersichtlich, *aṇṇuḥ* und *sugabhastir* ist, wie Ludwig im Gegensatz zum PW. ganz richtig erkannte, Adjektiv dazu. *sugabhasti* wird sonst mit Bezug auf die Somapresser und *Tvaṣṭṛ* gebraucht<sup>1)</sup> und bedeutet in diesem Falle wie das sonst widerholt von den Adhvaryus gesagte *śukasta*, „geschickt“. Das passt natürlich nicht auf den Somastengel. Bei einer Pflanze kann „schönhändig“ nur eine Anzahl zusammensitzender schöner Sprossen bezeichnen. Ludwig übersetzt daher „starkästig“. Diese Uebersetzung wird dadurch gestützt, dass in einer bald zu besprechenden Stelle von „Fingern“ des Soma gesprochen wird, sowie durch ein RV. X, 42, 8 vorkommendes bisher in sehr verschiedener Weise erklärtes Wort: *bahulānta*:

*pra yam antar vṛṣasavāso agman  
tivrāḥ somā bahulāntāsa indram.*

PW. gibt das nur hier belegte Wort wider mit „dicken Bodensatz habend“, ihm folgt Grassmann, und Ludwig sagt „von grossem Umfange“. Für die erste von beiden Erklärungen finde ich gar keinen Grund. Noch scheint mir Sāyana's Deutung *bahulam annādikam ante yebhyas te*, welche auch Ludwig für „wohl möglich“ hält, dem richtigen näher zu kommen als jene anderen. *bahula* heisst schon im RV. ausser „dick“ „viel“; *bahulānta* kann also sehr gut „mit zahlreichen Enden“ oder „Ausläufern“ heissen. *tivrā* bedeutet „spitzig“,<sup>2)</sup> *Soma* steht für *Somāṇṇu*. Zu übersetzen ist also: „in den in gewaltigen Pressungen die spitzigen, vielverzweigten Somaschossen eingingen“.

Für RV. V, 43, 4 ergibt sich demnach folgende Ueber-

<sup>1)</sup> RV. IX, 72, 2 resp. VI, 49, 9.

<sup>2)</sup> An andern Stellen auch, wie sich später ergeben wird, „würzig“.

setzung: Die zehn Finger, die beiden Arme, Soma's geschickte Schlächter, schirren an den Stein. Der schönbestockte Stengel molk seinen schimmernden hellen Saft.<sup>1)</sup>

Eine andere Stelle, in der möglicherweise von „Händen“ der Somapflanze gesprochen wird, ist der unten unter *çarya* zu erwähnende Vers IX, 110, 5; doch ist er in seiner Deutung nicht hinlänglich gesichert, um als Beweis zu dienen.

Eine weitere Charakteristik erhält das Wort *aṇḍu* VIII, 61 (72), 2 durch das Adjektiv *tigma*

*ni tigmam abhy aṇḍum*  
*sīdād dhotā manāv adhi |*  
*juṣāṇo asya sakhyam ||*

*tigma* heisst „scharf, spitzig“ und wird im RV. vom Beil, Donnerkeil, Glanz gebraucht; einmal auch von Soma selbst III, 48, 3, wo es wol nur „scharf, kräftig schmeckend“ heissen kann.

*upasthāya mātaram annam aiṭṭa*  
*tigmam apaçyad abhi somam ūdhar |*

„Er trat an die Mutter heran und bat um Speise. Er schaute auf den würzigen Soma im Euter“.

Ob *tigma* in unserer ersten Stelle „spitz“ (mit Bezug auf die Pflanze) oder „würzig“ (mit Bezug auf den Saft) bedeutet, ist nicht zu entscheiden; beides würde sachlich richtig sein.

Mehrfach tritt die Bemerkung auf, dass der Schössling brülle, donnere, zische.<sup>2)</sup> Es ist wol möglich, dass bei dem Zerstossen mit den Steinen der zerplatzende Schössling einen lauten Ton gab, dass der ihm entströmende Saft bei Ver-

<sup>1)</sup> Das Wort *suḥastya* IX, 107, 21 und *hastya* II, 14, 9, (beide auf Soma bezüglich) übergehe ich; sie sind nicht hinreichend klar; immerhin wäre möglich, dass sie hierher gehören.

<sup>2)</sup> *arāvīt* IX, 74, 5; *roruvat* IX, 91, 3; *dhamant* VIII, 85 (96), 13; *stanayant* IX, 72, 6; *vāvaçāna* IX, 95, 4.



mischung mit der Milch zischte;<sup>1)</sup> darauf kommt aber hier, wo es sich um die Charakteristika der Somapflanze handelt, nicht viel an. Die Betonung dieser Eigenschaften wird nur verständlich in der Voraussetzung, dass die Vorgänge auf dem Opferplatze ein Abbild sind von denen am Himmel, dass die Eigenschaft des donnernden, brüllenden Stieres hergenommen ist von Gott Soma, der als Liebling Vāyus, von den Maruts begleitet, unter Donner und Blitz sich mit Indra in das sturmtobte Werk der Widergewinnung der himmlischen Kühe teilt. Die Somapflanze ist nun der Vertreter des gleichbenannten Gottes auf der Erde. Auf seinen Repräsentanten werden die Aeusserungen seiner eigenen Macht leicht übertragen. Ohne diesen Gesichtspunkt würden manche Ausdrücke gar nicht verständlich sein. So heisst es z. B.: IX, 68, 6, dass der Añçu umherwandle,<sup>2)</sup> 74, 2, dass die Stütze des Himmels, der wohl eingefügte Behälter, der gefüllte Añçu von allen Seiten herum schreite.<sup>3)</sup> „Wie ein Stier, der die Heerde umkreist, brüllte (Soma); er legte den Glanz der Sonne an“ heisst es 71, 9;<sup>4)</sup> „er regt das Meer

---

<sup>1)</sup> z. B. IX, 50, 1 *ut te çuṣmāsa īrate sindhor ūrmer iva svanaḥ* „es erhebt sich dein Sprühen, ein Sausen wie das von der Woge eines Stromes.“ 67, 18: *te sutāso madintamāḥ çukrā vāyum asṛkṣata* „die süssesten Tropfen, die hellen, entsandten den Wind.“ 69, 2: *pavamānaḥ saṁtaniḥ praghnatām iva madhumān drapsaḥ parī vāram arṣati* „sich läuternd — dem Getöse von Kämpfenden gleich — strömt der süsse Tropfen über die Seihe.“ Vielleicht gehört auch IX, 1, 8 dazu: *tam im hinvanty agruvo dhamanti bākuraṁ dṛtim* „es entsenden ihn die Jungfrauen, sie blasen den Dudelsack“ (= añçu), wenn *bākura* vom pw. recht als Dudelsack erklärt ist. 91, 3 *īrte payo goḥ* „er regt an die Milch der Kuh.“ Selbst bei der einen oder anderen der bezeichneten Stellen ist es mir aber fraglich, ob sie hierher zu ziehen ist.

<sup>2)</sup> *añçuṁ pariyantam ṛgmīyam.*

<sup>3)</sup> *divo yaḥ skambho dharuṇaḥ svātataḥ | āpūrṇo añçuḥ paryeti viçcataḥ.*

<sup>4)</sup> *ukṣeva yūthā pariyann arāvīt adhi tvīṣir adhita sūryasya.*

mit den Winden auf“ IX, 84, 4.<sup>1)</sup> Daher werden die Worte *dhamant*, *stanāyant* besser in dem mythologischen Teil dieses Buches ihre Deutung und Erledigung finden.

c) *kṣip*, Finger.

Dies Wort, sonst nur in der konkreten Bedeutung „Finger“ gebraucht, ist eine Bezeichnung der Somaschossen in dem von ihrer himmlischen Abkunft redenden Verse IX, 79, 4:

*divi te nābhā paramó yá ādadé  
prthivyās te ruruhuḥ sānavi kṣipah |  
ādrayas tvā bapsati górah dādhi tvaci  
apsú tvā hástair duduhur manīṣīṇah ||*

Der 2. Pāda ist nicht, wie Pischel (Ved. Stud. I, 70) will, eine Art von Glosse zum ersten, sondern nur eins von vier selbständigen Gliedern, die der Reihe nach Somas Ursprung am Himmel, sein Wachstum auf der Erde, die Pressung und Wässerung schildern. Der in der ersten Vershälfte ausgesprochene Gedanke kehrt in anderer Fassung IX, 61, 10 (VS. XXVI, 16), wider:

*uccā te jātam andhaso  
divi śad bhūmy ā dade |  
ugraṃ çarma mahi çravaḥ ||*

„In der Höhe ist deines Krautes Ursprung. Am Himmel befindlich hat die Erde es empfangen.“

Pischel lässt sich durch *ruruhuḥ*, *bapsati*, *duduhuḥ* bestimmen, den Accent in *ādadé* zu tilgen und übersetzt: „der Nabel von dir, dem vorzüglichsten, wird angeknüpft an den Himmel“; das bedeute soviel als: „du steigst von der Erde zum Himmel hinauf.“ Nun ist aber das Gegenteil davon richtig. Soma steigt vom Himmel auf die Erde; das beweist, ausser vielen andern den himmlischen Ursprung des Krautes

<sup>1)</sup> *Induḥ samudram udiyarti vāyubhiḥ.*

betonenden Versen, auch unsre eben angeführte Parallelstelle. Auch ist die von Pischel vorgeschlagene, ausschliessliche Beziehung von *ya* auf *paramo* unter gleichzeitiger Ergänzung von *asi* nicht ohne textkritische Bedenken, eben weil ein regelrecht betontes Verbum schon daneben steht. Behelfen wir uns also mit dem überlieferten Zustand des Textes, so bleibt, soviel ich sehe, nur übrig *paramo* entweder auf Soma selbst oder auf *divi* oder drittens *sānu* des nächsten Pāda zu beziehen (*sānu* ist mehrfach z. B. I, 10, 2 Maskulinum). Dann ist *ādadé* entweder passivisch oder medial. Ich ziehe die Verbindung mit *divi* vor, ohne aber andere Möglichkeiten auszuschliessen, und übersetze: „an deiner Geburtsstätte am Himmel, der als der höchste sie empfing, auf der Erde Rücken sind deine „Finger“ gewachsen. Es kauen dich die Steine auf des Rindes Haut, in den Wassern molken dich mit den Händen die Klugen.“ Welche Fassung man bevorzuge, kein Zweifel bleibt an der Uebersetzung des für uns hier wichtigen zweiten Pāda, und dieser sagt, dass auf der Erde Rücken Somas „Finger“ wachsen. Also auch dies Wort scheint darauf zu führen, dass die Somaschösslinge fingerartige, längliche Glieder gewesen sein müssen.

Das gleiche lehrt der einmal vorkommende Ausdruck

d) *vakṣaṇā*, Röhre.

VIII, 1, 17:

*sotā hi somam adribhir  
em enam apsu dhāvata |  
gavyā vastreva vāsayanta in naraḥ  
nir dhukṣan vakṣaṇābhyah ||*

*vakṣaṇāḥ* muss, wie Pischel, Vedische Studien I, 178 ff. gezeigt hat, hier den Stengel als den hohlen Ort (die Röhre) in dem der Saft sich befindet, bedeuten. „Presset den Soma mit Steinen; spült ihn in den Wassern. In Milchgewänder

gleichsam ihn kleidend mögen die Männer ihn aus den Stengeln herausmelken.“ Auch hier steht wider, wie oben öfter bei *añcu*,<sup>1)</sup> das Verbum *duh*, und *vakṣaṇā* wird wiederholt für Euter oder Zitze der Kuh gebraucht.

e) *vāṇa*, Rohr.

Auch *vāṇa* lässt sich mit grosser Sicherheit als Name für den Somastengel erweisen. Zwei Verse kommen in Betracht, zunächst der nicht nur aus diesem Grunde interessante, RV. IV, 24, 9:

*bhūyasā vasnam acarat kanīyo*  
*avikṛīto akāṇiṣam punar yaṇ |*  
*sa bhūyasā kanīyo nārireṇī*  
*dīnā dakṣā vi duhanti pra vāṇam ||*

Der Vers ist wie die beiden ihm folgenden ein Zusatz zu der Hymne, an deren Ende sie stehen. Oldenberg hat (Rgveda I, S. 154) den zehnten gut als Frage eines Sängers erklärt, der seinen Indra gleichsam zum Verkauf ausbietet. Nicht wahrscheinlich ist es aber, wenn er zwischen v. 9 und 10 mehr als einen äusserlichen Zusammenhang vermutet. Gemeinsam ist beiden Versen nur der Gedanke des Angebots zum Kauf und dieses rein äusserliche Bindeglied war wol die Veranlassung sie hier zusammen anzureihen. Gegen die Beziehung des neunten Verses auf Indra spricht die Anwendung des Neutrums *kanīyas*, vor allem das „*vi duhanti pra vāṇam*“ des letzten Pāda. Auch Ludwigs Uebersetzung<sup>2)</sup> trifft das richtige nicht; denn es ist nicht gut möglich, *vasnam* mit *kanīyas* zu verbinden. *kanīyas* ist in Pāda a) Subjekt, wie es in c) Objekt ist, und regiert *vasnam*

<sup>1)</sup> Siehe S. 35.

<sup>2)</sup> „für sehr viel wollte er geringen Kaufpreis; zufrieden [auch] nicht verkauft zu haben kehrte ich um; er aber gab das wenige nicht hin für vieles; Dumme und Kluge mäkeln herum am Kaufpreise.“

*acarat*, das lat. *veneo* zu vergleichen ist. Ich übersetze also: „um zu hohen Preis kam zu wenig zum Verkauf.“ Dies ist ein gegen einen geizigen Händler gerichteter Vorwurf, der aus dem Munde des Kauflustigen kommt. Auf diesen Händler bezieht sich das im dritten Stollen stehende Pronomen *sa*: „der liess um zu hohen Preis (jetzt) selbst das zu wenige nicht.“ Ueber die dazwischen liegenden Worte des Pāda *b) avikrīto akāṇiṣaṃ punar yan* ist folgendes zu bemerken. *Punar yan* heisst nicht, wie das P.W. s. v. *kan* und Grassmann meinen, „kehrte ich heim“, sondern nur „widerkommend“. Der Sprechende ist, wie aus *a)* und *c)* hervorgeht, nicht der Händler, sondern der Käufer. Schwierig ist es *avikrīta* richtig zu erklären. Ueber die in der passiven Bedeutung dieses Particips „unverkauft“ liegende Schwierigkeit sind alle Uebersetzer hinweggegangen; denn „ohne verkauft zu haben“ wäre doch *avikriya*. Mir scheint daher geeigneter, darin ein *Bahuvrihi* zu sehen, „einer dem nicht verkauft worden ist,“ sowie *āhuta* AV. VII, 97, 7, einer ist „dem nicht geopfert worden ist.“<sup>1)</sup> Auch dieser Gebrauch ist etwas hart; aber er ist grammatisch erklärbar und die Bedeutung passt zu dem übrigen Inhalt des Verses.

Um welchen Verkaufsgegenstand es sich handelt, lehrt der vierte Versteil: *vāṇā*, um das „Rohr“, den Somastengel. Daher schlage ich folgende Uebersetzung vor:

---

<sup>1)</sup> Allerdings wird das einfache *hu* einige Male mit dem Accusativ verbunden, so dass *huta* „unbeopfert“ wäre. Aber dieser Gebrauch des Acc. ist noch fast gar nicht vedisch. Das P.W. notirt nur *tvā juhomi* AV. I, 31, 3. *tvā hoṣyāmi* TS VI, 4, 5, 6; vielleicht RV. VI, 50, 15. Ganz unabhängig davon können wir *āhuta* auflösen in *yasmai hutam nāsti* und ebenso *avikrīta* in *yasya (yasmai) vikrītam nāsti*; „dem nicht geopfert“ resp. „nicht verkauft“ wurde; aber nicht „der nicht opferte“ oder „nicht verkaufte“, sowenig als *adatta* = *adattvā* sein wird. Man findet vielleicht eine Schwierigkeit in der Pāṇini VI, 2, 172 widersprechenden Betonung von *avikrīta*. Pāṇinis Regel ist aber zu eng gefasst, wie die bei Garbe, KZ. 23, 513, unter No. 2 erwähnten Ausnahmen zeigen.

„Um zu hohen Preis kam zu wenig zum Verkauf. Als man mir nicht verkauft hatte, wollte ich widerkommend damit zufrieden sein. Da liess der (Händler) mir selbst um den zu hohen Preis das zu wenige nicht (mehr). Schwache Geister zermelken jetzt das Rohr.“ Man wolle bemerken, dass anstatt des gewöhnlichen *duh* hier *vi-pra-duh* steht, was ich durch „zermelken“ auszudrücken suchte.

Der Dichter spricht naserüpfend von dem dummen Verkäufer, in dessen Händen jetzt der erwünschte Soma zurückgeblieben ist und zum Trank verwendet wird. Ganz ähnlich sprach, wie wir sahen, ein anderer Sänger seinen Groll gegen die Kikāṣas und deren Besitz an „niedrigen Zweigen“ aus. Dort war Soma in den Händen eines feindlichen Stammes, hier bleibt er das Eigentum eines Händlers, der vielleicht ebenfalls fremdem Geschlecht angehörte.

Unser Vers bietet ein Bild des Feilschens um die Soma-pflanze, das um so wertvoller ist, als sonst in den Liedern des Rgveda hierüber nicht gesprochen wird, aus Gründen, die später ihre Erörterung finden werden.

Noch ein zweites Mal ist *vāṇa* allem Anschein nach eine Bezeichnung des Somastengels: IX, 50, 1:

*ut te guṣmāsa irate  
sindhōr ārmer iva svanaḥ |  
vāṇasya codayā pavim. ||*

*Pavi* hat zunächst die Bedeutung „Radschiene, Radkranz,“ welche hier nicht passt; daneben eine andere, welche von dem PW. als „metallener Beschlag des Speeres oder Pfeiles“ angegeben wird. Diese Erklärung trifft nicht ganz das richtige, aber sie führt dahin. Das Nirukta sagt 12, 30, dass *pavi* soviel als *śalya* „Pfeil“ sei und die Nighaṇṭus (sowie andre. Lexikographen) führen unser Wort 2, 20 als *vajranāman* an.

In einem Vāj. Samh. VI, 30 an den Upāṇṣavāna genannten Pressstein gerichteten Spruch heisst es: *uttamena pavinorjasvantam madhumantam payasvantam (adhvaram*

*kr̥dhi*). Bei einem Stein kann *pavi* nur eine Fläche oder Kante sein; ein metallener Beschlag des Somasteines, wie das PW meint, existiert nicht; wohl aber heisst nach Pischels sehr einleuchtender Deutung der Pressstein RV. VIII, 26, 24: *açvapṛṣṭha* „mit scharfem Rücken.“<sup>1)</sup> Wir tun daher recht, wenn wir die Worte der Vājasaneyi Samh. *uttamena pavinā* mit *Mahidhara* gleich *utkr̥ṣṭena vajrasadr̥ṣṇena* setzen und damit den Angaben unsers alten Vedalexikons uns nähern. „Bereite das Opfer mit deiner besten Kante (oder „Rücken“).“ Eggeling übersetzt Çat. Brāhm. III, 9, 4, 5 direkt mit „bolt“.

So ist es denn auch RV. X, 180, 2

*sṛkaṃ saṃçāya pavim indra tigmam*  
*vi çatrūn tādhi vi mṛdho nudasva,*

zu fassen, *tigma pavi* ist nichts anderes als Indras Donnerkeil (*vajra*), der wiederholt „scharf“ genannt wird.<sup>2)</sup>

Kehren wir zu den Worten *vānasya codayā pavim* zurück, so wird nach dem oben gesagten *vānasya pavi* ein kantiges, donnerkeil-ähnliches Stück des Somastengels sein, für den sonst allgemeiner *aṇṇu* gesagt wird. Wir gewinnen damit ein Zeugnis über die äussere Form des Somastengels, welches ziemlich vereinzelt steht; das wenige, was in dieser Beziehung hinzuzufügen ist, wird später seine Stelle finden.

f) *upāruḥ*, Schössling (?)

Dieser Ausdruck steht nur an einer Stelle IX, 68, 2:

<sup>1)</sup> RV. V, 31, 5 heissen die Steine selbst *anaçvāsaḥ pavayo 'rathā* Radkränze ohne Wagen und Pferde, welche die Dasyus angreifen. Zwischen den vierkantigen Teilen des Radkranzes und der Bedeutung, „Kante, Donnerkeil“, lässt sich, wie mir scheint, leicht der Uebergang finden, wenn man die Bezeichnung *caturbhr̥ṣṭi*, die der Donnerkeil AV. X, 5, 50 erhält, herbeizieht.

<sup>2)</sup> *tigma* RV. I, 33, 13; VII, 18, 18; *tikṣṇa* AV. XII, 5, 66; *triṣandhi* AV. XI, 10, 3; *caturbhr̥ṣṭi* AV. X, 5, 50. Indra schärft ihn zum Kampf gegen die Feinde. I, 55, 1; VIII, 15, 7; 65 (76), 9 u. s.

*sa roruvad abhi pūrvā acikradat  
upāruhaḥ grathayan svādate hariḥ |  
tiraḥ pavitraṃ pariyann uru jrayo  
ni çaryāṇi dadhate deva ā varam.*

Leider kommt das Wort sonst nicht vor, so dass wir über seine genauere Bedeutung nur auf Vermutungen angewiesen sind und aus dieser Stelle nichts für die Somapflanze Charakteristisches entnehmen können. Sāyaṇa deutet es auf die durchbrechenden Pflanzen (*ūrdhvaṃ prādurbhavanaçilā oṣadhas*), das PW. sagt „Schoss“, Ludwig *pūrvā upāruhaḥ* „Spitzen der Zweige.“ Da auch das Verbum *upāruh* uns keinen Anhalt gewährt, weil es erst im späteren Sanskrit vorkommt, so enthalte ich mich jedes Deutungsversuchs. Es würde sich ebensowenig ein sicheres Resultat ergeben wie bei einer Besprechung der drei avestischen Yasna X, 5 stehenden Namen von Teilen der Haomapflanze: *varṣajī*, *frasparegha*, *fravākṣa*, über die ich nichts zu sagen wage. Nur so viel scheint wol aus ihnen hervorzugehen, wenn wir wenigstens die einheimische Ueberlieferung und Neriosengh berücksichtigen, dass auch hier von Früchten Haomas nicht gesprochen ist.

g) *andhas*, Pflanze; Trank.

Die geringsten Ergebnisse liefert eine Untersuchung des so häufig von Soma gebrauchten Wortes *andhas*. Es gehört fast ausschliesslich dem Rgveda an, kommt im Avesta gar nicht, im Atharva nur zweimal und in der übrigen Litteratur nach Ausweis des PW sehr selten vor; es scheint früh ausgestorben zu sein. Gleichwohl ist es alt, denn seine Verwandtschaft mit *ἀνθος* liegt klar zu Tage. Haug hat wol mit Rücksicht auf diese Verwandtschaft versucht, dem Wort eine sehr bestimmte Bedeutung zuzuweisen, indem er *andhas* für einen blühenden Somazweig erklärte.<sup>1)</sup> Es ist möglich,

<sup>1)</sup> Göttinger Gel. Anz. 1875, S. 595: „die Blüten, die bei dem *Sarcostemma intermedium* weiss sind, haben die Formen von Dolden, sind gross



dass dies die einstige Bedeutung des Wortes gewesen ist; der tatsächliche Befund erlaubt nicht, sie noch für den Rgveda anzusetzen.

Eine Reihe von Stellen scheidet von vornherein aus, weil *andhas* in ihnen in schon formelhaft gewordenen Verbindungen steht und keine Auskunft aus ihnen zu erlangen ist.<sup>1)</sup> Aus den übrigen ist zunächst zu entnehmen, dass der Adler es holt und bringt,<sup>2)</sup> dass es dem Himmel entstammt,<sup>3)</sup> es heisst *somasya-andhas* oder *somyam andhas*,<sup>4)</sup> steht X, 94, 8 neben *añcu* und scheint der allgemeinere Ausdruck zu sein.<sup>5)</sup> In all diesen Fällen ist *andhas* lediglich die Somapflanze.

Von Adjektiven, die damit verbunden sind, habe ich angemerkt *çukra* IV, 27, 5; *çubhra* IX, 62, 5; öfter *madhu* I, 135, 4; III, 40, 1; V, 34, 2 u. s. w.; *madya* VII, 92, 1; *gorjika* VII, 21, 1; *vivakṣaṇa* VIII, 1, 25; *manīṣin* II, 19, 1; *sudakṣa* IV, 16, 1; *sudakṣa, prahoṣin* VIII, 81, 4. Sie besagen alle nicht viel; das etwas bedeutsamere *prṣṭhya* IV, 20, 4 bespreche ich später.

Die neben *andhas* stehenden Substantiva und Verba sind etwas wichtiger; sie zeigen, dass unser Wort im Rgveda ausser Somapflanze auch den Somasaft bedeutet. Hierbei ist beachtenswert, dass das bei *añcu* u. a. oft auftretende

und fleischig und stehen am Ende der ganz blattlosen Zweige, deren oberer Teil zart ist, und die von manchen Tieren, wie den Ziegen gefressen werden; *andhas* bedeutet sonach offenbar den blühenden Somazweig und nicht Kraut im allgemeinen.“

<sup>1)</sup> Mit *pā*: III, 40, 1: *sa pāhi madhvo andhasaḥ* VIII, 13, 21: *imasya pāhy andhasaḥ* 17, 4: *pibā su çiprinṇ andhasaḥ*; 84, 2; V, 51, 5; VII, 90, 1; I, 135, 4. Mit *mand*: *mandāno yāhy andhaso* I, 82, 5; 80, 6; VI, 43, 4; VIII, 33, 7; X, 50, 1; 167, 2 u. s. w. Mit *made*: *madesu andhaso made* VIII, 17, 8; 32, 28; 33, 4 u. s. w.

<sup>2)</sup> V, 45, 9; IX, 68, 6; X, 144, 5 (*mānām andhasaḥ* s. S. 19).

<sup>3)</sup> IX, 61, 10 s. S. 39.

<sup>4)</sup> VIII, 32, 28; X, 32, 1; 50, 7.

<sup>5)</sup> *sutasya somyasyāndhaso añcoḥ pīyūṣam*.

Verb *duh* bei *andhas*, wenn ich recht sehe, nie vorkommt. Auch dieser Umstand weist wie oben Vers X, 94, 8 darauf hin, dass *andhas* das allgemeine Wort ist, das, woraus wirklich der Saft gewonnen wird, dagegen der *añcu*.

1) *andhas* heisst „Somapflanze“.

*su*: III, 48, 1; IV, 16, 1 *asmā id andhaḥ suṣumā sudakṣam*; V, 30, 6; 51, 5; VII, 21, 1; 90, 1; VIII, 2, 1; IX, 58, 1; 62, 5 (?); 101, 13; X, 76, 6. — *andhasaḥ sutam* VI, 42, 4.

*baps (bhas)* I, 28, 7.

*kṛ akāry-andhaso varīman* VI, 63, 3.

*pī* IV, 27, 5.

2) *andhas* heisst „Somatrank.“

*aṛṣ andhasā* IX, 1, 4; 86, 44 (nom.).

*dhanv andhasā* IX, 67, 2.

*vas apo andhasā* IX, 16, 2.

*sru + pari andhasā* IX, 55, 1.

*dhārā andhasaḥ* IX, 58, 1.

*indavo andhasaḥ* AV. VI, 2, 2.

*pā* IV, 1, 19; IX, 55, 3; 61, 19.

*siñc*, mit und ohne *pari* II, 14, 1; IV, 1, 19; VI, 68, 11; VIII, 24, 16; X, 116, 4. AV VII, 58, 2.

*und + vi* V, 54, 8 *madhvo andhasā*.

*gam* VII, 92, 1; *hu* II, 14, 5; *bhr + pra* V, 41, 3 (siehe unter 1 *su*: VI, 42, 4 *pra bharāndhasaḥ sutam*).

*aç + vi* IX, 51, 3; *uc + sam* VII, 20, 4; *pā* I, 135, 4; II, 19, 1; 35, 1 u. s. w. (andere Beispiele siehe S. 46) *yātānāndhānsi pītaye* VII, 59, 5; *mad* IX, 107, 2; *mand* (s. S. 46), *jarhṛṣāṇo* und *dhṛṣamāṇo andhasā* I, 52, 2. 5; *papri* I, 52, 3; *vṛṣ + ā* VIII, 50, 3; *avitā* VIII, 13, 15; *bharad no vājam andhasā* IX, 52, 1; *budh* X, 32, 1.

*andhānsi madirāṇy ā — agman* VI, 69, 7; ähnlich VII, 68, 2; 73, 4.

Bei einigen der Beispiele kann man der Meinung sein, dass sie zur zweiten resp. zur ersten Gruppe gehören, bei einigen anderen wie VIII, 67, 1; IX, 101, 1; X, 144, 5 ist die Deutung überhaupt zweifelhaft; das wird aber an dem Ergebnis nichts ändern, dass *andhas* nirgends mehr die Blüte der Somapflanze, wie man nach Ausweis des griechischen *ἀνθος* erwarten könnte, bedeutet, sondern lediglich Pflanze (d. h. Somapflanze) und Somatrank. Um dies Ergebnis möglichst gesichert hinzustellen, habe ich meine Sammlungen breiter als sonst nötig wäre vorgelegt. Es zeigt sich, dass die Angabe der Commentare, dass *andhas* gleich *anna* sei, nicht ohne Berechtigung ist; denn der Somatrank ist ja selbst eine „Speise“ und als solche wird er auch RV. VIII, 4, 12 bezeichnet:

*svayaṃ cit sa manyate dācurir jano  
yatrā somasya tṛṃpasi |  
idaṃ te annam yujyaṃ samukṣitam  
tasyehi pra dravā piba. ||*

Eine sich an 1) anschliessende nur einmal vorkommende dritte Bedeutung: Aeusseres der Somapflanze, Schale, wird unter h) erwähnt werden.

An zwei Stellen wird Gott Indu von seinem Repräsentanten, dem *andhas*, deutlich unterschieden IX, 51, 3:

*tava tya indo andhaso  
devā madhor vy açnate |  
pavamānasya marutaḥ ||*

„Es geniessen, o Indu, von deinem süssen Andhas die Götter, von dem sich läuternden die Maruts“ und X, 115, 3:

*taṃ vo viṃ na druṣadaṃ devam andhasaḥ |  
indum prothantaṃ pravapantaṃ arṇavam ||*

„Diesen euern wie ein Vogel nistenden Gott des Andhas, den Indu, den schnaubenden, den Wasser ausschüttenden.“

Noch ist ein Vers zu erörtern, in dem die Vedaerklärung unserm Wort eine ganz andere Bedeutung als ihm sonst zukommt, beizulegen pflegt; ich habe ihn bis zu-

letzt aufgespart, weil meine Ansicht von der meiner Vorgänger sehr wesentlich abweicht.

RV. VII, 96, 2:

*ubhé yát te mahinā çubhre andhasī  
adhiḥṣiyānti pūrāvaḥ |  
sā no bodhṣy avitrī marútsakhā  
cōda rādho maghónām ||*

PW und ähnlich Grassmann beziehen den Dual *andhasī*, der im RV. nur hier vorkommt, auf Rasen am Flussufer, während Ludwig „an deinen beiden schönen (Ufer-)wässern“ übersetzt.

Angesichts der Fülle von Belegen für die gewöhnliche Bedeutung von *andhas* erscheint mir die Annahme einer vierten von jenen gänzlich abweichenden und dazu noch auf diese einzige Stelle beschränkten eine vollständige Unmöglichkeit. *andhasī* kann nur heissen „die beiden Pflanzen“ oder „die beiden Säfte“. Der Commentar zum Çat. Br. sagt in der Tat „*anne*“. Es fragt sich, ob darunter sich etwas bestimmtes denken lässt.

Ludwig hat in seinem Commentar auf Çat. Brāhm. V, 1, 2, 10 hingewiesen, wo es heisst: *prajāpater vā ete andhasī yat somaç ca surā ca | tataḥ satyaṃ çrīr jyotiḥ somo 'nṛtaṃ pāpmā tamaḥ surā | ete evaitad ubhe andhasī ujjayati*. „Prajāpati gehören diese beiden Tränke, Soma und Surā. Daher ist Soma Wahrheit, Ansehen, Licht, Surā aber Lüge, Verwerflichkeit, Finsternis. Diese beiden Getränke gewinnt er.“ Dazu kommt Çat. Brāhm. XII, 7, 3, 4: *ta etad andhasor vipānam apacyan* „sie sahen das Wegtrinken beider Tränke“ — gemeint sind auch hier Soma und Surā.

Soma und Surā werden, wie später zu erörtern sein wird, zusammen bei der Sautrāmanīfeier verwendet,<sup>1)</sup> für die die zur Bereitung der Surā dienende Pflanze ebenso wie das Somakraut

<sup>1)</sup> Vgl. vorläufig den Vers Vāj. Samph. XX, 27 oben S. 32.

gekauft wird. Kāt. XIX, 1, 18 schreibt dazu *çaṣpakraya*, den „Kauf von *çaṣpa*“ vor und der Commentar erklärt *çaṣpa* als gekeimten Reis; andere meinen, dass es nur eine Grasart sei.

Als Götter, denen bei der Sautrāmaṇi geopfert wird, werden ausser Indra sutrāman nur noch die Aṣvins und Sarasvatī genannt. Die Erwähnung der letzteren ist, scheint mir, gerade in diesem Zusammenhange belangreich; denn die in unserm Rgvedaverse mit *ṣubhra* angeredete Gottheit ist eben Sarasvatī, an deren Ufer die Pūrus wohnen. Sarasvatī gilt in der indischen Tradition als der Strom, an deren Ufer die Götter die mit Süßigkeit gemischte Gerste einpflügten. Wenigstens heisst es in einem Zauberspruch des Atharvaveda (VI, 30, 1):

*devā imam madhunā samyutam yavam*

*sarasvatyām adhi maṇāv acarkṣuḥ |*

*indra āsīt sīrapatiḥ catakraṭuḥ*

*kīnācā āsan marutaḥ sudānavaḥ ||*

„die Götter pflügten diese mit Honig gemischte Gerste an der Sarasvatī ein über einem Amulet. Indra Catakraṭu war der Herr des Pfluges, die reichspendenden Maruts die Treiber.“ Der Strom steht hier zu den Maruts in naher Beziehung und das ist gerade auch in dem Rgverse der Fall. In dem einen Verse wird von der himmlischen Sarasvatī, in dem andern von ihrer irdischen Schwester gesprochen. Wie die göttliche reich ist an *aṇṇu*'s oder *parus*<sup>1)</sup>, so war es vermutlich auch ihr irdisches Ebenbild, und *andhasī* sind nicht die beiden Rasenufer, sondern die beiden Pflanzen, die in Soma und Surā die köstlichsten der Tränke liefern. *adhikṣiyanti* „sich ausbreiten über“ ist dem Sinne nach soviel als *ujjayati* in dem oben angeführten Abschnitt des Çat. Brāhm.<sup>1)</sup> Ich übersetze daher:

<sup>1)</sup> *andhasī ujjayati*.

„Wenn, o strahlende, die Pūrus gewaltsam sich bemächtigen der beiden Andhas (an deinen Ufern), dann sei uns gnädig als Freundin der Maruts und wende uns zu die Gunst der Mächtigen.“

#### b) Die Somaschale.

Wenn der Stengel vom Stein zerstoßen ist<sup>1)</sup> und der Saft abfließt, bleibt die Schale zurück. Diese Schale wird an einer Stelle *andhas* genannt.

IX, 86, 44bc:

*māhī na dhārā aty andho arṣati |*  
*ahir na jūrṇām atī sarpatī tvacam*

„wie ein grosser Strom fliesst er über die Schale. Wie eine Schlange kriecht er über die alte Haut.“ Ausserdem finden sich noch folgende Bezeichnungen:

*vavri* IX, 69, 9:

*sutāḥ pavitrām atī yanty avyam*  
*hitvī vavriṃ harito vṛṣṭim accha |*

„die Tropfen überschreiten die Schafwollseide; goldig verlassen sie die Hülle und werden ein Regen.“<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> *grāvṇā tunno* IX, 67, 19.

<sup>2)</sup> Auf Gott Soma bezieht sich IX, 71, 2:

*pra kṛṣṭiḥeva cūṣa eti roruvad*  
*asuryaṃ varṇaṃ nī riṇṭe asya tam |*  
*jāhāti vavriṃ pitur eti niṣkṛtam*  
*upapṛutam kṛṇute nirṇijam tanā. ||*

Eine sichere Uebersetzung dieses Verses gibt es meines Wissens nicht. Auch die v. Bradke's, Dyaus Asura, S. 38 „jene Art desselben enthüllt er“ ist zu farblos ausgefallen. *Asurya varṇa* ist, wie Ait. Br. VI, 36, 14; Taitt. Br. I, 4, 7, 1; Tāṇḍya Br. IX, 10, 2 lehren, eine Bezeichnung der asurischen Hülle oder Gestalt und kann auch an unserer Stelle nur so verstanden werden. *riṇṭe* ist wie IX, 14, 4 *niripāno* reflexiv und *asya* verweist auf das Vers 1 genannte *druh rakṣas*. Es heisst also „er löst los von sich dessen asurische Hülle.“ Man vergleiche dazu die verwandten Ideen IX, 66, 24: *pavamānaḥ* — *ḥukraṃ jyotir ajñanat kṛṣṇā tamāṇsi jaṅghanat* und IX, 41, 1 (*somāḥ*) *ghnantaḥ kṛṣṇām apa tvaca*

*tvac* ausser RV. IX, 86, 44 noch Taitt. Br. III, 7, 13, 1:

*yat te tvacam bibhidur yac ca yonim,*

„wenn die Steine deine Haut zerrissen und deinen Schooss.“<sup>1)</sup>

*çarīra* Taitt. Br. III, 7, 13, 2:

*ahūc charīraṃ payasā sametya*

*anyonyo bhavati varṇo asya |*

„er verliess seinen Leib. Bei der Vereinigung mit der Milch wird des einen Farbe die des andern.“ (Milch und Soma tauschen gleichsam ihre Farbe). Mit *çarīra* gleichbedeutend ist *çaryāṇi tānvā* RV. IX, 14, 4:

*nirīṇāno vi dhāvati*

*jahac çaryāṇi tānvā |*

*atrā saṃ jighnate yujā ||*

„abstreifend (seine Hülle) fliesst er ab, verlassend seines Leibes zerrissene Glieder<sup>2)</sup> und trifft zusammen mit dem Genossen.

*çarya* IX, 68, 2:

*tiraḥ pavitraṃ pariyaṃ uru jrayo*

*ni çaryāṇi dadhate deva ā varam |*

„über die Seihe eilend in die Freiheit legt der Gott nach seinem Wunsch (?) die Trester ab.“

*tānvā* IX, 78, 1:

*grbhṇāti ripraṃ avir asya tānvā*

*çuddho devānām upa yāti niṣkṛtaṃ |*

„die Seihe nimmt an sich seine Unreinheit, die Reste seines Leibes. Gereinigt geht er hin zum Götterfest“ d. h. die Seihe nimmt Schmutz und Trester auf.

Man beachte auch, dass König Soma auf dem Opferplatz zuerst in ein Tuch symbolisch eingeschlagen ist. Ich halte daher *asurya varṇa* für gleichbedeutend mit *asiknī tvac*. Möglich ist, dass auch hier, wie so oft der irdische Soma mit dem himmlischen verglichen wird und die Schale das „asurische“ sein soll.

<sup>1)</sup> Siehe auch S. 34 *pivate tvacam*.

<sup>2)</sup> So ganz richtig Ludwig.

Die vorstehenden Uebersetzungen bedürfen einiger rechtefertiger Worte. Das PW fasst *çarya* als das Rohrgeflecht an der Somaseihe; die Seihe ist aber weder im Rgveda noch später ein „Rohrgeflecht“. Die Ausdrücke *ati sarpati tvacam*, *hitvī vavrim*, *ahāc charīram* lehren auch *jahac çaryāni tānvā* richtig verstehen. Diese *çarya*'s sind die Fetzen des von den Steinen zerrissenen Rohres, des Somaleibes; *çarya* gehört zu *çara* Rohr und erinnert an *vāṇa*, Rohr, das wir oben unter e) als eine Bezeichnung des Somastengels kennen lernten; es ist gleich avest. *sairya*, das Vendidad 3, 8 u. s. die festen Bestandteile des Leibes, also Gerippe, Gebein bedeutet.<sup>1)</sup> Daraus ergibt sich auch, dass wir *tānvā* mit Ludwig zu *tanu*, Körper, stellen müssen, nicht mit dem PW in der Bedeutung „geflochten, gewebt“ zu Wurzel *tan*.

Ausser *çarya* findet sich zweimal ein Femininum *çaryā* im Plur.: IX, 110, 5:

*abhyabhi hi çravasā tatarāḍiṭha*

*utsaṃ na kaṃ cij janapānam akṣitam |*

*çaryābhir na bharamāno gabhastyoh ||*

und in dem dunklen Verse X, 61, 3, wo die Commentare es mit *aṅgulī*, Finger, erklären. *çaryā* steht in der Tat Ngh. 2, 5 wie *çākhā* u. a. als *aṅgulīnāman* verzeichnet. Da es von *çarya* nicht zu trennen ist, wird „Rohr“ seine ursprüngliche Bedeutung gewesen sein. Das Neutrum ist zu speziellerer Bedeutung „Trümmer des Rohres, Trester“ gelangt; vielleicht liegt in der Wahl des Feminins eine Unterscheidung der Art, dass *çaryāḥ* wirklich Rohrstengel sind. Ich übersetze ganz vermutungsweise: „du hast ja durch deinen Ruhm uns gleichsam einen Brunnen für die Menschen zum Trinken, unversieglich, eröffnet: von den Rohren gleichsam in Händen getragen.“<sup>2)</sup> Man vergleiche dazu das früher besprochene *aṅgu sugabhasti*.

<sup>1)</sup> Geldner, drei Yasht S. 133.

<sup>2)</sup> Der Dual *gabhastyoh* ist nahezu formelhaft; er steht hier für den Plural, wie V, 54, 11; IX, 64, 5 (36, 4).



## i) Ist der Somastengel kantig?

Das zur Beantwortung dieser Frage sich bietende Material ist überaus dürftig und erlaubt keinen sicheren Schluss. Auch hier spielt ein mythologisches Element hinein, das, wenn wir zu rein sachlichen Ergebnissen kommen wollen, sorgfältig auszuschliessen ist. Die eine der einen Anhalt gewährenden Stellen ist unter *vāṇa* (*vāṇasya codayā pavim*) früher besprochen worden. Es kommt weiter ein Wort *prṣṭhya* in Betracht, das ein Beiwort Somas und des Saftes ist. IV, 20, 4:

*pā-indra pratibhṛtasya madhvah  
sam andhasā mamadaḥ prṣṭhyena.*

Das PW. sagt s. v.: „zur Höhe gehörig, von Höhen kommend“; aber ich bezweifle, dass diese Deutung richtig ist; obwol die Berge ja als Heimat der Pflanze im RV. gelten. Gegen die Rothsche Uebersetzung besteht der Einwand, dass *prṣṭha* allein nicht „Berg“, sondern eben nur „Rücken“ heisst. Wenigstens in beiden im PW. dafür angeführten Rgvedastellen steht *parvatasya* daneben, in einer dritten ergibt sich aus dem dabeistehenden loc. (sic) *bhūmā* diese Ergänzung leicht.<sup>1)</sup> Daher wird ein *andhaḥ prṣṭhyam* wahrscheinlich nicht der von den Bergen, sondern aus den *prṣṭha* der Pflanze kommende Saft sein; ebenso IV, 3, 10: *pumāṇ agniḥ payasā prṣṭhyena* „der männliche Agni ist mit der Milch der *prṣṭha* gesalbt.“<sup>2)</sup> Was damit gemeint ist, darüber gibt IX, 14, 7 Auskunft, wo von den „*prṣṭhas* des Starken“ gesprochen wird.

*abhi kṣipāḥ sam agmata  
marjayantīr iṣas patim |  
prṣṭhā grbhṇata vājinaḥ ||*

<sup>1)</sup> Ebenso heisst es z. B. Manu 7, 147 *giriṣṭha*.

<sup>2)</sup> Ludwig übersetzt hier (330, 10) „mit dem für seinen Rücken bestimmten Masse,“ an der vorigen Stelle: „der von des (Himmels) Rücken kommt,“

„es vereinten sich die Finger zum Schmuck des Herrn der Speise; sie ergriffen die Rücken des Starken.“ Der wahrscheinliche Zusammenhang dieser drei Stellen lässt vermuten, dass es sich um nicht ganz runde, sondern gekantete Schösslinge handelte; aber mehr als das Gesagte bin ich beizubringen nicht im Stande.<sup>1)</sup>

#### k) Einige Angaben der Brāhmaṇas.

Ait. Brāhm. II, 20, 15 lautet ein Nigada: *adhvaryo Indrāya somaṃ sotā madhumantaṃ vṛṣṭivaniṃ tivrāntaṃ bahura-madhyaṃ vasumate, rudravate* — „Presset, o Adhvaryu, dem Indra Soma, den honigreichen, v., scharfspitzigen, in der Mitte dicken, für Indra, den die Vasus, die Rudras u. s. w. begleiten.“ Das Ćāṅkh. Ćr. Sūtra fügt VI, 7, 10 noch die Adjektiva *ūrjasvant, payasvant* „labungs- und saftreich“ hinzu.<sup>2)</sup>

*vṛṣṭivani* heisst „Regenliebend“ oder, was auf dasselbe hinaus kommt, „Regen bringend“. *vani* bildet nach Pāṇ. III, 2, 27 Nom. agentis und Taitt. Saph. II, 4, 10, 3 heisst es von der *varṣāhvā* oder *varṣābhā*, einer zur Regenzeit erscheinenden Pflanze: *eṣā vā oṣadhīnāṃ vṛṣṭivanis tayaiva vṛṣṭim ā cyāvayati*: „diese unter den Pflanzen liebt den Regen; durch sie bringt er den Regen herbei.“ Nach dem Aitareya Brāhmaṇa ist das also auch eine Eigenschaft der Somapflanze und wenn wir erwägen, dass der aus ihr bereitete Trank besonders Indra und Vāyu, auch den Maruts, also den Göttern vor allem gebührt, deren Regiment die Regenzeit bedeutet, so wäre nicht unwahrscheinlich, dass der Somatrunk aus einer Pflanze bereitet wurde, die grade zu dieser Zeit in vollem Saft stand. Was der RV. uns zur Bestätigung dieser An-

<sup>1)</sup> Ausser Ansatz muss das Wort *tripṛṣṭha* bleiben, das ein widerholter Begleiter des himmlischen Soma z. B. IX, 71, 7; 75, 3 ist; die betreffenden Verse werden später ihre Stelle finden.

<sup>2)</sup> Taitt. Saph. I, 2, 7\* *somaṃ te kṛṇāmy ūrjasvantaṃ payasvantaṃ vīryavantaṃ abhimātiṣāham*.

gabe bietet, ist nicht viel; das Wenige aber ist wertvoll genug, um hier Beachtung zu finden. R̥v. II, 13, 1:

*ṛtur janitrī tasyā apās pari  
makṣū jāta āviṣad yāsu vardhate |  
tad āhanā abhavat pipyuṣī payaḥ  
anīṣoh pīyūṣam prathamam tad ukthyam ||*

„Die Jahreszeit ist die Mutter. Von ihr geboren ging er alsbald in die Wasser, in denen er gedeiht. Da wurde sie strotzend, schwellend an Milch: des Schösslings Saft ist zuerst zu preisen.“ Welche Zeit gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein. pipyuṣī payas bezieht sich weder auf die „Somaschlingpflanze“, wie Sāyaṇa meint, noch auf eine Kuh, wie Ludwig zu glauben scheint, sondern auf die janitrī, auf die es grammatisch und auch inhaltlich allein passt: die Mutter wird nach der Geburt reich an Milch. Milchstrotzend und üppig ist aber nur die Regenzeit. Daher sagt der indische Commentar ganz richtig: *ṛtur varṣākhyāḥ kālāḥ somasya jananī bhavati*. Ihr Sohn, das Subjekt zu jātaḥ, vardhate, ist der saftige Anṇu, der in ihr gedeiht. āhanas, strotzend, sonst auch ein Beiwort Somas selbst (IX, 75, 5; X, 125, 2) ist hier der Mutter beigelegt. Es ist mit ἄπερος zusammengestellt worden.<sup>1)</sup> Dies Zeugnis des R̥v. scheint mir darum nicht ohne Bedeutung, weil auch im Avesta Y. 10, 3 Wolke und Wasser gepriesen werden, die Haomas Leib auf den Höhen der Berge wachsen machen.<sup>2)</sup>

Jene R̥gvedastelle ist nicht die einzige. Ihr beizugesellen ist IX, 82, 3:

*parjanyaḥ pitā mahiṣasya parvino  
nābhā prthivyā giriṣu kṣayam dadhe |  
svasāra āpo abhi gā utāsaran  
sam grāvabhīr nasate vīte adhvare ||*

<sup>1)</sup> Bezz. Beitr. 6, 237.

<sup>2)</sup> *staomi māghem ca vārem ca  
yā tē kehrpem vakhṣayatō  
barṣnuṣ paiti gairinām.*

„Parjanya ist der Vater des gewaltigen Vogels.<sup>1)</sup> Inmitten der Erde nahm dieser auf Bergen seinen Sitz. Die schwesterlichen Wasser strömten zu den Milchtränken. Mit den Steinen verbindet er sich, wenn erwünscht ist das Opfer.“

Wenn auch in Pāda a) von Gott Soma gesprochen ist, so rechtfertigt doch der stete Parallelismus zwischen Gott und Pflanze, der uns noch oft beschäftigen wird, sowie der rasche Uebergang in unserm Verse von dem einen zum andern meine Annahme, dass der Sohn des Parjanya ebensowol die Somapflanze als der göttliche Soma ist.

Noch einen dritten Beleg, der sich mit den in R.V. II, 13, 1 und IX, 82, 3 ausgesprochenen Ansichten nahe berührt, kann ich hinzufügen: IX, 113, 3:

*parjanyaavrddham mahiṣam  
[taṁ] sūryasya duhitābharat |  
taṁ gandharvāḥ praty agrbhñan  
taṁ some rasam ādadhur  
indrāyendo pari srava. ||*

„Es brachte Sūryas Tochter den gewaltigen, durch Parjanya gekräftigten. Ihn ergriffen die Gandharven, sie legten den Saft in Soma. Für Indra, o Indu, fliesse.“

Sūrya's Tochter ist hier nicht Sūryā, sondern die *ṛtur janitrī*, die Jahreszeit.<sup>2)</sup> Wie es eben hiess, dass er in den Wassern gedeiht, dass Parjanya sein Vater sei, so nennt ihn dieser Vers „von Parjanya gekräftigt“. Auch hier wider begegnen wir dem raschen Wechsel zwischen Gott und Pflanze resp. Saft.

<sup>1)</sup> PW. und Ludwig „blättertragend“. Ich habe diese scheinbar nächstliegende Uebersetzung nicht angenommen. Soma ist nicht blättertragend; an keiner sicheren Stelle ist davon etwas gesagt. Die Rede ist in unserem Verse von Gott Soma, der auf der Erde seinen Sitz genommen hat und dieser Gott heisst, wie sich später ergeben wird, wiederholt „Vogel“.

<sup>2)</sup> Sie ist auch Indras Mutter. III, 48, 2 giesst sie ihm den Soma in des Vaters Hause ein. Auch IX, 1, 6 ist die Tochter Sūryas die Jahreszeit.

Wann Parjanya sein Regiment antritt, darüber lässt Rv. V, 83 keinen Zweifel: zur Regenzeit.

So wird auch bei der Frage nach der Zeit der Somapflanze sich der Parallelismus zwischen Gott und Pflanze bewähren, und wie jener zur Regenzeit in besondere Beziehung tritt,<sup>1)</sup> dürfte auch diese eben dann im reichsten Saft stehen.

Ausser *vr̥ṣṭivani* sagt das Ait. Brāhm. noch von dem Somakraut, dass es *tivrānta* und *bahuramadhya* sei. Das erste wird im PW. durch „wol am Ende (durch die Gährung) scharf, stark werdend,“ im pw. durch: „etwa scharfe Wirkung habend“, erklärt; das zweite im PW. mir ganz unverständlich, später im pw. allein richtig mit: „in der Mitte dick“. Der Gegensatz *tivrānta*, *bahuramadhya* weist darauf hin, dass auch *tivrānta* als ein Charakteristikum der Somapflanze, nicht des Saftes anzusehen ist. Die ursprüngliche Bedeutung von *tivra* war wie von dem auf die gleiche Wurzel zurückgehenden *tigma*, *tikṣṇa* „spitz, scharf“<sup>2)</sup>: „spitz an den Enden, dick in der Mitte“ ist eine so klare und einfache Bezeichnung des Somastengels, dass man an der Richtigkeit dieser Uebersetzung kaum zweifeln kann. „Spitz“ heissen die Somas auch X, 42, 8; die andern Ausdrücke (*bahulānta* resp. *bahuramadhya*) decken sich nicht, widersprechen aber auch einander nicht, weil *bahura* und *bahula* nicht gleichbedeutend sind.<sup>3)</sup>

Dass das Aitareya Soma ausserdem noch *madhumant*, das Ānkhāyana Sūtra ihn *ūrjasvant*, *payasvant* nennt, fügt zu dem, was wir bereits wissen, nichts Neues hinzu. Sein Saftreichtum war ein zu notwendiges Erfordernis, als dass er nicht überall, im R̥gveda wie in den Brāhmanas, hätte

<sup>1)</sup> Das Nähere hierüber siehe im zweiten Teil.

<sup>2)</sup> Weiteres siehe unten.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 36.

betont werden sollen. Selbst für den Fall, dass Substitute die Stelle des wirklichen Soma vertreten müssen, ist der Milchreichtum der Ersatzmittel ein von Sūtraverfassern betontes natürliches Requisit. (S. Seite 21, Anm.). Çat. Brāhm. III, 3, 3, 18 (S. 253) heisst es in dem den Somakauf behandelnden Abschnitt: „wenn er ihn in der Nähe von Gewässern kauft — Saft sind die Gewässer — dann kauft er ihn saftreich; weil Gold dabei ist, kauft er ihn hellfarbig; weil ein Gewand dabei ist, kauft er ihn mit der Schale; weil eine Ziege dabei ist, kauft er ihn feurig; weil eine Milchkuh dabei ist, kauft er ihn mit Milchezusätzen; weil ein Paar dabei ist, kauft er ihn mit Genossen.“<sup>1)</sup> Also *rasa*, *çukra*, *tvacas*, *tapas* sind die von diesem Brāhmaṇa hervorgehobenen Eigenschaften der Pflanze und des Saftes: Saft, helle Farbe, Schale, Feuer.<sup>2)</sup>

Aus dem Çat. Br. sei noch eines Abschnittes gedacht, der einen sonst nicht vorkommenden Namen der den Soma liefernden Pflanze enthält, III, 4, 3, 13 (= IV, 2, 5, 15): *devo vai somo divi hi somo vṛtro vai soma āsit | tasyaitac charīraṃ yad girayo yad aṣmānas tad eṣoçānā nāmausadhīr jāyata iti ha smāha çvetaketuḥ audḍālakis tām etad āhṛtyābhīṣunvanti* | „Soma ist ein Gott. Am Himmel ist ja Soma. Soma war Vṛtra. Die Berge, die Steine sind sein Körper. Dort wächst eine Pflanze mit Namen *Uçānā*, so sprach Çvetaketu Audḍālaki. Sie bringen diese herbei und pressen sie.“

<sup>1)</sup> *atha yad apām ante kṛṇāti raso vā āpah sarasam evaitat kṛṇāti | atha yad dhiranyam bhavati saçukram evaitat kṛṇāti | atha yad vāso bhavati satvacasam evaitat kṛṇāti | atha yad ajo bhavati sata-pasam evaitat kṛṇāti | atha yad dhenur bhavati sāçiram evaitat kṛṇāti | atha yan mithunau bhavataḥ samithunam evaitat kṛṇāti.*

<sup>2)</sup> Dies Feuer wird durch die Ziege angedeutet. Die dreimal des Jahres werfende Ziege wird Çat. Br. 251, 16 ff. als Symbol der Fruchtbarkeit geschildert.

#### 4) Die Pflanze wächst auf den Bergen.

Nicht alle Stellen, die von der Bergheimat Somas reden, sind notwendig hier in Betracht zu ziehen; denn mehrere handeln von Gott Soma, über den ich später spreche, nicht von der Pflanze. Für letztere kommen in Frage V, 85, 2:

*vājam arvatsu paya usriyāsu |*  
*hrtsu kratuṃ varuṇo apsv agnim*  
*divi sūryam adadhāt somam adrau ||*

„den Siegespreis schuf Varuṇa in den Rossen, Milch in den Rindern, in den Herzen Weisheit, in den Wassern Agni, die Sonne an dem Himmel, Soma auf dem Berge.“ I, 93, 6:

*ānyam divo mātariçvā jabhāra*  
*amathnād anyam pari çyeno adreḥ |*

„den einen brachte Mātariçvan vom Himmel; es riss den andern der Adler vom Berg.“ V, 43, 4:

*madhvo rasam sugabhasfir giriṣṭhām*  
*caṇiçcadad duduhe çukram aṇçuḥ |*

„der schönbestockte, schimmernde Stengel molk seinen berggewachsenen, hellen Honigsaft.“

IX, 62, 4: *asāvya aṇçur madāya*  
*apsu dakṣo giriṣṭhāḥ |*  
*çyeno na yonim āsadat ||*

III, 48, 2: *yaj jāyathās tad ahar asya kāmē*  
*aṇiçḥ pīyūṣam apībo giriṣṭhām.*

Ferner IX, 18, 1; 82, 3 oben S. 56 in Verbindung mit 79, 4 und 61, 10 (s. S. 39). Hierher gehört auch V, 36, 2:

*ā te hanū harivaḥ çūra çipre*  
*ruhat somo na parvatasya prṣṭhe |*

„in deine Backen, deine Kiefern, o Held, o Herr der Falben, steige der Soma wie auf eines Berges Rücken.“ Soma heisst daher *parvatāvṛdh*, berggewachsen, IX, 46, 1 und in dem unklaren Verse IX, 71, 4. Die Berge sind AV. III, 21, 10 *somaprṣṭha*

genannt, Soma auf ihrem Rücken tragend,<sup>1)</sup> und die Berge heissen RV. VIII, 77, 2 *purubhojas*, Vāl. 2, 2 *bhujman*<sup>2)</sup> d. h. an Nahrung reich, wol nicht in mythologischem, sondern in ganz einfachem Sinne.

Wenn sich hieraus mit einiger Sicherheit ergibt, dass die Berge die Heimat der Somapflanze sind, so erhalten wir ein Ergebnis, das durch die gleichlautenden Angaben des Avesta auch für die indoiranische Zeit gesichert ist. Denn diese Texte sprechen mehr als einmal von den Bergen, welche den Haoma tragen. Ausser dem schon S. 56 angeführten Abschnitt des zehnten Yasnakapitels hebe ich noch heraus:

4. *staomi garayō berezantō*  
*yathra haoma urūruduša* —

„ich preise, die hohen Berge, in (auf) denen die Haomas gewachsen sind.“

*staomi smō yatha raodhahē*  
*hubaoidhiš urvōcarānem* —  
*haoma raosē gara paiti*  
*uta frādhaēša vispatha*  
*haithim ašahē khāo ahi*

„ich preise die Länder, wo du wächst, wohlduftend über weite Flächen — Haoma, du wächst auf dem Berge und mögest gedeihen überall. Fürwahr, du bist eine Quelle des Guten.“

<sup>1)</sup> *ye parvatāḥ somaprsthāḥ*  
*āpa uttānaścarāḥ* !  
*vāta parjanya ād agnir.*

Die Opfersymbolik hat diesen Ausdruck auch auf die Presssteine übertragen in VIII, 52 (63), 2:

*dīvo mānam not sadan*  
*somaprsthāso adrayaḥ* !  
*ukthā brahma ca çaṁsyā* !!

der Parallelismus von *adri*, *uktha*, *brahma* macht unzweifelhaft, dass hier die Steine, nicht die Berge gemeint sind. So vielleicht auch IX, 46, 1.

<sup>2)</sup> *girir na bhujmā maghavatsu pivate.*



11. *meregha vīzhvañca vībaren —*  
*avi pawrāna vispatha*  
*avi spitagaona gairi*  
 12. *āaṭ āhva paurvatāhva*  
*pūrusaredhō vīraodhahē*  
*haomō gaoma zairigaonō |*

„es trugen dich heilige Vögel zu den Höhen überall; zu den weissfarbigen Bergen; dort, in den Bergen wächst du als der milchreiche goldfarbige Haoma in vielen Haufen.“<sup>1)</sup>

17. *vīspē haoma upa staomi*  
*yaṭciṭ bareṣnuṣva gairinām*  
*yaṭciṭ jāfnuṣva raonām*  
*yaēciṭ āzahu deretāonhō*  
*jaininām upa derezāhu*

„alle Haomapflanzen preise ich, soviel auf den Hochflächen der Berge, soviel in den Tiefen der Täler, so viel in den Schluchten sind, abgeschnitten für die Bündel der Weiber.“

Hieraus ergibt sich, dass Haoma in der Tat auf Bergen, richtiger vielleicht in den Bergen (im Gebirge) wächst; mehr wie es scheint auf Hochflächen, als in Thälern, aber auch die Täler sind erwähnt. Er wächst in Haufen und zeichnet sich aus durch seinen Duft.<sup>2)</sup> Der Rgveda nennt nur die Berge; Täler, soviel ich sehe, nicht, wenn nicht jene von den beiden „andhas“ der Sarasvatī handelnde Stelle hierher zu rechnen ist.

Lässt sich ermitteln, wo die Berge lagen, deren Hänge unsre Pflanze trugen? Der Vers des 3. Maṇḍala, der die Kikaṭas absprechend nennt, gibt keine Auskunft, weil er uns den Wohnsitz dieser Fremdlinge nicht sagt. Nur einmal noch tritt, mehr gelegentlich genannt, im Rgveda ein Name hervor, in einem Verse, der die Würfel rühmt und, ihren Reiz zu schildern, sie mit Soma Maujavata vergleicht.

<sup>1)</sup> Bartholomae und Mills übersetzen „Arten“ (kinds), was keinen Sinn gibt.

<sup>2)</sup> Man vgl. dazu Mantra Br. II, 4, 14: *agnir iva tejusā vāyur iva prāṇena soma iva gandhena*.

X, 34, 1: *somasyeva maujavatasya bhakṣo  
vibhūḍako jāgrvir mahyam achān* |

das Nirukta sagt IX, 8, dieser Mūjavant sei ein Berg: *maujavato mūjavati jāto mūjavān parvato muñjavān* — und Sāyaṇa bemerkt zu RV. I, 161, 8 desgleichen: *muñjavān nāma parvataḥ somotpattisthānam*.<sup>1)</sup> In der Ueberlieferung muss dem von diesem Ort stammenden Soma der Charakter besonderer Vortrefflichkeit beigelegt worden sein; das beweist ausser unserem Rgvedaverse noch die Frage, welche der Adhvaryu im Baudhāyanaritual<sup>2)</sup> „an den Verkäufer richtet, „*mūjavatā*“ „ist er vom Mūjavant?“ und dieser erwidert *mūjavato hi (mūjavatparvatād* <sup>3)</sup> *āhṛta iti dhyāyet*). Dies ist bemerkenswert, weil aus Frage und Antwort hervorgeht, dass auch andere Somapflanzen in Handel kamen und die vom Mūjavant noch in der Tradition des Rituals als besonders wertvoll gelten.<sup>4)</sup>

Der genannte Rgvedavers preist den Soma von Mūjavant nur in Form eines Vergleiches. Vergleiche führen leicht zu der Vermutung, dass in ihnen enthaltene Anschauungen nicht mehr der lebendigeren Gegenwart, sondern einer vergangenen Zeit angehören. In der Tat lag für den vedischen

<sup>1)</sup> Comm. zu Vāj. Samh. III, 61: *mūjavān nāma kaṣṇit parvato rudrasya vāsasthānam*.

<sup>2)</sup> Nach einem Prayoga, I. O. 1262, Eggeling Catalog No. 398. Diese Angabe geht auf das Sūtra selbst zurück. In einer in meinem Besitz befindlichen modernen Granthabs. dieses Sūtras heisst es: *kṛāyā te somā iti kṛāyā itītaraḥ pratyāha | mūjavatā iti mūjavato hītaraḥ pratyāha*.

<sup>3)</sup> In der von mir abgeschriebenen Handschrift sind die Worte *mūjavatparvatād* nicht ganz deutlich. Herr Dr. Scherman in München hat die Güte mich zu benachrichtigen, dass die Münchener Hs. (Cod. Sanskr. 86, Haug No. 117) wie oben angegeben liest. (fol. 23 b).

<sup>4)</sup> Noch einmal ist dieser Ausdruck mir im Ritual aufgestossen, Āpasamba XII, 5, 11, wo beim Schöpfen der Ekadhanawasser zu diesen gesagt wird: „dich nehme ich, den Saft, für Soma vom Mūjavant“.

Inder dieser Mūjavant schon in weiter Ferne; wenigstens für die Texte des Yajurveda bedeutet sein Name gleichsam die Grenze der civilisirten Welt. Maitr. Samh. I, 160, a. E. z. B. werden die Opfergaben für Rudra in einen Korb getan und an einen Baum gehängt mit den Worten: „dies ist dein Teil, o Rudra. Mit dieser Nahrung gehe vorbei über die (den) Mūjavant hinaus.“<sup>1)</sup> Wiederholt kommt der Name in der von Zimmer, Altindisches Leben, S. 380 ff. ausführlich besprochenen Atharvahymne V, 22 vor.<sup>2)</sup> Aus ihr ergibt sich ebenfalls, dass die Mūjavants ein den Indern feindseliger Volksstamm gewesen sind, der in weiter Ferne wohnt.

Leider kennen wir die Sitze der Mūjavants so wenig, wie die der Kikaṣas. Zimmer hat alles gesammelt, was sich in dieser Beziehung sagen lässt. Sie sassen nach seinen und Grills<sup>3)</sup> Ausführungen in der Nähe der Gandhāris und diese siedelten am Südufer der Kubhā bis zum Indus hin und auch noch am östlichen Ufer dieses Stromes. Auf der andern

<sup>1)</sup> *tān mūte kṛtvā vṛkṣa āsaṇcati / rudraiṣa te bhāgas / tenāvasena paro mūjavato 'tīhi pinākahastaḥ kṛttivāsā avatataḥhanvā / iti girir vai rudrasya yonir / ato vā eṣo 'nvalhyavacāraṇaṁ prajāḥ gamāyate / svenavainam bhāgadheyena svam yoniṁ gamayati.* Vāj. Samh. III, 61; Çat. Br. II, 6, 2, 17 (S. 198) bemerkt zu dem Spruch: *avasena vā adhvānam yanti tad enam sāvasam evānvavārjati / yatrāyatrāsyā carāṇam tad anvatra ha vā asya paro mūjavadbhyaḥ carāṇam.*

<sup>2)</sup> 5. *oko asya mūjavantaḥ  
oko asya mahāvṛṣāḥ /  
yāvajjūtas [takmaṁs] tāvān asi  
balhikeṣu nyocaraḥ ||*  
7. *takman mūjavato gaccha  
balhukān vā parastarām  
çūdrām iccha prapharoyam —*  
14. *gandhārībhyo mūjavadbhyaḥ /  
aṅgebhyo magadhebhyaḥ  
praiṣyaṁ janam eva çevadhīm  
takmānam pari dadmasi. ||*

<sup>3)</sup> Hundert Lieder, 2. Aufl. 156. Vgl. auch Muir, OST II, 352.

Seite müssen die Balhikas ihre Nachbarn gewesen sein. Mit der Behauptung, dass der Mūjavant ein Berg des Westhimalaya war, „vermutlich einer der weniger hohen, die dem berühmten Thal von Kaçmīra im SW. vorgelagert waren,“ geht Zimmer über das, was wir wissen, hinaus. Es lässt sich nicht einmal mit Sicherheit behaupten, dass Mūjavant ein Berg gewesen ist; wir haben dafür wenigstens kein andres Zeugnis als das der indischen Erklärer, Yāska allerdings an ihrer Spitze.

Ansichts der Tatsache, dass beim Somahandel ein Ādra als Verkäufer auftritt, gewinnt der Umstand, dass im Zusammenhang mit den Mūjavants und Balhikas eine Ādrafrau genannt wird, wie mir scheint, an Bedeutung.

## 5) Angebliche Verwandtschaft Somas mit andern Pflanzen.

Dem vorausgehenden sind noch einige vagere Angaben anzureihen, welche für unsre Untersuchung keinen gesicherten Wert haben, jedoch in diesem Zusammenhange nicht übergangen werden können, weil sie Soma zu andern Pflanzen in eine Beziehung setzen. Die eine dieser Pflanzen ist *kuṣṭha*, meistens als *Costus speciosus* oder *arabicus* definirt, nach Mat. med. 180 *Saussurea auriculata*. Es heisst von ihr AV. V, 4, 7:

*devebhyo adhi jāto 'si*  
*somasyāsi sakhā hitaḥ |*

„den Göttern entstammst du; du bist als Freund Somas eingesetzt.“ Ganz ebenso XIX, 39, 5. 8:

*sa kuṣṭho viçvabheṣajaḥ*  
*sākaṃ somena tiṣṭhati |*

„dieser K. alles heilend wohnt mit Soma zusammen.“

Kuṣṭha wird wie Soma auf den Bergen geboren und ist die stärkste unter den Pflanzen; er verscheucht Fieber und böse Geister. Weiter heisst es von ihm:

2. *suparṇasuvane girau*  
*jātaṃ himavatas pari |*  
*dhanaṃ abhi grtvā yanti*  
*vidur hi takmanācanam ||*

3. *aṣvattho devasādanas*  
*tr̥tīyasyāṃ ito divi |*  
*tatrāmṛtasya cakṣaṇam*  
*devāḥ kuṣṭham avanvata ||*

„auf dem Berge, wo die Adler horsten, ist sein Ursprung aus dem Himavant. Man hört von ihm und gelangt dazu um Gold. Denn man kennt ihn als Zerstörer des Fiebers. Ein Feigenbaum, auf dem die Götter wohnen, steht im dritten Himmel von hier aus. Dort erwarben die Götter den Anblick des Amṛta, den Kuṣṭha.“

8. *udasi jāto himavataḥ*  
*sa prācyāṃ nīyase janam |*  
*tatra kuṣṭhasya nāmāni*  
*uttamāni vi bhejire ||*

„im Norden von dem Himavant entsprossen wirst du im Osten der Menschheit zugeführt. Da teilten sie unter sich die besten Arten des Kuṣṭha.“

Wir finden also zwischen Soma und Kuṣṭha mehrere Berührungspunkte: er wird im Norden geholt und nach Osten gebracht; man erwirbt den einen wie den andern um Gold. Nicht unerheblich ist die Erwähnung des Zusammenhanges zwischen Kuṣṭha und dem Aṣvatthabaume. Denn wenn dieser hier auch rein mythologisch ist, so erinnert er doch an den schon von A. Kuhn (Myth. Stud. I, 173 ff.) hervorgehobenen Zusammenhang zwischen Soma und dem Feigenbaum. Kātyāyana schreibt X, 9, 30 den Priestern vor, einem Rājanya oder Vaiçya wirklichen Soma, selbst wenn er vorhanden ist, nicht zu geben, sondern statt seiner den

Saft der Nyagrodhafrucht, die in Milch ausgedrückt wird.<sup>1)</sup> Nach Kuhn scheint dies darauf zu weisen, dass vor Begründung der Priesterherrschaft die Masse des Volkes von diesem oder einem ähnlichen Baum einen wohlschmeckenden Trunk sich bereitete.<sup>2)</sup>

Jene Vorschrift steht nicht vereinzelt da. Kuhn verweist auf den Ipa oder Ilya, welcher nach Kauṣ. Brāhm. Up. I, 3 in der vom See Ara umgebenen Welt jenseits des alterlosen Stromes steht. Der Commentar sagt zu dieser Stelle, dass dieser Baum sonst *aṣvattha somasavana* heiße. Die Auffassung gehört nicht bloss den Commentaren an. Chāndogya Upaniṣad VIII, 5, 3 wird gesagt: *araḥ ca ha vai nṛgaḥ cārṇavau brahmaloke tṛtīyasyām ito divi | tad airaṇmadīyaṃ saraḥ | tad aṣvatthaḥ somasavanaḥ*. Ara und nṛga (aranya!) sind zwei Seen in Brahman's Welt von hier im dritten Himmel. Dies ist der Airaṇmadīyasee; dies der „somaspendende Feigenbaum“. Die übrigen Stellen Kāth. Up. VI, 1 und Bhagavadgītā XVI, 1 sind auch von Kuhn herbeigezogen. Nicht zu übersehen ist, dass auch in Zauberformeln der Name dieses Baumes unter den Gehilfen Indras bei Bewältigung seiner Feinde genannt wird.<sup>3)</sup> Fast überall umgibt den Baum ein mythologischer Hintergrund. Die einzige Ausnahme macht Kātyāyana und Rv. I, 135, 8, ein Vers, in dem es zweifelhaft bleibt, ob aṣvattha als Gefäss oder als Trunk zu verstehen ist.

A. Kuhn hat in seiner „Herabkunft des Feuers“ den Mythos von dem honigträufelnden Feigenbaum als Fort-

<sup>1)</sup> ficus indica, dem aṣvattha nahe verwandt und oft mit ihm wechselt. — Man vergleiche hierzu Ait. Brāhm. VII, 30.

<sup>2)</sup> Siehe auch Kāt. VII, 8, 13 Comm. Dies beweist, dass der echte Soma mehr und mehr für die Brahmanen reservirt blieb. Der Saft des Baumes ist ein Trunk. Çāk. ed. Pischel, 87. 10 heisst der Feigenbaum kṣīravṛkṣa.

<sup>3)</sup> AV. III, 6, 2. Ueber eine Silbermünze mit Mond und Feigenbaum siehe Lassen IAK II<sup>2</sup> 943.

setzung arischer Vorstellungen erwiesen. Wenn in der vedischen Litteratur sich Anspielungen darauf finden, so scheinen sie mehr Reste eines solchen altererbten Glaubens als Aeusserungen vedischer Gegenwart zu sein; denn keine einzige Stelle des ganzen Rgveda deutet mit einiger Sicherheit darauf, dass unter Soma der Saft einer Feigenbaumart gemeint sein könnte. Jene alte Vorstellung aber mag durch den Einfluss der Tatsache, dass der Feigenbaum in der Tat eine wohlschmeckende Milch liefern soll, vor gänzlicher Vergessenheit bewahrt worden sein.

Eine andere Pflanze, der Soma gleichgestellt wird, ist *parṇa* oder *palāṇa*. Wir finden diese Identifikation wiederholt in den Brāhmaṇas. Kauṣ. Br. z. B. heisst es: *somo vai palāṇaḥ sâ prathamâ somâhutiḥ* etc. (II, 2). Çat. Br. VI, 5, 1, 1: *parṇakāṣāyanīṣpakvâ etâ āpo bhavanti sthemne nṛ eva yad v eva parṇakāṣāyeṇa somo vai parṇas* etc. VI, 6, 3, 7: *somo vai palāṇaḥ* u. a.

Woher die Gleichstellung sich schreibt, kann ich nicht sagen. Sie scheint ganz auf mythologischem Grunde, auf der so oft widerkehrenden Erzählung zu beruhen, dass Gāyatri in einen Adler verwandelt Soma brachte und aus der ihr abgeschossenen Feder (*parṇa*) der Parṇabaum entstand.

Damit ist, was ich über die äussere Beschaffenheit der Somapflanze beizubringen habe, erschöpft. Es ist nicht viel, aber mehr als man aus dem Rgveda zur Entscheidung der Frage nach ihrem Aussehen bisher ermittelt hat. Ob es ausreichen wird, die Pflanze botanisch zu bestimmen, vermag ich nicht zu beurteilen; mir scheint es, als ob mehrere Angaben des Rgveda sich mit einander schwer vereinigen liessen und zu der Vermutung Anlass gäben, dass die Zeit des Rgveda selbst schon verschiedene Pflanzen verwendete.

## B. Der Somahandel.

---

Ehe man Soma presste, musste man ihn kaufen. Dieser Kauf ist in allen Texten der Yajuslitteratur so wohl bekannter und in den Sütren mit so grosser Uebereinstimmung gelehrter Vorgang, dass er aller Wahrscheinlichkeit nach als ein alter Bestandteil des Rituals angesehen werden muss und in frühe Zeit zurückreicht. Dass wir, von einer mehr durch Zufall erhaltenen und oben besprochenen Stelle abgesehen, aus dem Rgveda davon keine Kunde haben, kann dagegen nichts besagen. Um sein Schweigen zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass die überwiegende Mehrzahl seiner Lieder für sakrale Zwecke gedichtet war und bei solchem Anlass sich keine Gelegenheit oder Möglichkeit fand des weltlichen Händlers zu gedenken, von dem man die Pflanze nach Rede und Gegenrede erstand. Dem Dichter war die Pflanze, woher sie auch stammte, gleichviel ob sie der echte Soma oder ein Ersatzmittel war, nichts anderes als der Vertreter Gott Somas auf Erden, ein heiliges Gewächs. Die Inder würden eine Erwähnung seiner äusseren Herkunft beim Opfer so wenig geschmackvoll gefunden haben, wie wir es tun würden, wollte man in unsern eigenen religiösen Liedern des Kaufmanns



gedenken, von dem man Brot oder Wein bezog. Was dem Adhvaryu kraft seiner Pflicht, alle notwendigen Vorbereitungen zum Opfer zu treffen, natürlicher Weise zukam, lag dem Gesichtskreis des Hotr's rituell gänzlich fern. Gekauft wird aber Soma zu jeder Zeit worden sein. Will man nicht annehmen, dass er wohlfeil am Wegesrande wuchs, trauen wir der ganz unverfänglichen Angabe unserer Quellen, die die Berge seine Heimat nennen, so war seine Erwerbung, wie schon oben bemerkt, eben kein ganz müheloses Geschäft. Es wird nicht an Leuten gefehlt haben, die aus Einsammlung und Verkauf der Pflanzen ein Geschäft machten; nicht alle Opferer oder Priester werden zu jeder Zeit fähig oder willens gewesen sein, den Soma selbst zu holen, selbst wenn er in ihrer Heimat wuchs. Dazu kommt noch dies. War Soma wirklich der kostbare Besitz, als den ihn die Sänger preisen, dann war er schwerlich *publici juris*, und seine Fundorte hatten ihren berechtigten oder angemassen Herrn, der sein Eigentum bewahrte. Gleichviel ob er ein Arier war oder nicht, gleichviel ob ein Bergesfürst über die Höhen und Thäler herrschte, in denen Soma besonders trefflich wuchs, oder ein ganzer Stamm, Händler werden von dort in jedem Fall ausgezogen sein, um an ihre Nachbarn das wertvollste Produkt ihrer Heimat anzubieten.

Dies würde an sich allerdings nicht ausreichen, die Frage zu beantworten, warum dieser Handel denn mit allen Einzelheiten in dem Ritual des Adhvaryu seine Stätte fand. Seine Aufnahme dort hat eine tiefere Bedeutung, die ich nachher näher darzulegen mich bemühen werde.

Ich schildere zuerst den rituellen Vorgang im Anschluss an die Darstellung Āpastambas mit Ausscheidung der Vorschriften, welche für unsern Zweck nur nebensächlich sind. Abweichende Angaben des Çat. Brāhm.<sup>1)</sup> und Kātyāyanas<sup>2)</sup> werden in Anmerkungen gelegentlich Berücksichtigung finden.

<sup>1)</sup> III, 3, 1, 1 ff.

<sup>2)</sup> VII, 6, 1 ff.

Dass die Reihenfolge in den anderen Quellen im Einzelnen verschieden ist, ist für unser Ziel unerheblich.

Āp. X, 20, 12: von einem Kutsasohn soll er König Soma kaufen oder von einem andern Brahmanen. Auch von einem Nichtbrahmanen.<sup>1)</sup>

13. In der Gegend der Uttaravedi oder der des Uparava breitet er das rote Fell eines Zugtieres so aus, dass der Hals nach Osten und die Haare nach aussen zu liegen kommen. (Kāt. VII, 6, 1). Auf den südlich gelegenen Teil des Felles wirft er „den König“, auf dem nördlich belegenen lässt der Somaverkäufer sich nieder.

14. Nachdem er rings um die drei (welche vorgeschrieben sind): den Wassertopf,<sup>2)</sup> den König S., den Somaverkäufer einen Verschluss und im Norden eine Thür gemacht hat,<sup>3)</sup> folgt das (im Brāhmaṇa) bei der Erwägung, ob Soma auszulesen ist oder nicht, Gesagte.<sup>4)</sup>

15. „O Somahändler, reinige den Soma“ sagt er und wendet sich ab.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Kautsas werden auch später erwähnt. Āp. citirt X, 27, 1 eine Stelle aus Baudhāyana, wonach dieser die Kopfbinde einem Diener oder einem Kautsa zu überreichen vorschreibt. Kāt. nennt VII, 6, 3. 4 einen Kautsa oder Ādra als Verkäufer. Der Commentar sagt, ein Kautsa sei aus demselben Gotra wie Kutsa, andere meinten, ein K. sei einer, dessen Handlungsweise verächtlich ist.

<sup>2)</sup> Dieser Wassertopf soll die Vorschrift der Brāhmaṇas „*apām ante kṛpātī*“ erfüllen. Siehe Kāt. VII, 6, 6 ff.

<sup>3)</sup> Kāt. VII, 6, 7. 13.

<sup>4)</sup> Das Auslesen des Soma geschieht um etwaige zwischen die Somastengel geratene Gräser u. a. zu beseitigen. Der Comm. zu Taitt. Saṃh. I, S. 347 sagt: *vicayo nāma somasya tṛpāder apanayanam | tasminn oṣadhīnām rājñi some yat tṛpādikam āpannam patitam tat tṛpādikam asya somasya grasitam eva grāsa eva bhavati*. Das wichtigere Zeugnis der Maitr. Saṃh. siehe in der nächsten Anmerkung. Çat. Br. III, 3, 2, 5; Kāt. VII, 7, 10 ff.

<sup>5)</sup> Maitr. Saṃh. III, 79, 7: *somam vicinanti pāpavastyasya vyāvṛtṭyai*. 8. *atho devebhya evainam gundhanti | nādhoaryuḥ somam vici-*

16. Er darf nicht halb hinsehend dazutreten. Nicht soll der Opferer den Soma reinigen.

17. Weder sein Diener, noch der Adhvaryu, noch ein Diener des Adhvaryu (darf auslesen).

Es folgt die Beschreibung einiger Spenden wie der Prāyaṇīyā-īṣṭi, die als unwesentlich hier übergangen werden können.

22, 2 heisst es weiter: von Ost nach West gerichtet steht die als Kaufpreis für Soma dienende Kuh, einjährig, zweijährig oder darüber.

3—6 folgt die Beschreibung dieser Kuh in der Weise, wie sie S. 26 ff. gegeben ist.

9. Sie darf weder am Ohr gepackt noch am Fuss gebunden werden.

10. Er blickt auf ihren rechten Vorderfuss mit den Worten: „Mitra fessele dich am Fusse“, und wenn sie vorwärts geht, sagt er zu ihr: „Pūṣan behüte dich vor dem Wege u. s. w.“

11. Mit seinem rechten Fuss schreitet er den sechs Fussstapfen (welche die Kuh mit ihrem rechten Vorderfuss macht) nach und sagt der Reihe nach die sechs Sprüche: „du bist eine Vasu, du bist eine Rudrā, du bist Aditi u. s. w.“

12. Der Opferer verfolgt die sieben Schritte der Kuh mit den sieben Sprüchen: „einen folge dir Viṣṇu für Speise, zwei für Ūrj u. s. w.“ 23, 1 beim siebenten Schritt flüstert er: „verbündete Freunde wurden wir. Möchte ich zur Freundschaft mit dir gelangen u. s. w.“<sup>1)</sup>

---

*nuyāt na yajamāno na yajamānasya puruṣāḥ / nopadraṣṭāro vicīyamānasya syuḥ / yad upadraṣṭāro vicīyamānasya syuḥ kṣudhaṃ prajā nīyur avartir yajamānaṃ grhīyāt kṣodhuko 'dhvanyuḥ syāt / gundha somam āpannam nirasya iti brūyāt / grasiṭam vā etat somasya yad āpannam / grasiṭam ete somasya niṣkṛdanti ye somaṃ vicinvanti / tasmāt somavikrayiṇo bahu krīyānto bahu vindamānāḥ kṣodhukāḥ / grasiṭam hy ete somasya niṣkṛdanti /* Taitt. Samh. VI, 1, 9.

<sup>1)</sup> Kat. VII, 6, 16.

2. Mit den Worten „Brhaspati möge dich in Huld erfreuen u. s. w.“ umfasst der Adhvaryu mit den Händen die siebente Fussstapfe, legt ein Stück Gold auf sie, opfert auf dieses mit den Worten: „auf das Haupt der Erde, (auf den Opferplatz u. s. w.) sprengte ich dich,“ nimmt das Gold fort, nimmt dann den Sphya (Holzschwert) mit den Worten: „auf Gott Savitr's Geheiss etc.“ und umzieht die Fussstapfe dreimal von links nach rechts mit einem Kreis, soweit die Butter gelaufen ist, und sagt: „in einen Kreis eingeschlossen ist der böse Geist, eingeschlossen die Arätis.“<sup>1)</sup>

3. Mit dem Horn einer schwarzen Antilope fährt er leise den Kreis nach und hebt, soweit die Butter gelaufen ist, die Erde aus, tut sie in einen Topf<sup>2)</sup> mit den Worten: „bei uns sind Reichtümer“; und gibt darauf den Topf mit den Worten: „bei dir sind Reichtümer“ dem Opferer.

4. Dann gibt er ihn der Frau des Opferers, sprechend: „dein sind die Reichtümer“.

6. Er lässt die Gattin von der Somakuh anblicken, wobei er spricht: „sieh dich an mit der göttlichen Urvaçī.“<sup>3)</sup>

9. 10. An der Stelle, von der die Fussstapfe ausgehoben ist, wäscht er seine das Gold haltenden Hände,<sup>4)</sup> giesst Wasser an mit dem Spruch: „reiss auf die Erde und spalte die himmlische Wolke. Von dem himmlischen Wasser gib

<sup>1)</sup> Ueber diesen magischen Kreis siehe Pischel Philol. Abh. zu Hertz' 70. Geburtstage S. 73. Hinzuzufügen wäre dort noch Panzer, Beitrag II, 72. 79. 154. 531. Ueber die Fussstapfe des Pferdes siehe Çat. Br. II, 1, 4, 24; VI, 3, 3, 22; Taitt. Br. I, 1, 5, 9. Weber, Ind. Stud. X, 360.

<sup>2)</sup> (Der Topf heisst daher auch *paddharau*). Ç. Br. III, 3, 1, 7. Kät. VII, 6, 20.

<sup>3)</sup> Kät. VII, 6, 25: *neṣṭā tota ity enām vācayati* (Vāj. Samh. IV, 22). 26: *somakrayanyā ca samīkṣyamāpām samakṣya iti* (V. S. IV, 23).

Alle angewendeten Sprüche zeigen, dass die Kuh, mit der man Soma kauft, in mystischem Sinne gedeutet wird.

<sup>4)</sup> Çat. Br. III, 3, 2, 1; Kät. VII, 6, 27.

uns. Mache als Herr auf den Schlauch<sup>1)</sup> und zerlegt die (Erde der) Fussstapfe in drei Teile, vergräbt ein Drittel nördlich von dem Gārhapatya in kalte Asche,<sup>2)</sup> ein Drittel nördlich vom Āhavanīya, ein Drittel übergibt er der Gattin, welche es in ihrer Behausung niederlegt.

24, 2 (Adhvaryu, Brahman und Opferer) gehen mit einem ringsum verhängten<sup>3)</sup> und überdachten Wagen, von dem das Vorderbrett entfernt ist, nach Osten auf Soma zu. Als Spruch sagen sie dabei „wir beschritten den Pfad, der zum Heile führt u. s. w. (RV. VI, 51, 16).

3. Ist der Platz auf einem Berge, so tragen sie nach dem Kauf Soma auf dem Kopf (brauchen also den Wagen nicht).<sup>4)</sup>

4. Westlich oder nördlich von König Soma wird der Wagen mit der Deichsel nach Ost oder Nord aufgestellt, wobei er an dem Vorderteil (?) auf die Erde gestützt ist; seine Joche sind dabei an der Deichsel Spitze befestigt.

5. „Mit dem Schössling verbinde sich dein Schössling u. s. w.“, sagt der Opferer zu König Soma.<sup>5)</sup>

7. Der Adhvaryu legt ein linnenenes, zwei- oder dreifach liegendes Gewand auf das Fell mit dem Saum nach Ost, nach oben, oder nach Nord gerichtet.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Taitt. Samh. II, 4, 8 f. wird der Vers in anderer und wol ursprünglicherer Weise verwendet.

<sup>2)</sup> Çat. Br. III, 6, 3, 4 ff. im Einzelnen abweichend.

<sup>3)</sup> Taitt. Samh. Comm. I, S. 350, Z. 4: *pariçrayaḥ śakataśyopari ḡrhakudīyavat parito veṣṭanam / chadīr uparitanam āchādanam.*

<sup>4)</sup> Taitt. Samh. Comm. I, S. 349, *same pradeṣe jīvanasādhanam dhānyam ca śakataśvāhyam tadvat somaḥ / viśame tu pradeṣe çirasā soma-vahanam vidhatte — yadā parvate somalatotpattipradeṣe somaḥ krīṇanti tadeti çṣaḥ.*

<sup>5)</sup> Der Sinn des Verses zeigt, dass seine Verwendung an dieser Stelle nicht ursprünglich ist. — Soma heisst hier immer „König“, die Pflanze repräsentirt den Gott.

<sup>6)</sup> Çat. Br. III, 3, 2, 9. Kāt. VII, 7, 12.

8. Auf diesem ergreift er, das Gold am Finger, ohne Daumen und kleinen Finger zu krümmen, mit beiden die Añcus und misst mit dem Aticchandasverse: „ich preise Gott Savitr, den weisen u. s. w.“<sup>1)</sup>

9. In derselben Weise misst er immer mit je einem (folgenden) Finger, (den vorausgehenden) weglassend.<sup>2)</sup>

10. Bei allen nimmt er den Daumen hinzu.

Es folgen verschiedene Vorschriften über das Messen Somas, die hier unwesentlich sind.

Nachdem dies vorüber, schreitet er zum Kauf.

25, 1: „o Gott Sūrya, Soma wollen wir kaufen. Den verkünden wir dir; den (verkünde) du allen Göttern. Bereite die Opfer, bereite die Opferlöhne je nach Jahreszeit und Gottheit.“ Damit verehrt er die Sonne, gibt dem Somaverkäufer den (eingebundenen) König Soma und verhandelt mit ihm.

2. o Somahändler, ist dir König Soma feil?

3. Der erwidert: „er ist mir feil“.

4. Nachdem er gesagt hat: „Soma kaufe ich von dir saftig und milchreich“<sup>3)</sup> spricht er zu ihm: „um ein sechzehntel (der Kuh) will ich ihn von dir kaufen.“

5. Der Somaverkäufer erwidert bei jedem Handel bis zum Abschluss: „mehr als das ist König Soma wert.“<sup>4)</sup>

6. Um eine *kusṭhā* will ich ihn von dir kaufen“ sagt er

<sup>1)</sup> Vāj. Samh. IV, 25; Taitt. Samh. I, 2, 6b. Kat. VII, 7, 13.

<sup>2)</sup> Āt. Br. III, 3, 2, 13. 14; Kāt. VII, 7, 13 ff. Maitr. Samh. III, S. 80, 2. Taitt. Samh. I, S. 350 Comm. Beim ersten Mal mit Daumen und kleinem Finger, beim zweiten Mal mit Daumen und Ringfinger, dann mit Daumen und Mittelfinger u. s. w.

<sup>3)</sup> Maitr. Samh. III, 84, 13: somam te krīṇāni mahāntam bahvarham bahu gobhamūnam kalayā te krīṇāni u. s. w. Taitt. Samh. I, 2, 7a; VI, 1, 10, 1 ff. Āt. Br. III, 3, 3, 1. Die Frage des Baudhāyanarituals, ob es Soma vom Berge Mūjavant sei, ist oben erwähnt.

<sup>4)</sup> Etwas ausführlicher Kāt. VII, 8, 8; Āt. Br. III, 3, 3, 1. ff.

beim zweiten; „um die Klaue will ich ihn von dir kaufen“ beim dritten;<sup>1)</sup> „um den Fuss will ich ihn von dir kaufen“ beim vierten Mal.

7. Dies wiederholt sich dreimal.

8. Oder einzeln je dreimal.

9. Am Schluss sagt er: „um die Kuh will ich ihn von dir kaufen.“<sup>2)</sup>

10. Oder er soll nicht „um die Kuh“ sagen. Mit dem Wort: „diese“ auf sie hinweisend flüstert er: „ihre Seele, ihre Gestalt, ihre Nachkommen, ihre Milch, ihre Verwandtschaft.“

11. Nachdem er geflüstert hat: „deinen Glanz kaufe ich um Glanz“ kauft er um Gold.

12. Nachdem er geflüstert hat: „du bist ein Körper von Glut“ kauft er um eine Ziege.<sup>3)</sup>

Um je eins von den übrigen.<sup>4)</sup>

14. Wollte er um einen Stier kaufen, so würde er um Prajāpati kaufen. An dessen Stelle tritt ein männliches, schon entwöhntes Kalb.

15. „Ein Paar“ das ist ein männliches und ein weibliches, schon entwöhntes Kalb.

16. Nachdem er mit diesen beiden zugleich gekauft hat, kauft er zum Schluss mit einem Gewande.

26, 10. mit den Worten: „bei uns sei das Gold“ nimmt er dem Somaverkäufer das Gold weg.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Die Steigerung bei Kāt. VII, 8, 10 ist *çapha, pada, arlha, go*.

<sup>2)</sup> Kāt. hat noch Folgendes: VII, 8, 13: *kṛtāḥ soma rājety ante vayāṁsi prabrūhīty āha somavikrayāḥ*; worauf der Adhvaryu die einzelnen Kaufpreise nennt. Ebenso Çat. Br. III, 3, 3, 4. Diese einzelnen Preise sind hier: *candra, vastra, chāgā, dhenu, mithunau gāvau*, und *tisro 'nyāḥ (strīgavyāḥ)*.

<sup>3)</sup> Çat. Br. III, 3, 3, 8. Kāt. VII, 8, 20.

<sup>4)</sup> Kalbskuh, Stier, ein Paar junge Rinder, Kleid.

<sup>5)</sup> Die Reihenfolge der Handlungen ist im weissen Yajurveda verschiedentlich anders, worauf hier weiter nichts ankommt. Interessant ist

11. Mit den Worten: „unter uns sei das Licht“ gibt er dem Opferer ein weisses Wollenbüschel. Dies macht er seiner Zeit zur Nābhi der Wollenseihe.

12. Die weisse Wollenseihe ist daheim aus Fäden von der Wolle eines weissen Schafes gewebt.

14. Er netzt ein schwarzes Wollenbüschel mit Wasser, umschlingt es mit den Worten: „ich umschlinge hier die Häse der bissigen Schlangen“ und wirft damit auf den Soma-verkäufer sprechend: „Finsternis wohne bei dem Soma-verkäufer“.<sup>2)</sup>

15. o Svāna! Bhṛāja! Aṅghāra! Bambhāra! Hasta! Suhasta! Kṛṣānu! Dies sind für euch die Kaufpreise. Hütet sie. Nicht möge man euch betrügen“<sup>3)</sup> damit weist er die Kaufpreise an und nimmt mit dem Spruch: „aus dir selbst bist du geschaffen; du bist durch dich selbst; für dieses Werk bist du geschaffen; nach Gebür nehme ich dich, nach Gebür behüte mich“ den König Soma von dem Verkäufer.

16. Wenn der Somahändler aber Umstände machen sollte, soll er ihm den Soma entreissen.

aus Kāt. Folgendes: VII, 8, 15: *ḥukraṇ tveti hiraṇyam ālambhya vācayati*. 16. *saṁme ta iti* (VS. IV, 26) *somavikrayiṇaṁ hiraṇyenābhikampayati*. Der Comm. sagt, dass er ihn mit dem Golde aufrege, indem er es ihm bloss zeige. 18. *asme ta iti* (VS. IV, 26) *yajamānasahitaṁ nidadhāti*. 19. *somavikrayy etad ādatte*. Später nimmt er ihm aber das Gold wider weg: 27. *hiraṇyam sahasācchidya prṣatā varatrākāpdenāhanti vā* „nachdem er ihm mit Gewalt das Gold entrissen, darf er ihn mit einem verschiedenfarbigen Riemen schlagen.“ (ähnlich wie bei Āpastamba). Siehe Çat. Br. III, 3, 3, 7 und dazu Eggeling, SBE XXVI, S. 70. 71. Weber l. c. 361.

<sup>2)</sup> Hir. VII, 2, 8: *ḥuklānām āvikorṇānām amote dve daṣāpavitre bhavato daṣākam anyatarad udakena kledayitvā kṛṣṇām āṇāstukām idam aham upagrathnāmīty upagrathya somavikrayiṇi tama iti tayā somavikrayiṇaṁ rarāṭe vidhyati*. Ein von mir abgeschriebener Prayoga sagt, dass er ihn zwischen die Augenbrauen schlage.

<sup>3)</sup> Taitt. Samh. I, 2, 7h; Çat. Br. III, 3, 3, 11. Vāj. Samh. IV, 27. Maitr. Samh. I, 2, 5; III, 7, 7 (84, 13): *suvaṇ nabhrāḍ aṅgāre etc.* u. s. w.



27, 1: Mit dem Verse „gefiederte Vögel“ (R.V. X, 73, 11) entblösst der Opferer (Schulter und Kopf).<sup>1)</sup>

2. Den bei der Somaweihe gebrauchten Stab gibt er dem Maitrāvaruṇa. —

3. Mit dem Spruch: „Mitra komme zu uns“ nimmt der Opferer den Soma, setzt ihn auf seinen rechten Schenkel sprechend: „in Indras Schenkel gehe ein“ und bleibt, ihn mit den Händen haltend, sitzen.<sup>2)</sup>

5. Mit den Worten „Rudra wende dich herzu“ treibt er von links nach rechts die Somakuh herum, und, nachdem er sie mit einer andern losgekauft hat, entlässt er sie in des Opferers Stall.

6. Sollte der Händler widersprechen, so soll man ihn mit einem gesprenkelten<sup>3)</sup> Stück Lederriemen schlagen und fortjagen.

7. Einige meinen, dass man ihn mit Holzscheiten schlägt.

8. Einige meinen, das Schlagen muss geschehen.

Damit ist der Somahandel beendet, dessen Vorgänge wundersam genug sind, um hier beleuchtet zu werden. Roth meint S. 687 seiner früher genannten Abhandlung, dass er eine Fiktion des Rituals sei oder höchstens ein Spiel. Klarer spricht Eggeling<sup>4)</sup> sich dahin aus, dass „the whole transaction was evidently a feigned purchase, symbolising the acquisition of the Soma by the gods from the Gandharvas. The real bargain was probably concluded before the sacrificial performance.“ Er kommt der richtigen Auffassung damit sehr nahe, wir müssen aber noch einige Schritte weiter gehen. Vergegenwärtigen wir uns die Situation.

<sup>1)</sup> Die Kopfbinde übergibt er nach Baudhāyana einem Kautsa oder einem Diener.

<sup>2)</sup> Kāt. VII, 8, 23. Çat. Br. III, 3, 3, 10.

<sup>3)</sup> Der Comm. sagt *bindumatā*; der zu Kāt. VII, 8, 27 erklärt *prṣatā* mit *vicitravarṇena*.

<sup>4)</sup> SBE XXVI, S. 71, note 1.

Als Somaverkäufer gilt ein Çūdra; der an ihn gerichtete Spruch: svāna, bhrāja u. s. w. zeigt, dass er als einer der feindlichen Somawächter gedacht ist, die die Pflanze resp. den Gott seiner rechtmässigen Bestimmung entziehen. Auch die Sprüche, wie „bei uns wohne der Glanz“, weisen darauf, dass dem Streit zwischen Ārya und Çūdra die symbolische Bedeutung eines Kampfes ganz anderer, höherer Mächte beigelegt wird. Ebenso ergibt sich aus den an die Somakrayaṇīkuh gerichteten Sprüchen, dass es sich um keine gewöhnliche Kuh, welche dem Besitzer Somas angeboten wird, handelte, sondern um das Abbild einer himmlischen. Mit den Worten *vāg vā eṣā nidānena yat somakrayaṇī*<sup>1)</sup> gibt uns das Çat. Br. Auskunft, wen die Kuh vorstellen soll. Nach der übereinstimmenden Angabe verschiedener unsrer Quellen war die Vāc der Preis, um den die Götter sich von den Gandharven den Soma erkaufen. „Am Himmel war Soma“, heisst es Çat. Br. III, 2, 4, 1 ff.<sup>2)</sup> „und auf der Erde die Götter; da wünschten die Götter: möchte Soma zu uns kommen. Wenn er gekommen ist, wollen wir damit opfern.“ Sie schufen die zwei Māyās, Suparṇī und Kadrū. In dem von den Dhiṣṇya handelnden Brāhmaṇa wird erzählt, wie die Geschichte von Suparṇī und Kadrū war. 2. Für sie flog Gāyatrī nach Soma. Als sie ihn brachte, raubte ihn ihr der Gandharva Viçvāvasu. Die Götter wussten: entfernt ist von dort der Soma, aber zu uns kommt er nicht; denn die Gandharvas stahlen ihn. 3. Sie sprachen: „nach Frauen lüstern sind die Gandharven; wir wollen ihnen die Vāc senden. Diese wird her zu uns mit Soma kommen.“ Sie schickten zu ihnen die Vāc. Sie kam mit Soma zu ihnen hin. 4. Die Gandharven gingen ihr nach und sprachen:

<sup>1)</sup> Çat. Br. III, 3, 1, 16. Ebenso Maitr. I, 6, 4 (S. 92, 18). Taitt. Samh. VI, 1, 6, 4. 5: *striyā niṣ kṛpāmeti | te vācam striyam ekahāyanīm kṛtvā tayā nirakṛīṇan*; Ait. Br. I, 27.

<sup>2)</sup> Ähnlich auch in den andern Texten, z. B. Taitt. Samh. VI, 1, 6, 6.

„Soma sei euer, unser die Vāc“. „Ja“ erwiderten die Götter. „Aber da diese einmal zu uns gekommen ist, führet sie nicht sozusagen mit Gewalt weg, wir wollen sie beiderseitig rufen.“ Sie riefen sie. 5. Die Gandharven sagten ihr die Veden her und riefen, „so etwas können wir, so etwas können wir.“ 6. Aber die Götter schufen die Laute und liessen sich, spielend und singend, nieder. „So wollen wir dir singen, so dich erfreuen“ riefen sie. Sie wandte sich den Göttern zu und sie tat daran unklug, dass sie von betenden und recitirenden sich Tanz und Gesang zuwendete.“

Die Erzählung zeigt, mit wie grosser Anschaulichkeit man die alte Sage von der Gewinnung des Göttertranks auszumalen wusste. Sie scheint in mehr als einer Fassung in Umlauf gewesen zu sein und das von unsern Texten überlieferte Zwiegespräch zwischen Kadrū und Suparnī kann als ein weiteres Beispiel von der dramatischen Belebung des Gegenstandes gelten.<sup>1)</sup> Es sind offenbar alte volkstümliche Sagenstoffe, die uns hier vorgeführt werden, Stoffe, die vielmehr, als der Rgveda vermuten lässt, Gegenstand volkstümlichen Glaubens und Denkens waren. Aus dem vedischen Liederkreis weiss ich nur einen Vers, I, 108, 6:

*yad abravāṃ prathanāṃ vāṃ vṛṇāno  
ayaṃ somo asurair no viḥavyaḥ<sup>2)</sup>*

anzuführen, aus dem man auf einen ähnlichen Wettstreit zwischen dem Sänger und den Asuras um Soma — man beachte die Wahl des Verbums *viḥve* — schliessen könnte. Aber das indische Leben war sicher viel inhaltreicher als die zu bestimmten Zwecken veranstaltete Liedersammlung uns sagt. An anderer Stelle habe ich darauf hingewiesen, wie zur Sonnenwendzeit Kämpfe oder Wettspiele zwischen „Āryas“ und „Cūdras“ sich an die Opferfeiern anschlossen.

<sup>1)</sup> Taitt. Samh. VI, 1, 6, 1. Maitr. Samh. III, 7, 3 (77, 6) u. s.

<sup>2)</sup> als ich euch zuerst erklärend sprach „um Soma wollen wir mit den Asuras streiten“.

Auch dort erhält ein Qūdra wie hier beim Somakauf Prügel und wird davon gejagt.<sup>1)</sup> Er wird in Wirklichkeit nicht mehr, als eben der Zweck solcher Veranstaltungen erfordert, geschlagen sein; nicht anders als bei uns im Volksschauspiel der Bösewicht geschlagen wird. Ganz so ist nach meiner Ansicht der dem Somaopfer einverleibte Somakauf aufzufassen. Der Qūdra ist kein blosser Händler; er stellt den Gandharva vor, mit andern Worten, wir haben hier die ersten nachweisbaren Anfänge der dramatischen Kunst im alten Indien, die dort ebenso wie anderwärts an religiöse Stoffe anknüpfte. Der Somahandel ist nichts anderes als die Scene eines Volksschauspiels, welches die Gewinnung Somas von den Gandharven behandelt und der geprellte und mit Schlägen heimgeschickte Qūdra ist der dumme Teufel unserer eigenen Litteratur.<sup>2)</sup>

Ob im Somahandel noch daneben eine Erinnerung alter Kämpfe nachklingt, die um die Sitze geführt wurden, in denen die Pflanze wuchs, vermag ich mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht zu sagen. Möglich wäre es immerhin; denn in den Streitigkeiten der Götter spiegeln sich leicht die der Menschen wider und ein Somahändler gilt auch in späterer Zeit noch als ein verwerflicher Mensch.<sup>3)</sup> Das Ritual deutet durch die Vorschrift, dass der Somahändler ein Qūdra sein müsse, seine Abkunft von fremdem Stamme an; ein fremder Stamm, der Soma besass ohne ihn zu pressen, waren, wie wir sahen, die Kikaṭas; wahrscheinlich wird er

<sup>1)</sup> Die Sonnenwendfeste in Alt-Indien. Erlangen 1890. S. 43.

<sup>2)</sup> Siehe u. a. Wirth, Oster- und Passionsspiele S. 186; Mone, Schauspiele des Mittelalters II, S. 16. Reuling, die komische Figur in den wichtigeren deutschen Dramen S. 16.

<sup>3)</sup> Siehe z. B. Manu III, 158; Gautama XV, 18. Deutlicher wird dies noch bei der aus manchen Vorschriften der Gesetzbücher sich ergebenden Behandlung des Qūdra; z. B. können die zu einer Asura-hochzeit nötigen Mittel einem Qūdra weggenommen werden. Gaut. XVIII, 24. Manu XI, 11. 13.

nicht der einzige seiner Art gewesen sein, der den vedischen Indern feindlich gegenüber stand. Ich habe hierüber nichts sicheres ermitteln können.

Ein Name indes schien mir um der Etymologie willen anzudeuten, dass sich unter ihm eine Bezeichnung von Somahändlern berge: der Name *Pani*; denn seine Zusammengehörigkeit mit Wurzel *pan*, „kaufen“, scheint einleuchtend zu sein. Ich habe diesen Punkt eingehend geprüft und bin zu einem Ergebnis gelangt, das von dem Ziel, auf das ich hinauszukommen dachte, allerdings weit abliegt. Wenn ich diese Untersuchung dennoch hier einschalte, so geschieht es um des Gegensatzes willen, der gerade zwischen diesem Wort und dem frommen Somapresser an vielen Stellen unverkennbar hervortritt. Sie hat überdies, wie ich hoffe, für das Verständnis der vedischen Mythologie eine grundsätzliche Bedeutung insofern sie zeigt, wie grosse Zeiträume zwischen den in verschiedenen Maṇḍalas berichteten Begebenheiten liegen, und wie historische Feinde vedischer Völker noch im Rgveda in Dämonengeschlechter, gleichsam vor unsern Augen, bei der Nachwelt übergehen.

---

# Anhang.

---

## Die Panis im Rgveda.

---

### Eine historische Untersuchung.

Das Petersburger Wörterbuch sagt von den Panis: „*Pani* (eigentlich der Händler, Tauscher, der nichts ohne Entgelt geben will) der Karge, Knauser, Geizhals; so werden insbesondere diejenigen bezeichnet, welche im Opfer karg sind, oder die Ungläubigen, welche das Ihrige ganz behalten wollen . . . . So heissen auch schätzhütende, missgünstige Dämonen, welche von den Göttern und den Angiras überwältigt werden.“ Nach Ludwig (III, § 34 und bes. 51) war der Panī „ein Kaufmann und gehörte der Urbevölkerung an, mit der er zuweilen identificirt wird; er war wandernder Kaufmann, der zwar recht nützlich war, aber ganz vorzüglich Scheu und Misstrauen erwecken musste . . . . Gewiss zog er selten allein, sondern in Karawanen mit bewaffneten Dienern; war er in der Ueberzahl, so mochte die Handelsreise sich gelegentlich in einen Raubzug verwandeln; man vergleiche die Schilderung von dem Treiben der grösseren arabischen

Kaufleute aus Tunis, Tripoli, Murzuk auf ihren Zügen ins innere Afrika.“

Bergaigne, rel. véd. II, 319 meint: le mot *paṇi* signifie proprement „avare“ et désigne l'homme qui ne fait pas de dons aux prêtres . . Les demons qui détiennent les trésors célestes sont aussi considérés comme des avares. On ne s'étonnera donc pas que le mot *paṇi* désigne également l'ennemi mythique. Les *Paṇis* sont les gardiens avares des vaches célestes, ou, ce qui revient au même, du beurre, qu'ils cachent, mais qui est trouvé par les dieux etc.<sup>1)</sup>

Meine Ergebnisse sind ganz andere. Wäre es richtig, dass *Paṇi* mit der Wurzel *paṇ* „kaufen“ etymologisch verknüpft ist, so wäre seine Verwendung in einer ausschliesslich verächtlichen Bedeutung, die weder *paṇ* noch seine Ableitungen haben, auffällig. Wir haben keine Veranlassung, der Zeit des R.V., der ja von Handel sehr selten zu sprechen Veranlassung hat, durch Zurückführung des Wortes *Paṇi* auf *paṇ* eine Auffassung vom Kaufmann zuzuschreiben, die mit dem späteren Ansehen dieses Standes in Indien völlig in Widerspruch steht. Es genügt, wenn wir von klassischen Zeugnissen absehen,<sup>2)</sup> auf das Lied eines frommen Händlers zu verweisen, das uns aus der vedischen Litteratur selbst, AV. III, 15, aufbewahrt ist. Es ist von vornherein also fraglich, ob beide Worte zusammen gehören und wir können gänzlich von einer Verwertung dieser Etymologie Abstand nehmen.<sup>3)</sup>

Die Rgvedastellen, die der *Paṇis* gedenken, sind über die ganze Sammlung verteilt, aber in ungleicher Weise; denn

<sup>1)</sup> Aehnlich Darmesteter, Ormazd et Ahriman S. 100; A. 2.

<sup>2)</sup> Siehe z. B. die Gesch. des Kathāsaritsāgara I, 6, 36 ff.; die Einleitung zum 1. Buch des Pañcatantra.

<sup>3)</sup> Kein Nachdruck ist dagegen auf das Nichtvorkommen der Wurzel im R.V. zu legen. Der unlängbare Zusammenhang mit *πέποιμαι* würde diesem Argument seinen Wert nehmen.

im 2. und 3. Maṇḍala werden sie nur je einmal, im 5. 9. je zweimal, im 4. 7. je dreimal, im 8. sechsmal genannt. Aus dem 10. Buch sind ausserhalb der Hymne 108 noch vier, aus dem ersten neun Fälle zu verzeichnen, während sie im 6. Maṇḍala zwölfmal, oder wenn wir nur hymnenweise zählen, neunmal vorkommen. Aus dieser Statistik leuchtet ein, dass die Zahlen des Bharadvājabuches die der andern, wenn wir von dem umfangreichen 1. Maṇḍala absehen, absolut, wenn wir dies mitrechnen, wenigstens relativ erheblich überwiegen. Das hat seinen natürlichen Grund,<sup>1)</sup> weil gerade im sechsten Buch die Angaben über die Paṇis, wie sich zeigen wird, auf einer tatsächlicheren Unterlage als sonst beruhen.

Ehe wir die einzelnen Stellen befragen, wird es gut sein, die ganz mythologische Hymne X, 108 fürs erste auszuscheiden; denn ihrem Dichter erscheinen die Paṇis als ein trotziges Dämonengeschlecht, das in nebelhafter Ferne „jenseits der Rasā“ wohnt. Das ist sonst nur selten der Fall. Sie sind meist Wesen von Fleisch und Blut, deren auffallendster Charakterzug der ist, dass sie Indra trotz ihres Reichtums keinen Soma pressen. Da es auf die Einzelheiten hier ankommt, erlaube ich mir die Beweise etwas ausführlicher als vielleicht nötig wäre vorzulegen:

IV, 25, 7:

*na revatā paṇinā sakhyam Indro  
asunvatā sutapāḥ saṃ grṇīte |*

<sup>1)</sup> Die Bhāradvājas bilden den einen, die Gautamas einen anderen Zweig der Āṅgiras. (Ludwig III, 128). Von den 9 Stellen, an denen Paṇi im ersten Maṇḍala steht, gehören (nach der Anukram.) zwei (32, 11; 33, 3) dem Hiranyastūpa Āṅgirasa, zwei (83, 4; 93, 4) einem Gautama; dazu kommen 2 Gautamastellen aus dem vierten Maṇḍala, so dass der grösste Teil aller Nennungen der Paṇis einer Gruppe bestimmter Familien zuzukommen scheint. Auch X, 108 sind die Āṅgiras als ihre Gegner genannt.



„nicht willigt Indra ein in die Freundschaft mit dem reichen Paṇi, dem nichtpressenden, er der Somatrinker.“

VIII, 53, 2: *padā paṇīr arādhaso*

*ni bādhasva, mahān asi |*

„mit dem Fuss stoss die kargen<sup>1)</sup> Paṇis nieder; du bist gross.“

VIII, 86 (97), 2:

*yam indra dadhiṣe tvam*

*açvaṃ gāṃ bhāgam avyayam |*

*yajamāne sunvati dakṣiṇāvati*

*tasmin taṃ dhehi, mā paṇau ||*

Was du, Indra, an Rossen, Rindern, Schafen besitzt, verleihe dem pressenden und Dakṣiṇās spendenden Opferer, nicht dem Paṇi.“

X, 60, 6: *agastyasya nadbhyah*

*sapti yunakṣi rohitā |*

*paṇīn ny akramīr abhi*

*viçvān rājann arādhasaḥ ||*

„für Agastyas Söhne schirrst du die beiden Roten an; du tratest nieder auf alle Paṇis, o König, die kargen.“<sup>1)</sup>

I, 83, 3 cd:

*asaṃyatto vrate te kṣeti puṣyati*

*bhadrā çaktir yajamānāya sunvate ||*

4 a. *ād aṅgirāḥ prathamam dadhire vayaḥ —*

c. *sarvaṃ paṇeḥ sam avindanta bhojanam*

*açvāvantaṃ gomantaṃ ā paçuṃ naraḥ*

„unbehindert wohnt und blüht er in deinem Reich; glückbringend ist deine Macht dem pressenden Opferer. Da gewannen die Aṅgiras zuerst Kraft. Alle Lebensmittel des Paṇi, seine Rosse und Rinder fanden da zusammen die Männer.“

<sup>1)</sup> „karg“ ist einer, der keine Dakṣiṇās gibt; das zeigt der Vergleich mit VIII, 86, 2.

V, 34, 5b:

*nāsunvatā sacate puṣyatā cana*

6b. *asunvato viṣunaḥ sunvato vrdhaḥ |*

*indro viṣvasya damitā vibhīṣaṇo*

*yathāvaçaṃ nayati dāsam āryaḥ ||*

7. *sam im paṇer ajati bhojanaṃ muṣe*

*vi dācuṣe bhajati sūnaraṃ vasu |*

„Nicht ist (Indra) mit dem, der nicht presst, wiewol er reich ist. Abgewendet dem, der nicht presst, ein Förderer dem Presser, bändigt Indra schrecklich jedweden und führt als Arier nach Belieben den Dāsa fort. Er holt als Bente des Paṇi Lebensmittel zusammen und teilt seinem Verehrer aus den schönen Besitz.“

Vāj. Samh. XXXV, 1:

*apeto yantu paṇayo*

*asumnā devapīyavaḥ |*

*asya lokaḥ sutāvataḥ ||*

„fort sollen sich die Paṇis scheren, die schlechten, die den Göttern trotzen. Dem Somapresser gehört die Welt.“

AV. XX, 128, 4 (u. s.):

*yaç ca paṇir abhujīṣyo*

*yaç ca revāni adācuriḥ.*

Ihr Reichtum wird, wie in dieser Stelle, wiederholt hervorgehoben: „wir rühmen uns eure wahren Lobsänger zu sein; der Paṇi rühmt sich seiner (verborgenen) Schätze“ heisst es in dem Verse I, 180, 7.<sup>1)</sup> I, 151, 9 wird gesagt, dass den Reichtum Mitrāvaruṇas selbst die Paṇis nicht erreichen.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup>

*vayaṃ cid dhi vām jaritārāḥ satyāḥ*

*vīpanyāmahe vi paṇir hitāvān |*

Die von Pischel (GGA. 1890. S. 537) vorgeschlagene Übersetzung: „der Geizhals wird gerühmt als wohlwollend“, ist darum unrichtig, weil der Paṇi nirgends gerühmt wird und Paṇi wie sich zeigen wird kein blosser Geizhals ist.

<sup>2)</sup>

*ed. na vām dyāvo 'habhir nota sindhavo*

*na devatvaṃ paṇayo nānaçur magham*

Aus dem Vorstehenden ergibt sich eine deutliche Unterscheidung zwischen den *Paṇi asunvant* „die keinen Soma pressen“ und den Verehrern Indras. Wer Indra ruft, sagt sich los von dem Paṇi.<sup>1)</sup> Es zeigt sich also nirgends das Bild eines umherziehenden Händlers, der seine Waaren mit Überredung oder Übervorteilung an den Mann bringt oder gar mitten unter Indern wohnt, sondern ein Kultgegensatz zwischen Anhängern und Gegnern jenes Gottes, zwischen Gläubigen und solchen Ungläubigen, denen doch die Mittel Soma zu pressen und dem Brähmaṇa Opferlohn zu spenden durchaus nicht fehlen.

Das Wort *su* „pressen“ ist dem Indravererher mehr als eine gewöhnliche Tätigkeit, es ist die Lösung des rechtgläubigen Ariers. Daher ist Indra, der Gott nationaler Kämpfe, auch der, welcher gegen den Asunvant seine Waffe schwingt.<sup>2)</sup> In dem einen der eben angeführten Beispiele V, 34, 5 ff. steht mit dem Paṇi der Dāsa auf einer Stufe, und Dāsa ist ein Gegner des Ariers; die Paṇis also werden das ebenfalls gewesen sein.

In diesem Satz sind *dyāvo, sindhavaḥ paṇayas* Subjekt, *devatvum, magham* Objekt.

1) VII, 19, 9: *ye te havebhīr vi paṇīm adācan  
asmān vṛṇīṣva yujyāya tasmāi*

Es heisst hier wol nur „ungläubig“.

2) I, 101, 4: *vidōḥ cid indro yo asunvato vadho.*

I, 176, 4 *asunvantam samam jahi dūnācam.*

I, 110, 7; V 34, 5—7 (s. oben!); IV, 25, 6:

*suṣveḥ paktim kṛṇute kevalendraḥ /  
nāsuṣver āpir na sakhā na jāmir  
dusprāvyo 'vahanted a vācaḥ (cf. IV, 24, 5).*

VI, 44, 11: *pūrvīṣ ta indra niṣṣidho janeṣu  
jahy asuṣvīm pra vṛhāpṛnataḥ.*

VIII, 14, 15: *asunvām indra samsadam  
viṣūcīm vy anāḥayaḥ /  
somapā uttaro bhavan. //*

VIII, 51, (62) 12; X, 42, 4 u. a.

Wir haben in RV. VII, 6, 3 einen Vers, der in diesem Sinne zu deuten ist:

*ny akratūn grathino mṛdhravācaḥ  
pañīr aṇradhān avṛdhān ayajñān |  
prapra tān dasyūnīr agnir vivāya  
pūrvaḥ cakārāparān ayajyūn ||*

Die Pañis heissen in diesem Verse nicht nur ungläubig und opferlos, sondern auch *mṛdhravāc* und *grathin*. Zimmer hat zu zeigen versucht, dass das erstere „verletzende Rede führend, Schmäher“ heisst; ich glaube nicht, dass ihm das gelungen ist. RV. IV, 25, 6 heisst der „asusvi“ ausser *duṣprāvī* noch *avāc* „stumm“. „Er ist kein Angehöriger dessen, der nicht presst, noch Freund, noch Bruder. Den unfreundlichen, stummen erschlägt er.“

Stumm ist, wer meine Sprache nicht kennt. So nennt der Slave den Deutschen „stumm“. vv. 5. 6 desselben Liedes sprechen ja auch von der Tributpflichtigkeit anderer Stämme. Wer nicht Soma presst und nicht die Sprache des Indraverehrsers spricht, ist sein natürlicher Feind. Daraus folgt noch nicht, dass solche Stämme auch immer unarisches in unserem Sinne gewesen sind. Nicht alles, was die Inder unter ihre Feinde rechnen, ist von barbarischem Geschlecht. Selbst unter den Asuras werden Leute inbegriffen, die nach unserm Dafürhalten ganz gut indisch waren. Çat. Br. III, 2, 1, 23 ff. rufen die Asuras auf der Flucht *he 'lavo, he 'lavo*, sprechen also einen indischen Dialekt.<sup>1)</sup> Es würde demnach möglich sein, dass man Soma nicht pressende Inder, die einen fremden Dialekt sprechen, „*avāc*“ „stumme“ nennt. Für *avāc* dem Sinne nach synonym halte ich unser „*mṛdhrāvāc*.“ *mṛdhrā* heisst „Verächter“ sowol als „Feind“; beide Bedeutungen liegen nahe bei einander und *mṛdhrāvāc* könnte an und für

<sup>1)</sup> Es ist gleich *he 'rayaḥ*, He, die Feinde. Siehe Muir, OST II<sup>2</sup> 114; Kuhn, Beiträge z. P. Gr. 43, Davidson, ZDMG 37, 23; Eggeling, SBE. XXVI, 31. note 3.

sich sowol „Feindessprache“ als „verächtliche Sprache führend“ heissen; das letztere ist an keiner Stelle, auch X, 23, 5 nicht,<sup>1)</sup> notwendig, ersteres empfiehlt sich durch einen Vergleich mit *asuṣvi avāc* und die Erwägung, dass überall, wo *mṛdhravāc* im R.V. vorkommt, es nicht bloss Spötter, sondern wirkliche Feinde Indras und seiner Lehrer sind, die damit bezeichnet werden. Wenn es nur allgemein „Schmäher“ hiesse, würden wir es noch in andrer Verwendung zu finden erwarten.

Ausser *mṛdhravāc* „Feindessprache redend“ d. i. soviel als „Barbar“ heissen die *Paṇis grathin*; eine sichere Erklärung des Wortes gibt es nicht; ich denke, dass es mit *grath* „verknüpfen“ zu verbinden ist. Man ist nicht leicht im Stande die Worte der fremden Sprache auseinander zu halten; sie erscheint ununterbrochen und darauf wäre *grathin* leicht zu beziehen. Sāyana übersetzt es nicht unrichtig mit *jalpaka*. Arier können die *Paṇis* deshalb immerhin gewesen sein, nicht Aboriginer.

Wer nicht Soma presst, spendet auch keine *Dakṣiṇās*; VIII, 86, 2 steht *sunvant dakṣiṇāvant* dem *Paṇi* gegenüber. Die *Paṇis* sind darum als Geizhälse gebrandmarkt und die Götter werden gebeten freigebig zu sein, es nicht etwa den *Paṇis* gleich oder zuvor zu tun. R.V. I, 33, 3 heisst es:

*coṣkūyamāṇa indra bhūri vāmam*

*mā paṇir bhūr asmad adhi pravṛddha*

„Viel Gut, o Indra, an dich ziehend werde an uns nicht zum *Paṇi*, o starker.“ AV. V, 11, 7 wird Varuṇa angeredet:

*mo ṣu paṇīr abhy etāvato bhūt*

*mā tvā vocann arādhasaṃ janāsaḥ ||*

„nicht möge er diese *Paṇis* übertreffen; nicht mögen die

<sup>1)</sup>

*yo vācā vivāco mṛdhravācaḥ*

*purū sahasrācivā jaghāna, —*

„der mit seiner Stimme die verschieden sprechenden (?), der Feinde Sprache führenden, schlimme viel Tausende erschlug.“

Menschen dich geizig nennen.“ Sehr unzufrieden ist der Dichter mit Indra VIII, 45, 14; denn er nennt ihn einen Papi. Das Wort wird daher I, 124, 10; IV, 51, 3 ganz allgemein in der Bedeutung von Geizhals gebraucht.

Es ergibt sich noch aus einem weiteren Grunde, dass die Papis nicht knickende Händler und Kaufleute gewesen sein können: der RV. spricht wiederholt von ihrem Reichtum an Rindern, Rossen, welchen ihnen Indra, auch Agni-Soma rauben, um sie den frommen Somapressern zuzuteilen. Es sind also Beutezüge, „gaviṣṭis“, welche im Denken der vedischen Inder eine recht grosse Rolle spielen, gegen sie ausgeführt worden, und die frommen Indrafreunde scheinen den Papis nicht minder Anlass zur Beschwerde gegeben zu haben, als diese ihnen. Von den charakteristischen Stellen sind mehrere, wie I, 83, 4; V, 34, 7 S. 86. 87 angeführt worden; die Aṅgiras finden entweder selbst die Lebensmittel des Papi oder Indra treibt sie den Seinen zu. Ich füge noch hinzu VI, 13, 3:

*sa satpatiḥ çavasā hanti vṛtram  
agne vipro vi paṇer bharti vājam |  
yaṁ tvaṁ praceta ṛtajāta rāyā  
sajoṣā napṛāpām hinoṣi ||*

„der Held tödtet kräftig den Feind, o Agni, der Sänger trägt des Papi Besitz fort, den du, o weiser Sohn der Wahrheit, mit Apām napāt im Bunde durch deinen Reichtum antreibst.“

VI, 33, 2:

*tvām hīndrāvase vivāco  
havante carṣaṇayaḥ çūrasātau |  
tvām viprebhir vi paṇīnir açāyas  
tvota it sanitā vājam arvā ||*

„dich ja flehen, o Indra, um Hilfe die verschieden redenden (?) Menschen in der Männerschlacht an; du spaltetest mit den Sängern die Papis; von dir begünstigt trägt Beute fort der Renner.“

## VIII, 64, 7:

*paṇiṃ goṣu starāmahe*

„den Paṇi wollen wir bei seinen Rindern niederstrecken.“  
v. 11 dieses Liedes spricht von einer Gaviṣṭi, v. 15 von der  
*parā samvat*, der gegnerischen Seite (Landstrich).

Es scheint dabei manchmal schlimm genug hergegangen zu sein. Nach VI, 20, 4 fielen die Paṇis zu Hunderten:

*çatair apadran paṇaya indrātra*

*daṇaye kavaye arkasātau |*

*vadhaiḥ çuṣṇasyāçuṣasya māyāḥ*

*pitvo nārireçit kiṃ cana pra ||*

„zu Hunderten<sup>1)</sup> fielen, o Indra, da die Paṇis für den Sänger  
Daṇi bei seines Liedes Sieg; durch Keulenschläge die  
Listen des gefräßigen Çuṣṇa. Nichts liess er von der Nahrung  
übrig.“<sup>2)</sup>

Die Paṇis werden nicht verfehlt haben diese Raubzüge zu erwidern. V, 61, 8 ist ihrer sehr verächtlich gedacht:

*uta ghā nemo astutaḥ*

*pumāni iti bruve paṇiḥ*

*sa vairadeya it samah*

„so wird gar mancher nicht gerühmt. Einen „Mann“ nennt  
sich der Paṇi. Nur darin, dass er Wergeld zahlen muss, ist  
er einem solchen gleich.“<sup>3)</sup> Die Paṇis werden wol manchen

<sup>1)</sup> Ludwig verbindet *çatair* mit *vadhaiḥ*. In Daṇi sieht er V, 107 und III § 34 einen Priester der Paṇi. Ich glaube nicht, dass man ihn Kavi nennen würde.

<sup>2)</sup> Den Göttern wird bisweilen ausschliesslich zugeschrieben, was die Menschen taten, und so sehen wir Agni-Soma I, 93, 4; Soma IX, 22, 7 gerühmt, weil sie den Paṇis ihre Rinder nahmen. Man braucht hier nicht sofort an mythologische Deutung zu denken.

<sup>3)</sup> Roth übersetzt (ZDMG 41, 674) nicht ganz klar „nur an Wergeld steht er dem andern gleich“. Es kommt sachlich hier auf dasselbe hinaus, ob wir *vaira* mit „Strafe“ oder „Wergeld“ übersetzen; die Hauptsache ist, dass der Paṇi selber büssen muss, nicht etwa einer der ihn erschlägt; bei Roths Uebersetzung tritt das nicht hervor.

erschlagen haben. III, 58, 2 bittet der Sänger die Aṇvins den Anschlag der Paṇis zu beseitigen<sup>1)</sup> und VI, 51, 14 heisst er gar ein Wolf:

*jahī ny atrīṇaṃ paṇim*  
*vrko hi śaḥ*

„schlage den gefräßigen Paṇi; denn er ist ein Wolf.“ Das Wort passt gut für einen Stamm, der um seiner räuberischen Einfälle willen gefürchtet war.

Es ist charakteristisch, dass in demselben VI. Maṇḍala, in dem am häufigsten der Paṇis gedacht ist, grade Pūṣan eine besondere Rolle spielt. Pūṣan ist der Herr der Wege (53, 1); er bringt verlorenes Vieh wider (54, 10) und zeigt die Häuser, wo es verborgen ist (54, 1. 2); Pūṣan wird durch eine ganze Hymne (53 v. 3. 5. 6. 7) als Schützer gegen die Paṇis angerufen, die er schlagen und dem Stamm des Sängers übergeben soll.<sup>2)</sup> Wir finden in diesem selbigen Buch Eigennamen, die jeden Zweifel daran, dass wir es mit historischen Vorgängen zu tun haben, ausschliessen. In der Dānastuti VI, 45, 31 ff. heisst es von dem um seiner glänzenden Freigebigkeit gepriesenen Br̥bu, dass „er auf den dicksten Schädel der Paṇis trat“, mit welchem Ehrentiteln wol der Anführer der Feinde gekennzeichnet sein soll. Noch sicherer ist der historische Boden, den wir nachher in der 61. Hymne, wider des 6. Maṇḍalas, betreten werden.

Nach dem Vorstehenden scheint es unzweifelhaft, dass in den Paṇis nicht ein Handelsvolk, sondern ein den Indern feindlicher Stamm gesehen werden muss. Nirgends ist von ihrem Handel, sondern nur von ihren Raubzügen die Rede, von

<sup>1)</sup> *jarethām asmad vi paṇer manīṣām*  
*yuvor avaḥ cakrām yātam arvāk.*

Es ist nicht möglich, in diesem Verse festzustellen, ob Paṇi schon allgemein „Feind“ bedeutet.

<sup>2)</sup> Pūṣan wird auch sonst so aufgefasst: I, 42, 2. 3 sagt Kaṇva von ihm, dass er den bösen unheilvollen Wolf vom Pfad treibe.



ihrem Reichtum und der Beute, die mit Indras Hilfe ihnen abgenommen wurde. Es scheint, dass lediglich die Etymologie, der rein äusserliche Zusammenhang mit *paṇ* kaufen, jene Meinung, dass sie Händler gewesen seien, veranlasst hat.

### Wer waren jene Paṇis und wo lagen ihre Wohnsitze?

Kein anderer Stamm scheint geeigneter mit Pāṇi identificirt zu werden als der, der dem Altertum als Parner bekannt war. Schon Brunnhofer hat in seinem geistvollen aber viel zu phantastischen Buche „Iran und Turan“ diese Gleichsetzung ausgesprochen, aber deren Möglichkeit unzureichend bewiesen. Es wird sich ergeben, dass sie dennoch richtig ist, dass wir wirklich hier jenen Nomadenstamm mit indischen Völkern in Berührung treffen, aus dessen Mitte sich viel später einer seiner Söhne zu einem der stolzesten Throne der alten Welt aufschwang. Die Erwähnung so westlicher Völkerschaften hat im Rgveda an und für sich nichts auffallenderes als die der vom Indus westlich gelegenen Gandharen, der Derbhiker oder der wol zu beiden Seiten des Oxus ansässigen Alinas.<sup>1)</sup> Ausser dieser blossen Möglichkeit gibt es jedoch wirkliche Gründe, welche für die Gleichsetzung von Paṇis und Parnern sprechen. Wir finden die Paṇis nicht oft mit andern Völkerschaften zusammen genannt; einige dieser Erwähnungen sind aber von grösster Wichtigkeit. In der S. 87 citirten Rgvedastelle V, 34, 6d. 7a. stehen sie neben den Dāsas:

*yathāvaçaṃ nayati dāsam āryaḥ ||  
sam im paṇer ajati bhojanaṃ muṣe.*

und noch ein zweites Mal, AV. V, 11, 6:

<sup>1)</sup> Zimmer, AIL. 431. Ludwig III, 207.

*tat te vidvān varuṇa pra bravīmi  
adhovarcasaḥ paṇayo bhavantu  
nīcāir dāsā upa sarpaṇtu bhūmim //*

„das künde ich dir, o Varuṇa; als Wissender an. Erniedrigt sollen die Paṇis sein und tief unten auf der Erde die Dāsas kriechen.“

Noch eine dritte Stelle kann in Betracht kommen, VII, 6, 3 (S. 89), wo die Paṇis entweder mit den Dasyus zusammen oder selbst Dasyus genannt sind.

Ich halte die zweimal gesicherte Verbindung von Paṇis und Dāsas nicht für Zufall; denn sie erinnert an den engen Zusammenhang zwischen den Stämmen der Daher (*Δάοι*, auch *Δάσαι*) und der Parner, die eine Unterabteilung der ersteren bilden. Strabo sagt mit Bezug auf Arsakes: *ἔπειτ' Ἀρσάκης, ἀνὴρ Σκύθης, τῶν Δαῶν τινὰς ἔχων τοὺς Πάρωνος καλουμένους Νομάδας, παροικοῦντας τὸν Ὀχρον, ἐπῆλθεν ἐπὶ τὴν Παρθυαίαν καὶ ἐκράτησεν αὐτῆς*. (XI, 515).

*Δάοι* (Dahae) begegnet in den griechischen Nachrichten sehr häufig als vollkommenes Synonym von *Σάκαι*.<sup>1)</sup> Die Saken sind, sagt Ed. Meyer, die Bewohner der kirgisisch-turkmenischen Steppe, welche sich vom kaspischen Meer bis jenseits des Yaxartes erstreckt. Soweit wir aus den Eigennamen und sonstigen Andeutungen sehen können, sind die Saken arischen Stammes und den Iranern nahe verwandt.<sup>2)</sup> Ihr Gebiet umschliesst die beiden fruchtbaren Oasen von Merw und von Chārazm, in denen seit alten Zeiten — nachweislich seit der Achämenidenzeit, doch vermutlich schon früher — eine sesshafte von Ackerbau lebende Bevölkerung sich findet, die Margianer (pers. Margu, Zend Moru) und die Chorazmier (pers. Hvārazmī, Zend Chārizem), die überall zu den Iranern im engern Sinn gerechnet werden . . . .“ Damit stimmt über-

<sup>1)</sup> Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, § 425 (S. 515).

<sup>2)</sup> Ebenso E. Kuhn, KZ 28, 214.

ein, wenn die Parner zu historischer Zeit am Ochus, dem heutigen Tedschene wohnen.<sup>1)</sup>

Wenn die Identifikation der Paṇis mit den Parnern, die der Daher mit den Dāsas zu Recht bestehen soll, wird es notwendig sein - zu zeigen, dass entweder diese Stämme so weit von ihrer Heimat fortschwärmten, um die Inder an ihren Wohnsitzen am Indus zu beunruhigen oder dass einige der indischen Stämme weiter westlich vom Indus, als man bisher glaubte annehmen zu können, ansässig waren.

Die zweite Möglichkeit lässt sich bis nahe zur Gewissheit erheben.

Ed. Meyer sagt am angeführten Orte, dass der Name Dāha ganz im allgemeinen „Feind“ bedeute und sich in derselben Bedeutung als dāsa bei den Indern fände. Ich kann dieser, auch von Zimmer ausgesprochenen Ansicht nicht beitreten und glaube dass umgekehrt *Dāsa* sich von einem Eigennamen erst zu der allgemeinen Bedeutung „Feind“ entwickelt hat. Wir haben im Rgveda den Namen eines Königs, des *Divodāsa*, der also „Himmelsdāsa“ heisst. Es ist wenig glaubhaft, dass wenn *dāsa* etwas andres als ein Eigenname wäre, wenn es wirklich „Feind“ bedeutete, man diesen Fürsten in Liedern, die seinen Ruhm verkünden, einen „Himmelsfeind“ genannt haben würde. Wir haben *Dāsa* hier sicherlich als einen Eigennamen zu fassen, der durch den Gen. *divas* einen ehrenden Zusatz erhalten hat: „Himmelsdāsa.“

Wir treffen diesen *Divodāsa*<sup>2)</sup> in einer Hymne desselben sechsten Maṇḍala an, dessen Angaben über die Paṇis am meisten konkrete Verhältnisse berühren. Die ersten drei Verse dieser 61. Hymne sind von so grosser Wichtigkeit, dass ich sie hier folgen lasse:

<sup>1)</sup> Gutschmidt, Gesch. Irans S. 29.

<sup>2)</sup> Er war der Sohn Vadhryaças, der wie aus X, 69, 1 ff. hervorgeht, in Beziehung zum Feuerkult stand. Das scheint auch bei *Divodāsa*, nach dem das Feuer einmal *agni daivodāsi* genannt wird, der Fall gewesen zu sein. (Ludwig III, 176).

## VI, 61, 1.

1. *iyam adadād rabhasam ṛnacyutam  
divodāsam vadhryaṣvāya dāṣe |  
yā ṣaṣvantam ācakhādāvasam paṇim  
tā te dātrāṇi taviṣā sarasvatī ||*
2. *iyam ṣuṣmebhir bisakhā ivārujat  
sānu girīṇām taviṣebhir ūrmibhiḥ |  
pārāvataḡhnīm avase suvṛktibhiḥ  
sarasvatīm ā vivāsema dhātibhiḥ ||*
3. *sarasvatī devanido ni barhaya  
prajāṃ viṣvasya bṛṣayasya māyinaḥ |  
uta kṣitibhyo 'vanīr avindo  
viṣam ebhyo asravō vājīnīvati ||*

„1. Sie gab den kühnen, jede Schuld tilgenden Divodāsa dem frommen Vadhryaṣva. Von dir, die den hartnäckigen, unbändigen<sup>1)</sup> Paṇi verzehrte, kommen diese grossen Gaben, o Sarasvatī.

2. Sie durchbrach ungestüm mit gewaltigen Wellen der Berge Rücken, einem Wurzelgräber gleich; möchten wir mit unsern Liedern und Gedanken Sarasvatī zur Hilfe laden, die die Pārāvatas erschlug.

3. Die Götterfeinde wirf du nieder, o Sarasvatī, die Nachkommenschaft jedes verschlagenen Bṛṣaya. Unsere Ansiedlungen gabst du wider ihre Ströme und ihnen strömtest du Gift, o rossereiche.“

Wir sehen Divodāsa als Sohn des Vadhryaṣva an den Ufern der Sarasvatī wohnen, die der heilige Strom des Landes ist, als dessen Feinde Paṇi, Pārāvata, Bṛṣaya genannt sind.

Ptolemaeus erwähnt VI, 20, 3 ein Volk der Παροῦνται, die von Lassen<sup>2)</sup> im Süden des Paropanisadenlandes an der

<sup>1)</sup> Ich lese *avaṣām* für das hier unverständliche *avasām*.

<sup>2)</sup> IAK. III, 134. Die Mss. haben Παρυνται, Παρυνται oder Βαρυνται. Wilberg liest auf Grund einer Conjectur Παροῦνται. Nobbe hat Παρυνται. Lassens Lesung beruht offenbar auf jener Conjectur,

nördlichen Grenze Gedrosiens gesucht werden. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieser Name, wie Lassen annimmt, etwa „Bergler“ bedeutet und verwandt mit dem oben genannten Pārāvata ist, das leicht eine von parvata hergeleitete Bezeichnung der Bewohner jener Berge sein kann. Ich halte es daher für berechtigt, wenn Ludwig, RV. III, 162. 197 und Brunnhofer<sup>1)</sup> nach Lassens Vorgang beide Worte gleichsetzen und die Pārāvatas für ein „fremdes“, iranisches Volk erklären.<sup>2)</sup>

Wenn diese Annahme gelten darf, würden wir Divodāsa als Gegner eines Stammes antreffen, der seine Sitze im Norden von Arachosien hatte. Danach wird es keine Schwierigkeiten haben, die im ersten Verse genannten Parner in derselben Richtung zu suchen, also ungefähr in denselben Sitzen, die sie in historischer Zeit einnehmen, am Ochus. Wenn wir hören, dass Antiochus I. die Landschaft Margiane am Murgāb zum Schutz gegen die Nomaden der nördlichen Wüste, Daher, Parner, Massageten mit einem 1500 Stadien langen Wall umgeben habe,<sup>3)</sup> so werden wir auch voraussetzen können, dass sie in früherer Zeit auf ihren Raubzügen noch etwas südlicher, bis in das Gebiet des Königs gekommen seien, der die Paṇis und Pārāvatas seine Gegner nennt. Wie weit sie auf ihren Wanderzügen nördlich gekommen sind, wissen wir nicht. Sehr wohl vereinbar mit ihren späteren Sitzen ist die Vorstellung des Dichters von X, 108, der sie jenseits der für ihn mythischen, mit dem Oxus wol identischen Rasā

---

deren Richtigkeit die nachstehenden Ausführungen zeigen werden. Dass die bei Herodot III, 91 mit den Sattagyden, Gandariern, Dadikern zusammen genannten Ἀπαρῳται, wie Brunnhofer meint, identisch sind mit jenem Volksstamm, ist leicht möglich. Rawlinson, History of Herodotus vol. II, 486 note 6 sagt, sie seien sonst unbekannt.

<sup>1)</sup> Bezz. Beitr. 10, 263 u. „Iran und Turan“ S. 99.

<sup>2)</sup> Möglich wäre vielleicht, dass sie nicht mit den Parueten, sondern mit den Παρῳται in Ἀρσία (Ptolem. VI, 17) identisch sind.

<sup>3)</sup> Kiepert, Lehrbuch der Alten Geographie § 61.

sucht.<sup>1)</sup> Bis dahin können sie ihre Sitze leicht ausgedehnt haben.<sup>2)</sup>

Dagegen scheint ein Umstand zu sprechen, die Angabe unsers Liedes, dass Divodāsa an den Ufern der Sarasvatī wohne. Denn seit den Bemerkungen Roths im PW. und der ausführlichen Begründung seiner Ansicht durch Zimmer<sup>3)</sup> scheint kein Zweifel obzuwalten, dass die Sarasvatī ein anderer Name für Indus ist. Dies ist aber nicht richtig; denn es ist unvereinbar mit der Tatsache, dass die westlichen Schriftsteller den ihnen wohlbekannten Indus mit jenem Namen niemals nennen. Ferner beweist die von Zimmer als wichtig angeführte Stelle VII, 95, 2, sicher nicht, was sie beweisen soll; sie ist leicht anders zu erklären. RV. VII, 95, 1 nämlich lautet:

*pra kṣodasā dhāyasā sasra eṣā  
sarasvatī dharuṇam āyati pūh |  
prabābadhānā rathyeva yāti  
viçvā apo mahinā sindhur anyāh ||*

Z. übersetzt S. 9: „mit nährendem Wogenschwall stürzt hervor jene Sarasvatī; ein fester Grund und eherne Burg ist sie uns. Wie ein Kämpfer im Wagenrennen, alle andern Gewässer mächtig überholend fließt sie dahin, die Sindhu.“ Setzen wir aber für Sindhu die sehr gewöhnliche, einfache Bedeutung „Strom“, so schwindet die Beweiskraft unsrer Stelle ohne weiteres dahin.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Schwerlich der Yaxartes; Kuhns Zeitschr. 28, 215.

<sup>2)</sup> Auch die Angabe des Bhāgavatapurāṇa 5, 9, 16. 17 (PW), wonach ein Paṇi ein Priester der Cūdras sei, schwebt, wenn man an die Σύδρα denkt, nicht ganz in der Luft.

<sup>3)</sup> Altindisches Leben S. 5 ff.

<sup>4)</sup> Noch entschiedener ist Widerspruch zu erheben, wenn Brunnhofer (Iran und Turan 127) selbst die Möglichkeit, dass Sarasvatī der Oxus sei, zulassen will; denn wir verlieren bei dieser willkürlichen Namensübertragung allen festen, historischen Boden. Es ist den wandernden ger-

Ich glaube daher, wir müssen von der lediglich auf combinatorischem Wege erzielten Gleichstellung von Indus und Sarasvatī abgehen und den Namen auf die beiden Flüsse beschränken, denen er mit historischem Recht wirklich zukommt, dem unbedeutenden Flüsschen im Innern Indiens, das sich in der Wüste verläuft und zweitens dem den Griechen als Arachōtos bekannten Strom Arachosiens, der iranischen Haraqaiti. An diese beiden Ströme ist zuerst zu denken, wo immer wir dem Namen Sarasvatī begegnen; nur ganz gelegentlich oder ausnahmsweise könnte eine solche Namenübertragung auf den Indus stattgefunden haben. Aber mir ist auch das wenig wahrscheinlich.<sup>1)</sup>

Es kann infolge der Erwähnung der Pārāvatas und Papis nicht zweifelhaft sein, welcher von den beiden Sarasvatī-Flüssen in unsrer Hymne gemeint sein muss. Divodāsa muss an der Haraqaiti in Arachosien gesessen haben, einer Gegend, die leicht Einfällen der im Norden oder Nord-Westen nomadisierenden Parner ausgesetzt gewesen sein kann; dort wird auch die Heimat unsres Liedes sein.<sup>2)</sup>

Ausser Papis und Pārāvatas ist ein dritter Name erwähnt: Bṛsaya. Ist meine Beweisführung richtig, so muss auch dieser Name in der Nähe des Divodāsa lokalisiert werden können. Indisch ist er nicht; das beweist die unterbliebene Cerebralisierung des s. Der Ausdruck „*viçvasya bṛsayasya*

---

manischen Völkern nicht eingekommen, bei ihrem Vordringen die Stromnamen der verlassenen Länder an Stelle der vorgefundenen zu setzen. Andere werden es auch nicht getan haben.

<sup>1)</sup> Vāj. Samh. 34, 11, ein Vers, dessen Alter Zimmer schon wegen *deça* angezweifelt hat („fünf flutende Flüsse eilen in die Sarasvatī, Sarasvatī aber wurde fünfgeteilt der Strom im Lande“) kann sich ebenso gut auf die Haraqaiti wie auf den Indus, zur Not aber auch auf die spätere Sarasvatī beziehen.

<sup>2)</sup> Brunnhofer hatte, Bezz. Beitr. 10, 261, Anm. 2 schon die Einheit der Sarasvatī mit dem Arachotus ganz richtig erkannt; ist aber in seinem Buch über „Iran und Turan“ davon wider abgewichen, indem er sie, wie bemerkt, für den Oxus erklärt.

*prajā*“ macht es notwendig, darin einen Stammesnamen zu sehen. Mit den Papis scheinen die Bṛsayasöhne zusammen zu gehören; denn ausser unsrer Hymne sind sie noch einmal I, 93, 4 nebeneinander erwähnt:

*agnīṣomā ceti tad vīryam vām  
yad amuṣṇitam avasam paṇim gāh |  
avātiratam bṛsayasya ṣeṣo —*

„da zeigte sich, o Agni-Soma, eure Kraft, als ihr dem Papi Nahrung und Rinder raubtet. Ihr überwandet des Bṛsaya Nachkommenschaft.“

Diese Bṛsayas werden also wie die Pārāvatas im Westen von der Sarasvatī, in Arachosien oder Drangiana oder einer benachbarten Landschaft zu vermuten sein. Dafür gibt es, wie mir scheint, ein wichtiges Indicium in dem Namen des Statthalters von Arachosien und Drangiana, der dem Darius zu Hilfe zog, dann von Alexander, wegen seiner Treulosigkeit gegen Darius, getödtet wurde, *Βαρσαέντης*. Von ihm sagt Arrian, Anab. III, 8, 4: *Βαρσαέντης δὲ Ἀραχωΐτων σατραπὴς Ἀραχωΐτους τε ἦγε καὶ τοὺς ὀρεῖους Ἰνδοὺς καλουμένους*; 21, 1: *Βαρσαέντης ὁ Ἀραχωΐτων καὶ Ἀράγγων σατραπὴς*; 25, 8: *καὶ ἀφικνεῖται (Ἀλέξανδρος) ἵνα τὰ βασιλεία τῶν Ζαραγγαίων ᾖν. Βαρσαέντης δέ, ὃς τότε κατεῖχε τὴν χώραν, εἰς ὧν τῶν ξυνεπιθεμένων Λαρεῖρ ἐν τῇ φυγῇ, προσιόντα Ἀλέξανδρον μαθὼν εἰς Ἰνδοὺς τοὺς ἐπὶ τάδε τοῦ Ἰνδοῦ ποταμοῦ ἔφυγε* u. s. w.

Dieser Eigenname deckt sich in seinem ersten Teil so vollständig mit dem der Bṛsayas, dass die Vermutung, wir haben es hier mit einem einheimischen, von dem Namen des Stammes genommenen Nomen proprium zu tun, nicht zu kühn ist. Vielleicht gehörte *Βαρσαέντης* einem entthronten Fürstengeschlecht seines Landes an. So schliesst sich aufs beste der Wohnsitz der Bṛsayas an den der Pārāvatas, Papis und des Divodāsa an.

Das sich aus diesen Ausführungen ergebende Resultat ist für die geographische und zeitliche Bestimmung des



Rgveda von weittragender Bedeutung. Wir sehen, dass ein Teil der von ihm berichteten Ereignisse westlich vom Indus sich abspielt in den iranischen Ländern, in Arachosien und seiner Nachbarschaft, dass einer der Gegner der später vielgenannte Nomadenstamm der Parner war. Zwischen dem Sänger unsers Liedes, dem sie, wie der Mehrzahl der Hymnen der Bharadvājas, noch eine historische Wirklichkeit waren und dem Dichter des Saramāhymnus X, 108,<sup>1)</sup> der die Panis nur im Dämmerlicht der Sage sieht und sie in weitester Ferne, jenseits der mythisch gewordenen Rasā sucht, spannt sich eine weite Kluft, die zu überbrücken Decennien zu wenig sind.

Sind wir berechtigt, aus Divodāsas Namen zu schliessen, dass er selbst ein Dāsa war, so zeigt sich, dass er mit den Angehörigen der eigenen Rasse in Fehden verwickelt war. Das ruft die Unterscheidung ins Gedächtnis, welche Darius in seinen Inschriften zwischen den Sakā *Humavarkā*, den Ἀυρύγιοι Σάκαι des Herodot, und den Sakā *tigrakhauda* macht. Rawlinson<sup>2)</sup> sagt, dass der erstere Name offenbar die östlichen Skythen an den Grenzen Indiens bezeichne, „the latter those scattered through the empire, who are known simply as „bowmen“. According to Hellanicus, the word „Amyrgian“ was strictly a geographical title, Amyrgium being the name of the plain in which these Scythians dwelt.“ Divodāsa würde also den Sakā *Humavarkā* zuzuzählen sein. Wir wissen nicht, was die Stämme trennte. Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die Panis bezichtigt werden, keine

<sup>1)</sup> Rein mythologisch sind ausserdem noch die Panis X, 67, 6; 92, 3; II, 24, 6 (*nīdhīm paṇīnām guhā hitam*); VII, 9, 2 und wol auch I, 32, 11; VI, 44, 22. Neben Yātudhānas erscheinen sie AV. XIX, 46, 2. In einzelnen Fällen wie AV. IV, 23, 5; V, 11, 7; RV. I, 182, 3, 184, 2; VII, 19, 9; VIII, 26, 10 ist keine sichere Entscheidung möglich. Wie feindliche Völkerstämme zu Dämonen werden, dürfte auch der Name der Piçācas erkennen lassen.

<sup>2)</sup> History of Herodotus, vol. IV, p. 62, note 5.

Somapresser zu sein, so ist der Gedanke an einen zu andern Verschiedenheiten hinzutretenden religiösen Zwiespalt nicht abzuweisen. Wäre Justis und anderer Forscher<sup>1)</sup> Erklärung, welche Sakā Haumavarkā schreiben und „Haumablätter-Saken“ übersetzen, begründeter als sie tatsächlich ist, so wäre das eine Bestätigung dieser Ansicht. Sie beruht aber, wie mir selber schien und mein verehrter Freund Wilhelm bestätigt, auf schwankem Grunde.

Die genannten Völkerschaften, die Paṇis, Pārāvatas und Brsayas, waren nicht die einzigen Feinde des „Himmelsdāsa.“ In der Hymne des 6. Buches, in dem eine ganze Zahl unsanskritisch klingender Namen vorkommt, werden an drei Stellen (22, 10; 33, 3; 60, 6) dasische und arische Gegner unterschieden. Eine solche Angabe ist bei einem Dāsa so wenig befremdend wie bei den Ariern, die ja ebenfalls arische und dasische Feinde kennen. Einer der grössten Gegner Divodāsas muss Čambara gewesen sein, ein Bergesfürst (*parvateṣu kṣiyant*), der VI, 26, 5 selbst Dāsa genannt wird und im 6. Maṇḍala in fünf Hymnen sechsmal erwähnt ist.<sup>2)</sup> Mit Čambara ist wiederholt Varcin verbunden, welcher auch ein Dāsa war.<sup>3)</sup>

Die Sänger, welche an Divodāsas Hofe lebten, werden zur Familie der Bharadvājas gehört haben. Das folgt nicht

---

<sup>1)</sup> Geschichte Persiens S. 81. Penka, Origines Ariacae S. 137, Hewitt, JRAS 1890, 370. Prof. Wilhelm hat die Güte mich darauf aufmerksam zu machen, dass Oppert ZDMG XI, p. 135 Humargā liest = sumrga, „die schöne Tiere haben“, später aber (le peuple et la langue des Mèdes p. 202): Haumavargā, wozu er bemerkt: „ceux qui se servent des feuilles du Hom“; j'ai pensé aux feuilles de thé, ce qui n'est qu'une conjecture und an einer andern Stelle: en assyrien Umurgā „ceux qui boivent (les feuilles) du hauma“, la plante est ou l'asclépias ou peut-être le thé. Der Lesart Opperts ist Justi wol gefolgt.

<sup>2)</sup> im 1. siebenmal, im 2. viermal, im 4. zweimal, ebenso im 7., im 3. 8. 10. gar nicht.

<sup>3)</sup> II, 14, 6; IV, 30, 14. 15; VI, 47, 21; VII, 99, 5. —

nur daraus, dass die wichtigsten unsrer Belege dem sechsten, nach diesem Geschlecht sich benennenden Buche angehören, sondern auch aus einigen genaueren Angaben darin. In der Dānastuti VI, 47, 22 ff., welche mehrere Wohltäter der Bharadvājas preist, wird der reichen von Divodāsa empfangenen Gaben ausführlich gedacht. VI, 16, 5; 31, 4 stehen Bharadvāja und Divodāsa ebenfalls nebeneinander<sup>1)</sup>; auch I, 116, 18 (und vielleicht I, 112, 13. 14, wenn wir beide Verse zusammenfassen dürfen.) Die vedische Ueberlieferung hat beide Namen also in enger Verbindung behalten.

Divodāsa war nicht der einzige Herrscher, dem sie dienten. Im 6. Maṇḍala treten noch mehrere andere Namen hervor, die nicht ohne Interesse sind. Wir haben S. 93 einen Fürsten Bṛbu kennen gelernt, von dem es hiess, dass er auf den „dicksten Schädel der Papis“ getreten sei. Auch von ihm ist VI, 45, 33 gesagt, dass er als ein freigebiger Fürst sich zeigte. Der Anukramanikā zufolge ist der Dichter dieses Liedes allerdings ein Čamyu Bārhaspatya gewesen, aber er muss der Familie der Bharadvājas, wie die Aufnahme seiner Lieder in ihre Sammlung beweist, sehr nahe gestanden haben und Čāṅkh. Ār. Sūtra XVI, 11, 11 wird direkt ein Bharadvāja als der Empfänger von Dakṣiṇās seitens Bṛbus genannt.<sup>2)</sup> Bei Čāṅkhāyana tritt noch ein dritter Name, der des Prastoka Sārñjaya, entgegen, welcher auch ein Gönner der Bharadvājas war. Auch er ist im Rgveda in derselben Dānastuti wie Divodāsa genannt, ausser ihm noch ein Aṣvatha, mit dem ich nichts anzufangen weiss. Prastoka, aus dem Hause oder Stamme

<sup>1)</sup> 16, 5: *tvam imā vāryā puru  
divodāsāya sunvate |  
bharadvājāya dāṇuṣe.*

31, 4 ed: *aṇikṣo yatra ṇacyā ṇacivo  
divodāsāya sunvate sutakre |  
bharadvājāya gṛpate vasāni ||*

<sup>2)</sup> *yathā bharadvājo bṛbau takṣi prastoke ca sārñjaye sanim sasāna.*

Srñjaya, war ein Fürst gleich den andern Gönnern unsrer Sängerfamilie. Das folgt aus verschiedenen Angaben der vedischen Texte, in denen Srñjaya wiederholt vorkommt. Vitahavya VI, 15, 2. 3; VII, 19, 3 ist wol ein Srñjaya; VI, 27, 7 — es ist nicht unwesentlich, dass es im 6. Buch ist — ist ein Srñjaya Daivavāta als Sieger über Turvaça und die Vṛcivants genannt.<sup>1)</sup> Wenn wir ein sicheres Recht hätten den folgenden Vers hinzuzunehmen, dann wäre sein eigentlicher Name Abhyāvartin Cāyamāna und er wäre, die Richtigkeit von Hermann Brunnhofs Deutung zugegeben, ein Herr der Parther. An sich ist bei der geographischen Einheit Ost-Irans die Möglichkeit, dass eine Abteilung der Parther unter einem Srñjayafürsten soweit östlich seine Sitze genommen hätte, wie es hier vorausgesetzt wäre, nicht ausgeschlossen. Aber der Name Pārthava kommt nur hier vor, und ich halte die Stelle nicht für geeignet soweit gehende Schlüsse daraus zu ziehen.

Eines Srñjaya Daivavāta wird ferner RV. IV, 15, 4 als Anhänger des Feuerkultes gedacht.<sup>2)</sup> Da v. 6 ff. dieses Liedes einen Kumāra Somaka Sāhadevyā nennt, scheint dieses Lied für einen Srñjayafürsten gedichtet zu sein. Ait. Brāhm. VII, 34 ist Somaka Sāhadevyā, Sahadeva Sārñjaya genannt. Sahadeva Sārñjaya soll früher Suplan S. geheissen haben,

<sup>1)</sup> *sa srñjayāya turvaçaṃ parādāt  
vṛcivato daivavātāya cikṣan ||*

8. *dayāṃ agne rathīno viṇṇatīm gāḥ  
vadhūmato maghavā mahyaṃ samrāt. |  
abhyāvartī cāyamāno dadāti  
dāṇācēyaṃ dakṣiṇā pārthavānām ||*

„er gab dem S. den Turvaça; dem Daivavāta hilfreich die Vṛcivants. Zweifach Wagenpferde, zwanzig Paar Rinder gab mir der edle Fürst Abhyāvartin C. Nicht jeder erlangt diese Gabe der Pārthavas.“

<sup>2)</sup> *ayaṃ yaḥ srñjaye puro  
daivavāte samidhyate |  
dyumāṃ amitradambhanah ||*

was fremdländisch klingt.<sup>1)</sup> Ein über Dasyus und Çimysus siegreicher Sahadeva steht R.V. I, 100, 17, in einer recht ungeschickt abgefassten Hymne, mitten unter Namen wie Vār-sagirāḥ, Rjraçva, Ambariṣa, für deren indischen Ursprung ich keine Bürgschaft übernehmen möchte. Schliesslich wird Çat. Br. II, 4, 4, 5 ein Rṣi Devabhāga Çrautarṣa genannt, der Purohita zweier Reiche, nämlich der Kurus und Sṛñjaya, gewesen ist. Mir scheint daraus sich zu ergeben, dass die Sṛñjaya ein Fürsten- oder was vielleicht auf dasselbe hinauskommt, ein Stammesname war und dass gegen die Annahme, sie könnten wie Divodāsa westlich vom Indus, in Berührung mit dasischen Völkern gelebt haben, principiell nichts einzuwenden ist.

Aus dem erörterten hat sich ergeben, dass die Familie der Bharadvājas am Hofe des Divodāsa wie der Sṛñjaya und wahrscheinlich auch bei Bṛbu das Priesteramt versah. Eine solche Doppelstellung wäre an sich nicht unmöglich gewesen; denn aus der angeführten Stelle des Çat. Br. wissen wir von Devabhāga Çrautarṣa, dass er Purohita zweier Stämme war.

Divodāsas Reich lag an der Sarasvatī, in Arachosien. Wo die der anderen Fürsten waren, kann ich nicht mit gleicher Sicherheit bestimmen. Die priesterliche Tätigkeit der Bharadvājas an allen drei Höfen führt zu der Vermutung, dass wir sie nahe bei einander suchen müssen. Brunnhofer hat zuerst den Gedanken ausgesprochen, dass Sṛñjaya dasselbe sei wie das Arachosien benachbarte Land des Hilmend, Drangiane, altpers. Zaraṅka, dessen Bewohner die Griechen als *Ζαράγγαι*, Herodot als *Σαράγγαι* und *Σαράγγες*, Strabo und Arrian als *Δράγγαι* kannten.<sup>2)</sup> Diese Vermutung hat für sich, dass sie ganz der geographischen Lage gerecht wird, die wir für die Sṛñjaya voraussetzen dürfen. Dagegen spricht ein

<sup>1)</sup> Çat. Br. II, 4, 4, 4. Auch Ait. Br. I. c. stehen einige, nicht recht indisch aussehende Namen.

<sup>2)</sup> Genannt nach av. *zrayaṇh* See, ap. *daraya*.

Umstand, der wichtig genug ist, die ganze Gleichsetzung misstrauisch betrachten zu lassen, dass nämlich im Indischen der Name mit *s* anlautet. Er könnte im Indischen ein Lehnwort sein; aber um dies mit Sicherheit zu behaupten, sind wir über die Behandlung alter Lehnworte im Sanskrit noch zu wenig aufgeklärt.

Über Br̥ṇu, den Takṣen, wage ich kein Urteil zu fällen.<sup>1)</sup>

Sehen wir von den letzten Erwägungen ab, so bleibt als, wie ich glaube, sicherer Kern die Tatsache, dass wir Divodāsa, einen Dāsafürsten, am Arachotos und in seinem Gefolge die Bharadvājas gegen den Stamm der Parner kämpfen sehen.

Dies ist die Situation im 6. Maṇḍala. In ganz andere Verhältnisse führt das siebente Buch. Sein Mittelpunkt ist Sudās, ein Nachkomme des Divodāsa, vielleicht sein Sohn; wegen des Beinamens Pajavana wahrscheinlicher sein Enkel oder sonstiger Nachkomme. Das alte Sängergeschlecht der Bharadvājas ist ganz zurückgetreten, hell erglänzt das Gestirn der Vasiṣṭhas, die dem Nachkommen des Divodāsa zur Seite stehen. Ein ander Land ist der Schauplatz der Taten Sudās' und der von ihm geführten Bharatas. An der Irāvati siegen sie über ihre Feinde, an *Υγρασις* und *Ζαδάδοης* begegnen ihnen die Zehnkönige, an der Yamunā züchtigt er den Bheda. Die mächtigsten Gegner von Divodāsa aber sind fast vergessen. Nur noch an zwei Stellen (18, 20; 99, 5) ist Çambaras gedacht, den das sechste Maṇḍala in 5 Hymnen sechsmal nannte.

Prüfen wir den ersten der beiden Fälle, so zeigt sich Çambaras Name in einer Umgebung, die nichts als eine trockene Aufzählung aller Verdienste ist, die Indra und die Vasiṣṭhas sich erworben haben, eine Art Familienchronik des Sudās, welche ihm die Vasiṣṭhas her erzählen. Von den in ihr aufgeführten Feinden lagen viele, Pakthas, Bhalānas, Alinas

<sup>1)</sup> Brunnhofer, Iran und Turan (127), sucht ein Volk der *Τάσχοι* zu ermitteln.

u. a. weit von der Irāvati weg, so dass wir zweifeln dürfen, ob Sudās selbst je mit ihnen in Berührung kam. Es wird auch gar nicht gesagt, dass Sudās selbst den Çambara besiegt habe; nur Indras Ruhm wird in dem Verse verkündet, der den für einen Gott sich haltenden Çambara vernichtet habe. Daher, glaube ich, liegt hier nur eine historische Erinnerung aus der Hansgeschichte unsers Fürsten vor und nicht viel besser steht, es in der andern Hymne VII, 99. Allerdings finden wir in ihr keine Familiengeschichte; aber manches andre ist auffallend; es heisst:

*Indrāviṣṇu dṛṇhitāḥ çambarasya  
nava puro navatiṃ ca çnathiṣṭam |  
çatam varcināḥ sahasraṃ ca sākam  
hatho apraty asurasya vīrān*

„ihr habt, o IV., Çambaras neun und neunzig feste Burgen zerstört, ihr schlugt zugleich widerstandslos hundert und tausend Mannen des Varcin, des Asura.“ Sonst wird Indra allein die Besiegung Çambaras zugeschrieben; hier steht Indra-Viṣṇu, die meist oder immer eine kosmogonische Tätigkeit entfalten. Varcin, der Genosse Çambaras, ist dem Dichter nur noch ein Asura und ebenso wird Çambara dem Sänger keine reale Persönlichkeit mehr gewesen sein. Diese Vermutung wird gestützt durch den Inhalt der in unserm Lied vorausgehenden Verse, welche Viṣṇu preisen, weil er die Welthälften gestützt, mit Indra zusammen Sūrya, Uṣas, Agni geschaffen und in Schlachten des „stierkiefrigen“ Dāsa Listen überwunden habe. Auch die Erwähnung des Dāsa hört sich in diesem Zusammenhange sehr mythologisch an und unser Dichter verhält sich zu denen des sechsten Buches, wie der des Saramāliedes zu dem der Divodāсахymne VI, 61; sie hatten keine Kenntnis der tatsächlichen Vorgänge mehr und sahen im Dunkel der Sage, was vor Menschenaltern wirklich war.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Auch die Weise der Erwähnung Çambaras im 2. Maṇḍala (12, 11; 14, 6; 19, 6) zeigt, dass für den Dichter dieser Lieder die Kämpfe mit

Ganz ebenso wie mit Çambara ist es mit den Paṇis. Während dieser Name in den 75 Bharadvājialiedern 12 resp. 9 mal vorkommt, steht er in den 104 Hymnen der Vasiṣṭha-sammlung nur dreimal: 6, 3; 9, 2; 19, 9 und nur an einer Stelle (6, 3) muss es die Parner bedeuten, dagegen hat es an den beiden andern diese konkrete Bedeutung nicht mehr.<sup>1)</sup>

So wird anzunehmen sein, dass die Vasiṣṭhas von den Kämpfen, die Sudās' Vorfahren mit dem Bergfürsten hatten, keine genaue Kunde mehr besaßen.

Sie schöpften aus dem, was sie von andern gehört und bewahren nur darin noch eine alte Erinnerung, dass sie Çambara und Varcin einmal wenigstens gemeinsam nennen. Damit steht in unzweifelhaftem Zusammenhange, dass die Viçvāmitra des dritten Buches Çambara überhaupt nicht und den Paṇi nur einmal nennen und zwar in einem Zusammenhang, der eine allgemeine Deutung des Wortes „Feind“, „Ungläubiger“ durchaus nicht ausschliesst. Nach Roths Ausführungen<sup>2)</sup> waren diese Sänger, bevor sie von den geschickteren Vasiṣṭhas verdrängt wurden, Sudās' Anhänger; diesem Umstande entspricht das vollständige Fehlen einer Anspielung auf den der Vergangenheit angehörenden, in ihrer Heimat vielleicht ganz unbekannten Çambara.

Die Tatsache, dass Çambara im 3. Buch gar nicht, im 7. nur lau erwähnt wird, entspricht der weiteren, dass auch Divodāsa's Name im 3. gar nicht,<sup>3)</sup> im 7. nur einmal als Sudās'

ihm vorüber waren und seine Besiegung nur als eine der Grosstaten Indras bei der Nachwelt zu Buche steht. Der Plur. Neutr. çambara (= vr̥tra) findet sich nur bei den Ṛṭsamadas (24, 2).

<sup>1)</sup> Ueber die Hymne VII, 6 siehe weiter unten. VII, 9, 2 ist Paṇi wahrscheinlich ganz mythologisch zu fassen und in VII, 19, 9, einem nicht ganz klaren Verse (s. S. 88. 102), ist die Bedeutung „Ungläubiger“ am ersten am Platze.

<sup>2)</sup> Zur Litt. und Geschichte d. Veda 121 ff.

<sup>3)</sup> Ebenso wenig in Maṇḍala 8. 10, im zweiten nur einmal.



„Vater“ genannt wird. Dem Ideenkreise dieser Sängergeschlechter lag die Familiengeschichte des Sudās eben gänzlich fern.

Wie es gekommen sein mag, dass an Sudās' Hofe ganz andere Priester tätig waren als an dem seiner Ahnen, auf die Frage sehe ich keine andere Antwort als die, dass er, als Eroberer weit nach Osten vordrängend, dorthin kam, wo die Familien der Viçvāmitras und Vasiṣṭhas sassen, von denen namentlich die letztere sich die Gunst des mächtigen Fremdlings zu verschaffen gewusst hat.

Diese Annahme erklärt uns, warum diese Sänger die wichtigsten Feinde in der Heimat seiner Vorfahren, wie die Panis, Çambāra, so selten erwähnen oder wenig oder nichts darüber zu sagen wissen. Aus meiner Vermutung würde weiter folgen, dass eine neue von einem Dāsasohne geführte Einwanderung sich auf der ältern Schicht vorausgezogener arischer Stämme, als deren Vertreter wir etwa die Tṛtsus ansehen können, aufrollte. Der Name der Tṛtsus würde fallen, meine Hypothese aber bleiben, wenn Ludwig und Oldenberg<sup>1)</sup> Recht hätten, Bharatas und Tṛtsus für denselben Stamm zu halten. Oldenberg<sup>2)</sup> hat später diese Ansicht dahin verändert, dass die Tṛtsus mit den Vasiṣṭhas, den Priestern der Bharatas identisch seien. Mir ist das eine wie das andere unwahrscheinlich, weil ich über die von VII, 33, 6 verursachten Bedenken nicht hinwegkomme. In dem Verse

*daṇḍā ived goajanāsa āsan  
paricchinṇā bharatā arbhakāsaḥ |  
abhavac ca puraetā vasiṣṭhaḥ  
ād it tṛtsūnām viço aprathanta ||*

können *tṛtsūnām* und *bharatāḥ* unmöglich dasselbe sein; man begriffe den Namenswechsel nicht und Priester kann man „die

<sup>1)</sup> Ludwig III, 185; Buddha 413.

<sup>2)</sup> ZDMG 42, 207, nach Bergaigne II, 362.

Gaue der Trtsus“ noch weniger nennen. Die Schwierigkeiten scheinen sich mir zu lösen, wenn man Sudās als einen an der Spitze der Bharata kommenden Eroberer ansieht, dem in der Bedrängnis die Vasiṣṭhas an der Spitze der Trtsus aus irgend welchen Gründen (vielleicht gegen gemeinsame Feinde) beistanden und zum Siege verhalfen. Beide Stämme gingen in Sudās' Reich auf und die Vasiṣṭhas wurden seine Säger.<sup>1)</sup>

Noch ist einiges über die Pūrus hinzuzufügen. Über sie herrschte nach IV, 38, 1 ein König Trasadasyu.<sup>2)</sup> Er war nach IV, 42, 8 ff. ein Nachkomme des Durgaha und Sohn des Purukutsa, dem er auf Bitten der frommen Purukutsānī von Indra-Varuṇa in der Zeit grosser Bedrängnis durch äussere Feinde geschenkt wurde. Trasadasyu war ein gewaltiger Krieger. Er heisst *ardhadeva* und *vrtrahan* und hat den Pūrus neue Gebiete erobert. Wenn wir der

<sup>1)</sup> Mir ist aufgefallen, dass der Somakult im VII. Maṇḍala nicht dieselbe Rolle wie in andern Büchern zu spielen scheint. Einige Zahlen sind merkwürdig genug, um hier, obwol ich die Frage nicht bis zu Ende verfolgt habe, angeführt zu werden. Das 7. Maṇḍ. enthält 104 Lieder, also mehr als ein Zehntel des RV.; das 4. mit 58 Liedern etwa den 18. Teil. In jenen kommt das Wort *Soma* 37 mal in 25 Hymnen, in diesen 85 mal in 20 Hymnen; das Wort *suta* dort 15 mal in 9 Liedern, hier 15 mal in 10 Liedern vor. Man vergleiche mit diesem merkwürdigen Verhältnis, dass das Āt. Br. XII, 6, 1, 41 sagt, nur die Vasiṣṭhas hatten in alten Zeiten die Obliegenheiten des Brahmanpriesters auszuüben, weil sie allein die Vyāṛtis kannten. Diese Angabe ist sehr seltsam, weil der Grund vielleicht viel tiefer lag, als das Brāhmaṇa angibt. Vielleicht standen die Vas. dem Indra-Somakult anfänglich fern; denn es ist im Zusammenhang mit dem gesagten gewiss kein Zufall, dass die meisten Varuṇalieder grade den Vasiṣṭhas angehören. (Das VI. enthält seltener Weise den Vokativ von Varuṇa nur einmal und zwar im Dual Indrā-Varuṇā).

<sup>2)</sup> *uto hi vāṃ dātṛā santi pūrvā  
yā pūrubhyas trasadasyur nitoṣe |  
kṣetrāsāṃ dadathur urvarāsām  
ghanam dasyubhyo abhiḥhātīm ugram ||*

Angabe in I, 63, 7 trauen dürfen, war sein Vater Purukutsa ein Verbündeter des Sudās oder wenn wir Ludwigs Conjekture, für die ich keinen zwingenden Grund sehe, annehmen, sein Feind, in beiden Fällen sein Zeitgenosse.<sup>1)</sup>

Es ist charakteristisch, dass Trasadasyu im sechsten Maṇḍala nicht erwähnt ist. Nach dem was bisher ausgeführt wurde, ist eine solche Erwähnung nicht wahrscheinlich oder die Stelle müsste spät sein, da eben Trasadasyu der Sohn eines Zeitgenossen des Sudās war und dieser selbst erst der Nachkomme des Divodāsa, der im 6. Buch eine hervorragende Rolle spielt, gewesen ist. Dagegen ist einmal des Purukutsa gedacht VI, 20, 10. Aber es ist nirgends gesagt, dass er mit Divodāsa, sei es als Freund oder als Feind, in Berührung kam. Allerdings heisst es von ihm, dass er die herbstlichen Burgen der Dāsas brach<sup>2)</sup>; aber dieser Dāsa braucht noch nicht der ja selbst gegen Dāsas kämpfende Sohn des Vadhryaṇva gewesen zu sein. Vielmehr heisst v. 6 ein Dāsa Namuci sein Gegner und aus der Erwähnung eines Sieges über die Paṇis (v. 4) wird klar, dass er z. T. dieselben Feinde wie Divodāsa hatte, sei es in, sei es nach dessen Zeit.

Der Einschub dieses wie es scheint nach Divodāsa entstandenen<sup>3)</sup> Liedes in den Bharadvājacyklus erklärt sich dadurch, dass ein Bharadvāja sein Verfasser ist, und die Bharadvājas müssen auch den Pūrus gedient haben. I, 59, 6. 7 sagt, dass die Pūrus über den Dasyu Ḍambara siegen,

<sup>1)</sup> Letzteres schliesst auch Oldenberg ZDMG 42, 204. 5. 19.

*tvam ha tyad indra sapta yudhyan  
puro vajrīṇ purukutsāya dardak /  
barhir na yat sudāse vrthā varg  
aṅho rājan varivah pūrave kah.*

L. liest sudāsam für sudāse.

<sup>2)</sup> Dies Ereignis ist auch I, 174, 2 besprochen.

<sup>3)</sup> Ludwig III, 168 hält ebenfalls das Lied für jung. Auch Oldenberg legt ihm keinen besondern Wert bei. ZDMG. 42, 212.

durch Agni Vaiçvānara, und dieser Gott sei bei den Bharadvājas hoch geehrt.<sup>1)</sup>

Diese Beziehung der Bharadvājas zu den Pūrus, zu Divodāsa, Sṛñjaya, Bṛbu führt zu der Annahme, dass die Pūrus oder ein Teil von ihnen unweit der Heimat Divodāsas sassen.<sup>2)</sup> Ob Divodāsa den Namen der Pūrus kannte, geht aus dem 6. Maṇḍala nicht hervor. VI, 20, 10 braucht, wie wir sahen, mit Divodāsa gar nichts zu tun zu haben, und VI, 46, 8, die einzige Stelle, wo der Name der Pūrus in diesem Buch noch vorkommt, ist wol noch jünger; denn sie nennt daneben einen Mann mit Namen Trkṣi, der nach VIII, 22, 7, vorausgesetzt, dass es nicht zufällig derselbe Name ist,<sup>3)</sup> ein Nachkomme erst des Trasadasyu ist.<sup>4)</sup>

Wir haben nun allerdings einen Vers RV. I, 130, 7, der Divodāsa neben Pūru nennt:

*bhinat puro navatim indra pūrave*

*divodāsāya mahi dāṇṣe nṛto — atithigvāya — etc.*

An sich wäre ja die Bekanntschaft Divodāsas mit den Pūrus und den Vorgängern des Purukutsa leicht möglich; aber unser Vers ist eine so chronikenartige Aufzählung, dass darauf nicht viel Wert zu legen ist. Man kann den Wert solcher Aufzählungen aus I, 112, 14 ersehen, wo neben Divodāsa unmittelbar der viel spätere Trasadasyu steht.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> VI, 18, 3; 25, 2 wird der Sieg eines Ārya über die dasischen Stämme gepriesen. Divodāsa, der sich wol nicht selbst Ārya genannt haben würde, ist in diesen Liedern nicht erwähnt. Vielleicht war wie VI, 20 ein Pūru der Sieger.

<sup>2)</sup> Wahrscheinlich eher nach dem Norden als nach dem Süden zu. Die Sitze, welche sie später einnahmen, machen dies wahrscheinlich. Siehe darüber unten.

<sup>3)</sup> Ludwig meint, dass die Personen nicht dieselben sind.

<sup>4)</sup> Eine Feindseligkeit zwischen Pūrus und dem Sänger geht aus Hymne VI, 46 noch weniger hervor. Man kann sich doch die Kräfte seiner Freunde zu Hilfe wünschen.

<sup>5)</sup> Ludwig hat aus I, 130, 7 eine Gegnerschaft zwischen Pūrus und Divodāsa entnehmen wollen; vgl. seine wertvollen Bemerkungen vol. III,

Wenn die Pūrus zu Divodāsa's Zeit eine Landschaft besiedelten, die, wie ich vermutete, in der Nähe von dem Reiche dieses Fürsten lag, so zeigt das 7. Buch auch sie wider in einer ganz anderen Umgebung. RV. VII, 5, 3 ff. nennt ihre Kämpfe gegen die „schwarzen Stämme“, ihnen hilft noch wie früher Agni Vaiṣvānara, aber ihnen singt, unverkennbar, kein Bharadvāja mehr. Von wem das Lied VII, 5 herrührt, wissen wir nicht; es ist in den Kreis der Vasiṣṭhahymnen aufgenommen, aber, wie Ludwig richtig bemerkt (III, 131. 175), war es, grade wegen der Parteinahme für Pūru, schwerlich ihr Eigentum. Dasselbe gilt von VII, 6, wie Ludwig ebenfalls richtig erkannt hat. Die deutliche Erwähnung der Paṇis in v. 5, welche zeigt, dass der Dichter noch den Stamm der Parner meinte, ist ein Grund mehr dies Lied dem Vasiṣṭhakreise abzusprechen und seine Entstehung ganz wo anders hin zu verweisen. Bezeichnender Weise kommt das Wort *dasyu*, das im 6. Maṇḍ. 8 mal steht, im 7. nur in Hymne 5. 6., und in 19, die ebenfalls für sich zu beurteilen ist, vor. Deutlicher zeigt uns ihre veränderte Heimat VII, 8, 4, wo ein Vasiṣṭha einen Sieg der Bharatas über einen Pūru verkündet. Sie müssen demnach bis in die Nähe der Yamunā und Paruṣṇī ihre Sitze ausgedehnt haben und scheinen in anderer Zunge als die Bharatas geredet zu haben. Sie heissen wenigstens VII, 18, 13 *mṛdhravāc*, das, wie wir sahen, viel eher „barbarisch sprechend“ als „geringschätzig redend“ heisst.

Eine solche sprachliche Verschiedenheit wäre nicht wunderbar; am wenigsten dann, wenn sie gleich Sudās

---

S. 114. Ich bin indes noch nicht recht überzeugt von ihrer Richtigkeit; wenigstens scheint sie mir aus diesem Verse, nach dem man sie auch als Verbündete betrachten könnte, nicht hervorzugehn. Die Stellung des Verfassers dieser Sammlung, des Parucchepa Daivodāsi zu Divodāsa bedarf noch einiger Aufklärung. Sie ist an Namen überaus arm.

spätere Einwanderer in jene Länder waren als die Tr̥tsus.<sup>1)</sup>

Die im allgemeinen weiter im Osten, an der Paruṣṇī, Yamunā, an Vipāç und Çutudrī sich abspielenden Ereignisse des 3. und 7. Maṇḍala machen es unwahrscheinlich, dass die VII, 95. 96 genannte Sarasvatī, an deren Ufern die Pūrus wohnen, noch die Arachosis sein kann. So bleibt, wie überschwänglich auch die Schilderung scheinen mag, nichts andres übrig, als sie auf den kleinen Fluss im Madhyadeça zu beziehen, der der späteren Zeit als heilig galt.<sup>2)</sup> Grade die Betonung ihrer Heiligkeit schon in der Zeit der Brāhmaṇas, die Opfersitzungen, die an ihren Ufern weise Ṛsis gehalten haben sollen, zeigen, dass die Inder ganz anders von dieser Sarasvatī gedacht haben als uns natürlich scheint. Ich vermag nicht zu sehen, warum wir die an den Ṛgveda heranreichende Tradition nicht in diesen weiter verfolgen sollen, warum wir einen Strom, der dort heilig genannt wird und nach sonstigen Anzeichen in seiner geographischen Lage mit der späteren S. übereinstimmen kann, nicht auch wirklich in dieser späteren Sarasvatī widererkennen dürften.<sup>3)</sup>

Unsre Hymnen wenden sich ebenso sehr an die himmlische wie an die irdische Sarasvatī. Der Dichter geht von der einen zur andern über, so dass es in einzelnen Versen schwer ist zu erkennen, welche von beiden er meint. Dass die Verbindung mit Sarasvant auf die himmlische S. weist, wird weiterhin zu berühren sein. —

Ich fürchte, in dem letzten Teil dieser Untersuchung

<sup>1)</sup> Keinen Wert lege ich auf VII, 19, 3 wo Sudās als Sieger neben Purukutsi Trasadasyu Pūru genannt ist. Das Lied scheint mir von demselben Chronikencharakter wie VII, 18, über das ich gesprochen habe.

<sup>2)</sup> Auch Ludwig, der sonst die Rothsche Erklärung von der Sarasvatī (gleich Sindhu, Indus) annimmt, meint, dass hier der Sindhu nicht angenommen werden kann (III, 175).

<sup>3)</sup> Siehe auch Oldenberg, Buddha 416. 7.

mehr Fragen gestellt als gelöst zu haben. Wie man sie auch beantworte, der wesentlichste Punkt meiner Ausführungen wird dadurch nicht berührt. Es zeigt sich, dass der Schauplatz der von dem 6. Maṇḍala überlieferten Begebenheiten weit ab liegt von denen, die das 7. Buch kennt. Das eine versetzt uns an die Arachosis, die andere an die spätere Sarasvatī. Die verhältnismässig häufige Erwähnung der Paṇis in jenem steht in Übereinstimmung mit der Schilderung wirklicher Einfälle dieses Nomadenvolkes von iranischem Stamme. An der westlichen Sarasvatī, der Arachosis kämpft gegen dieses der Ahnherr des Fürsten Sudās; und Generationen später sein Nachkomme im eigentlichen Indien gegen andere Feinde, an den Ufern der Irāvati. So eröffnet sich ein Einblick in die Wanderzüge der vedischen Völker, in die weiten Räume von Zeiten und Ländern, welchen einzelne Bestandteile unsrer grossen Liedersammlung angehören. Wir sehen, wie die historische Wirklichkeit sich späten Geschlechtern zum Mythos verdunkelt oder in das Reich der Heldensage hinübertritt.

---

## C. Der Somatrank.

---

### 1. Allgemeine Bemerkungen.

---

Aus der Pflanze wird ein Trank gewonnen, der wie diese Soma heisst. Nur einmal ist mir, wenn ich von madhu, rasa u. a. allgemeinen Ausdrücken absehe, eine andere, mit einer gewissen Beständigkeit gebrauchte Bezeichnung vorgekommen, nämlich *pitu* in dem Agastyaliede I, 187, wo es wol aber nur allgemein „die Speise“ heissen soll.

Das Lob des Somatrankes erklingt in den Liedern des Veda wie im Avesta, und der grauesten indo-iranischen Vorzeit gehört die Kunst seiner Bereitung an. In der Untersuchung über die Papis zeigte sich, dass der Gegensatz von *sunvant* und *asunvant* im Veda einen Glaubensunterschied bedeutet, der den Indravererher von seinen nationalen und religiösen Feinden trennt. Der Wert des Somapressens, das Ansehen des Somapressers bei Göttern und Menschen bildet ein beliebtes Thema der vedischen Sängergunft. Es ist leicht dem schon beigebrachten noch weiteres hinzuzufügen.

#### a) Der Gegensatz von Somapressern und Asunvants.

VIII, 2, 18: *icchanti devāḥ sunvantam  
na svapnāya sprhayanti |*



„es lieben die Götter den, der Soma presst; nicht Schläfrigkeit begehren sie.“

VIII, 62, 12: *mahān asunvato vadho*

*bhūri jyotiṁṣi sunvato*

*bhadrā indrasya rātayaḥ*

„Schwer ist der Tod für den, der keinen Soma presst; zahlreich die Tage des Pressers und freundlich für ihn Indras Gaben.“

I, 110, 7:

*abhi tiṣṭhema prtsutīr asunvatām*

„möchten wir in Kämpfen mit den Nichtpressern siegen.“

II, 30, 7:

*na mā taman na çraman nota tandran*

*na vocāma mā sunoteti somam |*

*yo me prṇād yo dadad yo nibodhāt*

*yo mā sunvantam upa gobhir āyat ||*

„Nicht soll es mich erschöpfen, noch ermüden, noch träge machen. Nicht wollen wir sagen: Presset Soma nicht; ihm, der mich bereichert, beschenkt, behütet und zu mir, wenn ich presse, mit Rindern kommt.“

V, 34, 3:

*yo asmai ghraṁsa uta vā ya ūdhani*

*somaṁ sunoti bhavati dyumān aha*

„der zur heißen und zur nassen Jahreszeit ihm Soma presst, der bleibt im Ansehn.“

ib. 5: *nāsunvatā sacate puṣyatā cana*

„nicht verbündet er sich mit einem, der, obwol er erblüht, nicht presst.“

VIII, 14, 15:

*asunvām indra saṁsadam*

*viṣūcīm vy anāçayaḥ |*

*somapā uttaro bhavan ||*

„Du scheuchtest die Ansiedlung<sup>1)</sup> der Nichtpresser aus einander, als Somatrinker die Oberhand behaltend.“

<sup>1)</sup> Richtig so Ludwig.

IV, 17, 17; 25, 6, 7; V, 37, 3; VI, 41, 4; VII, 26, 1; X, 42, 4; 160, 4. Maitr. Samh. II, 90, 15 u. s. w.

Nicht genügt es gelegentlich zu pressen:

VIII, 32, 21: *atīhi manyuṣāvinam*  
*suṣuvāṁsam upārane |*  
*imaṁ rātaṁ sutāṁ piba ||*

„Gehe vorbei (o Indra) an dem, der nur aus Zorn presst, bei einem Fehl.“

Indra ist der Gott, dem vor allen andern des vedischen Olymps der Trank gebührt; nur Vāyu, sein Gefährte, steht ihm nahe. Seine Gunst zu erwerben ist das Bemühen eines jeden Opfers.

#### b) *samsava* (Opferwettstreit).

Nicht nur zwischen *sunvants* und *asunvants* besteht ein Gegensatz; der Stolz auf die Vortrefflichkeit der eigenen Zubereitung und die eigene Weise der Darbringung führt zu einer Art Wettstreit, die das Ritual mit dem Namen *samsava* benennt und mit Verhaltensmassregeln ausstattet. Comm. zu Ait. Brāhm.<sup>1)</sup> sagt, dass ein gleichzeitiges Somaopfer zweier oder mehrerer weder durch einen Berg noch durch einen Fluss von einander getrennter Yajamāna ein grosser Fehler sei, der aber den, der zuerst sich weihen lässt, nicht trifft. Verschiedene Texte geben ausführliche Vorschriften, wie dabei einem Gegner der Rang abzulaufen sei.<sup>2)</sup> Diese Praxis reicht in ihren Anfängen in die Zeit des R̥gveda hinein; denn wir finden schon dort die ersten unverkennbaren Spuren solch frommer Nebenbuhlerschaft, welche ihren natürlichen Ausgangspunkt in den Fehden mit andern dem Soma-kult ergebenen Stämmen haben mochte. R̥v. II, 18, 3:

<sup>1)</sup> I, 3, 21 und Comm. (ed. Aufrecht, S. 240).

<sup>2)</sup> Tāṇḍ. Brāhm. IX, 4; Maitr. Samh. II, 1, 7; 2, 11; Lāt. I, 11, 12; Ācākh. XIII, 5, 1 ff.; Āc̣v. VI, 6, 11; Kāt. XXV, 14, 8. 23 ff.

*mo šu tvām atra, bahavo hi viprāḥ,  
ni rīraman yajamānāso anye |*

„nicht mögen da dich andre Opferer aufhalten;<sup>1)</sup> zahlreich sind ja die Weisen.“

VIII, 33, 14:

*vahantu tvā ratheṣṭhām  
ā harayo rathayujāḥ |  
tiraç cid aryām<sup>2)</sup> savanāni vṛtrahan  
anyeṣām yā çatakṛato ||*

„Es sollen dich, den Wagenkämpfer, die angeschrirten Rosse herbeiführen, hinweg über die Pressungen der Feinde, o Vṛtratödter, und anderer, o Çatakṛatu.“

VIII, 55 (66), 12:

*pūrvīç cid dhi tve tuvikūrmin  
āçaso havanta indrotayāḥ |  
tiraç cid aryāḥ savanā vaso gahi<sup>3)</sup>  
çaviṣṭha çrudhi me havam ||*

„Viele Hoffnungen und Gunstbezeugungen rufen nach dir, o gewaltiger. Über die Pressungen des Feindes hinweg komme, o guter, und höre, o mächtigster, meinen Ruf.“

VII, 33, 2 rühmen die Vasiṣṭhas sich ihres Somatranks, den Indra dem des Pāçadyumna Vāyata vorgezogen habe:

*dūrād indram anayann ā sutena  
tiro vaiçantam ati pāntam ugram |  
pāçadyumnasya vāyatasya somāt  
sutād Indro avṛṇītā vasiṣṭhān ||*

„Aus der Ferne führten sie Indra herbei mit ihrem gepressten, den gewaltigen hinweg über den teichgrossen Trank. Dem gepressten Soma des P. V. zog Indra die Vasiṣṭhas vor.“

<sup>1)</sup> III, 35, 5; 45, 1; VIII, 15, 12 ähnlich. Vgl. Ludwig VI, 186 s. v. *saṁsava*.

<sup>2)</sup> Ich lese *aryām* mit Grassmann für *aryam*.

<sup>3)</sup> IV, 29, 1; X, 160, 1.

Auch der etwas schwierige Vers VIII, 4, 17 ist vielleicht hierher zu ziehen:

*vemi tvā pūṣann ṛñjase*

*vemi stotava āghṛṇe |*

*na tasya vemi — arāṇam hi tad — vaso*

*stuse pajrāya sāmne ||*

„ich verlange dich zu gewinnen, o Pūṣan, ich verlange, o glühender, zu preisen. Nicht verlange ich danach — denn das ist fremdartig — das Pajra-Sāman zu singen.“

Das Pajra-Sāman wird Lāt. VII, 3, 3. 4 neben dem Tauraṣravasa-Sāman genannt und nach Tāṇḍya Brāhm. IX, 4, 10 waren die beiden von Turaṣravas erschaute Sāmans das Mittel, mit dem er die Pārāvatas bei einem Samsava besiegte.<sup>1)</sup> Es scheint, dass die Pajras eine besondere Form des Opfers ersonnen hatten; sie haben viel Lob und viel Tadel geerntet.<sup>2)</sup> Der Wunsch, die Götter möglichst für sich zu gewinnen, war mutmasslich der Anlass zur Erfindung neuer Gebräuche und mannigfacher Unterscheidungen im Ritual<sup>3)</sup>, die teilweise bis in die Zeit des R.V. hineinreichen und bisher noch wenig beachtet worden sind. Einiges wird später Erwähnung finden.

#### c) Vorbilder des Opferers und Entwicklung eines Somaadels.

Alte Somapresser sind im R.V. oft genannt; sie werden als Muster erfolgreichen Opfern gepriesen. Atris Weise den Trank zu keltern wird V, 51, 8; 72, 1; VIII, 42, 5; gerühmt; Āryātas I, 51, 12; III, 51, 7; Vāj. Samh. VII, 35; bei den Īṣṭas ist Soma besonders süß Vāl. V, 4 u. s. w.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. auch Kāt. XXV, 14, 14.

<sup>2)</sup> Ludwig III, 109. V, 139.

<sup>3)</sup> Die Worte *kapvavat*, *atrvat* etc. deuten auf bestimmte Formen hin.

<sup>4)</sup> Ich verzeichne noch: Turvaṣa Yadu VIII, 45, 27; Sāmvarta, Kṛṣa VIII, 54, 2; Rāthavīti V, 61, 18; Navagvas und Daṣagvas V, 29, 12; Manu Sāmvaraṇi, Nipātithi, Medhyātithi, Puṣṭigu, Āruṣṭigu Vāl. III, 1.

Die Götter selbst waren Zeuge als Indu sich für Indra läuterte:

IX, 101, 5: *indur indrāya pavata*  
*iti devāso abruvan* /;

und in einer Vāḷakhilyastelle (IV, 1) sind Manu Vivasvant und Trita unter den Opferern genannt, an deren Soma Indra sich einst erfreute.<sup>1)</sup> Gehört diese Angabe auch nur den Vāḷakhilyas an, so hat sie doch Anspruch auf unsre Beachtung; denn sie trifft zusammen mit dem Inhalt des Homa Yaṣṭ, der Vivanhvant, Āthwya und Thrita als die ersten Somapresser nennt. Hier wie da verliert der Somakult sich in das Dunkel der Vorzeit, da die Götter selbst den Soma pressten, und die Übereinstimmung in diesen Namen zeigt, dass die Verbindung beider Götter mit Soma auf alter, vorhistorischer Überlieferung beruhen muss.

Ein Teil des Glanzes so hoher Ahnen fällt auf den Menschen, der den Soma presst. „Somayājīn“ ist „bahuyājīn“ sagt ein altes Citat bei Āpastamba<sup>2)</sup>: wer Soma geopfert hat, hat viel geopfert.

*kuvin mā gopāṇ karase janasya*  
*kuvid rājānaṃ maghavann ṛjīṣin* /  
*kuvin ma ṛṣiṃ papivāṇsaṃ sutasya*  
*kuvin me vasvo amṛtasya cikṣāḥ* //

fragt der Dichter von III, 43, 5: „wirst du mich nicht zum Hüter des Volkes machen, nicht zum König, o somatrinkender Herr, nicht mich zum Ṛṣi, nachdem ich vom Soma getrunken habe; wirst du mir nicht geben von dem trefflichen Amṛta (L.).“ Somatrinker unter seinen Vorvätern zu haben

<sup>1)</sup> *yathā manau vivasvati*  
*somaṃ cakrāpibah sutaṃ* /  
*yathā trite chanda indra juṣṣasi*  
*āyau mādayase sacā* //  
*prṣadhre medhye mātariṣvāni etc.*

<sup>2)</sup> Çr. S. XI, 20, 12.

ist ein hoher Ruhm in alter wie in später Zeit. In der Vorrede zu Mālati-Mādhava<sup>1)</sup> rühmt Bhavabhūti mit Stolz, dass seine Vorfahren Somatrinker gewesen seien und so gedenken auch die vedischen Sänger gern der Beziehungen ihrer Väter zu Soma. Ein homo novus rühmt ein neues Lied.

VIII, 65 (76), 6:

*indram pratnena manmanā<sup>2)</sup>*

*marutvantam havāmahe |*

*asya somasya pītaye ||*

VIII, 38, 9 (42, 6):

*evā vām ahva ūtaye*

*yathāhuvanta medhīrāḥ ||*

X, 15, 8: *ye naḥ pūrve pitarāḥ somyāsaḥ*

*anūhire somapītham vasiṣṭhāḥ<sup>3)</sup> |*

„unsre den Soma liebenden Manen, die vortrefflichsten, die zum Somatrank kamen.“

IX, 96, 11:

*tvayā hi naḥ pitarāḥ soma pūrve*

*karmāṇi cakruḥ pavamāna dhīrāḥ |*

„mit dir, o Soma, führten unsre weisen Manen, o Pavamāna, ihre Werke aus.“

Tradition gilt viel, nirgends mehr als beim indischen Opfer. Der Pravara erfordert, dass der Opferer bei Anlegung des heiligen Feuers sich durch Nennung mehrerer seiner Ahnen in Beziehung zu seinen Vätern setzt. Ebenso muss der zum Somaopfer geweihte neben dem eigenen Namen das Gotra seines Vaters, Grossvaters und Urgrossvaters nennen oder, wenn er kein Brāhmaṇa ist, sich des Gotra seines Priesters bedienen.<sup>4)</sup> Eine Unterbrechung der Tra-

<sup>1)</sup> ed. Bhandarkar, S. 11.

<sup>2)</sup> Weiteres Material bei Muir, OST. III, 224 ff. Ludwig, III, 180.

<sup>3)</sup> Ludwig verweist auf AV. XVIII, 3, 46:

*ye naḥ pītuh pitaro ye pītāmahā anūhire* u. s. w.

<sup>4)</sup> M. Müller, history of ancient S. L. 386; Weber, Ind. Stud. IX, 322. Ludwig III, 179.

dition muss gesühnt werden. Die Taitt. Samh. sagt, dass ein Stier für Indra-Agni geopfert werden müsse, wenn einer seit der dritten Generation keinen Soma trinken sollte. „Denn losgerissen ist von dem der Somatrunk, der, obgleich Brähmana, bis ins dritte Glied nicht Soma trinkt. Indra-Agni geht er mit ihrem eignen Anteil um Hilfe an. Diese gewähren ihm den Somatrunk. Der Somatrunk wird ihm zu Teil u. s. w.<sup>1)</sup>“

Die Litteratur hat einen vollständigen Gegensatz zwischen *Somapa* und *Asomapa* entwickelt, der sich u. a. darin äussert, dass ein *Asomapa* in den Gesetzbüchern mit einem *Anāhitāgni* und einem *Çūdra* nahezu auf eine Stufe gestellt wird.<sup>2)</sup> Wer die Weihe zum Somaopfer an sich hat vollziehen lassen, gehört, ehe er den Soma kauft, zu den Personen, die durch einen Gruss auszuzeichnen sind.<sup>3)</sup> *Āpastamba* bespricht I, 9, 24, 24 die Strafe dessen, der einen Brähmana erschlagen hat, der den Veda studirt und die Ceremonien des Somaopfers vollzogen hat.

Es scheint, dass die Eigenschaft *Somapa* und *Āhitāgni* den Charakter des echten Ariers ausmacht.

Das Somaopfer ist nicht jedem zugänglich; man muss dazu geladen sein und Indra selbst geht des Soma verlustig, weil er ihn mit Gewalt nimmt.<sup>4)</sup> Der Charakter vornehmer Absonderung spricht sich in dem s. g. *Daçapeya* aus, einem

<sup>1)</sup> II, 1, 5, 5 ff.: *aindrāṅnam punarutsr̥ṣṭam ā labheta ya ā tr̥tīyāt puruṣāt somaṃ na pibet* / *vicchinno vā etasya somapītho yo brāhmaṇaḥ sann ā tr̥tīyāt puruṣāt somaṃ na pibati* / *indrāṅnī eva svena bhāgadheyenopa dhāvati* / *tāv evāsmāi somapītham pra yacchataḥ* / *upainam somapītho namati*. Maitr. Samh. II, 5, 5 (S. 53, 10) — *aindrāṅnam anusr̥ṣṭam ālabheta yasya pitā pitāmaḥ somaṃ na pibet* / *indriyeṇa vā eṣa vīryeṇa vyrdhyate yasya pitā pitāmaḥ somaṃ na pibati* — Kāt. VII, 1, 5.

<sup>2)</sup> Gautama XVIII, 24 ff.; Manu XI, 12 ff.

<sup>3)</sup> Gaut. VI, 19. Manu II, 128.

<sup>4)</sup> Maitr. Samh. II, 4, 1 (S. 38, 1 ff.).

Opfer, welches man als gemeinsame Feier eines Somaadels ansehen kann, weil seine Veranstalter einer ununterbrochenen Ahnenreihe von zehn Somatrinkern angehören müssen. Kât. XV, 8, 16 sagt darüber: *pitāmahadaçagaṇaṃ somapānāṃ saṃkhyāya sarpaṇaṃ* „nachdem sie eine Reihe von zehn somatrinkenden Ahnen berechnet haben, schleichen sie.“<sup>1)</sup> Das Çāṅkhāyanasūtra spricht XV, 14, 8 nicht von *puruṣas*, sondern von *Çrotriyas*,<sup>2)</sup>; es stellt also die Anforderung je zehn Ahnen und zwar je von Vater- und Mutterseite zu haben nur an die Priester, aber diese Abweichung verrät deutlich ihren späteren Ursprung. Wie beim Pravara für den Nichtbrahmanen das Gotra des Priesters eintritt, so half wahrscheinlich auch hier die Ahnenreihe des *Çrotriya* aus, wenn ein *homo novus* den Zutritt zu dem vornehmen Kreise alter Somaopferfamilien begehrte oder seine Zulassung aus irgend welchem Grunde erwünscht sein mochte.<sup>3)</sup>

#### d) Alte Wohnsitze von Somapressern.

Es ist selbstverständlich, dass der Somakult mit der Ausbreitung der indischen Stämme geographisch zusammenfallen muss. Es ist nicht meine Absicht hier in eine Erörterung der Frage nach den Wohnsitzen der vedischen

<sup>1)</sup> Der eine Comm. übersetzt *saṃkhyāya* mit *uccārya*. Der andere sagt sehr deutlich: *somapānāṃ pitāmahādīnāṃ daçagaṇaṃ samūhaṃ saṃkhyāya amukaḥ prathamah somapah asau divitīyah asau tritīyah evaṃ daçamaparyantān somayājino gaṇayitvā sarpaṇaṃ kurvanti*. Ganz ähnlich sagt Hiranyakeçin XIII, 21: *pātrasaṃsādanakāle daça camasān adhikān prayunakti | unnayanakāle daça camasān adhikān unnayati | bhakṣanākāle ya ā daçamāt puruṣād avicchinnasomapiṭhaḥ sa bhakṣasya kartā | ā daçamāt puruṣād anvākhyāya çataṃ brāhmaṇāḥ somapāḥ saṃprasarpanti | daçadaçaikaṃ camasam bhakṣayanti*.

<sup>2)</sup> *yeṣāṃ ubhayataḥ çrotriyaḥ daçapuruṣam te yājayeyuḥ*. Comm: *yeṣāṃ mātṛtaḥ pitṛtaḥ ca daçadaça puruṣāḥ çrotriyaḥ bhavanti*.

<sup>3)</sup> Siehe ferner Çat. Brāhm. V, 4, 5, 4 (S. 468) und Comm. S. 492, 6. v. u.; Āp. XIV, 32, 4; Lāṭ. IX, 2, 5; Āçv. IX, 3, 20. 21.



Völkerschaften einzutreten, obwol manche der bisherigen Annahmen, wenn meine Untersuchungen über die Paṇis richtig sind, einiger Abänderungen bedürfen werden. Mir liegt nur daran einige Stellen einer Untersuchung zu unterziehen, welche, ausreichend erklärt, unsre Kenntnis von der Ausdehnung der vedischen Ansiedlungen nicht unerheblich bereichern.

RV. VIII, 53 (64), 11 heisst es:

*ayaṃ te çaryañāvati  
suṣomāyām adhi priyaḥ |  
ārjikiye madintamaḥ ||*

„dieser Soma ist dir lieb an Çaryañāvant, an der Suṣomā, am süssesten in Ārjikiya.“

Es liegt, wenn wir von der Bedeutung der einzelnen Worte fürs erste absehen, in den Gliedern dieses Verses, angedeutet durch priyaḥ und madintamaḥ eine unverkennbare Steigerung. Der Soma ist *ārjikiye* süsser als *çaryañāvati* und *suṣomāyām*. Der, welcher so spricht, ist, wie aus v. 10 hervorgeht, ein Pūrusohn.<sup>1)</sup>

In der Erklärung des Wortes *ārjikiya* sind die Veda-gelehrten verschiedene Wege gegangen. PW. sagt vom Masc., es heisse dasselbe wie *ārjika* und dieses bedeute ursprünglich vielleicht *Milchgefäss*, es gehöre zu den mythischen Vorstellungen vom Soma und bezeichne einen der überirdischen Behälter, in welchem der himmlische Soma sich läutert, oder einen der Ströme, welche er im Himmel bildet.<sup>2)</sup> Das Fem. *ārjikiyā* sei auf irdische Flüsse übertragen.

Grassmann gibt *ārjika* ebenfalls die Bedeutung eines Somagefässes, *ārjikiya* bedeute im Masc. dasselbe oder eine Gegend, im Fem. einen Fluss (die Vipāç nach Nir.). Ludwig äussert, wenn ich nichts übersehen habe, sich nur zu

<sup>1)</sup> *ayaṃ te mānuṣe jane somaḥ pūruṣu sūyate | tasyehi pra dravā pība ||*

<sup>2)</sup> Bergaigne I, 176. 206 sieht in *ārjika* und *çaryañāvant* „les noms de préparateurs célestes du Soma“; in *ārjikiya* „recipient du Soma céleste“. M. Müller, India 166 spricht keine Meinung aus.

IX, 65, 23 über *ārjikeṣu*; es könne, sagt er, nur die Bevölkerung eines Stromgebietes (vgl. Saindhava) bezeichnen.

Brunnhofers verlegt den *Ārjika* nach Iran und hält ihn für den „Arghesfluss, einen Nebenfluss des Arghandab“ (Iran und Turan 52).

Wenn wir die unsern Ausgangspunkt bildende Stelle prüfen, so kann nach der Gegenüberstellung von *Suṣomā* und *Ārjikiya* letzteres nur so wie das erstere eine geographische Bezeichnung sein. Dies ist um so wahrscheinlicher als beide Namen nicht nur hier, sondern auch VIII, 7, 29 und in dem Flusskatalog X, 75, 5 vorkommen, nur mit dem Unterschied, dass dort beide im Maskulinum, hier beide im Femininum stehen. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, all diese Verse anders als in unmittelbarem Zusammenhang zu betrachten. VIII, 7, 29 lautet:

*suṣome caryañāvati*

*ārjike pastyāvati |*

*yayur nicakrayā naraḥ ||*

30. *kadhā gacchātha marutaḥ*

*itthā vipraṃ havamānam —*

Als Sänger wird v. 19 derselben Hymne ein *Kapva* angegeben.

Ferner X, 75, 5:

*imaṃ me gaṅge yamune sarasvatī*

*cutudri stomaṃ sacatā paruṣṇy ā |*

*asiknyā marudvṛdhe vitastayā*

*ārjikiye cṛṇuhy ā suṣomayā ||*

6. *tr̥ṣṭāmayā prathamam yātave sajuh*

*sasartvā rasayā cṛetyā tyā |*

*tvam sindho kubhayā gomatiṃ krumum*

*mehatnva saratham yābhīr iyase ||*

Ich halte die letzte Stelle für wichtig genug, um sie zum Ausgangspunkt weiterer Erklärungen zu machen; denn die wiederholte Verbindung beider Namen im R.V. kann doch nicht Zufall, sondern nur eine Folge eines wirklich geogra-

phischen Zusammenhanges sein, auf den eben unser Vers hier führt. Zimmer spricht dem Flusskatalog von der *Ārjikiyā* an die Zuverlässigkeit, welche er für den ersten Teil der Namen besitzt, ab; ich teile aber sein Mistrauen nicht oder nur in geringem Maasse: denn, wenn diese Verse auch manche Ströme zu Nebenflüssen des Indus machen, die es nicht sind, so beruhen doch die am Schluss genannten Namen Kubhā (*Κωφίη*), Gomatī (Gomal), Krumu (Kurum), abgesehen von der Reihenfolge, auf einer ebenso tatsächlichen Unterlage wie die ersten, so dass wir annehmen dürfen, die dazwischen liegenden werden ebenfalls nicht erfunden sein. In der Tat hat auch Vivien de S. Martin die *Suṣomā* in dem *Σόαρος*, dem heutigen Suwan gesucht und in *Ārjikiyā* den Namen des Landes, das der Oberlauf des *Σόαρος* durchströmt.

Bleiben wir bei dem stehen, was der Flusskatalog angibt, so werden wir auf Kaschmir oder die im SW. daran grenzenden Länderstriche hingewiesen, die die *Ārjikiyā* durchfliessen musste. Dafür sprechen noch andere Gründe.

Mit *Ārjika* steht ein zweiter Name in Verbindung, *çaryañāvant*. Ausser den beiden angeführten Belegen nenne ich IX, 65, 22 ff. und IX, 113, 1. 2. Wir sehen in ihnen, sowie in VIII, 7, 29, diese Ausdrücke fast formelhaft neben einander stehen. Der erste Vers lautet:

- ye somāsaḥ parāvati*  
*ye arvāvati sunvire |*  
*ye vādaḥ çaryañāvati ||*  
 23. *ya ārjikeṣu kṛtvasu*  
*ye madhye pastyānām |*  
*ye vā janeṣu pañcasu ||*  
 24. *te no vṛṣṭim divas pari*  
*pavantām ā suvīryam |*  
*suvānā devāsa indavaḥ. ||*

Als Sänger ist v. 25 ein Jamadagni genannt.

Wir finden v. 23 eine Dreiteilung von *parāvat* „Ferne“,

*arvāvat* „Nähe“ und „*çaryanāvant*“, welche stark an den Vers VIII, 13, 15 erinnert, der nur darin abweicht, dass für *çaryanāvati* im dritten Gliede *samudre* steht.<sup>1)</sup> Dieser Dreiteilung in v. 22 entsprechend finden wir nun v. 23 wider drei Glieder: 1) *ārjikeṣu*, 2) *madhye pastyānām*, 3) *janeṣu pañcasu*, so dass wir zu dem Gedanken kommen, der zweite Vers sei nur eine Specialisirung des ersten, d. h. *parāvati*, *arvāvati*, *çaryanāvati* entsprächen der Reihe nach *ārjikeṣu*, *madhye pastyānām*, *janeṣu pañcasu*. Die syntaktisch ganz gleiche Verbindung ihrer Teile erhöht den Eindruck der engen Zusammengehörigkeit beider Strophen. Jedenfalls ist nicht der leiseste Anlass zu der Ansicht vorhanden, dass *ārjika* etwas wie ein Somagefäß, sei es ein mystisches oder wirkliches, bedeuten könne.

Ganz ebenso verhält es sich mit IX, 113, 1. 2:

*çaryanāvati somam*  
*Indraḥ pibatu vṛtrahā* |  
*balam dadhāna ātmani* —

2. *ā pavasva diçam pate*  
*ārjikāt soma mīdhvaḥ* |  
*ṛtavākena satyena*  
*çraddhayā tapasā sutaḥ* | —

„den Soma trinke Indra, der Vṛtratöchter, am Çaryanāvant, Kraft sich verschaffend — 2. Komme her, o Herr der Himmelsgegenden, aus Ārjika, o gnädiger Soma.“ Wenn wir diesen Vers mit dem S. 126 angeführten VIII, 53, 11 vergleichen, so zeigt sich ein leiser Gegensatz; dort hiess es: der Soma in Çaryanāvant ist Indra lieb, der aber Ārjikiye ist am süssesten; hier wird Soma aus Ārjika herbeizukommen aufgefordert, und zwar soll Indra in Çaryanāvant trinken. Wir finden also eine fromme Nebenbuhlerschaft der Art,

<sup>1)</sup>

*yac chakrāsi parāvati*  
*yad arvāvati vṛtrahan* |  
*yad vā samudre andhaso 'vited asi* ||

wie sie früher geschildert ist, zwischen den Sängern, beider Lieder, zwischen einem Pūru und dem Dichter von IX, 113, den die Anukramanī, was allerdings sehr zweifelhaft ist, einen Kaçyapa nennt. Es ist nirgends ersichtlich, dass *ārjika* an einer dieser mit einer gewissen Systematik wiederkehrenden Stellen ein Gefäß bedeuten müsse oder auch nur könne. Ueberall werden wir darauf geführt, es als Eigennamen zu deuten.

Gehen wir zu den einheimischen Erklärern über, so fällt auf, dass Sāyana mit einer bei ihm ungewohnten Konsequenz *ārjika* als Name eines Landes deutet, so dass gar kein Zweifel an der Sicherheit der Angaben der ihm zugänglichen Quellen bestehen kann.<sup>1)</sup> Ich sehe keinen Grund diesen Angaben nicht volles Vertrauen zu schenken, wenn die Prüfung

<sup>1)</sup> Ich gebe zugleich seine Erklärungen für Suṣomā und Çaryanāvāt: I, 84, 14: *çaryanā nāma deçāḥ / teṣāṃ adūrabhavaṃ saraḥ çaryanāvāt.*

VIII, 7, 29: *suṣome çobhanasomayukta ārjike / rjikā nāma deçāḥ / tatsambandhini çaryanāvati / kurukṣetrasya jaghanārdhe çaryanāvatsamjñe sarasi / pastyāvati / pastyam iti gṛhanāma u. s. w.*

VIII, 64, 11: *çaryanāvati kurukṣetrasya jaghanārdhabhave çarṭṇopete sarasi / tat saraḥ kutra vartata ity ucyate / suṣomāyām etannāmikāyām nadyām / sā ca kutra vartate — / ārjikiya etannāmake deçe / evamuktaprakāreṇātyantadūradeçe vartate yaḥ somaḥ su evāyam. —*

IX, 65, 22: *kurukṣetrasya jaghanārdhe çaryanāvatsamjñakam madhurasayuktam somavat saro 'sti etc. 23. ārjikeṣu / rjikā nāma dūrabhava ārjika deçāḥ / teṣu / tathā kṛtvasu / kṛtvāna iti deçābhidhānam / — kim ca pastyanām sarasvatyādīnām nadinām madhye —*

IX, 113, 2: *rjikanām adūrabhava ārjiko janapadaḥ / — yadvā / ārjikād rjor akupilāt pavitrāt —*

X, 75, 5: *he vitastayā suṣomayā ca sahita ārjikāye*, er scheint also diese drei Namen als geographische Einheit anzusehen. Die letzte Stelle wird auch im Nir. IX, 26 erklärt und zwar soll Suṣomā der Sindhu sein, *ārjikiyā* die Vipāç: *ārjikiyām vipāç ity dhur rjukaprabhavā varjugāminī vā — pūrvam āstī uruñjirā.* Durga fügt hinzu: *sā kasmād? rjukaprabhavā rjiko nāma parvataḥ / tasmāt prabhavati.* Ein anderer Comm. sagt (vol. IV, p. 43, note): *evam ca ārjikiyeti prathamam nāma / tata uruñjireti / tato vipāç iti lokaprasiddhaḥ.*

der Stellen selbst uns zu gleichen Vermutungen führt und weiterhin sich noch andere zu ihren Gunsten sprechende Momente ergeben sollten. Nur der Meinung der Commentare dass die Vipāç früher Ārjikiyā geheissen habe, kann von vornherein nicht zugestimmt werden, nicht nur weil Verwechselungen von Namen leicht möglich sind, sondern weil die Ārjikiyā in dem Flusskatalog an einer Stelle (hinter Asiknī und Vitastā) steht, die es unmöglich macht, dass sie einst die Vipāç gewesen sein kann.

Der Umstand, dass ārjikiya immer mit den beiden andern Worten oder wenigstens einem von ihnen zusammen genannt ist, macht es sehr wahrscheinlich, dass alle drei Orte oder Bezirke in engen Beziehungen zu einander gestanden haben, und es scheint fast, als ob sie heilige Stätten des Somakultes gewesen seien, wenigstens im Sinne der Dichter, in deren Liederkreisen sie liegen. Zwischen den drei Formen ārjika, ārjikiya, ārjikiyā muss natürlich ein Zusammenhang walten; ārjika scheint der Name des Stammes oder des Landes zu sein, und das davon abgeleitete Adjektiv bezeichnet, was diesem Stamm gehört, den Bewohner, das Land, als Fem. seinen Fluss.<sup>1)</sup> Ob ārjika selbst nach einem Berge rjika seinen Namen führt, ist unwesentlich<sup>2)</sup>; wichtiger ist, dass Sāyana das Land wiederholt als in der Ferne liegend bezeichnet: denn damit stimmt überein, dass in den beiden Parallelversen IX, 65, 22. 23 dem *parāvati* des einen *ārjikeṣu* im andern entspricht, und so werden auch für den Sänger dieses Liedes die Ārjikas ein fernes fremdes Land gewesen sein.

Der Verfasser des S. 126 angeführten Verses VIII, 53, 11 war, wie der ihm in der Hymne unmittelbar vorhergehende

<sup>1)</sup> So wird auch *suṣoma* das Land, *suṣomā* der Fluss sein.

<sup>2)</sup> Unklar ist mir *āvīrrjiko* IV, 38, 4. Im ersten Verse dieses Liedes ist Trasadasyu, der Pūrfürst, erwähnt.

lehrte, ein Pūrusohn. Er rühmt, in Ārjikīya sei der Soma für Indra am süssesten. Wir werden demnach erwarten müssen, dass er selbst diesem Lande angehörte, dass er in Ārjika wohnte.

Als Alexander von Macedonien in Indien einfiel, erstreckte sich das Reich des ihm entgegentretenden Poros von der Vitastā zur Asiknī. „Den Namen Poros haben die Griechen der Dynastie entnommen; das Mahābhārata nennt ein Reich der Paurava oder Paura in der Nähe von Kaçmīra. Das Gebiet des Poros erstreckte sich ostwärts bis zur Asiknī. Des Poros Neffe Spittakes beherrschte ein kleines Gebiet auf dem Westufer der Vitastā; des Poros Vetter gebot im Osten zwischen der Asiknī und der Irāvati. Im Norden wurde das Gebiet des Poros nur durch einige kleine Stämme von dem Gebiet des Königs von Kaçmīra getrennt.“<sup>1)</sup>

Die Pūrus wohnen also in historischer Zeit dort, wo wir, den Angaben des Flusskatalogs nachgehend, die Ārjikīyā und das Land der Ārjikas antreffen müssen. Und damit stimmt es aufs beste überein, wenn es in jenem Pūru-liede VIII, 53 (64), 11 heisst, in Ārjika sei Soma für Indra am süssesten.

Zur Zeit des R̥v. finden wir Pūrus an der ö. Sarasvatī, also über die Wohnsitze hinaus, die sie in historischer Zeit einnehmen. Es ist daher wahrscheinlich, dass ihre Ansiedlungen sich weit nach Westen dehnten und wir ihre Spuren, sei es, dass sie von NW. aus Kaschmir, oder von Westen über Takṣaṣilā vordrangen, in dieser Richtung anzutreffen erwarten müssen. Das 6. Maṇḍala berichtet sogar von der Feindschaft eines Pūru mit den Paṇis, sie können demnach leicht bis über den Indus nach Westen hin gesessen haben, eine Annahme, die bei dem grossen vorauszusetzenden Zeit-

---

<sup>1)</sup> So Duncker, *Gesch. d. Altert.* III<sup>5</sup> 306. Siehe ferner Lassen *IAK.* II<sup>2</sup> 154, Anm. 7.

unterschied zwischen dem Kern des 6. und des 7. Mandala zu Bedenken keinen Anlass geben würde.

Ob nun die Pūrus mit den Ārjikas identisch waren, ist bei dem geringen Material, das uns zu Gebote steht, nicht zu entscheiden möglich. Ich halte es nicht für wahrscheinlich, weil unter dem mächtigen Scepter der Pūrudynastie nicht nur ein Volksstamm gelebt haben wird.

Es handelt sich nun darum zu zeigen, ob die Verlegung jenes Namens in die Nähe von Kaschmir oder in dieses Land selbst noch aus andern Gründen wahrscheinlich wird.

Wollen wir den Namen ārjika ins Griechische übersetzen, so kommen wir zu einem Wort \*ἀρσικ-, \*ἀρζικ-, dem am nächsten der Name Ἀρσάκης entspricht. Dieser Name ist, abgesehen von dem bekannten Stifter der Arsakidendynastie, wie es scheint, recht verbreitet. Percy Gardner erwähnt Münzen von A. Dikaïos und A. Theos aus der Zeit nach Alexander.<sup>1)</sup> Ein Arsakes fällt auf Seiten der Perser in der Schlacht bei Issos<sup>2)</sup> u. s. w. Ein Arsakes dehnte seine Herrschaft über das Land des Porus aus.<sup>3)</sup>

Wichtiger als diese vielleicht von auswärts nach Indien gekommenen Fürsten ist für den gegenwärtigen Zweck eine Nachricht Arrians. Nachdem Alexander Porus über das ganze Land bis zum Hyphasis gesetzt hatte, kehrte er zum Hydraotes zurück, durchschritt ihn und kam wider zum Akesines, wo er die Stadt erbaut fand, mit deren Gründung er den Hephaestion beauftragt hatte. Arrian sagt nun Anab. V, 29, § 4: ἐν τούτῳ δὲ ἀφίκοντο πρὸς αὐτὸν Ἀρσάκης τε ὁ τῆς ὁμόρου Ἀβισάρη χώρας ὑπαρχος καὶ ὁ ἀδελφὸς Ἀβισάρου καὶ οἱ ἄλλοι οἰκεῖοι, δῶρά τε κομίζοντες ἃ μέγιστα παρ' Ἰνδοῖς καὶ τοὺς παρ' Ἀβισάρου ἐλέφαντας, ἐς

<sup>1)</sup> The coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India (XLIII. 174. 175).

<sup>2)</sup> Ptolemaei fragm. ed. Müller No. 5, S. 88.

<sup>3)</sup> Lassen de Pentapotamia S. 54.



τριάκοντα τὸν ἀριθμὸν. Ἀβισάρη γὰρ νόσφ' ἀδύνατον γενέσθαι ἐλθεῖν. Συνέβαινον δὲ τούτοις καὶ οἱ παρ' Ἀλεξάνδρου ἐκπεμφθέντες πρέσβεις πρὸς Ἀβισάρη. Καὶ ταῦτα οὐ χαλεπῶς πιστεύσας οὕτως ἔχειν Ἀβισάρη τε τῆς αὐτοῦ χάρας σατραπεύειν ἔδωκε καὶ Ἀρσάκην τῇ Ἀβισάρου ἐπικρατεῖα προσέτηκεν.

Wir sehen hier einen Arsakes als Nachbar von Abhisares und Hyparchen eines Landes, das ungefähr dort, wo wir das Land der Ārjikas vermuten, liegen muss. Abhisares war von den Griechen nach dem Lande oder Volke von Abhisāra benannt, das ein Teil von Kaschmir war oder wenigstens daran grenzte. Lassen nimmt an, dass er auch über Kaschmir herrschte.<sup>1)</sup> Zu ihm oder zu den Abhisaren flohen vor dem anrückenden Alexander die Aṣvakas, ein nördlich vom Kabul wohnender und Abhisāra benachbarter Stamm. Wie die Mehrzahl der Namen indischer Könige in den macedonischen Nachrichten Länder- oder Städte-, nicht Personen-Namen waren,<sup>2)</sup> wie Abhisares nach seinem Reiche heisst, so wird auch Arsakes nach dem Volk benannt sein, dessen Statthalter er genannt wird. Da er nun ein Nachbar des Abhisares ist, so müssen, die Richtigkeit meiner Gleichung, Ἀρσάκ- = Ārjik-, vorausgesetzt, auch die Ārjikas ein Nachbarvolk oder vielleicht Einwohner von Kaschmir gewesen sein.

von Hügel sagt in seinem grossen Werk über Kaschmir,<sup>3)</sup> dass um den Kophen und seine Quellen „die Assakiner, Bazirer, Nicäer, Hypasier, Aspier, Thyräer und Arsaker“ wohnen. Wäre diese Angabe richtig, dann hätten wir eine weitere Bestätigung unserer bisherigen Resultate; leider

<sup>1)</sup> Lassen IAK. II<sup>2</sup> 147 ff.; 163 und Kiepert's Karte. Duncker, l. c. 303. A. Kiepert, Lehrbuch d. a. Geographie 36. Troyer, Rājatarāṅgī II, 306 sagt: Ce royaume (de Kachmir) parait avoir été connu sous le nom d'Abhisāra; ce dernier était celui d'une province qui, toujours jointe à Darva, formait la partie méridionale du Kachmir.

<sup>2)</sup> Lassen I<sup>2</sup> 502<sup>5</sup>; II<sup>2</sup> 134<sup>4</sup>.

<sup>3)</sup> III, 450.

aber ist nirgends die Quelle zu finden, aus der sie geschöpft ist. Strabon erwähnt (XV, 27, C. 698) nur die Astakener, Masianer, Nysäer und Hypasier als zwischen Indus und Kophen sitzend; mir scheint, dass bei von Hügel ein Irrtum untergelaufen ist.

Dagegen steht noch bei Ptolemäus ein Name, der an den von uns gesuchten erinnert, er lautet *Arsa*. Es heisst VII, 1, § 45<sup>1)</sup> der Hyphegesis: μεταξὺ δὲ τοῦ Ἰνδοῦ καὶ τοῦ Βιδάσπου πρὸς μὲν τῷ Ἰνδῷ ἡ Ἀρσα χώρα καὶ πόλεις αἰδε: Ἰσάγουρος, Ταξίαλα.

Auch dieser Name, von dem *ārjika* sich leicht mit Suffix *ika* ableiten liesse, führt dorthin, wo wir auf Grund anderer Angaben die *Ārjikas* suchen zu müssen glaubten, bis hart an die Grenze des Kaschmirreiches.<sup>2)</sup>

Ob das Gebiet der *Arsa's* etwa das der *Abhisaren* früher mit umfasste oder weiter nach Kaschmir selbst übergreif, ist bei dem Mangel aller andern Angaben nicht zu sagen. Unwahrscheinlich ist es keineswegs. Darum ist auch nicht festzustellen, welches der Strom dieses Landes war. Ob die *Ārjikiyā* einer der Flüsse des wasserreichen Berglandes selber war, ob der Indus selbst in seinem Oberlauf diesen Namen führte oder die obere *Vitastā*, das sind Fragen, die zu entscheiden gegenwärtig nicht möglich ist. Nur so viel ist gesichert, dass *Ārjika* in der Tat die Bezeichnung eines Landes oder seiner Bewohner war, deren Gebiet zwischen Indus und *Vitastā* etwa um den 35. Breitengrad lag. Dass ein *Pūru* im Lande der *Ārjika* wohnt und rühmend sagt, dort sei der *Soma* am süssesten, würde nach dem, was wir von den Sitzen der *Pūrus* in historischer Zeit wissen, sehr wol möglich sein und mit dem eben bezüglich der *Ārjikas* erzielten Ergebnis völlig übereinstimmen.

<sup>1)</sup> ed. Nobbe, vol. II.

<sup>2)</sup> Plinius, H. N. VI, 21 erwähnt ein Volk der *Arsagalitae*. Siehe Lassen, de pentapot. Ind. 32.

Wir fügen dadurch, dass wir den Namen der Ārjikas nach Kaschmir oder in seine Nachbarländer verlegen, nur ein Glied mehr in die Kette von Beweisen ein, welche von der Wichtigkeit dieses Berglandes für die älteste Kulturgeschichte der indischen Völker zeugen. Roth hat in seiner Abhandlung, der Atharvaveda in Kaschmir, S. 27 geäußert: „Kaschmir hat nicht bloß nach der einheimischen Ueberlieferung eine uralte Hindubevölkerung, sondern es drängt sich von selbst die Annahme auf, dass die indischen Stämme damals als sie am oberen Indus und im Fünfstromland sassen, also kurz gesagt in der vedischen Zeit, auch das Land um den oberen Lauf der Vitastā, also das Thal von Kaschmir innehatten.“ „Ueberall, auch im Berglande, sitzen dort zu Alexanders Zeit indische Stämme, welche erst allmählich, nachdem die Mittelpunkte brahmanischer Bildung sich immer weiter nach Süden in die Halbinsel geschoben hatten, in ein loseres Verhältniß zu der Hauptmasse treten.“ Sowol Zimmer,<sup>1)</sup> als Ludwig<sup>2)</sup> haben verschiedenes beigebracht, was ebendafür spricht; wir haben hier ein neues Zeichen, das auf den Weg dahin weist, gefunden.

Einen weiteren Punkt kann ich nicht unerwähnt lassen.

In dem einen der angeführten Verse IX, 65, 23 (S. 128) sind die Ārjikas, die für den Sänger dieses Liedes in der Ferne wohnen, *kṛtvān* genannt. Dies Adjektiv bedeutet sowol „tätig“, was hier keinen Sinn giebt, als „zauberisch“; <sup>3)</sup> *kṛtyā* ist ein gewöhnliches Wort für Zauberei. Wenn wir an einer Stelle sahen, dass ein Pūru den Soma in Ārjika am süssesten findet, so kann ein anderer als ein Pūru sehr wol verschiedener Meinung gewesen sein. Die Pūrus waren nicht überall beliebt; *mṛdhravāc* „Barbaren“ werden sie im VII. Maṇḍala (18, 13) genannt und auch der Ver-

<sup>1)</sup> AIL. 32 ff. und vorher.

<sup>2)</sup> III, 199.

<sup>3)</sup> AV. IV, 18, 1 im Fem.

fasser von IX, 113, 2 (S. 129) scheint den Ārjikas nicht geneigt; denn er wünscht, dass Soma von dort zu ihm komme. Daher wird auch *kṛtvān* in unserer Stelle viel eher ein Tadel als ein Lob sein sollen. In merkwürdiger Uebereinstimmung damit steht nun eine Aeusserung Hiouen-Thsang's. Cunningham<sup>1)</sup> bemerkt: Hwen Thsang states that the neighbouring kings held the base Kashmiris in such scorn that they refused all alliance with them, and gave them the name of *ki-li-to* or *Kṛtyas*. — The term which I have heard used is *Kir-Mlechchas* or „the Barbarian *Kīras*“ and Wilson gives *Kīra* as a name of the valley of Kashmir, and *Kīrah* as the name of the people.<sup>2)</sup>

War der historische Abhisāres ein kaschmirischer Fürst, dann zeigt seine Treulosigkeit gegen seine Verbündeten, dass das Urteil Hiouen Thsang's über die Kaschmiris schon auf ihre Vorfahren Anwendung finden kann, und wenn die Ārjikas nach Kaschmir zu verlegen sind, so hätten seine Einwohner schon in vedischer Zeit den gleichen Ruf gehabt.

Sāyaṇa hat in der Tat wol etwas annähernd richtiges damit getroffen, wenn er zu IX, 65, 22 sagt, dass *kṛtvān* ein *deçābhidhāna* sei.

Wie man auch über die Zulässigkeit dieser Hypothese denke — es kann nicht mehr als Hypothese sein —, so viel hat sich mit Sicherheit ergeben, dass die Ārjikas kein Soma-gefäss, sondern ein Volksstamm waren, der zwischen Indus und Vitastā zu lokalisieren ist; wir wissen nur nicht, wie weit nach Süden und nach Norden sich sein Bereich erstreckt. Dadurch gewinnt Vivien de St. Martins Ansicht, nach der die *Suṣomā* der *Σόσμος* gewesen ist, etwas an Glaubwürdigkeit, wiewol hierbei immer noch Schwierigkeiten (wegen des nicht ganz sich fügenden griechischen Namens) bleiben.

<sup>1)</sup> Ancient geography of India I, 93.

<sup>2)</sup> Siehe auch PW. s. v.

Es folgt aus dem Gesagten unmittelbar, dass auch *çaryanāvant* keine Somakufe, sondern eine geographische Bezeichnung ist; die Gegenüberstellung von *ārjikiya*, resp. *ārjika* und *çaryanāvant* in den früher genannten Versen reicht aus dies zu erweisen.

Wir haben bei der Erklärung von *ārjika* gesehen, dass Sāyanas Angaben auf den richtigen Weg führten: er erklärt auch *çaryanāvant* an allen vier Stellen so konsequent als einen im hinteren Teil von Kurukṣetra liegenden „See“, dass keine Veranlassung ist ihm hier weniger zu trauen. Auf die ungefähre Richtigkeit seines Zeugnisses deutet ein anderer, allerdings nicht zwingender Punkt. Vers IX, 65, 22 und VIII, 13, 15 entsprechen in ihren beiden ersten Gliedern mit *parāvati* und *arvāvati* einander so vollständig, dass man annehmen kann, auch die einander gegenüberstehenden Worte der dritten Pādas: *adaḥ çaryanāvati* und *samudre* werden ein Ausdruck für dieselbe Sache und *çaryanāvant* der Name eines Sees sein.

Schon sagenhaft ist unser Wort I, 84, 14:

*icchann açvasya yac çirah*

*parvateṣv apaçritam |*

*tad vidac çaryanāvati ||*

„er suchte des Rosses Haupt, das in den Bergen versteckt war, und fand es in Ç.“ Gemeint ist hier wol das Haupt des Dadhyañc. *çaryanāvati* steht, was auch seine Etymologie sein mag, im Gegensatz zu *parvateṣu* und kann demnach nur „Thal“ oder „See“ sein. Welches von beiden das wahrscheinlichere ist, darüber bringt uns das eben Gesagte, besonders Sāyanas Angabe in's Klare. Zur Vergleichen wäre etwa auf VIII, 89 (100), 9 hinzuweisen:

*samudre antaḥ çayata*

*udnā vajro abhīvṛtaḥ*

Noch an einer zweiten Stelle steht unser Wort neben *parvata*: X, 35, 2:

*divasprthivyor ava ā vṛñmahe*

*mātṛn sindhūn parvatān charyānāvataḥ |*  
*anāgāstvaṃ sūryam uṣāsam īmahe*  
*bhadraṃ somaḥ suvāno adyā kṛṇotu naḥ ||*

„Wir flehen die Hilfe von Himmel und Erde an; die mütterlichen Ströme, die Berge und ihre Seen, Sonne und Morgenröte bitten wir um Sündlosigkeit.“ —

*Çaryānāvataḥ* ist hier, wenn man auf *mātṛn sindhūn* daneben blickt, deutlich zu *parvatān* gehörig und *Sāyana* übersetzt es mit *sarasaḥ sambandhināḥ p.* Die Umgebung von Uṣas, Sūrya, Mātaraḥ Sindhavas, Parvatas führt darauf, auch in dem, was diese Parvatas einschliessen, etwas göttliches zu sehen. Zu den heiligen Bergen gehören ihre heiligen Seen. Von den Seen auf den Gipfeln des Hima-vant pflücken die sieben Ṛsis Lotosblumen<sup>1)</sup>; der Kailāsa ist der Sitz der Götter und die beiden in seiner Nähe liegenden Seen, der Mānasa und Rāvanahrada gelten als berühmte Wallfahrtsorte.<sup>2)</sup> Gewiss hat auch das Gemüt des vedischen Inders die Stille einsamer Bergseen empfunden und sie zum Lieblingssitz der Götter gemacht. An der Uebersetzung dieses Verses kann darum kein Zweifel sein; in beiden Fällen hat das PW. das Richtige getroffen.

Es ist kein Grund vorhanden, von diesen beiden Stellen die übrigen zu trennen. *Çaryānāvant* heisst ebenso wie I, 84, 14 und X, 35, 2 auch sonst überall „See“ und der mehrfache Parallelismus mit *ārjika* beweist, dass es auch Name eines bestimmten Sees ist. Wo er liegt, habe ich nicht zu ermitteln vermocht. Ludwigs Meinung, dass es die östliche Sarasvatī sei<sup>3)</sup>, hat mich nicht überzeugt, weil *Çaryānāvant* eben ein See, kein Fluss sein muss; und dass man einen Strom, der nicht dem Meere zueilt, sondern in der Wüste verschwindet, dieserhalb einen See nennen sollte, ist nicht

<sup>1)</sup> Kum. Sambh. I, 16.

<sup>2)</sup> Lassen I<sup>2</sup> 43.

<sup>3)</sup> III, 201.

wahrscheinlich, ich wüsste auch nicht, dass man die Sarasvatī später jemals mit *hrada* oder ähnlichen Worten bezeichnete. Brunnhofer<sup>1)</sup> nimmt Ludwigs Hypothese auf, nur dass er in dem Çaryanāvant die westliche, die iranische Sarasvatī sehen will. Gegen Brunnhofer spricht nicht nur und zwar in erhöhtem Masse das gegen Ludwigs Ansicht einzuwendende, sondern auch die von dem eigentlichen Ārjika viel zu entfernte Lage; ferner seine etymologische Begründung. Er sieht in *çaryanā* „eine Weiterbildung des im Neupersischen mit anlautendem *d* statt *z* noch vorhandenen *darya*, „Meer, Fluss“, dessen in Zend *zrayanē* aufbewahrte Spielform diesem ins Sanskrit hinübergewonnenen *çaryā*, *çaryanāvā* zu Grunde liegt.“ Es soll also ein Lehnwort sein. Diese Annahme, welche durch keine äusserliche Wahrscheinlichkeit gestützt wird, schwebt in der Luft. Es wäre auffallend, wenn die das Land des Arachotosflusses so gut kennenden Griechen nicht auch diesen zweiten Namen überliefert hätten; ferner hätten die Inder, selbst die Richtigkeit der Umschreibung von *z* durch *ç* zugegeben, es doch durch *çraya*-, nicht *çarya* widergeben müssen. Mir scheint dieser Sachverhalt somit sehr zweifelhaft. Nur so viel steht fest, das widerholte Nebeneinander von *çaryanāvant*, *ārjika*, *suṣoma*, *pastyāvat* lässt erkennen, dass es sich hierbei um einen bestimmten Bezirk, ein in einer gewissen Gemeinschaft stehendes Gebiet handelt; auch die ausschliessliche Beschränkung dieser Gruppierung auf das VIII. und IX. Maṇḍala (wenn wir von dem, Çaryanāvant überdies gar nicht erwähnenden Flusskatalog absehen) macht dies wahrscheinlich.

An dem Çaryanāvant wohnt der Verfasser von VIII, 6, 39, ein Kaṇva, Vatsa mit Namen:

*mandasvā su svarṇara*  
*utendra çaryanāvati |*  
*matsvā vivasvato matī ||*

<sup>1)</sup> Iran und Turan. 51. 101.

und der von IX, 113, 1. 2,<sup>1)</sup> der Soma aus Ārjika zu sich wünscht; anders ist es in zwei weiteren Fällen. Hymne VIII, 53 (64), 11, welche sagt, dass der Soma an dem Ç. Indra zwar lieb sei, am süssesten aber am Ārjikiya, muss wie wir sahen im Pūrukreise entstanden sein. Ihr Verfasser wird vom Çaryanāvant, den er freundlich nennt, nicht weit entfernt, aber auch nicht in dessen nächster Nähe gewesen sein.

Nicht so ist es in dem nächsten Liede, IX, 65. Sein Dichter ist (nach v. 25 zu schliessen) ein Jamadagni. Wenn es nach früheren Ausführungen (S. 129) erlaubt ist in v. 22 und 23 zwei sich derart ergänzende Verse zu sehen, dass der zweite eine Art Ausführung des ersten ist, dann wohnt dieser Dichter *madhye pastyānām*, welches *arvāvatī* des vorhergehenden Verses entspricht, aber entfernt vom Çaryanāvant; das ist für ihn *adas* „dort“ und der Pāda c) des nächsten Verses sagt, wenn wir dem Parallelismus weiter folgen, dass dies „Dort“ im Gebiet der „pañca janāḥ“ liege.

Wir können also vermuten, dass der Çaryanāvant im Lande der pañca janāḥ lag, dass von ihm nicht weit entfernt Pūrus in Ārjika sassen, weit von ihm weg ein Jamadagni.<sup>2)</sup>

Von Wichtigkeit ist, dass gerade ein Jamadagni vom

<sup>1)</sup> Als Verfasser von IX, 113 wird Kaçyapa angegeben. Da aber das Lied selbst den Namen Kaçyapa nicht enthält (er steht IX, 114, 2), scheint dieser Verfasser sehr zweifelhaft.

<sup>2)</sup> Wie es mit VIII, 7, 29 zu halten ist, ist zweifelhaft. Der Dichter, wie aus v. 18. 19. 32 hervorgeht, ein Kaṇva, fragt: „die Maruts sind in Suçoma, Çaryanāvant, Ārjika, Pastyāvat hernieder gekommen: wann werden sie hier dem Sänger nahen, der sie ruft?“ Danach könnte es wol scheinen, als ob der Dichter an keinem der vier Orte wohnte; aber sicher ist es nicht. Denn er kann ebensogut ein Priester sein, der an verschiedenen Orten opferte, und meinen: „dort und da habt ihr meinen Ruf erhört, wann werdet ihr diesmal kommen?“ Lassen wir also diesen Vers beiseite.



Çaryanāvāt als „dort gelegen“ spricht. Denn die Jamadagnis oder einer ihrer Zweige stehen im Gegensatz zu den pañca janāḥ, sie haben dem Sänger von III, 53, 16 die Sasarpari gegeben, mit der er über die fünf Stämme siegt.<sup>1)</sup> Verlegen wir den See in die Sitze der fünf Stämme, so passt der Ausdruck eines Jamadagni „dort am Çaryanāvāt“. Auch die ebenda stehende absprechende Bezeichnung der āṛjikas als kṛtvān wird verständlich. Denn an der Ārjikiyā sassen Pūrus und Pūrus bildeten einen der fünf Stämme.<sup>2)</sup> Ein Jamadagni kann leicht sich unfreundlich über sie geäußert haben. Weiter sehen wir, dass ein Kaṇva VIII, 6, 39 Indra bittet sich Svarṇare oder Çaryanāvati zu erfreuen. Die Kaṇvas stehen in Beziehungen zu einigen der fünf Völker.<sup>3)</sup> Es wird sich, soweit überhaupt Gewissheit möglich ist, also in der Tat behaupten lassen, dass der Çaryanāvātsee im Bereich der „pañca janāḥ“ gelegen und nicht weit von der Ārjikiyā zu suchen ist.

Mit diesem Resultat ist die Angabe Sāyaṇas, dass der See im Kurulande sich befinde, nicht ohne Zusammenhang; denn zu den Kurus stehen die ganz oder zum Teil zu den pañca janāḥ gehörenden Pūrus in der späteren Litteratur und wahrscheinlich auch früher in Beziehung.<sup>4)</sup> Was Sāyaṇa sagt, hat geographisch aber vielleicht eine ganz

<sup>1)</sup> *sasarparīr abharat tūyam ebhya  
adhī ṣṛavaḥ pañcajanyaṣu kṛṣṭiṣu |  
sā pakṣyā navyam āyur dadhānā  
yāni me palastijamadagnayo daduḥ ||*

<sup>2)</sup> A. Kuhn, Hall. Allg. Litt. Zeit. 1846, S. 1086; Ludwig, Nachrichten 15; RV. III, 167 ff. Zimmer, AIL. 122.

<sup>3)</sup> Ludwig III, 105. 169; Zimmer, AIL. 122. 124 u. Oldenberg ZDMG. XLII, 218 ff.

<sup>4)</sup> Ludwig III, 205; Oldenberg, Buddha S. 411. 415 ff. — Sāyaṇa gibt zu I, 84, 14 an, dass der See in einem Lande Çaryanā jige. Ich weiss darüber nichts zu sagen. Lassen erwähnt I<sup>2</sup>, 59 l. Z. Seran in Bissahir.

andere Bedeutung; er gibt an, dass der See im „hinteren Teil von Kurukṣetra“ liege.

Wenn Ārjika an der Grenze von Kaschmir liegt oder sich bis in das Alpenthal hinein erstreckt, wenn Çaryanāvānt in seiner Nähe ist, so dürfen wir noch an eine weitere Möglichkeit denken. Die früheren Sitze der Kurus lagen, wie Zimmer ausgeführt hat, in der Nähe von den Kamboja, im Lande von Kaschmir.<sup>1)</sup> Sollte sich nicht in dem Namen des Çaryanāvānt, der, auf wenige Hymnen beschränkt, nur noch in fast formelhaften Verbindungen erscheint, der an einer Stelle (I, 84, 14) schon sagenhaft geworden ist, ein alter Name aus jener Heimat erhalten haben? Dann würde Ç. einer der Seen dieses Landes sein, vielleicht des grössten unter ihnen, des Walar, und dann gehört Ārjika zum südlichen, Çaryanāvānt zu dem mittleren Teil von Kaschmir. Hier kommen wir über Hypothesen aber nicht hinaus.<sup>2)</sup>

e) War der Somatrank zur Zeit des RV. ein  
volkstümliches Getränk?

Wir finden in den zahlreichen Liedern, die die Götter zum Somatrank laden, nur wenig, was einen volkstümlichen Eindruck macht. Die grosse Masse der Hymnen erinnert nur noch durch das Metrum, durch die leichtfüssigen Gāyatrīs oder Anuṣṭubhs, an frohere Feiern als die vedischen Opfer im Allgemeinen sind. Was ich anzuführen habe, beschränkt sich auf das kurze Liedchen VIII, 58 (69), 8—10, das nach Āçv. VI, 2, 9 beim Ṣoḍaṣin verwendet wird, und einige andere Einzelheiten. Es lautet:

<sup>1)</sup> AIL. 102.

<sup>2)</sup> Wäre IX, 113 wirklich das Lied eines Kaçyapa, der an dem Çaryanāvātsee sitzt und Soma zu sich aus Ārjika wünscht, dann wäre bei der nahen Verbindung des Namens Kaçyapa mit Kaschmir noch ein weiterer Anhaltspunkt gegeben.

- v. 8. *arcata prārcata*                      9. *ava svarāti gargaro*  
*priyamedhāso arcata* |                      *godhā pari saniṣvanat* |  
*arcantu putrakā uta*                      *piṅgā pari canīṣkadam*  
*puram na dhṛṣṇv arcata* ||                      *indrāya brahmodyatam* ||
10. *ā yat patanty enyaḥ*  
*sudughā anapasphuraḥ* |  
*apasphuram grbhāyata*  
*somam indrāya pātave* ||

O singet, besinget,                      Der Gargara töne!  
Singt, o Priyamedhas!                      Hell klinge die Godhā!  
Es sprechen die Knäbelein!                      Schnell schwing die Piṅgā!<sup>1)</sup>  
Ihn preiset, der einer Burg                      Das Brahman erhob sich für  
gleicht!                      Indra.

Wenn nahen die bunten,  
leicht melkend und willig,  
nehmt Soma, der feurig (?),  
für Indra zum Trank.

Es ist nicht zu verkennen, dass diese Verse sich erheblich von andern durch ihren Inhalt unterscheiden. Musik und Lied vereinen sich zu Ehren des grossen Gottes und auch den Kindern gebührt ein Anteil am Freudenfeste. Diese Verse erinnern an die Gesänge der Mädchen,<sup>2)</sup> welche beim Mahāvratā das Feuer umtanzen, und scheinen volkstümlicher als die andern vedischen Lieder zu sein.

Mit diesem einen Beispiel ist aber alles erschöpft, was von zusammenhängenden Texten dieser Art im Rv. vorhanden ist. Gelegentliche Ausbrüche begeisterter Freude können einem somafröhen Priester ihren Ursprung verdanken. Einen weniger liturgischen Charakter dürfte VIII, 80 (91),

<sup>1)</sup> Wahrscheinlich Namen von Instrumenten. (Sāy. setzt Gargara = *vādyaviṣeṣa*, godhā = *hastaghna*, piṅgā = *piṅgavarṇā jyā*). Auch in Iran werden bei dem Absingen der parsischen Liturgie Musikinstrumente gebraucht. Siehe Spiegel, Eran. Altertumskunde III, 573.

<sup>2)</sup> Sonnwendfeste in Alt-Indien S. 40.

haben,<sup>1)</sup> aber das Lied ist in seiner Gesamtbedeutung noch zu wenig aufgeklärt, um als sicheres Beispiel hier angeführt werden zu können.<sup>2)</sup> Sonst weiss ich nur einzelne Verse zu nennen, wie VIII, 31, 5, in dem das Gattenpaar gepriesen wird, das einträchtigen Sinnes Soma presst und spült<sup>3)</sup>; ferner v. 5 der uns später noch beschäftigenden Hymne I, 28:

*yac cid dhi tvam grhegrhe  
ulākhalaka yujyase |  
iha dyumattamaṃ vada  
jayatām iva dundubhiḥ ||*

„Wenn U. du Haus für Haus in Bewegung gesetzt wirst, ertöne hier recht laut, wie der Sieger Trommel.“<sup>4)</sup>

Im Allgemeinen verrät aber der R̥v. keine so einfachen und natürlichen Verhältnisse mehr. Nicht nur die drei Gruppen von Priestern, die schon im R̥gveda in die sakralen Handlungen sich teilen, das Hervortreten einer Mehrzahl von Hotṛs sowol als Adhvaryus, sondern noch in erhöhtem Masse die dānastutis, Loblieder auf die Spender reicher, die priesterlichen Bemühungen belohnender Opferhonorare dienen zum Beweis, dass schon die vedischen Opfer eine recht kostspielige Sache waren. Im R̥v. selbst bereiten sich

<sup>1)</sup> *kanyā vār avāyati  
somam api srutā vidat |  
astam bharanty abravīd  
indrāya sunavai tvā  
cakrāya sunavai tvā |*

2. *asau ya eṣi vīrakah  
grhamgrham vicākaṣat |  
imaṃ jambhasutaṃ piba  
dhānāvantaṃ karambhinaṃ  
apūpavantaṃ ukthinaṃ.*

<sup>2)</sup> Einiges zur Erklärung findet sich in den einleitenden Erzählungen bei Sāyana, bei Ludwig, der auf TMBr. IX, 2, 14 verweist und bei Oldenberg, ZDMG. 39, 76.

<sup>3)</sup> *yā dāmpatī samanāsā  
sunuta ā ca dhāvataḥ |  
devāso nityayācīrā.*

<sup>4)</sup> Reste allgemeinerer, patriarchalischer Feiern können wir in den Vorschriften des Ṣat. Br. III, 6, 8, 18; III, 4, 2, 15 sehen, dass beim Vorhandensein mehrerer Opferer einer den Hausherrn vorstellen soll, dass

ganz ersichtlich die Bestimmungen der Gesetzbücher schon vor, nach denen nur der Soma zu trinken berechtigt sei, welcher für drei Jahre oder länger Lebensmittel besitzt.<sup>1)</sup> Immer und immer wider spricht der RV. von den Maghavans, deren Herz Indra oder andere Götter zur Freigebigkeit bewegen sollen. Diese Sänger lebten an den Höfen der Fürsten oder vornehmer Gönner, sie scheinen auch von Ort zu Ort ihre Dienste als fahrende Priester angeboten zu haben. Oldenberg hat RV. IV, 24, 10<sup>2)</sup> als Worte eines Dichters erklärt, der sich zum Vermittler göttlicher Hilfe, „als Vermieter des Gottes“ empfiehlt. Deutlicher noch tritt uns das Bild eines priesterlichen Vaganten I, 125 entgegen.

1. *prātā ratnaṃ prātaritvā dadhāti  
taṃ cikivān pratigrhyā ni dhatte |  
tena prajāṃ vardhayaṃāna āyuh  
rāyas poṣeṇa sacate suvīraḥ ||*

Sänger: „Schon früh verleiht der früh gekommene Schätze; ihn empfängt und beherbergt ein kluger. Durch ihn seine Nachkommenschaft und seine Jahre mehrend gewinnt er Besitztümer, an Helden reich.“

2. *sugur asat suhīranyaḥ svaṇo  
bṛhad asmai vā indro dadhāti |  
yas tvāyantaṃ vasunā prātaritvo  
mukṣījayeṇa paḍim utsināti ||*

Dichter oder Maghavan: reich an Rind, Gold und Rossen wird er sein, viele Kraft verleiht Indra ihm, wer

---

ferner beim Agni-Śomiya Paṇu der Befehl ergeht, „ruft die Genossen des Vrata zusammen“, dass der Adhvāryu den Opferer anfasst, die Gattin den Opferer, die Söhne und Brüder die Gattin, dass er die Diener mit einem ungewalkten Kleide bedeckt (Āp. XI, 16, 12 ff.) u. s. w.

<sup>1)</sup> Manu IV, 7 Comm.; XI, 7. 8. Yājñav. I, 124. Ludwig IV, S. 73.

<sup>2)</sup> I, 154. Siehe oben S. 41.

dich bei deinem Kommen, frühgekommener, mit Schätzen, wie mit dem Netz das Wild, festhält.

3. *āyam adya sukrtaṃ prātar icchan  
iṣṭeḥ putraṃ vasumatā rathena |  
an̐ḥoḥ sutaṃ pāyaya matsarasya  
kṣayadvīraṃ vardhaya sūnṛtābhīḥ ||*

Sänger: ich kam heut an in der Frühe mir einen Wohltäter suchend, einen Sohn nach Wunsch, auf reich beladenem Wagen. „Gib zu trinken“ (sagt' ich) „den Saft des berauschenden Stengels. Erhöhe mit Liedern den Herrn der Männer.“

4. *upa kṣaranti sindhavo mayobhuvāḥ*

*ījānaṃ ca yakṣyamānaṃ ca dhenavaḥ* u. s. w.

„es strömen heilbringend die Ströme, Milchkühe dem, der geopfert hat und opfern will etc.“

Das Lied versetzt uns inmitten eines fahrenden Sängertums; es zeigt das Bild eines Priesters, der umherzieht und zu Opferspenden für Indra auffordert. Wer ihn freundlich empfängt, dem wird ein hohes Alter, dem erblüht Nachkommenschaft; Rosse, Rinder und Gold sind sein Lohn.

## 2. Die Bereitung des Somatrankes.

Die Pflanze wurde in einem Wagen auf den Opferplatz gefahren, in manchen Fällen auf dem Kopf getragen. Diese Havirdhānawagen scheinen im RV. bekannt zu sein; denn von den Versen der Hymne X, 13, die beim Heranfahen der Wagen gesagt werden, passt der zweite so gut, dass wir an der Congruenz von Inhalt und Brauch nicht zweifeln können.

Die Herstellung des Somatrankes geschah auf zweierlei Weise, mittelst der Somasteine oder mit Hilfe eines Mörsers. Ersteres war die gewöhnlichere Form. Sie ist gang und gäbe im Ritual und lässt sich aus dem RV. selbst nach-

weisen. Ich schicke die Vorschriften eines Ārauta Sūtra voran, um an diese, was sich aus dem R.V. beibringen lässt, anzulehnen. Ich gebe unter Ausscheidung einiger Einzelheiten die Regeln Kātyāyanas.<sup>1)</sup>

## a) Die Pressvorrichtungen.

### I. Im Ritual.

VIII, 4, 28: Unter der Deichsel des südlich stehenden Wagens gräbt er die Schalllöcher.<sup>2)</sup> 5, 2: Er macht im Umriss vier an Zahl, kreuzweis wie beim Buttersprengen. 3. Oder zuerst im NW. (dann SO. SW. NO.). 4. Oder in grader Richtung (SO. SW. NW. NO.). 5. (In jedem Fall) schliesst er aber im NO.

6. Er macht sie eine Spanne gross und lässt zwischen ihnen einen Zwischenraum von einer Spanne.<sup>3)</sup>

7. In derselben Reihenfolge, wie er den Umriss gemacht hat, gräbt er die Schalllöcher mit dem Spruch: „gewaltig bist du, von gewaltigem Ton. Gewaltige Rede rede für Indra.“

8. In derselben Anordnung wie gegraben wurde, wirft er den Schutt aus den Löchern heraus mit den Sprüchen:<sup>4)</sup> „hier grabe ich den Zauber aus, den ein fremder oder ein Diener eingrub.“

10. Er gräbt sie einen Arm tief.

<sup>1)</sup> Cat. Br. III, 5, 4, 1 ff. Āp. XI, 11, 1 ff.

<sup>2)</sup> Die Schalllöcher sind kleine Gruben. Die beiden Bretter werden über sie gelegt, darauf das Fell. Dort wird Soma gepresst. Während er von den Steinen zerschlagen wird, verursachen diese Gruben, die nach Art der Resonanzbüden hohl sind, ein tiefes Gebrumm und heissen darum *Uparavas*. (Comm.). Ganz ähnlich ist das Princip bei den Bhūmidundubhi.

<sup>3)</sup> Der Comm. fügt hinzu, dass sie kreisrund und mit einem Radius von einer halben Spanne gemacht sind.

<sup>4)</sup> Es sind vier Sprüche, die von einander nicht wesentlich verschieden sind.

11. (Unten) soll er sie kreuzweise (mit einem Loch) verbinden.<sup>1)</sup> 12. Geht es (kreuzweise) nicht, dann in grader Linie.

13. In derselben Anordnung, wie gegraben wurde, lässt (der Adhvaryu den Opferer) die Schalllöcher mit den Sprüchen glätten: „selbstherrlich bist du, Nebenbuhler tödtend u. s. w.“

14. Adhvaryu und Opferer berühren einander (durch die Verbindungslöcher und zwar so:) 15. Der Adhvaryu (steckt seine Hand) in das südöstliche, der Opferer die seine in das nordwestliche Loch. 16. (Unmittelbar nach der Berührung) fragt der Adhvaryu: „o Opferer, was ist's dort?“ 17. Dieser antwortet: „gut ist's“. 18. Adhvaryu leise: „das ist's für uns beide gemeinsam“. 19. Abermals der Adhvaryu beim südwestlichen, der Opferer beim nordöstlichen (Schallloch). 20. (Nachdem sie sich durch die unten befindliche Oeffnung gegenseitig die Hände gegeben haben,) fragt der Opferer: „o Adhvaryu, wie stehts hier?“ 21. Auf die Antwort „gut“, sagt der Opferer: „das ist's für mich“.

22. Er besprengt diese Löcher mit den Worten: „euch, die ihr Rakṣas tödtet, die ihr Zaubereien tödtet, die ihr Viṣṇu gehört, besprenge ich.“ 24. (Den Rest des Wassers) giesst er (in die Löcher) mit den Worten: „ich begiesse euch, die ihr Rakṣas tödtet u. s. w.“, bedeckt sie mit Darbhagras u. s. w.

25. Nachdem er über die Schalllöcher dünne Kuṣāhalme gelegt hat, deckt er die beiden Bretter<sup>2)</sup> darüber, auf denen Soma gepresst wird. Sie sind (aus Varāṇaholz gefertigt,

<sup>1)</sup> Çat. Br. III, 5, 4, 13. Āp. XI, 11, 5; unterhalb laufen sie zusammen; oben sind sie getrennt. Hir. VII, (6), 18 *saṁtrṇṇā adhastād vidhrtā upariṣtāt*.

<sup>2)</sup> Çat. Br. III, 5, 4, 22. Ganz richtig sagt Eggeling von diesen Brettern: The pressing boards are a cubit long, and somewhat broader behind than in front. They are placed one south of the other, and so as to lie close together behind (Kāva rec: sambaddhānte), or the space of two inches between them. The space between them is filled up with earth. Āp. XI, 13, 1: *audumbare kārṣmaryamaye pālāḥ vā kuṣke taṣṭe pradhimukhe purastāt samāvīkarte paṇḍāt*. 6. *saṁhite purastād dvyaṅgulenā paṇḍād asaṁhite bhavatuḥ*. Nach demselben Sūtra (5) bedeckt er zwei Schalllöcher mit dem südlichen, zwei mit dem nördlichen Pressbrett.



eine Spanne breit), von einander zwei Finger breit getrennt, mit der Spitze nach O. gerichtet, gereinigt, armlang, mit einander verbunden oder nicht.<sup>1)</sup> Er umhüllt sie (mit Erde,<sup>2)</sup> damit sie fest liegen und beim Pressen nicht wackeln).

26. Auf diese beiden Bretter legt er ein ringsum gleichmässig beschnittenen, rotes Fell<sup>3)</sup> (mit den Haaren nach oben und dem Hals nach Osten), sprechend: „Viṣṇu gehörst du“. 27. Darauf die fünf Steine: „Viṣṇu gehört ihr“. 28. Oestlich davon macht er auf einem Platz, der zuvor angezeichnet und besprengt ist, ein aus Sand hergestelltes Viereck (als Platz für die Somagefässe).<sup>4)</sup>

Diese fünf Steine beschreibt Āpastamba XII, 2, 15 so:<sup>5)</sup> Sie sind eine Spanne gross, haben einen hohen Rücken,

<sup>1)</sup> Ersteres bei mehrtägigen Somaopfern, damit sie besser festliegen. Āp. XI, 13, 2: *na samṛṇṇaty ekāhe tata ūrdhoam samṛṇṇdye*. Hir. VII, 19: *saṁṛṇṇe asaṁṛṇṇe vā* Baudh. Pray. fol. 69 b *uparavāṇām upary adhiṣavanaphalake ṣaṅkunā . . . saṁkṛṣṭe upadadhāti / phalake dvābhyām purastād dvābhyām paścāt pārāvayor ekaikena ṣaṅkubhir nihanti*.

<sup>2)</sup> Mit der aus den Löchern ausgehobenen Erde. Āp. XI, 13, 7.

<sup>3)</sup> Nach Āp. XII, 2, 14 wird das Pressfell aus einem Teil des Felles gemacht, das beim Messen des Soma gebraucht wurde. Es ist rau (ungeglättet), ringsum beschnitten, hat vier Falten (*puṭa*), in die die Steine gelegt werden, und oben einen Abfluss (*upariṣṭādāsecana*). Hir. VII, 19: *lohitam ānaḍham upariṣṭāllomāsecanavad yathābhiṣavāyopāttaṁ bhavati*.

<sup>4)</sup> Wenn die zum Somaopfer nötigen Gefässe auf diesem Khara später aufgestellt werden, ist nach Āp. XII, 1, 9 der Upāṅṣavanastein, d. h. der Stein, mit welchem das Upāṅṣavana gepresst wird, zwischen das Upāṅṣu- und Antaryāmagefäss so zu stellen, dass er sich mit beiden berührt und sein Mukha nach Süden liegt.

<sup>5)</sup> *tasmin (carmaṇi) caturo grāvāḥ prāḍeṣamātrān ūrdhvasānūn āhanana-prakārān aṣmanāḥ saṁśādayati / uparaṁ prathīṣṭhaṁ madhye pañcamam*. aṣmanas ist wol aus einem Commentar. Meine Handschrift des Hir. lässt es weg. ūrdhvasānu ist wol die Seite, mit der die Steine gefasst werden. Die Schlagfläche ist *mukha*. (Eggeling II, 227<sup>2</sup> broad side). Von den Vāyavyagefässen ist XII, 1, 4 gesagt, dass sie ūrdhvasānu sind; der Comm. erklärt es dort mit *ucchritaṣiras*.

Ein Citat bei Kāt. I, 3, 36 (S. 61) sagt von den Steinen: *puṣkarā grāvāno hastaparvāmātrāḥ*.

sind zum Schlagen geeignet. Als fünften stellt er den breitesten, den Upara, in die Mitte. 16. Auf ihn zu sind die andern gerichtet. 3, 1: Die Schlagflächen sind ziemlich breit.<sup>1)</sup> 2. Er sagt zu ihnen den Spruch: „Stätten der Wasser, Sprossen des Rta, Hüter der Welt, Adler, Gäste, Gipfel der Berge, . . . Trinker. Rufet Indra mit eurem Ton, mit eurem Donnern verscheuchet die Feinde. Ihr seid angeschirret. Fahret! Fahret zur Himmelswelt den Opferer!“

## II. Im Rgveda.

### a. Die Steine.

Nichts ist bezeichnender für die einfachen Verhältnissen entfremdeten Anschauungen des RV. als der Umstand, dass die Personifizierung der Somasteine schon in dieser Hymnensammlung zur Vollendung gekommen ist. Sie heissen nicht nur wiederholt „Männer“ (X, 76, 6 ff.), sondern stehen auch den Göttern gleich und sind als solche bezeichnet.<sup>2)</sup> Sie bewähren ihre himmlische Macht in der Verscheuchung der bösen Geister. Dies drücken sowol die Sprüche aus, die im Ritual an sie gerichtet werden, als verschiedene Rgveda-verse, nicht nur innerhalb der den „Steinen“ gewidmeten drei

<sup>1)</sup> *sthavīyāṁsi*.

<sup>2)</sup> I, 89, 4: *tan no vāto mayobhu vātu bhesajam*  
*tan mātā prthivī tat pitā dyaus !*  
*tad grāvāṇaḥ somasuto mayobhuvas*  
*tad aṇvīnā u. s. w.*

V, 31, 5: *vr̥ṣṇe yat te vr̥ṣaṇo arkam arcān*  
*indra grāvāṇo adītiḥ sajoṣāḥ.*

VII, 35, 3; X, 108, 11. Sie heissen Götter Taitt. Br. III, 7, 9, 2 und übertreffen sogar die Götter. X, 76, 5:

*divaḥ cid ā vo 'navattarebhyo*  
*vibhvanā cid ācvaṇpastarebhyah !*  
*vāyoḥ cid ā somarabastarebhyo*  
*agneḥ cid arca pitukṛttarebhyah.*

Hymnen X, 76. 94. 175,<sup>1)</sup> in denen diese ganz als Persönlichkeiten behandelt werden, sondern auch an andren Stellen z. B.

VII, 104, 17:

*grāvāno ghnantu rakṣasa upadaiḥ |*

X, 36, 4:

*grāvā vadann apa rakṣāṁsi sedhatu  
duṣvapnyam nirṛtiṁ viçvam atrinam |<sup>2)</sup>*

X, 100, 8:

*apāmivāṁ savitā sāviṣan nyag  
variya id apa sedhantv adrayaḥ  
grāvā yatra madhuṣud ucyate bṛhad |*

V, 31, 5:

*grāvāno — anaçvāso ye pavayo 'rathāḥ  
indreṣitā abhy avartanta dasyūn |*

Der Name für Pressstein ist *adri*, *grāvan*, je einmal auch *açna* VIII, 2, 2, *bharitra* III, 36, 7, *parvata* III, 35, 8; *parvatā adrayaḥ* X, 94, 1.

Jene beiden ersten Worte pflegt man als völlige Synonyme anzusehen; indess ist zu beachten, dass sich ein Unterschied zwischen beiden im Sprachgebrauch angebahnt hat, ganz zur Durchführung aber nicht gekommen ist. Es fällt nämlich auf, dass mit *adri* viel öfter die Wurzel *su*, mit *grāvan*

<sup>1)</sup> Es sind dies dieselben Hymnen, die bei der Pressung vom Grāvastut herzusagen sind. Dazu kommen noch einige andere Verse wie I, 24, 3; V, 81, 1; VIII, 1, 1; 81, 1. Von Gāṇagāri werden als Grāvastotra etwas andere Verse vorgeschrieben. Einige recitiren nur X, 76; andere X, 175 (vgl. Āçv. Çr. V, 12, 9 ff. Sabbathier, Journ. As. 8. Serie 1890, vol. 15. S. 72).

Beachtenswert ist, dass unter diesen Hymnen I, 28, über die ich später spreche, sich nicht befindet.

<sup>2)</sup> Vgl. auch den bei Āp. XIII, 1, 11 angeführten Spruch: *samare rakṣāṁsy avadhiṣuḥ*.

Leider ist RV. IX, 101, 1. 13 *apa çvānam çnathistana* etc. ganz dunkel. Ich möchte vermuten, dass in beiden Versen die Steine angedet sind,

dagegen *vad* und verwandte Worte verbunden sind.<sup>1)</sup> Die in der Anmerkung gegebene Uebersicht lässt daran keinen Zweifel. Aus dieser Gruppierung der Verben folgt, dass *grāvan* mehr als *adri* persönlich gedacht ist. Woher der Unterschied kommt, vermag ich nicht zu sagen.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> I, 83, 6 *grāvā yatra vadati*; ebenso 135, 7; 84, 3: *arvācinam su te mano grāvā kṛṇotu vagnunā*. II, 39, 1: *grāvāneva tad id artham jarethe*; IV, 3, 3: *grāveva sotā madhuṣud yam ile*; V, 31, 5 — *yat te arkam arcān indra grāvāno* — 12. *vadan grāvā*; 36, 4 *eṣa grāveva jaritā ta indra iyarti vācam*; 37, 2: *grāvāno yasyeṣiram vadanti*; VI, 51, 14: *grāvāṇaḥ vāvaṇuḥ*; VII, 33, 14: *ukthabhr̥tam sāmabhr̥tam grāvāṇam bibharti*; VIII, 34, 2: *ā tvā grāvā vadann iha* — *soṁ ghoṣeṇa yacchatu*; X, 36, 4: *grāvā vadann apa rakṣāṁsi sedhatu*. 76, 6: *bhurantu* — *grāvāno vācā divitmatā*; 85, 4: *grāvāṇāṁ ic chṛṇvan tiṣṭhasi*; 94, 1: *grāvabhyo vadadbhyaḥ*; ebenso VII, 104, 17: *grāvāno ghnantu* — *upab daiḥ*. Ferner V, 25, 8: *grāvevocyate bṛhad*; X, 64, 15; 100, 8: *grāvā yatra madhuṣud ucyate bṛhad*. Vielleicht auch X, 70, 7: *ūrdhvo grāvā bṛhad*. — Das Wort *bṛhat* „laut“ ist ein Terminus, der bei der Pressung wiederholt angewendet wird. cf. Āp. XIII, 1, 10. vgl. X, 94, 4 *bṛhad vadanti*.

Demgegenüber steht bei *adri* ein Verbum sonandi viel seltener; *anūnot* V, 45, 7; *vivakti* VII, 68, 4; *ḡloke adrer* I, 118, 3; III, 53, 10; 58, 3; X, 76, 4; 94, 1; *chṛṇvantv āpo* — *babṛhāṇasyādrer* V, 41, 12; *chṛudhī havam adrer* VII, 22, 4; *vācam akrata* X, 94, 14: also etwa 10 Fälle gegen 19. *vad* habe ich bei *adri* im RV. nur X, 94, 13 gefunden; die andern Texte habe ich darauf hin nicht eingesehen.

Andrerseits finde ich *su* bei *grāvan* nur III, 42, 2; IX, 80, 4; X, 175, 1; in *madhuṣud grāvā* X, 100, 8, also etwa vier mal. Um so häufiger steht es bei *adri* I, 130, 2; 135, 5; 137, 1; II, 16, 5; III, 44, 5; IV, 45, 5; V, 40, 1; VII, 22, 1; 68, 4; VIII, 1, 17; 4, 13; 22, 8; 82, 5; IX, 11, 5; 24, 5; 34, 3; 63, 13; 67, 3; 68, 9; 71, 3; 75, 4; 86, 23. 34; (101, 3); 107, 1. 10; 109, 18; X, 28, 3.

Dazu noch einige andere *su* fast synonyme Verba, welche bei *grāvan* gar nicht oder fast gar nicht, immer nur bei *adri* vorkommen: *krīl* (*adribhiḥ*) IX, 66, 29; *duh* I, 121, 8; 137, 3; II, 36, 1; IX, 65, 15; 80, 5; *adridugdha* I, 54, 9. *hi* IX, 30, 5; 32, 2; 38, 2; 39, 6; 50, 3; 65, 8; 101, 3; *pū* V, 86, 6; *pū + pari* I, 135, 2; *mikṣ* X, 104, 2; *bhas* (*baps*) IX, 79, 4; sic Vāl. 5, 3.

*yuj* steht bei beiden.

<sup>2)</sup> In der späteren Litteratur ist dieser Unterschied, soviel ich sehe, ganz verwischt. Die Steine sind dort als „Zähne“ gedacht. Çat. Br.

Sowol *grāvan* als *adri* kommen nur selten im Dual, fast immer im Singular oder Plural vor. Im R.V. steht der Dual des ersteren nur einmal, II, 39, 1, in einer Hymne, in welcher er gleich mehreren anderen Dualen *nāvā*, *çvānā* u. a. nur mit Rücksicht auf die mit Grāvans verglichenen Açvins gewählt, also unwesentlich ist.

Auch *adri* steht im R.V. nur dreimal im Dual: I, 109, 3; VII, 39, 1; 42, 1, sehr selten also im Verhältnis zu der grossen Zahl vorkommender Singular- und Pluralformen. Hieraus folgt, dass ganz so wie im späteren Ritual auch im R.V. eine Mehrzahl von Steinen bei der Somakelterung verwendet wurde. Wie sie angeordnet waren, geht aus keiner Stelle hervor. Dagegen lässt X, 94, 5 erkennen, dass ein Stein als Unterlage diene.

*suparṇā vācam akratopa dyavi*  
*ākhare kṛṣṇā iṣirā anartīṣuḥ |*  
*nyaṇ ni yanty uparasya niṣkṛtam*  
*purū reto dadhire sūryaçvitaḥ ||*

„Es erhoben die Vögel (Steine) ihre Stimme zum Himmel. Die beweglichen schwarzen hüpfen auf der Höhlung. Nieder gehen sie zur Stätte des Upara. Viel Saft empfangen sie von dem sonnenhellen.“ Wir sehen hier wie in den Sütren *upara* als eine Art Kunstaussdruck, als Bezeichnung des Steines, der beim Somapressen oder richtiger beim Somaschlagen als Grundlage diene.<sup>1)</sup>

III, 5, 4, 24 (p. 278): *atha grāvṇa upāvaharati | dantā haivāsya grāvāṇaḥ | tad yad grāvabhir abhiṣṭuvanti yathā dadbhīḥ psāyād evaṃ tat tān nidadhāti* etc. Ebenso Maitr. Samh. III, 8, 8; IV, 5, 9 a. E. vgl. auch Vāj. Samh. 26, 4: *vidyadbhir grāvabhīḥ sutam* (= *khaṇḍayadbhīḥ*).

<sup>1)</sup> In derselben Bedeutung kommt *upara* noch I, 79, 4 (s. unten) und AV. VI, 49, 2 vor.

*meṣa iva vai saṃ ca vi corvacyase*  
*yād uttaradrāv uparaḥ ca khādātaḥ |*  
*çṛṣṇā çiro 'psasāṃso ardayan*  
*aṇṇān babhasti haritebhir āsabhīḥ ||*

Dass der Vers sich auf die Somasteine bezieht, lehrt seine Verbindung mit

Das Aufstellen der Steine heisst *yuḥ* „anschrillen“.¹) Sie werden auch mit Pferden verglichen. X, 175, 1 wird zu ihnen gesagt: *dhūrṣu yuyjadhvam*. Man vergleiche noch X, 94, 6.

Die Steine wurden in den Händen gehalten. *te grhāṇa grāvāṇau sakṛtau vīra haste* heisst es AV. XI, 1, 10.

Ferner RV. VII, 22, 1:

*yaṇi te suṣāva haryaṣvādriḥ  
sotur bāhubhyāṇi suyato nārvā |*

„den dir der Stein presste, o H., durch die Arme des Pressers, wie ein wohl gelenkter Renner.“

V, 43, 4:

*daṣa kṣipo yuñjate bāhū adrim  
somasya yā çamitārā suhastā |*

„zehn Finger, zwei Arme, die Somas geschickte Schlächter sind, schirren an den Stein.“

Sie werden darum *hastacyuta* genannt IX, 11, 5; *hastayata* V, 45, 7; X, 76, 2; *daṣayantra* X, 94, 8. Der sie handhabt, heisst *grāvahasta* I, 15, 7, *grāvagrābha* I, 162, 5.²)

dem eben citirten Verse; denn RV. X, 94, 5 ist gleich AV. VI, 49, 3; Schwierigkeiten macht nur *uttaradrāv*. Es ist aber nicht nötig dies als ein Wort zu schreiben. *uttara* ist vielmehr Vocativ und von *drāv* zu trennen; es ist zugleich Subjekt zu *acyase*. Diese 2. Sg. legt es nahe auch *khādataḥ* in *khādathaḥ* umzuändern. Ich übersetze daher: wie ein Widder bewegst du dich hin und her, wenn du, o Uttara (Oberstein, mit dem geschlagen wird), und der Upara auf dem Holze (den Soma) verzehrt.“

*dru* ist die hölzerne Unterlage, die *adhiṣavanaphalake*. Von mehreren Upara's ist RV. X, 175, 3 gesprochen:

*grāvāṇa upareṣv ā mahāyante sajoṣasaḥ.*

³) *yuñje adrim* III, 1, 1; *yuyjātām adri* VII, 42, 1; III, 30, 2; 41, 2; 57, 4; V, 40, 8; AV. XI, 1, 9; *grāvāṇām yoge* RV. X, 35, 9; *yuktagrāvan* u. s. w. Es ist daher nicht wahrscheinlich, dass I, 165, 4 *prabhṛto me adriḥ* mit Roth (70 Lieder) „die Presse ist gerüstet“ zu übersetzen ist. *pra-hṛ* wird vom Schlagen mit dem Stein Kāt. IX, 4, 13; Çat. Br. III, 9, 4, 18 gebraucht: in dieser Rgvedastelle heisst es aber gar nicht Somastein.

²) Ob man *niktahasta* IV, 45, 5 mit Ludwig darauf beziehen kann, dass die Priester Gold am Finger hatten, ist zweifelhaft.

Die Priester, welche die Steine handhabten und die Pressung vollzogen, waren Adhvaryus. Nicht nur im Ritual, sondern ganz deutlich im RV. selbst. z. B. VIII, 4, 11:

*adhvaryo drāvayā tvam*

*somam indraḥ pipāsati |*

13. *rathesṭhāyādhvaryavaḥ*

*somam indrāya sotana |<sup>1)</sup>*

Wenn es gelegentlich heisst, dass der Brahman die Opfersteine anschirre, so ist daraus nicht mit Pischel<sup>2)</sup> zu folgern, dass der Brahman genannte Priester dies tut; sondern Br. ist hier lediglich die allgemeine Bezeichnung, und heisst Brahmane oder Priester, während Adhvaryu die genauere Bestimmung ist.

Ob die Steine bisweilen durchlöchert waren, um an Riemen befestigt und so gehandhabt zu werden, ist nicht zu erkennen. Der einzige Ausdruck, der darauf führen könnte, X, 94, 11 *trḍilā atrḍilāsaḥ* ist zu unsicher, um es zu beweisen. Das p.w. übersetzt ihn mit *porös*, resp. *nicht porös*.<sup>3)</sup>

Wichtig war natürlich, dass die Steine nicht sprangen. Der späteren Zeit gilt dies als schlechtes Zeichen; die Texte geben Vorschriften, wie die bösen Folgen eines solchen Unglücks abzuwenden seien. Das Tāṇḍya M. Br. schreibt IX, 9, 13 ein besonderes Sāman vor, weil der Opferer seines Viehes verlustig ginge, wenn ein Stein brechen

<sup>1)</sup> Vgl. noch II, 16, 5; V, 31, 12; VII, 90, 1. Die Adhvaryus heissen daher, und weil sie sonst auch den praktischen Teil des Opfers auszuführen haben, *śuhasta* „geschickt“. Es darf ja kein Tropfen verloren gehen (X, 17, 13). Sie haben auch die Pflicht die Mischungen herzustellen und zu opfern. Von einzelnen Namen treten *udagrābha* (IX, 97, 15: *udagrābhāsyā namayan vadhasnaih*) und *grāvagrābha* hervor.

<sup>2)</sup> Ved. Stud. I, 94.

<sup>3)</sup> Von Riemen spricht RV. X, 94, 7: *daçayoktrebhyo daçayojanebhyo daçābhīṣubhyo arcata*; aber mit diesen *yoktras*, *yojanas* sind wahrscheinlich, schon wegen *daça*, nur die Finger gemeint.

sollte.<sup>1)</sup> Daher sagt der Priester, wenn der Stein zum Schlag emporgehoben wird: *mā bher mā saṃvikthāḥ*.<sup>2)</sup>

In dem Rgveda finde ich darüber nichts; es liegt ja aber in der Natur der Sache, dass das Zertrümmern heiliger Geräte ein unerwünschter Zufall sein musste und auch schon in vedischer Zeit gewesen sein wird. Ebenso wenig darf die Unterlage sich verschieben. RV. X, 94, 12 werden die Steine auf das Beispiel ihrer Väter hingewiesen, die für alle Zeiten festen, die die Ruhe lieben und nicht vom Sitze „fahren“.<sup>3)</sup> Um sie festzustellen dienen im Ritual die oben beschriebenen Adhiṣavaṇas oder Adhiṣavanaphalakas, die man für Bretter, die zum Pressen selber dienen, gehalten hat.<sup>4)</sup> Im Rgveda sind sie nicht erwähnt.

Auch Schalllöcher, welche nach den Ritualvorschriften gegraben werden müssen, kennt der Rgveda nicht. Ludwig glaubt, das *ākḥara* RV. X, 94, 5 ein Name dafür sei. Jedenfalls lassen die vielen Anspielungen auf den lauten Klang der Somasteine vermuten, dass man schon zur Zeit des RV. zu einfachen Mitteln ihren rakṣasverjagenden Schall zu verstärken gegriffen hat.

Die Steine ruhen zunächst auf einem Fell, und weiter, abweichend von dem späteren Brauch, im Rgveda auf der Vedi.

So heisst es V, 31, 12:

*vadan grāvāva vediṃ bhriyāte*  
*yasya jīram adhvaryavaḥ caranti*

<sup>1)</sup> *yadi grāvāpi cīryeta paṇubhir yajamāno vyrdhyate / paṇavo vai grāvāṇo / dyutānasya mārutasya sāmṇā stuyuh. 14. mārutā vai grāvāṇaḥ / svenaivaināṇs tad rūpeṇa samardhayati.* Siehe auch Āp. XIV, 25, 7.

<sup>2)</sup> Āp. XII, 10, 2.

<sup>3)</sup> Sie heissen ebendort v. 11 auch: *aṇṛthita*, der Commentar übersetzt es mit *aṇṛthitakṛta*.

<sup>4)</sup> Sie sind nicht dasselbe wie *camū*, über das ich meine späteren Ausführungen zu lesen bitte.



„der redende Stein werde eingelassen in die Vedi, zu dessen Handhabung die Adhvaryus nahen.“ Andere Beispiele werden sich später ergeben.

## b. Der Mörser.

ulūkhala.

Neben der gewöhnlichen Pressung mittelst der Steinpresse steht eine zweite Art, die nur selten genannt ist und von der ersteren verdrängt worden zu sein scheint, die mittelst des Mörsers. Wir haben dafür nur ein, aber ein unanfechtbares Zeugnis in der Hymne I, 28, die vom Soma *ulūkhalasuta* spricht. Ulūkhala ist, wie bekannt, ein Mörser; ulūkhala und musala, Mörser und Stössel sind in der opfertechnischen Litteratur, selbst schon im Atharva-Veda, als ein Werkzeug zum Enthülsen der Körnerfrüchte genannt. So wird also auch Soma mit Mörser und Stössel bearbeitet worden sein. Diese Herstellungsweise ist sehr alt und war wahrscheinlich in Anwendung, solange Soma nicht nur zum Opfer, sondern auch zum Hastrunk diente. Dies scheint mir aus v. 3 und 5 unseres Liedes hervorzugehen:

3. *yatra nāry apacyavam*  
*upacyavam ca cikṣate |*  
*ulūkhalasutānām*  
*aved v indra jalgulah ||*
5. *yac cid dhi tvam grhegrhe*  
*ulūkhalaka yujyase |*  
*iha dyumattamaṁ vada*  
*jayatām iva dundubhiḥ ||*

„wo eine Frau mit Ab- und Zustossen beschäftigt ist, trink, o Indra, gierig die ulūkhalagepressten Somas. Wenn du, o Ulūkhalaka, Haus für Haus in Bewegung gesetzt wirst, ertöne hier recht laut, wie der Sieger Trommel.“

Eine Frau, die den Mörser in Bewegung setzt, gehört

nicht in das Ritual feierlicher Somaopfer, bei denen ja schon im RV. den Adhvaryus, wie wir sahen, die Pflicht zu pressen oblag, sondern in die einfacheren Verhältnisse häuslicher Gottesdienste. Dass wir mit dieser Deutung auf dem richtigen Wege sind, zeigt oben v. 5, der von dem Haus für Haus gebrauchten Ulūkhalaka spricht. Das Lied wird, wie bemerkt, auch nicht bei dem Grāvastotra des grossen Somaopfers verwendet, sondern bei dem *Añjāsava*, der „Schnellkelterung,“ wie sie von Çunaḥçepa unter aussergewöhnlichen, drängenden Verhältnissen vorgenommen wurde. Es geht auch daraus hervor, dass die natürlichste Form der Pressung die mittelst Mörser und Stössel war.<sup>1)</sup>

Was noch für das Alter dieser Pressung spricht, ist der Brauch des Parsirituals, das an Stelle der Steine ebenfalls einen Mörser verwendet.<sup>2)</sup>

Es ist nötig etwas weiter auf unsere Hymne einzugehen. Sie besteht aus zwei durch das Metrum geschiedenen Teilen, v. 1—6 und 7—9, von denen der letztere von dem

<sup>1)</sup> Man beachte auch, dass man nach Āp. XIV, 25, 5 einen Palāṣa-danḍa nehmen soll, also eine Art Stössel, wenn man einen verloren gegangenen Stein nicht findet.

<sup>2)</sup> Plutarch, de Iside et Os. Cap. 46 πόαν γάρ τινα κόπτοντες ὁμοῖα καλουμένην ἐν ὅλμῳ, τὸν ἄδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον. εἴτα μῆξαντες αἵματι λύκου σφαγέντος εἰς τόπον ἀνήλιον ἐκφέρουσι καὶ ῥίπνουν. Anquetil Duperron, Zend-Avesta S. 532: c'est un vase de métal destiné à recevoir le jus du Hom. Il sert encore de sonnette, et même de mortier comme du tems de Plutarque: c'est dans l'Hāvan que l'on pile les morceaux de l'arbre Hōm. Haug, essays<sup>2</sup> 282: The Parsi priests use, instead of stones, a metal mortar with a pestle whereby the twigs of the Homa plant, together with one of the pomegranate tree, are bruised, and they then pour water over them to obtain the juice, which is strained through a metal saucer with nine holes. Ausführlichere Beschreibung aller Vorgänge siehe ebenda S. 399. Siehe ferner Spiegel, Eran. Altertumskunde III, 571. Darmesteter SBE. vol. IV, S. 23. Anm. 1. Dieser Mörser heisst *hāvana* (mit dem Zusatz *dāityōkereta* „richtig hergestellt“ Vend. 14, 8), der damit beschäftigte Priester *Hāvanan* (Siehe Visp. III, I).

ulūkhala allerdings nicht mehr spricht. Da sie aber beide im Çunaḥṣepa-ākhyāna zusammengefasst sind, so müssen sie schon zur Zeit des Aitareya Brāhmaṇa, und früher, als in einem gewissen Zusammenhang stehend empfunden worden sein. Die Gründe dafür lassen sich noch nachweisen.<sup>1)</sup> Prüfen wir zunächst die noch übrigen Verse des ersten Teils:

1. *yatra grāvā prthubudhnaḥ*  
*ūrdhvo bhavati sotave |*  
*ulūkhalasutānām u. s. w.*
2. *yatra dvāv iva jaghanā*  
*adhiṣavanyā kṛtā | ulūkhala<sup>o</sup> u. s. w.*
4. *yatra manthām vibadhnate*  
*raçmīn yamitavā iva | ulūkhala<sup>o</sup> u. s. w.*
6. *uta sma te vanāspate*  
*vāto vi vāty agram it |*  
*atho indrāya pātave*  
*sunu somam ulūkhala ||*

Im vierten Verse wird von einem *manthā* und vom „Binden“ desselben gesprochen. Daran schliesst sich der Kehrreim: „trink gierig die ulūkhalagepressten.“ Es kann kein anderer Schluss gezogen werden, als dass es sich um ein *manthana*, um ein Zerstoßen Somas handelt, und dass *manthā* ein Teil des Ulūkhala, also doch wol der Stössel selber ist.<sup>2)</sup> Es muss ein ähnliches Verfahren sein wie bei der Hervorbringung des Feuers, beim Agnimanthana. Darauf weist das *apacyavam* und *upacyavam nārī çikṣate* des 3. Verses hin und die Erwähnung von *raçmi*, von Zügeln im vierten:

„wo sie auf verschiedenen Seiten Zügel anbinden, wie zum Lenken des Stössels (oder Rührstockes).“<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Es ist mir nicht klar, warum Oldenberg Rgveda I, S. 261, Anm. 3, das Lied für „entschieden jung“ hält; mir scheint gerade das Gegenteil als richtig.

<sup>2)</sup> So schon Wilson, (translation of the RV. note zu I, 28, 4) „churning -staff“.

<sup>3)</sup> Ich lasse *manthām* von *yam* abhängen.

Ausser beim Agnimanthana kommt die quirlende Drehung eines Holzstückes beim Buttern vor. Taitt. Samh. II, 2, 10, 2: *dugdham mathitam ājyam bhavati*. Wilson beschreibt dies so:<sup>1)</sup> In churning, in India, the stick is moved by a rope passed round the handle of it, and round a post planted in the ground as a pivot; the ends of the rope being drawn backwards and forwards<sup>2)</sup> by the hands of the churner, gives the stick a rotatory motion amidst the milk, and thus produces the separation of its component parts.

Grierson<sup>3)</sup> führt die Namen der einzelnen Teile dieser Vorrichtung an; mahannī, mahān, mahonnī ist auch jetzt noch in einzelnen Teilen Indiens die Bezeichnung für den Drehstock.<sup>4)</sup>

Die ersten Verse unsrer Hymne weisen darauf hin, dass ein ähnliches Verfahren angewendet wurde, eine Art Handmühle, um Soma zu zertrümmern. Wir haben ausser *manthā* den *ulākhala*, in welchem der Manthā geht, die *raçmis*, mit denen gedreht wird, und die Frau, welche ihn bewegt.

Dieser Mörser heisst v. 1 etwas auffallend *grāvā prthubudhnaḥ*: „wo der Stein mit breitem Boden zum Soma-pressen aufgerichtet steht, trink gierig, o Indra —“ Wir haben indess bei Auseinandersetzung des Unterschiedes zwischen *adri* und *grāvan* gesehen, dass das für *grāvan* Charakteristische in seinem „Reden“ und „Klingen“ liegt. Es gibt auch unverkennbare Beweise dafür, dass ein *grāvan* nicht notwendig aus Stein, sondern auch aus Holz war. Wir haben zunächst das Zeugnis der Vāj. Samh., welche

<sup>1)</sup> l. c. Siehe auch Kuhn, Myth. Stud. I, 15.

<sup>2)</sup> Das wäre also *apacyavam*, *upacyavam*.

<sup>3)</sup> Bihar peasant life p. 27 § 144.

<sup>4)</sup> Ich brauche kaum auf den Mythos zu verweisen, dass die Götter und Asuras um Amṛta zu erhalten mit dem Mandaraberg als Rührstock und der Schlange als Strick den Ocean quirlten.

I, 14 den Ulūkhala selbst einen *admir vānaspatyaḥ*, einen *grāvā pṛthubudhnaḥ* nennt<sup>1)</sup>; ferner den Vers des AV. III, 10, 5:

*vānaspatyā grāvāṇo ghoṣam akrata  
haviṣkr̥vantāḥ parivatsariṇam*

„die baumentstammten Grāvans ertönten, das Havis bereitend für das Jahr.“ Das Mantra-Brāhmaṇa II, 2, 6, 10 liest im ersten Pāda desselben Verses:

*aulūkhalāḥ sampravādanti grāvāṇo*

„es tönen die Mörsersteine“.<sup>2)</sup>

Es ist also wahrscheinlich, dass Ulūkhala und Musala bald aus Stein, bald aus hartem Holz gearbeitet waren; die Bezeichnung des Mörsers als *grāvan pṛthubudhna* im ersten Verse unsrer Hymne hat nach dem Gesagten nichts besonderes mehr.

Wie beim Agnimanthana so ist auch hier der Vergleich mit einem Zengungsakt beabsichtigt. Das zeigen die Worte des zweiten Verses: *yatra dvāv iva jaghanā adhiṣavanyā kṛtā*. „Wo wie zwei Schamteile die Adhiṣavanyas bereitet sind.“

Es liegt in der Natur des durch *jaghanā* ausgesprochenen Vergleiches, dass die Adhiṣavanya nicht Mörser und Stößel (noch weniger zwei Pressbretter, von denen ja gar nicht die Rede ist), sondern nur den Mörser bezeichnen können. Wahrscheinlich war sein Aussehen, sei es durch schenkelartig in die Höhe geführte Seitenstücke oder sonstige Vorrichtungen, derart, dass er mit einem weiblichen Geschlechtsteil verglichen werden konnte.<sup>3)</sup> Wir haben in der sehr schwierigen Hymne

<sup>1)</sup> Siehe auch Çat. Br. I, 4, 7, 10; mein „Neu- und Vollmondsopfer“ S. 29. Auch zu dem Stößel wird gesagt: *bṛhad grāvāsi vānaspatyaḥ*.

<sup>2)</sup> Der Comm. sagt sehr gewunden: *ulūkhalārūpeṇa pariṇatāḥ pāśāṇaḥ*.

<sup>3)</sup> Man kann auch die Worte *apacyavam upacyavam nārī cikṣate* zweideutig finden.

X, 101 einige<sup>1)</sup> Verse, die mit Wahrscheinlichkeit ebenfalls auf die Bereitung Somas im Mörser zu beziehen sind und ähnliche Anschauungen bekunden.

10. *ā tū śiñca harim im dror upasthe*  
*vācibhis takṣatācmanmayibhiḥ |*  
*pari śvajadhvam daṣa kakṣyābhiḥ*  
*ubhe dhurau prati vahnim yunakta ||*
11. *ubhe dhurau vahnir āpibdamāno*  
*antar yoneva carati dvijāniḥ |*  
*vanaspatiṃ vana āsthāpayadhvam*  
*ni śū dadhidhvam akhananta utsam ||*

„Schüttet ein den goldigen in des Holzes Schooss. Bearbeitet ihn mit Messern aus Stein. Umfasst ihn mit zehn Gurten. Befestigt an der Gabel das Zugtier (= Stössel).

Stossend an die Gabel geht das zwei Weiber habende Zugtier in die Yoni ein. Stellet den Baum auf das Holz. Stosset einen Brunnen ohne zu graben.“

*vanaspati* und *vana* sind Stössel und Mörser, jenes entspricht dem manthā, dieses dem ulūkhala in unsrer ersten Hymne. Eine andere Bezeichnung symbolischer Natur sind *vahni*<sup>2)</sup> und *yonī*. Ersteres ist wider der Stössel, dieses der mit dem weiblichen Schooss verglichene Mörser. Die *dhurau* halte ich für eine gabelartige Vorrichtung am Mörser, in der der Stössel geht, entsprechend den *dvāv iva jaghanā adhiṣavanyā kṛtā*, zwei schenkelartig am Mörser in die Höhe gehende Seitenstücke oder Henkel.<sup>3)</sup> Auf diese bezieht sich auch der Ausdruck *dvijāni*. Die *daṣa kakṣyāḥ* sollen,

<sup>1)</sup> Einige andere Verse von ihr (z. B. 6—8) scheinen sich auf eine Brunnenweihe zu beziehen.

<sup>2)</sup> Dass *vahni* der Soma sei, ist vor allem wegen *yonau* unwahrscheinlich.

<sup>3)</sup> Grierson, Bihar peasant life, sagt S. 207, § 933 (s. v. lever used in raising water): „to the west *dhurāi* is a post with two branches at the top.“ *dhurau* könnte wol also auch eine gabelartige Vorrichtung am Mörser sein.

wegen der Zehnzahl, wol die Finger des Stampfenden sein; sonst wären sie den raçmis zu vergleichen.

Von I, 28 bleiben uns noch die letzten drei Verse zu besprechen. Der Ulūkhala ist allerdings in ihnen nicht genannt, der Dual *vanaspatī* aber zeigt, dass auch hier dieselbe Weise Soma zu keltern gemeint ist. *Vanaspatī* entspricht dem *vana* und *vanaspati* aus X, 101, 11 und bezeichnet Mörser und Stössel. Dem scheint v. 9 zu widersprechen, der ausser dem nachher zu besprechenden Kuhfell und dem *pavitra* noch die beiden *camū* erwähnt. Ein Kuhfell wird sowol den Somasteinen als dem Mörser unterbreitet<sup>1)</sup>, dem letzteren, damit nichts von herausspringenden Körnern u.s.w. verloren geht, und eine Somaseihe ist bei jeder Form der Somakelterung erforderlich.

Ein Einwand gegen meine Deutung kann also allein aus *camvor* hergeleitet werden, die mehrfach als „Pressbretter“ erklärt worden sind. Es lässt sich zeigen, dass das nicht die Bedeutung von *camū* ist.

#### *camū.*

Die Untersuchung beginnt am besten mit der Feststellung zweier Tatsachen. Erstens: aus der S. 148 ff. gegebenen Darstellung des Rituals ergibt sich, dass die beiden Bretter nicht über einander, sondern neben einander liegen, Soma wird also nicht zwischen, sondern auf ihnen gepresst. Wenn dieser Umstand einen andern Brauch für die vedische Zeit selbst nicht unbedingt ausschliesst, so vermindert er doch erheblich die Wahrscheinlichkeit eines solchen, um so mehr, als, abgesehen von *camū*, sich kein Hinweis auf die Auspressung Somas zwischen zwei Brettern in den vedischen Liedern findet. Das rituelle Verfahren zwei Bretter unterzulegen, hat seinen guten Grund, weil es eine feste

<sup>1)</sup> Siehe mein „Neu- und Vollmondsopfer“ S. 29.

Unterlage für die Steine, die sich nicht verrücken dürfen, herstellt. Es heisst auch stets *camū suta* oder *camvoḥ suta*, nie *camūbhyām suta*. Wenn wir selbst zugeben wollten, dass *camū* „Brett“ bedeute, so weist der Locativ Dualis darauf hin, dass im Veda ganz wie im Ritual auf, nicht zwischen zwei Brettern gepresst wurde. Der Ausdruck *grāvṇā tunna* (IX, 67, 19), *suṇāno adribhiḥ* (IX, 107, 10) u. s. w. zeigt, dass auch im RV. der Stein und nicht das Brett zum Zerreißen der Schossen gebraucht wurde.<sup>1)</sup>

Eine zweite zu der richtigen Erklärung von *camū* führende Tatsache ist der in seiner Deutung ganz feststehende Vers X, 91, 15:

*ahāvya agne havir āsyē te  
srucīva gṛtaṇ camīva somaḥ*

„Geopfert wurde, o Agni, in deinem Munde das Havis, wie Butter in der Sruc, wie Soma in Camū.“<sup>2)</sup>

Wie die Sruc ein Löffel zum Darbringen der Butter ist,<sup>3)</sup> so muss Camū demnach ein Gefäss zum Opfern des Soma-saftes sein. In der späteren Zeit sind das in erster Linie die Grahapātras. Diese sind auch dem Rgveda bekannt. X, 114, 5 heisst es:

*chandānsi ca dadhato adhwareṣu  
grahān somasya mimate dvādaça ||*

„feststellend die Metra bei den Opfern messen sie zwölf Becher voll Soma ab.“

Ferner X, 119, 13, wo für grāha *grhá* steht, das wol nicht als schlechtere Lesart, sondern als ein verwandter Name für dieselbe Sache anzusehen ist:

*grho yāmy arañkrto  
devebhyo havyavāhanaḥ |*

<sup>1)</sup> Daher heisst es auch, dass die Steine Soma kauen (baps, khād) z. B. X, 94, 3. 13 u. s.

<sup>2)</sup> Maitr. Samh. III, 11, 4 (S. 146, 11).

<sup>3)</sup> cf. I, 110, 6: *srucēva juhavāma*.



„ein Becher wohlbereitet wurde geschöpft, der den Göttern die Opfergabe zuführt.“<sup>1)</sup>

Es ist auffällig, dass bei dem bevorzugten Platze, den der Somakult in den vedischen Liedern einnimmt, diese zur Darbringung dienenden Grahās so selten erwähnt sind. Dies legt den Gedanken nahe, dass sie dem R̥V. unter einem andren Namen bekannt gewesen sind. Dieser Name war, wie R̥V. X, 91, 15 zeigt, *camū*. So erklärt sich IX, 99, 8:

*suta indo pavitra ā  
nṛbhir yato vi nīyase |  
indrāya matsarintamas  
camūṣv ā ni śīdasi ||*

sehr einfach, wenn man ihn auf das Schöpfen und Zurechtstellen der Grahās bezieht: „gepresst, o Indu, auf das Pavitra (gegossen), wirst du von den Männern geschöpft und fortgeführt. Für Indra berauschend setzest du dich in die Grahās.“<sup>2)</sup> Ganz allgemein steht in einem dem genannten fast parallelen Verse IX, 27, 3 *vana* „Holzgeschirr“.

*eṣa nṛbhir vi nīyate  
divo mūrdhā vṛṣā sutaḥ |  
somo vaneṣu viçvavit ||*

„es wird von den Männern (zum Barhis) fortgeführt des Himmels Haupt, der starke gepresste allwissende Soma in den Holzgeschirren.“

Die *Camū* wird nur zum Trinken für die Götter, nicht für die Menschen gebraucht. Auch darin liegt eine Gewähr dafür, dass sie als Grahagefäß zu deuten ist.

<sup>1)</sup> Sāy. *gr̥ha* = *haviṣām grahitā*. Grade *yam* wird wiederholt von dem Schöpfen Somas gebraucht: IX, 24, 3; 99, 8.

<sup>2)</sup> Die Becher werden je nach der Gottheit auf ihren betreffenden Platz gesetzt. *açam na tvā vājinam marjayanto achā barhī raçanābhir nayanti* IX, 87, 1; I, 16, 6; III, 42, 2; IX, 72, 4. Der Ausdruck *vi-nī* ist im R̥V. ein Terminus. Vgl. IX, 24, 3: *nṛbhir yato vi nīyase*; ebenso 15, 3; 27, 3. Im späteren Ritual (Çat. Br. IV, 3, 3, 19. Kāt. X, 3, 11) wird

Das Gefäß, das den Priestern nach vorangehender Spende zum Trinken diente, war *kalaça* und wahrscheinlich *camasa*. Für *kalaça* ergibt das sich sicher aus X, 167, 3:

*tavāham adya maghavan upastutau*

*dhātār vidhātāḥ kalaçāṇ abhakṣayam |*

„bei deinem Lobpreis, o Maghavan, heut, genoss ich, o Schöpfer und Regierer, die Kalaças (Kufen).“ Man kann auch IV, 32, 19 herbeiziehen:

*daça te kalaçānām*

*hiraṇyānām adhīmahi*

„zehn goldene Kufen erhielten wir von dir.“ Die Zahl „zehn“ entspricht der im Ritual gebräuchlichen Zehnzahl von *camasas*<sup>1)</sup>, aus denen die Priester Soma geniessen. Diese Uebereinstimmung kann Zufall sein; man wird aber nicht einwenden dürfen, dass für die Zeit des RV. die Anwendung so mannigfacher Gefässe noch nicht anzunehmen sei; denn dieser Einwurf wird durch einen Hinweis auf I, 15 und II, 36. 37 entkräftet, wo die einzelnen Priestern zugehörenden Kufen wie *Hotra*, *Potra* u. s. w. schon mit Namen genannt sind.

Eine andere Bezeichnung der Trinkgeschirre für Priester ist in Uebereinstimmung mit dem späteren, im RV. selbst schon sich vorbereitenden Sprachgebrauch das Wort *camasa*. Es hat im RV. allerdings vorwiegend die allgemeinere Bedeutung „Gefäß“ oder „Kufe“, am häufigsten von dem Gefäß gesagt, welches die Rbhus „neu“ oder „vierfach“ machen. Wir erfahren aus X, 68, 8, dass der *camasa* aus Holz gemacht wird. Auch in X, 25, 4; 101, 8 reicht eine allgemeine Bedeutung aus; nicht aber VIII, 71 (82), 7, wo es neben *camū* deutlich ein Somagefäß bezeichnet<sup>2)</sup>:

---

er in ganz andrer Bedeutung, nämlich vom Quirlen der *Āçir* gebraucht. *agnīd! āçiram vinaya.*

<sup>1)</sup> Āp. XII, 2, 8.

<sup>2)</sup> Ueber I, 54, 9 s. unten.

*ya indra camaseṣv ā  
somaç camūṣu te sutaḥ |*

„welcher Soma, o Indra, für dich gepresst in camasas und camūs dasteht.“ Da camū zur Darbringung von Soma dient, also dem Graha entspricht, liegt hier die Notwendigkeit camasa im Sinne des späteren Rituals zu fassen auf der Hand. Auch aus den camasas wird ja, bevor sie verzehrt werden, den Göttern geopfert. Daher hat Sāyana an unserer Stelle camaseṣu mit etannāmakeṣu pātreṣu, camūṣu mit graheṣu ganz recht widergegeben.<sup>1)</sup>

Ich schlage darum vor *camū* mit „Becher“, *camasa* durch „Kufe“ zu übersetzen, um einen ungefähren Unterschied zu machen.<sup>2)</sup>

Durch diese, in einer gewissen Zahl von Stellen völlig gesicherte Bedeutung von *camū* wird auch für die übrigen die Möglichkeit, das Wort auf die Somabretter zu beziehen, beseitigt; denn ein Bedeutungsübergang würde gar nicht erkennbar sein.

Wenn wir die einzelnen Stellen prüfen und namentlich die *camū* begleitenden Verba beachten, springt ein deutlicher Unterschied ins Auge zwischen dem Sing.-Dual einer- und dem Plural andererseits. Neben dem dreizehn Mal vorkommenden Loc. Plur. steht in 7 Fällen *sad*, (von Soma gesagt), einmal *sru*,<sup>3)</sup> einmal *apibat*,<sup>4)</sup> einmal *çrī*<sup>5)</sup> (vom Mischen Somas mit Milch), je einmal *drç* und zu ergänzendes

<sup>1)</sup> Auch sonst setzt Sāy. *camū* zuweilen „graha“ gleich, z. B. VIII, 82, 8, aber er schwankt oft. Vāj. Samh. Comm. VIII, 58 erklärt auch *camasa* mit *grahapatra*.

<sup>2)</sup> Einmal steht es neben Koças VIII, 2, 8: *trayaḥ koçāṣaḥ çcotanti, tisraç camvaḥ supūrṇāḥ*. *Koça* ist, wie später gezeigt wird, ein grosses Gefäss. *Camū* kann also auch hier seine gewöhnliche Bedeutung haben.

<sup>3)</sup> IX, 97, 21: *pari srava nabho arṇaç camūṣu*.

<sup>4)</sup> III, 48, 4: *somam apibac camūṣu*.

<sup>5)</sup> IX, 93, 3: *gāvaḥ payasā camūṣv abhi çrīpanti*.

*asti*;<sup>1)</sup> einmal *pā*.<sup>2)</sup> In all diesen Versen heisst *camū* „Becher“.<sup>3)</sup>

Ganz anders stellt sich das Verhältnis im Singular. Hierbei kommt *sad* überhaupt nicht vor. An fünf von sieben Stellen steht daneben *suta*<sup>4)</sup>, das neben dem Plural gar nicht vorkommt.<sup>5)</sup> Die beiden übrigen Stellen sind X, 91, 15, wo *camū*, wie gezeigt, sicher *graha* heisst, und IX, 107, 18: *punānaḥ camū janayan matim—somaḥ*, wo *camū* nach Analogie von IX, 97, 46 (*pavate camūṣu*) in eben derselben Bedeutung stehen muss. Es ist klar, dass in jenen fünf Fällen *camū* nicht dasselbe wie in den beiden andern und wie im Plural heissen kann, sondern dass es mit der Somapressung selbst in einem Zusammenhang stehen muss. *Camū* ist Lokativ, nicht Instrumental. Das zeigt der damit wechselnde Loc. Dual., der in einigen Beispielen ganz ebenso mit dem Verbum *su* verbunden wird, wie hier *camū*:

<sup>1)</sup> VIII, 71 (82), 8: *candramā iva somaḥ camūṣu dadṛṣe* — v. 7 s. oben.

<sup>2)</sup> IX, 97, 46: *pavate camūṣu*.

<sup>3)</sup> Ebenso in dem einzigen vorkommenden Nom. Plur. VIII, 2, 8. (S. S. 168. Anm. 2). Nicht ganz klar ist mir I, 54, 9: *tubhyed ete bahulā adridugdhāḥ ! camūṣadaḥ camasā indrapānāḥ*. Die Bedeutung: auf dem Brett der Somapresse befindlich, welche das pw. angiebt, ist, nach den obigen Ausführungen, da *camū* eben nicht Brett heisst, ausgeschlossen. Ich übersetze: „dir sind hier zahlreiche die von den Steinen gepressten, Indra zum Trank dienenden, in Camūs befindlichen (Somas) u. Camasas.“ *Camūṣad* ist nach dem Gesagten in *camūṣu sad* aufzulösen. Ich glaube, dass hier wie VIII, 71 (82), 7 *camū* und *camasa* einander nebengeordnet sind. Denn weder „in Bechern enthaltene Kufen“ noch „auf den Brettern stehende Kufen“ hat eine Begründung.

<sup>4)</sup> V, 51, 4: *ayaṃ somaḥ camū sutaḥ amatre pari śicyate !*

IX, 46, 3: *ete somāsa indavaḥ prayasvantaḥ camū sutaḥ !*

X, 24, 1: *indra somam imam piba madhumantaṃ camū sutaṃ !*

VIII, 4, 4: *amūṣyā somam apīḍaḥ camū sutaṃ*.

VIII, 65 (76), 10: *pīṭvī — somam indra camū sutaṃ*.

<sup>5)</sup> VIII, 71 (82), 7 (s. S. 168) ist natürlich keine Ausnahme, da in diesem Fall *camūṣu* neben *camaseṣu* steht und nicht von *su* regiert wird.

- IV, 18, 3: — *apibat somam Indraḥ*  
*catadhanyaṃ camvoḥ sutasya* |  
 VI, 57, 2: *somam anya upāsadat*  
*pātave camvoḥ sutam* |  
 IX, 36, 1: *asarji rathyo yathā*  
*pavitre camvoḥ sutaḥ* |

Camvoḥ ist in diesen Fällen überall Lokativ, also auch camū. Es heisst nie camūbhyām, wie nach Analogie von adribhiḥ, grāṇā u. s. w. zu erwarten wäre, wenn camū „Brett“ hiesse und mittelst der „Bretter“ gepresst würde. Es wird also auf resp. in Camū gepresst. Camū kann darum in diesen Fällen nicht ein Gefäss sein, in welches Soma abfließt, wie PW. will, sondern eher eines, aus welchem es heraus fließt.

Es fragt sich, was camū in camū suta resp. camvoḥ suta heisst, da es von der Somakelterung doch untrennbar ist. Wir haben den Hinweis auf seine Bedeutung in dem Umstande, dass es gerade in dem Liede vorkommt, welches von der Mörserbereitung Somas redet, nämlich I, 28, 9. *Camvoḥ* in diesem Verse ist annähernd so viel als *dvāv iva jaghana adhiṣavanyā* (v. 2) oder *yoni* und *dhurau* X, 101, 11 und *camū suta* heisst genau dasselbe wie *ulūkhalasuta* der ersten Verse der Hymne I, 28. *Camvoḥ* könnte auch einer von den elliptischen Dualen sein und Mörser und Stössel zugleich bezeichnen, genau so wie Maitr. Samh. I, 4, 10 (58, 11) *aulūkhalau* beides bedeutet.<sup>1)</sup>

Diese nächstliegende Erklärung ist aber nicht einwandfrei. Es heisst RV. I, 164, 33:

*uttānayoḥ camvor yonir antar*  
*atrā pitā duhitur garbham adhāt;*

<sup>1)</sup> Delbrück, Altindische Syntax S. 98. — Beachtenswerter Weise steht auch im Avesta *hāvana* einige Male im Dual, z. B. Visp. 12, 2 *hāvanayāos ca haomā hunvantayāo*. Mills übersetzt „of the two mortars which pour the Haomas out“, was ich nicht für richtig halte. Darmesteter lässt Vend. 14, 8 (31); Yt. 10, 91 den Dual unübersetzt.

danach muss *camvoḥ*, wie gesagt, dasselbe sein wie die mit *dvan jaghanā* verglichenen *adhiṣavanyā* (s. S. 160) oder die beiden erwähnten *dhurau*, d. h. allein den durch zwei schenkelartig in die Höhe geführte Seitenstücke oder Handhaben charakterisirten Mörser bezeichnen. Es fehlt an Material diesen Punkt bis ins einzelne festzustellen. So viel ist sicher, dass in diesen Fällen *camvoḥ* entweder Mörser oder Mörser und Stössel heisst, nicht Bretter.

Der Grund, warum *camū* teils Bezeichnung des Mörsers, teils Bezeichnung der Grahās werden konnte, liegt dem Anschein nach in der äussern Aehnlichkeit ihrer Formen. Indische Ritualschriftsteller erklären mehrfach, dass die Grahās an Gestalt einem Mörser gleichen. Der Commentar zu Kātyāyana IX, 2, 14 sagt zu der Vorschrift des Textes, dass die einzelnen zum Upāṇḍu, Antaryāma, Çukrāmanthināu u. s. w. dienenden Gefässe (also die Grahapātras) in der Mitte verengt sein müssen: *evamvidhāḥ colūkhalā eva bhavanty ata etāny ulūkhalārūpāni bhavantity arthaḥ* und weiter sagt er von denselben Gefässen, dass es „neun Mörser“ seien.<sup>1)</sup>

Mit dieser hier für *camvoḥ* ermittelten Bedeutung ist die im Plural gebräuchliche, im Singular ebenfalls vorkommende von „Graha“ auch für den Dual natürlich nicht ausgeschlossen. Sie ist im Gegenteil in mehreren Fällen unbedingt geboten.

IX, 72, 5:

*ver na druṣad camvor āsadaḥ dhariḥ*

IX, 103, 4:

*somaḥ punānaḥ camvor viṣad dhariḥ*

IX, 107, 10:

*jano na puri camvor viṣad dhariḥ*

---

<sup>1)</sup> Vgl. noch Kāt. Comm. IX, 6, 11; 4, 29. Āpastamba Comm. XII, 1, 4.

IX, 97, 48:

*pari srava camvor pūyamānaḥ*

IX, 96, 21:

*krīḥ camvor ā viṣa pūyamānaḥ*

*indram te raso mādiro mamattu*

IX, 97, 2:

*ā vacyasva camvoḥ pūyamānaḥ<sup>1)</sup>*

IX, 108, 10:

*ā vacyasva sudakṣa camvoḥ sutaḥ*

In allen diesen Fällen ist *camū* das Gefäß, in das der schon gepresste und gereinigte Soma fließt, also, wie früher Graha. Daneben liegen einige andere Verse, welche nähere Auskunft geben. Sie besagen, dass in den Grahas dem Somasaft Milch zugesetzt wird.

IX, 86, 47:

*yad gobhir indo camvoḥ samajyasa ā*

*suvānaḥ soma kalaṇṇeṣu sīdasi ||*

IX, 69, 5:

*divas prṣṭham barhaṇā nirṇije kṛta*

*upastaraṇam camvor nabhasmayam ||*

IX, 71, 1:

*harir oṣaṇam kṛṇute nabhas payaḥ*

*upastire camvor brahma nirṇije<sup>2)</sup> ||*

Zwei Verse weisen uns auf den richtigen Weg:

IX, 97, 21:

*pari srava nabho arṇaṣ camūṣu*

und 93, 3:

*mūrdhānam gāvaḥ payasā camūṣu*

*abhi ṣṛṇanti vasubhir na niktaiḥ ||*

<sup>1)</sup> *ā-vacyasva* nicht „hervorquellen aus“, sondern wie das daneben stehende *punāna* und die vorhergehenden Beispiele zeigen „hineinströmen in“. Der Parallelismus von 97, 2 u. 108, 10 bestimmt mich, in 108, 10 *camvoḥ* nicht als von *sutaḥ*, sondern von *ā vacyasva* regiert anzusehen.

<sup>2)</sup> 69, 5 u. 71, 1 sind im einzelnen sehr unklar; die von Geldner, Ved. Stud. I, 134 gegebene Erklärung befriedigt nicht.

weil in ihnen *camūṣu* ohne Schwierigkeit auf diejenigen Grahas bezogen werden kann, die mit Milch gemischt werden. Es wird also auch in den ersten drei Stellen *camvor* einen oder zwei Grahas bezeichnen, in welchem Soma mit Milch versetzt wurde.<sup>1)</sup>

Demnach hat sich ergeben, dass *camū* bedeutet:

1) im Plural durchweg, einige Male im Sing. und Dual ein den späteren Grahapātras entsprechendes zum Schöpfen und Darbringen des Soma verwendetes Gefäß, das wahrscheinlich mörserartige Gestalt hatte: Graha;

2) daneben im Sing. und Dual (nie im Plural) einen zum Zerstoßen der Pflanze gebrauchten Mörser.

Somamörser bedeutet *camū* in folgenden Stellen:

Sing. *camū*: V, 51, 4; VIII, 4, 4; 65 (76), 10; IX, 46, 3; X, 24, 1.

Dual *camvoḥ* I, 28, 9; IV, 18, 3; VI, 57, 2; IX, 36, 1,<sup>2)</sup> also in 9 Stellen.

Dagegen Graha in diesen Versen:

Sing. *camū* IX, 107, 18 (s. S. 169); *camvi* X, 91, 15<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Es ist nicht sicher festzustellen, ob *camvor* einen Doppelgraha oder einen einzelnen Graha, dessen äussere Gestalt dann den Dual rechtfertigen müsste, bezeichnet. Wir kommen über Vermutungen nicht hinaus. Es ist, abgesehen von dem, was über die Gestalt des Mörsers bemerkt wurde, zu erwähnen, dass manche Grahas durch ihre vorgeschriebene Form den Gebrauch des Duals rechtfertigen könnten. Die R̥tupātras sind nach Kāt. IX, 2, 13 z. B. *ubhayatomukhe*, d. h. haben oben und unten eine Oeffnung. — Çat. Brāhm. IV, 1, 5, 19; Kāt. IX, 2, 6; Āp. XII, 1, 11 ff. geben Vorschriften über die Gestalt der Dvidevatyagrahagefässe, die seltsam sind. Das für Mitra-Varuṇa z. B. soll bockkitzenähnliche Zeichen haben, das für die Aṇvins lippenförmig, nach anderen auch dreimündig sein. (Siehe ferner Haug, Ait. Br. II, S. 132. Eggeling, Çat. Br. II, 272, 4.) Ich glaube, dass in diesen Gestalten der Gefässe Erinnerungen an alte Götterbilder vorliegen.

<sup>2)</sup> Dazu zu stellen ist I, 164, 33 *uttānayoç camvoḥ* etc.

<sup>3)</sup> Hierher gehört III, 55, 20, wo Himmel und Erde ihres Reichtums wegen mit zwei (vollen) Bechern verglichen werden:



Dual *camvoḥ* IX, 69, 5; 71, 1; 72, 5; 86, 47; 97, 2. 48; 103, 4; 107, 10; 108, 10; 96, 20. 21.

Also in 13 Fällen.<sup>1)</sup>

Wenn man diese Zahlen mustert, so zeigt sich, dass die zweite Bedeutung ausser X, 91, 15 nur im IX. Maṇḍala und zwar in seiner zweiten Hälfte (von 69 an) sich findet, die erste grade in dieser nicht. Wir wissen nun aus IX, 67, 32,<sup>2)</sup> dass dieses Lied den Abschnitt einer Sammlung bildet; wir werden also deutlich zu der Annahme eines verschiedenartigen Sprachgebrauchs geführt. Die Unterscheidung ist im Plural ganz so streng nicht, immerhin aber erkennbar. Es heisst hier nie *camūṣu sutah*.<sup>3)</sup> Es sind im ganzen vierzehn Stellen und zwar: III, 48, 4; VIII, 2, 8; 82, 7. 8; IX, 20, 6; 62, 16; 63, 2; 92, 2; 93, 3; 97, 21. 37. 46; 99, 6. 8.

Wie man sieht, verteilt sich der Plural etwas gleichmässiger über den RV. als derjenige Dual, welcher *Graha* bedeutet. Aber immerhin gehören von allen 14 Stellen doch 7 eben der Hälfte des neunten Maṇḍala, in welchem auch *camvoḥ* = *graha* zu setzen ist.

*Camū* kommt im II. VII. Buch gar nicht, im IV. V. VI. nur je einmal vor. Die beiden Stellen im III. sind oben besprochen. Nur im zehnten Maṇḍala steht X, 91, 15 (*Graha*) gegenüber 24, 1 (*Mörser*); das sind aber Lieder verschiedener Verfasser. Ebenso in der ersten Hälfte von IX, wo 20, 6; 62, 16; 63, 2 gegenüber 36, 1; 46, 3 steht; alle fünf Hymnen gehören andern Dichtern an. Nur in der *Kaṇvasammlung* liegt die Bedeutung *Graha* unmittelbar

---

*mahī sam airac camvā samīcī*  
*ubhe te asya vasunā nyrṣte.*

Sie heissen III, 30, 11 *vasumatī*; VI, 70, 1. 5 *madhudughe*, *madhuçutā*, spenden Fülle II, 27, 15 (*ubhe asmai pīpayataḥ*) u. s. w.

<sup>1)</sup> Ich sehe von *camūṣad* ab, das keiner Deutung im Wege steht.

<sup>2)</sup> „Wer die *Pavamānis* studirt, den von den *Rṣis* gesammelten Honig, dem strömt *Sarasvatī* u. s. w.

<sup>3)</sup> Dass VIII, 82, 7 keine Ausnahme bildet, ist früher erwähnt worden.

neben der von Mörser, da diese 4, 4; 65, 10, jene 2, 8; 82, 7. 8 vorkommt.<sup>1)</sup>

Ebenso wenig wie *camū* ist ein anderes vielverkanntes Wort ein Name für „Bretter zum Somapressen“,

*dhiṣaṇā.*

Seine richtige Bedeutung zu finden ist schwierig. Das PW. sagt, dass sie zuerst ein bestimmtes bei der Somabereitung und beim Somagenuss dienendes Gerät: Kufe, Becher, Schale sei, nach einzelnen Angaben der Commentare auch Presse. Ferner stehe es metonymisch für den Somasaft selbst und dessen Wirkungen.

Es heisst nichts von alledem. Richtig ist nur die ebendasselbst verzeichnete Bedeutung: Himmel und Erde (im Dual), resp. Himmel, Luftraum und Erde (im Plural).

Es gibt einige Verse, die mit Sicherheit zeigen, dass *dhiṣaṇā* nicht Schale heisst:

X, 17, 12:

*yas te drapsaḥ skandati yas te aṇṇuḥ  
bāhucyuto dhiṣaṇāyā upasthāt |*

„welcher Tropfen von dir wegspritzt, welcher Schössling, von den Armen bewegt, aus dem Schooss der Dh. herab (fällt).“ Dh. kann demnach nicht Becher heissen; denn in diesem liegen keine Schösslinge. Es muss also irgend eine Unterlage sein, auf die die Somastengel zu liegen kommen.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Man möchte daher fast vermuten, dass in VIII, 4, 4 (*apibaṣ camū sutam*) u. 76, 10 *pītvī* — *somam* — *camū sutam camū* nicht von *sutam*, sondern von *apibas* resp. *pītvī* abhängt, (wozu man III, 48, 4 *apibac camūṣu* vergleiche) wodurch alle Schwierigkeiten gelöst würden. Doch ist das ganz zweifelhaft.

<sup>2)</sup> Den Ausdruck *dhiṣaṇāyā upastha* haben Vāj. Samh. VII, 26 (ebenso Taitt. Samh.), als ihnen unverständlich, in (*grāvacyuto*) *dhiṣaṇayor upasthāt* verändert. Mahīdh. erklärt es mit *adhiṣavaṇaphalakayor utsaṅgāt*.

Noch deutlicher zeigt sich das I, 109, 3:

*mā chedma raçmīr iti nādhamānāḥ  
pitṛṇāṃ çaktīr anuyacchamānāḥ |  
indrāgnibhyāṃ kaṃ vṛṣaṇo maduntī  
tā hy adrī dhiṣaṇāyā upasthe ||*

4. *yuvābhyāṃ devī dhiṣaṇā madāya  
indrāgnī somam uçatī sunotī*

Danach könnte es scheinen, als ob Dhiṣaṇā wirklich entweder das Fell oder die Bretter bedeute. Gegen letzteres spricht die Verwendung grade des Singulars (nicht des Duals) dort, wo es diese Bretter bedeuten soll. Wo der Dual steht, heisst es immer „Himmel und Erde“. Gegen die Bedeutung „Fell“ ist der anderweitige Sprachgebrauch anzuführen. Vāj. Samh. I, 19<sup>af</sup> und in andern Yajustexten<sup>1)</sup> sagt der Adhvaryu zu dem Upalā- resp. Dṛṣadstein: *dhiṣaṇāsi parvatī*, resp. *pārvatēyī*, ferner VI, 35, ehe er zu pressen beginnt, zu den beiden Brettern *dhiṣaṇe vīdvī*.<sup>2)</sup> In dem einen wie andern Fall wäre die Bedeutung „Fell“ unpassend.

Der wahren Bedeutung unsres Wortes nähern wir uns von einer andern Seite her. Es ist ganz unverkennbar und unbestritten, dass es als Dual soviel als „Himmel und Erde“ heisst.<sup>3)</sup> Wäre „Becher“ die Grundbedeutung, mir scheint, man könnte dann unmöglich sagen, dass Gott Agni diese dhiṣaṇe wie zwei Felle ausbreitet.

<sup>1)</sup> z. B. Maitr. Samh. I, 1, 7 u. s.

<sup>2)</sup> (V. l. vīdū Āp. XII, 10, 1) der Comm. erklärt es mit Dyāvāpṛthivyaṃ.

<sup>3)</sup> Sehr deutlich VI, 50, 3:

*uta dyāvāpṛthivī kṣatram uru  
bṛhad rodasī çaraṇaṃ suṣumne |  
mahas karatho varivo yathā no  
asme kṣayāya dhiṣaṇe aneḥaḥ ||*

Ferner 70, 3:

*yo vām ṛjave kramāyā rodasī  
marto dadāça dhiṣaṇe sa sādhati |*

Auch der Plural kommt vor z. B. V, 69, 2:

*trayas tasthur vṛṣabhāṣas tisṛṇām*  
*dhiṣaṇānām retodhā vi dyumantaḥ*

„drei Stiere stehen da strahlend, welche die drei Dhiṣaṇās besamen.“ Gemeint sind natürlich Himmel, Luftraum und Erde. Ebenso IV, 36, 8; IX, 59, 2.

Himmel und Erde sind Symbole der Festigkeit. In der Hymne, welche dem Könige gesicherte Herrschaft wünscht, (X, 173) heisst es v. 4: „fest ist der Himmel, fest die Erde, fest die Berge hier, fest diese ganze Welt. Fest stehe dieser König der Stämme.“ X, 121, 5 heisst die Erde *dṛḍhā*. Dadurch wird es verständlich, dass zu den Pressbrettern gesagt wird: „*dhiṣaṇe vīdvī*“, zu den Mahlsteinen „*dhiṣaṇā parvatī*“.

Dhiṣaṇā muss als Singular also der Reihe nach Himmel, Luftraum und Erde bedeuten können, es bezeichnet aber in der Regel nur die letztere. Hierher ziehe ich I, 22, 10:

*ā gnā agna ihāvase*  
*hotrām yaviṣṭha bhāratim |*  
*varūtrīm dhiṣaṇām vaha ||*

„führe her die schützende Göttin Erde.“ Ferner:

I, 160, 1:

*te hi dyāvāprthivī viṣvaçambhucā —*  
*sujanmanī dhiṣaṇe antar īyate devo*  
*devī dharmaṇā sūryak çucik ||*

VI, 8, 3:

*vy astabhnād rodasī mitro adbhuto —*  
*vi carmanīva dhiṣaṇe avartayat*

Vgl. dazu VIII, 6, 5:

*ubhe yad samavartayat | indraç carmeva rodasī*

X, 44, 8:

*samīcīne dhiṣaṇe vi śkabhūyati.*

Vgl. noch VIII, 50 (60), 2. Daher steht es in der bei Çāṅkh. VIII, 19 aufgeführten Nividformel mit dhanyā unter den Bezeichnungen für Himmel und Erde (pitā ca mātā ca, dhenuḥ ca ṛṣabhaḥ ca, dhanyā ca dhiṣaṇā ca u. s. w.)

X, 35, 7: *rāyo janitrīm dhiṣaṇām upa bruve* „ich rufe zu der Erde, der Erzeugerin des Reichtums,“ wozu man VII, 38, 5: *rātim divo rātiṣācaḥ pṛthivyāḥ* vergleiche.

VIII, 15, 7:

*tava tyad indriyaṃ bṛhat*

*tava gūṣman uta kratum |*

*vajraṃ ciçāti dhiṣaṇā vareṇyam ||<sup>1)</sup>*

„es schärft deinen trefflichen Donnerkeil die Erde.“ Daher bezieht sich I, 102, 7 *amātraṃ tvā dhiṣaṇā titviṣe mahi* „dich hat unermesslich die grosse Dhiṣaṇā angeregt“ nicht auf das „Verlangen“ oder einen „Somabecher“, sondern auf die Erde. Man vergleiche noch I, 102, 1; III, 31, 13; 56, 6; VI, 19, 2; VII, 90, 3<sup>2)</sup>; X, 96, 10.

Auch I, 96, 1 erklärt sich leicht:

*āpaḥ ca mitraṃ dhiṣaṇā ca sādhan*

*devā agniṃ dhārayan draviṇodām*

„die Wasser und die Erde führten den Freund zum Ziele; die Götter bewahrten Agni Draviṇodas.“ Auch X, 30, 6 stehen *dhiṣaṇā* und *āpaḥ ca devīḥ*, die Erde und die himmlischen Wasser zusammen.<sup>3)</sup>

In den Stellen, die zum Ausgangspunkt dieser Untersuchung dienten, X, 17, 12; I, 109, 3. 4 (S. 175) passt die bisher ermittelte Bedeutung „Erde“ allerdings nicht ohne

<sup>1)</sup> Als Parallelstelle dazu kann gelten IV, 16, 7: *prāvat te vajraṃ pṛthivī sacetūḥ*.

<sup>2)</sup> *rāye nu yaṃ jajñatū rodasīme*  
*rāye devī dhiṣaṇā dhāti devam.*

Dass nach Himmel und Erde hier noch einmal besonders die Erde genannt ist, hat für den Veda nichts auffallendes. Man vgl. X, 65, 4: *svarnaram antarikṣāṇi rocanā dyāvābhūmī pṛthivīm skambhur ojasā*.

<sup>3)</sup> III, 32, 14 ist mit *dhiṣaṇā* die *mātā pṛthivī* gemeint:

*viveṣa yaṃ mā dhiṣaṇā jajña*

*stavai purā pāryād indram ahnaḥ |*

Ich beziehe *viveṣa* auf Indra: er hat bewirkt, dass die Erde mich gebär. Ich will Indra preisen vor dem Entscheidungstage.

Weiteres. Auch der Sinn dieser Verse wird aber deutlich, wenn wir uns vor Augen halten, dass sie auf Dinge des Opferplatzes sich beziehen. Die Pressung ging nicht abseits von diesem vor sich, sondern vollzog sich innerhalb seiner Grenzen. In allen sagenhaften Opfern spielt die Erde die Rolle der Vedi. Atharva-Veda XIII, 1, 46 heisst es:

*urvīr āsan paridhayaḥ  
vedīr bhūmīr akalpata |*

und 52: *vedīm bhūmīm kalpayitvā  
divam kṛtvā dakṣiṇām |*

„sie richteten die Erde zur Vedi her und machten den Himmel zum Opfergeschenk.“ Çat. Br. I, 2, 5, 7 (S. 19) wird gesagt: „nachdem sie (das Opfer) mit Metren ringsum eingeschlossen und Agni in dem Osten angelegt hatten, fuhren sie damit zu singen und zu arbeiten fort. Dadurch gewannen sie diese ganze Erde (avindanta). Weil sie dadurch diese ganze Erde gewannen, ist Vedi der Name (des Opferplatzes). Daher sagt man: so gross wie die Vedi ist die Erde.“<sup>1)</sup>

Die Vedi ist dem Rgveda wohl bekannt. Sie wird an elf Stellen genannt, die sich über verschiedene Maṇḍalas verteilen.<sup>2)</sup> Sie gilt schon dort als ein bevorzugter Platz der Erde<sup>3)</sup> und wird persönlich gedacht; sie ist X, 114, 3 unter der vier Flechten tragenden Jungfrau zu verstehen, bei der die Götter ihren Anteil empfangen. Die Fortsetzung dieses Verses im Taitt. Brāhm.<sup>4)</sup> nennt sie devī, fleht sie

<sup>1)</sup> *taṁ chandobhir abhītaḥ pariṅhya agnim purastāt samādhāya tenārcantaḥ grāmyantaḥ ceruḥ | tenemām sarvām prthivīm samavindanta | tad yad enenemām sarvām samavindanta tasmād vedīr nāma | tasmād āhur yāvati vedis tāvati prthivī* u. s. w. Vergleiche auch III, 7, 2, 1 und III, 1, 1, 4.

<sup>2)</sup> Ein anderer Name dafür ist wol *bhārman* VIII, 2, 8.

<sup>3)</sup> I, 164, 35 heisst sie *parā antaḥ prthivyāḥ*. Sie ist wol auch unter *vara ā prthivyāḥ* u. *nābhā prthivyāḥ* zu verstehen.

<sup>4)</sup> III, 7, 6, 4 (S. 136 u. 487):

*marmṛjyamānā mahate saubhagāya*

an, die Wünsche des Opferers zu erfüllen und identifiziert sie mit der Erde. RV. VII, 35, 7 heisst es *çam naḥ pra-svah, çam v astu vediḥ*.

Die Vedi war nun der Platz, auf dem im Rgveda die Somasteine ihren Platz fanden; der S. 157 angeführte Vers lehrt das: „der redende Stein werde eingelassen in die Vedi.“

Damit sind wir bei unsrem Ausgangspunkt wider angelangt: RV. I, 109, 3: *tā hy adrī dhiṣaṇāyā upasthe* heisst: „denn (es liegen) die beiden Somasteine im Schooss der Vedi“ und X, 17, 12 „welcher Schössling von dir aus dem Schooss der Vedi fällt.“<sup>1)</sup> Die Worte in I, 109, 4 *dhiṣaṇā somam uçatī sunoti* haben auch nichts auffallendes. Sie besagen in freierem Ausdruck so viel wie *dhiṣaṇāyā upasthe somaḥ sūyate*. Mit gleicher Freiheit sagt das Rāmāyaṇa I, 32, 9 (33, 8) *prajajvāla tadā vediḥ*.

Auf der Vedi sitzt Agni und heisst darum *vediṣad*. III, 2, 1:

*vaiçvānarāya dhiṣaṇām ṛtāvṛdhe  
ghṛtaṃ na pūtam agnaye janāmasi |*

ist darum zu übersetzen: „wir bereiten Agni die Vedi.“

VI, 11, 3:

*dhanyā cid dhi tve dhiṣaṇā vaṣṭi pra — yajadhyai*  
„bei dir verlangt die reichbesetzte Vedi -- zu opfern.“

V, 41, 8:

*dhanyā sajoṣā dhiṣaṇā namobhir  
vanaspatīṃ oṣadhī rāya eṣe |*

---

*mahyaṃ dhrukṣva yajamānāya kāmān  
bhūmir bhūtvā mahimānaṃ puṣoṣa  
tato devī vardhayate payāṃsi.*

<sup>1)</sup> Die Vedi war etwas erhöht. In späterer Zeit heisst Vedi daher auch „Gestell, Sockel“.

Von *dhiṣaṇā* ist *dhiṣnya* abgeleitet.

„mit Verehrungen verbindet sich die reichbesetzte Vēdi.“  
Ferner IV, 34, 1; III, 49, 4.<sup>1)</sup>

Fassen wir zusammen: *dhīṣaṇā* hat überall im R̥V. nur folgende Bedeutungen.

1) Erde; im Dual: Himmel und Erde; im Plural: Himmel, Luftraum und Erde.

2) Vēdi.

Alle andern angeblichen Bedeutungen wie „Pressbretter“ oder gar „Begeisterung“ sind falsch und überflüssig.

### c. Die Rindshaut.

Das Ritual schreibt, wie wir sahen, vor, dass die Steine auf einer über die zwei zur Unterlage dienenden Bretter gebreiteten Rindshaut ruhen, auf die der Saft abfließt. Sie ist im R̥gveda unter der Bezeichnung *tvac* wiederholt erwähnt.

IX, 79, 4:

*adr̥ayas tvā bapsati gor adhi tvaci  
apsu tvā hastair dūduhur manīṣiṇaḥ ||*

„es kauen dich die Steine auf des Rindes Fell; mit den Händen melken dich die Weisen ins Wasser.“

IX, 66, 29:

*eṣa somo adhi tvaci  
gavām kṛīḍaty adriḥḥ ||*

IX, 70, 7:

*gavyayī tvag bhavati nirṇig avyayī,*

„von dem Rind ist das Fell, von dem Schaf der Schmuck.“

Ferner 65, 25; 101, 11. 16. Einiger Worte bedarf noch I, 79, 3:

<sup>1)</sup> In diesem Verse kann mit *dhīṣaṇā* auch die Erde gemeint sein.



*aryamā mitro varuṇaḥ pariṇmā*  
*tvacam pr̥cānty uparasya yonau ||*

Pischel (Ved. Stud. I, 110) übersetzt: „sie legen das Fell mitten auf den Stein.“ Dafür findet sich kein Anhaltspunkt. Weder im Veda noch später liegt das Fell über dem Stein, der den andern beim Ausschlagen zur Unterlage dient<sup>1)</sup>; das geht schon darum nicht, weil es rasch entzwei geschlagen würde. IX, 65, 25 heisst es, dass Soma entsendet wird auf das Fell der Kuh<sup>2)</sup>, und ebenso ist unser Vers zu verstehen: „Sie füllen das Fell an dem Schooss des Upara,“ das ist so viel als: über den Upara läuft der Saft auf das Fell ab. Schon Grassmann und Ludwig haben das Richtige gesehen.<sup>3)</sup>

Ausser *tvac goḥ* oder *gavyayī* steht allein *go* an ein oder zwei Stellen:

X, 94, 9:

*aṇṣum duhanto adhy āsate gavi |*

„(die Steine) sitzen den Schössling melkend auf dem Rindsfell“ und vielleicht auch X, 116, 4:<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> z. B. Sāy. zu RV. VIII, 4, 13: *mūlasyābhiṣavārthaṃ carmaṇi sthāpitasyoparākyasya vistr̥tasyācmano 'dhy uparī adrayo 'nye grāvāṇaḥ catasṛṣu dikṣu vartamāpāḥ*.

<sup>2)</sup> *pavate* — *hinvāno gor adhi tvaci*.

<sup>3)</sup> Ebenso ergibt sich hieraus, dass Pischels Bemerkung (S. 109), die Stengel der Somapflanze würden durch die über den Stein gebreitete Kuhhaut vor Beschädigung bewahrt, unrichtig ist. Wie soll man denn Saft gewinnen, wenn man die Pflanze nicht zerschlägt? Es heisst ja ausdrücklich, dass die Steine die Pflanze „kauen“. Die Arme heissen V, 43, 4 Somas Schlächter. IX, 98, 9 heisst es: *taṃ (somam) asredhan (aghnan)*; *grāvāṇā tunno* IX, 67, 19. Man vergleiche noch die früher angeführten Stellen, welche von den Trümmern des Leibes (*çarya* u. s. w.) handeln. Taitt. Brāhm. III, 7, 13, 1 *yat te tvacam bibhidur yac ca yoniṃ*. Maitr. Samh. IV, 5, 6 (72, 16) *ghnanti vā etat somam yad abhiṣuvanti*; 7, 2 (94, 15); III, 8, 2 (93, 14); Tāṇḍya MBr. XVI, 1, 12: *vīrahā vā eṣa devānāṃ yāḥ somam abhiṣupoti yāḥ çatam vairam tad devān avadayate*.

<sup>4)</sup> Nicht hierher gehört, wie Pischel richtig bemerkt, III, 21, 5:

*gavy ā śutasya prabhṛtasya madhvaḥ  
satrū khedām aruṇahā vṛṣasva, |*

doch kann hier wol der Milchzusatz damit bezeichnet sein.

Es hat sich also ergeben, dass Soma entweder mit Steinen oder einem Mörser bereitet wird, unter denen ein Kuhfell ausgebreitet ist, und dass die Ansicht, er würde zwischen zwei Brettern gequetscht, auf die mit Steinen geschlagen wird, unbegründet ist. Die beiden Bretter, welche im Ritual dem Pressapparat untergelegt werden, damit er sich nicht verrücke, sind, soviel ich sehe, im R̥gveda nicht erwähnt.

## b) Ueber einige Somagefässe im R̥gveda.

camū und camasa sind erörtert. Oefter genannt sind noch

### 1) koṇa und kalaṇa.

Zwischen beiden Worten tritt ein unverkennbarer Unterschied hervor. koṇa bedeutet durchweg ein grosses Gefäss. Von dem koṇa, dem „Eimer am Brunnen“ (*avate na koṇa*) wird IV, 17, 16 gesprochen. V, 53, 6; 59, 8; 83, 8 nennen den *divaḥ koṇa*, *divya* oder *mahant koṇa*, den die Maruts oder Parjanya in Bewegung setzen. Auch aus andern Stellen geht hervor, dass es sich um ein grosses Gefäss handelt.

*ṣcotanti te vaso stokā adhi tvaci  
prati tām devaṇo vihi*

*tvac* ist hier Haut (=Leib) Agnis und steht wie sonst *pr̥ṣṭha* (cf. *ghṛtapr̥ṣṭha*). Die Tropfen träufeln aufs Feuer. Pischels Erklärung, dass es ein zum Auffangen der Tropfen der Opferbutter gebrauchtes Fell sei, hat keine tatsächliche Unterlage. I, 28, 9 *ni d̥hehi gor adhi tvaci* ist das dem Mörser untergebreitete Fell gemeint.

Unsicher ist V, 33, 7 — *ava pāhi gr̥ṇataḥ* — *kārūn / uta tvacam dadato vājasātan pipr̥hi madhvaḥ suśutasya cāroḥ*. Hier wird *gr̥ṇant* u. *dadat* unterschieden. Dass mit letzterem Opferherrn gemeint sind, geht aus der sich anschliessenden *Dānastuti* hervor. *tvac* könnte hier einen Schlang voll Soma bedenten, der dem Sänger vom Opfer mitgegeben wird. So fasst es dem Anschein nach Ludwig.

VII, 101, 4 stehen neben den *viçvāni bhuvanāni, tisro dyāvaḥ* die *trayaḥ koçāsa upasecanāso*; VIII, 20, 8; 22, 9 spricht von einem *rathe koça hiranyaya* u. s. w. Das Wort wird daher bei Vergleichen, die eine Fülle andeuten, verwendet.<sup>1)</sup> Kalaça wird weder in der einen noch in der andern Weise gebraucht. Es fehlt nicht an Versen, die den Gegensatz zwischen ihm und koça deutlicher ausdrücken. AV. XVIII, 4, 30 stehen *koça* und *kalaça caturbila* nebeneinander.

IX, 75, 3:

*ava dyutānaḥ kalaçaṁ acikradat*  
*nṛbhir yemānaḥ koça ā hiranyaye |*

„von den Männern gefasst in goldenem Eimer brüllte er leuchtend in die Kalaças.“ Der Singular des einen, der Plural des andern Wortes wird so aufzufassen sein, dass koça den grösseren Behälter bezeichnet, aus dem Soma in die Kalaças verteilt wird.<sup>2)</sup> So ist auch III, 32, 15 zu verstehen:

*āpūrṇo asya kalaçaḥ svāhā*  
*sekteva koçaṁ sisice pibadhyai |*

*kalaça* enthält, wie aus *svāhā* hervorgeht, den zur Libation bestimmten Teil und entspricht dem *grahapātra* oder besser *camasa*. Aus dem Koça ist er gefüllt worden: „Gefüllt ist für ihn die Kufe. Svāhā! Wie ein Schenke hat er aus dem Eimer zum Trunk eingegossen.“<sup>3)</sup> Dem hier beobachteten Gegensatz von *koça* und *kalaça* entspricht es, wenn *koça* vorwiegend im Singular, *kalaça* bald im Singular, bald im Plural

<sup>1)</sup> IV, 20, 6: *udneva koçaṁ vasunā nyrṣtam*. X, 42, 2: *koçaṁ na pūrṇaṁ vasunā nyrṣtam*.

<sup>2)</sup> Oben ist für *camū* die Bedeutung „Becher“ ermittelt worden. In IX, 96, 20: *vṛṣeva yūthā pari koçaṁ arṣan kanikradac camvor ā vi-veça* steht *camvoḥ* mit *kalaçaḥ* unsres Verses fast parallel. Dieses muss also auch ein kleines Gefäss sein.

<sup>3)</sup> Wörtlich: er hat den Koça in ihn gegossen. Vgl. I, 130, 2 *koçena siktam*.

auftritt. Nur an zwei Stellen steht *koça*, soweit es rituelle Bedeutung hat, im Plural, IX, 86, 20 und VIII, 2, 8. Die erstere

*nṛbhir yataḥ pari koçāṇi acikradat*

scheidet wahrscheinlich aus. Sonst heisst es stets *pari koçam arṣ*,<sup>1)</sup> weshalb wol auch hier dafür etwa *koçam* zu schreiben sein wird. Der andere Vers ist nicht bedeutungsvoll.<sup>2)</sup>

Eine Unterscheidung von *koça* und *kalaça* ergibt sich ferner aus der Wahl der sie regierenden Verben. Bei jenem steht *pari-arṣ* (viermal); *abhi-arṣ*, *pary-ās*, *pari-ni-sad*, (*vi-yu*), *sic* (*koçam* und *koçena*), *pari-acikradat* *koçāṇ*, *jinu*, *cyu*, *yam* (*koçe*), *pūrṇa*, *nyṛṣṭa* als transitive Verba, als intransitive *kṣar*, *pū* (dreimal, darunter zweimal mit *abhi*). Die ersten Verba sind charakteristischer als die zweiten. Bemerkenswert ist das häufige Vorkommen von *pari*, das bei denen mit *kalaça*, wenn ich nicht irre, nur IX, 67, 15 steht.

Andrerseits steht bei *kalaça* (Sing. und Plur.) *sad* und *āsad* siebenmal<sup>3)</sup>; *kṣar* (*kalaçe*) IX, 63, 3; *abhikrandan arṣ* (nur einmal) IX, 86, 11; *i* IX, 97, 22; *yā* IX, 92, 6; *ā-viç* IX, 62, 19; 96, 22; 97, 33; *dhāv* IX, 17, 4; 60, 3; 67, 14; *nū* IX, 65, 14; *vaç* (loc.) 96, 14 caus. 86, 19; *krand* (caus.) 18, 7; 75, 3; *kram* IX, 74, 8; *syand* IX, 81, 2; *sṛj* (c. loc.) IX, 67, 15; 86, 22; *abhi-sṛj* IX, 88, 6; 106, 12; *dha* (loc.) IX, 63, 13; 12, 5 (?); *mṛj* (loc.) IX, 85, 7. Wie

<sup>1)</sup> IX, 76, 5; 86, 7; (87, 1); 103, 3; 107, 26.

<sup>2)</sup> VIII, 2, 8: *trayaḥ koçāsaḥ çotanti*  
*tisraç camvaḥ supūrṇāḥ |*  
*samāne adhi bhārman ||*

Der vorangehende Vers spricht von *traya indrasya somāḥ sutāsaḥ*. Es ist ganz unsicher, ob wir hierunter die drei grösseren Gefässe des späteren Rituals, Ādhavaniya, Droṇakalaça, und Pūtabhṛt verstehen dürfen. Bergaigne rel. véd. I, 178 gibt diesem Verse eine myth. Deutung.

<sup>3)</sup> IX, 68, 9; 84, 4; 86, 6. 9. 35. 47; 96, 23; 97, 4; 106, 7.

man sieht, sind fast durchweg von den obigen verschiedene Zeitworte gewählt, ohne dass der Grund sicher erkennbar ist.

Ein unterscheidendes Moment ist ferner, dass an keiner sicheren Stelle<sup>1)</sup> von der Versetzung Somas mit Milch im *Koça* gesprochen wird, während zweimal hervorgehoben wird, dass er mit dem Wasser sich darin vermischt, IX, 76, 5:

*vr̥ṣeva yūthā pari koçam ar̥ṣasi*  
*apām upasthe vr̥ṣabhaḥ kanikradat*

„wie ein Stier auf die Heerde, stürzest du auf den Eimer; in den Schooss der Wasser der brüllende Stier,“ ferner X, 107, 26:

*apo vasānaḥ pari koçam ar̥ṣati*  
*indur hiyānaḥ sotrbhiḥ*

„in die Wasser sich kleidend strömt er in den Eimer, Indu von den Sotrs entsendet.“

Hinwiderum finde ich bei *Kalaça* nur einmal die Wasser genannt.<sup>2)</sup> Weit aus häufiger ist es ein Milchzusatz, den Soma in ihm empfängt.

IX, 85, 5: *kalaçe gobhir ayyase*; 72, 1: *saṃ dhenubhiḥ kalaçe somo ayyate*; IV, 27, 5 und IX, 74, 8: *çvetam kalaçam gobhir aktam*; IX, 8, 6: *punānaḥ kalaçeṣv ā vastrāṇy aruṣo hariḥ | pari gavyāṇy avyata*; 93, 2: *saṃ gacchate kalaça usriyābhiḥ*; [86, 16 *marya iva yuvatibhiḥ saṃ ar̥ṣati kalaçe*]; 96, 22: *akto gobhiḥ kalaçān ā viveça*; ferner der Anm. 2 genannte Vers 96, 14.

Mit Rücksicht auf die im *kalaça* enthaltenen *gāvas* ist wol auch *kalaçān avivaçat* IX, 86, 19; *ā kalaçā anūṣata* IX, 65, 14; *acikradat* IX, 18, 7; 75, 3 zu erklären.

In den *kalaça* kommt er geläutert: 60, 3; 17, 4; 88, 6; 97, 4 u. a.

Allerdings bezeichnet *kalaça* im RV. auch einige Male ein grosses Gefäss; diese Stellen sind aber vereinzelt und

<sup>1)</sup> X, 100, 10 bezieht sich nicht auf Somatropfen.

<sup>2)</sup> IX, 96, 14: *saṃ sindhubhiḥ kalaçe vāvaçānaḥ saṃ usriyābhiḥ*.

auf eine Hymne des VI. Buches beschränkt.<sup>1)</sup> Darum wird an dem Gesamtergebnis dadurch nichts geändert. Der Unterschied wird so zu bestimmen sein, dass *koça* als „Eimer“<sup>2)</sup>, *kalaça* dagegen als „Kufe“ zu übersetzen ist.

Erst ausserhalb des RV. tritt der im VI. Maṇḍala sich vorbereitende Sprachgebrauch, der auch *kalaça* zum „Eimer“ macht, deutlich hervor. Maitr. Samh. IV, 5, 9 (S. 77, 12. 13) spricht davon, dass der *dropakalaça* das Haupt, die beiden *kalaças* die Hüften seien; wir haben also hier die drei grossen beim Somaopfer gebrauchten Kübel, *Dronakalaça*, *Pūtabhṛt* und *Ādhavanīya*.<sup>3)</sup> Die mit Wasser gefüllten Eimer, welche Frauen beim Mahāvratā um das Feuer tragen, heissen ebenfalls *kalaça*.<sup>4)</sup> Die Gefässe, welche zum Schöpfen der Ekaadhanawasser dienen, nennt man auch gelegentlich *kalaças*<sup>5)</sup> u. s. f.

Die Ursache dieser Veränderung des Sprachgebrauchs sehe ich darin, dass anstelle von *kalaça* im Sinne von „Kufe der Priester“ in späterer Zeit *camasa* trat und so jenes Wort zu anderer Verwendung frei ward.

*Camū* und *kalaça* stehen ihrer Bedeutung nach recht nahe bei einander. *Camū* wird zu Darbringungen für die Götter, *kalaça* nach Ausweis von X, 167, 3 (s. S. 167) für die Priester verwendet. In beiden kann Milch dem Soma zugesetzt werden.<sup>6)</sup> Wenn es VI, 47, 6: *dhṛṣat piba kalaça*

<sup>1)</sup> VI, 69, 6: *Indrāviṣṇū — samudraḥ sthah kalaçaḥ somadhānaḥ* u. v. 2: *yā viçvāsāṃ janitārā matinām Indrāviṣṇū kalaçaḥ somadhānā*.

<sup>2)</sup> Dasselbe was *koça* besagt, soll wol auch das im Sing. u. Plur. gebrauchte *amatra* ausdrücken. (II, 14, 1; V, 51, 4; VI, 42, 2; X, 29, 7) wenn es nicht überhaupt bloss eine grosse Quantität bezeichnen soll.

<sup>3)</sup> Siehe Taitt. Samh. Comm. zu III, 2, 2, 1 (S. 89. 95). Āp. XII, 18, 16—18. Kāt. Comm. IX, 2. 23; 5, 6; 7, 4.

<sup>4)</sup> Çāṅkh. Çr. S. XVII, 4, 8; 17, 9.

<sup>5)</sup> Somaprayoga, India Office Msc. 1262, 2. Hälfte, fol. 7a.

<sup>6)</sup> S. 172 u. 186.

*somam indra* heisst, so wird diese Schwierigkeit dadurch beseitigt, dass auch aus den Camasas vorweg Libationen für die Götter geopfert wurden und dieser Sprachgebrauch dem durch manche Besonderheit ausgezeichneten sechsten Buche angehört.

Dass wir ein Recht haben beide *camū* und *kalaça*, zu trennen, zeigt v. IX, 86, 47:

*yad gobhir indo camvoḥ samajjasa ā  
suvānaḥ soma kalaçeṣu sīdasi*

„während du im Graha mit Milch gesalbt wirst, setzest du, o Soma, gekeltert dich in die Kalaças.<sup>1)</sup>“

*koça* hat, abgesehen von seiner Grösse, zwei Eigenschaften, die ihm von andern Gefässen unterscheiden. Die eine ist das ihm IX, 75, 3 beigelegte *hiranyaya*, „golden“. Daneben steht ein andres Adjektiv IX, 86, 3 *adrimātr*,<sup>2)</sup> welches man als „steinern“ übersetzen würde. Mir ist das aber im Hinblick auf *hiranyaya* zweifelhaft. Man fand Gold nicht nur in Flüssen, sondern auch in Goldgruben<sup>3)</sup>; *adrimātr* könnte also mit mehr Recht „bergentstammt“ oder „gesteinentstammt“ heissen und würde dasselbe wie *hiranyaya* sein. Weiter wird überall, wo von *yonī hiranyaya* oder *ayohata* die Rede ist, dieser *Koça* darunter zu verstehen sein, da ein anderes goldenes Somageschirr nicht bekannt ist.<sup>4)</sup> Beim Agniṣṭoma

<sup>1)</sup> Im Dual kommt *kalaça* nur VI, 69, 2 in einem Vergleich vor, also ganz anders als *camū*.

<sup>2)</sup> *atyō na hiyāno abhi vājam arṣa ;  
svarvit koçaṃ divo adrimātaram. |*

<sup>3)</sup> Zimmer, AIL. 50.

<sup>4)</sup> IX, 1, 2: *rakṣohā viçvacarṣanir  
abhi yonim ayohatam |  
druṇā sadhasṭham āsadat ! |*

Die Lesart der V āj. Samh. *ayohate droṇe* ist schlechter.

IX, 71, 6: *cyeno na yonim sadanaṃ dhiyā kṛtam  
hiranyayam āsadam deva eṣati |*

„ 64, 20: *ā yad yonim hiranyayam  
āçur rtasya sīduti |*

kommt eine goldene Kufe allerdings nicht vor; aber beim Vājapeya ist sie im Gebrauch und zwar unter Umständen, die später kurz berührt werden müssen.<sup>1)</sup>

Eine weitere Eigentümlichkeit des Koça ist *madhuçcut*, Honig oder Süßigkeit triefend. Er heisst sechsmal<sup>2)</sup> so, wozu noch VII, 101, 4 und I, 87, 2; 112, 11<sup>3)</sup> kommen. Dieses Beiwort würde bedeutungslos sein, wenn es jedem andern Somagefäss zukäme. Nun ist aber nur der Koça so genannt, weder Kalaça noch Camasa noch Camū und darum wird es nötig sein *madhuçcut* schärfer als bisher geschehen ist, zu fassen. Es wird sich zeigen, dass es „honigreich“, nicht schlechthin „somareich“ übersetzt werden muss.

## 2) sadhastha.

sadhastha kommt in der Regel im Singular vor<sup>4)</sup>; nur zweimal ist eine Mehrzahl von sadhasthas genannt: IX, 103, 2:

*pari vārāṇy avyayā  
gobhir aṅjāno arṣati |  
trī śadhasthā punānaḥ kṛṇute hariḥ ||*

IX, 80, 2: *yaṃ tvā vājinn aghnyā abhy anūṣata  
ayohataṃ yonim ā rohasi dyumān.*

Vielleicht bezieht sich darauf auch das Beiwort Somas: *hiranyayu* IX, 27, 4 „nach der goldenen Kufe verlangend“ (?).<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Kāt. XIV, 2, 9. Vergleiche das *hiranyapātra* Taitt. Samh. V, 7, 1, 3, welches mit *madhu* gefüllt ist. Taitt. Br. I, 3, 3, 7. Çat. Brāhm. V, 1, 2, 19; 5, 28. Aus einem Goldgefäss wird Taitt. Samh. II, 3, 11, 5 getrunken. Von einer goldenen Schale spricht auch der Avesta Y. 10, 17.

<sup>2)</sup> IX, 12, 6; 23, 4; 36, 2; 66, 11; 103, 3; 107, 12.

<sup>3)</sup> 1. *trayaḥ koçaṣa upasecanāso  
madhvaḥ çcotanty abhito virapçam ||*  
2. *çcotanti koça upa vo ratheṣu*  
3. *madhu koço akṣarat.*

<sup>4)</sup> III, 62, 15; IX, 1, 2; 17, 8; 21, 3; 107, 5; 16, 4; 65, 6. Die beiden letzten Stellen habe ich als farblos im Folgenden nicht berücksichtigt.



und VIII, 83 (94), 5:

*pibanti mitro aryamā  
tanā pūṣasya varuṇaḥ |  
triṣadhaṣṭhasya jāvataḥ<sup>1)</sup> ||*

Allem Anschein nach war *sadhaṣṭha*, wie seine vorwiegende Verwendung im Singular andeutet, ein anderer, allgemeiner Name für *koça*. Von Gründen, welche dies glaubhaft machen, ist der S. 188, Anm. 4 angeführte Vers IX, 1, 2 zu nennen, in welchem *yoni ayohata* und *sadhaṣṭha* offenbar dasselbe sind. Also auch *sadhaṣṭha* ist, wie der *koça*, aus Metall.<sup>2)</sup>

Ferner ergibt sich aus IX, 21, 3, dass das *sadhaṣṭha* ebenso wie der *koça* mit Wasser gefüllt war.<sup>3)</sup>

Und drittens zeigt IX, 17, 8, dass auch ein *Sadhaṣṭha* wie der *Koça* „*madhuṣcut*“ genannt werden konnte. Denn der Honigstrom „*madhor dhārā*“, in den Soma dort fließen soll, erinnert an jenes ausschliessliche Eigenschaftswort des *Koça*.<sup>4)</sup>

Ob mit der Mehrzahl von *sadhaṣṭha* die drei S. 185 erwähnten *Koças* oder ein *Koça* und noch zwei andere Gefässe bezeichnet werden sollen, ist nicht zu entscheiden. Es kommt auch wenig darauf an. Es sind wol solche, in die Soma nach seiner Reinigung strömt.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Bergaigne I, 179 betrachtet die 3 *Sadhaṣṭhas* als rein mythologisch. Ich sehe dazu hier keine Veranlassung.

<sup>2)</sup> Der dunkle Ausdruck *tripṛṣṭha soma* gehört nicht hierher.

<sup>3)</sup> *vrthā kṛḍanta indavaḥ  
sadhaṣṭham abhy ekam it !  
sindhor ūrmā vy akṣaran ||  
madhor dhārām anu kṣara  
tīoraḥ sadhaṣṭham āsadaḥ.*

<sup>5)</sup> Das ergibt sich aus den angeführten Versen VIII, 83, 5; IX, 103, 2. — In dieser Hymne IX, 103 folgt v. 3 der *koça* (*pari koçaṃ madhuṣcutam avyaye vāre arṣati*) v. 4 *camvoḥ* (*somaḥ punānaḥ camvor viçad dhariḥ*), so dass man vermuten könnte, diese Angaben sollen eine Aus-

Wenig Wert lege ich darauf, die drei Koças mit den mehrfach erwähnten *tri sarāṁsi* zu vergleichen: Diese sind an allen drei Stellen<sup>1)</sup> zu sehr mit Mythologie umwoben, als dass sie ein klares Zeugnis abzugeben vermöchten. Ludwig verweist im Commentar V, S. 260 auf die *trīṇi pātrāṇi*<sup>2)</sup> AV. X, 10, 11. 12; aber auch diese Verse entbehren nicht des mythologischen Beigeschmacks und sind darum schwer benutzbar.<sup>3)</sup> Dasselbe gilt von dem Wort *trikadruka*, wenn das überhaupt je Somagefäß heisst.

### 3) dru

kommt selten vor und zwar überwiegend im Instrumental. Die Stellen teilen sich in zwei Gruppen, von denen die eine das Wort in allgemeiner Bedeutung verwendet,<sup>4)</sup> während die andere durch die Uebereinstimmung in Beziehung auf den Somasaft ihre Zusammengehörigkeit bekundet. Diese

---

führung des 2. Verses sein. Es wäre dies die einzige, aber unsichere Stelle, in der *camā* auch zwei grössere Gefässe bezeichnen könnte.

<sup>1)</sup> V, 29, 7, 8; VI, 17, 11; VIII, 7, 10 (hier heissen sie *utsa*, *ka-vandha*, *udrin*; Sāy. spricht von *droṇakalaça*, *ādhavanīya*, *pūtabhṛt*. VIII, 66 (77), 4 sind *trīṇṇatam sarāṁsi* genannt. Vgl. auch Bergaigne, *rel. véd.* I, 178.

<sup>2)</sup> z. B. 12:

*trīṣu pātreṣu tam somam ā devy aharad vaçā  
atharvā yatra dīkṣito barhiṣy āste hiranyaye.*

<sup>3)</sup> Dass *saṁudra* ein Name für eine beim Somaopfer verwendete Kufe sei, kann ich nicht bestätigt finden; in allen Stellen, die ich eingesehen habe, ist es möglich, das Wort auf die Soma zugesetzten Wasser zu beziehen.

<sup>4)</sup> I, 161, 1: *drupā id bhūtim ādīma*; VIII, 85, 11: *manīṣām drupā na pāram īrayā nadīnām* (= Kahn); V, 86, 3: *prati drupā gabhastyor gavām vṛtraghna eṣate* (*vṛtraghna* ist hier Subst. u. heisst Kampf). An einer vierten Stelle X, 101, 10 *ā tu siñca harim im dror upasthe* ist *dru* nach meinen früheren Ausführungen wahrscheinlich der Mörser.

zweite Gruppe beansprucht einige Worte<sup>1)</sup>; denn in allen Versen ist *dru* offenbar irgend ein Gegenstand, mittelst dessen Soma in die andern Gefässe läuft. Durch Anwendung des Instrumentals unterscheidet es sich von *camū*, *kalaça*, *koça*,<sup>2)</sup> *drona*; es wird also wahrscheinlich auch eine andere Bestimmung als diese gehabt haben. Ich vermute, dass es zum Auffangen des aus der Seihe abfliessenden Saftes diene. Genauer ist aber nicht festzustellen. Vielleicht ist es auch mit *sruva* gleichbedeutend.

#### 4) *drona*

hat eine besondere Bedeutung nicht. Es steht im Singular und Plural, in letzterem am häufigsten, und scheint alle Gefässe, die aus Holz gefertigt waren, grosse wie kleine bedeuten zu können. Dass es ein grosses sein kann, zeigt der *avata dronāhāva* X, 101, 7; andererseits geht aus IX, 33, 2; 15, 7 (man vergleiche dazu 85, 7); 67, 14 hervor, dass es soviel wie *kalaça* bedeutet. Aus IX, 96, 13 erfahren wir, dass die *drona*'s Butter enthalten, *ghṛtavānti* sind.

Die damit verbundenen Verba<sup>3)</sup> sind farblos und stimmen am ehesten zu den bei *kalaça* gebrauchten.

<sup>1)</sup> Es kommen folgende drei Stellen in Betracht:

IX, 1, 2: *abhi yonim ayohatam*  
*druṇā sadhastham āsadat* | \*  
 „ 65, 6: *yad adbhīḥ pariṣicyase*  
*mṛjyamāno gabhastyoh* !  
*druṇā sadhastham aṇuṣe* ||  
 „ 98, 2: *pari sya suvāno avayayam*  
*rathe na varmāvayata* |  
*indur abhi druṇā hito*  
*hiyāno dhārābhir akṣāḥ*.

<sup>2)</sup> Einmal steht allerdings hier der Instrum., aber in ganz andrer Weise, nämlich *koçena sikta*.

<sup>3)</sup> *abhy-arṣ* 65, 19; *abhi-krand* 67, 14; *abhi-kṣar* 33, 2; *pra-gam* VI, 37, 2; *abhi-dhāv* IX, 28, 4; 37, 6; *nanakṣe* 93, 1; *mṛj* 15, 7; *ava-sad* 96, 13; *abhy-asīṣyadat* 30, 4; *ā-sthā* VI, 44, 20.

## 5) vana

ist, wie schon der Name zeigt, ein Holzgefäß gleich *droṇa*. Mehrere Verse lehren, dass in einem *vana* Soma mit Milch gemischt wird<sup>1)</sup>; dieser Umstand sowol als der IX, 96, 23<sup>2)</sup> ausgesprochene Vergleich zeigt, dass es gleich *Kalaça* sein kann. Seine Bedeutung ist aber umfassender. Aus II, 14, 9 *vane nipūtaṃ vana unnayadhvam* ergibt sich, dass es ebenso- wol das Gefäß, in dem Soma nach seiner Reinigung steht, als das, womit geschöpft wird, bei den *Gr̥tsamadas* bedeutet. Auf weitere Einzelheiten einzugehen, halte ich für überflüssig. Es bezeichnet nirgends ein bestimmtes Gefäß.

## 6) sruva, Löffel

wird I, 116, 24 als Mittel zum Schöpfen Somas angegeben. Man vergleiche dazu den *pariplavā* genannten Löffel des Rituals (z. B. *Āp.* XII, 20, 20) oder *Sāyaṇa* zu IX, 65, 6: *drumamayeṇa pāriplavena pātreṇa gr̥hyamānaḥ*).

Unklar sind *ararinda* I, 139, 10; *khārī* IV, 32, 17; *camriṣ* I, 56, 1.

Auf allgemeine Namen wie *āhāva*, *dhāman*, *pātra*, *sadana* einzugehen ist nicht erforderlich.

## c) Das Schwellen des Soma.

Während des Kelterns wird wiederholt das *Āpyāyana*, das „Schwellenlassen“ vorgenommen. Dies *Āpyāyana* ist,

<sup>1)</sup> IX, 66, 9; 78, 2.

<sup>2)</sup> *sīdan vaneṣu cakuno na patvā  
somaḥ punānaḥ kalaçeṣu sattā.*

Ebenso IX, 107, 10:

*jano na puri camvor viçad dhariḥ |  
sado vaneṣu dadhiṣe |*

wenn man es mit IX, 86, 47: *yad gobhir indo camvoḥ samajyasa ā su-  
vānaḥ soma kalaçeṣu sīdasi* vergleicht. Andererseits ist *vaneṣu* soviel als *camūṣu*, wenn man IX, 27, 3 mit 99, 8 vergleicht. Zu beiden Fällen stimmt,

wie S. 34 bemerkt, ein Hilfsmittel. Die Somapflanze muss, wie wir sahen, saftstrotzend sein; saftstrotzende Pflanzen aber braucht man nicht zu wässern. Dies ist nur dann erforderlich, wenn man Pflanzen hat, die entweder eingetrocknet sind oder schon den grössten Teil ihres Saftes abgegeben haben, so dass es sich nur darum handelt den noch in den Ueberresten enthaltenen Saft herauszuziehen.

Die Ritualschriftsteller gehen in ihren Ansichten über die Bedeutung des Āpyāyana aus einander, da die einen es als ein blosses Berühren, die andern es als ein Anfeuchten mit Wasser ansehen. Die erste Auffassung beruht aber auf einer blossen Dentelei, von der die älteren Texte nichts wissen. Die Maitr. Samh. sagt IV, 5, 5 (69, 11): *vasatī-varībhīḥ*<sup>1)</sup> *somam āpyāyanti* / *na hi somena soma āpyāyate* und ähnlich etwas vorher.<sup>2)</sup> Auch der Commentar zu Aitareya Brāhmaṇa I, 26 sagt: *jalena prokṣaṇam āpyāyanam*. Dagegen meint der Erklärer von Kāt. VIII, 2, 6; IX, 5, 2, dass es nur ein Berühren sei, *ālamḃhanamātra*, und ebenso der von Çāṅkhāyana V, 8, 3 und Āpastamba XI, 1, 11, welch letzterer jedoch auch die andere Ansicht kennt.<sup>3)</sup>

Die Frage, ob der Rgveda den Brauch des Āpyāyana

dass Soma in die Vanas erst fliesst, nachdem er seinen Weg durch die Seihe genommen hat. IX, 6, 5; 45, 5; 62, 8; 96, 23.

<sup>1)</sup> Ueber das Schöpfen dieser Vasatīvarīs siehe weiter unten.

<sup>2)</sup> IV, 5, 4 (68, 17): *çvātrāḥ stha vraturā ity eṣa vā apām somapīthah* / *etaṃ vai viçvāmitro 'pām somapītham vidām cakāra* / *tasmai sindhavo dhokṣam anamanta* / *apām vā eṣa somapītha* u. s. w.

<sup>3)</sup> *Āpyāyanalīṅgena mantrenāvamarçanam evāpyāyanam* / *adbhīḥ secanam ity anye*. Bei einer späteren anderen Gelegenheit, beim Wiederauffüllen der Kufen, das auch āpyāyana heisst, sagt derselbe Scholiast: *somena vardhanam āpyāyanam* / *tenainam āpyāyatiṭi līṅgāt* / *mantrenābhi-marçanam ity anye* / *tathābhīṇṣerann ity āçvalāyanaḥ* / *kātyāyanas tv āha: āpyāyasva sametu ta iti dvābhyām camasān ālabhante* / *somam vāṣiṇcatiti* / *bandhāyanas tu vasatīvarīḥ prakṛtyāha* / *tābhir āpyāyayet tābhir abhiṣṇuṇyād iti*. (XII, 25, 24).

kennt, ist sehr mit Vorsicht zu behandeln. Unter dem späteren Namen kommt es dort jedenfalls nicht vor. Die Verse I, 91, 16—18; X, 85, 5, welche von dem Schwellen Somas reden, beziehen sich, wie man längst erkannte, nicht auf die Pflanze, sondern auf den Gott. Eine weitere Stelle, IX, 67, 28, wahrscheinlich ebenfalls, wie sich später zeigen wird. Wollte man sie dennoch auf die Pflanze beziehen, so würde der Wunsch „sei saftstrotzend“ noch lange keine Wässerung der Pflanze in sich schliessen. Dagegen gibt es einige andere Verse, die auch für den Rgveda die Möglichkeit der Annahme einer Anfrischung der Somastengel mit Wasser ergeben. Von diesen führe ich vorläufig an:

IX, 74, 9:

*adbhiḥ soma paprcānasya te raso  
avyo vāraṃ vi pavamāna dhāvati |*

„Wenn du mit Wasser vereint bist, fließt dein Saft, o Soma Pavamāna, über die Wollseihe.“ Einige andere Stellen finden später ihren Platz.

## d) Kelterung und Läuterung.

### I. Im Ritual.

Bei der im Ritual üblichen Form der Somapressung wird das Upāṅçusavana und der Mahābhiṣava, die Hauptpressung, unterschieden. Ueber diese Pressungen lehrt Kātyāyana IX, 4, 1 ff. — ich gebe diese Vorschriften mit unwesentlichen Kürzungen — folgendes:

1. Sie setzen sich um das Fell. 2. 3. Im Norden davon der Adhvaryu und Opferer. Der Adhvaryu links von ihm. 4. Die drei andern (Pratiprasthātr, Neṣṭr, Unnetr), nachdem sie hinter (dem Fell) herumgegangen (im Süden). 5. Adhvaryu nimmt einen Stein mit den Worten: „auf Gott Savitr's

Geheiss u. s. w.“ und verharret bis zum Himkāra in Schweigen. 6. Dieser (zum Pressen des Upāṅcugraha dienende Stein) heisst Upāṅcusavana. 7. Er lässt den Opferer — über die sogenannten Nigrābhyāwasser<sup>1)</sup> die Worte sprechen: „Ihr seid Nigrābhyās u. s. w.“ 8. (Nach diesen Worten legt der Adhvaryu den Upāṅcusavanastein auf das Fell) und misst auf ihm fünfmal Soma der Reihe nach mit je einem der folgenden Sprüche ab:<sup>2)</sup> 1) dich für Indra mit Vasus und Rudras; 2) dich für Indra mit den Ādityas; 3) dich für Indra, den Bezwinger der Abhimātis; 4) dich für den Adler, der den Soma bringt; 5) dich für Agni, der Reichtum schenkt.“ 10. 11. Pratiprasthātr nimmt (von dem abgemessenen Soma) sechs Aṅcus und bringt je zwei zwischen die Finger (der linken Hand). 12. Mit den Worten „ihr seid schmackhaft, —“ giesst (Adhvaryu über den Soma mit der Hotrkufe) Nigrābhyās. 15. Er sagt: „nicht brich, nicht wanke“ und schlägt mit dem Stein (auf den Soma)<sup>3)</sup>. 16. So keltert er dreimal, jedesmal unter Zuguss von Wasser. 17. Beim ersten Gang schlägt er 8, beim zweiten 11, beim dritten 12 Mal.<sup>4)</sup> 20. Gang für Gang wirft er die schwach tropfenden Schossen in die Kufe des Hotr und lässt die Nigrābhaformel sprechen „von Ost und West u. s. w.“<sup>5)</sup> (Nachdem er sie ausgedrückt hat, wirft er sie wider zurück).

<sup>1)</sup> Sie dienen zum Begiessen der Stengel und befinden sich in der Kufe des Hotr. Siehe Kāt. IX, 3, 15 und unten. Sie führen diesen Namen, angeblich, weil sie vom Opferer an die Brust zu halten sind.

<sup>2)</sup> d. h. er wirft je eine Handvoll von dem herbeigebrachten Soma auf den Stein. Āp. XII, 9, 3.

<sup>3)</sup> Āp. XII, 10, 2.

<sup>4)</sup> Āp. XII, 10, 4. 8. 9.

<sup>5)</sup> Nach den im Comm. zu Kāt. verzeichneten Vorschriften des Mānava spült er mit diesem Spruch die gepressten Stengel in dem Hotrcamasa, drückt sie aus und wirft sie zurück. Āp. XII, 10, 11: die im Hotrcamasa befindlichen Aṅcus (9, 8) presst er beim letzten Gang.

23. Er schöpft den Upāṇcugraha unter Hersagung je eines der drei Sprüche: „für Vācaspati“ „der Gott für die Götter“ „die süßen“ (jedesmal ein Drittel).

24. Pratiprasthātr hält (zur Zeit des Schöpfens mit der Rechten) das Upāṇcugefäß (in der Nähe des Adhvaryu) unter. 25. Von den (vorher von dem abgemessenen Soma) weggenommenen sechs Anṇas legt er immer je zwei dazwischen, (indem er sie beim Füllen des Graha zwischen den Fingern über die Oeffnung des Gefäßes hält).<sup>1)</sup> 28. Diese sechs legt er sodann auf den Soma nieder. 29. Darauf wischt er (mit der Wollseihe) den Upāṇcu, (und auch) den Antaryāma ringsum ab, ohne ihn abzusetzen. — (Nachdem er damit geopfert hat), 40. giesst er einen Teil von dem darin zurückgebliebenen Rest in die Āgrayanīsthālī und wirft einen Soma-stengel (in das Upāṇcugefäß) für die dritte Pressung. —

<sup>1)</sup> Āp. XII, 10, 5. 11. — Nach dem Comm. zu Kāt. IX, 4, 27 vollzieht der Adhvaryu das Füllen so, dass der Soma, von diesen dazwischen gehaltenen Anṇas gereinigt, mitten in das Grahagefäß läuft. Es ist nicht recht ersichtlich, mit welchem Gefäß das Eingiessen geschieht. Derselbe Comm. sagt, dass man mit dem Pavitra, also mit der Wollseihe, den Soma-saft von dem Fell wegnimmt und dies Pavitra über den Anṇas, die über den Graha gehalten werden, mit den Händen ausdrückt.

Danach würde das P. als eine Art Schwamm dienen. Ich finde nirgends angegeben, dass der Saft über das Fell in ein Gefäß liefe, in dem er aufgefangen würde. Es scheint, als ob die Stengel überhaupt nur angeschlagen und dann im Wasser ausgedrückt würden. Deutlicher als Kātyāyana sagt Āpastamba XII, 10, 6: *tasminn (upāṇcupātre) abhiṣutam adhvaryur aṇjalīnā grhṇāti*. Das ist auch die Vorschrift andrer Sūtrakāras. Das Mānava sagt, nach einer Angabe im Commentar zu Kāt. IX, 4, 28: *aṣṭau kṛtvo 'bhiṣutya vācaspataye pavasvety upāṇcupātre 'aṇjalīnā tṛtīyagraham ānayati evam ekādaśakṛtvo 'bhiṣutya u. s. w.* Ebenso das Kāthaka: *abhiṣumnyād aṣṭakṛtva upāṇcusavanapāṇir aṇjalīnopāṇcupātre somam āsiṅcati u. s. w.* Daher sagt Yajñeçvaraçarmaṇ in seinem Āryavidyāsudhākara ganz richtig S. 84: *prātahsavane prathamata upāṇcugrahaparyūptam somam prthag abhiṣutya jale samāloḍya ca pūrvoktāṇcuṣaṣṭkād dvāv aṇcū upāṇcugrahapātropari nidhāya pratiprasthātā svahastāṇjalīgālītena somarasena tat pātram pūrayitvā adhvaryuhaste dadāti*.



Diesem Upāṅgugraha wird eine besondere Bedeutung zugeschrieben. Das Çat. Brāhm. sagt von ihm: *sarvaṃ vā eṣa grahaḥ sarveṣāṃ hi savanānām rūpam*.<sup>1)</sup> Der Grund ist wol der, dass seine drei Gänge mit ihrer Zahl von 8 resp. 11 und 12 Schlägen genau der bei den Savanas widerkehrenden Zahlenordnung, die selbst die Wahl der Metra beeinflusst, entsprechen. Das Brāhmaṇa führt dies IV, 1, 1, 8. 10. 12 näher aus.

Auf diese Vorpressung folgt die Hauptpressung, der Mahābhiṣava.<sup>2)</sup>

Es presst nicht wie vorher nur einer, sondern vier, der Adhvaryu, Pratiprasthātṛ, Neṣṭṛ, Unnetṛ ihrem Platz entsprechend.<sup>3)</sup> 5, 2. Jede Pressung besteht aus drei Gängen und endet mit dem Āpyāyana. 3. Ins Belieben gestellt (ist die Zahl der Schläge).<sup>4)</sup> 4. Am Anfange jeden Ganges giesst er Nigrābhyāwasser zu, (um den Saft zu lösen).<sup>5)</sup> 5. Oder nur beim ersten, weil dies ausreicht. 6. Am Ende des Hersagens der Nigrābhaverse legt er die saftigen Schossen mit Hilfe eines dazu geeigneten Gefässes, der sogenannten Sambharanī<sup>6)</sup> in den (mit Wasser gefüllten) Ādhavanīya,<sup>7)</sup> spült, (drückt sie aus und) bringt sie (wider mit der Sambharanī)

<sup>1)</sup> IV, 1, 1, 5.

<sup>2)</sup> Siehe die Beschreibung bei Eggeling II, 256.<sup>1</sup>

<sup>3)</sup> Jeder bekommt einen Stein und einen Teil der Somapflanzen.

<sup>4)</sup> nicht, wie früher, beschränkt. Alles andere verläuft wie bei der Vorpressung.

<sup>5)</sup> *rasapracutyartham* oder *somam ādrīkartum*.

<sup>6)</sup> Sie heisst so, weil der angeschlagene (abhiṣuta), saftige Soma in ihr gesammelt wird. Sie ist ein grosses aus Varanaholz gemachtes Gefäss, zu unterscheiden von der Pariplavā, welche zum Schöpfen von Soma aus dem Droṇakalaça in die Grahas u. s. w. dient.

<sup>7)</sup> Das ist der Name des Gefässes, in welchem der gepresste, noch ungereinigte Soma gesammelt wird. S. Kāt. IX, 5, 6 Comm. Āp. XII, 2, 12. Comm.

zurück, um sie auf die Presse zu werfen.<sup>1)</sup> 7. So noch zwei weitere Male. 8. In früherer Weise die Nigrābhyās.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Die Reihenfolge ist nach dem Comm. zu Kāṭ. IX, 5, 6 diese: alle vier binden sich Gold an den Finger und nehmen ihren Stein; Angiessen der Nigrābhyās, Zerteilung des Soma in vier Teile und Ausschlagen Somas mit dem Pressstein in einer beliebigen Anzahl von Schlägen. Dies der erste Gang.

Nach Sammlung der etwa beiseite gefallenen Somateile und einer Ruhepause erneutes Ausschlagen Soma's. So der zweite Gang. Nach abermaliger Sammlung der dritte. Darauf begiesst er die Pflanzen, legt die leicht gepressten Somaschossen in den Hotṛcamasa, und lässt die Nigrābhaformel sprechen. Zum Schluss legt er die saftigen Schossen mittelst der Sambharanī in den Ādhavanīya genannten, mit Wasser gefüllten Kalaça, drückt sie aus u. s. w. wie oben.

Ganz entsprechend beschreibt Yajñeçvaraçarman den Mahābhīṣava (Āryavidyāsudhākara S. 85): *pratīprusthātṛprabhṛtayo bhūyasiṃ somavallīm piṇṣanti | adhvaryus tatra jalum āśīcati | unnetā samyak piṣṭānām somānām kalkān ādhavanīyakalaça nēvā prakṣipati | kiṃ ca marditasomakalkapiṇḍān jale samalōḍya niṣpīḍya ca nīrasān nāçirapuñjān punar abhiçucanaphalake samānīya nīladhātī.* Mit Rücksicht auf das Folgende führe ich bald hier die Schilderung der weiteren Vorgänge seitens desselben Autors an: *udgātṛsahāyapuruṣās teṣu nāçirapuñjeṣu droṇakalaçaṃ saṃsthāpya tasyopari daçāpavitram prasārya tiṣṭhanti | yajumānas tad vastram nimanam kṛtvā tadupari hotṛcamasaṃ dhārayan tiṣṭhati tata unnetā pāriplavānām ekenodañcanapātrenādhavanīyakalaçaṭ somarasam udacya yajamānahastagatahotṛcamase punahpunah prakṣipati | evaṃ yajamānahastastha-hotṛcamasād droṇakalaça nīpatantyā somarasadhārayā antaryāmādīni katipayāni somapātrāni pūrayitavyāni | teṣu pūryamāṇeṣu droṇakalaço 'rḍhapūritah saṃpadyate | tatas tathāiva dhārāsumpātenākaṇṭhaṃ droṇakalaçaḥ pūrayitavyah | evaṃ evottarahavīrdhānaçakakaṣṭhaḥ pūtabhṛtsamjñakah kalaço 'pi pūrayitavyah | kani cid grahapātrāni droṇakalaçaṣṭhena kani cit tūpabhṛtkalaçaṣṭhena somarasena pūryante.*

<sup>2)</sup> Comm. Aufgiessen der Nigrābhyās, Viertelung Somas, Schlagen (1) Sammeln (des herumgestreuten Soma) abermaliges Schlagen (2), widerum Sammeln, Schlagen (3), Āpyāyana, Hersagen des Nigrābha, Legen der Schösslinge in den Ādhavanīya mittelst der Sambharanī: so verläuft der zweite Abhiṣava. Ebenso der dritte (der auch wider aus drei Gängen besteht). Am Ende des Nigrābhaspruches legt der Adhvaryu seinen Stein in den Hotṛcamasa, lässt den Spruch dann ein viertes Mal sagen und darauf folgt das Sambharana.

Upāṇḥusava und Mahābhiṣava können nach einem folgenden Sūtra Kātyāyanas auch vereinigt werden; die Trennung beider scheint aber, da sie auch von Āpastamba und Hiranyakeçin gelehrt wird, das Gewöhnlichere zu sein. Auch eine Umstellung des Upāṇḥu und Mahābhiṣava wird erwähnt; doch hat es keinen Zweck auf solche Einzelheiten einzugehen.

Auf die Pressung folgt die Reinigung Somas. Kātyāyana lehrt sie in folgender Weise: 14. 15. Nachdem die Udgātṛs den Dronakalaça<sup>1)</sup> herbeigebracht haben, stellen sie ihn auf die Steine, deren Schlagflächen zuvor mit den Trestern bedeckt worden sind und breiten die Wollseihe über ihn so aus, dass ihr Saum nach oben, ihre Nābhi nach unten zu liegen kommt. 17. Der Unnetṛ (schöpft mit dem Udañcana den Soma) aus dem Ādhavaniya (und) giesst ihn auf die (im Hotṛcamasa befindlichen) Nigrābhyās. Darauf giesst der Opferer diese (Nigrābhyās mit dem Soma) in einem Guss auf die (von den Udgātṛs über den Dronakalaça gehaltene) Seihe. Aus diesem (ununterbrochenen Guss werden) alle (acht) Grahas bis zum Dhruva (geschöpft).<sup>2)</sup> 18. Bei der Mittagspressung die ersten fünf (Çukra und Manthin, Āgrayana, Marutvatiya, Ukthya). 19. Im Dronakalaça befindet sich der gereinigte Soma (çukra) (bei allen drei Savanas). 20. Aus ihm (oder dem in 24 zu nennenden Pūtabhṛt) werden, falls keine besondere Vorschrift gegeben ist die noch übrigen Grahas geschöpft. 21. (Bei dem 3. Savana) wird der Graha für Savitṛ, der Pātnivata und Hāriyojana, sowie die, welche (wegen der Länge der Zeit) eingetrocknet sind, aus dem Āgrayanatopf geschöpft. Alle Camasas aus dem Pūtabhṛt. 23. Eben daraus den Vaiçvadevagraha (abends). 24. Ebenso

<sup>1)</sup> Der Dronakalaça (Comm. dronākṛti) wird aus Holz gemacht, und zwar wie die Grahas aus Vikāṇkataholz (Āp. XII, 2, 11; 1, 5).

<sup>2)</sup> Ganz ähnlich die bei Kāt. angeführten Sūtras Kāṭhaka und Mānava.

die, für welche keine besondere Anweisung gegeben ist. 25. Mit der Wollseihe wischt er jeden Graha ab und setzt ihn mit den Worten „dies ist dein Platz“ auf seine Stelle.

6, 26. Nachdem er (die Grahas vom Antaryāma bis zum Dhruva aus jenem ununterbrochenen Guss geschöpft und durch den dabei abfließenden Soma) den Dronakalaça halbgefüllt hat, giesst der Opferer (sunvant) alles (im Hotṛcamasa) befindliche zu. 27. 28. Adhvaryu, Pratiprasthātṛ, Prastotṛ, Udgātṛ, Pratihartṛ und Opferer fassen sich an und gehen hinaus, der Adhvaryu zuerst, die andern je nach der Zahl. 30. Sie opfern den Vipruṣ-Homa mit dem Vers der Vāj. Samh. „welcher Tropfen“ (VII, 26).

32. Adhvaryu nimmt zwei Halme von der Vedi. 33. Sie gehen gebückt nach Norden (südlich von der Grube zu dem Bahiṣpavamānadeça in der Mitte der Vedi). 34. Den einen Halm wirft er auf die Grube mit dem Vers „der Götter“. (VII, 26). 35. Den andern leise vor die (am Bahiṣpavamānaplatz sitzenden) Udgātṛs. 36. Während (die Udgātṛs die Einleitung) flüstern, leitet (der Adhvaryu) den Gesang der Läuterungsverse, indem er dem Prastotṛ zwei Halme gibt, mit folgendem Spruch ein: „Soma reinigt sich, Soma reinigt sich für dies Brahman, für dies Kṣatra, für den Somaopferer, er reinigt sich zur Speise u. s. w.“

7, 2. (Adhvaryu und Pratiprasthātṛ) setzen sich (vor die sitzenden Udgātṛs hin) mit dem Gesicht nach Westen. 3. Der Opferer südlich. 4. Beim Singen des Stotra giesst der Unnetṛ den Ādhavaniya in den Pūtabhṛt, über den er die Seihe gelegt hat.<sup>1)</sup> 8. (Unmittelbar nach dem Bahiṣpavamānastotra schöpft Adhvaryu) aus dem Dronakalaça oder Pūtabhṛt (mit dem Pariplavālöffel) den Āçvinagraha mit den Worten „welche Geissel . . .“ (VS. VII, 11).<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Ādhavaniya und Pūtabhṛt sind Thongefässe.

<sup>2)</sup> Im Gegensatz zu den früheren Dhārāgrahas, den aus dem ‚Guss‘ geschöpften Grahas, ist dies ein Adhārāgraha.

## II. Im Rgveda.<sup>1)</sup>

Es lässt sich nicht behaupten, dass diese dem Ritual angehörende Form der Somagewinnung und Verteilung in die einzelnen Gefässe in gleichem Umfange schon der Zeit des R.V. angehört hätte. Es fehlt uns andererseits auch die Möglichkeit dies zu leugnen. Bei Beurteilung solcher Fragen dürfen wir nicht vergessen, den Umstand in Betracht zu ziehen, dass den im Wesentlichen die Tätigkeit der Hotrs berücksichtigenden Liedern die Veranlassung sich mit den Handlungen der Adhvaryus näher zu befassen fehlte. Schon aus der grossen Zahl von Priestern im R.V., sowol Hotrs, als Adhvaryus<sup>2)</sup>, geht hervor, dass die feierliche Somapressung kein einfaches Ding mehr gewesen ist und an Zahl der Ceremonien hinter der späteren Zeit nicht erheblich zurückgestanden haben wird. Ueber ihre Einzelheiten habe ich über das hinaus, was früher s. v. grāvan bemerkt wurde, nichts anzuführen. Es scheint, als ob die zerspringenden Stengel oder die hervorquellenden Tropfen einen zischenden, singenden Ton von sich gaben. IX, 67, 18:

*te sutāso madintamāḥ*

*ṣukrā vāyum asṛkṣata*

IX, 50, 1; 1, 8; 97, 17 (?). Einiger Worte bedarf die Läuterung. Wir sahen, dass bei der Vor- und Hauptpressung Soma in zweierlei Weise gereinigt wurde, mit einigen in die Hand genommenen Anṣus bei der ersteren, mit einer Seihe aus Wolle bei der letzteren. Es ist nicht festzustellen, ob der R.V. jene Form kannte. Einige Ausdrücke weisen darauf hin, wie R.V. II, 14, 8 „bringt dem berühmten den in den Händen gereinigten Soma dar“<sup>3)</sup> und IX, 71, 3: „von den Steinen gepresst läutert er sich in den Händen.“<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Verschiedenes hiervon hat schon Ludwig III, 376. 384 berührt.

<sup>2)</sup> S. oben S. 145. 156. 167.

<sup>3)</sup> *gabhastipātāṃ bharata ṣrutāya*.

<sup>4)</sup> *adribhiḥ sutāḥ pavate gabhastyoḥ*.

Diese Worte stimmen mit dem Verse überein, der grade bei dieser Form der Reinigung angewendet wird,<sup>1)</sup> *vācaspace pavasca vṛṣṇo anṣubhyāṇi gabhastipūtaḥ* „läutere dich, o Herr der Rede, von beiden Schossen des Starken in den Händen gereinigt.“ Aber dennoch ist die aus diesem Vergleich gewonnene Gewissheit nicht gross, weil die Möglichkeit bestehen bleibt, dass *gabhastipūta* im R.V. kein Terminus, sondern nur ein allgemeiner Ausdruck sein soll, der ebenso gut auf die Reinigung mit der wollenen Seihe, bei der ja die Hände auch tätig sind, passt.<sup>2)</sup> Um so sicherer ist das Vorhandensein der zweiten Form, deren notwendiges Hilfsmittel die aus Schafhaaren hergestellte Somaseihe ist. Sie ist sehr oft und unter verschiedenen Namen erwähnt: *anva* IX, 16, 2; *anvāni meṣyaḥ* 86, 47; 107, 11, *avi* (plur.)<sup>3)</sup>, *tvac* (*avya*, *avyaya*), *pavitra* mit und ohne *avya* (*avyaya*), *meṣi* (plur.)<sup>4)</sup>, *rūpa* (*avyaya*),<sup>5)</sup> *roman* mit und ohne *avyaya*, *vāra* mit und ohne *avya* (*avyaya*), mit dem Gen. *avyaḥ*, *sānu* mit und ohne<sup>6)</sup> *avya* (*avyaya*), *adhi śrubhir avinām*, *hvaras* (plur.). Nicht ganz klar ist IX, 66, 9: *avye jirāv adhi śvāni*. Dass zur Anfertigung der Seihe Stäbchen verwendet werden, ist nirgends nachzuweisen. Die Erklärung von *vip* in diesem Sinne durch das PW. ist ganz zweifelhaft.

Soma wird auf die Seihe ausgegossen. *avyo vāreṣu siñcata* heisst es IX, 63, 10. 19 und ähnlich.<sup>7)</sup> Die weitaus

<sup>1)</sup> Vāj. Samh. VII, 1; Taitt. Samh. I, 4, 2.

<sup>2)</sup> Man vgl. z. B. R.V. IX, 86, 34:

*pavamāna mahy arṇo vi dhāvasi  
sūro na citro avyayāni pavayayā  
gabhastipūto nṛbhir adribhiḥ sutaḥ —*

<sup>3)</sup> II, 36, 1; IX, 86, 11; 91, 2. Soma heisst daher auch *atyavi*.

<sup>4)</sup> IX, 8, 5: *srjānam ati meṣyaḥ*.

<sup>5)</sup> IX, 16, 6. Daher ist das P. auch sein Kleid 101, 15.

<sup>6)</sup> IX, 26, 5. Man vergleiche damit IX, 50, 2. 3.

<sup>7)</sup> IX, 17, 4; 27, 2; 42, 4. Dahin ist auch der Ausdruck *ā-srj* zu ziehen IX, 16, 3 *somaṃ pavitra ā srja*; 51, 1; 62, 21 u. s. Er läuft über das pavitra: *pari-dhāv* u. s. w.

häufigste Bezeichnung dieses durch die Seihe gehenden Somasaftes ist *pavamāna* oder *punāna*, das gebräuchlichste Wort zur Bezeichnung der Handlung lautet wie bekannt *pū*. Daneben steht ein zweites Verbum *mrj*,<sup>1)</sup> das allgemeiner und unbestimmter als jenes ist. Denn es wird nicht nur bei der Läuterung mit der Wollseihe, sondern zugleich bei dem Zusatz von Wasser und Milch angewendet. So steht IX, 91, 2 *marmrjāno 'vibhir gobhir adbhīḥ*; 68, 9: *adbhir gobhir mrjyate*; 86, 11: *marmrjāno 'vibhiḥ sindhubhiḥ*; sogar von den Steinen heisst es X, 76, 7 *marjayanta āsabhiḥ*.<sup>2)</sup>

### 3. Der reine unvermischte Somasaft.

Das Ritual unterscheidet *Soma çuddha* und *çukra* und versteht unter jenem die von allem Unzugehörigen durch Auslesen befreiten Somapflanzen,<sup>3)</sup> unter diesem den durch die Seihe geläuterten Somasaft. Im RV. hat *çuddha* diese Bedeutung noch nicht. IX, 78, 1 (S. 52) lehrt, dass *çuddha* in ihm auf den durch die Seihe gereinigten Saft zu beziehen ist. Das ist wol auch VIII, 84 (95), 7<sup>4)</sup> der Fall, obwol die Wortspielereien dieses Verses<sup>5)</sup> eine sichere Deutung ausschliessen. Viel häufiger als *çuddha* werden zwei andere

<sup>1)</sup> IX, 107, 22: *mrjāno vāre pavamāno avyaye*. Siehe ferner 36, 4; 64, 5; 68, 7; 86, 6; 97, 3; 107, 11. 17 u. s. w.

<sup>2)</sup> Auch mit *go* allein ist *mrj* verbunden. Eins von den wenigen dafür vorhandenen Beispielen ist IX, 43, 1: *yo atya iva mrjyate gobhir madāya haryataḥ*; ebenso mit *ap* IX, 109, 17: *vājy akṣāḥ — adbhir mrjāno, gobhiḥ çrīṇāḥ*.

<sup>3)</sup> Siehe oben S. 71.

<sup>4)</sup> *çuddha āçīrvān mamattu*.

<sup>5)</sup> *indram çuddham, çuddhena sāmā, çuddhair ukthaiḥ*.

Adjektive zur Bezeichnung des gereinigten oder wenigstens noch unvermischten Trankes<sup>1)</sup> verwendet: *çukra* und *çuci*.

Für *çukra* ergeben das Zusammenstellungen wie *gavāçir*, *manthin*, *çukra* in III, 32, 2<sup>2)</sup> oder *çukrā manthinā* IX, 46, 4 einer-, *çukrā gavāçiraḥ* I, 137, 1<sup>3)</sup>; IX, 64, 28; Vāl. 4, 10 u. s. andererseits; ferner Verse wie VIII, 2, 10: *çukrā āçiraṃ yā-cante* „die reinen verlangen nach der Beimischung“; IX, 33, 2: *çukrā — vājaṃ gomantam akṣaran* „die reinen strömten — zu der Speise aus Kuhmilch.“<sup>3)</sup>

Mit *çukra* fast gleichbedeutend ist *çuci*. *Çuciḥ pinānas tanvam arepasam* fließt er auf die Seihe (IX, 70, 8; 72, 4). Auch dieses wird mehrfach dem mit Zusätzen versehenen Somasaft gegenüber gestellt. I, 5, 5 stehen *somāso dadhyā-çiraḥ* gegenüber den *sutāḥ çucayaḥ*, ebenso I, 30, 2:

*çatam vā yāḥ çucīnām*  
*sahasraṃ vā samāçirām*  
*ed u nimnam na riyate*

„der hundert von reinen oder tausend von gemischten Somas trinkt, in ihn fließt es wie ins Thal hinab.“ Vāl. 4, 10 oder VIII, 2, 9:

*çucir asi puruniṣṭhāḥ*  
*kṣīrair madhyata āçīrtāḥ |*  
*dadhnā mandīṣṭhāḥ çūrasya ||*

„ungemischt bist du an vielen Orten, mit Milch in der Mitte (des Tages?) gemischt, mit saurer aber am erfreuendsten für den Helden.“

VIII, 90 (101), 10:

*pīḁa çuciṃ somaṃ gavāçiraṃ u. s. w.*

Der unvermischte Soma gebürt Vāyu vor allen andern Göttern. Er allein heisst *çucipā* VII, 90, 2; 92, 1; X,

<sup>1)</sup> Ein erheblicher Wasserzusatz war, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, in jedem Falle dabei.

<sup>2)</sup> *gavāçiraṃ manthinam indra çukraṃ pīḁa*.

<sup>3)</sup> Abweichend hiervon ist der Sprachgebrauch Vāj. Samh. 8, 57, wo *çukraḥ* (*kṣīraçrīḥ*, *manthī saktuçrīḥ*) den milchgemischten Soma bedeutet.



100, 2; *çukrapūtāpā* VIII, 46, 26. In den Hymnen wird oft der unvermischte Soma gerade als sein Trank erwähnt.<sup>1)</sup> Ausser ihm hat nur noch der mythologisch und rituell eng mit ihm verbundene Indra in annähernd gleichem Maasse daran Teil. Indra ist Empfänger des unvermischten Trankes I, 84, 4; IX, 72, 4; 86, 13; Vāl. 4, 10; AV. IV, 24, 4; öfter mit Vāyu zusammen I, 135, 5. 6; II, 41, 3; VII, 90, 1; 91, 4; an der letzten Stelle heissen sie zusammen *çucipā*.

Von Fällen, wo andern Göttern, als Vāyu, Indra-Vāyu reiner Soma geopfert wird, habe ich nur I, 137, 1 notirt, der eine Spende für Mitra-Varṇa nennt und IX, 97, 20, wo die Viçve devāḥ zu den „*çukrāsah somāḥ*“ zu kommen aufgefordert werden.<sup>2)</sup> Das ṛgvedische Ritual macht also deutlich einen Unterschied.

Die Darbringung unvermischten Somas für Indra-Vāyu steht in Uebereinstimmung mit dem Brauch des späteren Rituals. Denn bei den Dvidevatya-grahas wird der erste ohne Zutat für Vāyu und Indra-Vāyu geopfert<sup>3)</sup>, wäh-

<sup>1)</sup> II, 41, 2:

*nīyuteān vāyav ā gahi  
ayaṃ çukro ayāmi te |*

I, 135, 3. 6:

*adhvaryubhir bharamāṇā ayaṃsata  
vāyo çukrā ayaṃsata*

V, 43, 3:

*pra vāyave bhārata cāru çukram.*

Ferner I, 134, 5; IV, 47, 1; VII, 64, 5; 90, 2; VIII, 90, (101) 9.  
10. Maitr. Samh. IV, 14, 2 (216, 6) u. s.

Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, dass Vāyu auch mit Milch gemischten Soma wie die andern Götter empfängt. Dies wird ausdrücklich betont. I, 23, 1; VIII, 90 (101), 10.

<sup>2)</sup> Die erste Stelle ist nicht einmal sicher.

<sup>3)</sup> Siehe Çat. Br. IV, 1, 3, 1 ff. Sie erhalten, wie die andern Götter, bei andrer Gelegenheit auch gemischten Soma RV. II, 41, 3; V, 51, 7.

rend der für Mitra-Varuna einen Milchzusatz, der für die Aṇvins, wenn auch nicht mehr in Wirklichkeit, so doch wenigstens dem Wortlaut nach eine Beimischung von Honig enthält.<sup>1)</sup>

Es fehlt nicht an Anzeichen dafür, dass manche Ātriyas jener Zeit die Darbringung unvermischten Somas überhaupt verwarfen. Dies scheinen hauptsächlich Kaṇvasöhne gewesen zu sein, denn fast alle Stellen, welche ich namhaft machen kann, stehen grade im achten Buch.<sup>2)</sup> Die Kaṇvas müssen nicht überall in gleichem Ansehen gestanden haben. Ein Zauber, der AV. II, 25, 3 gegen einen *Kaṇva arāya asṛkpāvan* gerichtet ist, spricht eben keine grosse Verehrung für diesen Namen aus. Āp. XIII, 7, 5 wird verboten einem Kaṇva oder Kaṇyapa zu geben: „der Grund ist unentschieden,“ sagt der Commentar.

Die Kaṇvas standen in Beziehungen zu den fünf

<sup>1)</sup> ib. IV, 1, 5, 17. 18.

<sup>2)</sup> VIII, 2, 5:

*na yaṃ çukro na durāçir  
na trpra uruwyacasam |  
apasprvate suhārdam*

besagt, dass weder ungemischter noch schlecht gemischter Soma Indra abwendig machen (trpra ist mir nicht klar). v. 9 (s. S. 205) ist Soma *kṣīrair* und *dadhnā āçīrtāḥ* am berauschendsten (im Gegensatz zu *çuci*) genannt. Im 10. Vers derselben Hymne heisst es: *çukrā āçīraṃ yācante* „die reinen verlangen nach einem Zusatz.“ v. 28: *çrītāḥ somā! ā yāhi*. Siehe auch v. 3. So ist wol auch v. 14 ebenda zu erklären, indem man *agu* nicht als „einen, der keine Kühe hat,“ sondern als einen „der keine Milch beimischt“ übersetzt (*uktham cana çasyamānam agor arir ā ciketa na gāyatraṃ gīyamānam*). Ferner ist die Āçir als „die beständige“ VIII, 31, 5 bezeichnet: *yā dampatī — sunuta ā ca dhāvataḥ — nityayāçirā*. X, 27, 1 ist ein *anāçīrdā* erwähnt (*anāçīrdām aham asmi prahantā*). PW. übersetzt „den der die Erwartung nicht erfüllt.“ Wäre es nicht richtiger zu sagen „den, der keine Āçir spendet“? Ganz ebenso liegt in Maitr. Samh. IV, 7, 4 (98) ein Tadel des ungemischten Soma: *prajāpatir vā etam amanyata somaṃ hoşyan | tam agnir ābravit na mayi tvam etam usuryaṃ somaṃ hoşyasy açrtam advitīyaṃ dvitīyaṃ astv itī | yad dhānābhīḥ çrīpāti çrtatvāyātho dvitīyatvāya*.

Völkern <sup>1)</sup> und dies kann leicht der Grund sowol für rituelle als andere Gegensätze geworden sein. Es wäre nicht unmöglich, dass die lebhaft Betonung der Notwendigkeit eines Zusatzes bei den Kanvas oder wenigstens bei den Verfassern dieses Liedes ihren Ursprung in der Wahl einer andern Pflanzenart hatte, deren Saft allein nicht hinreichenden Wohlgeschmack hatte: „*taṃ te yavam yathā gobhiḥ svādum akarma cṛinantaḥ*“ heisst es v. 3 unsers Liedes: „ihn haben wir für dich, wie Gerste mit Milch ihn mischend, süß gemacht.“ Doch ist darüber nichts zu ermitteln.<sup>2)</sup>

Die Farbe des aus der Kelter kommenden Soma wird oft erwähnt; er heisst *babhru*,<sup>3)</sup> *aruṇa*,<sup>4)</sup> am häufigsten *hari*,<sup>5)</sup> ganz so wie die der Schossen selber rötlich oder hellgelb sein muss. Die Milch nimmt dafür seine Farbe an.<sup>6)</sup>

Wie die Pflanze, so duftet auch ihr Saft. Im Avesta heisst sie wie oben erwähnt *hubaoidhiḥ*, im Mantra-Brāhmaṇa II, 4, 14 wird ihr Wohlgeruch als ihr Hauptkennzeichen erwähnt. Das Gleiche wird von dem Saft an zwei Stellen des Rgveda gesagt, IX, 97, 19:

*sahasradhāraḥ surabhir adabdhāḥ pari srava* —  
und IX, 107, 2:

*nūnaṃ punāno 'vibhiḥ pari srava*  
*adabdhāḥ surabhintaraḥ i*

Wir haben auch aus der späteren Zeit ein Zeugnis über den

<sup>1)</sup> s. oben S. 142.

<sup>2)</sup> Dass der Somastengel sonst an und für sich süß heisst, ist S. 35 und 46 gezeigt worden.

<sup>3)</sup> IX, 33, 2; 63, 4. 6.

<sup>4)</sup> IX, 40, 2; 45, 3 (*uta tvām aruṇaṃ vyaṃ gobhir aṇḁmo madāya kam*); auch *aruṇa* IX, 61, 21; *ṣaṇa* IX, 97, 13.

<sup>5)</sup> IX, 3, 9: *eṣa pratnena janmanā*  
*devo devebhyah sutaḥ i*  
*hariḥ pavitre arṣati i i*

Ferner 7, 6; 65, 8. 12. 25; 70, 8; 72, 1. 5; 86, 6 u. s.; *babhru* und *hari* zugleich IX, 98, 7.

<sup>6)</sup> Taitt. Brāhm. III, 7, 13, 2 s. S. 52.

von Soma ausgehenden Geruch, der aber, sei es bewirkt durch die Wahl anderer Pflanzen oder Verdorbenheit des Trankes, nicht immer Wohlgeruch gewesen sein muss. Das Çat. Brâhm. sagt IV, 1, 3, 6: er roch ihnen faulig. Sauer und faulig wehte er sie an. Er war weder geeignet zur Darbringung noch zum Essen. 7. Die Götter sprachen zu Vāyu: „Vāyu, durchwehe ihn, mache ihn uns schmackhaft.“ „Was wird mir dafür?“ „Nach dir sollen diese Schalen heissen.“ 8. „Ja“, sprach er; „aber blast ihr mit“. 9. Soviel die Götter von dem Geruch beseitigten, legten sie in das Vieh. Daher ist beim (toten) Vieh Aasgeruch. Deshalb soll einer vor Aasgeruch nicht die Nase schliessen. Denn das ist der Geruch des Königs Soma.<sup>1)</sup>

#### 4. Die Zusätze zum Somatrank.

RV. V, 27, 5 spricht von *somās tryāçirah*<sup>2)</sup> und beweist damit, dass Soma drei verschiedene Arten von Zusätzen (Āçir) beigemischt wurden, die durch die Worte *gavāçir*, *dadhyāçir*, *yavāçir* näher bestimmt werden: süsse Milch, saure Milch und Gerste. Für diese Zusätze oder für einzelne davon hat der RV. ausser *āçir* verschiedene allgemeine Namen. Ich habe aufgezeichnet: *vastra*, *vāsas*, *atka*.

IX, 8, 6: *punānaḥ kalaçeṣv ā*  
*vastrāny aruṣo hariḥ |*  
*pari gavyāny avyata ||*

„sich läuternd hüllte der rötliche, goldene in den Kufen sich

<sup>1)</sup> Maitr. Samh. IV, 5, 8 (75, 1 ff.).

<sup>2)</sup> Dasselbe sollen vielleicht auch VIII, 2, 7 die *traya indrasya somāḥ sutāsah* („die drei Arten von Soma“) sein. Man vgl. auch I, 135, 8. Anders Bergaigne I, 179.

in Milchgewänder ein.“ 96, 1; 101, 14; 107, 13<sup>1)</sup>; 104, 4.<sup>2)</sup>

69, 4: *atkaṃ na nīktaṃ pari somo avyata*

5. *amṛktena ruṣatā vāsasā harir*  
*amartyo nirṇijānaḥ pari vyata |*

Diese Milchezsätze werden darum auch mit einem Schmuck oder Prachtgewand verglichen, das Soma anlegt:

IX, 14, 5: *gāḥ kṛvāno na nirṇijam*

ähnlich 86, 26; 95, 1; 107, 26; 68, 1; 82, 2.

Hieraus folgt, dass wir auch das einige Male in gleichem Zusammenhange angewendete *ḥri* als „Schönheit“, „Schmuck“ übersetzen müssen.

IV, 41, 8:

*ḥriye na gāva upa somam asthuh*  
*indram giro varuṇam me manīṣāḥ ||*

„Die Milch ist zu Soma, ihm wie zum Schmuck, es sind meine Lieder zu Indra, zu Varuṇa meine Gedanken gegangen.“

IX, 16, 6:

*punāno rūpe avyaye*  
*viṣvā arṣann abhi ḥriyaḥ |*  
*ḥūro na goṣu tiṣṭhati ||*

„strömend zu allen Schönheiten.“

VIII, 61 (72), 13:

*ā sute siṅcata ḥriyam*  
*rodasyor abhiḥriyam |*  
*rasā dadhita vṛṣabham ||*

„Giesset ein in Soma, was ihn schmückt.“<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> ā — arjune utke avyata.

<sup>2)</sup> gobhiṣ te varṇam abhi vāsayāmasi; IX, 8, 5: *saṃ gobhir vāsayāmasi*; 86, 27: *pari gobhir āṛta* u. s. w. Wol auch 97, 15: *pari varṇam bharamāno ruṣantam*.

<sup>3)</sup> In anderer Weise ist die Schafwollseihe der „Schmuck“ IX, 70, 7. Es ist daher schwer zu sagen, ob 99, 1 *ḥukrām vayanīy asurāya nirṇijam* sich auf diese oder auf die Milch (wie *ḥukrā upastir* 62, 28 oder *upa-starāṇa nabhasmayu* 69, 5) bezieht.

Einige Male steht *abhiçrī*,<sup>1)</sup> das vielleicht aber nicht in gleichem Sinne wie *çrī*, sondern in Anlehnung an das Verbum *abhi-çrī*<sup>2)</sup> als Beimischung aufzufassen ist. Doch kann diese Etymologie auch trügerisch sein; denn mehrfach wird *abhiçrī* in einer Weise verwendet, die den Gedanken, dass es nur eine Verstärkung von *çrī*<sup>3)</sup> sei, nahe legt.

Ein drittes Wort ist *rūpa*, in gleichem Sinn wie *nirṇij* und *çrī* verwendet.

IX, 25, 4: *viçvā rūpāṇy āviçan*  
*punāno yāti haryataḥ*

„in alle Schönheiten eingehend wandelt, sich läuternd, der begehrenswerte.“ 34, 4:

*saṁ rūpair ajyate hariḥ*<sup>4)</sup> /

64, 8; 111, 1.

Daher heisst es IX, 81, 1, dass die Somas reich geschmückt (*supeṣas*) in Indras Leib gehen.

Eine weitere allgemeine Bezeichnung scheint in einzelnen Fällen *rasa* zu sein. Soma heisst III, 48, 1 *rasāçir*<sup>5)</sup>; VI, 47, 1 *rasavant*; IX, 97, 14 *rasāyyaḥ payasā pinvamānaḥ*.<sup>6)</sup>

Ferner *sūda*, da Pischel's Erörterungen über dieses Wort in der Hauptsache richtig sind. (Ved. Stud. I, 73).

<sup>1)</sup> IX, 79, 5; 86, 27.

<sup>2)</sup> cf. IX, 1, 9; 11, 2.

<sup>3)</sup> Pischels Erklärung von *janaçrī*, *adhvaraçrī* u. s. w. (Ved. Stud. I, 54. 55) halte ich nicht für richtig.

<sup>4)</sup> Auch aus dem Vergleich *rājāno na praçastibhiḥ somāso gobhir añjate* IX, 10, 3 geht hervor, dass die Milch als „Schmuck“ gilt.

<sup>5)</sup> Aus diesem Wort, mit *gavāçir*, *tryāçir* u. s. w. verglichen, ergibt sich am deutlichsten, dass *rasa* allgemein die Zusätze bezeichnet.

<sup>6)</sup> Vergleiche IX, 113, 5:

*satyamugrasya brhataḥ /*  
*saṁ sravanti saṁsraṇāḥ*  
*saṁ yanti rasino rasāḥ —*

*rasin* heisst nicht bloss „saftig“, sondern auch soviel wie *rasavant* = *rasāçir* d. i. „mit Zusätzen versehen“.

Ein allgemeiner Ausdruck ist auch *prayas*; in einzelnen Fällen z. B. II, 19, 1 bezeichnet es Soma selbst, in andern die seine Darbringung begleitenden Spenden z. B. III, 30, 1: *sunvanti somam dadhati prayāsi*<sup>1)</sup>; daher der Veda von *soma prayasvant* (z. B. IX, 46, 3; 66, 23) spricht.

In folgenden Fällen wahrscheinlich auch *nabhas*:

IX, 83, 5:

*nabho vasānah pari yāsy adhvaram*

97, 21:

*pari srava nabho arṇaḥ camūsu*<sup>2)</sup>

69, 5:

*upastaraṇam camvor nabhasmayam*

71, 3:

*pavate gabhastyor | rṣāyate nabhasā.*

### 1. Die Mischung mit Wasser.

Das Ritual unterscheidet die *Vasatīvarī*- und *Ekādhanā*-wasser, von denen man die ersteren tunlichst aus einem Flusse schöpfen muss, der sich durch einen Berg bricht. Man soll es tun, wenn die Sonne von einer Wolke beschattet wird, oder wenigstens im Schatten seiner Person, eines Baumes oder eines Hügels. Geht die Sonne unter, ehe diese Wasser geholt sind, so muss man nach einigen der Sonne darbrachten Spenden einen Feuerbrand über den Topf halten, ein Goldstück hineintun und schöpfen. Auch das in dem Kübel eines Brahmanen befindliche Wasser verrichtet denselben Zweck, wenn dieser schon Soma geopfert hat.<sup>3)</sup>

Diese *Vasatīvarīs* sind dazu bestimmt, an die Soma-

<sup>1)</sup> An einer Stelle (III, 43, 3) sind sie als *ghṛtaprayas* spezialisiert.

<sup>2)</sup> Wir sahen Seite 172, das Indu in den Camūs mit Milch gemischt wird. Nabhas könnte sonst auch die Wasserzusätze bedeuten.

<sup>3)</sup> Nähere Vorschriften bei Āpastamba XI, 20, 5; Çat. Br. III, 9, 2; Kāt. VIII, 9.

pflanze angegossen zu werden.<sup>1)</sup> Sie werden in drei Teile für die drei Savanas geteilt.<sup>2)</sup> Aus den Vasatīvaris füllt man, bevor die kleine Pressung beginnt, den Hotrcamasa.<sup>3)</sup> Diese darin befindlichen, zum Begiessen der Pflanzen dienenden Wasser nennt man die Nigrābhyās.

Die zweite Sorte, die Ekadhanās,<sup>4)</sup> werden frühmorgens (natürlich vor der Somapressung) aus fliessendem Wasser geschöpft in einer Entfernung vom Opferplatz, auf die man noch die Stimme des recitierenden Hotṛ's hören kann. Er schöpft drei oder mehr Töpfe und ausserdem den Maitrāvārunacamasa voll<sup>5)</sup> mit den Worten: „ich nehme dich, den Saft für Soma vom Mūjavant.“

Diese Ekadhanās dienen ausschliesslich zum „Verschneiden“ Somas und werden dem Saft selbst zugesetzt.<sup>6)</sup> Sie dienen nämlich dazu den Ādhavanīyaeimer zu füllen. So heisst es z. B. Āpastamba XII, 16, 11: von den Ekadhanās giesst er nach Bedürfnis,<sup>7)</sup> ausserdem alles im Mai-

<sup>1)</sup> S. z. B. Comm. zu Āp. XI, 20, 5: *somopasargārthā āpah*.

<sup>2)</sup> Cat. Br. III, 9, 2, 3. Siehe Eggelings Note dazu.

<sup>3)</sup> Cat. Br. III, 9, 3, 30; 4, 14. Kāt. IX, 3, 15. Āp. XII, 9, 1.

<sup>4)</sup> Kāt. IX, 2, 23; 3, 7 ff.; Āp. XII, 5, 5.

<sup>5)</sup> Cat. Br. III, 9, 3, 34. Kāt. IX, 2, 23.

Yajñeçvaraçarman sagt im Āryavidyāsudhākara S. 82 über diese Wasser: *rtciḡādayo dvijās — nātīdūre pravahantīm mahānadiḡ gateā ātapacchāyayoh sundhau pravahantīr apah somābhiçavāyopayokṣyamānāḥ samāhṛtya yajñāçālāyām sthāpayanti | āsām apām vasatīcaritī nāmādheyam ḡrutiprasiddham | S. 84 — adhcaryuṇā niyuktāç camasādhearyavo yajamānapatnī ca samanantarokṡtair ghaṡṡair jalam āhuranti | tatra puruṡāhṛtasya jalasya ekadhanam iti samjñā patnyāhṛtasya tu pānnejanam iti samjñā ḡrutau prasiddhā | vasatīcarisamjñakānām pūrvoḡtānām sampratnyuktānām ca dvividhānām apām ṡṡtīyāḡçam ādhuranīyakaḡaḡe 'dhcaryur ninayati | çīṡṡam udakaḡ surakṡitam sthāpayati*. Diese Angaben sind ganz nach Kātyāyana gemacht.

<sup>6)</sup> Āp. XII, 2, 13 *somacardhanārthāḥ*.

<sup>7)</sup> nämlich soviel als nötig ist, die erforderte Menge von Saft für die Morgenpressung u. s. w. herzustellen. Comm.: *yāvatiḡbhīr cardhitam rasam prāṡṡasavanāya paryāṡṡam manyeta tūcatīḡbhīḥ*.



trāvaruṇacamasa befindliche Wasser in den Ādhavanīya und giesst dann den im Ādhavanīya befindlichen (mit Wassern versetzten) Soma teilweis<sup>1)</sup> in den Pūtabhrt, nachdem er zuvor über diesen die Wollseide gebreitet hat.

Es ist nicht möglich, all diese Einzelheiten des Rituals in den Rgveda hinein zu verfolgen. Wir haben in X, 30 eine Hymne, die beim Holen des Wassers angewendet wird und ihrem Inhalt nach auch für diesen Zweck gedichtet ist. Man vergleiche z. B. die Worte des dritten Verses: „geht nach Wassern zu dem Samudra; den Sohn der Wasser verehret mit Havis. Der möge euch jetzt eine reine Welle geben. Presset ihm süssen Soma.“ Es wird also anzunehmen sein, dass die Handlung des Wassers schöpfens schon im Rgveda mit einer gewissen Feierlichkeit vor sich ging. Früher ist erwähnt worden, dass auch der Brauch des Āpyāyana dem Rgveda nicht unbekannt gewesen sein wird, obwol er dort wol noch nicht mit gleicher Regelmässigkeit wie später zur Anwendung kam. Noch weniger lassen unsre Texte einen Zweifel an der Versetzung des Saftes mit Wasser übrig. Wir besitzen eine ganze Reihe von Versen, in denen ein dem späteren ähnliches Verfahren, nämlich ein Spülen und Ausdrücken der Somastengel in einem mit Wasser gefüllten Gefäss oder das Eingiessen des Somasaftes in einen Wasserkübel vorausgesetzt wird. Ich führe folgende Beispiele an:

IX, 30, 5:

*apsu tvā madhumattamam  
harim hinvanty adribhiḥ |*

IX, 53, 4:

*tam hinvanti madacyutam  
harim nadīṣu vājinam |*

<sup>1)</sup> Soviel wie zum Füllen von Camasas nötig ist, bleibt. Kāt. IX, 3, 21. 22 schreibt vor ausser dem Wasser im Maitrāvaruṇacamasa ein Drittel der Vasativaris und ebenso viel von den Ekadhanās in den Ādhavanīya zu giessen. Auf dieser Vorschrift beruht wahrscheinlich die Angabe Yajñeyaraçarmans oben.

IX, 86, 25:

*apām upasthe adhy āyavaḥ kavim  
rtasya yonā mahiṣā aheṣata |*

IX, 86, 8:

*rājā samudram nadyo vi gāhate  
apām ūrmiṃ sacate sindhuṣu grītaḥ |*

IX, 96, 19:

*apām ūrmiṃ sacamānaḥ samudram u. s. w.<sup>1)</sup>*

Die Somatropfen zerfliessen auf dem Wasser: IX, 21, 3: *sindhō ūrmā vy akṣaran*; 12, 3; 39, 4. Sie verbreiten im Wasser einen hellen Schein.<sup>2)</sup>

In vielen Fällen spielen mythologische Anschauungen hinein. Der König, welcher IX, 86, 8 in die Ströme taucht, ist ebensowol Gott Soma am Himmel als der irdische Trank, der ja ein Teil von jenem ist. Aehnlich ist es mit IX, 68, 6.

Ein häufiger, die Handlung des Spülens und Ausdrückens kennzeichnender Ausdruck ist *mṛj*, das, an sich vieldeutig,<sup>3)</sup> je nach dem Zusammenhang ebenso leicht auf die Kelterung,<sup>4)</sup> wie auf die Läuterung oder das Ausdrücken der angeschlagenen Stengel im Wasser bezogen werden könnte. Beispiele für letzteres sind in IX, 2, 5 *samudro apsu māmṛje*; 63, 17 *taṃ i mṛjanty āyavo hariṇi nadiṣu vājinam u. a.<sup>5)</sup>* enthalten. *mṛj* hat hier ungefähr dieselbe Bedeutung wie IX, 98, 6:

*dvir yaṃ pañca svayaḥsaṃ  
svasāro adrisaṃhatam |*

<sup>1)</sup> II, 36, 1; VI, 40, 2; VIII, 33, 12; IX, 76, 5; 107, 2. 13. 18. 26; 109, 13. 17. 21 u. a.

<sup>2)</sup> Z. B. IX, 76, 1:

*harīḥ sṛjāno atyo na satcabhir  
vrthā pājāṃsi kṛpate nadiṣo ā;*

ferner 88, 5.

<sup>3)</sup> Siehe einige Beispiele S. 204.

<sup>4)</sup> So z. B. Sāyaṇa zu IX, 86, 4.

<sup>5)</sup> 20, 6; 24, 1; 65, 26; 96, 10.

*priyam indrasya kām̐yam*  
*prasnāpayantī ūrminam* ||<sup>1)</sup>

das Causativ von *pra-snā*, das deutlich eine dem Pressen folgende Handlung bezeichnet, die der im Ādhavaniya vorgenommenen des späteren Rituals mit Sicherheit entspricht. Dasselbe ist IX, 79, 4 der Fall:

*adrayas tvā bapsati gor adhi tvaci*  
*apsu tvā hastair dūduhur manīṣinaḥ* ||

„es kauen dich die Steine auf des Rindes Fell; im Wasser molken dich mit den Händen die Klugen.“ Ebenso ist auch IX, 97, 57:

*hinvanti dhīrā daṣabhiḥ kṣipābhiḥ*  
*sam añjate rūpam apāṃ rasena*

zu erklären, „es entsenden ihm die Weisen mit den zehn Fingern und schmücken mit dem Saft der Wasser seine Gestalt.“

Neben *mṛj* kommt das Verbum *dhāv* in derselben Bedeutung vor. So in dem mehrfach angeführten Verse VIII, 1, 17:

*sotā hi somam adribhiḥ*  
*em enam apsu dhāvata* |  
*gavyā vastreva vāsayanta in naraḥ*  
*nir dhukṣan vakṣanābhyah* ||

Die Aufeinanderfolge von *su* und *ā-dhāv* ist nicht Zufall; sie kehrt VII, 32, 6; VIII, 31, 5; AV. VI, 2, 1<sup>2)</sup> genau so wider und macht erkennbar, dass das ādhavana auf das savana folgen, also der Handlung des späteren Rituals entsprechen muss. Zugleich lehrt der erste der angeführten

<sup>1)</sup> „Den von den Steinen zertrümmerten, den zweimal fünf Schwestern sich baden lassen, den lieben Freund Indras etc.“ Wir haben im Avesta einen Priester, der dies „Baden“ besorgt, den āsnātar. (Siehe bei Geldner Avesta-stud. I, 49 das Citat aus Nirangistān). Der Brauch muss also sehr alt sein.

<sup>2)</sup> *yas te — sunoti ā ca dhāvati*; resp. *sunota ā ca dhāvataḥ*; resp. *sunotā ca dhāvata*.

Verse durch die Verbindung von *ā dhāvata* mit *apsu*, dass es sich hier nicht um das Reinigen Somas handeln kann, denn dies geht auf dem Pavitra, den *avyo vārāṇi* vor sich. Das PW. hat *ā-dhāv* demnach ganz richtig erklärt.

Nicht auf gleicher Stufe steht *dhāta*; denn an zwei von drei Stellen ergibt im Gegensatz zu *ā-dhāv* sich aus der Wortfolge, dass die dadurch ausgedrückte Handlung der Kelterung vorangegangen sein muss.

VIII, 2, 2:

*nṛbhir dhātāḥ suto aṇnāḥ |*  
*avyo vārāṇi paripūtaḥ ||*

Wir sehen, dass er von den Steinen gepresst, von der Wolle gereinigt wird und beidem voran steht „*nṛbhir dhātāḥ*.“ Aehnlich IX, 62, 5:

*gubhram andho devavātām*  
*apsu dhāto nṛbhiḥ sutaḥ |*  
*soudanti gāvaḥ payobhiḥ ||*

Auch X, 104, 2 ist dieselbe, in diesem Falle allerdings nicht wesentliche Reihenfolge gewahrt.<sup>1)</sup> Ich kann daher nur annehmen, dass sich dieses *dhāto* auf das früher besprochene *Āpyāyana* bezieht und an allen Stellen durch den Vergleich mit IX, 74, 9 (in der Weise wie dieser Vers oben S. 195) zu erklären ist.<sup>2)</sup>

Die Wasser gehören nicht zu den eigentlichen Āgiras;

<sup>1)</sup> *apsu dhātasya haricāḥ pibeta nṛbhiḥ sutasya jathuram prāsca.* Unerheblich ist IX, 107, 5: *āprehyaṁ dharuṇaṁ rājy arṣati nṛbhir dhāto cicakṣanaḥ.* Ausserdem kommt *dhāto* noch in dem Compositum *crśadhāto*, beide Male in ganz gleichen Wendungen (III, 36, 2 und 43, 7 *piba vṛṣa-dhātasya vṛṣṇaḥ*), vor, die nichts aufklären.

<sup>2)</sup> Wasser als Zusatz zu Haoma scheint auch im Avesta verwendet worden zu sein. *ap huomya* Haomawasser. Yasna III, 3 u. s. Siehe Geiger, Ostir. Kult. 230, Anm. 4; 470, Anm. 4; Spiegel, Eran. Altertumskunde III, 572, vor allem Haug, essays<sup>2</sup> 399 ff. und Anquetil Duperron. II, 536.

der Veda rechnet darunter süsse Milch, saure Milch und Gerste, *gavāçir, dadhyāçir, yavāçir*.<sup>1)</sup>

Solche Zusätze sind dem Ritual wohl bekannt. Dies geht z. B. aus den Praiṣas hervor, welche früh, mittags und abends bei Darbringung der für Indra bestimmten Grahas zur Anwendung kommen und nach Āpastamba XII, 23, 4 lauten: *prātaḥ prātaḥsāvasya çukravato manthivato madhuçcuta indrāya somān prasthitān preṣya*; XIII, 4, 14: *mādhyandīnasya savanasya niṣkevalyasya bhāgasya çukravato manthivato madhuçcuta indrāya somān-* und XIII, 12, 2: *trītyasya savanasyurbhumato vibhumato vājavataḥ savitr̥vato bṛhaspativato viçvadevyāvatas tivrān āçirvata indrāya somān-*. Zwischen den beiden ersten und der dritten Pressung ist nach diesen Formeln ein deutlicher Unterschied, insofern früh und mittags Somas mit Çukra und Manthin zur Anwendung kommen, abends nur *tivrān* und *āçirvantaḥ* genannt sind. Nach Āpastambas Ritual werden also die Spenden für Indra nur abends mit Āçiras versehen. Das geht auch aus einigen Stellen anderer Texte hervor. Das Çatapatha z. B. sagt IV, 3, 3, 19: diese beiden Savanas, das Morgen- und das Mittag-savana sind reich an reinem Soma, reich an Saft; aber das dritte Savana ist leer davon.

---

<sup>1)</sup> Taitt. Samh. VI, 1, 6, 4: *pubbhyān dve savane samagrhnān mukhenaikam | yan mukhena samagrhyāt tad adhayat | tasmād dve savane çukravati prātaḥsavanam ca mādhyandīnam ca | tasmāt trītyasavana r̥jīṣam abhi suṇvanti | dhātum iva hi manyante | āçiram ava nayati saçukratoçya*. Siehe auch den Comm. vol. III, S. 88 zu III, 2, 2, 1.

Maitr. Samh. III, 8, 10 (110, 12); IV, 6, 9 (92, 12). (Bei Substituten ist der Sachverhalt anders. S. Taitt. Brāhm. I, 4, 7, 6. 7.) Die Beimischung von Milch bezweckte in diesem Fall offenbar, den aus den Treestern gewonnenen Saft geniessbar oder schmackhaft zu machen. Das gilt für die Indragrahas; in andern Fällen war anderer Branch. Dem Mitravaranagraha z. B. wird früh Milch zugesetzt (Kāt. IX, 6, 9; Āp. XII, 14, 12); der Manthin erhält bei jeder Pressung eine Beigabe von Mehl (s. u.!).)

## 2. Die Mischung mit Milch.

Es werden im Ritual verschiedene Sorten Milch gebraucht. In den sehr ins Einzelne gehenden Vorschriften des Āpastambīya-Sūtra werden XI, 21, 8 die Befehle erteilt: *yā yajamānasya vratadhuk tasyā āçiraṃ kuruta! yā patniyai tasyai dadhigrahāya! yā gharmaadhuk tasyai dadhigharmāya! taptam anātaktaṃ maitrāvaruṇāya! çrtātankyaṃ dadhi kurutādityagrahāya!*

Von der Kuh, welche dem Opferer die Milch zur Fastenspeise gibt, macht die Āçir.<sup>1)</sup> Von der Kuh für die Gattin die Milch zum Dadhigraha! Von der, welche die Milch zum Pravargya gibt, die zum Dadhigharma! Heisse, nicht geronnene für den Mitravarunagraha! In gekochter geronnene Milch bereitet für den Ādityagraha.“ Wir sehen hier die Milch in sehr verschiedenartiger Verwendung, süß und sauer, in selbständiger Darbringung oder als Beimischung zu Soma. Soviel ich sehe, wird bei Āpastamba süsse Milch im Ritual gewöhnlich nur dem Maitravarunagraha zugesetzt<sup>2)</sup>; dagegen, im Fall der Verwendung von Substituten für die Somapflanze, süsse, rohe Milch für alle Somas früh, gekochte mittags, saure mit oder ohne Butterzusatz abends.<sup>3)</sup> Es liegt ausserhalb meiner Absicht auf diese Quisquilien näher einzugehen und ihre Gegensätze zu untersuchen, für uns sind sie wertlos; denn im Rgveda scheint eine Unterschei-

<sup>1)</sup> Abweichend vom R.V. hat dies Wort im Ritual eine besondere Bedeutung, nämlich vorwiegend von saurer Milch. Kāt. X, 5, 3 Comm.: *agnīdhā vinītaṃ mathitaṃ yad dadhi tad āçiraṃ ity ucyate. Pañcav. Brāhm. XVIII, 5, 12: somamiçrārthaṃ dadhyādikam āçiraṃ ity ucyate.* Diese Āçir wird bei der Abendpressung verwendet.

<sup>2)</sup> Āp. XII, 14, 12; Kāt. IX, 6, 9. Das Çat. Br. bemerkt dazu IV, 1, 4, 9: *tad yad evātra payas tan mītrasya soma eva varuṇasya.* Maitr. Samh. IV, 5, 8 (75, 14 ff.).

<sup>3)</sup> Āp. XIV, 24, 14. Vgl. Taitt. Br. I, 4, 7, 6, 7.

dung bis in solche Einzelheiten hinein nicht nachweisbar,<sup>1)</sup> und süsse Milch muss in viel höherem Maasse Soma beigemischt worden sein. Ob dies geschah, um Soma schmackhafter zu machen oder die Wirkung dieses vielleicht starken Trankes zu mildern, ist nirgends gesagt. In einer Brāhmaṇastelle heisst es, Indra habe sich beklagt, Soma bleibe nicht bei ihm und darauf habe man ihn mit gekochter Milch gemischt.<sup>2)</sup> Ein anderer Vers besagt ausdrücklich, dass man Soma mit Milch versüsse (VIII, 2, 3 oben S. 208).

Eine Anzahl von Beispielen der Mischung Somas mit Milch ist früher gegeben worden, es genügt auf diese, sowie auf die, welche bei Ludwig gesammelt sind, zu verweisen.<sup>3)</sup> Dass die Milch bei der Vermischung in Gährung gerät, scheint aus einer Stelle IX, 91, 3 *pavamāno ruṣad irte payo goḥ* „er regt an die Milch der Kuh“ hervorzugehen. Doch kann man den Vers auch anders erklären.

Jener Brauch geht auf eine sehr alte Zeit zurück; er ist nicht bloss vedisch, sondern auch iranisch. Yasna 10, 13 heisst es: *yas tē bādha haoma zairē gava iris-tahē bakhṣaiti*: „wer von dir, o goldener Haoma, nachdem du mit Milch gemischt bist, trinkt.“ Geldner führt eine Stelle aus dem Nīrangistān<sup>4)</sup> an, in der es heisst: *āṭ raēthwiṣkaraḥ yaṭ haomem ca gava raēthwayāṭ bakhṣayāṭ ca* „und das Amt des Raēthwiṣkara ist, dass er den Haoma mit Milch mischt und zu trinken gibt.“ Daher glaube ich,

<sup>1)</sup> Es ist beim Vergleich des vedischen und des späteren Rituals grosse Vorsicht geboten; denn nicht alles, was dieses kennt, darf schon in jenem vorausgesetzt werden und andererseits können Verschiedenheiten beider auf verschiedener Familientradition beruhen.

<sup>2)</sup> Cat. Br. I, 6, 4, 7.

<sup>3)</sup> 172, 186. Ludwig III, 378, 379; dazu noch RV. I, 84, 11. VIII, 69, 3; IX, 1, 9 u. a. Man vergleiche ausserdem die Ausdrücke *gomant* (VIII, 3, 1; 13, 14); *gobhiḥ pariṣkṛta* (IX, 61, 13); *gobhiḥ cṛitah* VIII, 82, 5; *goparīṇas* VIII, 45, 24; *payocṛdh* IX, 84, 5; *ḥukrā upastir* IX, 62, 28 etc.

<sup>4)</sup> Studien zum Avesta I, 49.

dass *gaoma* Y. 10, 12 nicht „milchig“, sondern direkt „milch-gemischt“ zu übersetzen ist. Hierher gehört auch die Formel *haoma yō gava*, welche kürzlich von Caland und de Harlez besprochen worden ist und, wie man sie auch deute, in jedem Falle auf die Mischung Haomas mit Milch hinweist.<sup>1)</sup>

Im Gegensatz zu *go* steht die saure Milch, *dadhi*. Sie kommt im Ritual in selbständiger Verwendung vor sowol beim Dadhigraha, der bei der Morgenpressung dargebracht wird, als beim Dadhigharma,<sup>2)</sup> der zu den Somaopfern mittags hinzukommt, und damit in ebenso lockerer Verbindung wie die Pravargyaccermonie steht.<sup>3)</sup> Ausserdem wird in einzelnen Fällen saure Milch dem Somatrank zugesetzt.<sup>4)</sup>

Der Rgveda kennt sowol den Dadhigharma als die Vermischung Somas mit saurer Milch. Das Vorkommen des ersteren wird durch die Hymne X, 179, die auch wirklich nach Ausweis von Āpastamba XIII, 3, 4 u. a. bei der Dadhigharmacceremonie angewendet wird, bezeugt. Aus den Worten des 3. Verses: *mādhyandīnasya savanasya dadhnaḥ pibendra* „trinke, o Indra, von der sauren Milch der Mittags-spende“ geht hervor, dass das rgvedische Ritual selbst

<sup>1)</sup> Caland, Kuhns Zeitschrift XXX, 459; XXXI, 273; de Harlez, Bezz. Beitr. XV, 317.

Ich bin von der Richtigkeit der Auffassung Calands trotz ihres Scharfsinns nicht überzeugt, nicht nur wegen der schon von de Harlez betonten Fragwürdigkeit des Wortes *haomayu*, sondern auch wegen einer nicht unerheblichen Aeusserlichkeit. Es heisst sonst, dass man die Milch dem Soma, Haoma zusetze, nicht den Haoma der Milch. Bei Calands Deutung würde sich dieser Sachverhalt umkehren. Praktisch wäre das ja ganz gleichgiltig, aber nicht rituell; denn der Haoma ist die Hauptsache. Ich halte daher de Harlez' Erklärung für die beste: „durch Haoma, welcher mit Milch etc. (geopfert wird)“. — Spiegel, Arische Per. 173 scheint diese Mischung mit Milch nicht anzuerkennen.

<sup>2)</sup> Daneben auch Sāmnāyaaopfer. Cat. Brāhm. I, 6, 4, 10 (63, 10).

<sup>3)</sup> Āp. XIII, 3, 1 ff.

<sup>4)</sup> S. S. 219.



in Bezug auf die Zeit seiner Darbringung mit der späteren Praxis übereinstimmt.

Dass der Somasaft mit saurer Milch auch vermischt wurde, zeigen einige Verse, wie VIII, 2, 9: *dadhnā mandīṣṭhaḥ cūrasya*, „mit saurer Milch ist (Soma) am erfreulichsten für den Helden.“

IX, 11, 6: *namased upa sīdata*  
*dadhmed abhi cṛṇātana* /

„naht ihm mit Verehrung, mischt ihn mit saurer Milch“ u. a.<sup>1)</sup>.

Eine Untersuchung an dieser Stelle darüber anzustellen, welchen Göttern diese Mischung zuteil wird, habe ich für überflüssig gehalten. Ich fürchte schon so, zu ausführlich geworden zu sein.

### 3. yavāçir.

Das Ritual kennt, soviel ich sehe, zwei Gelegenheiten, in denen einem Graha Mehl beigesetzt wird, nämlich den Hāriyojana- und den Manthin-graha. Von den Dhānās,<sup>2)</sup> den Gerstenkörnern, die beim Opfer gebraucht werden, wird ein Teil enthülst, mit Butter angerührt und nach der Abendpressung dem Graha, welcher Indra und seinen Rossen dargebracht wird, zugesetzt.<sup>3)</sup> Man wird wol nicht fehl gehen, wenn man ihn in dem *pātraṃ hāriyojanaṃ pūrṇam* des RV. widerfindet.<sup>4)</sup>

Der Manthingraha wird bei allen drei Pressungen zusammen mit dem Çukragraha für zwei Dämonen, Çanda und Marka (d. i. Tod) geschöpft. Die hierüber vorhandenen

<sup>1)</sup> I, 137, 1. 2: *ime vām Mitravaruṇā gavāçirah — dadhy-açirah*.

IX, 81, 1.

<sup>2)</sup> Āp. XII, 4, 5.

<sup>3)</sup> Āp. XIII, 17. Lāt. II, 11, 10 u. s.

<sup>4)</sup> I, 82, 4: *yah pātraṃ hāriyojanaṃ pūrṇam indra ciketati*.

Vorschriften verdienen ausführlicher besprochen zu werden. Es heisst Āp. XII, 14, 3: bei dem Verse RV. X, 123, 1<sup>1)</sup> schöpft er den Çukragraha, legt ihm Gold bei und setzt ihn mit den Worten: „das ist dein Schooss. Schirme die Mannheit“ hin. 14. Für einen Feind (sagt er): „du bist geschöpft; dich (nehme ich) für Çanḍa.“ 15. Wenn er den Vers RV. V, 44, 1<sup>2)</sup> hört, schöpft er den Manthingraha, sagt RV. X, 61, 3 her und mischt ihm Gerstenmehl bei, ohne sich und die andern Grahas zu bestäuben. 16. Mit den Worten: „dies ist dein Schooss, schütze die Nachkommenschaft“ setzt er ihn hin. 15, 1: für einen Feind (sagt er): „du bist geschöpft; dich für Marka.“<sup>3)</sup>

Çanḍa und Marka, für die die beiden Grahas geschöpft werden, gelten als Priester der Asuras.<sup>4)</sup> Das Çat. Brāhm. IV, 2, 1, 6 sagt: „die Götter sprachen: sehet zu, wie wir diese beiden fortjagen. Sie sagten: wir wollen für sie zwei Grahas schöpfen. Sie werden zu uns herabkommen und wir wollen sie ergreifen und wegjagen. Sie schöpften für die beiden die Grahas. — Daher werden sie für Çanḍa und Marka nominell geschöpft, den Göttern aber geopfert.“

In der Tat werden diese beiden Grahas nicht Çanḍa und Marka, sondern Indra dargebracht,<sup>5)</sup> weshalb Yājñavalkya fragt, ob man sie nicht lieber bald für die Götter schöpfen solle.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> *ayan venāḥ codayut* etc.

<sup>2)</sup> *taṁ pratnathā* etc.

<sup>3)</sup> Die Reihenfolge der Grahas ist in den einzelnen Texten verschieden. Während bei Āp. diesen beiden der Graha für Mitra-Varuṇa vorangeht, stellt das Ritual andrer Schulen ihnen den Āçvinagraba voran. Siehe S. 225.

<sup>4)</sup> Siehe PW. s. v. Maitr. Samh. IV, 6, 3 (81, 1).

<sup>5)</sup> Maitr. Samh. IV, 6, 3 (81, 6): *tā apamudyāthendrāyājūhavas tasmād etā anyadevatyaṁ grhyete athendrāya hūyete*. Āp. XII, 23, 4; XIII, 4, 14; 12, 2.

<sup>6)</sup> Çat. Br. IV, 2, 1, 7. Man kann hieraus schliessen, wie allmählich Veränderungen im Ritual zustande kamen.

Die mit der Darbringung beider Grahas verbundenen Beschwörungen<sup>1)</sup> weisen darauf hin, dass an dieser Stelle Dämonen oder Götter feindlicher Stämme in irgend welcher Weise ursprünglich Platz gefunden haben müssen. Die Maitr. Samh. sagt, wer beschwören wolle, solle den Manthingraha den andern vorangehen lassen<sup>2)</sup>; Āpastamba sagt XII, 23, 12, dass das Manthingefäß Krankheit bringe und der Comm. fügt hinzu, dass man es nicht in die Nähe eines Tānūnaptrīn bringen dürfe.

*Marka* ist av. *mahrka* und heisst „Tod“. Die Wahl dieses Wortes anstelle des gewöhnlichen *mṛtyu* zeigt gleichfalls, dass fremdartige Einflüsse der Entwicklung des vedischen Rituals nicht fern gestanden haben.

Die Darbringung des Āukra und Manthin ist auch dem Ritual des Rgveda bekannt. Sie ergibt sich aus III, 32, 2 *gavācīraṃ manthinam indra āukraṃ pibā somam* und noch klarer aus IX, 46, 4:

*ā dhāvātā suhastyah  
āukrā grbhīṣṭa manthinā |  
gobhīḥ grīṣṭa matsaram;*

indem die Dualverbindung beider Worte andeutet, dass sich ihre Zusammengehörigkeit schon auf die Zeit des Rgveda zurückführen lässt. Gottheit ist in beiden Fällen Indra.<sup>3)</sup>

Es ist nicht sicher, dass diese zwei Grahas ähnlich wie im späteren Ritual auch im Rgveda nominell für einen Dämon geschöpft wurden. Wir finden aber V, 77, 1 einen *grāhā* erwähnt, der nach dem Inhalt der Stelle, ebenso wie Čandamarkau, einen Platz im rgvedischen Opfer gehabt haben muss:

<sup>1)</sup> Āp. XII, 15, 1 ff.; 22, 1 ff.

<sup>2)</sup> Maitr. Samh. IV, 8, 9 (117, 10): *yo brahmararcasakāmaḥ sa āukrāgrāṇs tejo vai āukro brahmararcasam | yo 'bhicareṭ sa manthyagrāṇ (grāhān grbhīṣṭa) ārtam vā etat pātram yun manthipātram.*

<sup>3)</sup> Für IX, 46, 4 ergibt es sich aus v. 3. 6 der Hymne.

*prātaryāvāṇā prathamā yajadhvam  
purā gr̥dhṛād araruṣaḥ pibātaḥ*

„verehrt zuerst die zwei, die morgens kommen (die Aṇvins); mögen sie vor dem kargen Geier trinken.“

Ludwig hat bei dieser Stelle<sup>1)</sup> zuerst an die beiden Dämonen der Çrautasūtras erinnert, diesen Gedanken aber verworfen. Ich glaube, dass er Unrecht hat und dass in der Tat beide dieselbe Stellung wie der Gr̥dhra des R̥V. einnehmen. Mich bestärkt hierin der Umstand, dass nach der Angabe des Verses die Aṇvins vor dem Gr̥dhra trinken. Ganz so trinken im Ritual einiger Yajusschulen<sup>2)</sup> die Aṇvins als die letzten der Doppelgötter vor Çaṇḍa und Marka.

Der Gr̥dhra des R̥V. entspricht dem Marka. Taitt. Ār.<sup>3)</sup> steht ein Vers, der beim Geschrei eines Unglücksvogels herzusagen ist:

*asṛimukho rudhīrenābhyaktaḥ<sup>4)</sup>  
yamasya dūtaḥ çvapād vidhāvasi |  
gr̥dhraḥ suparnaḥ kuṇapaṃ niṣevase  
yamasya dūtaḥ prahito bhavasi ca ||*

„ein Blutgesicht, mit Blut bist du besalbt; als Yamas Bote läufst reissend du umher. Ein Adler liebst du Aas; als Yamas Bote bist du ausgeschiedt.“ So wird auch Gr̥dhra des R̥V. ein Todtenvogel, ein Unglücksvogel sein, der als Bote Yamas gelten mochte; also entspricht der Gr̥dhra (als yamasya dūta) fast genau dem Dämon Marka im Çrautaritual.

Einige Bemerkungen unserer Quellen führen noch weiter. Diese beiden Grahas heissen zwei Augen<sup>5)</sup> und

<sup>1)</sup> IV, 56.

<sup>2)</sup> Taitt. Samh. I, 4, 7—9. Çat. Br. IV, 1, 5 und 2, 1. Kāt. IX, 9, 20 ff. Yajñeçvaraçarman S. 86.

<sup>3)</sup> IV, 29. Maitr. Samh. IV, 9, 19 (186, 1).

<sup>4)</sup> Mit Maitr. Samh. lese ich abhyakta für avyakta.

<sup>5)</sup> Çat. Br. IV, 2, 1, 1 ff. Maitr. Samh. IV, 5, 9 (77, 11); 9, 3 (80, 14).

Çat. Brāhm. wie Maitr. Samh. sagen direkt, dass Çukra die Sonne, Manthin der Mond sei. Das ist keine blosse Deutelei der Brāhmanatexte, sondern in den mit beiden Grahas verbundenen Sprüchen tritt eine sicher von einer gleichen Auffassung ausgehende Anspielung auf den ‚Glanz‘ dieser ‚Augen‘ hervor.<sup>1)</sup> Zu dem Çukra sagt der Priester nämlich: „Mit Himmel und Erde sich vereinend (leuchtet) der Helle (Çukra) mit hellem (çukra) Glanz;“ zu dem Manthin dagegen: „mit Himmel und Erde sich vereinend (leuchtet) der Manthin mit gemischtem (manthin) Glanz.“ Die dem ersten Graha beigelegte mystische Bedeutung wird noch durch die früher beschriebene Hinzufügung eines Goldstücks zu dem Becher reinen Somas erkennbar. Die Bedeutung des Namens Çanḍa selbst ist leider dunkel.

Dass man den Manthin aber mit seinem „Manthinglanz“ sich in Beziehung zum Monde dachte, lässt sich aus dem mit ihm verbundenen „Marka“ leicht vermuten; denn der Mond ist der Ort der Manen. Das spiegelt sich etwas auch in einer vom Çatapatha<sup>2)</sup> an den Manthin angeknüpften Erzählung wider, welche Yava aus einer Thräne Somas entstehen lässt, um die Vermischung von Soma und Yava zu begründen. Der in dieser Legende erwähnte König Soma ist aber hier wie anderwärts der Mond: „er mischt ihn mit Saktus. Varuṇa schlug einst den König Soma ins Auge. Dieses schwoll an; daraus ging ein Ross hervor — eine Thräne fiel von ihm herab. Daraus entstand Gerste. — Was von seinem Auge vernichtet wurde, das machte er wider dadurch ganz.“<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Vāj. Samh. VII, 13. 18: Çat. Br. IV, 2, 1, 19.

<sup>2)</sup> IV, 2, 1, 11.

<sup>3)</sup> Anders ist die Erzählung in der Maitr. Samh. IV, 6, 3, da sie dort an Prajāpati, nicht an Soma anknüpft. Yava entsteht aus P. linkem Auge. Man wird aber nicht fehl gehen, wenn man auch hier die beiden Augen Prajāpatis als Sonne und Mond erklärt.

Ist diese auf einige Angaben der Brähmanas gestützte Deutung richtig, so hätten wir mitten in dem Somaopfer die Darbringung einer Spende an Sonne und Mond, welche durch die Wahl der Namen die Vermutung anregt, dass es sich dabei um einen ausserhalb des eigentlich brahmanischen Rituals erwachsenen Zusatz handelt, der durch die sehr alte Substituierung Indras für Çanḍa-Marka brahmanisch überlüncht wurde.

Ob man auch zur Zeit des R.V. den Manthingraha mit Mehl mischte, geht aus ihm selbst nicht hervor. Es muss hier genügen, den Nachweis zu führen, dass die Mischung mit Mehl ihm bekannt war. Er wird durch zwei Stellen erbracht, VIII, 81 (92), 4 und IX, 68, 4:

*apād u çipry andhasaḥ —*

*indor indro yavāçiraḥ* <sup>1)</sup> //

resp. *añçur yavena pipiçe yato nṛbhiḥ*

*saṇi jāmibhir nasate rakṣate çiraḥ* <sup>2)</sup> //

Yava steht in hohem Ansehen. Er ist AV. VIII, 7, 20 neben Vrihi, Açvattha, Soma genannt und heisst mit *vrihi* zusammen *bheṣajau divas putrāv amartyau*. Ebendasselbst IX, 1, 22 folgen brähmaṇa, rājan, dhenu, anaḍvah, vrihi, yava, madhu auf einander. Die Erzählung, wonach Yava aus Somas Auge entstanden sein soll, ist eben erwähnt. Seine Mischung mit Soma ist also begreiflich. Bemerkt verdient noch zu werden, dass er AV. II, 8, 3 *babhru*, *arjunakāṇḍa* heisst, demnach mit der Somapflanze gleiche Farbe hat.

Aus dieser schon für den Rgveda sicherstehenden Mischung Somas mit Mehl ergibt sich noch eine andere als die S. 49 erwähnte Möglichkeit der Deutung von *andhasi*, nämlich als der beiden Pflanzen, von deren Mischung die

<sup>1)</sup> Sāy: yavair āmicritam. „Getrunken hat der kiefernstarke von dem Saft, Indra von dem Indu, mit Gerste gemischt.“

<sup>2)</sup> „Mit Gerste schmückte sich der Stengel, von den Männern geschöpft. Er vereint sich mit den Schwestern und schützt das Haupt (?).“

Maitr. Samh. sagt: „*mithunam vai somaḥ ca saktavaḥ ca*“ „ein Paar sind Soma und die Saktus.“

Auch im Avesta wird Haoma mit den Früchten einer andern Pflanze gemischt, dem sogenannten *hadhānāpata*<sup>1)</sup>; aber es ist unbestimmt, welchen Charakters sie ist. Man erklärt sie als „Granatapfel.“<sup>2)</sup>

#### 4. Zusatz von Butter<sup>3)</sup>

tritt meines Wissens nur vereinzelt hervor. Die Gefässe waren damit bestrichen oder zum Teil gefüllt. Wir haben *dropāni ghṛtavānti* IX, 96, 13; *yoni ghṛtavant* 82, 1. Daher heisst es IX, 82, 2 von dem in die Gefässe strömenden Soma: *ghṛtaṃ vasānaḥ pari yāsi nirṇijam*, dass er sich in Butter kleide; vgl. IX, 101, 12 u. s. w.; X, 29, 6: *varāya te ghṛtavantaḥ sutāsaḥ*.<sup>4)</sup>

#### 5. Zukost.

Eine grössere Rolle spielen unter den Opferspeisen die aus Körnern hergestellten *Puroḍaḥ* oder *Carus*, welche neben den Somaspenden hergehen und schon im *R̥gveda* einen festen Bestandteil des Somaopfers bilden. Die Notwendigkeit solcher Beigaben erklärt die *Maitrāyaṇī*<sup>5)</sup> sehr natürlich; sie seien notwendig, sagt sie, „zum Festhalten des Soma-trankes“ und die grossen Dosen von Soma, die man verzehrte, lassen den Wunsch nach etwas kräftigerer Kost

<sup>1)</sup> z. B. Vend. 14, 4: *hāmīristu aētayāo urvarayāo yā vaocē hadhānāpata*.

<sup>2)</sup> Siehe Haug, Essays 251. 399. Darmesteter, SBE. vol. IV, 94, Anm. 1. Geiger, Ostir. Kultur 151. 230.

<sup>3)</sup> S. Ludwig III, 379. Nicht alle von seinen Beispielen sind hierher zu rechnen.

<sup>4)</sup> Vielleicht X, 65, 2.

<sup>5)</sup> III, 10, 5 (136, 19): *tasmād anusavanam puroḍaḥ prāçyaḥ somapithasya dhṛtyai*.

jedem des Zechens nicht ganz Unkundigen begreiflich erscheinen.

Eine Viṣvāmitrahymne belehrt uns sehr genau, was bei den Opfern dieser Familie Brauch war. Diese Hymne, III, 52, ist zusammengewürfelt. V. 1—4 sind Gāyatrīverse, 5. 7. 8. Triṣṭubh, v. 6 eine Jagatī. Die erste Gruppe handelt von der Morgen-, v. 5 von der Mittag-, v. 6 von der Abendpressung; man wählt die Metra genau in Uebereinstimmung mit den Vorschriften der Brāhmaṇas, die die achtsilbigen Reihen für die Morgenopfer, die elfsilbigen für die Mittagopfer vorschreiben.

Vers 1. 5. 6. sind nun die Puroṇvākyāverse, die bei den Kuchenopfern der drei Savanas zur Verwendung kommen. Sie zeigen, dass im Ritual der Viṣvāmitras die drei Pressungen dadurch unterschieden wurden, dass man früh neben Puroḍāḥ und Dhānās einen Karambha und Apūpa, mittags nur Dhānās und Puroḍāḥ darbrachte. Das ist an und für sich unerheblich; es zeigt aber, dass schon für die vedische Zeit recht ins Einzelne gehende Vorschriften bestanden haben müssen. Somapressen, Backen und Körner rösten, dies zusammen ist zweimal im RV. als richtige Weise Indra zu verehren hervorgehoben;<sup>1)</sup> Pressen und Backen sind zusammen oft erwähnt.<sup>2)</sup> Nur das Gebäck dessen, der Soma presst, nimmt Indra gern an<sup>3)</sup> und das Essen von Dhānās steht mit dem Somatrinken X, 28, 1 auf einer Stufe.

<sup>1)</sup> IV, 24, 7: *ya indrāya sunavat somam adyā  
pacāt paktīr uta bhrjyāti dhānāḥ* /

VI, 29, 4: *sa soma āmīḍatamaḥ suto bhūd  
yasmīn paktīḥ pacyate santi dhānāḥ* /

Andererseits stehen VIII, 2, 11; 31, 2 *ācīr*, *puroḍāḥ*, *soma* nebeneinander.

<sup>2)</sup> VII, 32, 8: *sunotā somapācne somam indrāya — pacatā paktīr*. II, 12, 14. 15; V, 29, 11; 34, 1; VIII, 31, 1: *yo yajāti yajāta it sunavac ca pacāti ca* X, 116, 8.

<sup>3)</sup> IV, 25, 6. 7.



Pakti ist seltener als Puroḍāḥ und kann damit nicht identisch gewesen sein. Denn beide stehen z. B. Vāj. Samh. XXI, 59 u. s. in den Worten *pacan paktiḥ pacan puroḍācān* nebeneinander; ebenso in einem Rgvedaverse (IV, 24, 5):

*ād it paktiḥ puroḍācam riricyāt |*

*ād it somo vi papṛcyād asuṣvīn*

„dann möge die Pakti dem Puroḍāḥ vorangehen<sup>1)</sup> und Soma die nicht Pressenden ausschliessen.“

Wie sehr ins Detail die Vorschriften schon der ṛgvedischen Zeit gegangen sind, zeigt folgender Umstand. Die zu den Kelterungen gehörenden Kuchenopfer, die Savanīya Puroḍāḥ schliessen immer mit einer Spende für Agni Sviṣṭakṛt.<sup>2)</sup> Dazu gehören die Verse III, 28, 1 resp. 4 resp. 5, welche sowol dem Inhalt als dem wechselnden Metrum nach den drei Savanas vollkommen entsprechen und die Darbringung dieser Agnisviṣṭakṛtspenden am Schlusse der Savanīya Puroḍāḥ als einen sehr alten Brauch erweisen.

Ausser den Kuchen begleiten das Somaopfer noch andere Spenden. Es gehören dazu Dhānās für Indra harivant, ein Karambha für Indra Pūṣanvant, eine Payasyā für Mitra-Varuṇa, ein Parivāpa für Sarasvatī Bhārati.<sup>3)</sup> In der Hauptsache sind auch diese dem R̥V. bekannt. Die Dhānās für Indra harivant oder die Speisung von Indras Rossen, der Karambha für Pūṣan sind verschiedentlich erwähnt. Man vergleiche III, 35, 7:

*stīṛṇaṃ te barhiḥ suta indra somaḥ*

*kṛtā dhānā attave te haribhyām |*

<sup>1)</sup> Vielleicht ist *riricyāt* polemisch gegen puroḍāḥ zu fassen.

<sup>2)</sup> Āp. XII, 20, 16; XIII, 1, 13. 14. Čāṅkh. VII, 1, 6; 17, 2; VIII, 2, 2 u. s.

<sup>3)</sup> Maitr. Samh. III, 10, 6 (137, Z. 6); Čat. Br. IV, 2, 4, 22; Taitt. Br. I, 5, 11 (etwas abweichend); Āp. XII, 4, 6 ff. u. s. w. Die Rituale weichen hier mehrfach ab. Bei den Taittirīyas war eine Payasyā bei allen drei Savanas, bei andern nur früh, Siehe Kauṣ. Br. XIII, 2. Čāṅkh. Čr. Sūtra VII, 1, 3 Comm.

„Gestrent ist dir das Barhis, gepresst, o Indra, der Soma, bereitet die Dhānās deinen Rossen zur Speise.“ An den Dhānās hat auch Indra Teil. III, 35, 3:

*divedive sadrçīr addhi dhānāḥ*

III, 43, 4; I, 16, 2.

Ferner III, 52, 7:

*pūṣānvate te cakrmā karambham*

*harivate haryaçvāya dhānāḥ |*

*apūṣam addhi saḡaṇo maruḍbhīḥ somaṃ pīva etc.*

„Dir im Bunde mit Pūṣan bereiteten wir ein Mus,<sup>1)</sup> im Bunde mit den Haris dir, dem falbrossigen, Dhānās; einen Kuchen iss mit den Maruts, Soma trinke u. s. w.“

Ferner III, 52, 1; VI, 57, 2. Taitt. Saṃh. III, 1, 10<sup>d</sup>. Maitr. Saṃh. III, 10, 6 (137, 16); Vāj. Saṃh. XIX, 21 u. a.

Der Karambha tritt im R̥gveda nur bei der Morgenspende auf und wird erst später an den andern Tageszeiten dargebracht; der Kuchen für Indra Marutvant ist wol durch den Parivāpa für Sarasvatī ersetzt worden; eine Payasyā für Mitra-Varuṇa kann ich nicht nachweisen. Sie heissen aber zweimal ghṛtāsuti, auch ghṛtāṇna.

Auch der Avesta kennt Zugaben zum Haomatrānk, die unter dem Namen Draona gehen und zum Teil vielleicht aus Fleischteilen bestanden.<sup>2)</sup>

## 6. Soma tīvra.

*Tīvra* ist ein öfter vorkommendes Beiwort. Die allgemeine Bedeutung „scharf, stechend“ reicht nicht aus, uns

<sup>1)</sup> Āp. XII, 4, 13 sagt: *mantham saṃyutaṃ karambha ity ācakṣate*. Der Comm. sagt: *saktavo manthaḥ | te tv adbhīr ājyādīnā vā saṃyutāḥ karambha ity ākhyāyante*.

<sup>2)</sup> Anquetil, Usages II, 535; 573. Spiegel, Er. A. III, 572. Sie mit der Darbringung des Agniṣomiya Paçu zu verbinden, wie nach Stevenson's Angaben Windischmann will, ist irrig. Im R̥v. ist mehrfach davon gesprochen, dass man Indra zu Ehren Büffel brät. Was das bedeutet, ist noch zu untersuchen.

eine klare Vorstellung von dem, was damit eigentlich gemeint ist, zu geben.

Im Ritual gibt es einen *tīvrāsava*, den der darbringt, der in Nachkommenschaft, Vieh u. s. w. „*tīvra*“ d. i. hervorstechend zu werden wünscht. Ein früherer Abschnitt dieser Untersuchungen (S. 36. 58) bot Gelegenheit für *tīvrānta* die Bedeutung „mit spitzen Enden“ nachzuweisen im Gegensatz zu *bahuramadhya*, „in der Mitte dick“. Daher wird auch *tīvrasut* RV. VI, 43, 2 in gleicher Weise zu fassen sein<sup>1)</sup>; der Gegensatz zwischen ihm und *madhya*, *anta* liegt dort so deutlich zu Tage, dass man meiner Meinung nach die beiden letzten Worte gleich *madhyasuta* resp. *antasuta* fassen muss: der Somasaft, der in den Schossen sich befindet d. i. oben, mitten, unten. Meine Deutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die Verwendung von *tīvrasut* in einem grade bei dem *tīvrāsava* gebrauchten Verse, der bei Čāṅkhāyana steht.<sup>2)</sup>

Mit der Bedeutung „spitz“ kommen wir aber nicht überall aus. Es hat wiederholt übertragenen Sinn. Wir finden RV. VI, 75, 7 *ghoṣās tīvrās* „lautes Geräusch“; X, 72, 6 *renus tīvras* „heftiger Staub“; Vāj. Samh. XXIX, 39 *tīvrās samadas* „heisse Kämpfe“. Selbst auf Flüssigkeiten wird es bezogen: *ghṛtaṃ tīvraṃ juhotana* V, 5, 1; die Wasser sind AV. X, 2, 11 *tīvrā aruṇā lohiniṣ tāmradhāmraḥ* genannt.

Wie bei dem wurzelverwandten *tikta* „bitter“ sich die Bedeutung „duftend“<sup>3)</sup> entwickelt hat, wird bei *tīvra* „spitz, scharf“ ein ähnlicher Uebergang anzunehmen sein.

Was heisst nun *tīvra soma*? In den S. 218 angeführten Formeln für die Indragrahas führen nur die abends dargebrachten Becher die Bezeichnung *tīvra* und *āçīrvant*; die

<sup>1)</sup> *yasya tīvrasutam madam  
madhyam antaṃ ca rakṣase /  
ayaṃ ca somo indra te sutaḥ —*

<sup>2)</sup> XIV, 20, 1: *ayaṃ tīvras tīvrasud indra somaḥ —*

<sup>3)</sup> Meghadūta 20.

andern sind aus reinem Soma geschöpft. Es zeigt sich nun, dass auch im R.V. *tīvra* wiederholt neben *āçir* oder in ähnlichem Zusammenhange steht:

I, 23, 1:

*tīvrāḥ somāsa ā gahi*  
*āçirvantāḥ sutā ime |*  
*vāyo tām prasthitām piba ||*

VIII, 2, 10:

*ime ta indra somās*  
*tīvrā asme sutāsaḥ |*  
*çukrā āçiraṃ yācānte ||*

Für *āçir* steht *prayas* X, 42, 5:

*yo asmai tīvrān somān āsunoti prayasvān<sup>1)</sup>*

oder *rasa* VI, 47, 1:

*svāduḥ kilāyaṃ madhumān utāyam*  
*tīvraḥ kilāyaṃ rasavān utāyam |*

oder genauer *go* V, 37, 4:

*tīvraṃ somaṃ pibati gosakhāyam.*

So wird auch in X, 160, 1:

*tīvrasyābhivayaso asya pāhi*  
*sarvarathā vi harī iha muñca*

*abhivayas*, wie schon von Sāyana<sup>2)</sup> l. c. erkannt ist, von *vayas* „Speise“, nicht von *vayas* „Kraft“ abzuleiten sein und soviel wie *prayasvant* heissen.

Wie in einem Falle *go*, steht auch *madhu* „Honig“, über dessen Verwendung bei Somaopfern ich bald zu sprechen habe, neben *tīvra*:

IX, 17, 8: *madhor dhārām anu kṣara*  
*tīvraḥ sadhastham āsadaḥ |*

oder II, 41, 14: *tīvro vo madhumān ayam*  
*çunahotreṣu matsaraḥ.<sup>3)</sup>*

<sup>1)</sup> Sowol Soma als der Opfernde können *prayasvant* heissen.

<sup>2)</sup> *adhigataṃ carupuroḍāçādyannaṃ yasya tādrçasyāsya somasya.*

<sup>3)</sup> Man vgl. auch Vāj. Samh. XX, 63: *tīvraṃ parisrutā somam*

Auch aus dem Verse Āṇv. Ṣr. S. VI, 5, 24: *ime somāsas tiroahnyāsas tivrās tiṣṭhanti* ergibt sich für *tivra* ähnliches; denn er wird nach Sūtra 23 bei dem Āṇvinagraha verwendet, der mit einer Kuchendarbringung verbunden ist.

An zwei weiteren Stellen<sup>1)</sup> steht *tivra* als Bezeichnung des Soma der Abendspende, also des Savana, an dem Soma nach Ausweis jener Formeln *tivra* und *ācīrvant* ist. Wir haben hiernach wider eine Uebereinstimmung zwischen dem vedischen und dem späteren Ritual.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass *tivra* eine Eigenschaft des Somatrankes ist, die durch die Beimischung oder Beigabe anderer Dinge wie Milch, Honig oder Kuchen erzielt wird, etwa *pikant*.

Verschiedene Stellen der vedischen Litteratur können zur weiteren Bestimmung des Wortes herbeigezogen werden. Tāṇḍya Mahābr. XVIII, 5, 12: *ṣatam ācīram duhanti tivrāyanty evainam*. Vāj. Samh. XIX, 1, wo Soma und Surā *tivra* genannt sind, erklärt Mahīdhara das Wort mit *kaṭvācana* und sagt, die Surā *tivrā* sei „rasch berauschend.“<sup>2)</sup> Das Ṣat. Brāhm. II, 4, 4, 16 äussert sich so: *atha yad pūrvedyur agniṣomīyeṇa yajate paurṇamāsyām abhiṣunoty evainam etat, tasminn abhiṣuta etam rasam dadhāty, etena rasena tivrīkaroti | svadayati ha vai devebhyo havyam* u. s. w. und XII, 7, 3, 5: *tivrām tivreṇetīndriyam evāsmiṇ dadhāti*.<sup>3)</sup> Diese Zeug-

*indrāya suṣuvur madam* und AV. III, 13, 5; Maitr. S. II, 13, 1: *tivro raso madhuprcām aramgamah*.

<sup>1)</sup> IV, 35, 6: *yo va: sunoty abhipitoe ahnām tivrām vājāsah savanam madhāyā |*

V, 30, 13: *tivrā indram anamanduh sutāso aktor vyūṣṭau paritakmyāyāh |*

14. *auchat sā rātri* —

<sup>2)</sup> So auch Sāyaṇa zu X, 160, 1.

<sup>3)</sup> Siehe auch Ṣat. Br. I, 6, 4, 6; Āp. XIII, 17, 9 Comm. (*apah*) *tivrīkrtyeti dūrvārasenāpām ṣlakṣṇīkaraṇam tivrīkaraṇam*. Comm. zu Taitt. Brāhm. II, 6, 12, 2 erklärt es mit *tivragandhopetaṃ*.

nisse bestätigen also das Ergebnis der auf den Rgveda gestützten Untersuchung, dass *tivra* auf Soma bezogen „pikant, gewürzt“ heissen muss. Diese Bedeutung passt auch auf Ghṛta und Āpas. Es ergeben sich demnach für *tivra* folgende Bedeutungen:

- 1) scharf, spitz.
- 2) kräftig (*reṇu*, *ghoṣa* u. s. w.); gewürzt, pikant (von dem mit Zutaten versehenen Somasaft).

### 7. rjīṣa; rjīṣin.

In den Brāhmaṇas und Sūtras ist rjīṣa eine sehr geläufige Benennung der ausgepressten Somaschösslinge, der Trester.<sup>1)</sup> Diese Bedeutung des Wortes reicht auch in die Saṃhitās des Yajurveda hinein, denn die Maitrāyaṇī sagt z. B. IV, 8, 5 (112, 3) *atiriktam vā etad yajñasya yad rjīṣaḥ*<sup>2)</sup>; wir finden sie in einer, allerdings späten Prosastelle des Atharvaveda IX, 6, 16 u. s.

Dasselbe Wort steht nun auch im RV. und von ihm ersichtlich ist rjīṣin abgeleitet, das fast ausschliesslich ein Beiwort Indras und der Maruts ist.

Ich habe aus keinem Verse die Ueberzeugung gewinnen

<sup>1)</sup> Der Comm. zu Vāj. Saṃh. VIII, 25 sagt *gatasārah soma rjīṣaḥ* (s. w. unten Yāska). Çat. Brāhm. IV, 4, 5, 1: *athaitac charitram / tasmin na raso 'sti / tan na parāsyam / tad apo 'bhyavaharanti / raso vā āpas / tad asminn etaṃ rasaṃ dadhāti*. — 15. 16. *eka rjīṣasya dvir avadyanti tad u tathā na kuryāt / çaritam vā etad bhavati nālam āhutyai* u. s. w. Maitr. Saṃh. IV, 8, 5 (113, 3) u. s. Die Sūtren beschreiben ausführlich die Behandlung der Trester bei der Abendspende, z. B. Āp. XIII, 10, 5 ff.; 20, 8 ff. Kāt. X, 3, 12 ff.; 9, 1 ff. Sie werden abends ausgepresst und ihr Saft wird im Pūtabhṛt mit gequirelter saurer Milch vermischt.

<sup>2)</sup> Vgl. Vāj. Saṃh. XIX, 72: *somo rājāmṛtam suta rjīṣenājahān mṛtyum*, wofür die Maitr. III, 11, 6 (148, 9) allerdings *oṣadhīnām apām* liest. Bei Yāska V, 12 steht der Vers (oder Praiṣa):

*babdhām te harī dhānā  
upa rjīṣam jighratām.*

können, dass die lediglich auf etymologischem Wege gewonnene und dem Rgvedawort (im Gegensatz zu dem späteren Sprachgebrauch) beigelegte Bedeutung „vorstürzend“ in ihm angezeigt oder geboten sei. Der einzige Vers, der vielleicht in Betracht kommen könnte, ist VIII, 79, 4,<sup>1)</sup> aber auch da brauchen die Genitive *divaḥ* und *prthivyāḥ* durchaus nicht von *rjīṣin* abzuhängen.

Unter diesen Umständen ist es bedenklich, von der traditionellen Bedeutung des Wortes ganz abzugehen; meiner Meinung nach mit mehr Recht hat Ludwig sich zu III, 32, 1 (499, 1) der einheimischen Erklärung zugewandt, dass *rjīṣin* „Geniesser der Trester“ heisse. So sagt z. B. der Comm. zu Yāska (vol. III, 68, 2): *rjīṣi yadi somo 'bhipretas tasya rjīṣitvam upapadyate | athendro 'bhipretas | tasya taylor aṣvayor rjīṣabhāgā ity anayāpekṣayā rjīṣitvam*; ebendort S. 69, l. Z. *rjīṣi vajrī vṛṣabhāḥ* (R.V. V. 40, 4) — *rjīṣeṇa tadvān rjīṣi*. Vgl. u. a. auch Taitt. Samh. III, 2, 2, 1. Aber auch das reicht für den R.V. noch nicht aus.

*rjīṣá* kommt im R.V. nur einmal vor, in einer Umgebung, die es zweifellos macht, dass es hier ein Adjektiv ist;<sup>2)</sup> die Ansicht des P.W., dass es hier soviel wie *rjīṣin* sei, scheint völlig gerechtfertigt. In der Deutung dieses Wortes selbst aber weiche ich von diesen Autoritäten ab aus Gründen, die soeben auseinander gesetzt sind; andrerseits ist aber die Bedeutung „mit Trester versehen“ für den R.V. zu eng; denn Indra heisst so nicht nur bei der Abendspende, sondern

<sup>1)</sup> *tvam citti tava dakṣair  
diva ā prthivyā rjīṣin |  
yācīr aghasya cid doṣaḥ ||*

„durch deine Einsicht, dein Geschick, wehre von Himmel und Erde, o Soma *rjīṣin*, jedes Schlechten Bosheit ab.“

<sup>2)</sup> I, 32, 6: *ayoddheva dūrmada ā hi juvee  
mahāvītram tuvivādham rjīṣam*

Sāy. setzt es gleich *apārjaka*. Ludwig: „der lauten Preisgesang erhob.“

auch in Versen, die auf die Tageszeit gar keinen Bezug haben;<sup>1)</sup> Soma wird an zwei Stellen selber so genannt. Dem zu Grunde liegenden Wort *rjīṣa* muss also eine Bedeutung zugewiesen werden, wie *añṣu* oder *vāṇa*, ‚Somaschössling,‘ anfänglich seine Hülle mit dem darin enthaltenen Saft bezeichnend. Davon ward *rjīṣin* abgeleitet, „der die Schösslinge hat“ oder „dem sie gehören“. Daher heissen grade Indra und die Maruts so, die ausser Vāyu ganz besonders Anteil am Somatrank haben. Aus dieser allgemeinen Bedeutung von *rjīṣa* entwickelte sich die von *çarya*, ‚Schale der Sompflanze‘, ‚Trester‘, die die später übliche ist.

### 8. Soma tiroahnya.

*tiroahnya* ist im R.V. ein Beiwort des Agni Sviṣṭakṛt dargebrachten Puroḍāç und des Somatranks. Der Commentar zu Kātyāyana sagt sehr genau, was unter Soma tiroahnya zu verstehen ist; seine Erklärung entspricht der, die man aus dem Wort selbst entnehmen kann;<sup>2)</sup> es ist Tags zuvor gepresster Soma, der beim Āçvinaçastra dargebracht wird und zwar nach Kātyāyana XII, 6, 10; XXIV, 3, 42 Comm. für die Açvins. Das stimmt mit dem R.V. überein; denn an verschiedenen Stellen I, 47, 10; III, 58, 7, wozu noch der Vers *ime somāsas tiroahnyāsas* (Āçv. Çr. VI, 5, 24; Çāṅkh. IX, 20, 31 u. s.) tritt, sind grade die Açvins zum Trunk vom *tiroahnya* eingeladen; nur I, 45, 10 sind die Götter allgemein dazu gerufen und VIII, 35, 19—21 neben ihnen speziell Uṣas und Sūrya genannt.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> III, 32, 1 bei der Mittagpressung.

<sup>2)</sup> XXIV, 3, 42: *tiraç ca tad ahaç ceti viçeṣaṇaṃ viçeṣyena bahutvam iti karmadhārayaḥ tiro'hna iti rūpam | rātryā antarhitam vyavahitam ahar iti tasyārthaḥ | tiro'hne rātryantarhite 'hani bhavāḥ somā tiro'hnyāḥ | āçvinaçastrakayāgasambandhināḥ camasasthāḥ somāḥ pūrvadinaniṣpannatvāt tiro'hnyā ity ucyante.*

<sup>3)</sup> Dass auch diese Erweiterung im Zusammenhange mit dem späteren Ritual steht, hat Oldenberg, Rgveda I, 227 bemerkt.



## 5. Soma, Madhu und Surā.

In der indischen Litteratur ist die Verwendung von Honig bei festlichen Gelegenheiten wohl bekannt. Manu z. B. lehrt III, 119 die Bewirtung des Königs, Priesters und anderer Ehrengäste mit einem Madhuparka d. h. einem aus Honig und saurer Milch bestehenden Mischgericht. Die Gṛhyasūtren erwähnen es oft. Īṣa empfängt bei seiner Ankunft bei dem Gott der Berge<sup>1)</sup> von diesem Milch und Honig.<sup>2)</sup>

Auch der R̥gveda kennt einen Trank, der aus Milch und Honig besteht. VIII, 4, 8 heisst es in einem an Indra gerichteten Verse:

*madhvā samprkṭāḥ sārageṇa dhenavas  
tūyam chi dravā piba |*

„Mit Honig von der Biene ist die Milch gemischt; komm schnell, lauf und trink.“

Nach IX, 11, 2 ist es ein Brauch der Atharvans diesen Trank zu bereiten:

*abhi te madhunā payaḥ  
atharvāṇo aṣṭrayaṇi |*

„es mischten dir die Atharvans Milch mit Honig.“

Nach Maitr. Samh. IV, 9, 7 (128), Vāj. Samh. 38, 6 u. s. heisst ein beim Pravargya gebrauchter Spruch: *indrāṣ-  
vinā madhunāḥ sārageṇa gharman pāta.*

Im Avesta kommt *madhu* selten vor.<sup>3)</sup> Nirgends aber finde ich Geigers Ostiran. Kultur S. 233 ausgesprochene Annahme gerechtfertigt, dass es nur ein anderer, mehr bürgerlicher Name für Haoma sei; es heisst an beiden Stellen, wie Windischmann<sup>4)</sup> längst gesehen hat, lediglich Honig.

<sup>1)</sup> Kum. Sambhava VII, 72.

<sup>2)</sup> Siehe einiges Material bei A. Kuhn, Myth. Stud. I, 122.

<sup>3)</sup> Vend. 5, 52; 14, 17.

<sup>4)</sup> Mithra 72; Zoroastr. Stud. 295.

Vendidad VIII, 22 stehen in den Worten *myazdem gaomentem madhumantem* Milch und Honig wie im Indischen neben einander.

Die Vorstellung von der Heiligkeit der Bienen, die bedeutsame Rolle des Honigs in der Mythologie ist nicht indisch oder indoiranisch, sondern nach Ausweis der griechischen Vorstellungen schon vorgeschichtlich;<sup>1)</sup> seine gelegentliche Verwendung im Veda wird somit auf einer alten Ueberlieferung beruhen, die in das Ritual hineinragt, aber allmählich vor dem Somakult verblasste.

### Die Aṣvins und der Honig.

Zuerst ist ein Punkt zu erwägen. Es ist unverkennbar, dass unter allen Göttern die Aṣvins am ersten mit dem Madhukult verbunden gewesen sein müssen. I, 117, 6 sind sie es, die hundert Kübel von Madhus<sup>2)</sup> ausgiessen. Die Madhukaçā, die Honiggeissel, gebührt ausschliesslich ihnen; nur ihr Wagen heisst madhuvāhana, madhuvarṇa; sie sind madhūyu, madhupā, mādhvī, nie somapā, obwol ihnen ja Soma auch geopfert wird. In einer grossen Anzahl von Stellen (z. B. I, 180, 1. 2; 182, 2; 183, 4<sup>ed.</sup>; III, 58, 4; X, 40, 6; 41, 3; 106, 10) steht das Wort *madhu* grade im Zusammenhange mit ihnen. Der Adhvaryu, zu dem sie X, 41, 3 zu kommen eingeladen werden, heisst dort *madhupāṇi*. Daraus folgt, dass, wenn auch *madhu* im Veda schon vielfach zu der allgemeinen, auch auf payas, ghr̥ta, Soma angewandten Bedeutung „Süssigkeit“ gelangt ist, es doch an vielen Stellen und ganz besonders dort, wo die Aṣvins in

<sup>1)</sup> Vgl. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I, 282; Weniger, zur Symbolik der Biene; Kuhn, Myth. Stud. I, 122. Vor allem siehe Victor Hehn, Culturpflanzen und Hausthiere<sup>4</sup> 127 ff.

<sup>2)</sup> *çatam kumbhān asiñcatam madhūnām*; in der Parallelstelle I, 116, 7 steht dafür *surāyāh*.

Betracht kommen, noch „Honig“ heissen oder wenigstens ein Getränk, dessen wesentlichster Bestandteil Honig war, bedeuten muss. Ausser dem Esel ist die Biene ja ihr heiliges Thier. Sie verleihen ihr den Honig I, 112, 21:

*madhu priyaṃ bharatho yat saraḍbhyaḥ*

„als ihr süssen Honig den Bienen brachtet“ oder X, 40, 6:

*yuvor ha makṣā pary aṣvinaṃ madhu*

*āsā bharata niṣkṛtaṃ na yoṣaṇā ||*

„von euch trug die Biene<sup>1)</sup> mit dem Munde den Honig (zum Nest), wie eine Frau (den Mund voll Honig) zum Stelldichein geht.“<sup>2)</sup>

Die Aṣvins werden X, 106, 10 selbst mit Bienen verglichen:

*āranigareva madhu erayethe*

*sāragheva gavi nīcinabāre*

„wie zwei Bienen schafft ihr Honig in der Kuh im Euter.“<sup>3)</sup> Sie werden gebeten, den Sänger mit Honig zu salben, damit er glücklich vor den Menschen rede.<sup>4)</sup>

Es wird also auch dort, wo die Biene nicht besonders genannt ist, *madhu* im Zusammenhange mit den Aṣvins ursprünglich „Honig“ bedeutet haben und *madhu* erst, als sie auch in den Somakult Aufnahme fanden, zur Bezeichnung dieses Trankes weiter verwendet worden sein.

Für die Annahme, dass die Aṣvins erst später in den Kreis der mit Soma gefeierten Götter Aufnahme gefunden

<sup>1)</sup> Dass makṣā die Biene heisst, ergibt sich aus I, 112, 17.

Bergaigne, la synt. des compar. S. 89 erklärt makṣā als „le prêtre qui leur offre son hymne de louange et qui arrive comme une femme au rendez-vous.“

<sup>2)</sup> Vgl. noch I, 119, 9; Çat. Br. IV, 1, 5, 17 ff.; XIV, 5, 5, 16 ff.

<sup>3)</sup> vgl. noch IV, 45, 4.

<sup>4)</sup> AV. VI, 69, 2; IX, 2, 19:

*aṣvinaṃ sāragheva mā madhunāṅktaṃ ṣulhaspatī  
yathā varcasvatīṃ vācam āvadāni janān anu !*

haben, sprechen verschiedene Angaben der vedischen Litteratur. Maitr. Samh. IV, 6, 1 (79, 20) heisst es, dass die Aṇvins die Aerzte der Götter waren und keinen Anteil am Soma hatten.<sup>1)</sup> Von den Göttern angegangen, das Opfer zu heilen, taten sie es unter der Bedingung, am Somatrunk beteiligt zu werden. Diese Legende ist sicher nicht ohne alle Bedeutung; denn die sehr bekannte Erzählung des Çat. Brāhm. von Cyavana und den Aṇvins behandelt diesen selben Punkt und zwar so individuell, dass der Gedanke, es handle sich hier wirklich um ursprünglich unbrahmanische Götter, die erst später in den Kult aufgenommen wurden, überaus nahe liegt. Sukanyā sagt nämlich auf Cyavanas Rat zu den Aṇvins: „ihr seid nicht ganz vollständig, nicht ganz vollkommen.“ Die Götter hätten, heisst es, in Kurukṣetra das Opfergewebe aufgespannt und die Aṇvins davon ausgeschlossen. Die Aṇvins wenden sich an die Götter, aber diese verweigern ihnen den Zutritt zu dem Opfer, weil sie als Aerzte zu viel unter den Menschen verkehrt hätten.<sup>2)</sup>

Ein anderer Umstand weist in dieselbe Richtung. Das Thier der Aṇvins ist ausser der Biene der Esel, z. B. RV. VIII, 74 (85), 7. In dem der Sūryā zu Ehren veranstalteten Wettrennen siegen die Aṇvins auf ihrem mit Eseln bespannten Wagen.<sup>3)</sup> Der Esel aber ist ein niederes Thier. Pāraskara Gr. S. III, 15 wird zu ihm *çūdro 'si çūdrajanmā* gesagt — wir werden auch dadurch zu der Annahme geführt, dass die Aṇvins Götter der unteren und zwar unbrahmanischen Volksschichten waren.

### Honig im Çrauta-Ritual.

Im Çrautaritual ist der Gebrauch von Honig überaus selten. Er hat eine Stelle im Vājapeyaopfer, wo nach dem

<sup>1)</sup> *atha vā etau tarhi devānāṃ bhīṣajā āstām aṇvinā asomayau.*

<sup>2)</sup> Vgl. auch Taitt. Samh. VI, 4, 9: *apūtau vā imau manuṣyacaraṇa bhīṣajau.* Dieselbe Erzählung steht auch im Mahābhārata.

<sup>3)</sup> Ait. Br. IV, 9, 5.

Füllen von Surā- und Somagrahas ein Madhugraha in einer goldenen Schale geschöpft wird.<sup>1)</sup> Mit Bezug auf diesen Madhugraha gibt Kātyāyana XIV, 4, 15 folgende Vorschriften: der Adhvaryu und Opferer geben einem (Rājanya oder Vaiçya), der zum Empfange der Surāgrahas auf der Nordçroni der Vedi sitzt, den Madhugraha. 16. Der Neṣṭr schafft die Surāgrahas durch die hintere Havirdhānathür, trägt sie hinter der Hütte fort und gibt einen jenem Rājanya resp. Vaiçya mit den Worten: „damit kaufe ich dir (den Madhugraha) ab“ (gibt ihm darauf alle Surāgrahas und nimmt den Madhugraha). 17. Er gibt diesen mitsammt dem Gefäss dem Brahman. 18. Dieser macht damit was ihm beliebt (d. h. nach dem Commentar, er verschenkt ihn, giesst ihn wo anders hinein oder trinkt ihn).

Diese vom Çatapatha-Br. in gleicher Weise beschriebene Verwendung des Madhugraha ist seltsam; er wird einer Gottheit nicht geopfert und dient auch sonst keinem sichtbaren Zweck; es entsteht dadurch der Eindruck, als ob man mit ihm nichts mehr anzufangen gewusst und ihn an dieser Stelle einer alten Sitte zu Liebe beibehalten hätte.

Der Umstand, dass das für ihn gebrauchte Gefäss von Gold sein musste, führt zu einer Vermutung in Betreff seiner ursprünglichen Bedeutung.

Es zeigte sich S. 188, dass auch der Rgveda ein goldenes, beim Somaopfer benütztes Gefäss kennt, den *koça hiranyaya* oder *adrimātr*, für den auch *yoni hiranyaya* oder *ayohata* steht. Eben dort ergab sich, dass ein dem *koça* zukommendes, wiederholt auf ihn angewandtes Eigenschaftswort *madhuçcut* ist, das nach dem Gesagten mit „honigtriefend“ übersetzt werden kann. Es ist wahrscheinlich, dass zwischen

<sup>1)</sup> Çat. Br. V, 1, 1, 6 ff. Kāt. XIV, 2, 9. Çāṅkh. XVI, 17, 9; ich finde diesen Brauch bei Hiranyakeçin nicht, er steht auch nach einer freundlichen Mitteilung Garbes bei Āpastamba nicht.

Vgl. ausserdem Çat. Br. V, 3, 4, 17; XIV, 2, 1, 20.

diesem koça madhuçcut hiranyaya und dem mit einem Goldgeschirr geschöpften Madhugraha des Vājapeya ein innerer Zusammenhang besteht und die Füllung des letzteren auf einem nicht mehr recht verstandenen alten Brauch beruht. Der Zweck des koça madhuçcut ergibt sich aus der Erwägung, dass es der Somasaft ist, der in ihn fließt; z. B. IX, 103, 3:

*pari koçaṃ madhuçcutam  
avyaye vāre arṣati |*

der Koça diene also zur Mischung von Soma und Honig im Ritual des Ṛgveda.

Nachdem dies festgestellt ist, werden sich einige andere Verse leicht auf die Vermischung von Soma und Madhu beziehen lassen, z. B.

IX, 17, 8: *madhor dhārām anu kṣara  
tīvraḥ sadhastham āsadaḥ |*

IX, 97, 11: *adha dhārayā madhvā prcānas  
tiro roma pavate adridugdhaḥ |*

86, 48: *avyo vāre pari dhāva madhu priyam<sup>1)</sup> |*

109, 20: *añjanty enaṇi madhvo rasena  
indrāya vṛṣṇa indum madāya ||*

Daher ist madhumant soma ursprünglich nicht der „süße“, sondern der „versüsste“ d. i. mit Honig gemischte Soma.<sup>2)</sup> So heisst es z. B. II, 41, 14, wo die Beifügung von tīvra besonders darauf hinweist:

*tīvro vo madhumāni ayam  
ḡunahotreṣu matsaraḥ |*

<sup>1)</sup> Vielleicht auch 11, 5: *madhāv ā dhāvātā madhu*; I, 177, 3: *sutaḥ somaḥ pariṣiktā madhūni*. Ebenso wird X, 154, 1 Soma, Madhu (und Ghrta) unterschieden.

<sup>2)</sup> Soma scheint von Natur nicht immer süß gewesen zu sein. Darauf weist auch der Vers VIII, 2, 3 „wir machten ihn dir mit Kuhmilch süß“ s. oben 208. 220.

„gewürzt ist dieser mit Madhu versehene, berauschend bei den Čunahotras.“<sup>1)</sup>

So gewinnt das Wort *madhuçcut* neben *çukravant* und *manthimant* in den früher genannten Indrapraisaformeln seine Bedeutung, obwohl es bei dem tatsächlichen Verlauf des Opfers darauf keinen Anspruch mehr hat.

Formeln haben meist die Annahme höheren Alters für sich und so wird es in ihnen von sehr altem Brauche herkommen.

Aus der späteren Litteratur kann ich die Mischung Somas mit Madhu nicht nachweisen. An ihrer Stelle verzeichnet sie eine von Soma und Surā, welche etwas eingehender beleuchtet werden muss.

#### Surā.<sup>2)</sup>

Ueber den Wert der Surā sind die Ansichten der vedischen Texte geteilt; RV. VIII, 21, 14 klagt der Dichter:

*nakī revantaṃ sakhyāya vindase  
piyante te surāçvaḥ |*

„nicht findest du einen Reichen zur Freundschaft; sie reden übermütig, von Surā trunken.“ Auch VII, 86, 6; VIII, 2, 12 wird von dem durch die Surā bewirkten Rausch gesprochen:

*na sa svo dakṣo varuṇa dhṛutiḥ sā  
surā manyur vibhūdako acittiḥ |*

„nicht ist (unsre Sünde) eignes Tun, o Varuṇa, sie ist Betörung, Surā, Leidenschaft, Würfelspiel, Verblendung.“

*hṛtsu pītāso yudhyante  
durmādāso na surāyām |*

„es balgen sich im Magen die getrunkenen (Somabecher), wie an der Surā berauschte.“

Die Surā gilt in den beiden letzten Versen als ein, wenn auch nicht verwerfliches, so doch berauschendes Ge-

<sup>1)</sup> Daher IX, 77, 1: *eṣa pra koçe madhumāṇ acikradat*.

<sup>2)</sup> Zimmer, Altind. Leben 280.

tränk. Ein Tadel liegt jedoch in VIII, 21, 14; denn die Surātrinker sind Freunde Indras nicht. Andererseits fehlt es nicht an Stellen, welche eine Wertschätzung dieses Trankes bekunden; vor allem kommt I, 116, 7 in Betracht, wo es heisst, dass die Aṇvins hundert Tonnen Surā aus dem Hufe des Rosses strömen liessen. Dieser Vers ist vollkommen dem früher angeführten I, 117, 6 gleich, nur dass *surāyāḥ* anstelle von *madhūnām* getreten ist, so dass man vermuten könnte, dass beide Worte Gleiches oder Ähnliches bezeichnen. Zwei andere die Surā in durchaus freundlichem Sinne erwähnende Verse sind X, 131, 4. 5:

*yuvanī surāmam aṇvinā namucāv āsure sacā  
vipipānā cūbhaspatī Indram karmasv āvatam ||  
putram iva pitarāv aṇvinobhā  
indrāvathuḥ kāvyair danśanābhiḥ |  
yat surāmaṇi vy apibāḥ ca cibhiḥ  
sarasvatī tvā maghavann abhiṣṇak. ||*

*Surāma* ist, wie nach Roth's Vorgang Garbe<sup>1)</sup> gezeigt hat, sicher mit Surā zusammenzustellen. Das beweist auch ihre Verwendung bei der sogleich zu besprechenden Sautrāmaṇi, bei der Surā und Soma vermischt werden. Allerdings ist die Roth'sche Etymologie (*surāma* = *surā* und *āma*, Krankheit), schwerlich richtig. Mir scheint die von dem Commentar zu Taitt. Brāhm. I, 4, 2, 1 (S. 146) gegebene Erklärung, „mit Surā bereitet“<sup>2)</sup> auf den richtigen Weg zu weisen; denn sie wird durch die Worte *surāmāṇi somānāṇi pibatu* Maitr. Samh. IV, 12, 5 (191, 2) oder *somāḥ surāmāṇaḥ* Vāj. Samh. XXI, 42 bestätigt. *Somāḥ surāmāṇaḥ* ist soviel wie *Surāsomāḥ*, Surāgemischte Somas Vāj. Samh. XXI, 60.<sup>3)</sup> Da unsre beiden Verse grade bei der Sautrāmaṇi

<sup>1)</sup> KZ. 23, 524.

<sup>2)</sup> *surayā sampāditaṁ imam pātrasthaṁ dravyaṇeṣam.*

<sup>3)</sup> Man vgl. einige auf die Mischung bezügliche Verse wie Vāj. Samh. XX, 27 oben S. 32. Maitr. S. III, 11, 7 (150, 17): *yas te rasaḥ sambhṛtā oṣadhīṣu somasya cūṣmaḥ surāyāṇi sutasya.*



gebraucht werden und auch dieselben Götter (Indra, Sarasvatī, Aṣvins), welche bei der Sautrāmaṇī verehrt werden, enthalten, so kann *surāma* gar nicht anders denn als Ableitung von *surā* aufgefasst werden. Deshalb übersetze ich „als ihr, o Herrn des Lichtes, den Surāgemischten<sup>1)</sup> bei Asura Namuci getrunken hattet, halft ihr Indra bei seinen Taten. Wie Eltern dem Sohn, halft ihr, o Aṣvins, beide dem Indra mit eurer Wunderweisheit. Als du geschickt den Surāgemischten austrankst, heilte<sup>2)</sup> dich, o Gönner, die Sarasvatī.“<sup>3)</sup>

Das Schwanken des RV. zwischen Lob und Tadel der Surā setzt sich in andern vedischen Schriften fort. Sie wird wiederholt neben Soma genannt, steht auch etwas dahinter an Ansehen zurück, wird aber doch keineswegs immer als verächtlich angesehen. Taitt. Br. I, 3, 3, 2 ff. heissen sie „Mann und Weib“; Soma sei die beste Speise der Götter, Surā die der Menschen. Çat. Brāhm. XII, 7, 3, 8 (935) heisst es: *payāḥ ca surā ca bhavataḥ | somo vai payo 'nnaṃ surā payasaiva somapīṭham avarunddhe surayānnādyam*. Çat. Br. XII, 7, 3, 12 wird von der einen wie der andern gesagt, dass sie zum Rausche dienen: *madāya somaḥ, madāya surā*; AV. IV, 34, 6 sind *ghṛtahrādā madhukūlāḥ surodakāḥ kṣīreṇa pūrṇā udakena* etc. genannt. X, 6, 5 stehen *surā, ghṛta, madhu* nebeneinander.

Auch die mehrfach berichtete Legende von Tvaṣṭr's Sohn Viṣvarūpa, der drei Mäuler hatte, eins zum Somatrinken, eins zum Surātrinken und eins zum Geniessen anderer Speisen, behandelt Surā zwar als etwas minderwertig, aber

<sup>1)</sup> Vielleicht nur „aus Surā bereiteten“.

<sup>2)</sup> Ich leite mit PW. *abhiṣṇak* auf *bhiṣṇajy* zurück. Der Vers enthält eine deutliche Anspielung auf die zur Heilung Indras dienende Sautrāmaṇī-feier. — Ludwig zieht die Ableitung von *bhaj* vor.

<sup>3)</sup> Freundlich ist der Surā auch X, 107, 9 gedacht: *bhojā jigyyur antahpeyaṃ surāyāḥ*.

durchaus noch nicht als verächtliches Getränk.<sup>1)</sup> Andererseits heisst es Maitr. Samh. I, 11, 6 (167, 14) *çrīr vai somah. pāpmā suropayāmāḥ*; II, 4, 2 (39, 4) *anṛtaṃ surā* u. s. w. Sie gebührt den Asuras IV, 2, 1 (21, 16) u. s. w. Der Widerstreit zwischen beiden ist offenbar verschieden beurteilt worden und nicht zum Austrag gekommen. Woher kommt der Widerstreit? Wir finden eine Darbringung von Surā und Soma bei einem grossen Opfer, dem Vājapeya. Vājapeya (sc. Somah) der „Siegestrunk“, ist ein Fest, das gleich dem Aṣvamedha und Mahāvratā zeigt, welch ein Schatz volkstümlicher Gebräuche im indischen, alle Seiten des Lebens berührenden Ritual erhalten ist. Die dabei mit grosser Feierlichkeit veranstalteten Wagenrennen<sup>2)</sup> machen das Fest zu einer Art von olympischen Spielen der alten Inder. Wir finden die Vorschriften über dieses Opfer, auf das ich nur eingehe, soweit der Gegenstand es erfordert, im Çat. Brāhm.,<sup>3)</sup> bei Kātyāyana<sup>4)</sup> u. a.

Kātyāyana lehrt, dass man südlich vom Soma gegen Blei die Parisrut<sup>5)</sup> oder die dafür nötigen Zutaten<sup>6)</sup> von einem langhaarigen Menschen kaufe. Während Soma gefahren wird, trägt man die Parisrut resp. die Zutaten hinterdrein (16).

<sup>1)</sup> Çat. Br. I, 6, 3, 3 ff: *sa yat somapānam āsa tataḥ kapinjalāḥ samabhavat | tasmāt sa babhruka iva | babhrur iva hi somo rājā | atha yat surāpānam āsa tataḥ kalaviṅkaḥ samabhavat | tasmāt so 'bhimādyatka iva vadati | abhimādyann iva hi surāṃ pītō vadati*; V, 5, 4, 2 ff. — Maitr. Samh. II, 4, 1 (38, 1 ff.).

<sup>2)</sup> Die Pferde bekommen vor und nach dem Rennen *madhu* zu trinken oder zu riechen. Mahīdhara erklärt *madhu* mit *naivāracarulakṣaṇaṃ madhuraṃ haviṣ*. VS. IX, 18. Kāt. XIV, 3, 10; 4, 12.

<sup>3)</sup> V, 1, 1, 6 ff.

<sup>4)</sup> XIV, 1, 1 ff.

<sup>5)</sup> Der Commentar setzt sie gleich Surā.

<sup>6)</sup> Nach dem Commentar Gräser, Keime von Getreide, geröstete Körner, Hefe. (*çaspatokmūlājānagnahusaṃjñānāṃ krayaṇam*). Der Comm. zu Vāj. Samh. XIX, 13 setzt *çaspa* gleich *navaprarūdhavrīhi*, *tokma* gleich *navaprarūdhuyava*.

Der Neṣṭṛ tritt durch die Südpforte ein, kocht auf dem Südfeuer und schafft die Surā auf die Hinterseite der Hütte (17). Zu der Zeit, wo die Ekadhanāwasser gebracht werden, holt der Neṣṭṛ die Surā von hinten herein und stellt sie auf den Erdaufwurf (26). Durch eine kleine (südlich vom Havirdhāna gemachte) Oeffnung zieht er die Surāgrahagefässe heran und reinigt mit einem Pferdehaar in einem (grossen Gefässe) die Surā (27). Der Adhvaryu schöpft siebzehn Somagrahas (2, 3) und der Neṣṭṛ ebensoviel Surāgrahas (4). Das Schöpfen der Grahas findet abwechselnd statt (5). Die Grahas dürfen nicht an der Achse des Wagens vorbeigeführt werden (6). Hoch über die Achse hält der Adhvaryu seinen Graha, tief darunter den seinen der Neṣṭṛ mit den Worten „ihr seid verbunden“ (7). Sie nehmen sie wider an sich mit den Worten „ihr seid getrennt“ (8). Darauf folgt das früher schon erwähnte Schöpfen des Honiggraha.

Etwas ausführlicher sind die Angaben des Çat. Brāhmaṇa, die ich zur Vervollständigung des Bildes hier soweit nötig folgen lasse, V, 1, 2:

10. Er schöpft 17 Somagrahas, 17 Surāgrahas. Soma und Surā sind die beiden Tränke Prajāpatīs. Daher ist Soma Wahrheit, Vortrefflichkeit, Licht; Surā Unwahrheit, Schlechtigkeit, Finsternis.<sup>1)</sup> Diese beiden Tränke (andhasī) ersiegt er da. 14. Südlich von dort, wo man König Soma kauft, kauft er in der Nähe von einem langhaarigen Manne<sup>2)</sup> gegen Blei die Parisrut.<sup>3)</sup> Ein langhaariger Mensch ist weder Frau noch Mann. — Blei ist weder Erz noch Gold; Parisrut ist weder Soma noch Surā; daher kauft er die Parisrut von einem langhaarigen Menschen um Blei. 15. Sie stellen am

<sup>1)</sup> Ähnlich bei der Saṅtrāmanī. Siehe z. B. Maitr. Samh. II, 4, 1 (39, 4 ff.).

<sup>2)</sup> cf. Çat. Br. V, 4, 1, 2.

<sup>3)</sup> Die Parisrut ist offenbar fast dasselbe wie Surā. Der Comm. sagt, gewöhnlich würde die Surā aus ganz reifen Dingen (paripakvadravya)

vorhergehenden Tage zwei Aufwürfe, einen vor, einen hinter der Achse, mit dem Gedanken her „wir dürfen die Somagrahas und Surāgrahas nicht zusammenstellen.“ 16. Wenn sie durch die östliche Thür die Vasativariwasser hereinschaffen, bringt der Neṣṭr durch die entgegengesetzte die Parisrut. Davon südlich bringt man die Gefässe herbei. Vor der Achse nach Westen gekehrt sitzend, schöpft der Adhvaryu die Somagrahas; dahinter nach Osten gekehrt der Neṣṭr die Surāgrahas. Der Adhvaryu schöpft einen Somagraha, der Neṣṭr einen Surāgraha, der A. wider einen Somagraha, der Neṣṭr wider einen Surāgraha. In dieser Weise schöpfen sie abwechselnd. 17. Nicht bringt der Adhvaryu den Somagraha westwärts an der Achse vorbei; der Neṣṭr den Surāgraha nicht ostwärts in dem Gedanken: „wir wollen Licht und Finsternis nicht mischen.“ 18. Ueber die Achse hält der Adhvaryu den Somagraha, unter sie der Neṣṭr den Surāgraha mit dem Spruch: „ihr seid vereinigt; vereinigt mich mit meinem Heil.“ In dem Gedanken: „wir wollen nichts übles reden“ nehmen sie beide wider von einander und sagen den Spruch: „getrennt seid ihr; trennt mich von dem Übel —;“ hierauf folgt der Madhugraha.

Soma und Surā stehen hiernach in einem unverkennbaren

---

bereitet; hier aber sei unter Parisrut eine Flüssigkeit zu verstehen, die aus jungen, zur Reife gelangten Trieben gewonnen ist.

Der Comm. zu Kāt. XIX, 1, 18 sagt, dass man unter *çaṣpa* gekeimte Reiskörner (*vrīhaya virādhāḥ*) verstehe, manche gewöhnliches Gras (*trṇa*).

Der Comm. zur Vāj. Samh. erklärt Parisrut wiederholt als Surā (vgl. XIX, 83. 79). Dies erklärt sich aus dem Obigen. Çāt. Brāhm. XII, 8, 1, 4 sagt: *apām ca vā eṣa oṣadhīnām ca raso yat surā*. Die Ansichten schwanken also über die beste Herstellungsweise der Surā. Sie scheint eine Art von Bier gewesen zu sein, dem man auch Honig zusetzen konnte. Es heisst Vāj. Samh. XX, 63: *tīvraṃ parisrutā somam* Soma mit Parisrut (= Surā) gemischt. Wahrscheinlich bezieht sich auch RV. IX, 68, 1 *parisrutam nirṇijam dhire* auf diese Mischung.

Gegensatz und doch beweist der Umstand der Aufnahme beider beim Opfer eine Versöhnung der Gegensätze. Die Bestimmung von einem „langhaarigen Menschen“ die Bestandteile der Surā zu kaufen zeigt, auf welchem Wege die Erklärung jenes Gegensatzes zu suchen ist. Die Worte „Licht und Finsternis“ bedeuten soviel wie brahmanisch und unbrahmanisch. Die Surā war das Getränk unbrahmanisch lebender Arier. Die seltsame und fast obscöne Figur des Neṣṭr weist nicht minder auf das Eindringen des Kultes barbarischer oder unbrahmanisch lebender Stämme hin.

Am deutlichsten tritt die angesehene und den sonstigen brahmanischen Anschauungen entgegengesetzte Stellung der Surā in der gemeinsamen Darbringung von Surā und Soma bei der Sautrāmaṇī hervor, einer Indra zu Ehren veranstalteten Opferfeier, durch welche die von den Göttern zu Hilfe gerufenen Aṣvins mit der Sarasvatī den vom Soma kranken Indra heilen.<sup>1)</sup> Es scheint unverkennbar, dass bei diesem Fest Soma nicht dieselbe Bedeutung hat wie sonst;<sup>2)</sup> denn es ist nicht schmeichelhaft für die Somaverehrer und scheint vielmehr auf einen Triumph der Surāfreunde hinauszukommen, deren Trank dem in Not geratenen Indra hilft. Dass hier mancherlei mitunter lief, was vom gewöhnlichen Ritual abwich, lehrt eine kurze Bemerkung Ānkhāyanas, der von dem Verfahren einiger Lehrer berichtet, welche bei der Sautrāmaṇī alle Praiṣas zu verändern pflegen.<sup>3)</sup> Er sagt, das sei asurisch.

Wir haben gesehen, dass die Aṣvins aus dem Huf

<sup>1)</sup> Ānkh. XV, 15, 1 ff. (XIV, 12, 1 ff.); Kāt. XIX, 1, 1 ff. Āt. Br. V, 5, 4, 12 ff. u. s.

<sup>2)</sup> Das zeigen auch einzelne Verse z. B. Vāj. Samh. XX, 27:  
 aṅṇā te aṅṇaḥ preyatāṃ parūṣā parūḥ  
 gandhas te somam avatu  
 madāya raso 'cyuta //

<sup>3)</sup> XV, 15, 10,

des Rosses in hundert Kübeln Surā oder Madhu laufen lassen. Die beiden *surāma* enthaltenden, bei der Sautrāmaṇi gebrauchten Verse X, 131, 4. 5. zeigten sie ebenfalls mit der Surā eng verbunden. Wir besitzen noch weitere Zeugnisse in mehreren Atharvavedaversen, die an sich nicht wichtig sind, die aber doch zur Vervollständigung des Bildes beitragen. IX, 1, 18. 19 (VI, 69, 1. 2):

*yad giriṣu parvateṣu  
goṣv aṇveṣu yan madhu |  
surāyām śicyamānāyām  
yat tatra madhu tan mayi<sup>1)</sup> ||*

„Was von Süßigkeit in den Bergen, in Kühen oder Rossen, was von Süßigkeit in der ausgegossenen Surā, das sei in mir.“

XIV, 1, 35: *yac ca varco akṣeṣu  
surāyām ca yad āhitam |  
yad goṣv aṇvinā varcas  
tenemām varcāsāvataṁ ||*

„welcher Glanz in den Würfeln, welcher in die Surā gelegt ist, welcher Glanz, o Aṇvins, in den Rindern, damit helfet ihr.“

Diese fast unterschiedslose Verbindung der Aṇvins bald mit Surā, bald mit Madhu macht es wahrscheinlich, dass beide Getränke ähnlicher Natur waren und auch die Surā zum Teil aus Honig bestanden haben wird.<sup>2)</sup>

Um über die Stellung der Sautrāmaṇi und der Surā im indischen Opfer ins Klare zu kommen, müssen wir uns ver-

<sup>1)</sup> V. 19 s. S. 240.

<sup>2)</sup> In den bei der Sautrāmaṇi gebrauchten Versen wird auch des sāraghama madhu gedacht. Da dabei nur Surā gebraucht wird, muss eben der Honig von der Biene darin enthalten sein. Siehe z. B. Vāj. Samh. XIX, 95 (Maitr. Samh. III, 11, 9). Vgl. auch AV. VI, 69, 1: *surāyām śicyamānāyām kilāle madhu tan mayi 2. aṇvinā sāraghama mā madhunāṅktaṁ çubhaspati.*

gegenwärtigen, was früher über den Ausschluss der Aṇvins vom Somaopfer gesagt wurde. Sie gelten als nicht wichtig, weil sie zu viel unter den Menschen verkehren; der Esel ist ihr heiliges Thier und dieser Esel ist ein „Çūdra von Geburt“: wir werden damit in andere als brahmanische Schichten der Bevölkerung geführt, dorthin, wo man nicht Soma, sondern Surā trinkt. Surā und Sabhā, Surā und die Würfel sind häufiger zusammen genannt.<sup>1)</sup> Wie die Aṇvins wird von den Weisen von Kurukṣetra auch ihr heiliges Getränk, sei es Madhu, sei es Surā, nicht als vollberechtigt anerkannt worden sein.

Es ist zu beachten, dass als Teufel des an die Surā und die Aṇvins sich knüpfenden Sagenkreises nicht Vṛtra, sondern mit Vorliebe *Namuci Asura*<sup>2)</sup> gilt, zwar auch andere Dämonen, wie z. B. Tvaṣṭr's Sohn Viçvarūpa, aber doch nicht, wenn ich recht sehe, mit gleicher Häufigkeit.<sup>3)</sup>

Wir können das allmähliche Sinken des Ansehens der Surā einigermassen verfolgen, wenn wir von der Brāhmaṇazeit rückwärts und vorwärts schauen.

Am Ende von Vendidad 14 werden *hurā* und *madhu* als Gabe für den frommen Mann erwähnt. Aus dem Nīrangistān führt Bartholomae<sup>4)</sup> die Worte an: *dahmō hurām hvaraiti; madhō aspyapayanhāo*: der rechtgläubige genießt Hurā; ein Madha aus Pferdemicl.<sup>5)</sup> Mit dieser hier geäußerten Wertschätzung der Surā dürfen wir nur die Worte des vedischen Liedes I, 116, 7 vergleichen, nach denen die Aṇvins die Surā schufen, um zu sehen, dass diese Auf-

<sup>1)</sup> AV. VI, 70, 1; XIV, 1, 35; XV, 9, 1 (Zimmer, AIL. 280.)

<sup>2)</sup> RV. X, 131, 4; Vāj. Samh. X, 33; XX, 67. 68. 76; Çat. Br. V, 4, 1, 9; XII, 7, 1, 10; 3, 1 ff.

<sup>3)</sup> Andererseits besitzt auch Namuci den Soma. Vāj. Samh. XX, 59. Das können aber spätere Uebertragungen sein.

<sup>4)</sup> ZDMG 37, 459.

<sup>5)</sup> cf. auch Āfrīgān I, 4.

fassung die ältere ist. In den Brāhmaṇas schwanken die Meinungen. In der Zeit des zur Herrschaft gelangten Brahmanismus dagegen wendet man sich aufs schroffste gegen den Surātrank. Gautama schreibt 23, 1 (ebenso Āpastamba I, 9, 25, 1) vor, heisse Surā in den Mund des Brahmanen zu giessen, der Surā getrunken hat. Ist dies unabsichtlich geschehen, so soll der Sünder drei Tage lang heisse Milch, gereinigte Butter und Wasser trinken und heisse Luft einatmen. Manu nennt 9, 235 einen Brahmanentöchter, einen Surātrinker, einen Dieb und einen, der das Ehebett seines Lehrers entweilt als „mahāpātakins“, als Leute, die ein schweres Verbrechen auf sich laden. Yājñavalkya 3, 207 (und ähnlich Manu 12, 56) prophezeit dem Surāpa, dass er im Leibe eines Esels, Cāṇḍāla, Veṇa wiedergeboren werden würde.<sup>1)</sup> Es scheint danach, als ob die Verachtung und allmähliche Verdrängung der Surā ganz mit der Ausbreitung des Brahmanismus zusammenhinge. Somatrinker stand gegen Surātrinker. Mit dem politischen Uebergewicht des einen steigerte sich das Ansehen seines Nationalgetränks.

Um so merkwürdiger berühren die Ceremonien der Sautrāmaṇī. Man hat sich von brahmanischer Seite bemüht, sie als ein Somaopfer zu erklären; aber ohne Erfolg. Denn die Unterredung zweier Theologen, des Suplan Sārṇjaya und Pratīdarṣa Aibhāvata beweist nur, wie schwierig es für sie gewesen ist, sich mit dieser, die Surā voranstellenden Feier abzufinden. Suplan fragt: „wie kann denn die Sautrāmaṇī ein Somaopfer sein, wenn man weder sich mit der Dikṣā weiht noch Somaschösslinge hinschüttet;“<sup>2)</sup> der Ange-

<sup>1)</sup> Es scheint, als ob manche nur dem Brahmanen, andere dagegen allen den Surāgenuss hätten verbieten wollen. Siehe Bühler, SBE. II, S. 186, Note zu Gaut. II, 20.

<sup>2)</sup> *yan na dikṣayaiva dikṣate na somāṇṣava iva nyupyante 'tha kathan sautrāmaṇī somayajño bhavātīti.* (XII, 8, 2, 3).



redete erwidert: „die Somaschösslinge für dieses Opfer sind junge Gräser, frische Keime von Getreidepflanzen, geröstete Körner. Die Gestalt der Morgenpressung sind die jungen Gräser<sup>1)</sup> etc.“

Wie ist die Aufnahme der Sautrāmaṇi zu erklären? Wir wissen, dass mit ihr ausser Indra die Aṇvins und Sarasvatī verknüpft sind.<sup>2)</sup> Diese Aṇvins als die Herren der für unbrahmanisch geltenden *Surā* und *Madhu* weisen in unbrahmanisches Land; wo dieses zu suchen ist, sagt der Flussname der Sarasvatī. Wiederholt sind im *Ṣat. Brāhm.*<sup>3)</sup> Soma und *Surā* die beiden Andhas genannt. Diese Andhasi kommen, wie früher erwähnt, RV. VII, 96, 2 vor und zwar auch in Verbindung mit der Sarasvatī. Ob es nun die östliche oder westliche war, an ihr dürften Berührungen brahmanisch und unbrahmanisch lebender Inder stattgefunden haben. Die Sautrāmaṇi ist ein ritueller Ausdruck davon.

Der ermittelte Gegensatz zwischen Somapa und Surāpa ruft einen früheren Punkt meiner Erörterungen ins Gedächtnis. Es zeigte sich S. 111 eine leise, aber wahrnehmbare Unterscheidung des VII. Maṇḍala von andern in Bezug auf den Somakult, insofern die Vasiṣṭhas ihn nicht in gleichem Umfange geübt zu haben scheinen wie andere Geschlechter. Diese Vasiṣṭhas sassen an der Sarasvatī im Madhyadeśa. Die Frage ist erlaubt: ist der Somakult ihnen erst von nachrückenden Stämmen zugebracht worden?<sup>4)</sup>

Es ist charakteristisch, dass die Anschauungen der Brah-

<sup>1)</sup> 7. *ete khalu vā etasya yajñasya somāṇṣava ity āhur yac chaspāṇi tokmāni lājā iti | prātaḥsavanasyaitāḍ rūpaṃ yac chaspāṇi* u. s. w. Eine ähnliche Ansicht drückt der Vers Vāj. Samh. XIX, 13 aus.

<sup>2)</sup> Es scheint, dass die Aṇvins früh, Sarasvatī abends, Indra mittags, ursprünglich dabei verehrt wurden. VS. XIX, 26.

<sup>3)</sup> V, 1, 2, 10; XII, 7, 3, 4 (934).

<sup>4)</sup> In der Kūçikā VIII, 4, 9 heissen die Prācyas *Surāpāṇa's*; leider aber wissen wir nicht, ob diese Bezeichnung auf alter Tradition beruht.

manen von der Schändlichkeit der Surā nicht allerwärts durchgedrungen sind. Das muss auf der Unzerstörbarkeit alter Bräuche beruhen. Die Brahmanen waren eben nicht allmächtig. Wir finden bei Lāṭyāyana V, 4, 20 die Angabe, dass es zwei Arten der Sautrāmaṇi gäbe, die Kaukili<sup>1)</sup> und die Caraka-Sautrāmaṇi; die Ceremonie scheint darum auf bestimmte Schulen oder Richtungen zurückzugehen, die anfänglich lokaler Natur gewesen sein mögen. Von jenen beiden Namen verdient der letztere unsre besondere Aufmerksamkeit, weil er an die medicinische Schule erinnert, der die Carakasamhitā entstammt. In der Tat steht in diesem Buch des Āyurveda, das sich auf die Aṣvins zurückleitet, die Surā in hohen Ehren. Ihre Herstellung wird daselbst besprochen und ihr Trank verordnet:

*yā surā suragandharvayakṣarākṣasamānuṣaiḥ*

*ratih surety abhihitā tāṃ surāṃ vidhinā pibet<sup>2)</sup> |*

Man sieht somit einen deutlichen Gegensatz zwischen diesen Anschauungen und der Sprache der Gesetzbücher, deren Forderungen in der Wirklichkeit nicht haben durchgesetzt werden können.

Im RV. tritt Surā nicht so oft hervor wie Madhu. Es wurde schon bemerkt, dass die nahe Verbindung der Aṣvins mit beiden Getränken den Gedanken nahe legt, dass sie nicht sehr von einander verschieden gewesen und für einander eingetreten sein mögen. Jedenfalls ist bemerkenswert, dass auch der Honig nicht durchweg als rituell betrachtet worden ist. Das lehrt die merkwürdige Auseinandersetzung im Çatapatha Brāhm. darüber, ob ein Brahmacārin Honig essen dürfe oder nicht.<sup>3)</sup>

Dass Soma gekocht wird, ist mir im RV. nirgends vor-

<sup>1)</sup> Sie ist Hiranyakeçin Ç. S. XXIII, 1, 1 ff. genau beschrieben.

<sup>2)</sup> ed. Jibānanda S. 609 ff.

<sup>3)</sup> XI, 5, 4, 18.

gekommen. Ueberhaupt wüsste ich nur eine einzige Stelle aus dem Çat. Brāhm. anzuführen: XII, 7, 3, 6 (935), wo es heisst: *somo 'sy aṇvibhyām pacyasva*.

## 6. Die drei Savanas.

Dreimal des Tags, früh, mittags und abends findet die Somapressung statt. Mit dieser Gepflogenheit des Rituals stimmen die Angaben des R̥V. ganz überein. Die vedischen Arier haben also die Zahl der Savanas, welche nach Ausweis von Yasna X, 2<sup>1)</sup> bei den Iraniern nur zwei betrug, um eine vermehrt.

Wir sind in den Stand gesetzt nicht nur die Zahl der Savanas, sondern auch die Namen der zur Zeit des R̥V. dabei angerufenen Götter anzugeben und finden auch hier, dass die spätere Zeit nur fortsetzt und erweitert, was aus der älteren vorhanden ist.

Schon im R̥V. nehmen alle Götter am Somatrunk teil; am häufigsten sind Indra und Vāyu, denen er der Natur dieser Götter nach auch zu allererst gebührt, angerufen; andere wie Pūṣan nur gelegentlich;<sup>2)</sup> wider andere haben zwar schon im R̥V. einen Platz im Somakult, wie z. B. die Aṇvins, aber ursprünglich wird ihr Trank Madhu und Surā gewesen sein.

Sehr klar liegen die Dinge bei der Abendpressung. Mit grosser Uebereinstimmung berichten die vedischen Lieder, dass die R̥bhus dazu geladen werden.<sup>3)</sup> Daraus folgt, dass auch R̥V. III, 60, 1, obwol nur allgemein von

<sup>1)</sup> *havanem fratarem und uparem*.

<sup>2)</sup> Z. B. IX, 67, 10. 12.

<sup>3)</sup> I, 161, 8; III, 52; IV, 33, 11; 34, 4; 35, 4. 6. 7. 9; AV. VI, 47, 3; IX, 1, 11 ff.

einem Savana gesprochen wird, dies die Abendkelterung sein muss. Ebenso trinken die Rbhus im Ritual abends. Ait. Brāhm. III, 30, 1 ff. wird ihnen nach einem langen Streit mit den Göttern<sup>1)</sup> ein Platz dort gewährt. Dementsprechend wird bei der an Indra gerichteten Einladungsformel von *savana ṛbhumat, vājavat, vibhumat* (s. S. 218) gesprochen; fast ebenso RV. III, 52, 6 von *Indra ṛbhumant, vājavant*. RV. IV, 34, 7. 8 stehen ausser ihnen Indra, Varuna, Gnāspatnī's, Āditya's, Savitr u. a.<sup>2)</sup> Dagegen weicht Vā. 9, 1 ff. von diesen Namen ganz ab und nennt die Aṇvins allein als Götter der Abendspende; Vāj. Samh. XIX, 26 nennt Vāc und Sarasvatī.

Die Mittagspressung geschieht zu Ehren Indras. Vier Grahas werden geschöpft, davon drei für den „marutbegleiteten“, einer für Mahendra. Auch diese Verhältnisse spiegeln sich im RV. wider; denn III, 32, 1. 2 heisst es: „Indra trinke den Soma, — die Mittagspressung, welche dir lieb ist. Trinke den milchgemischten, den mehlgemischten und den reinen. Wir spendeten ihn dir zum Rausche; mit der das Brahman schaffenden Marutschaar — trink.“<sup>3)</sup>

Jedoch zeigen IV, 34, 4; VIII, 37, 1; auch X, 96, 13 und Vāj. Samh. XIX, 26 eine Abweichung, insofern sie die Mittagpressung Indra allein zuweisen: *mādhyandināṃ savanāṃ kevalaṃ te*. Diese Unterscheidung begreift sich im Hinblick auf die ursprüngliche oder wenigstens zeitweilige Gegnerschaft zwischen Indra und den Maruts, welche ich<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> RV. I, 161, 8 scheint auf diesen Streit sich zu beziehen.

<sup>2)</sup> Diese zahlreiche Liste berührt sich sehr stark mit den Namen der Götter, welche das spätere Ritual zum Abendopfer lädt: Āditya, Sāvitra, Vaiṣvadeva, Pātnīvata, Hāriyोजना, Śoḍaṣa heissen die Grahas.

<sup>3)</sup> *Indra somaṃ — pibā | imaṃ mādhyandināṃ savanāṃ cāru yat te. 2. garāḍiraṃ manthināṃ indra cakraṃ pibā somaṃ rarimā te madāya | brahmakṛtā māruteṇā gapeṇa. 3. — arcantaḥ — marutas ta ojaḥ mādhyandine savane vajrahasta pibā rudrebhīḥ.*

<sup>4)</sup> Göttinger Gel. Anz. 1889, Nr. 10 S. 422.

anderwärts durch Annahme von Kult- oder Stammesverschiedenheiten zu erklären versucht habe. Durch deren Verschmelzung wurde aus Indra ein Indra marutvant.

AV. VI, 47 fügt zu diesen Göttern die Viçve devāḥ; ganz weicht AV. v. IX, 1, 11 ab, indem er anstelle der Genannten Indra-Agni setzt; wahrscheinlich handelt es sich dabei um ein anderes Opfer.

Am zahlreichsten sind die Grahās des späteren Rituals bei dem Prātahsavana des Agniṣṭoma. Ausser dem Upāṇṣu und Antaryāma werden dort der Aindravāyava, Maitrāvaruṇa, Āçvina, Vaiçvadeva, Māhendra, Vaiçvānara, R̥tugrahās u. a. geschöpft. Diese Mannigfaltigkeit lässt kaum bezweifeln, dass verschiedene Kulte und Opfer und Jahreszeiten zu ihrer Ausgestaltung beigetragen haben. Sie scheint in der älteren Zeit noch nicht in diesem Maasse vorhanden gewesen zu sein. RV. IV, 35, 7 sagt:

*prātaḥ sutam apībo haryaçva  
mādhyandinaṁ savanaṁ kevalaṁ te* <sup>1)</sup>

X, 112, 1:

*prātahsāvas tava hi pūrvapītīḥ* (Indra) /

AV. VI, 47 nennt Agni Vaiçvānara als Empfänger der Frühspende; AV. IX, 1, 11 ff.; Vāj. Samh. XIX, 26 nur die Āçvins. Ein Brāhmaṇa sagt,<sup>2)</sup> dass früh Agni, mittags Indra, abends den Allgöttern die Pressung gebühre.<sup>3)</sup>

Ich bin den Gründen für diese Unterschiede, die auf die Mannigfaltigkeit der Opfer und der einzelnen Familiengebräuche zurückgehen dürften, nicht weiter nachgegangen. Es würde noch tiefer in die Einzelheiten des Rituals hineinführen als hier notwendig oder wünschenswert ist. Das

<sup>1)</sup> cf. X, 96, 13.

<sup>2)</sup> Siehe Comm. zu Vāj. Samh. VIII, 50.

<sup>3)</sup> Der Umstand, dass Agni die Gāyatrī, Indra die Trīṣṭubh, den Viçve devāḥ die Jagatī gehört, weist darauf hin, dass das eine sehr alte Einteilung ist; denn diese drei Metra verteilen sich auf die 3 Savanas.

Bestreben keinen der allmählich zu Ansehen gelangten Götter zu übergehen, mag eine der Ursachen gewesen sein, die einen äusseren Ausgleich im Opferrepertoire herbeiführten.

Ich will mich darauf beschränken, an zwei Beispielen zu zeigen, bis zu welcher Durchbildung die Götterordnungen bei Opfern doch schon im R.V. gelangt waren. Unsere Liedersammlung kennt eine Reihe von Hymnen, die über verschiedene Maṇḍalas verstreut und an Doppelgottheiten gerichtet sind. Diese gehen in Nebendingen aus einander, stimmen aber in den Hauptsachen überein, wie man aus folgendem Ueberblick leicht ersieht:

I, 2. 3	II, 41
v. 1— 3 Vāyu 4— 6 Indra-Vāyu 7— 9 Mitra-Var. 1— 3 Aṣvins 4— 6 Indra 7— 9 Viṣve devāḥ 10—12 Sarasvatī	1. 2 Vāyu 3. Indra-Vāyu 4— 6 MV. 7— 9 Aṣvins 10—12 Indra 13—15 Viṣve devāḥ 16—18 Sarasvatī 19—21 Dyāvāprthivī, Agni
I, 23	I, 135. 136.
1. Vāyu 2— 3 Indra-Vāyu 4— 6 Mitra-Var.  7— 9 Indra, Maruts 10—12 Viṣve devāḥ	1—3 Vāyu 4—8 Indra-Vāyu 9 Vāyu 136, 1—5 Mitra-Var., auch Aryaman  136, 6. 7 M. V. I. Agni u. a. (also Viṣve devāḥ).

13—15 Pūṣan 16 ff. Āpas

Man sieht hier eine bis ins Einzelne gehende Ausbildung in der Anordnung der Götter. Vāyu geht immer voran; er ist der *agrepā*, der auch vor Indra in der Regel den

Vortritt hat.<sup>1)</sup> Das Schwanken in der Zahl der Indra-Vāyu zugewiesenen Verse verrät eine Verschiedenheit der Ansichten über die grössere oder geringere Wichtigkeit des Aindravāyavagraha an dieser Stelle. Die Frage, ob Indra oder Vāyu, war von altersher umstritten. Das Çat. Brāhm. erzählt IV, 1, 3, 11 ff. von einem Wortwechsel zwischen beiden Göttern, weil Indra Anteil an diesem Graha haben will. Er schliesst mit einer Verständigung zwischen beiden und das Brāhmaṇa bemerkt § 12: da wurde der Graha Indra-Vāyu zueigen; früher gehörte er Vāyu.

Die in den genannten Liedern befolgte Anordnung von Götternamen entspricht zum Teil der des Ait. Br., welches II, 25 Vāyu, Indra-Vāyu, Mitra-Varuṇa, Aṣvins nach einander nennt, noch genauer Çāṅkhāyana, der VII, 10, 9 ff. Verse für Indra, Indra-Vāyu, MV., Aṣvins, Indra, Viṣve devāḥ, Sarasvatī vorschreibt, also ganz dieselbe Reihenfolge wie RV. II, 41 beobachtet.

Ein zweites Beispiel bieten, wenn ich von den Āprihymnen absche, die sowol bei der Priesterwahl als bei den Rtu-grahas vorkommenden Rtu-praiśas.<sup>2)</sup>

Im Ritual verbinden sich Priester und Gottheiten zu folgenden Gruppen: 1) Indra und Hotṛ, 2) Maruts und Potṛ, 3) Tvastṛ mit den Götterfrauen und Neṣṭṛ, 4) Agni und Āgnīdhra, 5) Indra-Brahman und Brāhmaṇacchaṁsin, 6) Mitra-Varuṇa und Maitrāvaruṇa (Praçāstr), 7—10) Deva dravidas und Hotṛ resp. Potṛ resp. Neṣṭṛ resp. Acchāvāka, 11) Aṣvins und Adhvaryu, 12) Agni Gr̥hapati und Gr̥hapati.

Es kommt hier nicht viel darauf an, ob die Rtu-grahas ein ursprünglicher Bestandteil des Agniṣṭoma waren oder nicht (wahrscheinlich waren sie es nicht), jedenfalls zeigen

<sup>1)</sup> cf. RV. I, 134, 1. 6; IV, 46, 1; 47, 1; VIII, 100, 2 (siehe Oldenberg, ZDMG. 39, 55). Maitr. Samh. IV, 5, 8 (75, 1 ff.) VIII, 3, 7 ist Indra *pūrvapīṭaye* eingeladen.

<sup>2)</sup> Āp. XI, 19, 5 ff.; XII, 26, 8 ff. Çat. Br. IV, 3, 1, 10 (siehe Egge-ling). Kāt. IX, 13; Çāṅkh. VII, 8, 1 u. s. w. Haug, Ait. Br. II, 135.

RV. I, 15; II, 36. 37,<sup>1)</sup> dass sie unsern ältesten Quellen schon bekannt sind und denselben Zusammenhang zwischen einzelnen Göttern und Priestern voraussetzen wie das Crantaritual; also Maruts und Potr (I, 15, 2; II, 36, 2), Frauen und Neṣṭr<sup>2)</sup> (I, 15, 3)<sup>3)</sup>; Indra und Brahman (I, 15, 5; II, 36, 5), Mitra-Varuṇa und Praçāṣṭr (d. i. Maitrā-varuṇa) u. s. w.<sup>4)</sup>

Die hier beobachtete Verbindung einzelner Götter mit bestimmten Priestern ist eine auffallende und nach einer Erklärung verlangende Erscheinung. Wenn II, 36, 6 z. B. Mitra-Varuṇa aus der Kufe des Praçāṣṭr trinken, wird dies als eine Hindeutung anzusehen sein, dass zur Zeit des RV. oder in einer ihm vorausliegenden Periode der Kult einzelner Götter an bestimmte Priester geknüpft war. Etwas ähnliches wie beim Praçāṣṭr, der nach seinen Gottheiten Maitrāvaruṇa genannt wird,<sup>5)</sup> lässt sich beim Acchāvāka beobachten. Er war vom Soma anfänglich ausgeschlossen,

<sup>1)</sup> Z. T. auch AV. XX, 2.

<sup>2)</sup> Der N. vertritt hier die Stelle Tvaṣṭr's (gnāvo neṣṭaḥ piba ṛtunā). Die von diesem Priester gespielte Rolle ist merkwürdig. Er ist immer den Weibern zugesellt und hat mit obscenen Dingen zu tun. Man sehe z. B. Āp. XIII, 15, 8 ff. Eine Zeit lang sitzt der Agnīdh im Schoosse des Neṣṭr. Çat. Br. sagt IV, 4, 2, 18: agnir vā eṣa nidānena yad āgnīdhro yoṣā neṣṭā / vṛṣā vā agnīd yoṣā neṣṭā / mithunam evaitat prajānam kriyate. Der Neṣṭr scheint der dem Kult Tvaṣṭr's angehörige Priester zu sein, der in das brahmanische Ritual mit diesem Gott herübergenommen wurde. Ich bezweifle, dass dieser im Kreise der arischen Inder entstanden ist. Auch der Umstand, dass grade der Neṣṭr die Surāgrahas schöpfen muss, weist auf seine einstige Stellung ausserhalb des brahmanischen Kreises hin.

<sup>3)</sup> II, 36, 3 ist der Priester nicht genannt.

<sup>4)</sup> Sowol diese Lieder als auch gelegentlich andere (wie II, 1) zeigen durch die Priesternamen die reichliche Entwicklung des vedischen Rituals. Für den Maitrāvaruṇa war Praçāṣṭr der ältere Name, ausserdem, wie sich ziemlich sicher zeigen lässt, Upavakṭr. Bei Opfern, welche die Götter bringen, ist Mitra der Upavakṭr.

<sup>5)</sup> Çat. Br. IV, 6, 6, 8.



aber durch Indrāgnī erhält er Zutritt und heisst deshalb auch Aindrāgna.<sup>1)</sup>

Die Beziehungen zwischen Neṣṭr und Tvaṣṭr wurden soeben berührt. Tvaṣṭr trinkt aus dem Gefäss dieses Priesters und I, 15, 3 ist für Tvaṣṭr selbst Neṣṭr gesetzt.

Gehörten bestimmte Priester zu dem Kult bestimmter Götter, so dürfte diese Unterscheidung ein Ueberrest aus einer Zeit sein, in der Stammes- oder Familieneigentümlichkeiten noch schärfer zur Geltung kamen, als in der des farblos gewordenen Veda und seines Rituals. Seine reiche Mannigfaltigkeit erklärt sich durch die allmähliche Aufnahme und Verschmelzung von Göttern und Priestern verschiedener Systeme, verschiedener Zeiten und Stämme ungezwungener als auf anderem Wege. Wenn es Çat. Brāhm. XII, 6, 1, 41 heisst, dass nur Vasisthas, also die Priester der Tritsu-Bharatas die Obliegenheiten des Brahmanpriesters übernehmen durften, weil sie allein gewisse Formeln kannten, so liegt darin, dass eine bestimmte priesterliche Tätigkeit nachweislich an eine bestimmte brahmanische Familie geknüpft war, ein deutlicher Hinweis auf die von mir vermutete Möglichkeit.

Auf andere Götterordnungen als die in den hier angeführten Beispielen lassen andere Stellen z. B. V, 43 schliessen. Es

---

<sup>1)</sup> Çat. Brāhm. IV, 3, 1, 1 ff. *ādyata (somasya) vā acchāvākaḥ | tum indrāgnī anusamatanutām prajānām prajātyai | tasmād aindrāgnaḥ*. Ich finde keine Erklärung für die dem Acchāvāka zugeteilte Rolle. Vielleicht war er nur ein Diener (wenn man der Etymologie des Namens trauen darf), vielleicht liegt auch der Grund, wie beim Neṣṭr, tiefer. Kühn ist Hewitts Erklärung (JRAS 1890, 421): „The acchāvāka priests are the representatives of the old priests, who had, under the Gandharvas or Kuçikas, the charge of Soma, the old non-Aryan priests who conducted the moon-worship“, welche ganz über das hinaus geht, was wir wissen können. Soweit etwas richtiges in ihr liegt, wird es später zu berühren sein.

Auch der Unnetr, den sein Name als den Somaschöpfer charakterisiert, scheint, nach Maitr. Samh. IV, 7, 4 (98, 8) zu schliessen, beim Somatrunk ursprünglich übergangen worden zu sein.

wird sonach schon für die Zeit des RV. sich eine Anzahl von fest umschriebenen Opfern ermitteln lassen, die in der späteren Gratalitteratur weiter ausgebildet und vermehrt worden sind. Troten doch schon im RV. bestimmte Namen wie trikadruka, kundapāyā,<sup>1)</sup> atirātra deutlich hervor, auch ein Opfer von fünfzehntägiger Dauer wird vielleicht genannt.<sup>2)</sup> Es liegt ausserhalb meiner Aufgabe den Spuren dieser Entwicklung des Rituals hier nachzugehen.

## 7. Die Wirkungen des Trankes.

Soma wurde entweder als Spende für die Götter ins Feuer gegossen<sup>3)</sup> oder von den Priestern getrunken. Der Hotṛ trinkt zuerst.

Dem, was Zimmer, Kägi, Spiegel, Bergaigne u. a. in dieser Beziehung über Soma und seinen Trank sagen, habe ich nichts hinzuzufügen. Der Somatrunk begeistert und regt zum Liede an.<sup>4)</sup> Lied VIII, 48 drückt am besten die bedeutsame Stellung aus, die der heilige Trank im Glauben der vedischen Hindus einnahm. Ich gebe einige Verse daraus nach Grassmanns Uebersetzung:

3. Wir tranken Soma, wurden nun unsterblich,  
erlangten Glanz und fanden auf die Götter.  
Was kann uns schaden nun der Bösen Rotte?  
Unsterblicher, des Sterblichen Gewalttat?

<sup>1)</sup> VIII, 17, 13, „wobei man aus Krügen trinkt.“ Von Pāṇini 3, 1, 130 ist es als Opfer ausdrücklich bezeichnet.

<sup>2)</sup> X, 27, 2.

<sup>3)</sup> III, 35, 9. 10: „mit des Feuers Zunge trinke den Soma, o Indra,“ V, 51, 2 etc.

<sup>4)</sup> cf. VI, 47, 3.

5. Ihr Tränke, hehr und hilfreich habt befestigt mich  
an den Gelenken, wie den Wagen Riemenwerk,  
Sie mögen schützen vor dem Gleiten meinen Fuss,  
Und sie, die Indus, vor Verrenkung wahren mich.
6. O mache hell mich wie entflammtes Feuer,  
erleuchte uns und mach an Gut uns reicher;  
In deinem Rausch, o Soma, sprach ich zu mir:  
ein reicher Mann gelang ich jetzt zur Wohlfahrt.
7. Dich Soma, den mit muntrem Sinn wir pressten,  
lass nehmen uns wie väterliches Erbteil,  
Verlängre du, o König, unser Leben,  
wie Sonnenglanz die lichterhellten Tage.
9. Denn du bist, Soma, unsers Leibes Hüter,  
in jedes Glied hast du gesetzt dich wachsam;  
Wenn deine Satzung je wir übertreten,  
o Gott, verzeih uns, sei uns hold und freundlich.
11. Geschwunden sind nun Krankheit und Entkräftung,  
zerstoben und entflohn vor Angst die Dränger;  
Schon hat der starke Soma uns bestiegen,  
jetzt sind wir da, wo lang das Leben dauert.

Man darf den letzten Pāda nicht so erklären, wie Zimmer es getan hat, „wir sind in dem Stadium des Rausches angekommen, wo man Sorge und Krankheit vergisst, wo man der Zeit nicht achtend fröhlich weiter trinkt.“ Soma verleiht nicht nur langes Leben, sondern auch Unsterblichkeit und dem, der ihn trinkt, die Hoffnung dort zu sein, wo seine Väter sind.<sup>1)</sup> Nur der Gedanke ist es, den der dritte und ebenso der damit übereinstimmende elfte Vers ausdrücken soll: er gibt dem Somakult seinen tiefen Hintergrund.

---

<sup>1)</sup> Kāgi, Rgveda<sup>2</sup> Anm. 308. Bergaigne I, 192; RV. IX, 113, 7:

*yatra jyotir ājasram  
yasmiñ loka svar hitam |  
tasmin mān dhehi pavamāna  
amṛte loka akṣite — //*

Wie Indra selbst in den Schlachten durch Soma Kraft gegen Vr̥tra empfängt,<sup>1)</sup> so schlägt der Fürst, zu dessen Somaopfer Indra kommt, seine Feinde. Der Trank tilgt die Sünde aus dem Herzen und nimmt die Krankheit von dem Schwachen; denn er ist des Siechen Arznei. Soma gibt des Himmels Regen, den Reichtum der Erde, Ansehen und Ruhm,<sup>2)</sup> Schutz gegen menschliche Bosheit, auch gegen schlechte Vorzeichen;<sup>3)</sup> er fördert die Wahrheit und tilgt die Lüge; er lässt den Schlechten nicht frei und nicht den Kṣatriya, der mit Unrecht seine Würde inne hat. In der Brāhmaṇazeit heisst es sogar, dass die Brahmanen, die Soma trinken, imstande sind, mit ihrem Blick zu tödten.<sup>4)</sup> Wer Soma opfert, für den verlieren die Metra auf ein Jahr ihre Kraft;<sup>5)</sup> in den Rechtsbüchern gilt er als Reinigungsmittel.<sup>6)</sup>

Die hohe Wertschätzung des Somatrankes ist ein altes Erbe. Denn nicht minder als die Veden preist der Avesta seine göttliche Kraft. Haoma hat Vivāhvant und Yima, die ihn zuerst pressten, als Lohn den Besitz heldenhafter Söhne gegeben. Er verleiht seinen Verehrern die beste der Welten, die himmlische. Er ist Arznei und gibt Gesundheit und langes Leben, Sieg über die Anschläge der Feinde; er hebt des Armen wie des Reichen Herz (Yasna IX-X).

Spiegel hat nicht Unrecht, wenn er (Arische Periode 177) behauptet, dass wenig von dem Rausch der Sänger und Priester gesprochen werde. Es genügt, wie mir scheint, dass überhaupt davon gesprochen wird;<sup>7)</sup> denn die Lieder beschäftigen sich ja viel mehr mit den Göttern als mit den Menschen, viel mehr mit dem himmlischen Trank, dessen

<sup>1)</sup> z. B. VIII, 81 (92), 17 und unzählige Male.

<sup>2)</sup> z. B. I, 43, 7.

<sup>3)</sup> X, 16, 6.

<sup>4)</sup> Maitr. Samh. IV, 8, 2 (S. 109, 2).

<sup>5)</sup> Maitr. Samh. IV, 3, 6. (S. 44, 4).

<sup>6)</sup> z. B. Gaut. 19, 13.

<sup>7)</sup> cf. I, 91, 13; VIII, 2, 12; X, 167, 3.

Nachbildung der irdische ist, als mit dieser Nachbildung selbst. Wir wissen auch, dass der Opfertrank seinen Verehrern bisweilen recht schlecht bekommen ist, sei es, dass substituirte Pflanzen weniger ihrem Zweck dienten, sei es, dass auch hier das Uebermass verderblich war. Die ausser-rgvedischen Texte erörtern wiederholt die Möglichkeit des Somaspeiens. Der Trank war heilig und der, der ihn von sich bricht, begeht natürlich eine Sünde.<sup>1)</sup> Aber Indra, das grosse Vorbild aller Somatrinker, ist auch hier vorangegangen. Er trank reinen Soma, der zu allen Oeffnungen seines Leibes wider herausdrang, so dass die Götter ihm heilen mussten und zwar mittelst der besprochenen, von den Brahmanen so ausgelegten Sautrāmaṇi - Cere- monie.<sup>2)</sup> Zimmer hat sowol dies<sup>3)</sup> als die durch Soma- genuss verursachte Krankheit, Viṣūcikā genannt, schon erwähnt.<sup>4)</sup>

Ich schliesse damit die Darstellung des Somakults. Ich fürchte zu ausführlich gewesen zu sein und dennoch bleibt mancherlei, was hier seine Erledigung nicht gefunden hat. Insbesondere gilt das von den vielen, zum Theil sehr alten einzelnen Gebräuchen, die von den Indern in den Agniṣtoma hinein gewebt sind. Das indische Opfer enthält einen so reichen Schatz alter und ältester Ueberlieferungen aller Art, dass zu seiner Hebung nicht nur eine Hand und ein Versuch genügt. Weiter dabei zu verweilen würde weit ab von meinem Ziele führen.

---

<sup>1)</sup> Maitr. Samh. II, 2, 13 (26, 3): *somapīthena vā eṣa vyrdhyate yaḥ somam vāmīti*.

<sup>2)</sup> Cat. Br. V, 5, 4, 9 ff.; XII, 7, 1, 11. Taitt. Samh. II, 3, 2 u. s. w. Mit Namen kennt sie schon der AV. III, 3, 2. Sie ist meiner Ueberzeugung nach aber älter.

<sup>3)</sup> AIL. 275.

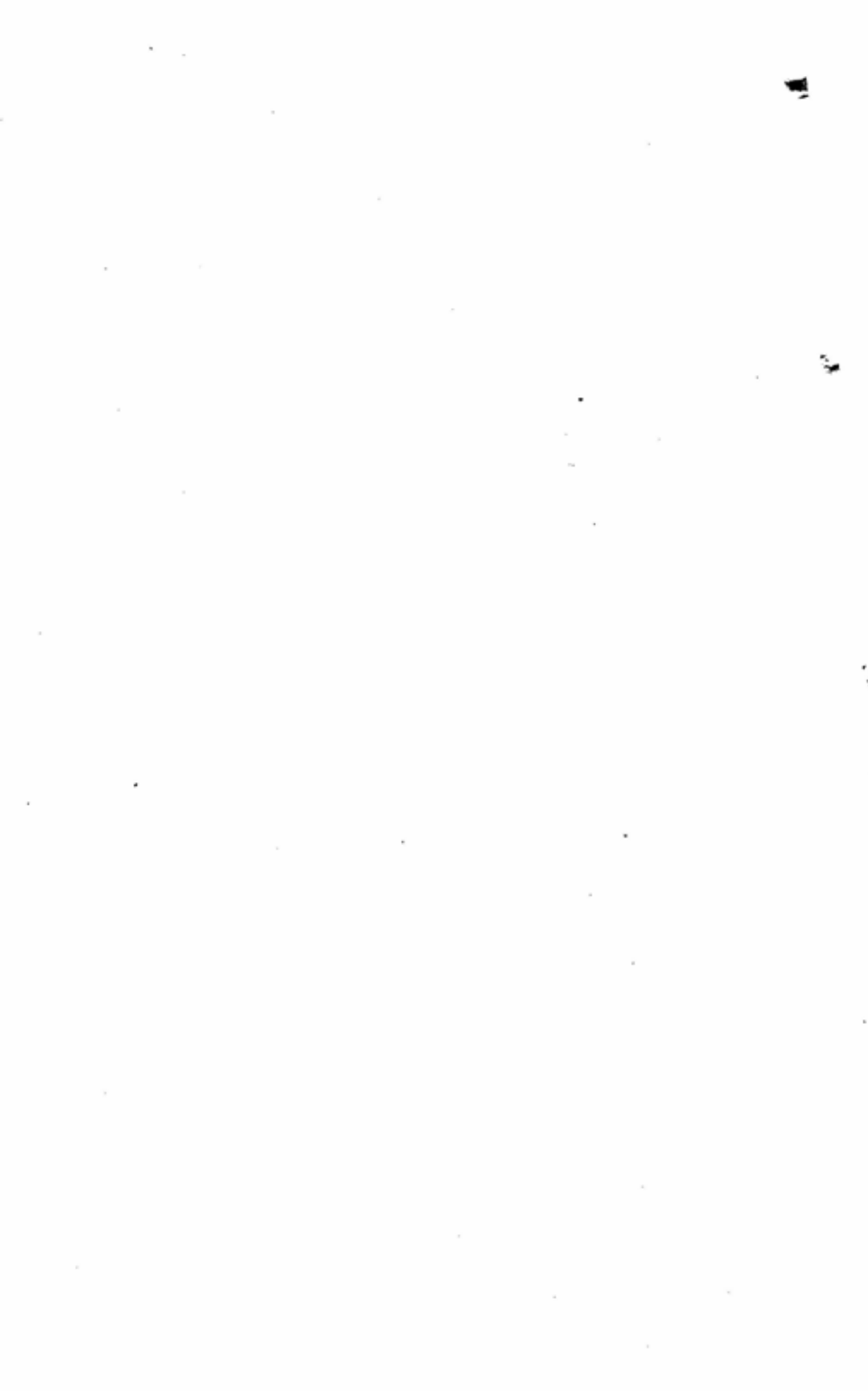
<sup>4)</sup> Vgl. auch Maitr. Samh. II, 4, 1 (38, 14).

## Zweiter Teil.

---

# König Soma und verwandte Götter.

---



Soma ist nicht nur eine Pflanze, sondern auch ein Gott. Gleich andern Bewohnern des Himmels wird er zu den Opfern geladen und unter dem Namen Soma oder Indu gebeten, sich auf die Opferstreu zu setzen und die Gaben in Empfang zu nehmen.<sup>1)</sup>

„Erst in den späteren Liedern des Rgveda ist dieser Soma der Mond;<sup>2)</sup> es scheint keine sicherere Tatsache als diese zu geben. Barth,<sup>3)</sup> Bergaigne,<sup>3)</sup> Darmesteter,<sup>4)</sup> Eggeling,<sup>5)</sup> Kägi,<sup>6)</sup> Lassen,<sup>7)</sup> M. Müller,<sup>8)</sup> Muir,<sup>9)</sup> Roth,<sup>10)</sup> Zimmer,<sup>11)</sup> v. Schröder,<sup>12)</sup> Whitney<sup>13)</sup> u. a. sind darüber einig und die Mehrzahl von ihnen vertritt die

---

<sup>1)</sup> Bergaigne, la rel. véd. 1, 182.

<sup>2)</sup> Les religions de l'Inde 29.

<sup>3)</sup> La rel. véd. I, 154. 158 u. passim; Manuel pour étudier le sanscrit védique S. 150, note 2 u. Lexikon.

<sup>4)</sup> Ormuzd et Ahriman 44. 99.

<sup>5)</sup> SBE. XII, 176, note 3. Encycl. Brit. s. v. Brahmanism.

<sup>6)</sup> Rgveda 31. 99.

<sup>7)</sup> Indische Altertumskunde I<sup>2</sup> 903.

<sup>8)</sup> Ess. I<sup>2</sup> 166.

<sup>9)</sup> OST. V, 258. 270.

<sup>10)</sup> PW.

<sup>11)</sup> AIL. 276. 352.

<sup>12)</sup> Indiens Literatur u. Cultur 70. 71.

<sup>13)</sup> JAOS. III, 299 ff.



Meinung, dass es nur eine Verkörperung des Somatranks sei, die in den vedischen Liedern verherrlicht werde. In Wahrheit ist keine Tatsache je weniger begründet gewesen.

Die Meinung, dass Soma schon in den älteren Zeiten Mond bedeutet habe, ist von Pischel<sup>1)</sup> ausgesprochen; er beruft sich aber nur auf „I, 105, 1; VIII, 82, 8; AV. XI, 6, 7 u. a.“ Stellen, von denen die eine (I, 105, 1) Soma gar nicht erwähnt, die andere den Somatropfen in den Kufen mit dem Monde (candramas) vergleicht (VIII, 82, 8), die dritte uns über ihr Alter ganz im Zweifel lässt. Er macht keinen Versuch seine Ansicht durchzuführen und zu beweisen oder uns zu sagen, in welchem Umfange er sie für den RV. gelten lassen will. Der Sache nach kommt P. also nicht über das, was andre vor ihm gesagt haben hinaus und ist dem Widerspruch Oldenbergs begegnet, der in seiner Anzeige der Vedischen Studien<sup>2)</sup> die Beweiskraft der von P. wirklich beigebrachten Stellen antastet.

Am ausführlichsten und eindringendsten hat sich Bergaigne<sup>3)</sup> mit Gott Soma beschäftigt und Ansichten geäußert, die von denen aller andern Vedisten sich erheblich unterscheiden. Es entspricht dem Ansehen des französischen Forschers, wenn ich die Resultate seiner Untersuchungen, obwol ich ihnen nicht beistimme, mit seinen eigenen Worten vorlege.

Er gibt zu, dass Soma einige Male im RV. den Mond bedeute, aber er glaubt nicht, dass das dort sein gewöhnlicher Name sei. „En contestant d'ailleurs que le nom de Soma soit déjà dans le Rgveda un nom vulgaire de la lune, je n'entends pas nier que Soma ne soit quelquefois déjà identifié à cet astre“ (S. 158). „L'identification particulière et définitive de Soma à la lune appartient, selon moi, à une

<sup>1)</sup> Ved. Stud. I, 80.

<sup>2)</sup> GGA. 1889 Nr. 1, S. 10.

<sup>3)</sup> La religion védique I, 154 ff.

formation mythologique secondaire, à peu près comme les mythes stellaires" (160). Ferner:

Soma a été en effet identifié dans la mythologie brahmanique avec un astre auquel il a même donné son nom: mais cet astre est la lune, dont les phases ont été expliquées par les repas que les dieux et les pères font successivement aux dépens de sa substance, l'ambrosie, originairement identique au Soma céleste. Nous verrons même tout à l'heure que les germes de ce mythe se rencontrent déjà dans le Rgveda. Toutefois l'identification du Soma à la lune n'exclut pas son identification au soleil, et celle-ci a une toute autre importance dans le système général de la mythologie védique. La lune n'y joue en effet, aussi bien que les étoiles, qu'un rôle très-restreint, du moins si nous en jugeons comme nous sommes nécessairement conduits à le faire, par les textes où ces astres figurent sous leur nom vulgaire (155).

Man sieht, dass Bergaigne die eigentliche Bedeutung Somas wo anders sucht, als man sie bisher gesucht hat. Soma ist ihm ja gelegentlich der Mond, er ist für ihn auch der Somatrank, natürlich aber „la liqueur enivrante que les hommes boivent et qu'ils offrent aux dieux dans le sacrifice, n'est qu'une des formes de Soma. Comme Agni, il a des formes célestes: là-dessus tout le monde est d'accord. J'ajoute que ses formes principales dans le ciel sont, comme celles d'Agni, le soleil et l'éclair.<sup>1)</sup>

Ich muss darauf, hier im Einzelnen die Ansichten Bergaignes zu erörtern, verzichten, weil die folgende Darlegung meiner eigenen Auffassung zugleich eine Kritik derselben bieten wird. Doch kann ich nicht unterlassen, an dieser Stelle auf die Unwahrscheinlichkeit hinzuweisen, welche eine so grosse Vielseitigkeit des einzelnen Götternamens, wie sie aus Bergaignes Auffassung sich ergibt, in sich schliesst.

<sup>1)</sup> I. S. 153 unten.

Bergaigne ist wiederholt nah an der Wahrheit vorbeigegangen, so nah, dass es fast nur ein Zufall scheint, wenn er zu der richtigen Erkenntnis nicht gelangt ist. Er verwertet zum Beweise seiner Ansicht, dass Soma oft mit der Sonne identisch sei, u. a. solche Vergleiche „qu'on est tenté d'interpréter comme une identification,“ z. B.

IX, 54, 2: *ayaṃ sūrya ivopadry*  
*ayaṃ sarāṇsi dhāvati |*  
*sapta pravata ā divam ||*

„ein Anblick der Sonne gleich durchläuft er die Seen, die sieben Höhen und den Himmel.“

3. *ayaṃ viçvāni tiṣṭhati*  
*punāno bhuvanopari |*  
*somo devo na sūryaḥ ||*

„es steht, sich läuternd, über allen Welten Soma, Gott Sūrya gleich.“ Besonders wichtig aber erscheint ihm RV. IX, 71, 8: Sa couleur devient brillante . . . 9. Il a mugé comme un taureau en passant autour des troupeaux; il a revêtu l'éclat du soleil; l'oiseau divin contemple d'en haut la terre; Soma surveille les races avec intelligence.

Wenn man diese Verse anträfe, ohne zu wissen, dass sie im RV. stehen, wenn man sie also unbeeinflusst von der herkömmlichen Meinung, dass Soma im RV. noch nicht allgemein den Mond bedente, läse, man würde, denke ich, keinen Augenblick im Zweifel darüber sein, dass der Gott, der der Sonne gleich „die Seen“ durchläuft, der über allen Welten wie Gott Sūrya thronet, der sich in den Glanz der Sonne kleidet — kein anderer als der Mondgott ist.

Ganz ähnlich lauten viele andere Verse. Ueberall drängt sich die Frage auf, ob man sie je anders als auf den Mond bezogen haben würde, wenn nicht immer der Gedanke hineinspielte, dass der Rgveda keinen Mondkult kenne, dass Soma in ihm noch kein gebräuchlicher Name für den Mondgott sei. Die Erkenntnis ward erschwert durch den Gegensatz zwischen dem, was wir vom Monde denken und den

Vorstellungen der vedischen Zeit. Man hat unsere eigene Auffassung in den R.V. hineingetragen und ist damit zu Folgerungen gelangt, die die Phantasie der vedischen Sänger übertreffen. Denn viel schwerer ist es zu glauben, dass der Somatrunk die kosmische Macht darstelle, die den Himmel und die Erde trägt und schafft, dass er an der Spitze der Morgenröten schreitet, als dass es der Mond sei, der, mit den höchsten Eigenschaften ausgestattet, zum Schöpfer und Herrn von Himmel und Erde in den Augen der vedischen Dichter wird. Wir haben es mit einer der Ansichten zu tun, die von bedeutenden Gelehrten verfrüht ausgesprochen, auf deren Autorität hin zum wissenschaftlichen Dogma wurden, das als selbstverständliche Wahrheit ungeprüft von Forscher zu Forscher weiterging. Nur eine andere abweichende Ansicht ist mir bekannt geworden, die von Gubernatis, welcher in seiner *mythologie des plantes* (II, 351) sagt: „le Soma de la terre n'était que symbolique du Soma du ciel;“ er fügt allerdings dort nicht hinzu, ob er damit den brahmanischen Soma meint oder den der vedischen Zeit. Aber seine *‘Letture sopra la mitologia vedica’* lassen keinen Zweifel, dass er keinen Unterschied zwischen beiden macht. Er sagt dort S. 106: „Nel vedico Soma noi abbiamo espressa, ora l'ambrosia che può risiedere in più parti, ora la luna che contiene, porta, custodisce l'ambrosia, e la somministra agli Dei, i quali, bevendola, divengono immortali, robusti e vittoriosi nelle loro celesti battaglie contro i mostri; il *soma* non è solo ambrosia, ma acqua della giovinezza, acqua della salute, acqua della forza; e però si rappresenta esso stesso come guerriero sempre vittorioso; la pioggia è *soma*; la rugiada dell'aurora è *soma*, ma più spesso ancora il *soma* è la pianta lunare, è il succo della luna, l'erba luminosa celeste, è la luna stessa; in compagnia di esso, il Dio Indra scaccia dal cielo i mostri; la luna cresce a misura che i Numi vanno a dissetarsi presso di lei, ossia, poichè la luna genera gli Dei, a misura che gli Dei luminosi le si appressano, essa cresce.“

Nicht alles, was Gubernatis sagt, ist richtig; aber im Ganzen ist über den vedischen Soma nichts richtigeres ausgesprochen worden. Gubernatis hat allerdings seine Ansicht nicht bewiesen; das Wesen des vedischen Gottes nicht durch die vedischen Texte hindurch verfolgt und die grossen Schwierigkeiten, die die allseitige Aufhellung dieser mythologischen Figur macht, nicht zu lösen versucht; darum hat seine Aeusserung keine Beachtung gefunden. Ich bin bei meinen Untersuchungen, die ich unter dem Bann der älteren und geläufigeren Auffassung begann, zu fast demselben Resultat wie er gelangt. Soma hat im ganzen RV., in seinen frühesten wie spätesten Teilen nur die Bedeutung: Somapflanze resp. -trank und Mond. Die letztere beschränkt sich nicht auf einzelne späte Hymnen des X. Buches, sie tritt überall hervor; das ganze IX. Maṇḍala ist der Verherrlichung des grossen Mondgottes gewidmet, an den fast jedes seiner Lieder anknüpft; es ist 347 ein Mondliederbuch; der Trank, den die Menschen keltern, ist ein Teil des göttlichen Ambrosia, das der Mond enthält. Während die Unsterblichen in seinem Trank schwelgen, labt der Mensch sich an dem Saft der vom Himmel gebrachten Pflanze, die nicht nur ein Sinnbild Gott Somas, sondern ein wirklicher Teil von ihm ist, und presst sie für die Götter aus. So geniesst Indra zwiefachen Soma:

*mamattu tvā divyaḥ soma indra*

*mamattu yaḥ śīyate pārthiveṣu |*

„es berausche dich der himmlische Soma, o Indra, es berausche dich der, den die Irdischen pressen“ (X, 116, 3). Die Brāhmanas lassen uns über ihre Meinung nicht im Unklaren, dass man den Mond selbst geniesse, wenn man den Saft der Pflanze trinkt; Soma wird feierlich als König auf dem Opferplatz empfangen, und dieser Mysticismus durchzieht den ganzen Rgveda: Gott Indu selber geht in die Reihe ein.

Ehe ich die Gründe meiner Ansicht entwickle, möge

eine Skizze den Inhalt der nächsten Kapitel vergegenwärtigen.

Der Mond ist für den vedischen Inder nicht nur der stille Beherrscher der Nacht. Das ist nur eine Seite seines mannigfaltigen Wesens und nicht die wichtigste. Ungleich bedeutsamer ist die folgende.

Der Mond enthält den Trank der Götter; er schwillt an, ihnen zur Nahrung; er ist ein Tropfen, eine Woge, ein Brunnen, auch ein Meer voll süßer Götterspeise im Himmel, sowie er in der späteren Volkssprache „ein Klumpen frischer Butter“ heisst. Nach diesem Inhalt nennt man ihn Soma; dies ist der geläufigste seiner Beinamen geworden.

Nicht selten erinnern sich die Sänger des Sachverhalts; sie unterscheiden den Inhalt vom Gefäss, den Besitz vom Besitzer, das Amṛta von seinem Herrn und dieser Herr ist Agni. Agni wohnt in allem was leuchtet und wärmt; Agni ist die Flamme des Herdes und des Opferfeuers, er ist die Sonne und eine seiner Formen ist auch der den Göttertrank bergende Mond. So wird er zum Hüter Somas, zum Agni Somagopā, Svadhāvant.

Diese Unterscheidung ist nicht immer mit gleicher Konsequenz durchgeführt. Dem „Somatropfen“ am Himmel wird, was dem Mond-agni zukommt, zugeteilt. Der Mond ist ein gewaltiger Krieger. Nicht nur auf den Münzen indoscythischer Könige sieht man ihn mit Bogen und Pfeil; im Veda selbst heisst er „wohlbewaffnet“. Sein natürlichster Gegner ist das Dunkel der Nacht; er kämpft aber auch im Bunde mit Indra und dies weist auf einen mit diesem Gott gemeinsamen Gedankenkreis: er führt wie Indra Blitzeswaffen, er kämpft gegen die Neider des Ambrosia.

„*Candramā apsv antar*“ „es wandelt der Mond in den Wassern“ ist ein Ausspruch des RV. (I, 105, 1). Diesen einfachen und der späteren Mythologie sehr geläufigen Gedanken hat die Phantasie der vedischen Sänger in sehr mannigfacher Weise ausgeschmückt. Sie macht Soma zum Herrn,

zum Freund, zum Gatten der Gewässer, sie vergleicht ihn mit dem Stier, der mitten unter den Kühen steht, sie sieht in ihm deren Junges, deren Spross.

Der Mond ist ferner der Aufenthaltsort seliger Geister. Soma heisst „*pitṛbhīḥ samvidānaḥ*“, mit den Manen vereint, und sein Trunk verheisst auch dem Lebenden einst Unsterblichkeit. So berührt er sich nah mit Yama.

Nicht zuletzt ist er ein Herr der Zeiten. Er lenkt der Monde Lauf und ordnet die Feste der Götter an. Er ist ein Kenner aller Geheimnisse und an verborgener Weisheit reich. Der Veda rühmt ihn als Brahman unter den Göttern, als Pfadführer unter den Dichtern, als Ṛṣi unter den Weisen. Er ist also gleichen Wesens mit Brhaspati.

Der Veda hat nicht all diese Eigenschaften, die der Natur des Mondes leicht zukommen, an dem Namen Soma selbst zur Entwicklung gebracht; denn dieser Name kennzeichnet vor allem seine Nektarnatur. In Ansätzen sind sie aber alle auch bei diesem Namen nachweisbar. Ihre Ausbildung wurde gehemmt durch das Vorhandensein anderer, älterer Göttergestalten, die mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit als Personifikationen verschiedener Seiten eben dieses Mondgottes anzusehen sind. Als „Sohn der Wasser“ hat er in Apām napāt, als Gott der Manen in Yama eine schon vorindische Verkörperung erhalten. Bei Götternamen, wie diese beiden, die schon zur Zeit des RV. selbst Mythologie waren, lässt sich der Nachweis nicht über einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit hinaus erheben; denn die graue Vorzeit, in die ihre Schöpfung fällt, spricht zu uns nicht mehr durch den Mund der vedischen Sänger. Aber doch lässt sich zeigen, dass diese Erklärung innerlich wahrscheinlicher ist, als ihre Vorgänger, und dass sie innerlich mit allem, was uns Veda oder Avesta sagen, am ehesten zusammenstimmt.

Kein Punkt lässt sich aber mit höherer Sicherheit erweisen als die Wesensgleichheit von Kavi Soma und

Bṛhaspati. Vielleicht hat man Bṛhaspati in brahmanischer Zeit nur als Abstraktion empfunden, in der des R.V. aber sicher noch nicht, und nur dadurch, dass man einige seiner Verse zu hoch veranschlagte, ist unsere eigene Auffassung nicht über den brahmanischen Standpunkt hinaus gelangt.

Mit dem Gesagten ist nicht alles erschöpft, was sich über die Natur des Mondes im R.V. äussern lässt. Es sind noch andere Namen, welche in gleicher Weise erklärt werden müssen; das Nebeneinander verschiedener, nicht immer als solcher empfundener Mondgötter ist nicht mehr verwunderlich, als dass Viṣṇu neben Sūrya, Savitr oder Pūṣan steht. Es wird eine spätere Aufgabe sein, diesen weiteren Conceptionen des Mondes nachzugehen.

Es verändert sich also von Grund aus die Auffassung der vedischen Mythologie. Aus der bescheidenen dem Mondgott im vedischen Glauben und Kult angewiesenen Stellung rückt er in dessen Mittelpunkt. Die Sonne tritt zurück und an ihrer Stelle beherrscht der Mond die altindische Gedankenwelt.

---

## A. Die himmlische Herkunft der Sompflanze.

---

Es ist ein alter Glaube, dass Pflanzen und Wasser Gesundheit und Unsterblichkeit verleihen. Darmesteter hat in seiner Schrift ‚Haurvatāt et Ameretāt‘ ihn auf die arische Zeit zurückgeführt. Eng mit ihm verschwistert ist der



Mythus von der himmlischen Herkunft der Pflanzen in dem indoiranischen Ideenkreis. Soma wie Haoma ist König der Kräuter. Sein Anspruch auf himmlische Herkunft ist daher vor allem begründet und in den alten Texten am häufigsten<sup>1)</sup> ausgesprochen. Sein Saft heisst „vom Himmel hergebracht“<sup>2)</sup> und gilt als des Himmels Milch.<sup>3)</sup> Die Sage, in die sich der Glaube an die himmlische Herkunft Somas am häufigsten kleidet, ist die, dass der Adler den Soma bringt. Sie ist so bekannt, dass es überflüssig scheint, sie durch Beispiele zu erörtern; der ganze Zusammenhang dieser Untersuchung möge es entschuldigen, wenn ich auf die Wiederholung bekannter Dinge nicht verzichte.

I, 80, 2:

*sa tvāmadad vṛṣā madah  
somaḥ cyeṇābhṛtaḥ sutaḥ |*

„es berauschte dich (Indra) der starke Trank, der vom Adler gebrachte Soma, der gepresste.“

I, 93, 6 s. S. 60. III, 43, 7:

*indra piba vṛṣadhūtasya vṛṣṇaḥ  
ā yam te cyeṇa uṣate jabhāra |*

„trink, o Indra, von dem starken, den dir starke schwellten, den dir, als du danach verlangtest, der Adler brachte.“

IV, 18, 13:

*apaṇyaṃ jāyām amahīyamānām  
adhā me cyeṇo madhv ā jabhāra |*

<sup>1)</sup> IX, 61, 10; 79, 4 s. S. 39. Weitere Beispiele werden wir sogleich kennen lernen.

<sup>2)</sup> z. B. IX, 63, 27: *pavamānā divas pari*

*antarikṣād asṛkṣuta |*

*prthivyā adhi sānavi ||*

66, 30: *yasya te dyumnavat payaḥ*

*pavamānābhṛtaḥ divaḥ |*

<sup>3)</sup> z. B. *divaḥ pīyūṣam* IX, 51, 2; 85, 9 etc. Weitere Beispiele später.

„ich sah die Frau in Betrübniß; da brachte mir der Adler das Madhu“ (sagt Indra).

V, 45, 9:

*raghuḥ cyeṇaḥ patayaḥ andho acchā  
yuvā kavir dīdayaḥ goṣu gacchan |*

„der rasche Adler flog nach dem Somakraut. Der jugendliche Kavi erglänzte unter den Rindern dahinschreitend.“

VI, 20, 6:

*pra cyeṇo na madiram aṇṇam asmai  
cīro dāsasya namucer mathāyan |*

„indem (Indra) das Haupt des Dāsa N. abbriss, wie für ihn der Falke den süßen Schöss.“

VIII, 71 (82), 9:

*yaṇ te cyeṇaḥ padābharat  
tīro rajāṇsy asṛtam |  
pībed asya tvam iṣiṣe ||*

„den dir (o Indra) der Falke mit dem Fusse durch die Lüfte unentrissen brachte, trink davon; du bist sein Herr.“

VIII, 89 (100), 8:

*manojavā ayamānaḥ  
āyasīm atarat puram |  
divaṇṇaṁ suparṇo gatvāya  
somaṇ vajriṇa ābharat ||*

„schnell wie der Gedanke dahineilend, durchbrach der Vogel die eherne Burg; eilte zum Himmel und brachte dem Donnerer (Indra) den Soma her.“

IX, 68, 6:

*mandrasya rūpaṇ vividur manīṣiṇaḥ  
cyeṇo yaḥ andho abharat parāvutaḥ |  
taṇ marjayanta suvṛdhaṇ nadiṣv ā  
uṇantam aṇṇaṇ pariyaṇtam ṛgmīyaṇ ||*

„es fanden die Weisen des Lieblichen Gestalt, als aus der Ferne der Adler die Pflanze brachte. Ihn schmückten sie,

der gedeiht in den Wassern, den verlangenden ringsum-schreitenden, preiswürdigen Schoss (Strahl).“<sup>1)</sup>

IX, 77, 2:

*sa pūrvyaḥ pavate yaṁ divas pari  
cyeno mathāyad iṣitas tiro rajaḥ |  
sa madhva ā yuvate vevijāna it  
kṛcānor astur manasāha bibhyuṣā ||*

„der der Vorzeit läutert sich, welchen vom Himmel losriss der Adler eilend durch den Raum. Der nimmt an sich zitternd von dem Madhu, furchtsamen Herzens vor dem Schützen Kṛcānu.“

IX, 86, 24:

*tvāṁ suparṇa ābharad divas pari  
indo viçvābhīr matibhiḥ pariṣṭṛtam |*

„dich, o Indu, den alle Gedanken schmücken, brachte der Vogel vom Himmel.“

X, 11, 4:

*adha tyaṁ drapsaṁ vibhvaṁ vicakṣaṇam  
vir ābharad iṣitaḥ cyeno adhvare |*

„da brachte ein Adler eilend beim Opfer den mächtigen, sichtbaren Tropfen.“

X, 99, 8:

*upa yat sīdad<sup>2)</sup> indum çarīraiḥ  
cyeno 'yopāṣṭir hanti dasyūn ||*

„als er dem Indu nahte mit seinem Leibe, tödtete der eisenkrallige Adler die Dasyus.“

X, 144, 4:

*yaṁ suparṇaḥ parāvataḥ  
cyenasya putra ābharat |*

<sup>1)</sup> Man vgl. dazu v. 5 mit seiner deutlichen Beziehung auf den Mond:

*yānā hi santā prathamam vi jāññatuh |  
guhā hitam janima nemam udyatam ||*

<sup>2)</sup> Es ist kein sicherer Grund vorhanden zu glauben, dass Indra hier selbst der Adler sei. (Siehe Bergaigne I, 174).

„welchen ein Vogel aus der Ferne, eines Adlers Sohn herbeibrachte.“<sup>1)</sup> V. 5 s. S. 19.

Ausführlicher als in diesen Versen ist die Sage vom Somavogel in zwei Hymnen, die wiederholt<sup>2)</sup> Gegenstand der Erörterung gewesen sind, ausgesprochen worden, in IV, 26 und 27. Von der ersteren kommen vv. 4 ff. in Betracht, welche nichts erheblich neues bieten und auch der Erklärung Schwierigkeiten nicht bereiten.

v. 4: *pra su śa vibhṛyo maruto vir astu*  
*pra cyeṇaḥ cyeṇebhya ācupatvā |*  
*acakrayā yat svadhayā suparṇo*  
*havyaṃ bharaṇ manave devaḥ* ||

„ausgezeichnet sei unter den Vögeln dieser Vogel, o Maruts; ausgezeichnet unter den Adlern der raschbeschwingte Adler, da der Vogel aus eigenem Willen (?) dem Menschen die den Göttern erwünschte Opferspeise brachte.“

5. *bharad yadi vir ato verijānaḥ*  
*pathorunā manojavā asurjī |*  
*tūyaṃ yayau madhuna somyena*  
*uta gravo vivide cyeṇo atra* ||

„als sie der Vogel brachte, schoss er von da zitternd mit Geistes Schnelle hinweg auf breiter Bahn. Schnell enteilte er mit dem Somahonig und Ruhm erntete er da, der Adler.“

6. *rjīpī cyeṇo dadamāno aṇṇam*  
*parāvataḥ śakuno mandraṃ madam |*  
*somaṃ bharad dādṛhāṇo devāvān*  
*divo amuṣmād uttarād ādāya* ||

„der eilende Adler holte den Schössling, aus der Ferne der Vogel den lieblichen Trank; den Soma brachte er, fest ihn

<sup>1)</sup> Pāda c) *śatacakram yo 'hyo vartanīḥ* ist hier unverständlich und gehört wol nicht an diese Stelle.

<sup>2)</sup> U. a. von A. Kuhn, *Myth. Stud.* I, 123 ff; neuerdings von Ludwig, über Methode bei Interpret. des R.V. S. 66.

packend, von den Göttern behütet; er hatte ihn aus dem höchsten Himmel geholt.“

7. *ādāya cyeno abharat somam*  
*sahasraṃ savān ayitāṃ ca sākam |*  
*atrā puraṇdhīr ajahād arātīr*  
*māde somasya mūrā amūrah ||*

„den Soma raubte der Adler und brachte tausend und aber tausend Trankopfer zugleich. Da liess der eifrige hinter sich die Feinde; im Somaransch die Thoren der Nichtthor.“

Hymne IV, 27 ist reicher an exegetischen Schwierigkeiten. Es ist um ihrer Bedeutung willen nötig, einige ihrer Verse, in deren Erklärung ich von meinen Vorgängern mehr oder weniger abweiche, hier anzuführen. Am meisten umstritten ist ihr Anfang.

1. *garbhe nu sann anv eṣāṃ avedam*  
*ahaṃ devānāṃ janimāni viṣvā |*  
*ṣatāṃ mā pura āyasīr arakṣaṇm*  
*adha cyeno javāsā nir adiyam ||*
2. *na ghā sa mām apa joṣaṃ jabhāra*  
*ablām āsa tvakṣasā vīryeṇa |*  
*īrmā puraṇdhīr ajahād arātīr*  
*uta vātān atarac chūṣvānaḥ ||*

Pischel hat (Ved. Stud. I, 208 ff.) diesen Vers dadurch zu erklären gesucht, dass er Pāda *a—c*) Indra, Pāda *d*) dagegen dem Adler in den Mund legt und *javās* als Adj. auf Indra bezieht. Er begegnet damit Schwierigkeiten, die unüberwindbar sind. Ich will keinen Nachdruck auf die ungleichmässige Verteilung von Rede und Gegenrede legen, bei der der Adler sehr kurz wekommt; da der Anfang des nächsten, vom Adler in der 3. Person sprechenden Verses deutlich das Ende seiner Rede anzeigen würde. Warum aber sollte der Adler sagen: ich, der Adler, flog heraus? Daran zweifelt Niemand, dass er ein Adler ist. Die Ein-

führung des Nom. weist eben darauf hin, dass von ihm ebenso wie im ganzen folgenden Vers, der mit *sa* auf *cyeno* zurückweist, in der 3. Person gesprochen wird, dass es also „da flog heraus der Adler“ heisst. Dagegen erhebt der deutliche Wortlaut *nir adīyam*, wie ihn der Samhitā- oder wenigstens der Padapāṭha zeigt, Einspruch. Scheinbar; denn die Verbesserung von *adīyam* in *adīyat* von Seiten Roths ist keineswegs eine haltlose Konjektur. In dem fortlaufenden Text der Samhitā wurde aus *adīyat* wegen des folgenden *na* sehr wahrscheinlich *adīyan*, *adīyaṃ* oder ähnlich, gleichviel, ob der Text mündlich oder irgendwie geschrieben überliefert wurde. Diese Sandhiform wurde später bei genauerer Herstellung des Textes falsch aufgelöst, und allem Anschein nach wurde man durch das *aham* der ersten Zeile zur Annahme der 1. Sing. bewogen. Wir haben einen alten exegetischen Fehler vor uns.

Es ist ferner unrichtig Pāda *a—c*) Indra in den Mund zu legen; denn die Worte *garbhe sann anv avedam devānāṃ janimā* beziehen sich nur auf Kavi Soma, nicht auf Indra. Indra ist zwar ein König von grosser Macht und Weisheit; er ist aber nicht in dem Maasse voll verborgener Kunde wie Soma. Von Soma, nicht von Indra heisst es, dass er die Geschlechter der Götter kenne und verkünde. Zum Beweise dessen mögen die in der Anmerkung angeführten Verse des RV. dienen, die jeden Zweifel, wie unsere Stelle aufzufassen sei, beseitigen.<sup>1)</sup> Auch die Worte *garbhe nu san* passen nur auf Soma. Schon im Mutterleibe kennt er die Götter. Seine Mütter sind die Wasser und als eine seiner grossen Taten

<sup>1)</sup> IX, 97, 7:

*pra kāvyam uṣaneva bruvāṇo  
devo devānāṃ janimā vivakti |*

81, 2: *athā devānāṃ ubhayasya janmano  
vidvān aṇoty amuta itaḥ ca yat |*

wird gepriesen, dass er noch als *garbha* sich die Götter wählte.<sup>1)</sup>

Auch die Worte des 3. Pāda: *çataṃ mā puru āyasīr arukṣan* können nur auf Soma, nicht auf den Adler bezogen werden. Der Adler durchdringt die Burg, in der Soma bewacht wird<sup>2)</sup> und holt ihn heraus. Es hätte keinen Sinn zu sagen, dass hundert Burgen diesen Adler behüten. Ebenso wenig kann *mā* Indra bezeichnen. Pischel glaubt, dass Indra der Wächter sei, der Soma beschütze und zieht den Suparṇā-dhyāya herbei, um das zu beweisen. „Ohne Indras Einwilligung wird also auch der Adler nicht den Soma davon getragen haben.“ Der Adler entreisst doch Indra nicht den Soma, sondern holt ihn für ihn. Ein Blick auf die vielen S. 278 ff. aufgeführten Stellen lehrt das als Anschauung des ganzen RV. kennen. Daher können in diesem Zusammenhange die Ansichten des Suparṇādhyāya nichts beweisen.

Dagegen hat P. Recht, wenn er *javāsā* mit Rücksicht auf die Betonung abweichend von seinen Vorgängern als Adjektiv (nicht als Substantiv) erklärt. Es ist ein von einem Adjektiv gebildetes Adverbium (wie z. B. *cireṇa*) und heisst „geschwind“. Ein Unterschied ist zwischen beiden Erklärungsweisen also eigentlich nicht vorhanden. P. will aber diesen

95, 2: *devo devānāṃ guhyanī nāma*  
*āviṣ kṛnoti barhiṣi pravāce |*

108, 3: *tvaṃ hy aṅga daivya*  
*pavamāna janimāni dyumattamaḥ |*  
*amṛtatvāya ghoṣayaḥ ||*

<sup>1)</sup> IX, 97, 41:

*mahat tat somo mahiṣaḥ cakāra*  
*apām yad garbho avṛṇta devān |*

Pischel sagt, es liege auf der Hand, dass von Soma ebenso wenig wie vom Adler gesagt werden könne „garbhe nu san.“ Vom Adler nicht; aber, wie dieser Vers zeigt, von Soma.

<sup>2)</sup> *āyasīm atarat puram* VIII, 89 (100), 8.

Instrumental nicht adverbial, sondern als Adjektiv fassen und es auf Indra beziehen. Das ist natürlich möglich, obwohl ich das Adverb vorziehen würde. Wenn aber der Adler mit einem „schnellen“ davon fliegt, so wird dieser Gefährte nicht Indra, sondern nur Soma selbst sein, der persönlich gedacht wird und I, 4, 7 *āṇu*, IX, 48, 4; 108, 7 *rajas-tur* heisst,<sup>1)</sup> der Adler kommt ihn zu holen und er ist rasch bereit mit ihm davon zu fliegen. Man wird dann zu *javāsā mayā* (d. i. *somena*) ergänzen können. Gegen die gegebene Erklärung spricht der Wortlaut des nächsten Verses: *abhīm āsa tvakṣasā vīryeṇa* nicht, denn man kann das ebenso leicht wie auf Indra auf den Adler beziehen, der zu seinem Rettungswerk Kraft nicht weniger als Schnelligkeit braucht.

Es muss also aus vielen Gründen dabei bleiben, dass Soma beide Verse selber spricht.<sup>2)</sup> Ich übersetze demnach: „noch im Mutterleibe kannte ich der Götter Geschlechter alle; mich bewachten hundert eherne Burgen; da schoss schnell

<sup>1)</sup> Nur an einer Stelle sehe ich Indra und einen Adler in Gemeinschaft: AV. VII, 41, 1: — *aty apas tatarda cyeno nṛcakṣā avasānadarṇaḥ / taran viçvāny acarā rajānsindreṇa sakhyā çiva ā jagamyāt*. Gemeint ist hier aber nicht der Somavogel, sondern Gott Indu selbst; das ergibt sich einmal aus der Anwendung des Optativs, andererseits zeigen es die Worte des nächsten Verses: *cyeno divyaḥ sahasrapāt*. Pischel sieht eine Stütze für seine Beziehung des Wortes *javāsā* auf Indra in dem Wort *devāvant* in der Hymne IV, 26, 6. Das heisst aber nur ‚von einem Gott‘ oder ‚von den Göttern begleitet‘ und beweist für unsern Vers darum nichts.

<sup>2)</sup> Ausgeschlossen ist für diese Verse die Annahme, dass Indra selbst der Adler sei. Indra raubt zwar auch den Soma, er trinkt ihn im Hause des *Tvaṣṭr*. Er wird auch mit einem Adler verglichen (I, 32, 14); aber dass er zum Somarab sich in einen Adler verwandle, ist eine im *R̥gveda* nicht vertretene und überhaupt seltene Anschauung. Denn X, 99, 7—9 braucht Indra nicht durchaus gemeint zu sein. Aus dem *Kāthaka* hat Kuhn (M. Stud. I, 128) eine Stelle beigebracht. Jedenfalls hätte Bergaigne recht, wenn er mit Bezug auf den *R̥v*. sagt (I, 174): *c'est là,*



ein Adler vor. Nicht trug er mich leicht davon. Aber er war durch Kraft und Rüstigkeit (den Feinden) überlegen; hurtig liess er hinter sich die Arätis und sausend durch-eilte er die Winde.<sup>1)</sup> Wir haben zu IV, 27, 1. 2 eine Parallelstelle, die sich nur dadurch unterscheidet, dass in ihr der Dichter, nicht Soma spricht. IX, 48, 2—4:

„(Wir flehen dich an), der du den kühnen bemeistert, dich den preiswürdigen, gewaltig herrschenden Rauschtrank, den hundert Burgen zerstörenden.“<sup>2)</sup>

3. Von da brachte, o Weiser, dich, den Reichtum, den König des Himmels der von seinem Pfad nicht abirrende Vogel.<sup>3)</sup>

4. Dass ein jeder das Licht sähe, brachte ein Vogel den luftraumdurcheilenden allen gemeinsamen Hüter der Ordnung.“<sup>4)</sup>

Soma heisst hier ein Burgenbrecher; es sind dieselben „ehernen Burgen“ gemeint, die der Vogel durchheilt, um mit Soma davon zu fliegen. Soma wirkt hier selbst zu seiner Befreiung mit; daher muss *atas* am Anfang des 3. Verses für *puraḥ* stehen.

selon moi, une identification purement accidentelle. Il faut bien en tous cas distinguer l'aigle d'Indra, quand c'est à Indra lui-même. Man darf nur die vielen oben angeführten Stellen ansehen, um sofort zu erkennen, dass Indra und der Adler im RV. deutlich unterschieden werden (z. B. I, 80, 2; III, 43, 7; IV, 18, 13; VI, 20, 6 etc.).

<sup>1)</sup> *īrmā* ist unklar.

<sup>2)</sup> *saṃerktadhṛṣṇam ukthyam  
mahāmāhīratam madam |  
ṣaṭam puro ruruṣṣam ||*

<sup>3)</sup> *atas toṣa rayim abhi  
rājānam sukrato divaḥ |  
suparṣa avyathir bharat ||*

<sup>4)</sup> *viṣvasmā it svar dṛṣe  
sādhāraṇam rajasturam |  
gopām ṛtasya vir dharat ||*

Die in dem RV. überlieferte Sage von dem Somaraub durch einen Adler oder Falken ist nicht die einzige, welche das vedische Altertum kennt.<sup>1)</sup> Es gibt eine ganze Reihe von Mythen, welche dasselbe Ereignis schildern. Sie liegen im Wesentlichen ausserhalb des RV. Ob sie darum auch als jünger angesehen werden müssen, ist überaus schwer zu sagen; denn die eine oder andere von ihnen kann einem Kreise angehören, welcher von dem, dem die Rgvedalieder entsprangen, lokal verschieden war. Ich beschränke mich darauf die verschiedenen Anschauungen im Allgemeinen zu skizzieren.

Am nächsten verwandt mit der dem RV. geläufigen Sage ist die Angabe der Yajussamhitās und Brāhmaṇas, dass die Gāyatrī den Soma bringt. „Im dritten Himmel war Soma“, so erzählt die Māitrāyaṇī IV, 1, 1, „Gāyatrī verwandelte sich in einen Adler und brachte ihn. Eine Feder wurde ihm abgespalten, daraus entstand der Parnabaum. Darum heisst der Palācabaum Parna.“<sup>2)</sup> Etwas ausführlicher ist das Āt. Br. I, 7, 1, 1: „als Gāyatrī nach dem Soma flog und sie ihn brachte, zielte nach ihr ein fussloser Bogen-schütze (?) und schoss eine Feder (Blatt) ab, von der Gāyatrī oder von König Soma. Diese fiel herab und wurde ein Palācabaum.“ Etwas verändert kehrt diese Erzählung in der Stelle III, 2, 4, 1 wider, welche S. 79 angeführt ist.

In dem Zwiegespräch von Kadrū und Suparnī, auf welches

---

<sup>1)</sup> Vögel spielen auch bei Haoma eine Rolle, wie sich aus den früher angeführten Stellen ergibt. Auf dem Helm des iranischen Kriegsgottes Verethraghna erscheint ein Vogel, offenbar ihm heilig, da die heilende und schützende Kraft einer Feder dieses Vogels, wenn man sie als Amulet trägt, den Gegenstand einer besonderen Bemerkung grade im Behram Yašt bildet. Siehe Stein, Zoroastrian deities, Separatabz. S. 5.

<sup>2)</sup> Taitt. Samh. III, 5, 7, 1. Taitt. Br. I, 1, 3, 10; 2, 1, 6; 4, 7, 5. Āt. Br. I, 8, 2, 10; XI, 7, 2, 8 (876) u. s. Kuhn, M. St. I, 131.

dort hingewiesen wird, heisst es:<sup>1)</sup> „Suparṇī war die Rede, die Erde die Kadrū. Die (Götter) schufen zwischen beiden Streit. 3. Sie stritten sich und sagten: wer von uns am weitesten sieht, soll die Person des andern gewinnen. „Gut.“ Da sprach Kadrū: „siehe du hin.“ — (Es folgt hierauf der Wettstreit, Kadrū siegt). 8. Da sprach Kadrū: „ich habe deine Person ersiegt, dort am Himmel ist der Soma; hole ihn für die Götter. Kaufe damit dich von den Göttern los. „Gut.“ Sie schuf die Metra und Gāyatrī holte den Soma vom Himmel.“<sup>2)</sup>

Nur die Gāyatrī ist sicher imstande Soma zu bringen. Die Maitr. Samh. erzählt III, 7, 3 (77, 10), wie Jagatī und Trīṣṭubh zu gleichem Zweck aufflogen, die eine mit Paçu's und Dikṣā, die andere mit Dakṣiṇā und Tapas zurückkehrte, beide aber ohne den Soma. Erst die Gāyatrī war erfolgreich.<sup>3)</sup> Oder, wenn es den andern Metren gelingt, Soma zu bringen, verdanken sie es der Hilfe der Gāyatrī. „Als die Metra von dort den Soma holten,“ heisst es in demselben Buch der Maitr. (III, 7, 7; S. 85, 7), „fanden sie infolge der Finsternis sich nicht zurecht. Da flog die Gāyatrī mit einer Ziege aufwärts. Sie machte ihnen hell. Darauf erst brachten sie den Soma.“

Es ist gewagt, Betrachtungen anzustellen, warum grade der Gāyatrī die Fähigkeit den Soma zu holen inne wohnen soll. Es darf aber die Vermutung ausgesprochen werden, dass die Wahl dieses Metrums auf derselben Anschauung beruht, die Soma zum Freunde Vāyus und der Sturmgötter

<sup>1)</sup> III, 6, 2, 2 ff.

<sup>2)</sup> Die Erzählung von Kadrū, Suparṇī und dem den Soma holenden Vogel ist, wie bekannt, auch im Suparṇādhyaṇya und im Mahābh. I, 1073 enthalten.

<sup>3)</sup> Abweichende Erzählungen stehen z. B. Maitr. Samh. III, 7, 7 (84, 16): *suvān nabhrāḍ aṅgāre bambhārā ity ete vai devānāṃ somarakṣayaḥ / etebhyo vā adhi cchandāṃsi somam āharan /*

macht. Soma ist selbst ein Herr der Vāc, die Vāc andererseits heisst Somakrayaṇī und so wird die Gāyatrī „das Sangversmass“ dem das Lied der Maruts liebenden Gotte das erwünschte Versmass sein.

Das Çat. Br. sagt uns an einer Stelle, wo es sich den Aufenthaltsort Somas denkt: im Mond. Denn dies können doch nur die beiden goldenen Schalen sein, von denen es III, 6, 2, 9 heisst: *hiraṇmayyor ha kuçyor antar avahita āsa | te ha sma kṣurapavī nimeṣamnimeṣam abhisamdhattaḥ | dīkṣātāpasau haiva te āsatuḥ | tam ete gandharvāḥ somarakṣā jugupuḥ*. „Er war eingeschlossen in zwei goldene Schalen (?). Diese schlossen mit scharfen Rändern bei jedem Augenzwinkern zusammen. Dies waren Dikṣā und Tapas.<sup>1)</sup> Ihn bewachten die somahütenden Gandharvas.“

Ein anderer Mythenkreis berichtet, dass Indra in Tvaṣṭr's Hause den Soma trinkt, ihn raubt oder Tvaṣṭr's Sohn Viçvarūpa, dessen Blut Soma ist, erschlägt. Daneben treten auch andere Dämonen wie Namuci<sup>2)</sup> auf, der in enger Verbindung mit Indra und den Aṇvins erscheint und ursprünglich der Teufel des Stammes gewesen sein dürfte, welcher die Aṇvins als vornehmste Götter verehrte.

Es geht aus diesen verschiedenen Sagen hervor, wie mannigfach man das Thema von der himmlischen Herkunft des Göttertrankes variirte. Nicht minder empfängt er durch seine mannigfachen Beziehungen zu andern Göttern wie Vivasvant, Tvaṣṭr einen mythologischen Charakter.

Wir gewinnen dem Rv. gegenüber grössere Sicherheit, wenn wir die Frage aufwerfen, was als Heimat des Göttertrankes in den Vorstellungen der späteren Zeit gilt. Wenn wir dann diese Vorstellungen aufwärts bis an die Pforten des Rv.

<sup>1)</sup> Die Bemerkung ist scholastische Deutelei. Zu kuçi bemerkt Egge-ling: kuçi? = koçi, 'pod' (or case). Sāyaṇa explains it by 'āyudha' (? weapon, or vessel, sheath).

<sup>2)</sup> z. B. Çat. Br. XII, 7, 3, 1 ff. S. oben S. 252.

selbst verfolgen, wenn sich ergibt, dass die in den Purāṇas und andern Litteraturgebieten geltende Auffassung auch die der Brāhmaṇas ist, und die Ansichten der Brāhmaṇas in den RV. selbst unbestritten hineinreichen, so berechtigt eine solche Continuität der Entwicklung zu der Frage, ob denn nicht für den gesammten Liederschatz dieselbe Anschauung zur Geltung gebracht werden soll. Die Frage lässt sich bejahen und zwar mit einer Vollständigkeit des Materials und einer Sicherheit der beizubringenden Beweismittel, der sich wenig andere Punkte der Vedamythologie erfreuen. Es genügt fast, die Texte richtig zu gruppieren und sie für sich selbst sprechen zu lassen.

## B. Mond und Göttertrank in der späteren Litteratur.

Es ist bekannt, dass das klassische Sanskrit eine grosse Reihe von Namen des Mondes aufweist, die sämtlich von seiner Nektarnatur ausgehen: *amṛtadīdhiti*, *amṛtadyuti*, *amṛtaraçmi*, *amṛtasū*, *amṛtāṇçu*, *sudhāṇçu*, *sudhākara*, *sudhāṅga*, *sudhādīdhiti*, *sudhānidhi*, *sudhābhṛti*, *sudhāmaya*, *sudhāyoni*, *sudhāraçmi*, *sudhāvāsa*, *sudhāsū*, *sudhāsūti*.<sup>1)</sup> Diese reiche Ausbildung der Namen entspricht den zahlreichen Zeugnissen aller Litteraturgattungen, welche besagen, dass der Mond der Trank der Götter ist. Sie strömen besonders reichlich auf dem Gebiet der indischen Dichtung. Ich gebe nur einige gelegentlich gesammelte Belege. z. B. *Çicupāla vadha* IX, 36:

<sup>1)</sup> Vogel *Garuda* heisst *sudhākara*, *sudhāhartṛ*.

*amṛtadravair vidadhad abajḍṛçām  
apamārgam oṣadhipatiḥ sma karaiḥ |*

Mālatīmādhava (ed. Bhandarkar) S. 181: *induniḥsyandamānāmṛta*.

Urvaçī (ed. Bollensen).

S. 9: *amaḍaṁ khu de vaṇaṁ adhavā candādo amaḍaṁ*.  
41, 19: *amiyagabdhā candabālā*.

39 (Strophe 48) sagt der König zum bhagavant ṛkṣa-rājaṁ, dem Monde:

*rucim āvahate satāṁ kriyāyai  
sudhayā tarpayate pītṛṇ surāṇḥ ca |  
tamasāṁ niçi mūrchatāṁ nihantrē  
haracūdānihatātmane namas te ||*

Kum. Saṁbh. V, 22: *rasātmaka uḍupati*.

Kāvyaḍarça II, 90: *candramāḥ pīyate devaiḥ*.

Wichtige Quellen für Kenntnis indischer Anschauungen sind, wie bekannt, die Purāṇas. Es heisst z. B. Viṣṇu-purāṇa 2, 12:

Drei Räder hat der Wagen des Mondes. Zehn weisse Rosse sind links und rechts daran gespannt. Auf diesem Wagen, der am Polarstern hängt und rasch dahingleitet, fährt er zu den Gestirnen, die auf seinem Wege liegen. Wie bei der Sonne nehmen abwechselnd seine Strahlen ab und zu. Wie bei der Sonne, o bester der Munis, ziehen diese dem Schooss der Wasser entsprungenen Rosse, einmal angeschirrt, ein Zeitalter hindurch. Nachdem der Mond, von den Göttern getrunken, abgenommen hat, füllt den nur noch aus einer Kalā bestehenden mit einem einzigen Strahl die Sonne, o Maitreya. In derselben Folge wie die Götter ihn getrunken haben, füllt den Mond Tag für Tag die Sonne, der Dieb der Wasser. Das im Mond befindliche Amṛta, welches in einem halben Monat aufgesammelt ist, trinken, o M., die nektarspeisenden Götter; deshalb sind sie unsterblich. — Wenn von ihm nur noch zwei Kalās übrig sind, geht er in die Sonnenscheibe ein. Weil er in dem Amā genannten

Strahl wohnt, ist dies die Amāvāsyānacht. Während Tag und Nacht wohnt der Mond zuerst in den Wassern; dann wohnt er in den Pflanzen und geht darauf in die Sonne. Wer Pflanzen abschneidet, solange der Mond in den Pflanzen weilt oder nur ein Blatt fallen lässt, macht sich eines Brahmanenmordes schuldig. Wenn von dem übrigen aus einer Kalā bestehenden Fünfzehntel noch etwas übrig ist, nahen sich nachmittags die Manen dem letzten. Sie trinken den aus zwei Kalās (?) bestehenden Mond. Die Kalā, welche (von den Göttern) übrig gelassen, aus Nektar besteht und heilig ist, trinken, o Muni, die Manen. Ausgeströmt ist aus den Strahlen in der Neumondsnacht der Nektar. Nachdem sie für einen Monat volle Befriedigung erlangt haben, sind die Manen glücklich. — So (erfreut er) in der lichten Hälfte die Götter, in der dunklen die Manen und die Pflanzen mit seinen kühlen aus Wasseratomen bestehenden Nektarstrahlen.“

Fast ganz ebenso lautet es im Vāyupurāṇa 52, 50 ff.<sup>1)</sup>

„Der Wagen des Mondes, wisse, steht mit beiden Seiten auf drei Rädern. Aus dem Schoosse der Wasser entstammt der mit Rossen und Wagenlenker versehene Wagen. Er hat drei Räder mit hundert Speichen und ist mit zehn besten, weissen, schlanken, himmlischen, keinen Zügel brauchenden, geistesschnellen Rossen bespannt. Wenn dieser Wagen einmal angespannt ist, ziehen sie ihn bis ans Ende des Zeitalters.“ „Von Göttern und Manen umgeben wandelt er freundlich dahin. Wenn zu Beginn der lichten Hälfte die Sonne vor dem Monde steht, wird in der Folge der Tage beständig sein Leib gefüllt. Den von den Göttern in der abnehmenden Hälfte getrunkenen macht die Sonne immer zunehmen, mit einem einzigen Strahl den während fünfzehn Tagen getrunkenen (mittelst des Suṣūmṇastrahls jeden Teil

<sup>1)</sup> Ed. Bibl. Indica vol. I, S. 425. Der Text ist nicht durchweg in erwünschter Ordnung.

nach der Reihe der Tage anfüllend). Es wachsen die Kalās, wenn er von dem Suṣumṇa angefüllt wird. Deshalb nehmen sie in der dunklen Hälfte ab und in der hellen zu. Auf diese Weise wird durch die Kraft der Sonne des Mondes Leib gefüllt. Am Vollmondstage sieht man ihn hell, mit voller Scheibe. Dann vom zweiten Tage an trinken durch vierzehn Tage<sup>1)</sup> der dunklen Hälfte die Götter die angenehme aus Wasser und Nektar bestehende Süßigkeit des Mondes, der aus der Quintessenz des Wassers gebildet ist und nur aus Rasa besteht. Während eines halben Monats ist der Nektar durch das Licht der Sonne angesammelt. Um zu genießen, nahen sie in der Vollmondsnacht dem lieblichen Amṛta. — Im Beginn der dunklen Hälfte des der Sonne zugewendeten Mondes schwindet sein Inneres; es schwinden, der Reihe nach getrunken, in der dunklen Hälfte die Kalās, welche sich in der hellen füllen. Wenn so die Götter, nachdem die Reihe der Tage vorüber ist, den Mond während eines Halbmonats getrunken haben, gehen sie weg und die Manen treten in der Neumondsnacht zum Mond u. s. w.“

Gehen wir von den Purāṇas zu der durch die Upaniṣads vertretenen Zeit. In der Chāndogya Upaniṣad V, 10, 1 ff. treffen wir folgende Stelle an: „diejenigen, welche diese Kenntnis besitzen und diejenigen, welche im Walde in der Kasteiung den Glauben sehen, gehen in die Flamme ein, aus der Flamme in den Tag, aus dem Tage in die Monatshälfte des zunehmenden Mondes, aus der Monatshälfte des zunehmenden Monats in die 6 Monate, wo die Sonne nach Norden geht. Aus diesen Monaten in das Jahr, aus dem Jahr in die Sonne, aus der Sonne in den Mond, aus dem Monde in den Blitz. Dann bringt sie der im Denkorgan befindliche Geist in das Brahman. So verhält es sich mit dem Götterpfad.

Diejenigen aber, welche im Dorf in Opfern und frommen

<sup>1)</sup> Ich lese caturdaṣa für caturdaśi der Ausgabe.



Werken das Spenden sehen, gehen in den Rauch, aus dem Rauch in die Nacht, aus der Nacht in die dunkle Hälfte des Monats, aus der dunklen Hälfte des Monats in die 6 Monate, wo die Sonne nach Süden geht. Sie gelangen nicht bis zum Jahr. Aus jenen 6 Monaten gehen sie in die Stätte der Väter, aus der Stätte der Väter in die Leere, aus der Leere in den Mond. Das ist König Soma und der ist die Speise der Götter. Diesen geniessen die Götter.“

Wichtiger als das Zeugnis einer Upaniṣad sind die Ansichten der Brāhmaṇas, weil sie dem RV. am nächsten stehen. Ich gebe die des Çatapatha etwas ausführlicher, als fürs erste nötig wäre, weil ich später aus andern Gründen darauf zurück kommen muss.

„Die Götter sprachen,“ heisst es I, 6, 4, 5: „nicht wird Indra etwas andres als Soma sättigen. Wir wollen ihm Soma bereiten.“ — Dieser König Soma, die Speise der Götter<sup>1)</sup> ist der Mond. Wenn er während dieser Nacht (des Neumonds) weder im Osten noch Westen sichtbar ist, dann kommt er in diese Welt, dringt in Wasser und Pflanzen.<sup>2)</sup> Er ist der Reichtum der Götter; denn er ist ihre Speise. Weil er diese Nacht hier daheim bleibt, heisst sie „amāvāsyā“. 6. Sie bereiteten ihn, nachdem sie ihn durch Rinder hatten einsammeln lassen, aus den Pflanzen, wenn jene Kräuter frassen; aus den Wassern, wenn jene Wasser tranken.<sup>3)</sup> So bereiteten sie ihn, liessen ihn ge-

<sup>1)</sup> *ēṣa vai somo rājā devānām annam yac candramāḥ.*

<sup>2)</sup> Siehe Vāyupur. oben S. 292. Vāj. Samh. IX, 23.

<sup>3)</sup> Man denkt bei diesen Worten an RV. IX, 84, 3:

*ā yo gobhiḥ srjyata oṣadhīṣv ā*

oder an IX, 99, 3:

*yaṃ gāva āsabhīr dadhuḥ  
purā nūnam ca sūrayaḥ ||*

Ebendarauf beziehe ich X, 51, 3:

*aichāma tvā bahudhā jātavedaḥ*

rinnen, würzten ihn und reichten ihn ihm dar. Dieselbe Stelle kehrt I, 6, 4, 15 wider, mit einer Abweichung am Schluss.<sup>1)</sup> Der Mond dringt in die Wasser und Pflanzen ein und nachdem der (Sāmnāyāopferer) ihn aus den Wassern und Pflanzen gesammelt hat, bringt er ihn durch die Spenden wider hervor. Aus den Spenden geboren erscheint er im Westen.<sup>2)</sup>

II, 4, 2, 2: da nahten Prajāpati die Manen, mit der Opferschnur über die rechte Schulter, ihr linkes Knie beugend. Er sprach zu ihnen: „in jedem Monat soll euch Speise sein, eure Labung die Gedankenschnelle, der Mond euer Licht.“

II, 4, 2, 7: wenn der Mond weder im Osten noch Westen gesehen wird, dann spendet er ihnen. Denn der Mond ist König Soma, die Speise der Götter. Er verschwindet während dieser Nacht. Wenn er verschwunden ist, spendet er ihnen. — Wenn er ihnen spenden wollte, solange er nicht geschwunden ist, würde er Unfrieden zwischen Göttern und Manen stiften. Daher, wenn er weder im Osten noch im Westen gesehen wird, dann spendet er ihnen.

II, 4, 2, 12: er opfert für Agni und Soma. Er opfert für Agni, weil Agni überall einen Anteil hat, für Soma, weil Somas Gottheit die Manen sind.<sup>3)</sup>

*praviṣṭam agne apsv oṣadhīṣu |  
tam tvā yamo acikec citrabhāno —*

Dass Agni der Mond sein kann, wird später mit einzelnen Versen zu belegen sein; in welchem Umfang der R.V. den Mond als Agni bezeichnet, gehört nicht in diesen Zusammenhang. Ich verweise noch auf Maitr. Samh. III, 1, 5 (S. 7, Z. 9 ff.)

<sup>1)</sup> *sa ihāpaç cauṣadhiç ca praviçati | tad enam adbhya oṣadhībhyah saṁbhrtyāhutībhyo 'dhi janayati sa eṣa āhutībhyo jātaḥ paçcād dadṛçe.*

<sup>2)</sup> Ebenso II, 4, 4, 20.

<sup>3)</sup> cf. II, 4, 2, 13; 6, 1, 4. AV. XVIII, 4, 72; Çāṅkh. Çr. III, 16, 4

II, 4, 4, 15: Der Mond ist König Soma, die Speise der Götter.<sup>1)</sup> Wenn sie ihn früh essen wollen, pressen sie ihn tags vorher. Wenn er abnimmt, da verzehren sie ihn.

IV, 6, 7, 12: Hier nun auf dem Havirdhāna naht Soma als Mann den Wassern als Frauen. Aus dieser Vereinigung ist der Mond geboren; aus Speise die Speise, nämlich aus Wasser und Soma der Mond. Denn der Mond ist die Speise dessen, der dort brennt (Sonne).

VI, 1, 2, 4: Prajāpati — vereinigte sich als Sonne mit dem Himmel. Daraus entstand ein Ei. Er berührte es mit den Worten: ‚bringe Samen‘. Daraus entstand der Mond. Denn der ist Samen. Was aber an Thränen zusammengefloßen war, das wurde zu Nakṣatras.<sup>2)</sup>

VII, 1, 2, 7: Der Himmel war sein Haupt, Sonne und Mond seine Augen. Das Auge, auf welches er sich legte, das war der Mond. Deshalb ist dieser etwas geschlossen; denn die Speise lief aus ihm aus.

Ait. Brāhm. VII, 11: *etaḥ vai devasomaṃ yac candramāś* u. s. w.

Man sieht, dass die Anschauung, der Mond enthalte die Speise der Götter und Manen, eine überaus geläufige ist. Ebenso wird der Soma, den man auf dem Opferplatz unter dem Symbol der Pflanze feierlich einholt und zum Trank verwendet, als der Mondgott selbst betrachtet. Kauṣ. Brāhm. VII, 10 heisst es: *asau vai somo rājā vicakṣaṇaḥ candramāś sa imaṃ kṛitam eva praviṣṭi tad yat somaṃ rājānaṃ kṛīṇāty asau vai somo rājā vicakṣaṇaḥ candramā abhiṣṭo 'sad iti tasmai kṛitāya navānvāha* — „der sichtbare Mond ist jener König Soma. Dieser geht in den gekauften ein. Deshalb, wenn er König Soma kauft, geschieht es mit dem Gedanken:

<sup>1)</sup> Dieser Satz steht auch noch XI, 1, 3, 3; 4, 4; 2, 5, 3.

<sup>2)</sup> § 10 sagt, dass nach dem Mond die *Viṣve devāḥ* geschaffen wurden.

„der sichtbare Mond ist der König Soma; der möge gepresst werden.“ Für diesen gekauften sagt er neun her.“

IV, 4: *somaṃ rājānaṃ candramasaṃ bhakṣayāmiti manasā dhyāyann acnīyāt*<sup>1)</sup> *tad asau vai somo rājā vicakṣaṇaṃ candramās tam etam aparapakṣaṃ devā abhiṣunvanti | tad yad aparapakṣaṃ dākṣāyaṇayajñasya vratāni carati devānām apisoma-pītho 'sāniti* „in dem Gedanken, „ich genieße König Soma, den Mond“ soll er essen. Der sichtbare Mond ist König Soma. Diesen pressen die Götter in der dunklen Hälfte. Wenn er in der dunklen Hälfte die Observanzen des Dākṣāyaṇaopfers begeht, geschieht es in dem Gedanken: „ich will mit den Göttern am Somatrank teilnehmen.“<sup>2)</sup>

Diese Aeusserungen beruhen nicht auf gelegentlichen mystischen Anwandlungen oder Deutungen. Das zeigt der im Aitareya Brāhmaṇa (und sonst) beschriebene Empfang König Somas, sobald er nach dem Kauf auf dem Havirdhānawagen auf den Opferplatz geschafft wird. Sowol die dabei verwendeten Sprüche als die von dem Brāhmaṇa hinzugefügten Erläuterungen machen unzweifelhaft, dass auch dieses in der Pflanze den Mondgott selber sah. So sagt es z. B. über den Somakauf:<sup>3)</sup> *prācyāṃ vai diṣi devāḥ somaṃ rājānam akrīṇas tasmāt prācyāṃ diṣi krīyate | taṃ trayodaçān māsād akrīṇan | tasmāt trayodaço māso nānuvidyate | na vai somavikrayy anuvidyate | pāpo hi somavikrayi | tasya kṛitasya manuṣyān abhy upāvartamānasya diço vīryāṇīndriyāṇi vyudasīdan* — „im Osten kauften die Götter König Soma. Daher kauft man ihn im Osten. Sie kauften ihn vom 13. Monat. Daher gilt der 13. Monat als nicht vorhanden.

<sup>1)</sup> Siehe Maitr. Samh. II, 3, 8 (36, 10):

*ahaṃ tam asya manasā ghrtena  
somaṃ rājānam iha bhakṣayāmi |*

<sup>2)</sup> cf. Śāṅkh. Ār. S. III, 8, 15,

<sup>3)</sup> I, 12.

Nicht gilt der Somaverkäufer als vorhanden; denn der Somaverkäufer ist schlecht. Als der gekaufte den Menschen nahte, entfernten sich von ihm Himmelsgegenden, Kräfte, Sinne —.“

Wenn Soma gefahren wird, sagt der Hotṛ: „vom guten gehe vor zu besserem“ und das Brāhmaṇa erklärt: gut ist diese Welt; besser als diese ist jene. Zur Himmelswelt lässt er den Opferer gehen. „Alle freuen sich über den gekommenen Glanz,“ spricht der Hotṛ und das Brāhmaṇa fügt hinzu: Glanz ist König Soma; jeder freut sich über ihn, wenn er gekauft wird, sowol wer beim Opfer etwas bekommen soll als der, welcher nichts bekommen soll.

Sehr deutlich äussert sich die brahmanische Anschauung in der bei der gleichen Gelegenheit erfolgenden Anwendung des Verses R.V. IV, 53, 7: *āgan deva ṛtubhir vardhatu kṣayaṃ dadhātu naḥ savitā suprajām iṣam* „mit den Jahreszeiten nahte der Gott. Möge er das Haus mehren; es gebe uns Savitr reiche Nachkommenschaft und Speise,“ wozu das Brāhmaṇa bemerkt: *ṛtavo vai somasya rājño rājabhrātaro yathā manuṣyasya, tair evainaṃ tat sahāgamayati*. „Die Jahreszeiten sind König Somas Königsbrüder, ebenso wie ein Mensch Brüder hat. Mit diesen lässt er ihn da vereinigt kommen.“ Es ist kein Zweifel, dass der König Soma, dessen Brüder die Jahreszeiten sind, der Mondgott ist.

Dasselbe Resultat ergibt sich bei der Musterung einzelner Yajurvedasprüche, die die mit Einbringung Somas verbundenen Handlungen begleiten. Sobald z. B. der mit Soma beladene Wagen sich in Bewegung setzt, sagt der Adhvaryu zu Soma:<sup>1)</sup> „gehe vorwärts, o Herr der Erde, allen Wohnungen entgegen. Nicht mögen Diebe, nicht Wegelagerer, nicht böse Wölfe, (nicht der Gandharve Viçvāvasu) dich angreifen. Zu einem Vogel geworden flieg zu dem Fest-

<sup>1)</sup> Maitr. Saph. I, 2, 6 (S. 15); Taitt. S. I, 2, 9; Āp. X, 29, 1 u. s. w.

platz in unsers Opferers Hause, zur Pressung für die Götter.“<sup>1)</sup> An die Ankunft auf dem Opferplatz schliesst sich die *Ātithya-īṣṭi* an, die Willkommensspende dem hohen Gast zu Ehren, der dem Hause des Opferers naht.<sup>2)</sup>

Er wird nachher von dem Wagen herabgenommen. Der Spruch dabei lautet: „mit unverletztem Fittich steige hernieder zu den Menschen, verlangend zu den verlangenden, freundlich zu den freundlichen. O König Soma, steige du ganz herab zu den Menschen, zu dir steigen alle Menschen herab.“ Mit den Worten „den Luftraum entlang schreite“ schreitet er vor.<sup>3)</sup>

Soma wird auf einen Thron gesetzt und als König Varuna angeredet. Mit den Worten: „Verehere den grossen Varuna, verehere den weisen Hüter des Amṛta; dieser gewähre uns dreifachen Schutz —,“ soll er überall dem König Soma nahen.<sup>4)</sup> Man sieht, durchweg wird Soma als Gott

<sup>1)</sup> Soma ist in ein Gewand eingebunden. Auch dies hat offenbar seine symbolische Bedeutung.

<sup>2)</sup> cf. *Āt. Brāhm.* III, 4, 1, 1: Als Gast kommt zu seinem Hause der gekaufte Soma. *Ait. Br.* I, 15: *havir ātithyaṃ nirūpyate some rājany āgate.*

<sup>3)</sup> *Āp.* X, 30, 15.

<sup>4)</sup> Auf die *Ātithyeṣṭi* folgt eine Ceremonie von kulturgeschichtlichem Interesse. Der Mikrokosmos des indischen Opfers setzt sich in sehr mannigfacher Weise zusammen. Der *Agniṣṭoma* war nicht immer das verwickelte Opfer, als das er jetzt erscheint. Er löst sich bei näherem Zusehen in eine Zahl von einzelnen, verschiedenen Gebieten des indischen Lebens entstammenden Bestandteilen auf. Grade das verleiht dem weiten Gebiet des indischen Rituals seine tiefere Bedeutung, dass es Bräuche des häuslichen oder öffentlichen Lebens mit religiösem Schimmer umgab, sie in sich aufnahm, und dadurch eine reiche Quelle alter Sittenkunde geworden ist. Dass die *Pravargyaceremonie* loszulösen ist und ursprünglich ein Milchopfer war, hat Garbe in einem interessanten Aufsätze *ZDMG.* XXXIV, 319 gezeigt. Ueber die Bedeutung der *Dikṣā* wird später zu sprechen sein. An dieser Stelle weise ich auf die *Tānūnaptraceremonie* hin, die sich unmittelbar an das Gastopfer anschliesst und durch diese enge Verbindung ihre Erklärung empfängt. Wenn sie im Ritual eine Art

verehrt und mit einem mystischen Schleier umgeben, der unerklärlich wäre, hätte man Soma hier nicht als Gott, als Mondgott betrachtet, der der Hütte des Opferers naht.<sup>1)</sup>

## C. Mond und Göttertrank<sup>2)</sup> im Rgveda.

Die aus dem Çatapatha angezogenen Stellen haben uns bis vor die Thore des R.V. geführt.<sup>3)</sup> Dürfen wir annehmen,

Schutzbündnis zwischen Opferer und Priestern darstellen soll, so wurde dieser sakrifkale Zweck ihr erst später beigelegt. Ihr enger Anschluss an das Gastopfer gibt ihr die allgemeinere Bedeutung eines ursprünglichen Gastfreundschaftsbundes, geschlossen zwischen dem Ankömmling und dem Hausherrn, an dessen Herde er Aufnahme findet. Es ist eine Art von Verbrüderungsfest.

Merkwürdig sind auch die *Upasadas*. Nach den damit verbundenen Mythen waren es einst bei feindlichen Angriffen, Belagerungen u. s. w. übliche Opfer. Sie zeichnen sich durch Kürze aus, *Prayājas* und *Anuyājas* fallen weg (s. Eggeling II, 106<sup>3)</sup>); der *Pravara* ist sehr kurz (*Āp.* XI, 3, 8). Nach einer Vorschrift bei *Baudhāyana* (s. *Āp.* XI, 3, 12) soll man mit den *Upasads*, als ob man es eilig hätte, vorgehen, um ausgelassene Dinge sich weiter nicht kümmern. *Ait. Br.* I, 23, 1 ff.: *jīṭayo vai nāmaitā yad upasadaḥ*. *Çat. Br.* III, 4, 4, 4: *tad vai devā asprvata ta etābhir upasadbhir upāsīdāḥ tad yad upāsīdāḥ tasmād upasado nāma te purāḥ prābhīdan / imān lokān prājayaḥ tasmād āhur upasadā purāṃ jayanti*. Siehe *ibid.* 21. 22. u. s. Religiöse Ceremonien bei Belagerung feindlicher Orte kannten auch die Römer. Siehe *Marquardt-Mommson*, *Handbuch VI*, 3.<sup>1</sup> S. 20. 23; *Lubbock*, *Orig. of Civil.*<sup>5</sup> 249.

<sup>1)</sup> Man vgl. auch z. B. *Çat. Br.* III, 9, 4, 1 ff.

<sup>2)</sup> Ueber *amṛta* siehe die Bemerkungen *Bergaignes I*, 196 ff. Er sagt S. 196: Je crois que l'amṛta, en tant qu'élément matériel, est l'essence immortelle du Soma contenue dans les eaux du ciel, à laquelle le breuvage du sacrifice est identique, tant par son origine que par ses effets.

<sup>3)</sup> Dass im *AV.* Soma öfter den Mond bedeutet, ist bekannt. Vgl. *VII*, 81, 3. 4; *XI*, 6, 7 u. a.

dass die Anschauung, welche von der Zeit der Brähmaṇas an sich durch die ganze spätere Litteratur zieht, erst nach dem Rgveda entstanden ist oder sollen wir sie für schon rgvedisch halten?

Dass in einer kleinen Anzahl von Rgvedastellen Soma den Mond bedeutet, ist längst erkannt. Das PW. führt I, 65, 10; 91, 1 ff.; 163, 3; X, 85, 1 ff.; 107, 2; 116, 3 an. Wir gehen am besten von diesen Versen aus, um einen festen Grund zu gewinnen. Eine Hymne (X, 85) ist von besonderer Wichtigkeit. Sei es, dass man sie mit Recht oder Unrecht zu den spätesten Elementen unsers Liederkorpus rechnet, sie bildet einen seiner Bestandteile und legt darum ein Zeugnis für das Hinübergreifen jener Anschauung in den R.V. ab. Ihre ersten fünf Verse kommen in Betracht.

1. *satyenottabhitā bhāmīḥ*  
*sūryenottabhitā dyauḥ |*  
*ṛtenādityās tiṣṭhanti*  
*divi somo adhi ṣṛtaḥ ||*
2. *somenādityā balinaḥ*  
*somena pṛthivī mahī |*  
*atho nakṣatrāṇām eṣām*  
*upasthe soma āhitaḥ ||*
3. *somaṃ manyate papivān*  
*yat sampiṇṣanty oṣadhim |*  
*somaṃ yaṃ brahmāṇo viduḥ*  
*na tasyācṇāti kaḥ cana ||*
4. *āchadvidhānair gupito*  
*bārhataiḥ soma rakṣitaḥ |*  
*grāvṇām ic chr̥vvan tiṣṭhasi*  
*na te acṇāti pārthivaḥ ||*
5. *yat tvā deva prapibanti*  
*tata ā pyāyase punaḥ |*  
*vāyuḥ somasya rakṣitā*  
*samānām māsa ākr̥tiḥ ||*

1. „Durch die Wahrheit ist die Erde gestützt, durch



die Sonne gestützt der Himmel. Durch die heilige Ordnung stehen fest die Ādityas, ist Soma an den Himmel gesetzt.

2. Durch Soma sind die Ādityas stark, die Erde gross durch Soma; aber in den Schooss der Sterne ist Soma eingesetzt.

3. Soma meint man getrunken zu haben, wenn man die Pflanze stampft; aber keiner genießt von dem, den die Brahmanen als Soma kennen.

4. Behütet, o Soma, durch Reihen von . .,<sup>1)</sup> durch (Reihen von) Brhats beschirmt, stehst du die Presssteine hörend. Kein Sterblicher isst von dir.

5. Wenn, o Gott, sie dich trinken, dann füllst du dich wider. Vāyu ist Somas Hüter. Der Mond ist der Jahre Bild.“

Wir sehen, dass der Dichter hier den Mond für den Trank der Götter hält, für die er sich immer aufs neue füllt; aber gegen den Glauben wendet er sich, dass auch der Mensch, der die Pflanze stampft, von dem Monde trinke. ‚Du hörst wol den Klang der Steine, aber niemand isst von dir.‘ Anders lautete die orthodoxe Meinung der Brāhmaṇas; anders, wie wir sehen werden, die der andern Dichter. Ehe ich mich dieser zuwende, möge aus X, 85 noch v. 19 eine Stelle finden:

*navonavo bhavati jāyamāno  
ahnām ketur uṣasām ety agram |  
bhāgam devebhyo vi dadhāty āyan  
pra candramās tirate dīrgham āyuh ||*

„immer aufs neue geboren wandelt er als Zeichen der Tage den Morgenröten voran. Den Göttern teilt er auf seinem Wege ihren Anteil aus. Es verlängert der Mond unser Leben.“

---

<sup>1)</sup> *achad* hat noch keine ausreichende Erklärung gefunden. Ist es eine Corruptel aus *āt śaḍvidhānāḥ*?

Ganz derselbe Vers befindet sich in den Samhitās des schwarzen Yajurveda<sup>1)</sup> in einer Verbindung, die über die Bedeutung des *bhāgaṃ vi dadhāti* keinen Zweifel lässt. In beiden Texten folgt ihm ein als Yājyā gebrauchter Vers nach:

*yam ādityā anṣum āpyāyayanti*  
*yam akṣitam akṣitayaḥ pibanti |*  
*tena no rājā varuṇo bṛhaspatir*  
*ā pyāyayantu bhuvanasya gopāḥ ||*

„welchen Strahl die Ādityas füllen, welch unversiegliehen die Ewigen trinken, damit mögen uns König Varuṇa und Bṛhaspati, die Hüter der Welt erfüllen.“

Gehen wir nun von diesen Versen zu andern Hymnen des R.V. über, so zeigt sich, dass die gleichen Vorstellungen auch ausserhalb des X. Buches anzutreffen sind. Ganz mit den angeführten Versen stimmt z. B. IX, 67, 28 überein, er ist nur eine Variation desselben Themas:

*pra pyāyasva pra syandasva*  
*soma viṣvebhir anṣubhiḥ |*  
*devebhya uttamaṃ haviḥ ||*

„fülle dich, ströme, o Soma, in allen Strahlen, als höchste Speise den Göttern.“ Oder I, 91, 16 ff:

*ā pyāyasva sam etu te*  
*viṣvataḥ soma vṛṣṇyam |*  
*bhavā vājasya saṃgathe || (= IX, 31, 4).*

17. *ā pyāyasva madāntama*  
*soma viṣvebhir anṣubhiḥ |*  
*bhavā naḥ suṣravastamaḥ sakhā vṛdhe ||*

18. *saṃ te payāṃsi saṃ u yantu vājāḥ*  
*saṃ vṛṣṇyāny abhimātiśāḥ*  
*āpyāyamāno amṛtāya soma*  
*divi ṣravāṃsy uttamāni dhiṣva ||*

<sup>1)</sup> Taitt. Samh. II, 4, 14, 1; 3, 5, 3. Maitr. Samh. IV, 12, 2 (S. 181). AV. VII, 81, 6 mit der Variante *devāḥ* für *ādityāḥ*; die vor-  
 ausgehenden Verse beziehen sich auf Sonne und Mond resp. auf den Mond  
 allein.

„Fülle dich! Von allen Seiten werde dir Heldenkraft. Sei inmitten der Kraft(?). Fülle dich, o süssester, o Soma, in allen Strahlen; sei für uns der berühmteste Freund, dass wir gedeihen. Dir, dem Feinde bezwingenden, sollen zufließen die Milchtränke, zu die Speisen, zu die Kräfte; schwellend, o Soma, voll Ambrosia gewinne höchsten Ruhm am Himmel.“ Der älteste zu dieser Stelle vorhandene Commentar Çat. Br. VII, 3, 1, 46 (S. 593, 7) beseitigt jeden Zweifel, ob wir unter Soma hier den Mond oder die Pflanze verstehen sollen, durch die Worte: *candramā vā asya divi çrava uttamam*; und zur weiteren Bestätigung dient die bei Hiranyakeçin<sup>1)</sup> vorgeschriebene Verwendung des Verses zur Neumondszeit.<sup>2)</sup> In anderem Bilde wird dieselbe Anschauung IX, 78, 4 ausgedrückt:

*gojin naḥ somo rathajid dhiranyajit  
svarjid abjit pavate sahasrajit |  
yaṇ devāsaç cakrire pūṭaye madam  
svādiṣṭhaṃ drapsam aruṇaṃ mayobhuvam ||*

„Es läutert sich für uns Soma, der Rinder, Wagen, Gold, Licht, Wasser, Tausendfaches ersiegt, den die Götter sich zum

<sup>1)</sup> Gṛhya Sūtra I, 15, 1.

<sup>2)</sup> Die Verwendung unsrer Verse beim Āpyāyana widerspricht dieser Auffassung nicht, weil das Āpyāyana des Mondes vorbildlich ist für das der Pflanze, so wie der Mond am Himmel das Vorbild des in der Kufe strahlenden Somatropfens ist (VIII, 82, 8). Wie gern man die Vorgänge am Himmel in denen des Opferplatzes wiederzufinden suchte, kann die Verwendung des Verses I, 91, 3 *rājño nu te varuṇasya vratāni* beim Avabhṛtha, wofür es sicher ursprünglich nicht gedichtet ist, zeigen.

So sind auch die Worte *aṇçuraṇçus te deva soma* u. s. w. (Taitt. Samh. I, 2, 11, 1) erst nachträglich beim Somāpyāyana zur Anwendung gelangt. Die Ausdrücke *aṇçu*, *soma*, *pū*, *pyū* passen ebensogut auf die Pflanze wie auf den Mond, so dass in jedem Falle für sich zu entscheiden ist, ob Mond oder Pflanze gemeint ist.

Rauschtrank machten, den süssesten, rötlichen, erfreuenden Tropfen.“ Dieser Tropfen ist der Mond.<sup>1)</sup>

Ein andres Beispiel liefert uns IX, 86, 42:

*so agre ahnām harir haryato madaḥ  
pra cetasā cetayate anu dyubhiḥ |  
dvā janā yātayann antar īyate  
narā ca ṇaṣaṃ daivyam ca dhartari ||*

„es macht durch seine Einsicht sich wahrnehmbar am Anfang der Tage der goldene liebliche Rauschtrank im Lauf der Tage. Er wandelt zwischen beiden Geschlechtern sie zur Tätigkeit führend, als Träger des menschlichen und göttlichen Gebotes (L.).“

Der Vers berührt sich durch die Worte *agre ahnām*, durch den Hinweis auf Götter und Menschen nahe mit dem S. 302 angeführten Vers 19 des Liedes X, 85; *agre ahnām* ist soviel wie *ahnām ketur uṣasām ety agram*, und der 3. Pāda lehrt, dass *harir haryato madaḥ* der Mond selber sei; denn der, welcher zwischen Göttern und Menschen wandelt, ist entweder die Sonne, die hier nicht in Betracht kommt, oder der Mond.<sup>2)</sup>

Andere Verse desselben Liedes zeigen die Richtigkeit dieser Behauptung. 86, 45 z. B. heisst es:

*agregō rājāpyas taviṣyate  
vimāno ahnām bhuvaneṣv arpitaḥ |  
harir ghṛtasnuḥ sudṛṣṭiko arṇavaḥ  
jyotirathaḥ pavate rāya okyaḥ ||*

<sup>1)</sup> Man vergleiche hierzu IX, 86, 39:

*govit pavaśva vasuvid dhīraṇyavid  
retodhā indo bhuvaneṣv arpitaḥ |  
tvam suvīro asi soma viṣṇavit  
taṃ tvā viprā upa girema āsate ||*

<sup>2)</sup> cf. IX, 68, 4: *sa mātaraḥ vicaran.*

„Voranschreitend wird stark der König der Wasser<sup>1)</sup>; als Ordner der Tage ist er in die Welten gesetzt. Goldig, den Rücken voll Butter, von schönem Anblick, wogend, auf leuchtendem Wagen, reinigt<sup>2)</sup> sich der Freund des Hauses uns zum Reichtum.“ Man vergleiche ferner v. 5:

*viçvā dhāmāni viçvacakṣa ṛbhvasaḥ  
prabhos te sataḥ pari yanti ketavaḥ |  
vyānaçih pavase soma dharmabhiḥ  
patir viçvasya bhuvanasya rājasi ||*

„Auge der Welt! es umwandeln alle Wohnungen deine, des weisen, mächtigen, Strahlen.<sup>3)</sup> Durchdringend läuterst du dich, o Soma, nach den Satzungen. Du herrschest als Gebieter der ganzen Welt.“

14. *drāpiṃ vasāno yajato diviṣṛçam  
antarikṣaprā bhuvaṇeṣv arpitāḥ |  
scar jajñāno nabhasābhy akramāt  
pratnam asya pitaram ā rivāsati ||*

„In ein Gewand sich kleidend, das an den Himmel streift,<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks, sowie über *ghṛtasnu* wird in einem besonderen Abschnitt zu sprechen sein.

<sup>2)</sup> Warum der Mond *paramāna* heißen kann, wird später begründet werden.

<sup>3)</sup> v. 6 geht vom himmlischen auf den irdischen Soma über:

*ubhayataḥ pacamānasya raçmayo  
dhruvasya sataḥ pari yanti ketavaḥ |  
yadi pavitre adhi mrjyate hariḥ  
sattā nī yonā kalaçeṣu sīdati ||*

Dieser rasche, so häufig zu beobachtende Uebergang von dem himmlischen zum irdischen Soma, vom Mond zur Pflanze oder dem Trank, wird erst durch die Annahme, dass es der Mondgott selber sei, der in die Seihe eingeht, verständlich.

<sup>4)</sup> cf. IX, 100, 9:

*tvam dyām ca mahivrata  
pṛthivīm ceti jabhriṣe |*

den Luftraum erfüllend,<sup>1)</sup> in die Welten gesetzt, dem Lichtreich entstammend kam der verehrungswürdige durch die Luft herbei; dessen alten Vater verehrt er.“

Man lese diese Verse und die in den Anmerkungen hinzugefügten Parallelstellen ohne Rücksicht auf die ältere Meinung, einmal mit dem Gedanken, dass der Somatrank gemeint sei, ein zweites Mal mit Bezug auf den Mond und man wird leicht inne werden, welche Deutung den Vorzug verdient. Das zeigen auch die andern Verse:

40. *un madhva ūrmir vananā atisṭhipat*  
*apo vasāno mahiṣo vi gāhate |*  
*rājā pavitraratho vājam āruhat*  
*sahasrabhrṣṭir jayati graṇo br̥hat ||*

„Es regte der Süßigkeit Woge die Wünsche an; in Wasser sich kleidend, taucht der starke in sie ein. Der König, auf dem Pavitra fahrend, gewann den Wettkampf; tausendfach strahlend ersiegt er grossen Ruhm.“ *sahasrabhrṣṭi* „mit tausend Zacken“ ist ein Beiwort des Blitzes, es ist denkbar

*prati drāpim amuñcathāḥ !*  
*pavamāna mahitvanā ||*

Pāda<sup>ab</sup> = IX, 86, 29 c.

IX, 101, 14: *ā jāmir atke avyata |*

„ 11, 4: *babhrave aruṇāya diviṣṭṛṣṭe somāya.*

<sup>1)</sup> IX, 62, 14:

*vimāno rajasaḥ kavīḥ*  
*indrāya pavate madah ||*

IX, 63, 8: *ayukta sūra etaṇam —*

*antarikṣeṇa yātave |*

„ 3, 7: *eṣa divaṃ vi dhāvati*  
*tiro rajāṅsi dhāraya |*

8: *eṣa divaṃ vy āsarati*

37, 3: *rocanaḥ divaḥ pavamāno vi dhāvati.*

48, 4: *sādhāraṇam rajasturam vir abharati.*

65, 16 u. s. w.

als Epitheton eines Gestirnes, vor allem der Sonne oder des Mondes, aber nicht als Eigenschaft des Somatrankes.<sup>1)</sup> IX, 60, 1 heisst Indu „tausendäugig“ (*sahasracakṣas*) 26, 5: *bhūricakṣas* „vieläugig“ (vgl. auch *svalcakṣas*): beide Worte beziehen sich auf seinen Strahlenkranz.

Wie in IX, 86 neben Strophe 42 andere Verse die Notwendigkeit der Deutung Somas als Mond augenscheinlich machen, stehen auch in I, 91 neben v. 16—18 andere, die sich, wie bemerkt, auf den Mond beziehen. Ausser v. 1 kann zum Beweise v. 22 angeführt werden, in dem es heisst: *tvaṃ jyotiṣā vi tamo vavartha* „du wehrtest durch dein Licht das Dunkel ab.“ Kann bei einer vorurteilsfreien Exegese gezweifelt werden, dass der Mond dieser das Dunkel abwehrende Soma ist?

Es ist gewiss, dass einige Teile unsers Liedes, wie Vers 21, sich auf den Somatrank beziehen können. Ich habe aber schon mehrfach auf diesen oft widerkehrenden Wechsel zwischen Gott und Trank aufmerksam gemacht; er ist die Folge des innigen Zusammenhanges zwischen Mond und Trank.

---

<sup>1)</sup> Einige andere Ausdrücke wie *madhva ūrmir*, *apo vi gāhate* werden nachher ihre Erklärung finden. Aus der Verwendung des doppelsinnigen *pavitra* in *pavitraratho* folgt durchaus nicht, dass Soma darum an dieser Stelle der Somatrank sein müsse. Man kann sich davon durch einen Blick auf IX, 67, 23. 24 oder 83, 2 überzeugen, wo von Agnis resp. Bṛhaspatis Pavitra gesprochen wird: *yat te pavitram arcivad agne tena punīhi naḥ* etc. Es wird also möglich sein, dass der Mond sein Pavitra hat. Man vergleiche:

IX, 66, 5: *tava cūkrāso arcayaḥ*  
*dīvas prṣṭhe vi tanvate |*  
*pavitram soma dhāmabhīḥ ||*

oder IX, 22, 7: *tvam soma paṇibhya ā*  
*vasu gavyāni dhārayaḥ |*  
*tatam tantum acikradah ||*

Das Pavitra hier ist entweder der Strahlenkreis (das Strahlengewebe) oder der Himmel.

Dass Soma im ganzen IX. Maṇḍala der Mond ist, wird weiter durch die vielen Anspielungen auf seinen Glanz, sein Licht erwiesen. Man vergleiche, um einiges anzuführen,

9, 3: *sa sūnur mātaraṁ cūcir*

*jāto jāte arocayat |*

„der Sohn liess strahlend nach seiner Geburt die Eltern nach ihrer Geburt erstrahlen.“<sup>1)</sup>

15, 5: *eṣa rukmibhir īyate*

*vājī cūbhrebhir anṇubhiḥ ||*

„es eilt dahin der Renner mit seinen goldgeschmückten, schimmernden Strahlen.“

17, 5: *ati trī soma rocanā*

*rohan na bhrājase divam |*

„du strahlst, o Soma, wenn du über die drei Lichträume hinaus den Himmel ersteigst.“<sup>2)</sup>

35, 1: *ā naḥ pavasva dhārayā —*

*yayā jyotir vidāsi naḥ ||*

„läutere dich für uns mit dem Strom, mit dem du Licht für uns finden mögest.“

41, 5: *ā mahī rodasī prṇa |*

*uṣāḥ sūryo na raçmibhiḥ ||*

„fülle Himmel und Erde an, die grossen, der Morgenröte und Sonne gleich an Strahlen.“

27, 5: *eṣa sūryeṇa hāsate*

*pavamāno adhi dyavi |*

*pavitre matsaro madaḥ ||*

„es läuft Pavamāna mit Sūrya am Himmel, auf dem Pavitra der Rauschtrank.“

59, 4: *pavamāna svar vido*

*jāyamāno 'bhavo mahān |*

„o P., du fandest Licht; du wurdest gross als du geboren wurdest.“

<sup>1)</sup> Unmittelbar darauf folgen (v. 4) die Worte *ekam akṣi vāyrdhuh*; das „eine Auge“ ist natürlich der Mond.

<sup>2)</sup> Ueber *na* s. GGA. 1889, Nr. 10, S. 414.



61, 16: *pavamāno ajījanat —  
jyotir vaiṣvānaram bṛhat ||*

„P. schuf das grosse Licht Vaiṣvānaras.“

86, 6: *ubhayataḥ pavamānasya raçmayo  
dhruvasya sataḥ pari yanti ketavaḥ |*

„Auf beiden Seiten<sup>1)</sup> wandeln herum Pavamānas Strahlen, des festen<sup>2)</sup> Wahrzeichen.“

111, 3: *pūrvām anu pradiçam yāti cekitat  
saṃ raçmibhir yatate darçato ratho  
daivyo darçato ratho |*

„er wandelt erglänzend nach Osten. Mit den Strahlen verbindet sich sein schöner Wagen; sein himmlischer, schöner Wagen.“<sup>3)</sup>

Die Macht des Lichtgotts zeigt sich in der Vertreibung des Dunkels. Vers I, 91, 22 ist genannt; er steht nicht vereinzelt da. Man vergleiche:

IX, 49, 5: *pavamāno asiṣyadat  
rakṣānsy apajānghanat |  
pratnavad rocayan rucāḥ ||*

„Pavamāna lief eilig, die Rakṣas vertreibend; in alter Weise liess er die Sterne scheinen.“

IX, 66, 24: *pavamāna ṛtaṃ bṛhat*

<sup>1)</sup> Bergaigne I, 180 erklärt ubhayataḥ als Himmel und Erde.

<sup>2)</sup> d. i. dhartā divaḥ etc. S. S. 313<sup>1</sup>.

<sup>3)</sup> Vergleiche noch IX, 68, 3; 85, 12; 88, 5; 107, 26. Daher Soma hari, babhru, aruṇa, çoṇa; z. B. IX, 11, 4:

*babhrave nu svatavasa  
aruṇāya diviṣprçe |  
somāya gātham arcata ||*

VIII, 29, 1 (Rätselhymne); IX, 78, 4; 107, 19, 20; AV. V, 7, 5 u. s. w. Darum kann AV. VIII, 1, 2 soma añcumant „der strahlenreiche Soma“ zwischen Bhaga und den Maruts stehen. Auch sonst wird von Somas Glanz gesprochen. Siehe z. B. Maitr. Samh. II, 6, 10 (70, 3). 11 (70, 9, 10); IV, 4, 4 (54, 4) u. s. w.

*gukram jyotir ajñanat |*  
*kṛṣṇā tamāñsi jañghanat ||<sup>1)</sup>*

oder IX, 100, 8: *pavamāna mahi çravas*  
*citrebhir yāsi raçmibhiḥ |*  
*çardhan tamāñsi jighnase ||*

IX, 9, 7; 108, 12 u. a.<sup>2)</sup>

Wenn Soma nun in der ganzen späteren Zeit und in einigen Hymnen des R.V. selbst anerkanntermassen den Mond bedeutet, wenn in andern von seinen Strahlen, seinem Glanz, seinem Kampf gegen die Finsternis gesprochen wird, so wird eine gesunde Interpretation annehmen müssen, dass auch in diesen andern Soma durchweg den Mond bedeutet.

Ich will ein weiteres einem andern Maṇḍala entlehntes Beispiel anführen; VI, 44, 21—24:

*vṛṣāsi divo vṛṣabhaḥ pṛthivyāḥ*  
*vṛṣā sindhūnām vṛṣabhaḥ stiyānām |*  
*vṛṣṇe ta indur vṛṣabha pīpāya*  
*svādū raso madhupēyo varāya ||*

22. *ayam devaḥ sahasā jāyamānaḥ*  
*indreṇa guḇā paṇim astabhāyat |*  
*ayam svasya pitur ayudhāni*  
*indur amuṣṇād açivasya māyāḥ ||*

23. *ayam akr̥ṇod uṣasaḥ supatnīḥ*  
*ayam sūrye adadhāḥ jyotir antaḥ |*  
*ayam tridhātu divi rocaneṣu*  
*triteṣu vinudat amṛtaṁ nigūḇham ||*

24. *ayam dyāvāpṛthivī vi śkabhāyat*  
*ayam ratham ayunak sapta raçmim |*

<sup>1)</sup> Vgl. auch vv. 24. 26.

<sup>2)</sup> An einer Stelle wird ausdrücklich gesagt, dass die Nacht ihn schmückt, 99, 2:

*adha kṣapā pariṣkr̥to*  
*cājān abhi pra gāhate;*

Ludwig übersetzt allerdings *kṣapā* als „Fürst“.

*ayam goṣu śacyā pakvam antaḥ  
somo dādharma daṣayantram utsam //*

21. „Du bist der Stier des Himmels, Stier der Erde, Stier der Ströme, Stier der stehenden Gewässer. Es nahm, o Stier, zu für den Stier (d. i. Indra) dein Tropfen (Indu) an Fülle (d. i. Zunahme des Mondes), der süsse Saft, der Honigtrank nach Wunsch.

22. Dieser Gott, bald nachdem er geboren, machte mit Indras Hilfe den Paṇi dingfest. Es stahl Indu seines eignen Vaters Waffen, des unfreundlichen Zauber.

23. Er schuf den Morgenröten einen guten Gatten, er legte in die Sonne das Licht. Er fand dreifach am Himmel in den dritten Sphären das verborgene Ambrosia.

24. Er stemmte auseinander Himmel und Erde. Er schirrte an den Wagen mit sieben Strahlen (Zügel). Es bewahrt Soma mit Geschick das Gare in den Kühen, den mit zehn Strängen versehenen Brunnen.“

In diesen vier Versen erscheint als getreuer und ebenbürtiger Genosse Indras der zu einer kosmogonischen Macht erhöhte Indu oder Soma. Indra hilft ihm zwar in der Besiegung des Paṇi; aber die meisten der vom Sänger gepriesenen Wunder sind Indus Werk allein.<sup>1)</sup> Er schafft den Gatten der Morgenröten, er stützt Himmel und Erde, legt in die Sonne das Licht und hält den Brunnen am Himmel. Wollten wir in diesem Indu den durch die Reihe fließenden Somatropfen sehen, wir würden die Phantasie der vedischen Sänger nur überbieten. In den Worten: „er schirrte den siebenstrahligen Wagen an“ haben wir den deutlichsten Hinweis auf den Mond, der wie die Sonne im lichten Wagen fährt.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Es heisst auch sonst, z. B. IX, 88, 4 von ihm, dass er wie Indra grosse Taten tue:

*indro na yo mahā karmāṇi cakrir  
hantā vrtrāṇām asi soma pūrbhāt.*

<sup>2)</sup> Man vergleiche dazu die früher erwähnten Beinamen Somas;

Der Soma, den Indra den Dämonen raubt, mit dem er sich zum Kampfe gegen seine Feinde stärkt, ist nicht das Nass der Wolken, — die Wolken spielen keine grosse Rolle im RV., — sondern der im Mond enthaltene Göttertrank. Für die Götter füllt er sich mit Nektar, unter ihnen steht Indra voran: *vr̥ṣṇe ta indur*, heisst es in unsrer Stelle, *vr̥ṣabha pīpāya*. Taten, wie sie hier geschildert sind, werden oft von Soma gerühmt; in viel höherem Grade als die Sonne ist für den Veda der Mond Schöpfer und Regierer der Welt.<sup>1)</sup> Indra und Indu stehen hier gleichberechtigt nebeneinander. An dieser Stelle sei noch auf einige andre Hymnen hingewiesen, welche in gleicher Weise wie VI, 44 das kosmogonische Verhältnis Indras und Somas beleuchten, nämlich VI, 39, aus der ich v. 3. 4 hervorhebe<sup>2)</sup> und VI, 72, in denen die schöpferische

*jyotiratha*, *pavitraratha* oder IX, 86, 37:

*īcāna imā bhuvanāni vīyase*  
*vyūjana indo haritah suparṇyaḥ* !

„du durchleitest als Herr diese Welten, anschirrend, o Indu, die Flügelrosse.“  
88, 3: *vāyur na yo nīyutvān iṣṭayāmā* u. s. w.

<sup>1)</sup> So heisst er Stütze des Himmels: IX, 74, 2: *divo yaḥ skambho dharuṇaḥ svātata āpūrṇo anṇuḥ*. 72, 7: *dharuṇo maho divaḥ*; 76, 1: *dhartā divaḥ*; 86, 8. 35. 46; 89, 6; 101, 15; 108, 16: *divo viṣṭambha uttamaḥ*; 109, 6 etc.; daher auch *divo mūrdhā* u. s. w.

Er heisst IX, 90, 1 *janitā rodasyoḥ*; ähnlich 96, 5 u. s. Andererseits heisst Soma wider der Sohn von Himmel und Erde.

<sup>2)</sup> 3. *ayaṃ dyotayad adyuto vy aktān*  
*doṣā vastoh ṣarada indur indra* !  
*imaṃ ketum adadhur nā cid ahnām*  
*gucījanmana uṣaṣ cakāra* ||

4. *ayaṃ rocayad aruco rucāno*  
*ayaṃ vāsayaḥ vy rtena pūrvāḥ* / —

„die dunkeln Nächte machte, o Indra, der Tropfen (Mond) helle, früh und abends Herbst für Herbst. Ihn setzten sie ein als Zeichen der Tage. Er schuf die lichtgeborenen Morgenröten. Strahlend liess er die strahlenlosen strahlen, er hiess nach ewigem Gesetze die vielen leuchten.“ Man vergleiche dazu X, 85, 19 (oben S. 302): *ahnām ketur uṣasām ety agraṃ candramās*.

Der *mandra kavi divya vahni vipramanman vacana madhu* VI, 39, 1 ist Indu selbst.

Tätigkeit beider gemeinsam gefeiert wird.<sup>1)</sup> Beachtet möge auch AV. VIII, 8, 23 werden, wonach Indra der Wagenkämpfer (*savyaṣṭhā*), Indu sein Wagenlenker (*sārathi*) ist.<sup>2)</sup> Und, wo Indu der Trank ist, wird die göttliche Natur dieses Trankes immer wider betont.<sup>3)</sup>

So treffen wir die Anschauung, welche man an die äusserste Grenze des vedischen Zeitalters verlegen zu müssen glaubte, mitten in den ältesten Bestandteilen der Lieder-sammlung an. Mustern wir von diesem gewonnenen Standpunkt aus die Masse durch einander wogender Vergleiche und Metaphern, welche ganz besonders das IX. Buch in so verwirrendem Masse zeigt, dann klärt sich das Dunkel, das über einem so grossen Teil des RV. liegt. Es würde ja auch gar nicht verständlich sein, wie einer selbst krankhaft gesteigerten Vorstellungskraft die Tropfen gewöhnlichen Somasaftes in mystischer, kosmogonischer Bedeutung erscheinen sollten. Dass eine Opfergabe zum Bundesgenossen Indras werde, dass sie die Welt durchleuchte und schaffe, würde auch in Indien in dieser Verbreitung eine befremdende Anschauung sein und hätte bei andern Opfergaben z. B. beim Puroḍāṣ kein Gegenstück. Es lösen sich aber alle Zweifel, wenn wir annehmen, dass der Mond ein Behälter

<sup>1)</sup> Man vgl. ausserdem noch IV, 28; VII, 104; IX, 19, 2; 88 etc. (Andrerseits setzt Indra den Mond an den Himmel).

<sup>2)</sup> Siehe RV. IX, 97, 11; 101, 6; 103, 5; 109, 14; besonders 96, 2:  
*ā tiṣṭhati ratham indrasya sakṭā*  
*vidvān enā sumatiṃ yāty accha.*

<sup>3)</sup> S. u. a. IX, 85, 3:

*adabṛtha indo parase madintama*  
*ātmenḍrasya bhavasi dhāsir uttamaḥ |*  
*abhi svaranti bahavo manāṣiṇaḥ*  
*rājānam asya bhucanasya nihsate ||*

4. *sahasraṇīthaḥ śataadhāro adbhutaḥ*  
*indrāyenduḥ parate kāmyam madhu |*  
*jayan kṣetram abhy arṣā jayann apaḥ etc. ||*

voll Soma ist, dass er als ein goldener Tropfen am Himmel glänzt und ein Gefährte des nächst ihm populärsten vedischen Gottes bei seinen Kämpfen ist. Die Pflicht des Indrafreundes ist es, diesen Lieblingstrank des Gottes auf dem Opferplatz auch selber zu bereiten. Der Opfertrank, den der Sänger kredenzt, gilt als wirkliches Ambrosia, so wie es im Monde den Göttern und den Manen fließt; man presst die Pflanze und meint den Gott.<sup>1)</sup> So wird es verständlich, warum es VI, 47, 3. 4 — und ebenso an andern Stellen — heisst:

*ayaṃ me pīta ud iyarti vācam  
ayaṃ manīṣām uṇatim ajīgaḥ |  
ayaṃ ṣaḍ urvīr amimīta dhiro  
na yābhyo bhuvanaṃ kac canāre ||*

4. *ayaṃ sa yo varimāṇaṃ pṛthivyāḥ  
varṣmāṇaṃ divo akr̥nod ayaṃ saḥ |  
ayaṃ pīyūṣaṃ tisṛṣu pravatsu  
somo dād̥hārora antarikṣam ||*

„Getrunken erhebt er meine Stimme, erweckte er meine sehnsüchtigen Gedanken. Die sechs Breiten hat der Weise ausgemessen, denen kein Wesen fern ist. Er ist's, der die Fläche der Erde und des Himmels Scheitel schuf; er schuf die Labung in den drei Höhen, Soma trägt den breiten Luftraum.“  
VIII, 48, 12:

<sup>1)</sup> IX, 3, 9 (42, 2): *eṣa pratnena janmanā  
devo devebhyāḥ sutaḥ |  
harik̥ pacitre arṣati ||*

91, 2: *pra yo nr̥bhīr amṛto martyebhīr  
marmr̥jāno —*

99, 7: *sa nr̥jyate sukarmabhīr  
devo devebhyāḥ sutaḥ*

*yo na indūḥ pitaro hr̥tsu pīto  
amartyo martyān ā viveṣa |  
tasmai somāya haviṣā vidhema — ||*

„der, o Manen, von uns getrunken als Unsterblicher zu den Sterblichen kam, dem Soma wollen wir mit Havis dienen.“ Zwischen diesen Versen und den einfachen Worten des Kauṣītaki Br.: *somaṃ rājānaṃ candramasaṃ bhakṣayāmi* ist kein Unterschied.

Die Verwandtschaft zwischen Mond und Somatrank können auch folgende Verse noch beleuchten:

IX, 12, 5: *yaḥ somaḥ kalaṣeṣv ā  
antaḥ pavitra āhitaḥ |  
tam indūḥ pari saṣvaje ||*

„der Soma, der in Kufen und im Läutersieb befindlich ist, den hielt der Mond<sup>1)</sup> umfasst.“

38, 5: *eṣa sya madyo raso  
ava caṣṭe divaḥ ḡḡiḡuḥ |  
ya indur vāram āviṣat ||*

„der Rauschtrank, der als Tropfen in die Seihe einging, der sieht herab als des Himmels Junges.“ Man vergleiche dazu den S. 305 citirten Vers IX, 86, 42: *so agre aḡnāṃ harir haryato madaḥ*<sup>2)</sup> — *dvā janā yātayann antar īyate* und IX, 48, 3 (S. 286) *tvā rājānaṃ divaḥ suparṇo bharat*. IX, 51, 3; X, 115, 3 sind S. 48 übersetzt.

IX, 27, 3: *eṣa nṛbhir vi nīyate  
divo mūrdhā vṛṣā sutaḥ |  
somo vaneṣu viṣvavit ||*

<sup>1)</sup> So auch Ludwig.

<sup>2)</sup> Auch IX, 86, 35:

*indrāya madvā madyo madaḥ sutaḥ  
divo viṣṭambha upamo vicakṣanaḥ |*

Könnte man, muss ich aufs neue fragen, den Trank „des Himmels höchste, wahrnehmbare Stütze“ nennen, wäre er nicht der Mond?

5. *eṣa sūryeṇa hāsate*  
*pavamāno adhi dyavi |*  
*pavitre matsaro madah || u. s. w.*

„es wird von den Männern fortgeführt des Himmels Haupt, das starke, gepresst —. Es läuft Pavamāna mit Sūrya an dem Himmel, auf dem Pavitra der Rauschtrank.“ Widerum: ist es wahrscheinlich, dass dieser mit Sūrya am Himmel laufende Soma Pavamāna etwas anderes als der Mond selber ist?

IX, 62, 13:

- eṣa sya pari śicyate*  
*marmṛjyamāna āyubhāḥ |*  
*urugāyaḥ kavikratuḥ ||*

14. *sahasrotiḥ ṣatāmagho*  
*vimāno rajasah kaviḥ ||*  
*indrāya pavate madah ||*

oder IX, 86, 27 cā.:

- kṣipo mṛjanti pari gobhir āvṛtam*  
*trītye prṣṭhe adhi rocane divah ||*

- 101, 7: *ayaṃ pūṣā rayir bhagaḥ*  
*somaḥ punāno arṣati |*  
*patir viṣvasya bhūmano*  
*vy akhyad rodasī ubhe ||*

Wir sehen an allen Stellen, — sie liessen sich leicht vermehren, fast jedes Lied des IX. Buches liefert Belege — die göttliche Eigenschaft Somas betont. Es ist nirgends der Saft der gewöhnlichen Pflanze, es ist der himmlische Trank, der unsterbliche Gott, der zu den Menschen kommt. Wie oft von Somas Königtum gesprochen wird, mögen noch einige Beispiele zeigen:

- IX, 7, 5: *pavamāno abhi sprāho*  
*viṣo rājeva sīdati |*

- 20, 5: *tvam rājeva suvrataḥ*

- 35, 5: *janasya gopati*

- 45, 4: *indur deveṣu patyate |*



48, 3: *rājānaṃ sukrato divaḥ |*  
*suparṇo aveyathir bharat ||*

83, 5: *rājā pavitrarathaḥ |*

96, 10: *bhuvanasya rājā |*

97, 24: *pavitrebhiḥ pacamāno nṛcakṣā*  
*rājā devānāṃ uta martyānāṃ |*

56: *eṣa viçvavit pavate manīṣi*  
*somo viçvasya bhuvanasya rājā u. v. a.*

113, 2: *diçāṃ pate !*

Er heisst daher auch *suvrata* (oben 20, 5): *puruvrata* 3, 10; *vṛṣavrata* 62, 11; *mahāmahivrata* 48, 2; *vrateṣu jāgrhi* 61, 24; *dharmāni dadhiṣe* 64, 1; *asya vratāni nādhr̥ṣe pavamānasya* 53, 3; *viçvo yasya vrate jano dād̥hāra dharmāṇas pateḥ* 35, 6 etc.

Also auch hierin deckt die vedische Auffassung sich ganz mit der des Rituals.

Noch mehr. Soma heisst nicht nur *amartya* VIII, 48, 12; IX, 3, 1; 9, 6 u. s., sondern sehr oft *deva*, ja sogar König oder Vater<sup>1)</sup> der Götter, deren Geschlechter er schon kennt, wenn er noch im Mutterleibe ist.<sup>2)</sup>

Ganz anders gestaltet sich hiernach unsre Anschauung von der Bedeutung des Mondes im R̥V. Der Mond, sagt man, spielt in den Liedern des R̥V. keine bedeutende Rolle. Wir sehen, dass er die grösste Rolle spielt. Wäre es anders, wir stünden vor einem Rätsel. Bei allen arischen Völkern ist der Mond ein Messer und Ordner der Zeiten gewesen. Der späteren indischen Poesie bietet er zu einer reichen Menge von Vergleichen Veranlassung. Mächtige Fürsten haben sich nach ihm genannt. Es ist unwahrscheinlich,

<sup>1)</sup> IX, 86, 10: *pitā devānāṃ janitā vibhūvasuḥ*; 87, 2; 109, 4.

<sup>2)</sup> S. 282.

dass er allein im Glauben und Dichten der vedischen Zeit keine Stelle gehabt haben sollte. Das Folgende bestätigt dieses Resultat.

## D. Indu und verwandte Bezeichnungen des Mondes im R.V.

Die Inder lieben Vergleiche. Die Sonne am Abendhimmel ist gleich einem Tilaka auf der Stirn einer Schönen;<sup>1)</sup> wie ein Rājahaṁsa ist der Mond, heisst es in einem späteren Gedicht, das Mondlicht ist das Wasser, die Sterne sind die Wasserlotus.<sup>2)</sup>

Der Mond ist ein Tropfen am Himmel, ein Tropfen goldigen Somas; darum ist einer seiner Namen *Indu*. Schon dem R.V. ist, wie längst im P.W. s. v. *Indu* bemerkt<sup>3)</sup>, diese Auffassung geläufig. Sie hat zu andern Bildern geführt, die hier ihre Stelle finden mögen, weil auch sie für die Anschauung, dass der Mond den Göttertrank enthalte, zeugen. Voran gehe ein *indu* ganz synonymes Wort:

### 1) *drapsa*.

Das wichtigste Beispiel ist der S. 304 angeführte v. IX, 78, 4. Der siegreiche Tropfen, den die Götter sich dort zum Rauschtrank machen, ist, wie gesagt, der Mond. Darum wird ihm an einer andern Stelle das auf den Mond besonders passende Adjektiv *viçvarūpa* beigelegt:

VI, 41, 3: *eṣa drapso vṛṣabho viçvarūpaḥ*  
*indrāya vṛṣṇe sam akāri somaḥ |*

<sup>1)</sup> Kum. Sambh. VIII, 40.

<sup>2)</sup> Sāh. Darp. 575; ed. Bibl. Ind. S. 222, Z. 15. 16.

<sup>3)</sup> Ein Beispiel VI, 44, v. 21 ff. siehe S. 311.

„es wurde der starke, allgestaltige Tropfen, Soma für Indra, den starken bereitet.“

VIII, 17, 14:

*drapso bhettā purāṇ ṣaṣvatīnām  
indro munīnām sakhā ||<sup>1)</sup>*

„der Tropfen ist der Brecher der festen Bürgen; Indra ist der Freund der Munis.“

• IX, 89, 2: *rājā sindhūnām<sup>2)</sup> avasiṣṭa vāsaḥ —  
apsu drapso<sup>3)</sup> vāṛdhe ṣyenajūto —*

Die Verse VIII, 85 (96), 13 ff., die von dem im Schoosse der Aṇṣumatī wandelnden Tropfen reden, sind später zu nennen. Dagegen soll hier noch X, 123, 8 erwähnt sein:

*drapsaḥ samudram abhi yaj jīgāti  
paṣyan grdhṛasya ṣakṣuṣā vidharman |*

„wenn der Tropfen naht dem (Himmels)meer, schauend ringsum mit des Falken Auge.“ Dass hier der Mond gemeint sein wird, haben PW. und Grassmann schon erkannt.<sup>4)</sup>

## 2) ūrmi.

Die aus der Presse strömenden Somatropfen werden mit Wasserwogen verglichen: *sindhor ivormiḥ pavamāno arṣasi* „wie die Welle eines Flusses strömt du bei deiner Läuterung“ heisst es IX, 80, 5; ähnlich 33, 1; 108, 5 u. s. Sie werden auch selbst „eine Welle“, eine „Welle von Honig“ genannt.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Hierzu ist das S. 311 ff. über Indu und Indra Gesagte zu vergleichen.

<sup>2)</sup> Warum der Mond *rājā sindhūnām* heisst, wird später zu erörtern sein.

<sup>3)</sup> Vgl. dazu IX, 85, 10:

*divo nāke madhujihvā asāṣcato  
venā duhanty ukṣaṇaṁ giriṣṭhām |  
apsu drapsaṁ vāṛdhānaṁ samudra ā etc.*

u. X, 98, 3.

<sup>4)</sup> Siehe noch IX, 73, 1.

<sup>5)</sup> IX, 64, 11: *ūrmir yas te pavitra ā devāvīḥ pary akṣarat.* II, 61, 5; III, 47, 1; VI, 41, 2; IX, 61, 5; 78, 2; 81, 1 u. s. w.

Alles Irdische ist nur ein Gleichnis. Am Himmel glänzt der Mond. Er ist der wahre Somatropfen, voll süsser Speise für die Götter. Wie die niedere Sprechweise der späteren Zeit ihn einen *heangaviṇapindo* nennt, „einen Klumpen frischer Butter,“<sup>1)</sup> so ist er für die vedischen Sänger eine „Welle von Süssigkeit.“

*un madhva ūrmir vananā atiṣṭhipat  
apo vasāno mahiṣo vi gāhate |*

lautet ein früher<sup>2)</sup> citirter Vers. So erklärt sich eine Bezeichnung des Somatropfens in der Kufe, die unverständlich wäre, wäre dieser Tropfen nicht das Ebenbild des himmlischen Soma, in IX, 78, 2:

*indrāya soma pari śicyase nṛbhīḥ  
nṛcakṣā ūrmīḥ kavir ajyase vane |*

„nṛcakṣas“ und „kavi“ sind hierin von dem Mond aus auf den Tropfen übertragene Begriffe, und aus demselben Grunde heisst IX, 110, 11<sup>3)</sup> der sich läuternde Soma ein *svādūr ūrmir vājasanir varivovid vayoḍhāh*.

Wir sind jetzt in den Stand gesetzt, den ersten Vers eines Liedes zu erklären, dessen sonstige Deutung überaus schwierig ist,<sup>3)</sup> nämlich IV, 58, 1:

*sanudrād ūrmir madhumān ud ārat  
upāñcunā sam amṛtatvam ānaṭ |  
ghṛtasya nāma guhyam yad asti  
jihvā devānām amṛtasya nābhīḥ ||*

„aus dem Meer stieg auf die süsse Woge. Mit dem Strahl

<sup>1)</sup> Sāh. Darp. § 587.

<sup>2)</sup> S. 307.

<sup>3)</sup> Ich habe eine irrige Deutung des 3. Verses „Sonnwendfeste“ S. 33 gegeben, die ich hiermit zurückziehe. Der „Stier“ ist der Mond, der im IX. Maṇḍala oft diese Bezeichnung führt, auch Beinamen wie *tigmaçṛṅga* u. s. w. hat.

vereint ward sie zum Amṛta; ein Name für Butter, der verborgen ist, eine Zunge der Götter, eine Geburtsstätte des Amṛta.“<sup>1)</sup> Auch diese ‚Woge‘ ist der Mond. Er ist in diesen Versen selbst ūrmi genannt; bisweilen wird jedoch der Mondgott davon unterschieden. IX, 107, 15:

*tarat samudraṇi pavamāna ūrminā  
rājā deva ṛtaṁ brhat |*

„es überschritt das Meer (des Himmels)<sup>2)</sup> Pavamāna mit seiner Woge, der König, der Gott, das grosse Rta.“ Oder X, 123, 2:

*samudrād ūrmin ud iyarti veno |  
nabhojāḥ prṣṭhaṁ haryatasya darṣi .*

„aus dem Meer erhebt der himmelentstammte Freund (Mond) seine Woge. Der Rücken des schönen ward sichtbar.“<sup>3)</sup>

### 3) utsa.

Der RV. spricht mehrmals von einem „goldenen Brunnen“ am Himmel.

<sup>1)</sup> Hinzu zu nehmen ist v. 11<sup>ed</sup>:

*apām anike samithe ya ābhṛtas  
tam acyāma madhumantam ta ūrmin ||*

Mehrfach steht die Bezeichnung ūrmi in einer Apāṇnapāt-Hymne, die später zu erörtern sein wird.

<sup>2)</sup> Parallel diesen Worten ist X, 61, 16:

*ayaṁ stuto rājā vandi vedhā  
apaḥ ca vipras tarati svasetuḥ |*

„es überschreitet der Weise die Wasser auf eigener Brücke.“

<sup>3)</sup> Das ganze Lied X, 123 ist ein Mondlied, dessen einzelne Anschauungen im Verlauf dieser Untersuchungen mehrfach zu berühren sein werden. V. 1 möge hier seine Stelle finden:

*ayaṁ venaḥ codayat prṇigarbhāḥ  
jyotirjarāyā rajaso vimāne |  
imam apām saṅgame sūryasya  
ṣiṣum na viprā matibhā rihanti ||*

I, 154, 5:

*urukramasya sa hi bandhur itthā  
viṣṇoḥ padē parame madhva utsaḥ ||*

„denn dem weitschreitenden ist er verwandt, der Brunnen voll Honig in Viṣṇu's höchster Fusstapfe.“<sup>1)</sup>

V, 45, 8:

*utsa āsāṃ parame sadhasthe  
ṛtasya pathā saramā vidad gāḥ ||*

„ein Brunnen ist an der (Kühe) höchstem Sitz. Auf dem Pfade des Rta fand Saramā die Rinder.“

Vāj. Samh. XVII, 87:

*imaṃ stanaṃ ūrjasvantaṃ dhaya  
apāṃ prapīnam agne sarīrasya madhye |  
utsaṃ juṣasva madhumantaṃ arvan  
samudriyaṃ sadanam ā viṣasva ||*

„diese labungsreiche Brust, o Agni, trink, die von Wasser strotzt in der Fluten Mitte; den honigreichen Brunnen, o Renner, genieße. Gehe ein in des Samudra Sitz.“

Utsa hat im RV. neben seiner gewöhnlichen Bedeutung allerdings eine übertragene; man spricht von einem Brunnen voll Vasu,<sup>2)</sup> Indra heisst selbst ein „goldner Brunnen;“<sup>3)</sup> aber diese letztere kommt nicht in Betracht. Dem steht nicht nur der Parallelismus von *utsa*, *ūrmi* und dem zu besprechenden *samudra* im Wege, sondern die an diesen Brunnen sich knüpfenden Redewendungen des Rgveda, welche eine konkretere Auffassung voraussetzen. Wiederholt sind die Maruts, auch Bṛhaspati in Verbindung damit genannt;

„der Freund, der lichtgeborene, auf dem Himmelswagen (?) möge die Prṇi-tüchter anregen. Mit ihren Liedern kosen ihn, als wäre er der Sonne Söhnlein, bei dem Zusammenfluss der Wasser die Weisen.“

<sup>1)</sup> Man vergleiche hierzu Maitr. Samh. I, 3, 9 (S. 33, 9): *viṣṇoḥ tvorukrame gṛhṇāmi viṣṇa urukramaṣa te somas taṃ rakṣasva* —

<sup>2)</sup> IX, 97, 44.

<sup>3)</sup> VIII, 61, 6; II, 16, 7 heisst es, dass man Indra wie einen Brunnen voll Reichtum ausgiesse (*īndram utsaṃ na vasunaḥ sicāmahe*) u. s. w.

sie melken „den unversieglichen Brunnen“; sie giessen ihn aus, brechen ihn auf<sup>1)</sup> u. s. w. Wenn es V, 54, 12 von den Maruts heisst:

*taṃ nākam aryo agr̥bhītaçociṣum  
ruçat pippalaṃ maruto vi dhūmtha ||*

„an dem Himmelsgewölbe, dessen Glanz unerreichbar ist, schüttelt ihr getreuen, o Maruts, die glänzende Pippalafrucht,“ so ist, ob nun *ruçat pippala* zu *nāka* als Bahuvrihi gehört oder selbständig ist, in beiden Fällen die „glänzende Pippalafrucht“ nicht der Himmel, sondern was an ihm hängt und in anderem Bilde als *ūrmi*, *utsa* bezeichnet wird, Soma, der Mond.

Ein andrer Abschnitt dieser Untersuchungen wird den Nachweis führen, dass Soma zu den Wassern des Himmels in enger Beziehung steht. Er ist ihr Herr und ihr Spross; es ist mit Deutlichkeit gesagt, dass er auch über den Regen gebietet; mit andern Worten, die alte Volksanschauung, dass der Regen von dem Mond abhängt, ist auch in den vedischen Liedern vertreten. Daher seine enge Beziehung zu den Sturmgöttern, zu *Vāyu*, den Maruts im RV. Wir erkennen auch hieraus, warum Soma selbst ein *utsa* heisst oder als Träger des Brunnens gedacht wird: wie er das *Amṛta* für die Götter birgt, ist er auch der Behälter der Wasser des Himmels, welche der Wind herbeiführt.

<sup>1)</sup> VIII, 7, 16:

*ye drapsā iva rodasī dhamanty anu vṛṣṭibhīḥ  
utsaṃ duhanto akṣitam.*

I, 64, 6; I, 85, 11: *jihmaṃ munudre 'vataṃ tayādiçā* V, 54, 8; VII, 57, 1. (Ganz parallel ist IX, 72, 6: *aṇṇaṃ duhanti stanayantam akṣitam kaviṃ kavayah*).

Von *Bṛhaspati* heisst es II, 24, 4 *açmāsyam avataṃ madhudhāram atr̥nat* u. s. w. Man wolle beachten, dass immer der Singular, nicht der Plural steht.

## IX, 107, 4:

*punānaḥ soma dhārayā*  
*apo vasāno arṣasi |*  
*ā ratnadhā yonim ṛtasya sūdasi*  
*utso deva hiraṇyayaḥ ||*

„dich läuternd, o Soma, im Strom, fließest du, in die Wasser dich kleidend. Du setzest dich Schätze spendend in den Schooss des Ṛta, ein goldener Brunnen, o Gott.“

Ebenso ist Vers 9 der Apāmnapāt-Hymne X, 30 zu erklären:

*taṃ sindhavo matsaram indrapānam*  
*ūrmiṃ pra heta ya ubhe iyarti |*  
*madacyutam uṣānam nabhojām*  
*pari tritantum vicarantam utsam ||*

„entsendet, o Ströme, die erfreuende, Indra zum Trank dienende Woge, die beide (Himmel und Erde) erhebt, den berausgenden, himmelgeborenen, dreifachen, hin und her wandelnden Brunnen des Uṣanas.“<sup>1)</sup> Dass unter *ūrmi* hier Soma zu verstehen ist, lehrt die danebenstehende Bezeichnung als *indrapāna* und *madacyuta*, welche nur auf jenen anwendbar ist.

Ganz verwandt ist die RV. VI, 44, 24 (s. S. 311) zum Ausdruck gekommene Anschauung, dass Soma den *daṣayantra*

<sup>1)</sup> PW. übersetzt *pari-vi-carant* mit „ringsum ausströmend.“ Das ist nicht richtig. Der Somabrunnen fährt am Himmel umher; daher sein Beiwort *nīyutvān* (Seite 326 IX, 89, 6) ‚bespaunt‘. Sehr deutlich sagt VIII, 61 (72,) 10:

*siñcanti namasāvataṃ*  
*uccācakraṃ parijmānam*  
*nīcinabāram akṣitam.*

Nicht die Wolke ist gemeint, sondern der Mond. V. 2. 8. 11. u. a. zeigen, dass das Lied vom Somakult handelt. Zu dem Ausdruck *pari-vi-car* vgl. noch IX, 74, 2: *divo yaḥ skambho dhāruṇaḥ svātata āpūrno anṣuḥ*



*utsa*<sup>1)</sup>) bewahre oder, dass Soma's *utso* *niyutvān* dem Sänger werden solle, wie es IX, 89, 6 heisst:

*viṣṭambho divo dharuṇaḥ pṛthivyāḥ*  
*viṣvā uta kṣīṭayo haste asya |*  
*asat te utso grṇate niyutvān*  
*madhvo aṇṇuḥ pavata indriyāya ||*

„er ist die Stütze des Himmels, der Halt der Erde und alle Menschen sind in seiner Hand. Möge dein bespannter Brunnen dem Sänger werden; der Schoss voll Honig läutert sich zur Kraft.“ Man vergleiche den *aṇṇu stanayant akṣīta* IX, 72, 6. Soma öffnet selbst den Brunnen IX, 110, 5:

*abhyabhi hi çravasā tatarditha*  
*utsaṃ na kaṃ cij janapānam akṣitam |*

„mit Ruhm hast du gleichsam einen unversieglichen Brunnen, der die Menschen trinkt, erbohrt.“<sup>2)</sup>

Wir haben eine Bestätigung für die Richtigkeit dieser Deutung in andern Bildern, die der RV. gebraucht, um zu sagen, dass aus dem Monde (Soma) das himmlische Nass kommt. IX, 54, 1 heisst es:

*çukraṃ duduhre ahrayaḥ |*  
*payāḥ sahasrasām ṛṣim ||*

„es molken die kühnen des tausendfach spendenden Rṣi Nass.“

IX, 108, 11:

*etam u tyaṃ madacyutaṃ sahasradhāraṃ*  
*vṛṣabhaṃ divo duhuḥ |*

*paryeti viçvataḥ* „es wandelt umher (des Mondes) voller Strahlenschoss.“ IX, 68, 6: *taṃ marjayanta sverāḥ nadiṣv ān uçantam aṇṇuṃ pariyantam ṛgmiyam*. VIII, 85 (96), 14: *drapsam apaçyaṃ viṣuṇe carantam upahvare nadyo aṇṇumatyāḥ*.

<sup>1)</sup> Dass hier nicht ein blosser Trank gemeint ist, lehrt die Erwähnung von Dyāvāpṛthivī, ratha saptaraçmi in demselben Verse.

<sup>2)</sup> RV. III, 26, 9 heisst Agni Vaiçvānara ein *çatadhāra utsa akṣīya-māna*. Es handelt sich hier nach m. M. um den später zu erörternden Agni Somagopā.

Oder IX, 85, 9:

*rājā pavitram aty eti roruvad<sup>1)</sup>*  
*divaḥ pīyūṣaṁ duhate nṛcakṣasaḥ |*

Hierher gehört auch IV, 58, 5:

*etā arṣanti hr̥dyāt samudrāt*

„sie strömen aus dem Meer in seinem Herzen (Innern).“

Dadurch erklären sich die Bezeichnungen *pratnaṁ payaḥ* IX, 42, 4; *dyumnavat payaḥ* 66, 30; *pīyūṣaḥ pūrvyaḥ* 110, 8 u. s. w.; (weiteres siehe unter *G. Soma* und die Wasser.) Dadurch wird verständlich, dass der Schoss, den die Priester keltern, IX, 72, 6 ein *an̥ṣu aksita kavi* heisst; denn wie IX, 78, 2 *nṛcakṣas* von dem Mond auf die Somawoge übertragen wird, so hier die Eigenschaft der Unversieglichkeit auf den den Mondesstrahl repräsentirenden Pflanzenschoss.

#### 4) samudra.<sup>2)</sup>

Auf gleicher Linie mit *utsa*, *ūrmi* steht die Bezeichnung *Somas* als *Samudra*; nicht als Meer in dem übertragenen Sinne, dass er ein Spender unendlichen Reichtums sei, sondern in dem sehr konkreten, dass er das *Amṛta* und das in den mythologischen Vorstellungen damit wechselnde, himmlische Nass enthält:

V, 47, 3:

*ukṣā samudro aruṣaḥ suparnaḥ*  
*pūrcasya yonim pitur ā viveṇa |*

१४६२

„ein Stier, ein Meer, ein rötlicher Vogel ist er in des alten Vaters Schooss eingegangen.“

IX, 64, 8:

*ketum kṛṇvan divas pari*  
*viṣvā rūpābhy arṣasi |*  
*samudraḥ soma pinvase ||*

<sup>1)</sup> V. 10 s. S. 320, Anm. 3.

<sup>2)</sup> Bergaigne I, 164, l. Z.

„ein Zeichen machend vom Himmel, strömst du zu aller Schönheit hin; ein Meer, o Soma, nimmst du zu.“

IX, 97, 40:

*akrān samudraḥ prathame vidharman  
janayan prajā bhuvanasya rājā |*

„es brüllte der Samudra im ersten Bereich, die Geschöpfe erzeugend, der König der Welt.“

86, 29: *tvam samudro asi viṣvavit kave  
tavemāḥ pañca pradiṣo vidharmani |  
tvam dyām ca pṛthivīm cāti jabhriṣe  
tava jyotiṁṣi pavamāna sūryaḥ ||*

30: *tvam pavitre rajaso vidharmani  
devebhyaḥ soma pavamāna pūyase |*

„du bist ein Meer, allwissend, o kavi; in deinem Bereich sind die fünf Himmelsgegenden. Du reichst hinaus über Erde und Himmel. Dein sind, o P., Sonne und Sterne. Auf der Seihe im Bereich des Luftkreises läuterst du dich, o P., für die Götter.“ Vgl. noch IX, 2, 5; 97, 40; 101, 6; 109, 4. Wahrscheinlich auch VIII, 41, 8.<sup>1)</sup>

Ausser *samudra* ist aus X, 115, 3 *aṇava* anzuführen.

### 5) *mada*.

Vers IX, 86, 42 ist S. 305 besprochen. Man vergleiche aus derselben Hymne noch v. 46:

*asarji skambho diva udyato madaḥ  
pari tridhātur bhuvanāny arṣati u. s. w.*

<sup>1)</sup> *sa samudro apīcyas  
turo dyām iva rohati  
ni yad āsu yajur dadhe.*

Das Lied ist an Varuṇa gerichtet.

27, 5: *eṣa sūryeṇa hāsate*  
*pavamāno adhi dyavi |*  
*pavitre matsaro madaḥ ||*

„es läuft P. mit der Sonne am Himmel, auf dem (Himmels-) Pavitra der Rauschtrank.“

Oder 38, 5:

*eṣa sya madhyo raso*  
*ava caṣṭe divaḥ çicuḥ | u. a.*

Unter der Voraussetzung, dass Mada den Mond resp. das darin enthaltene Ambrosia bedeutet, erklärt sich, warum IX, 6, 3 von einem *pūrya mada* oder warum 109, 6 von dem *çukraḥ pīyūṣaḥ* als *divo dhartā* gesprochen werden kann, und ebenso von dem *kṛtvyo rasaḥ* IX, 76, 1.<sup>1)</sup>

#### 6) koça.

All diesen durch *drapsa*, *ūrmi*, *samudra* ausgedrückten Anschauungen steht eine andere, allerdings selten vorkommende nahe, die den Mond als ein Gefäß bezeichnet. Wenn Eggelings Erklärung, dass *kuçī* gleich *koçī* sei,<sup>2)</sup> richtig ist, so hiesse es Çat. Br. III, 6, 2, 9, dass Soma in zwei goldene Schalen eingeschlossen war: „Scharf an den Rändern schlossen diese fest zusammen bei jedem Augenzwinkern.“ (S. S. 289).

Ich ziehe hierher aus dem RV. VIII, 61 (72), 9:

*ā daçabhir vivasvataḥ*  
*indraḥ koçam acucyavīt |*

„Mit den zehn brachte Indra von Vivasvant die Kufe (voll Soma).“ Neben *koça* stehen andere Worte. In dem sehr

<sup>1)</sup> Man halte dazu die S. 327 erwähnte Bezeichnung Soma's als *pratnaṃ payas* IX, 42, 4. (Vgl. 66, 30: *yasya te dyumnavat payaḥ pavamānābhṛtaṃ divaḥ*). IX, 77, 2 heisst es: *sa pūryaḥ pavate*; 86, 20: *pavate pūryaḥ kaviḥ*. *Pūrya kavi* kann nicht die Pflanze sein, mag man sie noch so hoch verehren, sondern nur der Mond.

<sup>2)</sup> SBE. XXVI, 150, Anm. 3 (Çat. Br. vol. II),

schwierigen, aber wichtigen mythologischen Liede AV. IX, 4 trägt ein alter, fruchtbarer, samenreicher Mann eine Schale voll von trefflichem (vasoḥ kabandha) und v. 6 sagt uns, dass dieser Mann Tvaṣṭr heisst und eine Schale voll Soma hält (somena pūrṇam kalaṣam). Die nahen Beziehungen Tvaṣṭr's zum Mond werden bei dem Namen dieses Gottes näher zu erläutern sein.<sup>1)</sup>

Auf den Mond beziehe ich ferner die himmlische, mit Glanz umhüllte Kufe, die in der Burg der Götter steht.<sup>2)</sup>

## E. Agni Somagopā.

Der Mond ist ein Tropfen goldenen Somas am Himmel oder eine Schale voller Göttertrank. Wir haben in dem Vorausgehenden schon einzelne Verse, wie IX, 107, 15 (S. 322) angetroffen, die den Gott von dem Monde unterschieden. Diese Beispiele stehen nicht vereinzelt da. Im neunten Maṇḍala sind an zwei Stellen, nämlich in Hymne 4 und 66, Lieder an Agni Pavamāna eingeschoben und der Grund dieser dem Anschein nach auffallenden Tatsache ist,

<sup>1)</sup> Man vgl. noch RV. IX, 63, 13:

*somo devo na sūryo 'driḥḥ pavate sutaḥ /  
dadhānaḥ kalaṣe rasam //*

IX, 108, 9: *vi koṣaṃ madhyamaṃ yuva* und AV. XVIII, 4, 30:

*koṣaṃ duhanti kalaṣaṃ caturbilam  
iḍāṃ dhexum — parame vyoman.*

<sup>2)</sup> AV. X, 2, 31:

*aṣṭācakrā navadvārā  
devānāṃ pūr ayodhyā  
tasyāṃ hiraṇyayaḥ koṣaḥ /  
svargo jyotiṣāvṛtaḥ //*

dass der Mond eine der vielen Formen Agnis ist, dass Soma und Agni Pavamāna fast genau dasselbe sind. Ich lege keinen besonderen Wert darauf, dass es im Sāmaveda, also in dem nur aus Somaversen bestehenden Buch II, 9, 2, 8, 2 heisst:

*saha rayyā ni vartasva  
agne pinvasva dhārayā |*

„mit dem Reichtum kehre wider. Schwill, o Agni, im Strom,“ dass also Ausdrücke gebraucht werden, die man in Somaliedern anzutreffen erwartet. Man möchte einwenden, dass diese hier in übertragener Bedeutung zu fassen seien und nichts besagen. Der Beweis, dass Agni eine Form des Mondes sein kann, lässt sich durch mehrere Rgvedaverse, die von Mond und Sonne als zwei Formen desselben Agni sprechen, in besserer Weise führen:

I, 95, 1: *dve virūpe carathaḥ svarthe  
anyānyā vatsam upa dhāpayete |  
harir anyasyām bhavati svadhāvān  
ḡukro anyasyām dadṛḡe suvarcāḥ ||*

„von verschiedenartiger Gestalt wandeln zwei das rechte Ziel verfolgend. Eine um die andere lässt das Junge trinken. Golden ist er bei der einen und mit Svadhā's versehen; strahlend erscheint er bei der andern mit grossem Glanz.“

Man wird nicht zweifeln, dass die beiden Wandlerinnen Nacht und Morgenröte, die vielgenannten Uṣāsānaktā sind und das von ihnen wechselnd gesungte Kalb der bald als Sonne bald als Mond erscheinende Lichtgott, d. h. Agni ist. Als Mond erscheint Agni v. 7 und besonders v. 9 unserer Hymne:

*viḡvebhīr agne svayaḡobhīr iddho  
adadbhebhīḥ pāyubhīḥ pāhy asmān*

„Schütze uns entflammt, o Agni, mit allen selbstleuchtenden untrüglichen Wächtern (d. i. den Sternen).“ Dieselbe Anschauung spricht v. I, 96, 5 noch deutlicher aus:

*naktoṣasā varṇam āmemyāne  
dhāpayete ciṣum ekaṁ samīcī |  
dyāvākṣāmā rukmo antar vi bhāti  
devā agnim dhārayan draviṇodām ||<sup>1)</sup>*

„Nacht und Morgenröte ihre Farbe wechselnd, säugen vereint ihr einziges Junge. Zwischen Himmel und Erde leuchtet die Scheibe. Die Götter bewahrten Agni Draviṇodā.“ Man wolle ferner X, 88, 6 in Betracht ziehen:

*mārdhā bhuvo bhavati naktam agniḥ  
tataḥ sūryo jāyate prātar udyan |*

„zum Haupt der Welt (d. i. Mond) wird Agni nachts; darauf wird er früh aufgehend als Sonne geboren“; IX, 97, 9:

*sa ranhata urugāyasya jūtim  
vrthā krīḍantaṁ mimate na gāvaḥ |  
parīṇasaṁ kṛṇute tigmaçrṇgo  
divā harir dadṛçe naktam ṛjraḥ ||*

„er eilt mit der Geschwindigkeit des weithinschreitenden (Viṣṇu). Nicht kommen dem munter spielenden die Rinder nach. Fülle schafft sich der scharfgehörnte; bei Tage golden erscheint er bräunlich nachts.“<sup>2)</sup>

Vāj. Samh. XIII, 43:

*ajasram indum aruṣaṁ bhuraṇyūm  
agnim īde pūrvacittiṁ namobhiḥ |  
sa parvabhir ṛtuṣaḥ kalpamānaḥ  
gām mā hinsīr aditiṁ virājam ||<sup>3)</sup>*

„Dieser Agni, der unvergängliche Tropfen, welcher Jahreszeit um Jahreszeit nach den Knotentagen sich richtet,“<sup>4)</sup> ist,

<sup>1)</sup> cf. I, 102, 2.

<sup>2)</sup> Vgl. noch I, 127, 5: *naktaṁ yaḥ sudarçataro divātarāt*; VI, 3, 6: *naktaṁ ya im aruṣo yo divā nṛṇaṁ amartyo aruṣaḥ*. In grösserem Umfange wird die Frage, in wie weit Agni im RV. den Mond bedeutet, in einem andern Band meiner Vedamythologie zu erörtern sein.

<sup>3)</sup> Çat. Brāhm. VII, 5, 2, 19 (S. 616, Z. 4 v. u.) sagt: *ajasram indum aruṣaṁ iti somo vā indur* ! *sa haṣa somo ajasro yaḍ gaur*.

<sup>4)</sup> Vgl. auch VIII, 29, 1: *bābhruṛ eko viṣupaḥ sūnaro yuvā etc.*

wie leicht ersichtlich, der Mond. So ist es verständlich, dass gelegentlich auch die Brāhmaṇas von der Agnigestalt des Mondes reden, z. B. Çat. Br. VI, 5, 1, 1: *somo vai parṇaṣ candramā u vai soma etad u vā ekam agnirūpam* etc.

Dieser Agni ist es, der das Amṛta hütet und als Herr der süßen Speise gilt. In der Hymne IV, 58, deren 1. Vers uns S. 321 beschäftigte, steht ein anderer, der hier zur Geltung kommt:

5. *etā arṣanti hṛdyāt samudrāt  
çatavrajā ripuṇā nāvacakṣe |  
ghṛtasya dhārā abhi cākaçmi  
hiraṇyayo vetaso madhya āsām ||*

„diese fließen aus dem Meer in seinem (des Stieres) Herzen (Innern); aus hundert Hürden, vom Feinde nicht zu sehen. Ich beschaue der Butter Ströme. Ein goldenes Rohr ist in ihrer Mitte.“ Wer diesen Vers für zu dunkel hält, wird durch einige Strophen aus dem Agni gewidmeten Liede X, 45 eher überzeugt werden.

5. *çrīṇām udāro dharuṇo rayiṇām  
maṇiṣāṇām prārpaṇaḥ somagopāḥ |  
vasuḥ sūnuḥ sahaso apsu rājā  
vi bhāty agra uṣasām idhānaḥ ||<sup>1)</sup>*

„der die Schönheiten verleiht, die Reichtümer trägt, Gedanken eingibt und Soma behütet, der Vasu, der Sohn der Kraft, ein König in den Wassern, erstrahlt entzündet<sup>2)</sup> an

<sup>1)</sup> Maitr. Samh. II, 7, 9 (86, 11).

<sup>2)</sup> *idhāna* heisst soviel wie „aufgehend“. Man vergleiche dazu VIII, 6, 28:

*upahvare girīṇām saṅgathe ca nadīnām |  
dhiyā vipro ajāyata ||*  
29. *ataḥ samudram udvataḥ cikitoān ava paçyati |  
yato vipāno ejati ||*  
30. *ā it pratinasya retaso jyotiṣ paçyanti vāsaram |  
paro yaḍ idhyate divā ||*

Gemeint ist mit *pratinasya retaso jyotir idhyate* der aufgehende



der Spitze der Morgenröten.“ Man nehme den Anfang des folgenden Verses hinzu:

*viçvasya ketur bhuvanasya garbhaḥ  
ā rodasī aprṇāḥ jāyamānaḥ |*

oder v. 12: *astāvya agnir narāṇi suçevo  
vaiçvānara ṛṣibhiḥ somagopāḥ |  
adveṣe dyāvāprthivī hūvema etc.*

und man wird nicht zweifeln, dass hier nicht von dem Herdfeuer, sondern von dem himmlischen Agni geredet wird, ganz besonders wenn man die Worte unseres Verses mit dem S. 302 angeführten X, 85, 19 *ahnām ketur uṣasām ety agram* — *candramāḥ* und mit IX, 86, 42 (S. 305) *so agre ahnām harir haryato madaḥ* vergleicht. So kann Agni III, 26, 7 von sich sagen:

*agnir asmi janmanā jātavedāḥ  
ghṛtaṇi me cakṣur amṛtaṇi ma āsan |  
arkas tridhātū rajaso vimāno  
ajasro gharmo havir asmi nāma ||*

„ich bin Agni Jātavedas meiner Geburt nach; Butter ist mein Auge; Ambrosia ist in meinem Munde; als dreifaches Licht den Luftraum durchmessend bin ich ein unerschöpfliches Gharmagefäß, ein Havis.“ Auch hier bezeugen die folgenden Verse die Notwendigkeit Agni als Gott des Himmels zu betrachten.<sup>1)</sup> Als *Ūrjām patir* wird der Mond-agni V, 41, 12 anrufen:

*çṛṇotu na ūrjām patir girāḥ  
sa nabhas tarīyān iṣirāḥ parijmā |*

Mond. Auf die früher erwähnten Ausdrücke *pratnam payas* etc. sei hier noch einmal verwiesen.

- <sup>1)</sup> 8. — *varsisṭham ratnam akṛta svadhābhir  
ād id dyāvāprthivī pary apaçyat |*  
9. *çatadhāram utsam akṣiyamānam —  
medim madantam pitror upasthe  
tam rodasī pipṛtam satyavācam ||*

„es höre uns der Herr allen Labsals, der den Himmel durch-eilende, rasche Wandler.“ Die Ūrj sind wiederum das Ambrosia in seinem Innern: das *pratnaṃ retas*, *pratnaṃ payas*.

Der Mond heisst darum IX, 86, 45 (S. 305) *ghṛtasnu*; <sup>1)</sup> er ist das Ross *madhuprṣṭha ghora rṣva*, das sie an den hochräderigen Wagen spannen (IX, 89, 4). Hierher gehört schliesslich auch der Ausdruck *svadhāvant*, den wir S. 331 v. I, 95, 1 als eine Bezeichnung des Mondes kennen lernten. Wollten wir ihn dort mit „selbständig, selbstherrlich“ widergeben, so wäre die Wirkung dieses Beiworts kraftlos, da der Gegensatz zu der im nächsten Pāda genannten Sonne dabei nicht hinreichend zum Ausdruck käme. Im Mond ist die Speise der Götter: *āpyāyamāno amṛtāya* heisst er I, 91, 18; daher wird *svadhāvant* in diesem Verse lediglich „an Labung reich“ bedeuten und soviel wie *ūrjāṃ patiḥ* sein. Wenige Verse derselben Hymne später (I, 95, 4) heisst er noch einmal so:

*ka imāṃ vo nīnyam ā ciketa*  
*vatso mātṛ janayata svadhābhiḥ |*  
*bahvīnāṃ garbho apasām upasthāt*  
*mahān kavir niḥ carati svadhāvān ||*

„wer von euch hat diesen verborgenen erkannt? Das Junge brachte durch seine Labsal hervor die Mütter. Aus dem Schoosse der vielen werkeifrigen geht der (Mond) als Spross hervor, der gewaltige, mit Svadhā's versehene Kavi;“ IX, 71, 8 wird von ihm gesagt:

*apsā yāti svadhayā daivyaṃ janam |*

„die Wasser gewinnend geht er mit Labung zum göttlichen Geschlecht“ und in der Rätselhymne I, 164 sind mehrere Verse um dieses selben Wortes willen wahrscheinlich auf

<sup>1)</sup> Vgl. auch den *agni somaprṣṭha* X, 91, 14.

den Mond zu beziehen.<sup>1)</sup> Worin der Unterschied zwischen Agni Somagopā und Soma besteht, lässt sich leicht angeben; der zweite Name bezeichnet den Mond in seiner Eigenschaft als Sitz des Ambrosia und als Trank der Götter; der erstere betont mehr seine Lichtgestalt; doch ist natürlich, dass sie nicht immer streng auseinander gehalten sind.

## F. Weiteres über Soma.

### 1. Soma tigmacṛṅga.

Der RV. spricht oft von den Hörnern Somas. Die frühere Auffassung, dass Soma im RV. noch nicht den Mond bedeute, zeigt hier ihre Unzulänglichkeit. Man müsste annehmen, dass der Ausdruck *tigmacṛṅga* sich auf Stacheln an den Schossen oder auf ihre Spitzen beziehe, obwol die Be-

- <sup>1)</sup> v. 38: *apān prān eti svadhayā gṛbhīto*  
*amartyo martyenā sayoniḥ |*  
*tā gaṇvāntā viśūcīnā viyantā*  
*ny anyam cikyrīr na ni cikyr anyam*

„Nach Westen und nach Osten geht (der Mond) von der Svadhāspende ergriffen, der Gott mit dem Menschen eines Ursprungs. Diese beiden (Sonne und Mond) gehen ewig in verschiedener Richtung: sieht man den einen, sieht man nicht den andern.

- v. 30: *jīvo mṛtasya carati svadhābhir*  
*amartyo martyenā sayoniḥ |*

„lebend durch die für den Todten gebrachten Svadhāspenden wandelt er dahin; der Gott mit dem Menschen eines Ursprungs.“

Beide Verse gehen von der Anschauung aus, dass die Sāpnāyya- oder Neumondspenden den Mond füllen. Vgl. z. B. Çat. Br. I, 6, 4, 15. (Eine andere Ansicht ist, wie bekannt, die, dass das Schwarze im Monde von der geopfertten Erde herrührt. Vāj. Samh. I, 28. Ç. Br. I, 2, 5, 18).

zeichnung immerhin sonderbar bliebe. Eine Betrachtung darüber, wem im Veda sonst noch dieses oder ein ähnliches Beiwort zukommt, lehrt aber, dass auch in diesem Fall von der Somapflanze nicht die Rede sein kann. Ueberall sind Götter damit bezeichnet. *tigmajambha*, *tigmabhṛṣṭi* heisst Agni, *tigmamūrdhan* die *didyu's*, *tigmaheti* Agni und Soma-Rudra, *tigmānīka* der Sohn Tvaṣṭr's, *tigmāyudha* Indra, Rudra, Soma, Soma-Rudra, *tigmeṣu* die *naraḥ agnirūpāḥ*, *tigmaçṛṅga* ausser Soma noch Indra,<sup>1)</sup> Rohita AV. XIII, 1, 25; ferner wird es dreimal in Vergleichen (*vṛṣabho na tigmaçṛṅgo*) auf Indra<sup>2)</sup> und Agni<sup>3)</sup> angewandt. *tikṣṇaçṛṅga* ist im RV. ein Beiwort Brahmanaspatis, im AV. zweimal von Thieren, nur an einer mystischen Stelle von Pflanzen.<sup>4)</sup> Man ersieht hieraus, dass nach dem Sprachgebrauch des RV. eine Wahrscheinlichkeit von „Hörnern“ der Somapflanze zu sprechen nicht besteht. Zu demselben Resultat führt auch die Beobachtung der Stellen, wo Soma selbst so heisst. In allen ist klar der Gott, nicht die Pflanze gemeint. Ausser v. IX, 97, 9 (S. 332) ist X, 48, 10 herbeizuziehen:

*pra nemasmin dadṛçe somo antar  
gopā nemam āvir asthā kṛṇoti |  
sa tigmaçṛṅgaṃ vṛṣabhaṃ yuyutsan  
druhas tasthau bahule baddho antaḥ ||*

Die Ansicht, dass dieser Vers sich auf den Mond beziehe, ist von Ludwig (V, S. 477) ausgesprochen worden, der *asthā* richtig mit *asthān* ‚Knochen‘ zusammenstellt. Das Wort *asthā* ‚sogleich‘ im pw. ist zu streichen; denn es ist nom.

<sup>1)</sup> X, 28, 2: *sa rorwad vṛṣabhas tigmaçṛṅgaḥ*. Es ist zweifelhaft, ob Indra gemeint ist. Vgl. X, 86, 15.

<sup>2)</sup> VII, 19, 1. Als Vergleich ist auch der eben citirte Vers X, 28, 2 aufzufassen.

<sup>3)</sup> VI, 16, 39.

<sup>4)</sup> VIII, 7, 9 *avakolbā udakātmāna oṣadhayaḥ | vyṛṣantu duritaṃ tikṣṇaçṛṅgaḥ*.

acc. plur.<sup>1)</sup> und steht neben *asthīni* wie *akṣāni* neben *akṣīni*. Ich übersetze unsern Vers: „in der einen Hälfte wird Soma in ihm sichtbar (der Trank im Mond); während der andern zeigt der Hirt (der Gestirne) seine Knochen. Wer den scharfgehörnten Stier bekämpfen will, bleibt in der Bosheit Dickicht stecken.“

In einem Citat aus Durgādāsa bei Westergaard s. v. *kr̥ṣ* heisst es, dass die dunkle Hälfte den Mond ‚abmagern‘ lässt.<sup>2)</sup> Das Thier, welches lichthell ist, und welches abnimmt AV. XII, 3, 16<sup>3)</sup> wird ebenfalls der Mond sein. Denn Soma heisst oft *ukṣan*, *vṛṣan*, *vṛṣabha*; IX, 86, 43 ein *paçu*<sup>4)</sup> und auch RV. I, 164, 4<sup>5)</sup> ist mit dem *asthanvant*, den der *anasthā* trägt, der Mond gemeint.<sup>6)</sup>

Ausser diesen Versen kommen andere in Betracht, welche besagen, dass er die „Hörner wetze“. So heisst es IX, 15, 4:

<sup>1)</sup> Auch Bergaigne sieht darin einen acc. plur. II, 459 Anm. 3.

<sup>2)</sup> *kr̥ṣyati candram kr̥ṣṇapakṣaḥ*.

<sup>3)</sup> *sapta medhān paçavah paryagr̥hyan  
ya eṣām jyotiṣmān uta yaç cakarça |  
trayastrinçad devatās tām sacante  
sa naḥ svargam abhi neṣa lokam ||*

<sup>4)</sup> *sindhor ucchoāse patayantam ukṣaṇam  
hiranyupāvāḥ paçum āsu gr̥bhate |*

AV. XVIII, 3, 18).

<sup>5)</sup> *ko dadarça prathamam jāyamānam  
asthancantam yad anasthā bibharti |*

*anasthā* ist die Sonne. Wir werden verwandten Anschauungen über das Verhältnis von Sonne und Mond noch begegnen.

<sup>6)</sup> In anderem Bilde werden diese Knochen in der Sage von Dadhyañc verwertet. Ludwig hat bei Erklärung von RV. X, 48, 10 schon auf I, 84, 13 (*indro dadhico asthabhir vṛtrāny apratiṣkutaḥ | jaghāna*) aufmerksam gemacht. Siehe auch Bergaigne II, 459. In der späteren Mythologie ist es *Dadhica* oder *Dadhīci*, aus dessen Knochen der Donnerkeil gebildet wird. Die nahe Beziehung von Dadhyañc zu Soma ergibt sich aus der vedischen Sage, dass er den Aṇvins den Ort der Stillsigkeit zeigt.

*eṣa ṣṛṅgāṇi dodhuvac*  
*ṣiṣṭe yūthyo vṛṣā |*  
*nṛmṣā dudhāna ojaśā ||*

„es wetzt der Stier der Herde schüttelnd seine Hörner, durch seine Kraft voll Heldentaten.“ Dass damit nicht die Pflanze oder der Saft gemeint sein kann, ist unbestreitbar. Es wird vollends unmöglich durch den folgenden Vers, der sicher auf Gott Soma weist:

*eṣa rukmibhir īyate*  
*vājī ṣubhrebhir anṣubhiḥ |*

„es eilt dahin der Renner mit seinen goldverzierten, lichten Strahlen.“<sup>1)</sup> Dasselbe wie von Soma wird von Agni Tanūnapāt IX, 5, 2 gesagt:

*tanūnapāt pavamānaḥ*  
*ṣṛṅge ṣiṣāno arṣati |*  
*antarikṣeṇa vārajat ||*

„sich läuternd strömt Tanūnapāt, seine Hörner wetzend,<sup>2)</sup> durch den Luftraum strahlend.“

Agni Tanūnapāt ist dasselbe wie der Agni Pavamāna oder Agni Somagopā d. h. der Mondagni, der das Ambrosia in sich trägt, und die Einfügung dieser Hymne und dieses Verses in das IX. Buch ist ganz natürlich.

Warum man von Hörnern Somas spricht ist verständlich, wenn man Soma als Mondgott anerkennt. Die Hörner des Mondes sind der indischen Auffassung so geläufig wie der unsrigen und ebenso in der Dichtung verwendet. In der *Mṛcchakaṭikā*<sup>3)</sup> z. B. sagt Cārudatta:

<sup>1)</sup> Vgl. dazu noch IX, 70, 7, wo *ṣṛṅge hariṇī* gar nichts anderes als die „gelben Mondhörner“ sein können, u. 87, 7; X, 86, 15 ist er mit einem *vṛṣabha tigmaṣṛṅga* verglichen. Von dem Gott geht daselbst der Dichter wider unmittelbar auf den Trank über. Weiteres siehe Kapitel G. Soma und die Wasser.

<sup>2)</sup> Der gleiche Ausdruck steht V, 2, 9; VIII, 49 (60), 13.

<sup>3)</sup> ed. Stenzler S. 44, 22.

„es weicht der Mond der Finsternis und geht mit hochgehobenen Hörnern unter. Es bleiben nur die scharfen Spitzen seiner Hauer sichtbar, gleichwie vom Elephanten, der ins Wasser stieg.“ Kum. Sambl. 2, 26 wird von den Köpfen der Rudras gesprochen, aus deren Haarflechten die Hörner der Monde herabhängen. Çāk. Vers 87<sup>1)</sup> sagt der König von dem an Çakuntalās Arm gesteckten Lotosarmband „in Lotosform lehnt sich der junge Mond an deine Hand, vereinigend die Hörner“ u. s. w. Es ist nicht nötig, weitere Beispiele anzuführen. Fassen wir im R̥v. Soma überall als Mond, so hebt sich jede Schwierigkeit.

## 2. Somas Waffen.

Nicht mit dieser Eigenschaft Somas zu verwechseln ist die andere, dass er Waffen führt. So heisst es IX, 61, 30:

*yā te bhāmāny āyudhā  
tigmāni santi dhūrvane |  
rakṣā samasya no nidaḥ ||*

„schütze uns vor jedem Feinde mit deinen furchtbaren Waffen, die scharf sind, um zu schädigen.“ Soma heisst 90, 3: *çūragrāmāḥ jetā tigmāyudhaḥ kṣipradhanvā samatsu.*<sup>2)</sup> IX, 31, 6; 87, 2 *svāyudha* u. s. w.

Der Mond gilt als ein kriegerischer Gott. Auf Münzen indoscythischer, baktrischer Könige erscheint er mit einem Schwert umgürtet. Er ist seiner Natur nach in erster Linie ein Kämpfer gegen die Finsternis. Wir haben S. 310. 311 gesehen, dass dies im R̥v. ausdrücklich ausge-

<sup>1)</sup> ed. Pischel. Ich lese *saṁetobhayakoṭir* mit S.

<sup>2)</sup> Vgl. auch 57, 2: *abhi priyāni kāvyā vicvā cakṣāṇo arṣati | haris tuṅjāna āyudhā.*

sprochen wird.<sup>1)</sup> Von da aus erweitert er sich zu einem Bezwingen seiner und seiner Verehrer Feinde; er heisst z. B. *raṁṣohā* IX, 1, 2; 37, 3; *vr̥trahā* IX, 25, 3; *vr̥trahantama* 24, 6; *aghaṁṣasahā* 28, 6 u. s. w.<sup>2)</sup> Er ist darum stärker als die starken, heldenhafter als die Helden;<sup>3)</sup> er ersiegt Rosse und Rinder, vor allem aber das Svar;<sup>4)</sup> er schafft das Licht, lässt die Sonne leuchten und die Sterne.

Die natürlichsten Waffen des Mondes sind seine Strahlen; mit ihnen bezwingt er wie jeder Lichtgott die Finsternis. Damit kommen wir aber nicht aus. VI, 52, 3 heisst es, dass er gegen den Feind des Brahmanen sein „Glutgeschoss“ werfe<sup>5)</sup> und IX, 91, 4 lautet:

*rujā dṛḍhā cid rakṣasaḥ sadāṁsi*  
*punāna indū ūruhi vi vājān |*  
*vr̥ṣcopariṣṭāt tujatā vadhena*  
*ye anti dūrād upanāyam eṣām ||*

„zerbrich die festen Sitze des Rakṣas; dich läuternd, o Indu, eröffne die Speisen; mit schneller Waffe zerreisse von oben den Führer derer, die in der Nähe oder Ferne sind.“

<sup>1)</sup> Vgl. auch z. B. *Çiç.* IX, 25 ff. 31: er zerstreute von den Schaaren der Gestirne umgeben den Finsternis-Rakṣasa-Haufen.

<sup>2)</sup> z. B. 47, 2; 48, 2; 49, 5; 56, 1; 61, 25. 26; 79, 3; 87, 2; 104, 6; 110, 12.

Man vergleiche dazu, dass Candramas einen Maṇi tragend AV. X, 6, 10, die Burgen der Asuras besiegt und dass ib. XIX, 27, 2 der Mond ausdrücklich ein Vr̥tratödter heisst:

*somas tvā pāto oṣadhībhis*  
*nakṣatraiḥ pātu sūryaḥ |*  
*mādbhyas tvā candro vr̥trahā*  
*vātah prāṇena rakṣatu.*

<sup>3)</sup> IX, 66, 17 *ugrebhyaç cid ajñān chūrebhyaç cic chūraturah.* Gelegentlich spielt in diese Kämpfe ein nationales Element hinein. Ich entnehme das aus den Worten IX, 63, 14: *ete dhāmāny āryā çukrā rtasya dhārayā vājam — akṣaran.* Aber es ist nichts sicheres festzustellen.

<sup>4)</sup> z. B. IX, 59, 4; 91, 6.

<sup>5)</sup> *brahmadviṣe tapuṣiṁ hetim asya.*



Auch dieser Vers weist auf andere Geschosse des Mondes hin als seine Strahlen sind. Der Hinweis wird verstärkt durch den S. 311 angeführten Vers VI, 44, 22, wonach Indu im Bunde mit Indra seines Vaters Waffen<sup>1)</sup> stiehlt. Grade an Indra-Soma rühmt der Dichter von VII, 104 die glühendheissen Waffen, mit denen beide die Feinde vom Himmel treiben.

v. 3: *indrāsomā vartayataṁ divo vadham  
saṁ prthivyā aghaṇsāya tarhaṇam* | —

4. *indrāsomā vartayataṁ divas pary  
agnitaptēbhir yuvam aṣmahanmabliḥ |  
tapurvadhebbhir ajarebbhir atrīṇo  
ni parṇāne vidhyataṁ yantu nisvaram* ||

I. S! schleudert vom Himmel die Waffe, von der Erde die zerschmetternde auf den Lästere. — I. S! Schleudert vom Himmel mit den feuergeglühten Steinwaffen, mit den Glutgeschossen, die nicht altern, die Atrins. Stosst sie in den Abgrund. Lautlos sollen sie dahin fahren.“ Indras Waffe ist der Donnerkeil. Also muss ihn auch Soma im Kampfe gegen seine Feinde führen.<sup>2)</sup>

Es gibt in der Tat mehrere Verse, welche den Blitz in nahe Beziehung zu der Läuterung Somas setzen.

IX, 41, 3: *ṛṇve vṛṣṭer iva svanaḥ  
pavamānasya ṇṣmīṇaḥ |  
caranti vidyuto divi* ||

„man hört wie Prasseln des Regens (das Zischen) des

<sup>1)</sup> ‚Der Vater‘ ist wahrscheinlich die Sonne.

<sup>2)</sup> Bergaigne ist einen Schritt über das Zulässige hinausgegangen, wenn er nun den Blitz als eine der wesentlichsten Formen Somas im RV. ansieht. Es gibt nur ganz wenige Stellen, welche für diese Auffassung sprechen und diese wenigen sind aus einer verschiedenen Quelle geflossen, aus derselben, welche zu dem Mythos von den Knochen des Dadhyañc Anlass gab. Siehe S. 345, Anm. 3.

starken Pavamāna. Es gehen die Blitze am Himmel.“ Diese Zusammenstellung wäre sinnlos, wenn die Läuterung des himmlischen Soma nicht vom Blitz begleitet wäre.

84, 3: *ā yo gobhīḥ sṛjyata oṣadhāṣv ā  
devānāṃ sumna iṣayann upāvasuḥ |  
ā vidyutā pavate dhārayā sutaḥ  
indram somo mādayan daivyaṃ janam ||*

4. *eṣa sya somaḥ pavate sahasrajit  
hinvāno vācam iṣirām uṣarbudham |  
induḥ samudram ud iyarti vāyubhīḥ  
endrasya hṛdi kalaṣeṣu sīdati ||*

„der mit den Rindern in den Pflanzen sich vereinigt, Gut verleihend, indem er in der Götter Wohlwollen erstarkt; unter Blitz fließt im Strom herzu der gepresste, der Mond, indem er Indra und das Göttervolk erfreut. Es läutert sich Soma Tausendfaches ersiegend, antreibend die eifrige, frühwache Stimme. Es rührt mit den Winden Indu auf das Meer. In Indras Leib, (wie) in Kufen, setzt er sich.“ Beide Verse zeigen den himmlischen Ursprung der an den Soma-saft geknüpften Vorstellungen. Dass „Soma mit den Winden das Meer erregt,“ wird nur unter der Voraussetzung, dass man die Vorgänge auf dem Opferplatz als ein Gleichnis ansah, verständlich. Dem Gott kommt in Wirklichkeit der Sturmwind zu wie der Blitz. Auf den irdischen Repräsentanten übertragen wird der Ausdruck zum blossen Bilde, zum Schein.<sup>1)</sup>

IX, 80, 1: *somasya dhārā pavate nṛcaḥśasaḥ  
rtena devān havate divas pari |*

<sup>1)</sup> So heisst es IX, 87, 8 ausdrücklich:

*divo na vidyut stanayanty abhraiḥ  
somasya te pavata indra dhārā ||*

„wie des Himmels Blitz, der durch die Wolken donnert, läutert sich, o Indra, für dich der Somastrom.“

*brhaspate ravathenā vi didyute*  
*samudrāso na savanāni vivyacuḥ ||*

„es läutert sich der Strom des männerschauenden Mondes. Nach der Ordnung ruft vom Himmel er die Götter. Es blitzt unter Gebrüll Brhaspati's. Nicht vermochten Oceane die Pressungen zu fassen.“

Noch ein Vers ist anzuführen. Er spricht vom Mond, und so unmittelbar darauf von den Blitzen, dass Blitz und Mond in des Dichters Vorstellung eng zusammengehören müssen, I, 105, 1:

*candramā apsv antar ā*  
*suparṇo dhāvate divi |*  
*na vo hiraṇyanemayaḥ*  
*padam vindanti vidyutaḥ — ||<sup>1)</sup>*

„es läuft der Mond in den Wassern (als) ein Vogel am Himmel. Nicht findet man euren Ort, o goldgefelgte Blitze.“<sup>2)</sup>

Die anzuführenden Stellen sind, wie man sieht, wenig zahlreich. Die Anschauung ist nicht zu weiterer Entwicklung gelangt, wahrscheinlich deshalb nicht, weil in Indra

<sup>1)</sup> Eine andere Fortsetzung hat der Vers Vāj. Samh. XXXIII, 90: *rayiṃ piṣaṅgaṃ bahulaṃ puruṣprhaṇ harir eti kanikradat |*

<sup>2)</sup> V. 2 dieses Liedes ist nicht deutlich. Aber man wolle beachten, dass v. 3 u. 4 sicher vom Monde sprechen: „nicht möge, o Götter, dort jenes Licht vom Himmel fallen. Mögen wir nie wandeln in des freundlichen Mondlichts Mangel (*somyasya çambhuvaḥ çāne*). Ludwig V, 443 bezieht *somya çambhu* ganz richtig auf den Mond. Ebenso ist in Vers 4: „ich frage nach dem nächsten Opfer. Er als Bote verkünde es“ der Verkünder der Mond. (Man vgl. IX, 2, 10). Das Lied selbst oder wenigstens sein Anfang ist ein Mondlied.

Man kann vielleicht auch I, 46, 10 hierher ziehen:

*abhūd u bhā u añçave*  
*hiraṇyaṃ prati sūryaḥ |*  
*vyakhyaj jīhvaçāsitau ||*

„es blickte auf der schwarze (verdunkelte) mit der Zunge.“ Die Zunge wäre dann der Blitz. Doch ist der Vers unklar.

schon die Gestalt des Donnerkeilträgers gegeben war. Aber die vorhandenen sind nicht wegzudeuten und wir müssen versuchen, den Grund, der zu der Auffassung den Anstoss gegeben hat, zu ermitteln. Er liegt darin, dass man in dem Mondgott den Freund der Wasser und Winde sah<sup>1)</sup>, der selbst mit Donnerstimme redet und über den Regen herrscht. Ihm konnte man den Blitz als Waffe in die Hand geben.<sup>2)</sup> Ich stimme daher soweit Bergaigne bei, wenn er I, 170 sagt: „la manifestation de Soma a évidemment lieu ici dans le phénomène de l'orage“; aber nicht mehr, wenn er fortfährt: „ce sont les éclairs qui doivent le représenter.“<sup>3)</sup>

Es ist S. 34. 37 ff. schon bemerkt worden, dass der RV. mehrfach von dem „Brüllen, Donnern, Zischen“ des Somastengels spreche. Es ist ohne Weiteres klar, dass dies nicht natürliche Kennzeichen der Somapflanze sein können, sondern ebenso wie *svâyudha* u. a. Begriffe, die man von

<sup>1)</sup> Siehe darüber die nächsten Kapitel.

<sup>2)</sup> Man sieht, dass die Meinung der Chândogya Up. (oben S. 293), dass der Todte aus dem Monde in den Blitz komme, nicht ganz ausser Zusammenhang mit wirklichen älteren Vorstellungen steht.

<sup>3)</sup> Ich leugne nicht, dass Soma selbst in einzelnen Versen als Vajra bezeichnet ist, und glaube auch nicht, dass dies immer in übertragenem Sinne gemeint ist. IX, 47, 3: *ât soma indriyo raso vajrah sahasrasā bhucat*; 72, 7: *indrasya vajro vṛṣabho vibhūvasuḥ | somo hṛde pavate* — 77, 1: *eṣa pra koṣe — acikradad indrasya vajro vapuṣo vapustarak*; 106, 3; 111, 3. Hierzu vergleiche man VIII, 89 (100), 9. Aber ich denke, dass hier auf Soma eine Anschauung übertragen ist, die sich in einem andern Sagenkreis vom Mond entwickelt hat. Denn sie stimmt sonst nicht zu dem, was uns der Veda über Gott Soma überliefert. Jener andere Sagenkreis ist der, welcher von Dadhyañc und seinen Knochen ausgeht. Die Uebertragung war möglich infolge der nahen Beziehung Somas zum Blitz. Wider ein anderes Bild finden wir V, 47, 3: dort heisst der Mond ausser *ukṣan*, *saṃudra*, *suparna* noch *prṇi aṣman* (*madhye divo nihito prṇir aṣmā*). Ein *gaṇḥ prṇir* heisst der Mond X, 189, 1. (So ganz richtig Hewitt, JRAS. 1890, S. 391). Dass man das nächst der Sonne wichtigste Gestirn in so mannigfachen Bildern beschrieb, ist nichts weniger als wunderbar.

dem Herrn der Pflanze, von Gott Soma auf diese symbolisch übertragen hat. Es ist hier der Platz diese Stellen in weiterem Zusammenhange zu betrachten.

### 3. Soma stanayant und Verwandtes.

In erster Linie sind die Verse anzuführen, die in Anm. 2 auf S. 37 schon kurz genannt sind. An der Bedeutung der Worte *krand*, *ru*, *vaç*, *stan*, „brüllen, donnern,“ ist gar kein Zweifel; mag die angeschlagene Pflanze mit einem lauten Ton platzen oder der sich mit der Milch vermischende Saft zischen, in keinem Falle könnte die Wahl so charakteristischer Verba dadurch bedingt werden. Es sind eben Vorgänge am Himmel als vorbildlich für die Pflanze und ihren Saft angesehen worden. Beispiele:

*krand*.

IX, 97, 33:

*divyāḥ suparṇo 'va cakṣi soma —*  
*endo viça kalaçaṃ somadhānam*  
*krandann ihi sūryasyopa raçmim ||*

„ein himmlischer Vogel, blickst du herab, o Soma. Dringe ein, o Indu, in die Somakufe. Geh donnernd zu der Sonne Strahl.“

IX, 97, 40:

*akrān samudrah<sup>1)</sup> prathame vidharman*  
*janayan prajā bhuwanasya rājā |*

s. S. 328. 64, 9:

<sup>1)</sup> cf. IX, 69, 3.

*hinvāno vācam iṣyasi*  
*pavamāna vidharmāni |*  
*akrānt devo na sūryaḥ ||<sup>1)</sup>*

Meist wird dies Wort auf den sich läuternden Saft übertragen, der den Kühen entgegenbrüllt oder in die Gefässe strömt. Auch in den genannten Fällen geht der Dichter von Gott Soma unmittelbar auf den Trank über. Folgendes Beispiel kann widerum zeigen, wie beide Begriffe fortwährend mit einander wechseln:

IX, 42, 4: *duhānaḥ pratnam it payaḥ*  
*pavitre pari śicyate |*  
*krandan devān ajījanat ||*

„gemolken um die alte Milch wird er auf das Pavitra ausgegossen. Mit Donner liess er die Götter entstehen.“

dhām.

IX, 73, 1:  
*sraṁve drapsasya dhāmataḥ sam asvaran<sup>2)</sup> |*  
 VIII, 85 (96), 14 siehe unten.

nad.

IX, 70, 6:  
*sa mātūrā na dadṛṣāna usriyo*  
*nānadad eti marutām iva svanaḥ |*

„gleich als ob er die Eltern gesehen hätte, wandelt laut brüllend der rötliche, wie der Maruts Toben.“

mā.

IX, 69, 4:  
*ukṣā mimāti prati yanti dhenavaḥ*  
*devasya devīr upa yanti niṣkṛtam |*

<sup>1)</sup> Siehe Bergaigne I, 168.

<sup>2)</sup> Der Vers ist nicht ganz klar.

„es brüllt der Stier; entgegen gehen die Kühe, die Göttinnen zu des Gottes Sitz.“

rū.

IX, 70, 7:

*ruvati bhīmo vṛṣabhas taviṣyayā  
grīge çiçāno harinī vicakṣaṇaḥ |*

„es brüllt der furchtbare Stier voll Ungestüm; seine goldgelben Hörner wetzend der ausblickende.“

IX, 71, 9:

*ukṣeva yūthā pariyann arāvīt  
adhi tviṣṛ adhīta sūryasya |*

„wie ein Stier die Herde durchwandelnd brüllte er; er legte die Pracht der Sonne an.“

85, 9<sup>1)</sup>: *adhi dyām asthād vṛṣabho vicakṣaṇaḥ |*

*arūrucad vi divo rocanā kavīḥ |*

*rājā pavitrām aty eti roruvat*

*divaḥ pīyūṣaṇi duhate nṛcakṣaṇaḥ ||*

„es erstieg den Himmel ausblickend der Stier; des Himmels Lichter liess der Kavi leuchten. Der König überschreitet brüllend das Pavitra. Des Himmels Saft melken die männerschauenden.“

Von Gott Soma aus wird dieses Wort auf die Pflanze oder den Saft übertragen: IX, 65, 19; 68, 2; 74, 5 (S. 34); 86, 7; 91, 3 etc.

vaç.

IX, 95, 4:

*aṇṇam duhanty ukṣaṇaṇi giriṣṭhām |  
taṁ vāvaçānaṇi matayaḥ sacante<sup>1)</sup>*

„sie melken den Schoss, den bergbewohnenden Stier. Dem laut brüllenden folgen die Lieder.“

<sup>1)</sup> Um der Uebersichtlichkeit willen habe ich dieselben Stellen bisweilen wiederholt ganz angeführt.

stan.

IX, 86, 9:

*divo na sānu stanayann acikradat**dyaug ca yasya prthivī ca dharmabhiḥ |*

„des Himmels Rücken liess er brüllend gleichsam ertönen,  
er, nach dessen Gesetzen Himmel und Erde ist.“

IX, 72, 6:

*anīṣṇ duhanti stanayantam<sup>1)</sup> akṣitam |*

Diese Zusammenstellung vermag zu zeigen, dass der R.V.  
in der Tat dem Gotte Soma eine Donnerstimme zuschreibt.  
Wir finden von da aus den Uebergang zu der ihm häufig  
zuschriebenen Eigenschaft eines

#### 4. Vācaspati.

Soma ist ein „Herr der Rede“<sup>2)</sup> d. h. sowol des Donners  
als der Stimmen und Lieder der himmlischen wie der irdi-  
schen Sänger, die sein Trank erregt. Ganz richtig sagt  
Bergaigne:<sup>3)</sup> on lui attribue aussi à lui-même l'éloquence,  
VI, 39, 1, qu'il communique à ceux qui le boivent. Il est  
comparé à un chantre, IX, 71, 7, ou reçoit directement le  
nom de chantre IX, 7, 6; 66, 9.“

Einige Verse mögen hier Platz finden:

IX, 68, 8. 9:

*yo dhārayā madhumān ūrminā divaḥ**iyarti vācam rayiṣāḍ amartyaḥ ||*

<sup>1)</sup> Vgl. noch IX, 14, 6; 30, 2, wo von dem sich läuternden Saft  
gesagt wird *iyarti vagnum*.

<sup>2)</sup> IX, 26, 4; 101, 5.

<sup>3)</sup> I, 185.



„der im Strom, reich an Süßigkeit durch die Woge, vom Himmel seine Stimme erhebt, der über Reichtum gebietende Unsterbliche.“

IX, 95, 4 s. S. 348; 84, 1:

*kṛdhī no adya varivah svastimat*  
*uruksītau grñhi daivyaṃ janam ||*

„schaffe uns heut Raum und Heil. An weiter Stätte besinge das Göttervolk.“ Er regt an die Stimme (der Sänger), wie der Upavakṛ die des Hotṛ (95, 5) oder er treibt sie wie der Ruderer sein Schiff (95, 2); er heisst *vācamāṅkhaya* 35, 5; 101, 6; *hinvāno vācam iṣirām uṣarbudham* 84, 4; <sup>1)</sup> er ist darum *vāco agriya* oder *agre vācaḥ* IX, 7, 3; 62, 25. 26; 86, 12; 106, 10.

Der Umstand, dass Soma selber seine Stimme erhebt, beweist, dass es ein Irrtum wäre, auf Grund eines Verses wie VI, 47, 3<sup>2)</sup> die enge Beziehung zwischen dem Vācaspati und den Stimmen seiner Lobsänger lediglich auf die Wirkung des berausenden Trankes zu setzen. Es kommt vielmehr ein stark mythologisches Element hinzu. Der Herr der Rede herrscht über sie auch auf dem Opferplatz. Die mythologische Verbindung zwischen Soma und der Vāc ergibt sich auch aus den S. 79 angeführten Sagen der Brāhmaṇas, wonach die Vāc der Kaufpreis war, den die Götter um Soma zahlten.<sup>3)</sup>

Ein Hinweis auf X, 177, 2 ist geboten, weil der Vogel,

<sup>1)</sup> Vgl. auch IX, 67, 13: *vāco jantuḥ kavīnām*; 12, 6: *pra vācam indur iṣyati sannudrasyādhi viṣṭapi*; 107, 21; 97, 34: *tisro vāca īrayati pravahniḥ*. (Gemeint sind hier, wie ein Vergleich mit 33, 4; 85, 7; 95, 4. 5 lehrt, die Stimmen der Priester.) 30, 1; 64, 9. 25; 72, 1; 78, 1; 86, 33; 106, 12; 107, 21 u. a.

<sup>2)</sup> *ayaṃ me pīta ud iyarti vācam*.

<sup>3)</sup> In einer Upaniṣad meine ich gelesen zu haben, dass aus dem Mond die Vāc geboren wurde; aber ich kann die Stelle leider nicht mehr auffinden.

der dort mit dem Geist die Stimme trägt, der Mond ist. Das ganze Lied ist ein Mondlied.

*patan̄go vācaṃ manasā bibharti*

*tāṃ gandharvo 'vadad garbhe antaḥ |*

„der Vogel trägt mit dem Geist die Stimme. Er sprach sie als Gandharva im Mutterleib.“ Dass der Mond ein „Vogel“ ist, ergaben gelegentlich andere Verse z. B. IX, 97, 33 (S. 346) und beruht auf einer leicht verständlichen Auffassung, für die Beweise kaum nötig sind. Die Worte *avadad garbhe antaḥ* passen ganz besonders auf Soma, der ja schon im Mutterleib ein grosser Kavi ist.<sup>1)</sup> Auch X, 189, 3:

*triṇṇad dhāma vi rājati*

*vāk patan̄gāya dhīyate |*

könnte sich auf den Mond beziehen,<sup>2)</sup> auf den v. 1 *gan̄h pr̄cniḥ* hinweist.

## 5. Soma marutvant.

Ein weiterer charakteristischer Zug für Gott Soma ist die Freundschaft, welche ihn mit Indra und den Sturmgöttern verbindet. Es ist nicht meine Absicht, an dieser Stelle im Einzelnen auf diese Götter selbst einzugehen; es liegt mir nur daran, jenes Verhältnis deutlich hervortreten zu lassen, weil aus dieser Erkenntnis Licht auf die im Veda über den Mondgott und sein Wesen herrschenden Vorstellungen fällt.

Dass Soma als Trank vor allem Indra und seinem Gefährten Vāyu gebührt, ist bekannt. Soma ist aber nicht nur Indras Trank, sondern auch sein gleichberechtigter Genosse bei seinen Heldentaten. (S. S. 313).

<sup>1)</sup> S. S. 283 ff.

<sup>2)</sup> Wegen Pāda c) *prati vastor aha dyubhiḥ* ist es aber nicht sicher.

Fast ebenso nah wie Indra steht Soma den Windgöttern: „*tubhyam vātā abhipriyas tubhyam arṣanti sindhavaḥ*“ heisst es IX, 31, 3 „dir sind lieb die Winde, dir strömen die Flüsse“<sup>1)</sup> und diese Freundschaft hat ihren mythologischen Ausdruck gefunden. „Mit den Winden erregt Soma das Meer“ heisst es IX, 84, 4. Vāyu ist Hüter Somas X, 85, 5 genannt. Er trinkt vornehmlich von dem unvermischten Soma und hat zuerst am Opfer Teil. Sehr deutlich tritt diese Freundschaft zu Soma bei den Maruts hervor. Es ist früher gesagt worden, dass die goldene Pippalafrucht am Himmel, welche die Maruts schütteln, der Mond selber ist. Die „kühnen“, welche den Samen des Rṣi melken, die männer-schauenden, welche den „Stier des Himmels“ (d. i. Soma) melken, sind in beiden Fällen die Maruts. Zu diesen S. 326 genannten Versen ist hinzuzufügen IX, 96, 17:

*çiṣuṃ jajñānaṃ haryataṃ nrjanti  
gumbhanti vahnīm maruto gaṇeṇa |  
kavir gīrbhīḥ kāvyenā kavīḥ san  
somaḥ pavitram aty eti rebhan ||*

„das liebliche geborene Junge putzen, den Führer schmücken die Maruts mit ihrer Schaar. Ein Seher durch seine Lieder, durch seine Seherkraft ein Seher, wandelt der Mond rauschend über das Pavitra.“<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> I, 187, 9 ff. wird Soma *vātāpi* d. i. Freund des Windes genannt.

<sup>2)</sup> Soma heisst, wie früher gezeigt, auch des Himmels Milch. Daher heisst es mit etwas verändertem Bilde von den Maruts, den Söhnen der Prṇi IX, 34, 5:

*abhīm ṛtasya viṣṭapaṃ  
duhate prṇimātaraḥ |  
110, 8: divaḥ pīyūṣaṃ pūrvyaṃ yad ukthyaṃ  
maho gāhād diva ā nir adhuḥṣata |  
indram abhi jāyamānaṃ sam asvaran ||*

Man sehe noch das S. 322 über den Brunnen Gesagte.

Das „Junge“ ist hier Soma und ebenso ist er X, 13, 4 unter dem *çiçu marutvant* zu verstehen. Die in diesen Stellen hervortretende Anschauung beruht nicht auf gelegentlichen Einfällen vedischer Dichter — dazu ist die Verbindung von Soma und den Maruts viel zu fest geworden — sondern wol auf altem Volksglauben. Er heisst VI, 47, 5 *marutvant*; IX, 66, 26 *marudgaṇa*.<sup>1)</sup> Auch Soma und Rudras stehen oft nebeneinander. RV. VI, 74 z. B. ist Soma-Rudra gewidmet. Die Einschiebung der Hymne IX, 73 in das IX. Maṇḍala wird nur durch die enge Beziehung zwischen Soma und den Rudras erklärlich. Die Rudras umsitzen, ein Pavitra haltend, die Stimme (v. 3), an dem tausendfach strömenden Himmel singen sie mit süsser Zunge und sind dessen Späher (4); sie blasen weg von Himmel und Erde das Indra verhasste schwarze Fell. Der *drapsa dhamant* v. 1 ist der Mond, und der *ṛtasya gopā* v. 8 der Mondgott, der alle Wesen übersieht, v. 9 wahrscheinlich selbst als Varuṇa bezeichnet. AV. XIX, 17, 3 heisst es *somo mā rudrair dakṣiṇāyā diçāḥ pātu*; 18, 2 *somo rudravān*. Maitr. Samh. II, 9, 7 (126, 1): *namaḥ somāya ca rudrāya ca*; III, 7, 10 (90, 1): *agnir va-subhiḥ somo rudrair indro marudbhiḥ*; IV, 12, 2 (180, 1); Taitt. Samh. II, 1, 11<sup>1k</sup>. Çat. Br. V, 3, 2, 1. 2; Çāṅkh. Çr. S. III, 6, 2 u. s. w.

Diese Maruts sind die Venās, von denen Indra VIII, 89 (100), 5 spricht:

*ā yan mā venā aruham ṛtasya  
ekam āśnam haryatasya prṣṭhe |  
manaç cin me hr̥ḍa ā praty avocat  
acikradañ çiçumantaḥ sakhāyaḥ ||*

<sup>1)</sup> Der Vers selbst handelt unverkennbar vom Mond:

*pavamāno rathītamah  
çubhrebbhiḥ çubhraçastamah |  
hariçcandro marudgaṇaḥ. !]*

„P., der beste der Wagenführer, am hellsten glänzend durch seine Strahlen, der golden schimmernde, den der Maruts Schaar begleitet.“

„als zu mir die Freunde des Rta aufstiegen, während ich allein auf des schönen (Himmels) Rücken sass, da sprach mein Sinn zu meinem Herzen: es brüllten die Freunde mit dem Jungen.“ *Vena* heisst allgemein „Freund“; die *Venās* „Freunde“ sind nicht, wie man denken könnte, schlechthin Genien, die im Luftraum und Himmel des Soma walten noch, wie Oldenberg<sup>1)</sup> meint, Dämonen, sondern die *Maruts*. Nicht die Dämonen nennt Indra seine Freunde — gegen diese kämpft er ja — sondern die Sturmgötter, welche den Mondgott begleiten. Wie sie selber *çiçumant* genannt sind — Oldenberg hat ganz richtig gesehen, dass *çiçu* der Soma ist, — so heisst der *çiçu* X, 13, 5 *marutvant* und dies ist wider dasselbe wie *soma marudgaṇa*.<sup>2)</sup> Soma heisst auch oft *divaḥ çiçu* oder *yuvan*.

Einige Stellen des Somamaṇḍala empfangen hieraus ihre gesicherte Erklärung:

IX, 64, 21:

*abhi venā anāṣata*  
*iyakṣanti pracetasāḥ |*  
*majjanty avicetasāḥ ||*

„es sangen dazu die Freunde; zu opfern beeilen sich die Weisen; es gehen unter die Unweisen.“

IX, 85, 10:

*divo nāke madhujihvā asaṣcato*  
*venā duhanty ukṣaṇam giriṣṭhām |*  
*apsu drapsaṁ vāvṛdhānam samudra ā*  
*sindhora ūrmā madhumantaṁ pavitra ā ||*

11. *nāke suparṇam upapaptivāṇsam*  
*giro venānām akrpanta pūrvāḥ |*

„am Himmelsgewölbe melken die süsszungigen Freunde unablässig den in den Bergen wohnenden Stier, den in den

<sup>1)</sup> ZDMG. XXXIX, 56 ff.

<sup>2)</sup> Vergleiche besonders noch IX, 96, 17 u. 31, 3 (S. 352).

Wassern wachsenden Tropfen (Mond), in dem Samudra; auf des Stromes Welle den süßen auf das Pavitra. Den am Himmel aufgefliegenen Vogel haben der Freunde zahlreiche Lieder angefleht.“ Diese „Freunde“ sind die Maruts.

Wie der irdische Soma im Mond, die Seihe im Pavitra, das Zischen des Somastengels im Donner sein Vorbild hat, so entsprechen den Gesängen der Priester die Lieder der Maruts. Die Maruts heißen *kavi*, I, 87, 5 und sonst *ṛkvan*; sie sind die Lobsänger am Himmel.<sup>1)</sup> Daher ist es nicht immer festzustellen, wann die himmlischen oder die irdischen Sänger gemeint sind. Wahrscheinlich ist eine deutliche Scheidung<sup>2)</sup> von seiten der Dichter auch gar nicht beabsichtigt worden, eben weil man die Vorgänge auf dem Opferplatz als eine Nachbildung derer am Himmel denkt.

Auch Parjanya steht zu Soma in Beziehung. IX, 82, 3 (S. 56) ist er „Vater des gewaltigen Vogels“ genannt und dieser Vogel ist wie 97, 33 (S. 346); 85, 11 (354) u. s. der Mond. IX, 113, 3 (S. 57) heisst er *parjanyaavṛddha*.

Der Freund der Sturmgötter, der Freund Indras, Vāyus, Parjanyas kann der Mond nur heißen, wenn er gleich diesen in Beziehung steht zu den Wassern des Himmels und zur Regenzeit. Dies führt uns zu

## G. Soma und die Wasser.<sup>3)</sup>

Es ist ein alter und nicht nur indischer Glaube, dass der Mond der Herr der Wasser ist. Die Purāṇas sagen,

<sup>1)</sup> Siehe u. a. IX, 73, 3. 7. Es sind dies nach meiner Meinung Antworten auf Rätselfragen.

<sup>2)</sup> Siehe z. B. IX, 12, 2; 72, 6; 102, 4; 103, 3; 104, 4; 106, 11; 111, 1 u. s. w. Auf die Maruts beziehe ich z. B. 64, 19.

<sup>3)</sup> Siehe Bergaigne I, 154. 164. II, 36 u. s.

dass der Wagen des Mondes aus Wasser bestehe; „aus dem Monde kommt der Regen“ (*candramaso vai vṛṣṭir jāyate*) heisst es Ait. Br. VIII, 28, 15 und *candramā apsv antar ā* „in den Wassern ist der Mond“ R.V. I, 105, 1. Es kommt darauf an, die durch diesen Vers auch für die vedische Liedersammlung nachgewiesene Anschauung weiter zu verfolgen. Dies ist leicht; denn das IX. Maṇḍala ist an Versen reich, die diesen Punkt aufs sicherste erhärten und dem einen Gedanken in mannigfachen Wendungen und Bildern nachgehen, um in der Hauptsache immer wider darauf hinauszukommen, dass der irdische Soma das Abbild des himmlischen ist und ebenso wie dieser im Schoosse der Wasser ruht.<sup>1)</sup>

Der Gang meiner Untersuchung hat mich genötigt diesen Punkt schon mehrfach zu berühren; einige der in Betracht kommenden Verse wie IX, 31, 3:

*tubhyam vātā abhipriyas*  
*tubhyam arṣanti sindhavaḥ |*

„dir sind lieb die Winde; dir strömen die Flüsse,“ haben darum schon früher ihre Stelle gefunden.

IX, 15, 5:

*eṣa rukmibhir īyate — anīṣubhiḥ*  
*patiḥ sindhūnām bhavan*

„er eilt mit goldgeschmückten Strahlen — zum Gatten der Ströme werdend.“

70, 2: *ubhe dyāvā kāvyenā vi ṣaṣrathe |*  
*tejiṣṭhā apo manhanā pari vyata —*

„Himmel und Erde hat er durch seine Weisheit von einander gelöst; in die hellstrahlenden Wasser sich gern gekleidet.“

---

<sup>1)</sup> Im ersten Teil ist die Mischung Somas mit Wasser nachgewiesen. Im Einzelnen ist oft nicht festzustellen, ob der himmlische oder irdische Soma gemeint ist. Man sehe IX, 12, 3; 14, 1; 21, 3.

82, 5: *tava vratam anv āpaḥ sacante*  
 „deiner Satzung folgen die Wasser.“

IX, 86, 12:

*agre sindhūnām pavamāno arṣati*  
*agre vāco agriyo goṣu gacchati |*

33. *rājā sindhūnām pavate patir divaḥ*  
*ṛtasya yāti pathibhiḥ kunikradat |*  
*sahasradhāraḥ pari śicyate hariḥ —*

„an der Spitze der Ströme rinnt Pavamāna; an der Spitze der Vāc schreitet er voran unter den Rindern — es läutert sich der König der Ströme, des Himmels Herr; auf den Pfaden des Ṛta wandelt er donnernd. In tausend Strömen wird der goldene ausgegossen.“ v. 45 s. S. 305. Ferner v. 8:

*rājā samudraṃ nadyo vi gāhate*  
*apām ūrmiṃ sacate sindhuṣu ṛtāḥ |*

„der König taucht in den Samudra, in die Ströme. Er folgt, in die Ströme gestellt, der Woge der Wasser.“ 89, 2:

*rājā sindhūnām avasiṣṭa vāsaḥ*  
*ṛtasya nāvam āruhad rajiṣṭhām |*

„der König der Ströme kleidete sich in ein Gewand. Das bestlaufende Schiff des Ṛta bestieg er.“

107, 15: *tarat samudraṃ pavamāna ūrmiṇā*; 16: *rājā devaḥ samudriyaḥ*. IX, 2, 3 u. s. w. Hierher gehört auch der S. 322, Anm. 1 erwähnte Vers X, 61, 16, wenn gleich der Mond dort nicht ausdrücklich genannt ist; „es überschreitet der Weise die Wasser auf eigener Brücke.“

v. IX, 15, 5 und ebenso IX, 86, 32 (*patir janīnām*) nennen Soma den ‚Gemahl der Ströme, der Wasser‘. Die hierdurch ausgedrückte Anschauung tritt öfter in einem andern Bilde auf, das ihn zum ‚Stier‘,<sup>1)</sup> die Wasser zu

<sup>1)</sup> Das Bild hängt mit der früher (S. 338) erörterten Anschauung zu-



„Kühen“ macht. Wie ein Stier schreitet er inmitten der Herde, z. B.:

IX, 16, 6: *çūro na goṣu tiṣṭhati*

72, 4: *patir gavāṃ pradīva indur ṛtvijah*

96, 7: *antaḥ paçyan vṛjanemāvarāṇi*

*ā tiṣṭhati vṛṣabho goṣu jānan |*

„schauend auf die Wohnsitze unten steht er kundig da, ein Stier unter den Rindern.“<sup>1)</sup>

69, 4: *ukṣā mimāti prati yanti dhenavaḥ*

„es brüllt der Stier, entgegen gehen die Kühe.“

71, 7: *vṛṣā triprṣṭho anaviṣṭa gā abhi*

„der Stier dreier Welten brüllte den Rindern zu.“

9. *ukṣeva yūthā pariyann arāvūt*

„wie ein Stier die Herde durchwandelnd brüllte er; 110, 9: *yūthe na niṣṭhā vṛṣabho vi tiṣṭhase*; 32, 5; 34, 6; 89, 3 u. a.“<sup>2)</sup> Man sehe auch den S. 311 citirten Vers VI, 44, 21: „du bist der Stier des Himmels.“<sup>3)</sup>

Er heisst X, 36, 8: *apāṇ peru* „ein Befruchter der

sammen, die in Soma ein Thier sieht. Von den angeführten Versen ist besonders IX, 86, 43 in Betracht zu ziehen.

<sup>1)</sup> Wie der Gott so der Trank. Auf dem Opferplatz sind die Rinder die dem Saft zugesetzten Milchtränke und Wasser. Siehe Bergaigne I, 204. Auch hier sind die Stellen schwer zu scheiden, weil Rituelles und Mythologisches fortwährend wechselt.

<sup>2)</sup> Die Idee von dem Mondstier ist in vielen Versen der dunkeln und mystischen Hymne AV. IX, 4 zum Ausdruck gekommen. Einige Verse weisen sicher auf den Mond, z. B. der

22. *piçaṅgarūpo nabhaso vayodhā*

*aindraḥ çuṣmo viçvarūpo na āgan |*

Zu *aindraḥ çuṣmo* vgl., dass RV. IX, 85, 3 Soma *ātmendrasya* heisst.

<sup>3)</sup> Wie der Stier brüllt, so brüllen ihm die Rinder entgegen. IX, 80, 2; 107, 26; 101, 8 u. s. Indes sind nicht überall die Kühe die Wasser oder Wolken des Himmels. An verschiedenen Stellen sind es die Lieder (der Maruts) oder die Stimmen der Sänger.

Wasser', IX, 86, 36 *apām gandharva*. „Hat er bei seiner Läuterung nicht in die nach dem Stier verlangenden, die weisse Milch geben, die Frucht gelegt,“ fragt IX, 19, 5.<sup>1)</sup> Darum wird der Mond im RV. und ganz besonders im Yajurveda *retodhā* genannt. RV. IX, 86, 39: *retodhā indo bhuvaneṣv arpitāḥ* „als Samenträger bist du, o Mond, in die Welten gestellt.“ Maitr. Samh. I, 6, 9 (100, 18): *rohiṇyām paçukāmasyādadhāt | somasya vā etan nakṣatram yad rohiṇī | somo retodhā | reto 'smin dadhāti* |<sup>2)</sup> 10, 8 (149, 11): *vanaspatiṃ yajati | somo vai vanaspatiḥ | saumīr imāḥ prajāḥ | prajāsv eva rasam dadhāti*; II, 2, 4 (18, 7): *somo vai retodhāḥ pūṣā paçūnām prajānayaṭā | soma evāsmāi reto dadhāti* |; Taitt. Samh. I, 7, 4, 5: *somasyāham devayajyayā suretāḥ reto dhiṣṭyety āha | somo vai retodhās tenaiva reta ātman dhatte* u. s. w. Çat. Br. V, 1, 3, 7: *somo vai prajāpatiḥ | paçur vai pratyakṣam somam*. VI, 1, 3, 16: *prajāpatir vai candramāḥ*.

Die in diesen Yajustexten ausgesprochene Meinung, dass Soma Fruchtbarkeit verleihe, gehört, wie IX, 60, 4 und andere Verse zeigen, auch dem RV. an. „Bringe uns Samen, der Nachkommenschaft zeugt“ (*prajāvad reta ā bhara*); ferner

74, 5: *dadhāti garbham aditer upastha ā*  
*yena tokaṃ ca tanayaṃ ca dhāmahe* ||  
 86, 28: *tavemāḥ prajā divyasya retasaḥ* |<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> *kuvīd vṛṣaṇyantiḥ*  
*punāno garbham ādadhat |*  
*yāḥ çukram duhate payasḥ ||*

<sup>2)</sup> I, 7, 4 (113, 5); 10, 5 (145, 12); II, 5, 1 (46, 11 ff.); III, 2, 5 (22, 12) etc. Çat. Br. VI, 1, 2, 4 s. S. 296.

<sup>3)</sup> Siehe auch IX, 10, 8.

Bei der Bezeichnung des Mondes als *retodhā* ist zu beachten, dass er im Avesta *gaocithra* „Stiersamen enthaltend“ heisst. Yt. VII, 1.3 u. s. Demnach wird die im Bundahisch aufbewahrte Sage, dass beim Tode des Stieres dessen Same im Mond bewahrt wird und aus diesem Samen verschiedene Arten der Thiere hervorgehen, teilweis auf einer alten Grund-

Es fällt ins Auge, dass zwischen diesen Vedaversen und den wunderlichen Aeusserungen der Upaniṣads, wonach der Mond den Menschen „herabregne“, ein durch die Brāhmaṇas vermittelter Zusammenhang besteht. „O ihr R̥tus!“ sagt der vom Mond gefragte Ankömmling „aus dem leuchtenden, fünfzehnteiligen, schöpferischen, Manen enthaltenden<sup>1)</sup> (Monde), kommt der Same. Deshalb schafft mich in einen Erzeuger und durch den Erzeuger giesst mich in die Mutter.“<sup>2)</sup> Wir haben es hier sicher mit Anschauungen zu tun, die auf volkstümlichem Boden erwachsen sind.

Der Herr der himmlischen Wasser gebietet natürlich über den Regen. RV. IX, 74, 3:

*mahi psaraḥ sukṛtaṃ somyaṃ madhu  
urvī gavyūtīr adīter ṛtaṃ yate |  
īḥe yo vṛṣṭer ita usriyo vṛṣā  
apāṃ netā ya itātīr ṛgmiyaḥ ||*

„reichlich ist die Speise, der wohlbereitete Somahonig; breit ist die Weide der Aditi für den, der nach der Ordnung geht, der über den Regen herrscht von hier, der rötliche Stier, der Führer der Wasser, der von hier aus hilft, der preiswürdige.“

I, 91, 22: *tvam apo ajanayas tvam gāḥ*

IX, 8, 8: *vṛṣṭim divaḥ pari srava  
dyumnāṃ pṛthivyā adhi |*

„Regen ströme vom Himmel,<sup>3)</sup> Reichtum von der Erde.“

IX, 18, 5:

*ya ime rodasī mahī saṃ mātareva dohate*

---

lage beruhen. Siehe Spiegel, Er. Altertumsk. II, 70; Darmesteter, Orm. Ahr. § 125. 127. SBE. IV, S. 226<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Böhlingk SBKSG. 1890, S. 77 des Separatabdrucks übersetzt „väterlich gesinnt.“

<sup>2)</sup> Kauś. Br. Up. I, 2.

<sup>3)</sup> Cf. IX, 39, 2.

49, 1:

*pavasva vṛṣṭim ā su no 'pām ūrmim divas pari |*

„durch deine Läuterung schaff uns Regen, vom Himmel her der Wasser Woge.“

86, 21: *ayaṃ sindhubhyo abhavaḥ u lokakṛt*

„er schaffte den Strömen freie Bahn.“<sup>1)</sup>

96, 3: *kṛṇvann apo varṣayan dyām utemām*

„Wasser schaffend, Himmel und Erde regnen lassend.“<sup>2)</sup>

Vgl. noch v. 14.

97, 17: *vṛṣṭim no arṣa divyām*108, 9: *vi koṣaṃ madhyam yuva*10: *vṛṣṭim divaḥ pavasva rītim apām jinva<sup>3)</sup>*106, 9: *ā naḥ sūtāsa indavaḥ**punānā dhāvātā rayim |**vṛṣṭidyāvo rītyāpaḥ svarvidāḥ ||*

<sup>1)</sup> Darum heisst es von Soma in andrem Bilde, dass er den Kuhstall öffnet:

IX, 86, 23: *soma gotram aṅgirobhyo 'rṇor apa |*102, 8: *kratvā cūkrebbhir akṣubhir**rṇor apa vrajaṃ divaḥ |*

„Durch deine Einsicht mit strahlenden Augen öffnest du des Himmels Stall.“ Vgl. noch 108, 6; 87, 3. 8. 9. oder IX, 90, 4, wo es heisst, dass er die Wasser ersiegt.

<sup>2)</sup> Durch Somas Beziehung zu den Wassern erklärt sich I, 23, 20: *apsu me somo abravīd antar viṣvāni bheṣajā.* (X, 9, 6).

<sup>3)</sup> Man vergleiche die in Versen wie IX, 54, 1 (S. 326) liegende, anders geartete und doch auf dasselbe hinaus kommende Anschauung von dem durch die Maruts „gemolkenen“ Ṛṣi oder Stier. Es erklärt sich dadurch, warum in andern Versen wie IX, 85, 9 unmittelbar nach dem Stier des Himmels des Himmels Milch genannt wird. In diesem Zusammenhange möge noch einmal an IV, 58, 5 „sie fliessen aus dem Meer in deinem Herzen“ (S. 333) erinnert werden. Der Himmel oder Luftkreis ist das Pavitra, durch das der Mond seine Wasser läutert. IX, 86, 30 heisst es:

*tvam pavitre rajaso vidharmanī**derebhyāḥ soma pavamāna pūyase |**tvām uṣījaḥ prathamā agrbhūnata**tubhyemā viṣvā dhūvanāni yemire ||*

„spült uns herbei, gepresste Tropfen, euch läuternd, Reichtum, mit regnendem Himmel, fließendem Wasser, findend das Licht.“ Die durch die Seihe fließenden Tropfen werden hier mit Regentropfen verglichen; die Worte *vr̥ṣṭidyāvo r̥ityāpaḥ* sind nur unter der Voraussetzung verständlich, dass der strömende Somasaft eine Nachbildung des herabrauschenden Regens sein soll. Die Regentropfen heissen darum 63, 27 auch selbst *pavamānāḥ*:

*pavamānā divas pari  
antarikṣād asṛkṣata |  
prthivyā adhi sānavi ||*

„die P. strömten von Himmel und Luftraum auf der Erde Rücken.“ Vergleiche der durch die Seihe fließenden Tropfen mit dem Regen sind daher nicht selten:<sup>1)</sup>

IX, 41, 3 (S. 342):

*ḡr̥ve vr̥ṣṭer iva svanaḥ  
pavamānasya ḡṣmīṇaḥ |*

„Man hört wie Prasseln des Regens das (Zischen) des starken Pavamāna.“

89, 1: *divo na vr̥ṣṭiḥ pavamāno akṣāḥ*

„wie des Himmels Regen strömte P.“ 69, 9 u. s. w.

Bergaigne hat recht (I, 165) die Regenwasser von dem himmlischen Soma zu scheiden; diese Scheidung ist aber nicht immer durchgeführt (man sehe den soeben angeführten Vers IX, 63, 27); denn die Bilder wechseln und der Regen erscheint auch als Samen oder Harn des himmlischen Somastieres, des R̥ṣi, den die Maruts melken. Vgl. IX, 85, 10 (320. A. 3); 54, 1; 85, 9; 108, 11 (S. 326. 7).<sup>2)</sup>

„Du, o S. P., läuterst dich für die Götter, auf dem Pavitra, in des Luftkreises Bereich. Dich ergriffen zuerst die eifrigen (Maruts, Vena's oder Gandharven; s. IX, 113, 3); dir neigten sich alle Wesen.“ IX, 12, 4. Der Mond heisst *sahasradhāra* oder *ḡatadhāra* mit Rücksicht auf die Wasser, die er strömen lässt.

<sup>1)</sup> Siehe Bergaigne I, 164.

<sup>2)</sup> Siehe noch Pischel, Ved. Stud. I, 87.

Weil Soma als *retodhā* Fruchtbarkeit gewährt, weil er ferner über den Regen gebietet, verleiht er alle Reichtümer des Himmels und der Erde, Nahrung, Speise, Rinder, Rosse u. s. w. Siehe z. B. IX, 45, 3; 49, 4; 52, 1; 57, 4; 61, 3; 69, 8. Es ist nicht nötig hierauf weiter einzugehen.

Soma heisst nicht nur der König der Wasser, ihr Besamer, ihr Stier; in andrem Bilde wird von dem Tropfen gesprochen, der in den Wassern wuchs.

IX, 85, 10:

*apsu drapsam vāvrdhānam samudra ā |*

IX, 89, 2:

*apsu drapso vāvrdhe cyenajūto |*

Gemeint ist der junge, zunehmende Mond.<sup>1)</sup> Ausserdem ist er als Sohn, als Junges der Wasser bezeichnet, als Jüngling, der unter den Kühen dahinschreitet.

IX, 61, 7:

*etam u tyaṃ daça kṣipo*

*mrjanti sindhumātaram |*

„ihn schmücken die zehn Finger, den Sohn der Ströme.“

IX, 97, 41:

*mahat tat somo mahiṣaḥ cakāra*

*apām yad garbho avṛṇātu devān |*

V, 45, 9:

*raghuḥ cyenaḥ patayad andho acchā*

*yuvā kavir dīdayad goṣu gacchan |<sup>2)</sup>*

s. S. 284, Anm. 1 resp. 279.

Çat. Brāhm. IV, 4, 5, 21 (391, 21): *devīr āpa eṣa vo garbha ity apām hy eṣa garbhas | taṃ supṛītaṃ subhṛītaṃ bibhṛteti | tad enam adbhyaḥ paridadāti guptyai | deva somaiṣa te loka ity āpo hy etasya lokas* u. s. w. „Göttliche Wasser, dies

<sup>1)</sup> Andere Stellen, in denen Drapsa den Mond bedeutet, s. S. 319.

<sup>2)</sup> Man sieht, dass *yuvā kavir goṣu*, *apsu drapso vāvrdhānaḥ* und auch „*ekam akṣi*“ (IX, 9, 4, *sa — nadyo ajinvad adruhaḥ i yā ekam akṣi vāvrdhuḥ*) mythologische Synonyma für den jungen, zunehmenden Mond sind.

ist euer Spross<sup>1)</sup> (sagt er); denn (Soma) ist der Spross der Wasser. „Tragt ihn wohlgepflegt, wohlgenährt“, damit übergibt er ihn den Wassern zum Bewahren. „O Gott Soma, dies ist deine Welt.“ Die Wasser sind seine Welt. Die Wasser tragen und nähren ihn im höchsten Himmel.“ Ausserdem siehe IX, 31, 5:

*tubhyaṃ gāvo ghr̥taṃ payo  
babhro duduhre akṣitam |  
varṣiṣṭhe adhi sānavi ||*

„dir gaben unversieglich Milch und Butter, o rötlicher, die Kühe auf dem breitesten Rücken.“

9, 5: *tā abhi santam aśṛtam  
mahe yuvānam ā dadhuḥ | indum —*

„die (Flüsse) haben den überragenden, unüberwindlichen jugendlichen Mond zur Macht gebracht.“

33, 5: *abhi brahm̐r anūṣata  
yakhvīr ṛtasya mātaraḥ |  
marmṛjyante divaḥ ḥiṣum ||*

„es brüllten entgegen die heiligen, jugendlichen Mütter der Ordnung. Sie putzen eifrig des Himmels Kind.“

70, 1: *trir asmai sapta dhenavo duduhre  
satyām āciraṃ pūrve vyomani | —*

„dreimal sieben Kühe molken ihm wirkliche Äcīr im alten Himmel.“

78, 3:

*samudriyā apsaraso manīṣiṇam — abhi somam akṣaran |*  
„die Nymphen des Meeres strömten zu dem Weisen, zu Soma.“<sup>2)</sup>

86, 36: *sapta svasāro abhi mātaraḥ ḥiṣum  
navam jāññānam jenyam vipaṣcitam |*

<sup>1)</sup> Vāj. Samh. VIII, 26. Maitr. Samh. II, 13, 1 (151, 10): agnīm yā garbhāṃ dadhire virūpās tā āpaḥ. —

<sup>2)</sup> Er heisst darum Čāṅkh. Gr. S. I, 9, 9 *janimant*, Āp. Gr. S. II, 5, 2 (S. 6) *janivid*.

„sieben Schwestern sind als Mütter um das Junge, neugeborene, edle, weise.“

X, 13, 5:

*sapta kṣaranti çīçave marutvate*

*pitre putrāso apy avīvatann ṛtam |*

„sieben strömen dem marutbegleiteten Jungen;<sup>1)</sup> den Vater liessen die Söhne das Rta verstehen.“

Aus der Hymne X, 123, deren 1. 2. Vers S. 322 erwähnt ist, gehört hierher v. 5:

*apsarā jāram upasiṣmiyānā*

*yoṣā bibharti parame vyoman |*

*carat priyasiya yoniṣu priyaḥ san*

*sīdat pakṣe hirānyaye sa venah ||*

„die Apsaras, zulächelnd dem Geliebten, die Frau trägt ihn im höchsten Himmel. Befreundet wandelte er in des Freundes Wohnsitzen; es setzte sich auf goldenen Fittich der Freund.“

## Andere Personifikationen desselben Gedankens.

Die Anschauung, dass Soma als Mond der Sohn der Wasser sei, ist von einiger Bedeutung, weil sie die Vermutung anregt, dass unter einem Namen sich ebenfalls der Mondgott berge, unter

### 1.

## Apām napāt.<sup>2)</sup>

Wir haben es hier mit einem Gott zu tun, dessen vorindische Herkunft unzweifelhaft ist. Wir besitzen über ihn

<sup>1)</sup> Siehe S. 354.

<sup>2)</sup> Die Abhandlung von G. de Rialle (Rev. de Ling. III 48 ff.) ist mir nicht zugänglich.



eine vortreffliche Abhandlung von Windischmann, die Spiegel nach dessen Tode in den „Zoroastrischen Studien“ herausgegeben hat.<sup>1)</sup> W. kommt darin zu dem Resultat, dass Veda und Avesta nicht nur hinsichtlich des Namens, sondern auch in Bezug auf das Wesen dieses Genius übereinstimmen, ein Resultat, das eins der gesichertsten Ergebnisse unserer Wissenschaft geworden ist und auch durch den von Gruppe<sup>2)</sup> erhobenen Widerspruch nicht berührt wird. Möglicherweise ist Apāmnapāt's Name in einer Glosse des Hesych, auf die Paul de Lagarde<sup>3)</sup> hingewiesen hat, in den Worten *Νάπας ἡ κοίτη ἐπὶ τῶν ὁρῶν τῆς Πελοπόδος ἱστορεῖται ἡ γέγονσα τὰ ἄποδε* enthalten; dann würde die Conception dieses Gottes auch nach diesem Zeugnis der indo-iranischen Zeit angehören. Ihre Entstehung in einer so frühen Periode mythologischer Entwicklung<sup>4)</sup> macht es schwierig zu erkennen, von wo sie ihren Ausgangspunkt genommen hat. Daher sind die Ansichten über sie geteilt. Windischmann meint, dass der vedische Gott die in den Wassern der Flüsse, des Oceans, der Wolken befruchtend wirkende Wärme sei; die vedische Anschauung stelle mehr die Feuernatur des Genius in den Vordergrund, während die avestische mehr die Wassernatur betone. Dies Resultat ist, weil es der Anschaulichkeit entbehrt, nicht befriedigend. M. Müller<sup>5)</sup> versteht unter Apām napāt die Sonne, Ludwig<sup>6)</sup> sagt in seinem Commentar über II, 35, *apām vatsa* ist der Name eines Sternes in der Jungfrau, entweder  $\delta$  oder  $\gamma$ ; die Mehrzahl der Forscher hält Apām napāt für den

<sup>1)</sup> S. 177—186.

<sup>2)</sup> Die altgriech. Kulte I, 89.

<sup>3)</sup> Ges. Abh. 219.

<sup>4)</sup> v. Bradke ‚Dyaus Asura‘ S. 82 meint, dass Agni apām napāt dem Pantheon der arischen Urzeit, also auch dem der vorzoroastrischen Eraner angehört habe.

<sup>5)</sup> Essays II<sup>2</sup> (übersetzt v. Franke), S. 74.

<sup>6)</sup> Comm. zu II, 35, 1 (vol. IV, No. 184, S. 181).

Blitz. So sagt z. B. PW s. v. *ap* (und danach Grassmann), wol auf die Autorität Sāyaṇas hin: „*apām napāt* oder *apām garbhah*, Sohn der Gewässer, heisst Agni, weil er aus den Wassern der Luft als Blitz entspringt.“ In gleichem Sinne äusserte sich Darmesteter,<sup>1)</sup> „le ciel n'est point la seule patrie de l'éclair. Il naît du ciel, mais il naît des eaux de l'orage, il est *Apām napāt* le Fils des eaux.“ Spiegel,<sup>2)</sup> sieht „in *Apām napāt* einen ziemlich unbestimmt gehaltenen Beaufsichtiger der himmlischen Gewässer, der in einem entfernten Hause wohnt und von da aus ihre Verteilung besorgte“ u. s. w. Anders lautet die von Bergaigne vertretene Ansicht, I, 167: „le fils des eaux identifié tour à tour à Agni et à Soma. Nous verrons du reste que ce fils des eaux peut représenter le soleil, dans lequel nous avons reconnu déjà une forme commune d'Agni et de Soma, mais qu'il représente surtout l'éclair dont l'identité avec Agni n'est contestée par personne . . . II, 17: L'idée que le feu est né des eaux de la nuée a d'ailleurs été fixée dans la formule *Apām napāt* „le fils des eaux“, qui est devenue une appellation consacrée d'Agni, et de plus, il est permis de le dire, un personnage divin que les poètes identifient, non seulement avec Agni lui-même, mais, comme nous le verrons, avec le feu liquide, c'est-à-dire, avec Soma, et aussi avec le dieu Savitr . . . III, 45: A cette occasion, je rappellerai qu'il (Savitr) reçoit aussi le nom d'*Apām napāt*, „fils des eaux“, et que ce nom désigne le feu céleste, principalement sous sa forme d'éclair.

Bergaigne's Deutung ist nicht glücklich, weil sie der Schärfe entbehrt.<sup>3)</sup> Er macht wiederholt auf die Identität von Soma und *Apām napāt* aufmerksam (II, 36. 37) und

<sup>1)</sup> Ormazd et Ahriman S. 34.

<sup>2)</sup> Arische Periode S. 193. Siehe auch Kuhn und Schleichers Beitr. IV, 455.

<sup>3)</sup> Im Manuel pour étudier le S. véd. heisst es deutlicher: s. v. *Napāt*: incarnation spéciale d'Agni envisagé comme fils des eaux (l'éclair né du nuage).

hätte sicher eine einheitlichere Erklärung für Apām napāt gefunden, wenn nicht seine eigene Auffassung von Soma selbst als ‚feu liquide‘ oder ‚soleil‘ ihn zu einem irrigen Schluss geführt hätte.

Wenn wir die Apām napāt gewidmeten Hymnen mustern,<sup>1)</sup> so findet sich nur eine einzige Stelle, auf die man seine Identifikation mit dem Blitz stützen könnte und auch gestützt hat, nämlich II, 35, 9:

*apām napād ā hy asthād upastham  
jīhmānām ūrdhvo vidyutam vasānaḥ |  
tasya jyeṣṭham mahimānaṁ vahanṭīr  
hiraṇyavarṇaḥ pari yanti yāvīḥ ||*

„der Sohn der Wasser ging ein in den Schooss der querliegenden, empor sich richtend und in den Blitz sich kleidend. Es wandeln umher die raschen, goldfarbigen, seine höchste Herrlichkeit tragend.“

Wir sind durch einen früheren Abschnitt dieser Untersuchungen in den Stand gesetzt zu sagen, dass die Worte *vidyutam vasānaḥ* nicht notwendig auf Agni als Gott des Blitzes zu beziehen sind. Die unstäte Natur des Blitzes ist seiner Entwicklung zu einer Gottheit überhaupt nicht günstig.<sup>2)</sup> Er wird am natürlichsten zu einer Waffe, zu einem Werkzeug in der Hand eines Gottes, wie Indra oder Thôr, der seinen Hammer schwingt. Vajra ist daher auch selten im

<sup>1)</sup> II, 35; X, 30; vielleicht auch III, 9; VII, 47; X, 45.

<sup>2)</sup> Stellen wie VIII, 89 (100), 9:

*samudre antaḥ çayate  
udnā vajro abhīvertaḥ |  
bharanty asmai saṁyataḥ  
puraḥprasravaṇā balim*

„im Meer ruht, von Wasser umhüllt, der Donnerkeil. Vereint bringen ihm die vorwärts strömenden Tribut,“ sind, so viel ich sehe, vereinzelt. Oldenberg, ZDMG. XXXIX, 57, Anm. 3, verweist zu dieser Stelle auf Mahābh. ed. Calc. V, 328 ff.

Veda personifiziert<sup>1)</sup> und der späteren Zeit ist der Blitz das Sinnbild des Wankelmuts:

*nisarganiyatam yāsām  
vidyutām iva cāpalam |*

sagt der Kathāsaritsāgara.<sup>2)</sup>

Auf diese theoretische Erwägung will ich indes nicht besonderen Nachdruck legen. Schwerer wiegt das Ergebnis der S. 342 angestellten Erörterung, derzufolge die Läuterung Somas als vom Blitz begleitet gedacht wird: Man vergleiche z. B. IX, 80, 1: „es läutert sich der Strom des männerschauenden Soma. Nach der Ordnung ruft vom Himmel er die Götter. Es blitzt unter Gebrüll Brhaspati's. Nicht vermochten Oceane die Pressungen zu fassen“ oder I, 105, 1: „es läuft der Mond in den Wassern wie ein Vogel am Himmel. Nicht findet man euern Ort, o goldgefelgte Blitze.“ Es würde also auch Vers II, 35, 9 nicht gegen einen Versuch, Apām napāt für eine Form des Mondes zu erklären sprechen, wenn in ihm *vidyutam vasānah* mit Sicherheit „in Blitz sich kleidend“ hiesse. Aber das ist nicht der Fall; denn im RV. bedeutet *vidyut* nicht nur ‚Blitz‘, sondern auch ‚glänzend‘, so dass eine Uebersetzung wie ‚in ein glänzendes (Gewand, *atka*) sich kleidend‘ nicht ganz ausgeschlossen ist. Auch die nachher anzuführende Aeussereung des Avesta, dass der Glanz hin bis zum See wallte und Apām napāo ihn zu greifen wünschte, spricht zu Gunsten einer Blitznatur des Gottes nicht.

Es fehlt nun andererseits nicht an positiven Gründen, welche für die von mir ausgesprochene Ansicht, dass Apām napāt ein Mondgott sei, eintreten. Diese Gründe bestehen in dem Parallelismus der Soma und Apām napāt begleitenden Anschauungen, deren wichtigste eben die ist, dass Apām

<sup>1)</sup> cf. AV. XI, 10. 18. 19. S. 345 und 368.

<sup>2)</sup> 19, 28 (III, 5, 28); S. 81 der Nirṇaya Sāgara Press ed.

napāt wie Soma ein Sohn, ein Junges der Wasser heisst. Wir dürfen nur einige der Verse von II, 35 mit den früher aus dem IX. Maṇḍala angeführten Stellen vergleichen, um die grossen Uebereinstimmungen wahrzunehmen. Man stelle z. B. neben IX, 9, 5; 33, 5 oder 78, 3 (S. 364) RV. II, 35, 4:

*tam asmerā yuvatayo yuvānam  
marmṛjyamānāḥ pari yanty āpah |  
sa çukrebhiḥ çikvabhī revad asme  
dīdāyānidhmo ghṛtanirṇig apsu ||*

„es umwandeln den Jüngling die ersten Jungfrauen, ihn schmückend die Wasser. Mit hellen Strahlen leuchtet er unter uns, ohne Brennholz, mit Butter geschmückt prächtig in den Wassern.“ In dem einen Falle sind es Mütter, welche das Junge des Himmels (d. i. Soma) schmücken oder Apsaras des Meeres, die zu ihm eilen; in dem andern Falle sind es die jungfräulichen Wasser, die Apām napāt schmückend umwandeln. Auch v. V, 45, 9 (S. 279 u. 363) „dahinwandelnd unter den Rindern (d. i. *apsu*) erglänzte der jugendliche Kavi (Mond)“ kann herbeigezogen werden. Seine Anschauungen stimmen mit denen des Apāmnāpāt-verses vollkommen überein.

Ebenso trifft im Einzelnen unser Vers mit dem, was die Mondlieder von diesem rühmen, zusammen. Der Mond heisst *ghṛtasnu* (S. 305), *svadhāvant* (335), *ūrjām pati* (334), II, 34, 4 entsprechend *ghṛtanirṇij*. Mit den Worten *dīdāya apsu* deckt sich IX, 76, 1; 88, 5<sup>b</sup> *vṛthā pājānsi kṛnute na-diṣv*<sup>1)</sup> ā; mit *çukrebhiḥ çikvabhīḥ* IX, 15, 5 *rukmiḥir īyate çubhrebhir ançubhiḥ* u. s. f.

Hieraus lässt sich vermuten, dass Soma und Apām napāt ihre Eigenschaften aus derselben Quelle herleiten und diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir noch andere Verse in Betracht ziehen; II, 35, 7:

<sup>1)</sup> cf. IV, 58, 5 S. 333.

*sva ā dame sudughā yasya dhenuḥ  
svadhām pīpāya subhṛ annam atti |  
so apām napād ūrjayann apsv antar  
vasudeyāya vidhate vi bhāti ||*

„in dessen eigenem Hause eine Kuh reichlich milkt, der hat reichlich gemacht die Svadhā und isst treffliche Speise. Als Sohn der Wasser in den Wassern gedeihend strahlt er weit hin, dem Verehrer zum Glück.“

Man vergleiche zu Pāda a) die Verse IX, 31, 5; 33, 5; 70, 1; X, 123, 5 S. 364. 365, welche zugleich Parallelen für die Worte *subhṛ annam atti* bilden; zu Pāda b) und c) ausser dem Beiwort *svadhāvant* die S. 302 ff. genannten Somaverse und die Bezeichnung des Mondagni als *ūrjām patiḥ*, zu Pāda d) die vielen vom Licht des Mondes sprechenden Verse, die S. 309 angeführt sind. Also auch dieser Vers passt zu allem, was der Veda über den Mond äussert.

Zu v. 9, der S. 368 besprochen ist, ist hier noch hinzuzufügen, dass die Worte *asthād upastham jihmānām ūrdhvaḥ* sich noch einmal fast ganz gleichlautend widerfinden, nämlich I, 95, 5, also in einer Hymne, von der verschiedene Verse sich auf den Mond beziehen.<sup>1)</sup> Ferner können die

<sup>1)</sup> v. 4 s. S. 335; v. 9 S. 331. — v. 1 (S. 331) handelt von Mond und Sonne als den beiden Formen Agnis.

V. 5 dieses Liedes lautet:

*āviṣṭyo vardhate cārur āsu  
jihmānām ūrdhvaḥ svayaṇā upasthe |*

„offenkundig wächst der liebe in diesen (Wassern) heran, sich aufrichtend voll Pracht im Schooss der liegenden.“ In den Wassern wächst, wie wir S. 363 sahen, der Mond, der Wasser Spross. Und nun vergleiche man mit diesen Worten RV. II, 35, 11:

*tad asyānikam uta cāru nāma  
apīcyam vardhate naptur apām |  
yam indhate yuvatayaḥ sam itthā  
hīranyavarṇam ghṛtam annam asya ||*

„das Antlitz und das liebe Wesen des Sohnes der Wasser wächst (in diesen) heimlich, den die Jungfrauen vereint entzünden. Goldfarbene Butter ist seine Speise“ und mit X, 45, 5 (S. 333 und Anm.).

Worte *tasya mahimānam* vielleicht mit Vāj. Samh. VIII, 30 verglichen werden: *purudasmō viṣurūpa indur antar mahimānam ānañja dhīraḥ*, und mit den *hiraṇyavarṇā (yuvatayaḥ)* stelle man die *tejiṣṭhā apah* (IX, 70, 2°), in die der Mond sich kleidet, zusammen. Darum bieten, auf den Mond bezogen, folgende Verse dem Verständnis keine Schwierigkeiten mehr:

II, 35, 14: *asmin pade parame tasthivāṁsam  
adhvasmabhir viṣvahā dīdivāṁsam |  
āpo naptre gṛtām annam vahantiḥ  
svayam atkaiḥ pari dīyanti yāhvīḥ ||*

„den, der auf dem höchsten Orte steht,<sup>1)</sup> immerdar leuchtend auf unbestaubten Pfaden; dem Sohn Butter als Speise zuführend, umfliegen ihn selbst die raschen Gewässer in ihren Gewändern.“

v. 8: *yo apsv ā ṣucinā daivyaena  
ṛtāvājasra urviyā vibhāti |  
vayā id anyā bhuwanāny asya  
pra jāyante vīrudhaḥ ca prajābhiḥ ||*

„der in den Wassern weithin strahlt mit reiner Göttlichkeit, heilig, in ewiger Jugend, seine Zweige sind die andern Wesen<sup>2)</sup> und die Pflanzen entstehen mit ihrer Nachkommenchaft (aus ihm).“

Von Soma wird in Uebereinstimmung damit gesagt (S. 359), dass von seinem himmlischen Samen die Menschen stammen; und dass er sowie hier Apām napāt der Herr der Pflanzen sei, ist ein bekannter Gedanke, auf den uns ein späterer Abschnitt zurückführen wird. Also stimmt der RV. bezüglich Somas und Apām napāt's in so vielen Dingen

<sup>1)</sup> Wenn Apām napāt der Blitz wäre, könnte 'man von ihm kaum sagen, „dass er am höchsten Orte steht.“

<sup>2)</sup> Vgl. dazu v. 2:

*apām napād asuryasya mahnā  
viṣvāny aryo bhuvanā jāṇā ||*

v. 6 heisst es, dass in ihm der Ursprung des Rosses sei.

überein, dass wir mit der Annahme, beide seien Personifikationen des Mondgottes, keinen kühnen Schritt tun.<sup>1)</sup> Ich behaupte darum nicht deren völlige Congruenz. Diese Annahme verbietet sich durch den vom Feuerkult handelnden 12. Vers unsers Liedes — vorausgesetzt, dass er ein alter Bestandteil davon ist:

*asmai bahūnām avamāya sakhye  
yajñair vidhema namasā havirbhiḥ |  
saṃ sānu mārjmi didhiṣāmi bilmāiḥ  
dadhāmy annaiḥ pari vanda rgbhiḥ ||*

„ihm, dem nächsten Freunde unter den vielen Göttern wollen wir mit Opfern, mit Verehrung und Havis dienen. Ich schmücke seinen Rücken, suche mit Scheiten ihn zu gewinnen, versehe ihn mit Speise, huldige ihm mit Versen.“

Hieraus würde sich ergeben, dass Apām napāt — anders als Soma — in Gestalt eines Feuers verehrt wurde;<sup>2)</sup> doch ist die Stelle die einzige ihrer Art und darum mit Vorsicht zu benützen. Dass er in Blitzesgestalt herabgekommen gedacht wurde, könnte man aus v. 9 folgern, aber mit völliger Sicherheit geht auch das aus dem Verse nicht hervor. Sonst spielt Apām napāt im Kult gar keine und in den Liedern eine sehr bescheidene Rolle; die Blüte seines Ansehens war entweder vorüber, als der R.V. entstand, oder

<sup>1)</sup> Ludwig bemerkt V, S. 391 ganz richtig, dass man in Apām napāt die abhimānidevatā Somas erblicken könne.

<sup>2)</sup> Er stünde dann der unter Agni Somagopā früher beschriebenen Form des Mondes näher als der durch Soma selbst ausgedrückten. Wenn in Vāj. Samh. VIII, 24 apām napāt kein Appellativum ist, gehört auch dieser Vers hierher:

*agner anīkam apa āviveṣa  
apām napāt pratirakṣann asuryam |  
damedame samidham yakṣy agne  
prati te jihvā ghr̥tam uccaranyat*

(Kāt. X, 8, 22).



lag im Wesentlichen ausserhalb derjenigen vedischen Stämme, in denen der Liederschatz des R.V. seinen Ursprung hat. In der indischen Liturgie tritt Apām napāt nur in einem Falle hervor, nämlich in der beim Holen der Vasatī-variwasser gebrauchten Hymne X, 30. Wenn man sie mit den Liedern des IX. Maṇḍala vergleicht, so fällt auf, dass in ihr mehr und consequenter als dort die Beziehung zu den Wassern betont ist. Apām napāt erscheint als ihr Sohn, als Herr und Spender der Wasser. Ich halte X, 30, wie auch II, 35 für Reste eines alten, an den Mond als Apām napāt sich anknüpfenden Wasserkults,<sup>1)</sup> die man dem vedischen, so mannigfach zusammengeborgten Ritual an geeigneter Stelle einverleibte. Es ist kein Zufall, dass beim Wasserholen gerade Apām napāt genannt und keine Soma hymne angewendet wird. Einige der wichtigeren Verse des Liedes mögen hier folgen:

2. „O Adhvaryus, seid fertig mit dem Havis und nahet verlangend den verlangenden Wassern, auf welche herabschaut der rötliche Vogel.<sup>2)</sup> Giesst heut mit geschickter Hand die Welle ein.

3. Geht nach Wassern zu dem Samudra; den Sohn der Wasser verehret mit Havis. Der möge euch jetzt eine reine Welle geben. Presset ihm süssen Soma.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Auf einen solchen weisen auch andere Einzelheiten hin. Man vgl. z. B. Maitr. Samh. II, 13, 1 (152, 1) *yāsām devā divi kṛṇvanti bhakṣam* u. s. w.

<sup>2)</sup> Der Mond. Siehe IX, 38, 5 (S. 329); 85, 10 (S. 354); 71, 9:

*divyaḥ suparṇo 'va cakṣata kṣām*  
*somaḥ pari kratunā paçyate jāh ||*

97, 33: *divyaḥ suparṇo 'va cakṣi soma*  
*pīnvan dḥārāḥ karmanā devavitau*

ferner, wie ich glaube, X, 114, 4.

<sup>3)</sup> S. S. 214. Ganz parallel ist VII, 47. Man vgl. z. B. den 2. Vers:

*ta m ūrmim āpo madhumattamaṁ vo*  
*apām napāt avatv āçuḥemā etc.*

4. Der ohne Brennholz leuchtet in den Wassern, den die Weisen bei den Opfern verehren: Apām napāt, mögest du süsse Wasser geben,<sup>1)</sup> an denen Indra zur Kraft erstarkt.

5. An denen Soma<sup>2)</sup> sich erfreut und ergötzt, wie an schönen Mädchen ein Mann, zu diesen Wassern, o Adhvaryu, gehe. Was du eingeessen wirst, reinige mit Pflanzen.

6. Es mögen dem Jüngling (Soma)<sup>3)</sup> sich die Jungfrauen neigen, wenn er verlangend den verlangenden naht. Es sind eines Gedankens und Herzens die Adhvaryus, die Erde und die göttlichen Wasser.

7. Der euch in der Gefangenschaft Freiheit brachte, der euch von grosser Schmach erlöste, dem Indra entsendet, o Wasser, eine süsse, gotterfreuende Welle.

8. Entsendet ihm die süsse Welle, der euer Spross ist, ein Brunnen voll Honig; die mit Butter beträufelte, bei den Opfern zu erflebende (Welle). Reiche Wasser, hört meinen Ruf.

9. Entsendet, o Ströme, die erfreuende, Indra zum Trank dienende Woge, die beide (Himmel und Erde) erhebt; den berauscheden, himmelgeborenen, dreifachen hin und her wandelnden Brunnen des Uçanas.<sup>4)</sup>

10. Sie drängen dicht herbei, in zwiefachem Strome,

---

Maitr. Samh. I, 11, 3 (162, 3); II, 6, 7 (67, 18). Taitt. Samh. I, 8, 11; Vāj. S. X, 3; Çat. Br. V, 3, 4, 4 ff. u. s. w.

<sup>1)</sup> Man vgl. hierzu aus der Agni-Somagopā-Hymne IV, 58, deren erster und 5. Vers schon mehrfach genannt sind, noch die ganz parallelen Worte 11 cd.:

*apām anīke samīthe ya ābhṛtas  
tam aṣṭāma madhumantam ta ūrmin.*

<sup>2)</sup> Hier steht Soma deutlich für Apām napāt.

<sup>3)</sup> cf. hierzu V, 45, 9; IX, 9, 5; 78, 3 u. s. w.

<sup>4)</sup> Ich übersetze mit Ludwig „des Uçanas,“ weil IX, 87, 3 zeigt, dass dieser mythische Name dem ganzen Sagenkreise von der Auffindung des himmlischen Mondbrunnens angehörte.

sie gehen wie Räuber in geschlossener Reihe (?) o Rṣi, die Mütter, die Herrinnen der Welt, die Wasser verehere, die gemeinsam wachsenden von gleichem Ursprung.

13. Als die Wasser erblickt wurden herankommend, Butter, Milch und Honig bringend; im Geiste mit den Adhvaryus übereinstimmend, Indra gut gepressten Soma bringend,

14. Kamen sie herzu voll Reichtum und voll Leben. Setzet, o Adhvaryus, Freunde, sie hin. Stellt sie, o liebe, auf die Opferstreu; mit Apām napāt euch vereinend.

15. Es kamen die Wasser verlangend zu dieser Opferstreu; bei dem Opfer liessen sich die Frömmen nieder. O Adhvaryus, presset Indra Soma. So ward euch leicht das Götteropfer.“

Man sieht, wie viele Züge dieses Liedes in Somahymnen widerkehren; namentlich lesen sich ausser v. 5 der 6. 8. 9. Vers wie früher besprochene Verse aus dem IX. Maṇḍala. Mit der Bezeichnung *madhva utsaḥ* ist das oben über Soma als Brunnen Gesagte zusammenzustellen: der am Himmel fahrende Mondbrunnen voll süssen Trankes war offenbar kein brahmanischer, sondern ein volkstümlicher und in den Anschauungskreis der vedischen Sänger übergegangener Glaube.

Keine Ausbeute gibt die Befragung der R̥V.-Verse, die ihn mit andern Göttern zusammen nennen.<sup>1)</sup> Dagegen sind

<sup>1)</sup> Zweimal (I, 22, 6; X, 149, 2) ist er neben Savitr so genannt, dass man einen von beiden Namen für ein blosses Appellativ halten könnte; dem stehen aber die Aufzählungen II, 31, 6 u. VI, 50, 13, welche beide Götter deutlich trennen, entgegen. X, 92, 13 steht er neben Pūṣan, also neben einem Sonnengott und Vāyu; mehrere Male neben ahir budhnya oder aja ekapād u. a. (I, 186, 5; II, 31, 6; VII, 35, 13); neben Trita II, 31, 6; V, 41, 10; neben Agni VI, 13, 3. Der letzte Vers hat noch am ehesten Anspruch auf Beachtung. Denn in ihm steht Agni mit Apām napāt in fast derselben Verbindung wie I, 93, 4 mit Soma. Man vergleiche *sa — hanti vṛtram agne vipro vi paṇer bharti vājam| yaṁ tvam — sajoṣa naptr̥pām hinoṣi* mit *agnīṣomā ceti tad vīryam vām yad amuṣṇitam avasam paṇim gāh*.

die Angaben des Avesta nicht ohne Wert. Auch in ihm erscheint Apām napāo, wie sein Name sagt, als Sohn der Wasser und wird häufig mit ihnen zusammen angerufen.<sup>1)</sup> Windischmann<sup>2)</sup> und Geldner<sup>3)</sup> haben die Ansicht ausgesprochen, dass an einer Stelle, Yt. 5, 72,<sup>4)</sup> der Name eine Lokalität bedeute; das ist aber weder mit Rücksicht auf die andern Angaben des Avesta noch an und für sich wahrscheinlich. Denn wie Geldner selbst hervorhebt, passen die Apām napāt betreffenden Epitheta weder in den Zusammenhang noch in das Metrum. Daraus muss man folgern, dass mit den Worten *berezantem ahurem* ein auch die zwei Worte *apām napātem* mitumfassender Einschub beginnt, und dass der eigentliche Text vor oder hinter *upa* unvollständig abschliesst. Dieser Stelle wohnt also keine Beweiskraft inne. Wichtiger als sie sind folgende Abschnitte: Yt. 8, 4: *tištrīm — yazamaidē — apām nafedhraṭ haca cithrem*.

34: *apām napāose tāo āpō  
spitama anuhe astvaitē  
šōithrōbakhtāo vibakhsaiti  
vātasca yō daršiš awzh  
. . dātem ca hvarenō  
aṣaonām ca fravaṣayō*<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Y. 1, 5; 6, 4; Yt. 2, 4. 5 u. s.

<sup>2)</sup> Zoroastr. Stud. 181.

<sup>3)</sup> KZ. XXV, 390<sup>4</sup>.

<sup>4)</sup> *tām yazata aṣavazdāo | puthrō pourudhākḥštōiš | aṣavazdas ca thritas ca | sāyuzhārōiš puthra upa berezantem ahurem kḥsathrīm kḥsaḥtem apām napātem aurcaṭaspem*.

<sup>5)</sup> Das Metrum ist nicht in Ordnung. Geldner (KZ. XXV, 471) streicht *yō daršiš* und das vorletzte *ca*; *hvarēnō* übersetzt er durch ‚Frische.‘ *hvarēnō* heisst aber Glanz und er ist nach Yt. 13, 65 *mazdadātem*, also wird *mazda* zu ergänzen sein. Wir vermissen ferner neben *apām napāt*, *vāta*, *hvarēnō* eine Erwähnung der Wasser. Diese muss in *awzh* (= *āpas*) stecken. Besser ist es vielleicht mit J 10 *aiwizh* (= *adbbis*) zu lesen ‚der Wind mit den Wassern.‘

„es verteilt, o Spitama, Apām napāt für die lebende Welt die Wasser über die Länder [und der Wind der heftige mit den Wassern und der mazdageschaffene Glanz und die Fravašis der Gerechten].<sup>1)</sup>

19, 51: *aētaṭ hvarenō frapinvata*  
*avi zrayō vourukašem*  
*ādīm hathra haṅgeurvayaṭ*  
*apām napāo aurvaṭaspō*  
*taṭ [ca] izyēiti apām napāo [aurvaṭaspō]*  
*aētaṭ hvarenō haṅgreṣṣānē*  
*yaṭ ahvaretem . . .*  
*bunē<sup>2)</sup> zrayanihō gufrahe*  
*bunē jafranām vairyanām*  
*berezantem ahurem khṣathrīm*  
*khsaētem apām napātem*  
*aurvaṭaspem yazamaidē*  
*aršānem zavanōsum*  
*yō nerēuṣ dadha yō [nerēuṣ]<sup>3)</sup> tataša*  
*yō upāpō yazatō*  
*sruṭ-gaoṣōtemō [asti] yēzimnō*

„dieser Glanz wallte hin zum See Vourukaša, da erfasste ihn alsbald A. N., der mit schnellen Rossen fahrende. (Denn) so wünscht Apām napāt: diesen Glanz will ich ergreifen; den unfassbaren (?) in dem Grunde des tiefen Sees, in dem Grunde der tiefen Schlünde. Den hohen Herren, den frauenbegleiteten,<sup>4)</sup> den leuchtenden Apām napāt, mit schnellen Rossen, verehren wir, den starken, den Helfer für den

<sup>1)</sup> Ich bezweifle, dass die hier eingeklammerten Worte überhaupt hierher gehören.

<sup>2)</sup> So mit Geldner und Bartholomae.

<sup>3)</sup> Nach Geldner, Drei Yašt S. 40, ist das zweite nerēuṣ zu streichen.

<sup>4)</sup> Er heisst nicht überall *khṣathrya*. Die Ableitung des Wortes von *khṣathri* ‚Frau‘ geht von Windischmann aus (S. 178), der an der Tautologie *khṣaētem* und *khṣathrīm*, im Fall man letzteres gleich *khṣathriyem* setzt,

Rufenden, der Menschen schuf und gestaltete, den in den Wassern wohnenden Gott, der am ehesten hört, wenn er verehrt wird.“

Schon Windischmann hat bemerkt, dass die an dem untergeordneten Yazata Apām napāt haftende Schöpfung des Menschen im Widerspruch mit der sonstigen Schöpfungstheorie Irans steht und als ein Stück altarischer Mythologie in den zarathustrischen Glauben hineinragt.<sup>1)</sup> Sie beweist, dass A. N. nicht immer in dieser bescheidenen Stellung gestanden haben kann und wird sofort verständlich, wenn wir in Apām napāt einen alten Mondgott sehen. Der Mond (māōnh) heisst im Avesta *gaocithra* Stiersamen enthaltend, sein Licht bewirkt nach Yt. 7, dass die Pflanzen wachsen, er verleiht Reichtum und Wohlfahrt. Wenn er hier ein Schöpfer der Menschen genannt wird, so stimmt das mit den Worten des R.V. *bhuvā jāyāna* (S. 372) und mit dem, was der R.V. von Soma sagt (S. 313. 359) überein. Ein nicht bedeutungsloses Wort ist das ihm beigelegte *aurvaśpa*. Im R.V. heisst er *ācuhēman*,<sup>2)</sup> gedankenschnelle Stiere ziehen ihn R.V. I, 186, 5. *aurvaśpa* ist nur ein Beiwort der Sonne und Apāmnāpāt's. Auch dies spricht dafür, natürlich ohne etwas zu entscheiden, dass er der Mondgott ist; denn dem Monde kommen am ersten nächst der Sonne schnelle Rosse zu. Seine Bezeichnung als *kṣathrya* „mit Frauen versehen“ erinnert an die Jungfrauen R.V. X, 30, 5. 6, die sich ihm neigen, an denen sich Soma erfreut, die Apāmnāpāt's wie Somas Mütter sind.

Wir finden also eine Reihe von Anzeichen, welche

---

Anstoss nahm. So ist es denn auch von andern gefasst worden z. B. von Wilhelm, der (*contribution à l'interpr. Muséon* 1885 S. 17) sagt: *aux nombreuses femmes. Darmesteter, the lord of females.* Dazu passt die Bezeichnung *aśan*.

<sup>1)</sup> S. 180.

<sup>2)</sup> II, 31, 6; 35, 1; VII, 47, 2; *Maitr. Samh.* I, 11, 1 (162, 3) u. s.

alle auf Apām napāt als Mondgott hinweisen und, wie ich glaube, die Ansicht ausreichend begründen, dass der indo-iranische Gott Apām napāt eine Form des Mondgottes, der *candramā apsu* ist. Das von ihm hier gezeichnete Bild wird, wie ich hoffe, richtiger sein als alle andern von ihm früher entworfenen; bei der Spärlichkeit und Sprödigkeit des Materials ist eine absolute Sicherheit der Beweisführung allerdings nicht gegeben.<sup>1)</sup>

## 2.

## Sarasvant.

Wie Apām napāt zu den Wassern, steht Sarasvant zur himmlischen Sarasvatī in naher Beziehung. Das PW. sagt von ihm, dass es der Name eines zu den Göttern des oberen Gebietes gezählten Bewahrers der himmlischen Wasser sei, der durch Regen und Bäche Fruchtbarkeit schenkt. Bergaigne meint I, 144: *Poiseau Agni peut être tantôt le soleil, tantôt l'éclair. Sous le nom de Sarasvat, c'est, ainsi que nous le verrons, Agni qui est appelé au vers I, 164, 52, l'oiseau divin . . .* und II, 47: *Poiseau divin qui est à la fois le foetus des eaux et des plantes, et qui ne peut être par conséquent qu'Agni ou Soma, reçoit au vers I, 164, 52, le nom de Sarasvat, auquel correspond le féminin Sarasvatī, nom de la rivière céleste par excellence.*

Ich glaube, dass nach meinen bisherigen Ausführungen sich der Charakter dieses Gottes schärfer bestimmen und S. sich direkt mit Apām napāt, Agni Somagopā oder Soma identifizieren lässt. Wenn wir den wichtigsten Vers, RV.

<sup>1)</sup> Aus diesem Apām napāt, „dem Mond als Sohn der Wasser“ hat sich die Gestalt Hiranyagarbhas, deren mythologischer Hintergrund aus X, 121 noch ersichtlich ist, entwickelt.

I, 164, 52 ins Auge fassen, so zeigt sich die Uebereinstimmung aller wesentlichen, Sarasvant dort beigelegten Eigenschaften mit denen, welche vorher als dem Mondgott charakteristisch hervorgehoben sind, in eindrucklicher Weise.

*divyaṃ suparnaṃ vāyasam*<sup>1)</sup> *brhantam*  
*apāṃ garbhaṃ darçatam*<sup>2)</sup> *oṣadhīnām* |  
*abhīpato vṛṣṭībhis*<sup>3)</sup> *tarpayantam*  
*sarasvantam avase jōhavīmi*<sup>4)</sup> ||

„Sarasvant rufe ich zu Hilfe, den himmlischen schöngedierten gewaltigen Vogel, den Spross der Wasser, den ansehnlichen unter den Pflanzen, der zur rechten Zeit mit Regen erquickt.“ Abgesehen von der allen dreien gemeinsamen Eigenschaft „Sohn der Wasser“ zu sein, heisst (*divya*) *suparna* auch *Apāṃ napāt* X, 30, 2; *Soma* IX, 71, 9; 85, 11; 97, 33. *Soma* herrscht, wie gezeigt, über den Regen; *Apāṃ napāt* wird X, 30, 4 aufgefordert, die süßen Wasser zu geben<sup>5)</sup> und nach dem Avesta verteilt er die Wasser an die Länder; Sarasvant erquickt mit Regen. Dass die Worte *darçatam* oder *vṛṣabham oṣadhīnām* ganz besonders auf einen mit *Soma* identischen Gott weisen, brauche ich nicht hervorzuheben.

Nicht ausser Acht zu lassen ist, dass dieser selbige hier besprochene Vers *Taitt. Samh. III, 1, 11* steht und ihm

<sup>1)</sup> AV. VII, 39 liest *payasam* für *vāyasam*.

<sup>2)</sup> l. c. besser *vṛṣabham*. So auch *Taitt. Samh. III, 1, 11*°.

<sup>3)</sup> l. c. *vṛṣṭyā*.

<sup>4)</sup> l. c. *ā no goṣṭhe rayiṣṭhām sthāpayāti*.

<sup>5)</sup> *madhumatir apo dāh*. Man vergleiche zu diesen Worten auch den Vers RV. VII, 96, 5. Nir. X, 24 u. s:

*ye te sarasva ūrmayo madhumanto ghrtaçcutaḥ* |  
*tebhīr no 'vitā bhava* ||

und dazu wider S. 333 das von Agni Somagopā Gesagte

*etā arçanti hr̥dyāt samudrāt*

oder IV, 58, 11 S. 375.



dort zwei an Sinivāli, also an die eine der Mondphasen gerichtete Verse folgen. Weiter stimmt damit überein, dass Tāṇḍya Mahābr. XVI, 5, 15 gesagt wird, Sarasvant sei *svargo lokāḥ*, wozu der Commentar aus einem andern Brāhmaṇa die Worte anführt: *amāvāsyā vai sarasvatī paurṇamāsāḥ sarasvān*.<sup>1)</sup> Dieser Deutung entspricht ferner, wenn man auf die sich anbietende Ableitung von *saras* etwas geben darf, auch die Etymologie; denn der mit *Saras*, Wasser, versehene Gott erinnert an die früher erwähnten Eigenschaften des Mondes *ghṛtasnu*, *svadhāvant*, *ūrjām patiḥ* und erklärt uns, warum RV. VII, 96, 6 zu Sarasvant gesagt werden kann:

*pīpivāṁsaṃ sarasvataḥ  
stanaṃ yo viṣvadarçataḥ |  
bhakṣīmahi prajāṃ iṣam ||*

„möchten wir uns erfreuen an der schwellenden Brust Sarasvants, der allsichtbar ist; erfreuen an Kindern und Labung.“ Die „schwellende Brust Sarasvants“ vergleicht sich dem „Meer im Herzen“ Agni Somagopās, dem „Payas des Rṣi“, dem Melken des tausendfach strömend lassenden Stieres u. a. mythologischen Ausdrücken, die ich früher besprochen habe.<sup>2)</sup> Ebenso werden die (wegen der Verbindung mit *Sarasvatī* sicher auf Sarasvant zu beziehenden) Worte *sa vā-vṛdhe naryo yoṣaṇāsu vṛṣā çiçur vṛṣabho yajñiṃyāsu* (VII, 95, 3) verständlich, wenn wir in ihm den Mondgott sehen; Sāyaṇa irrt, wenn er von Vāyu spricht.

Mit Sarasvant steht *Sarasvatī*, wie man sich aus VII, 95. 96 überzeugen kann, in enger Verbindung. *Sarasvatī*

<sup>1)</sup> Die Verse AV. VII, 40, 1. 2 sind farblos und hier nicht berücksichtigt worden.

<sup>2)</sup> AV. IX, 4, 9 wird von dem bald als Sonne bald als Mond gedachten Stier gesagt *daivir viçāḥ payasvān ā tanoṣi tvām indraṃ tvām sarasvantam āhuḥ*. Die letztere Bezeichnung erklärt sich jetzt leicht. Dem Grund seiner Identifikation mit Indra werde ich an andern Orten nachzugehen haben.

heisst daselbst „die himmlische der Ströme“ und hat ersichtlich die Bedeutung nicht nur eines irdischen Stromes, des heiligen Flüsschens des Mittellandes, sondern auch einer Genie dieses Stromes, ihres Vorbildes am Himmel. Darum ist mir unzweifelhaft, dass mit Sarasvatī nicht eine Mondphase bezeichnet sein kann, wie der genannte Commentar meint, sondern nur der marutbefreundete,<sup>1)</sup> himmlische Strom, welcher zur Regenzeit sein Wasser ausgiesst, die Milchstrasse. Dies führt mich zu dem letzten Punkt dieses Kapitels, zu

## 3.

### Drapsa und An̥umatī.

Ich habe von den den Mond als Tropfen bezeichnenden Stellen eine umfangreichere bisher übergangen, weil die einzelnen in ihr enthaltenen Anschauungen erst durch das Vorausgeschickte ihre Aufklärung erhalten. Es ist die kleine, einem Indralied eingefügte Hymne VIII, 85 (96), 13—15:

*ava drapso an̥umatīm atīṣṭhat  
iyānaḥ kṛṣṇo daṣabhiḥ sahasraiḥ |  
āvat tam indraḥ śacyā dhamantam  
apa snehitīr nṛmanā adhatta ||*

14. *drapsam apaśyam viṣṇuḥ carantam  
upahvare nadyo an̥umatyāḥ |  
nabho na kṛṣṇam avatasthivāṅsam  
iṣyāmi vo vṛṣaṇo yudhyatājau ||*

<sup>1)</sup> VII, 96, 2: *sā no bodhy avitrī marutsakhā*. Maruts und Sarasvatī sind zusammen III, 54, 13 genannt, Maruts, Sarasvatī, Bṛhaspati V, 43, 10—12. Maitr. Samh. III, 16, 2 (184, 12) *sarasvatī saha rudrair na āvit*. (Der Name Paruṣṇī scheint V, 52, 9 auf sie übertragen). Bergaigne I, 326. Oben S. 115.

15. *adha drapso anṣumatyā upasthe*  
*adhārayat tanvaṃ titviṣāṇaḥ |*  
*viṣo adevir abhy ācarantiḥ*  
*bṛhaspatinā yujendraḥ sasāhe ||*

*Anṣumatī* als Flussname kommt im R̥V. nur an dieser Stelle vor und hat der Exegese erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Mir scheinen die bisherigen Erklärungsversuche nicht ausreichend zu sein; ich will anstelle einer Kritik meine eigene Auffassung darlegen.

Es kann nach dem früher Bemerkten nicht zweifelhaft sein, dass VI, 44, 22 der mit Indras Hilfe über seine Feinde siegreiche Tropfen der Mond ist, der Gefährte Indras, den wir mit diesem im Bunde den Paṇi besiegen und andere Taten verrichten sehen. Darum wird der Tropfen auch hier der Mond sein und der „schwarze Tropfen“, wie Ludwig<sup>1)</sup> erkannt hat, der in Verfinsterung befindliche Mond<sup>2)</sup>; die ihn begleitenden Zehntausende, sind dann, wie ich meine, sein Strahlenkranz.<sup>3)</sup> Indra, die Maruts, die den Mond sonst geleiten und in der Regenzeit ihm beistehen, ruft der Sänger auch hier zur Hilfe an. *Anṣumatī* „der strahlenreiche Strom“ ist die Milchstrasse, an deren Rand der Mond in die Finsternis eintritt, in deren Mitte diese vorüber ist. Ich übersetze diese Verse demnach so:

„Es ging der Tropfen in die strahlenreiche ein, verfinstert (schwarz) dahinwandelnd mit Zehntausenden. Es half Indra dem schnaubenden<sup>4)</sup> mit Kraft; mannesmutig entfernte er die Feinde.<sup>5)</sup>“

<sup>1)</sup> III, 202; V, 188; Sonnenfinsternisse S. 5.

<sup>2)</sup> Der Mond führt in den Brāhmaṇas mehrfach die Bezeichnung *Vṛtra*. Den Grund davon werde ich weiter unten besprechen.

<sup>3)</sup> cf. IX, 86, 40 *sahasrabhṛṣṭiḥ*. Oder ‚angefleht von Zehntausenden‘?

<sup>4)</sup> Das ‚Donnern, Brüllen‘ gilt als Eigenschaft des Mondes, wie sich S. 346 zeigte, zu einer besonderen Zeit. Es ist ihm auch hier, obwol es hier keine Bedeutung zu haben scheint, beigelegt.

<sup>5)</sup> Die Bedeutung von *snehiti* ist nicht gesichert.

Ich sah den Tropfen . . .<sup>1)</sup> wandeln, am Ufer des strahlenreichen Stromes, hinein ihn tauchen, einer schwarzen Wolke gleich. Ich flehe zu euch, o Männer (Maruts), kämpfet um Sieg.

15. Da erhielt der Tropfen im Schoosse der Strahlenreichen, erglänzend, seinen Leib. Die ungöttlichen andringenden Stämme besiegte Indra mit Bṛhaspati im Bunde.“

Wenden wir uns jetzt zu einer andern, bisher unbeantworteten Frage:

## H. Warum heisst der Mond ‚Pavamāna‘?

Es hat sich früher gezeigt, dass der durch die Seihe gehende Somasaft ‚pavamāna‘ genannt wird. Es bleibt die Frage zu beantworten, was dieses Beiwort bedeutet, wenn es auf Gott Soma bezogen wird. Wir finden die Antwort in dem Vorausgehenden schon zum Teil enthalten. Gott Soma Pavamāna ist der Freund Indras, Vāyus, der Maruts, der Herr der Wasser, der Regen spendet. Soma Pavamāna's Wirksamkeit wird also in derselben Jahreszeit, der jene Götter vorwiegend angehören, sich entfalten: der sich läuternde König ist der Mondgott, der sein Regenwasser, das wahrste Ambrosia, durch die Himmelsseihe fliessen lässt.

<sup>1)</sup> *viṣṇu* ist unklar. Sāy. sagt *viṣvagañcane sarvato vistrte deçe / yad vā viṣṇo viṣamaḥ / viṣame parair adṛçye guhārūpe deçe carantam parito gacchantam*. PW: „abseits.“ Ludwig „im Weiten.“ Mir ist dies zu farblos. Ein Comm. (siehe PW.) gibt an, dass *viṣṇu* auch Aequinoktium bedeuten könne. Sollte es hier eine derartige Zeitbestimmung sein?

Auf die Regenzeit folgt der Herbst. Mit seinem hellen Mond- und Sternenglanz steht er im Gegensatz zur langen Nacht der Regenzeit. Mythologie ist Dichtung und an die Dichter, wären es auch die einer späteren Zeit, müssen wir uns wenden, wollen wir die Mythologie verstehen, wollen wir die Anschauungen lebendig sehen, welche sich in bestimmten Göttertypen niedergeschlagen haben. Der Herbst mit seinem Mondesglanz und den sternenhellen Nächten ist ein Lieblingskind der indischen Sänger. *çaradindusundararucis* — *sā me girām devī* heisst es Sāh. Darp. 1 von Sarasvatī, „deren Glanz wie der Herbstmond lieblich ist.“ Eben dort (§ 283 S. 130) wird der Herbst, der die Regenzeit vertrieben hat und im Glanze des Mondes strahlt, mit Rāma verglichen, der das zehnköpfige Ungeheuer besiegte.<sup>1)</sup> Mahābh. III, 182, 11. 12 (ed. Bomb.) wird von den mond- hellen Nächten des Herbstes gesprochen:

*vimalākāçanākṣatrā çarat teṣāṃ çivābhavat —  
dṛçyante çānturajasah kṣapo juladuçitalāḥ  
grahanākṣatrasaṅghaiç ca somena ca virājītāḥ ||*

Kum. Saṃbh. 7, 26: *paryāptacandрева çarattriyāmā*. Ra-  
ghu v. 15, 54: *mahaujasā samyuyuje çaratkāla ivendunā  
(agastyena)*. R̥tusamh. III, 7. 21. 22. Brahmaparivarta-  
pur.<sup>2)</sup> scheint das Gesicht Kṛṣṇas: *çaratpārvaṇacandrābhaṃ  
sudhāpūrṇānam*. In der schönen Schilderung des Herbstes  
Viṣṇupur. V, 10 heisst es v. 7:

*tārakāvimale vyomni rarājākhaṇḍamaṇḍalāḥ |  
candraç caramadehātmā yogī sādhuḥkule yathā ||*

es leuchtete der Mond mit voller Scheibe am sternenhellen  
Himmel, wie ein Yogin im Kreise der Guten mit seinem  
letzten Körper und Geist.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> *utkhāya gāḍhatamasam ghanakālam ugram  
rāmo daçūsyam iva saṃbhṛtabandhujivāḥ.*

<sup>2)</sup> Stenzler, Brahmaparivartap. spec. S. 22, v. 10.

<sup>3)</sup> Comm. *caramau dehātmanau sthūlasūkṣmadehau yasya so 'khaṇḍa-  
prakāṣo yogi yathā.*

Dieser dem dichterischen Sinn der Nachwelt bedeutungsvoll erschienene Gegensatz zwischen Regenzeit und Herbst hat sicher auch auf das Gemüt der vedischen Vorzeit seinen Eindruck nicht verfehlt. Den Ausdruck dieser Empfindungen haben wir in den Pavamānaliedern des IX. Maṇḍala, die ihre Verwendung bei der Pressung und Läuterung der Pflanze fanden, die als irdischer Repräsentant des Mondgottes galt. Sie behandeln die Läuterung des himmlischen, nach der Regenzeit wider im vollsten Glanze strahlenden Mondes. Sein Aufgehen nach langer Finsternis bedeutet das Ende der Regenzeit. Man könnte diese Lieder eine Sammlung von Mondfestliedern nennen, sie verteilen sich unter Dichter verschiedener Zeiten und Geschlechter und beweisen durch ihre Zahl die Verbreitung der dem Mond, dem Gott der Wasser, wie dem Besieger der Finsternis geltenden Feier oder Feiern. Man könnte zum Vergleich an das Viṣṇuprabodhahfest denken, das in späterer Zeit am 26. Oktober (am 11. Tage in der Lichthälfte des Kārttika) zu Ehren Viṣṇus gefeiert wurde, der nach viermonatlichem Schläfe sich von seinem Lager erhebt. Ähnliche, nur durch den verschiedenen Charakter des Mondgottes abgeänderte Bedeutung wird auch dieses Mondfest oder eins dieser Mondfeste gehabt haben.

So wird erklärlich, warum in Somas Bereich Sonne und Sterne stehen. Mit Blitz und Donner, mit Indra und den Maruts im Bunde verscheucht er die Finsternis und gibt neues Licht; er verleiht der Sonne neuen Glanz und heisst die Sterne wider leuchten.

IX, 28, 5: *eṣa sūryam arocayat*

36, 3: *sa no jyotiṃśi<sup>1)</sup> pūrva*  
*pavamāna vi rocaya |*

37, 4: *arocayat | jāmūbhiḥ sūryaṃ saha*

<sup>1)</sup> d. h. Sterne.

42, 1: *janayan rocanā divo janayann apsu sūryam*

85, 9: *arūrucad vi divo rocanā<sup>1)</sup> kaviḥ |*

86, 22: *sīdann indrasya jaṭhare kanikradan  
nṛbhir yataḥ sūryam arohayo divi ||*

29: *tava jyotīṃṣi pavamāna sūryaḥ |*

VI, 39, 3. 4 (S. S. 313); IX, 23, 2; 35, 1; 49, 5; 50, 5; 59, 4; 61, 16; 63, 7; 66, 24. 25; 96, 5; 97, 31. 41; 107, 7; 110, 3.

Wenn nach der Erzählung des Mahābhārata beim Quirlen des Oceans mit dem Mandara durch Götter und Asuras ein Feuer entsteht, das Indra mit Wolkenwasser löscht, wenn alle Säfte der gewaltigen Bäume und Pflanzen ins Meer fließen und aus seinem mit trefflichsten Säften gemischten und zu Butter gerinnenden Wasser sich nach erneuter Anstrengung der Götter der hunderttausendfachstrahlende, kaltstrahlende Soma (Mond), nach ihm Črī mit schönem Gewande erhebt, so hat die spätere Zeit mit dieser Schilderung der Aufeinanderfolge von Grīṣma, Varṣāḥ und Herbst die Anschauungen des RV. zwar dichterisch vervollkommenet, sie aber im Wesentlichen unverändert beibehalten.

## I. Soma giriṣṭhā.

Es wurde im ersten Teil dieses Buches (S. 60) bemerkt, dass nicht alle Stellen, die von Soma als Bergbewohner sprechen, damit die Pflanze meinen. Wegen des tiefgreifenden Parallelismus zwischen Gott und Pflanze ist es schwer im einzelnen Fall zu entscheiden, was von beidem gemeint ist. Nach meiner Ansicht ist hierher zu ziehen:

<sup>1)</sup> Des Himmels Lichter.

IX, 85, 10 (s. S. 354):

„am Himmelsgewölbe melken die süßzungigen Freunde (Maruts) den in den Bergen wohnenden Stier,“ und vielleicht auch IX, 95, 4:

*taṃ marmṛjānaṃ mahiṣaṃ na sānu  
anṇaṃ duhanty ukṣaṇaṃ giriṣṭhām |*

„sie melken den Schoss, den Stier, der in Bergen wohnt, der einem Büffel gleicht, der gereinigt wird, auf die Seihe.“<sup>1)</sup> Doch ist auf diesen zweiten Vers, den man auch auf die Pflanze beziehen könnte (besonders, wenn man IX, 62, 4 zum Vergleich herbeizieht), kein grosser Wert zu legen.

Nachdem durch die früheren Abschnitte festgestellt ist, dass Soma im RV. den Mond bedeutet, wird es keine Schwierigkeit mehr haben, auch dem Worte *giriṣṭhā*, wenn es auf König Soma angewendet wird, die richtige Bedeutung zuzuweisen. Am Anfang des 4. Aktes der *Çakuntalā*<sup>2)</sup> heisst es, dass der Mond seinen Fuss auf den Gipfel des die Erde tragenden Sumeru setze. Von Sūrya wird RV. I, 191, 9 gesagt *udapatat parvatebhyaḥ*, Viṣṇu wird I, 154, 2. 3 *giriṣṭhā* und *giriḥṣit* genannt: es kann nicht befremden, auch den Mondgott im RV. als *giriṣṭhā* bezeichnet zu sehen.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> *sānu* = Seihe s. S. 203.

<sup>2)</sup> ed. Pischel S. 75:

*pādanyāsaṃ kṣitidharaguror mūrdhni kṛtvā sumeroḥ  
krāntaṃ yena kṣayitatamasā madhyamaṃ dhāma viṣṇoḥ  
so 'yaṃ candraḥ patati gaganād alpaṇṇasair mayūkhaiḥ. —*

<sup>3)</sup> Vielleicht gehört hierher noch IX, 82, 3 (s. S. 56. 60) und I, 187, 7:

*yad ado pito ajagan  
vivasva parvatānām |*

„als du von dort, o Trank, kamst, Licht der Berge.“ Doch ist die Uebersetzung unsicher.



## K. Soma oṣadhipati.

Der Parallelismus zwischen Gott und Pflanze reicht noch weiter. Der Mond ist Herr des Wachstums, also auch der Kräuter, die Somapflanze die vornehmste unter ihres Gleichen. Im Viṣṇupurāṇa z. B. heisst es I, 22, 2, dass Brahman den Mond (Soma) einsetzte zum Herrn über Sterne, Planeten, Brahmanen, über Pflanzen, über Opfer und Kasteiungen.<sup>1)</sup> Das Vāyupurāṇa sagt XXVII, 37, dass Soma der Mond sei und sein Atem die Schar der Pflanzen.<sup>2)</sup> Kum. Saṃbh. VII, 1 wird er *oṣadhīnām adhipa* genannt. Raghunandana's Smṛtitattva gibt in XII eine Schilderung der Götter; ich habe mir notirt, dass dort von einem *gauravarṇaḥ-pumān saumyaḥ sarvaṣadhisamanvitaḥ, nakṣatrādhipatiḥ saumyaḥ* gesprochen wird.

Diese später gang und gäbe Ansicht<sup>3)</sup> wird von den Brāhmaṇas geteilt. Ich führe aus dem Īat. Br. XII, 1, 1, 2 die Worte an: *candramā vai brahmā somo vai candramāḥ saumyā oṣadhayaḥ*. Zahlreicher sind die Stellen, die eben nur von *oṣadhayaḥ saumyaḥ*<sup>4)</sup> reden, ohne dass dieser Soma ausdrücklich als *candramas* bezeichnet ist. Da die Brāhmaṇas aber immer die Identität von Soma und Mond betonen, ist die

<sup>1)</sup> *nakṣatragrahaṇaviprāṇāṃ virudhāṃ cāpyaṇṇasataḥ |  
somaṃ rāḥye 'dadad brahmā yajñānāṃ tapasām api ||*

Dazu ist zu vergleichen AV. XII, 3, 31: *oṣadhīr — yāsāṃ somaḥ pari rāḥyaṃ babhūva*.

<sup>2)</sup> *candramās tu smṛtaḥ somaḥ tasyātmā hy oṣadhiganaḥ*.

XXXI, 38: *tārābhīmānī vijñeyas trītiyaḥ parivatsaraḥ | somaḥ sarvaṣadhipatiḥ* u. s. w.

<sup>3)</sup> Siehe weitere Beispiele PW. s. v. *oṣadhi*.

<sup>4)</sup> z. B. Maitr. Saṃh. I, 10, 9 (149, 11); II, 1, 6 (7, 13); 5, 1 (46, 8) u. a. Īat. Br. VIII, 4, 3, 17 u. a. Ebenso AV. II, 10, 2; VI, 96, 1.

Beurteilung jener Ausdrucksweise nicht zweifelhaft. Man beachte noch die S. 294 angezogene Stelle, nach der zur Neumondszeit der Mond in den Kräutern und Bäumen weilt, eine Ansicht, die sich als schon vedisch durch den Vergleich mit IX, 84, 3 und andern erweisen liess. Das PW. hat den Gedanken ausgesprochen, dass die Bezeichnung des Mondes als Herr der Pflanzen auf einer wesentlich scholastischen Grundlage beruhe. „Nachdem man sich daran gewöhnt hatte“, sagt es, „den Mond in enger Verbindung mit dem Somasaft zu betrachten, kam man auch darauf, einen näheren Zusammenhang zwischen dem Monde und den Kräutern überhaupt zu suchen.“ Meine Ausführungen machen diese Erklärung unwahrscheinlich. Der Glaube, dass der Mond auf das Wachstum der Pflanzen von Einfluss sei, ist soweit verbreitet — man darf nur an noch heute geltende Ansichten denken —, dass auch in Indien jene Meinung der späteren Litteratur im Volksglauben ihre Unterlage gehabt haben wird.<sup>1)</sup> Es ist kein Grund anzunehmen, dass dieser als Herr der Kräuter bezeichnete Soma nicht schon im RV. ebenso wie später der Mond gewesen sei. In einer auch nach dem PW. auf den Mond zu beziehenden Hymne I, 91 heisst es v. 22: *tvam imā oṣadhīḥ soma viçvās — ajanayaḥ* und IX, 114, 2 ist gesagt:

*somaṃ namasya rājānaṃ*

*yo jajñe virudhām patiḥ |*

„verehre König Soma, der als Herr der Pflanzen geboren wurde.“ Zwischen dem Veda und der späteren Litteratur zeigt sich also völlige Uebereinstimmung. Sehr deutlich tritt sie IX, 12, 7 hervor:

---

<sup>1)</sup> Man beachte folgende Stelle des Avesta Yt. VII, 4: *āaṣ yaṣ māohahē raokhsni tāpayēiti miṣti urvaranām zairigaonanām zaramaēm paīti zemāṣ uzukhsyēiti*: wenn das Mondlicht scheint, wachsen durch den Tau zur Frühlingszeit grüne Pflanzen aus dem Boden. ib. 5. heisst der Mond *zairimyāvanṣ*.

*nityastotro vanaspatir  
 dhīnām antaḥ sabardughaḥ |  
 hinwāno mānuṣā yugā ||*

„der Herr der Pflanzen, der eigene Stotra's besitzt,<sup>1)</sup> der reichlich die Gedanken in (unsrem) Innern strömen lässt (?) und aussendet die Geschlechter der Menschen.“ Daher glaube ich, dass auch X, 97, 18. 19. 22 unter Soma, dem König der Pflanzen, der Mondgott zu verstehen ist. Da er in der Somapflanze einen Vertreter auf der Erde hat, so nimmt kraft ihrer Herkunft natürlich diese Pflanze unter allen irdischen Gewächsen die erste Stelle ein. Auch sie ist ihr Oberherr.

## L. Soma tripr̥sthā.

Den Sinn dieses Wortes in seiner Beziehung auf Soma mit völliger Sicherheit zu ermitteln habe ich nicht vermocht. Es wird mehrfach auf den Gott, einmal<sup>2)</sup> auf den Saft angewendet. Sāyaṇa erklärt es an der letzteren Stelle mit *kṣīradadhisaktumiṣṭra*; aber dass man die drei Ācīr als „drei Rücken“ bezeichnen wird, ist nicht wahrscheinlich; eher könnte man an den S. 31, Anm. citirten Ausdruck *triparvāṇaḥ somāñcavaḥ* denken, an Somaschösslinge, die aus drei Parvans oder Gliedern bestanden, oder an das S. 54 über Somas „Rücken“ Gesagte, dann würde Soma tripr̥sthā ein dreikantiger Somaschoss sein; doch lässt sich keine Ansicht mit Sicherheit vertreten.

<sup>1)</sup> Siehe unten N. ‚Soma Kavi.‘

<sup>2)</sup> VII, 37, 1:

*abhi tripr̥sthāiḥ savaneṣu somair  
 made suciprā mahabhiḥ pr̥ṇadhvam. ||*

Ich übersetze ‚dreifach,‘

Ebenso ist es dort, wo Gott Soma in Frage kommt. Vier Verse sind in Betracht zu ziehen: IX, 71, 7:

*parā vyakto aruṣo divā kaviḥ  
vr̥ṣā tripr̥ṣṭho anaviṣṭa gā abhi |*

75, 3: *abhiṃ ṛtasya dohanā anūṣata  
adhi tripr̥ṣṭha uṣaso vi rājati ||*

90, 2: *abhi tripr̥ṣṭhaṃ vr̥ṣaṇaṃ vayodhām  
āṅgūṣāṇām avāvaṇantu vāṇiḥ |*

106, 11: *abhi tripr̥ṣṭhaṃ matayaḥ sam asvaran |*

Wer „drei Rücken“ hat, wird gemeiniglich auch drei Köpfe haben. Von drei Köpfen wird IX, 73, 1 gesprochen, aber der Vers ist nicht klar genug, um uns zu helfen.<sup>1)</sup> Drei Köpfe hat ferner, wie wir aus I, 146, 1 wissen, Agni, „der alle Räume des Himmels anfüllt.“ Das lässt vermuten, dass die Bezeichnung *tripr̥ṣṭha* eigentlich allein Agni gebührt,<sup>2)</sup> der zuerst aus dem Himmel (Sonne), dann „von uns“ (Feuer), zudritt in den Wassern (Mond) geboren ist, wie es X, 45, 1 heisst.<sup>3)</sup> Ich glaube daher, dass sich *tripr̥ṣṭha* auf Agni in seiner dreifachen Erscheinungsform bezieht und seine drei Körper bezeichnet.<sup>4)</sup> Von Agni (Pa-

<sup>1)</sup> *tr̥iṇ sa mādhnō asuraḥ cakra ārabhe.*

<sup>2)</sup> Er heisst auch *tripastya*, *triṣadhaṣṭha*, was sich allerdings auf die drei Opferherde beziehen kann.

<sup>3)</sup> cf. noch I, 95, 3:

*tr̥iṇi jānā pari bhūṣanty asya  
samudra ekaṃ divy ekaṃ apsu |  
pūrvām anu pra diṣaṃ pāṛthivānām  
ṛtūn praṇāṣad vi dadhāv anuṣṭhu ||*

die Jahreszeiten verteilt der Mond. X, 85, 18.

<sup>4)</sup> PW. sagt: „drei Rücken, Höhen, Flächen habend oder einnehmend. Die Erklärungen sind ungenügend. Vielleicht von den drei Höhen oder Flächen, welche die Stätten des Soma sind: Himmel, Bergeshöhe und G. Platz.“ Bergaigne I, 179: „qui a trois plateaux“ c'est-à-dire „qui de trois plateaux et il faut entendre par là les trois mondes comme le prouve le vers IX, 86, 27, qui place le troisième plateau de Soma en haut du ciel.“ Ludwig zu IX, 71, 7 „wol weil er im Himmel, in der Luft und auf der Erde wirkt.“ u. s. w.,

vamāna), der ja mehrfach für Soma steht, ist das Beiwort auf diesen übertragen.<sup>1)</sup>

## M. Soma und die Manen.

Es ist bekannt, in wie naher Verbindung man den Mond in der späteren Litteratur mit den Manen denkt. Nachdem, wie ich hoffe, über jeden Zweifel erhoben ist, dass Soma in allen Teilen des RV. ein Name des Mondes ist, hat die Annahme kein Bedenken mehr, dass an den wenigen Stellen, die Gott Soma mit den Manen zusammen bringen,<sup>2)</sup> dieser ebenfalls der Mondgott ist. Dadurch wird der Zusammenhang in der indischen Entwicklung völlig hergestellt und für alle in Betracht kommenden Verse ausreichendes Licht gewonnen. Die wichtigste Stelle ist RV. VIII, 48, 13:

*tvam soma pitrbhiḥ samvidāno  
anu dyāvāprthivī ā tatantha |  
tasmai ta indo haviṣā vidhema  
vayaṁ syāma patayo rayiṇām ||*

„du, o Mond, mit den Manen dich vereinend, hast dich über Himmel und Erde ausgebreitet.“<sup>3)</sup> Dir wollen wir, o Indu, mit Havis dienen. Lass uns Herrn von Reichtümern sein.“ Dieser Soma *pitrbhiḥ samvidāno* ist kein anderer als der Soma *pitrmant* des AV.<sup>4)</sup> und der Brāhmanatexte, die ihn

<sup>1)</sup> Man vgl. die Bṛhaspati beigelegte Eigenschaft *triṣadhasṭha* (IV, 50, 1<sup>ab</sup>) „drei Welten angehörig.“

<sup>2)</sup> K ā gi, Rgveda<sup>2</sup> Anm. 308.

<sup>3)</sup> d. i. sie beschienen: cf. AV. XVIII, 2, 32: *bhuvo vivasvān anātātāna*.

<sup>4)</sup> XVIII, 4, 72.

oft unter diesem oder einem ähnlichen Beinamen erwähnen.<sup>1)</sup> Die Manen heissen daher *somya* RV. X, 14, 6; 15, 1 ff. AV. II, 12, 5; auch *somajāmayaḥ* X, 92, 10 (Berg. I, 184). In dem Liede X, 57, von dem mehrere Verse (3—5) beim Manenopfer gebraucht werden, stehen v. 3 Soma Nārāṇsa und Pitaras eng zusammen.<sup>2)</sup>

Soma verleiht Lebensdauer, nicht nur in dieser Welt,<sup>3)</sup> sondern auch im Himmel. Er hat die Götter zur Unsterblichkeit berufen<sup>4)</sup> und der Trank von seiner Pflanze verleiht auch dem Menschen die Hoffnung dort zu sein, wo seine Väter sind. Das lehrt u. a.<sup>5)</sup> die schöne Hymne IX, 113, von der ich einige Verse in dem Wortlaut der Geldner-Kägi-Rothschen Uebersetzung folgen lasse.

7. Wo Licht ist, welches nie erlischt,  
und wo der Himmelsglanz erstrahlt,  
dahin, in die Unsterblichkeit,  
die ewige, bringe, Soma, mich.
8. Wo König ist Vaivasvata  
und wo des Himmels innerstes,  
wo jene ewigen Wasser sind, —  
o Soma, mach unsterblich mich.

<sup>1)</sup> Çat. Br. II, 4, 2, 12: *pitṛdevatyō vai somaḥ*; II, 6, 1, 4: *pitṛmant*; III, 2, 3, 17; IV, 4, 2, 2 etc. Maitr. Samh. I, 10, 18 (158, 7). Vgl. noch I, 11, 3 (163, 7): *ā mā ganta pitaro viçvarūpā ā mā somo amṛtatvena gamyāt*; IV, 7, 2 (94, 15 ff.); IV, 2, 1 (22, 15. 17): *asau vā ādityo devānāṃ cakṣuḥ — candramā vai pitṛṇāṃ cakṣuḥ*. Çāṅkh. Çr. S. III, 16, 2 u. s. w.

<sup>2)</sup> *mano nū ā huvāmahe  
nārāṇsena somena |  
pitṛṇāṃ ca manmabhiḥ !!*

<sup>3)</sup> I, 91, 6; VIII, 48, 4, 7; IX, 4, 6; 91, 6.

<sup>4)</sup> IX, 108, 3: *daivyā janimāni — amṛtatvāya ghoṣayaḥ*.

<sup>5)</sup> Siehe oben S. 264.

10. Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt  
 an roter Sonne Gipfelpunkt,<sup>1)</sup>  
 wo Lust und Sättigung zugleich, —  
 o Soma, mach unsterblich mich.<sup>2)</sup>

So kann man nicht zu der Pflanze, sondern nur zum Mondgott reden. Aus der v. 2 gebrauchten Anrede an Soma *diçāṃ pate* ergibt sich überdies, dass der Mond gemeint ist, mit hinreichender Deutlichkeit.

An einer Stelle wird den Manen eine schöpferische Tätigkeit beigelegt, die sie mit Somas Hilfe vollziehen. IX, 97, 39:

*somo mīdhvāi abhi no jyotiṣāvīt |*  
*yenā naḥ pūrve pītarāḥ padaññāḥ*  
*svarvido abhi gā adrim uṣṇan ||*

„Soma half uns gnädig mit seinem Licht, durch das unsere ortskundigen Manen der Vorzeit das Licht fanden und dem Felsen die Kühe raubten<sup>3)</sup>“ (Ludwig).

Wir sind jetzt in den Stand gesetzt, die Frage zu beantworten, warum der Sāmaveda den Manen zugeteilt ist. Wie bekannt, ist der Sāmaveda in der Hauptsache ein Auszug aus dem IX. Maṇḍala und besteht ausschliesslich aus Somaversen.<sup>4)</sup> Da sich gezeigt hat, dass Soma der Mond ist und die Lieder des IX. Buches Mondfestlieder, so ist es klar, dass man den Sāmaveda den Manen zugewiesen hat, weil gerade sie in engster Beziehung zum Monde stehen.

Das Material, welches der ṚV. für Soma und die Manen bietet, ist damit erschöpft. Diese Seite seines Wesens ist im ṚV. nicht zu weiterer Entwicklung gelangt, weil die

<sup>1)</sup> Die Uebersetzer erklären *bradhna* „rötlich“ als Sonne. Der „rötliche“ in diesem Zusammenhange ist der Mond.

<sup>2)</sup> Siehe noch Vāj. Samh. XVII, 49: *somas tvā rājāmṛtenānuvastām*.

<sup>3)</sup> Die Manen schaffen auch die Sterne; s. X, 68, 11 S. 397.

<sup>4)</sup> Maitr. Samh. IV, 7, 2 (95, 3): *sāmavedatyō vai somaḥ*.

Eigenschaft des Todtengottes nach alter Tradition schon fest und deutlich haftete, an Yama, Vivasvants Sohn.<sup>1)</sup>

Es ist nicht gesagt, dass man sich stets den Mond selbst als Aufenthaltsort der Manen denkt. Das Çat. Brāhm. äussert an einer Stelle (VI, 5, 4, 8 S. 543): *nakṣatrāṇi vai janayo ye hi janāḥ puṇyakṛtaḥ svargaṃ lokaṃ yanti teṣāṃ etāni jyotiṃsi* „die Sterne sind die Frauen. Welche Menschen tugendhaft zur Himmelswelt gehen, denen gehören diese Sterne.“ Kāgi hat auf diese Stelle (R.V. 286<sup>a</sup>) aufmerksam gemacht und betont, dass diese Anschauung sich mit dem iranischen Glauben berührt. Wir haben auch aus dem R.V. zwei Verse, welche die Sterne zu den Manen in nahe Beziehung setzen, X, 68, 11:

*abhi śyāvāṃ na kṛṣanebhir aṇvam  
nakṣatrebhiḥ pitaro dyām apiṇṇan |  
rātryāṃ tamo adadhur jyotir ahan  
bṛhaspatir bhīmad adriṇi vidad gāḥ ||*

„Wie ein dunkles Pferd mit Perlen haben die Manen den Himmel mit Sternen geschmückt. Der Nacht gaben sie das Dunkel, das Licht dem Tage; Bṛhaspati spaltete den Fels und fand die Rinder.“ Ludwig hat zu diesem Verse (No. 927) ganz richtig bemerkt, dass unter den Sternen offenbar die Pitaras selbst zu verstehen sind. Ebenso sind

<sup>1)</sup> Nicht hierher gehört I, 91, 1:

*— tvam rajiṣṭham anu neṣi panthām  
tava prapīti pitaro na indo |  
deveṣu ratnam abhajānta dhīrāḥ ||*

„du führst entlang den richtigsten Pfad. Unter deiner Leitung, o Indu, verteilst unsere Manen, die weisen, an die Götter ihre Schätze“; denn dieser Vers knüpft an die Opferzeiten, die der Mond die Manen beobachten lehrte, an, nicht an den Wohnsitz der Manen im Reich des Lichtes. Vgl. IX, 96, 11:

*tvayā hi naḥ pitarāḥ soma pūrve  
karmāṇi cakruḥ pavamāna dhīrāḥ.*



sie IX, 69, 8 mit den ‚Hauptern des Himmels‘ — das sind hier die Sterne — gemeint.

*yūyaṃ hi soma pitāro mama sthāna  
divo mūrdhānaḥ prasthitā vayaskṛtāḥ ||*

„denn ihr seid ja, o Soma,<sup>1)</sup> meine Manen als des Himmels Häupter, Kraft spendend, hingestellt.“<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Die Erwähnung Somas, des Mondes, zeigt, dass hier von Mond und Sternen die Rede ist.

<sup>2)</sup> Die Texte stellen sich die Sterne gern als lebende Wesen vor. Ich verzeichne vorläufig folgende Bilder: Die Sterne sind die Frauen des Mondes. Çat. Br. IX, 4, 1, 9: *candramā gandharvas tasya nakṣatrāṇy apsarasa iti candramā ha gandharvo nakṣatrair apsarobhir mithunena* u. s. w. Diese Anschauung ist auch der späteren Zeit geläufig. Das Sternbild Rohiṇī z. B. gilt als die Geliebte des Mondes.

Rinder (*gāvaḥ*) R̥V. I, 154, 6:

*tā vāṃ vāstīny uṇmasi gamadhyai  
yatra gāvo bhūriṣṭhā ayāsaḥ. <sup>1</sup>*

Vielleicht auch VII, 36, 1:

*pra brahmaitu sadanād ṛtasya  
vi raçmibhūḥ saṣṭje sūryo gāḥ |*

denn die Parallelstelle III, 54, 19:

*çṛṇotu naḥ pṛthivī dyaur utāpāḥ  
sūryo nakṣatrair urv antarikṣam ||*

zeigt Sonne und Sterne eng verbunden.

Bergaigne (I, 156) zieht hierher Vāl. VII, 2:

*çatam çvetāso ukṣaṇo  
divi tāro na rocante |*

Ferner glaube ich, dass die Rinder, welche Bṛhaspati, Indra finden, an mehreren Stellen die Sterne sind; z. B. II, 24, 14: *yo gā udājat sa dīve vi cābhajat*; X, 67, 4. 6. Der Name des Jahresopfers *gavām ayanam* bedeutet ‚Gang der Gestirne‘.

Vögel: I, 105, 11: *suparnā eta āsate*

*mādhyā ārodhane divāḥ |  
te sedhanti patho vṛkam  
tarantaṃ yāvātir apāḥ ||*

„Es sitzen die Vögel dort inmitten der Himmelswölbung. Sie scheuchen vom Pfade den Wolf, der die raschen Wasser durchschreitet (Finsternis oder Mondfinsternis?).“

Neben dem Gedanken, dass die Manen im Reich des Mondes wohnen oder dass sie Sterne seien, tritt ein anderer auf, der sie zu den Strahlen der Sonne in Beziehung setzt.

Die beiden schwierigen Verse I, 164, 21. 22 mögen hier eine Stelle finden; denn in ihnen sind die Suparnas nicht Priester (Ludwig) oder Metra (Haug), sondern die Gestirne:

*yatrā suparnā amṛtasya bhāgam  
animesaṃ vidathābhisvaranti |  
ino viçvasya bhuvanasya gopāḥ  
sa mā dhīraḥ pākam atrā viveça ||*

22. *yasmin vrkṣe madhvadaḥ suparnāḥ  
niviçante suvate cādhi viçve |  
tasyed āhuḥ pippalam svādv agre  
tan non naçad yaḥ pitaraṃ na veda |*

„Wohin zum Anteil am Ambrosia die Vögel in Scharen unablässig eilen, der starke (Mond) ist der Schirmherr der ganzen Welt. Er, der Weise, ist in mich Thoren eingegangen“ (d. h. ich habe von ihm getrunken. cf. *rājānaṃ candramasaṃ bhakṣāyami* oben S. 297. 316).

„Auf dem die Süßigkeit essenden Vögel ein- und ausfliegen, auf dieses Baumes Spitze ist, sagt man, die süsse Pippalafrucht. Die erreicht nicht, wer den Vater nicht kennt.“ Wir sahen früher (S. 324), dass die Maruts *nākaṃ ruçatpippalam* schütteln (V, 54, 12). Die süsse Pippalafrucht ist der Mond.

v. 21. 22 sind fast ganz parallel. Dem *madhu* in *madhvadaḥ* des 2. Verses entspricht *amṛtasya bhāga* des ersten. Die Suparnāḥ, (die Sterne, die Manen) eilen auf den Mond zu (Bewegung der Gestirne) um ihren Anteil am Ambrosia dort zu erlangen; *amṛtasya bhāgam* hängt von *abhisvaranti* ab, und der Parallelismus dieses Wortes mit *niviçante, suvate* zeigt, dass es nicht die Bedeutung ‚besingen,‘ sondern die oft von den Commentaren angegebene ‚abhigacchanti‘ hat. Grade zu einem Verbum der Bewegung passt *animesaṃ* ‚unablässig‘ gut. *vidathā* ist Instr. Sg. oder Nom. Plur. Der Pāda d) von 22 ist mir nicht klar.

Als Wächter sind die Sterne bezeichnet I, 95, 5 (s. oben S. 331).

Als Augen vielleicht IX, 102, 8:

*kratvā çukrebhir akṣabhir  
rṇor apa vrajaṃ divaḥ.*

Auch X, 79, 5; 127, 1 (Berg. I, 156).

Als Späher I, 33, 8 (Berg. I, 156. 157) u. s. Vor dem Anbruch des Tages fliehen sie wie Diebe I, 50, 2.

Als Wagen IX, 96, 1:

Weber,<sup>1)</sup> Muir,<sup>2)</sup> Kāgi,<sup>3)</sup> auch Ehni<sup>4)</sup> haben diese Anschauung, die an dieser Stelle für uns nicht in Betracht kommt, besprochen. Sie schliesst sich an Stellen wie R̥V. I, 109, 7; X, 107, 2; 154, 5; Çat. Br. I, 9, 3, 10 u. a. an; die Upaniṣads haben beide Vorstellungen mit einander zu versöhnen gesucht.

## N. Kavi Soma.<sup>5)</sup>

Grassmanns Wörterbuch lehrt, wie häufig Soma als Kavi im R̥V. bezeichnet ist. Daneben drücken noch andere Worte, wie *kavīyant* (einmal), *kavikratu*, *kratuvid*, *dhīra*, *manīṣin*, *medhira*, *vipra*, *viçvavid* u. a. denselben Gedanken aus; Bergaigne hat das Meiste des hierher Gehörenden schon angeführt. Die Entwicklung Somas zum Gott der Weisheit liegt in seinem Charakter als Mondgott begründet; denn der Mond ist der Herr der Zeiten, er kennt und ordnet ihren Lauf; Varuṇas untrügliche Satzungen beleuchtend, durchwandelt er die Nacht I, 24, 10; er bestimmt die Zu-

*pra senānti çūro agre rathānām*

*gavyam eti harṣate asya senā* !

„es schreitet der Führer der Heerscharen (Mond) an der Spitze der Wagen, nach Sieg verlangend. Es freut sich seine Schaar.“

<sup>1)</sup> ZDMG. IX, 237 ff.

<sup>2)</sup> OST. V, 319.

<sup>3)</sup> R̥V.<sup>2</sup> 216.

<sup>4)</sup> Yama, S. 92.

<sup>5)</sup> Bergaigne I, 185. 186.

kunft und verlängert das Leben der Menschen.<sup>1)</sup> Als Ordner der Zeiten weiss er der Opfer Folge:

*yajñam prcchāmy avamam  
sa taḍ dūto vi vocati |  
kva ṛtaṁ pūrvyaṁ gataṁ  
kas taḍ bibharti nūtanah ||*

heisst es I, 105, 4. Er ist die Seele des Opfers<sup>2)</sup> und der Herr der Opfernden im Veda wie in später Zeit.<sup>3)</sup> Den Göttern misst er ihren Anteil am Opfer zu,<sup>4)</sup> den Menschen gibt er Gedanken und Lieder ein. Darum nimmt der Mond X, 90, 13 unter den Göttern die vornehmste Stellung ein; denn er ist aus dem Geist Brahman's geboren:

*candramā manaso jātaḥ  
cakṣoḥ sūryo ajāyata |  
mukhād indraḥ cāgniḥ ca  
prāṇād vāyur ajāyata ||*

„der Mond ist aus dem Geist geboren; aus dem Auge wurde die Sonne geboren; aus dem Gesicht Indra und Agni, aus dem Hauch der Wind.“<sup>5)</sup>

Ich gehe dazu über durch einzelne Verse zu zeigen, wie grossen Nachdruck der R̥V. auf Somas Kavatum legt.

IX, 6, 8: *ātmā yajñasya ranhīyā  
suṣvānah pavate sutaḥ |  
pratnam ni pāti kāvyam ||*

<sup>1)</sup> X, 85, 19: *pra candramās tirate ārgham āyuh*; X, 107, 2.

<sup>2)</sup> IX, 2, 10: *ātmā yajñasya pūrvyaḥ*; 6, 8.

<sup>3)</sup> Kum. Saṁbh. VIII, 58: *nūnam unnamati yajvanām patiḥ cār-varasya tamaso niṣiddhaye*.

<sup>4)</sup> X, 85, 19: *bhāgam devebhyo vi dadhāty āyan*.

<sup>5)</sup> Ähnlich ist die Zusammenstellung AV. XIX, 43. Dort stehen Agni und medhā, Vāyu u. prāṇa, Sūrya u. cakṣus, Candra u. manas, Soma und payas zusammen.

„die Seele des Opfers,<sup>1)</sup> läutert sich in Eile der gepresste Trank. Er schützt das alte Kavītum.“

87, 2<sup>o</sup>: *pitā devānāṃ janitā sudakṣo* —

3: *ṛṣir vipraḥ puraetā janānām*  
*ṛbhur dhīra uṣanā kāvyena |*  
*sa cid viveda nihitam yad āsām*  
*apīcyaṃ guhyaṃ nāma gonām ||*

„ein Vater der Götter, ihr kräftiger Erzeuger — ein Ṛṣi, ein Weiser, der den Menschen vorangeht, ein kluger Ṛbhu, ein Uṣanas an Weisheit, fand er, was versteckt, der Rinder verborgenen Geheimnamen.“

96, 6: *brahmā devānāṃ padaviḥ kavīnām*  
*ṛṣir viprāṇāṃ mahiṣo mṛgāṇām |*  
*cyeno grdhṛāṇām —*

„ein Brahman unter den Göttern, ein Pfadführer unter den Kavis, ein Seher unter den Weisen, ein Büffel unter den Thieren, ein Adler unter den Geiern.“

18: *ṛṣimanā ya ṛṣikṛt svarṣāḥ*  
*sahasraṇūthah padaviḥ kavīnām |*

„der den Geist von Ṛṣis hat und Ṛṣis macht, der das Licht ersiegt, der tausend Weisen kennt, ein Pfadführer unter den Kavis.“

IX, 97, 2:

*mahān kavir nivacanāni ṣaṇsan |*

Kraft seiner oft betonten<sup>2)</sup> Weisheit weiss und verkündet er die Namen und die Geschlechter der Götter. Selbst noch ein Embryo, kennt er sie schon.<sup>3)</sup>

Wie IX, 87, 2 heisst er 86, 10; 109, 4 *pitā devānām* (s. S. 318).

<sup>1)</sup> Siehe dazu I, 105, 4 S. 401; IX, 86, 7: *yajñasya ketuḥ* 10. *jyotir yajñasya*; IX, 2, 10 (S. 401) *ātmā yajñasya*.

<sup>2)</sup> IX, 7, 4; 9, 1; 92, 3; 94, 3; 107, 6. 23 etc.

<sup>3)</sup> RV. IV, 27, 1; IX, 81, 2; 95, 2; 97, 7; 108, 3.

Als Hort aller Weisheit ist er der Quell aller Gedanken und Lieder. Man nennt ihn 76, 4: *pitā matinām asamaṣṭakāvyaḥ*; 86, 19: *vr̥ṣā matinām*; 96, 5: *janitā matinām*; 103, 4: *netā matinām*; 97, 32: *hinvāno vācam matibhiḥ kavīnām* u. s. w.<sup>1)</sup> Das Mittel, wodurch er wirkt, ist der Trank. Denn durch ihn gibt er Begeisterung und Gedanken. Der Mond heisst darum *patir dhiyas, manasas pati* IX, 75, 2; 99, 6; 11, 8; 28, 1 etc.<sup>2)</sup>

Er ist ein *puraetā janānām* (oben 87, 3); *purogā* Çat. Br. XI, 5, 9, 10 (869); *gātuvid* IX, 92, 3; *gātu vittama* IX, 107, 7:

*somo mīdhvān pavate gātu vittamaḥ*  
*ṛṣir vipro vicakṣaṇaḥ |*  
*tvam kavir abhavo devavītamaḥ*  
*a sūryam rohayo divi ||*

„Soma, der gnädige, läutert sich; der am besten den Weg findende Rsi,<sup>3)</sup> ein Weiser, Hellsehender. Du wurdest der Kavi, der den Göttern am liebsten ist. Du liessest am Himmel die Sonne aufsteigen.“

96, 10: *abhiṣastipā bhuvanasya rājā*

*vidad gātum brahmane pūyamānaḥ |*

„vor Fluch hütet der König der Welt. Möge er, sich läuternd, einen Weg dem Brahman finden.“ Der Mond ist selbst ein Brahmane unter den Göttern IX, 96, 6 (oben), ein Hüter des Brahman VI, 52, 3:

*kim aṅga tvā brāhmaṇaḥ soma gopām*

*kim aṅga tvāhur abhiṣastipām naḥ ||*

„Warum wol nennt man dich, o Soma, des Brahman Hüter, warum dich den, der uns vor Fluch bewahrt?“<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> 97, 34. 36. 37; 95, 5.

<sup>2)</sup> Bergaigne I, 300, Anm. 2.

<sup>3)</sup> IX, 85, 4: *urum no gātum kṛnu*.

<sup>4)</sup> IX, 86, 41.

So heisst Taitt. Samh. I, 8, 10<sup>a</sup>; Vāj. Samh. IX, 40 Soma der Brahmanen König; ebenso Maitr. Samh. II, 6, 9 (69, 7); Çat. Br. V, 3, 3, 12; IX, 4, 3, 16; *saumyo vai brāhmaṇo devatayā* Maitr. Samh. II, 1, 4 (6, 8); AV. V, 18, 6. 14:

*somo hy asya (brāhmaṇasya) dāyādaḥ*

*indro asyābhiçastipāḥ.*

Çat. Br. XII, 1, 1, 2: *atha brahmāṇaṃ dikṣayati candramā vai brahmā somo vai candramāḥ.* Ait. Br. II, 41, 6: *candramā vai brahma.* Bei der Wahl des Brahmanen heisst es: *candramā me daivo brahmā* Çāṅkh. Çr. S. V, 1, 3 u. s. w.

Wie wir sehen, rivalisirt Soma in dieser Eigenschaft mit der Gottheit des indischen Pantheons, in der der Inbegriff priesterlicher Weisheit am vollkommensten zum Ausdruck gekommen ist, mit

### Brhaspati.

Kaum scheint ein vedischer Gott sicherer erkannt und abstrakter gedacht als er, den die brahmanische Theologie zu ihrem Liebling erkoren, den sie zu einem Purohita der Götter und zu einem Vorbild aller Priester der Menschen gemacht hat. „Es ist der Name eines Gottes,“ sagt das PW., „in welchem die Tätigkeit des Frommen gegenüber den Göttern personificirt ist. Brhaspati ist der Beter, Opferer, Priester; Fürsprecher der Menschen bei den Göttern und ihr Beschützer gegen Unfromme. Dadurch erscheint er als das Vorbild des Priesters und der geistlichen Würde; wird auch als Purohita der Göttergemeinde bezeichnet.“

Diese Definition, welche auf einem schönen Aufsatz Roths<sup>1)</sup> beruht, ist für einen Teil der späteren Erklärer massgebend gewesen. U. a. hat Kāgi sich in seinem trefflichen kleinen Buch, ‚der Rgveda‘, zu ihr bekannt, sie hat offenbar auch

<sup>1)</sup> ZDMG. I, 66 ff. Roth sagt S. 74, dass der Blitz das äussere Bild des Gottes geworden sei.

Bergaigne beeinflusst, der vol. I S. 299 seines Werkes sagt: „l'idée de l'efficacité nécessaire, de la puissance propre de la prière ressort mieux encore de l'introduction dans le panthéon védique d'un personnage divin qui symbolise précisément cette action en quelque sorte magique des formules sacrées, et dont le nom, Brahmanaspati ou Brhaspati, souvent invoqué en même temps que les noms de différents éléments divinisés du culte I, 18, 5; 40, 3; X, 36, 5; 64, 15; 100, 5; 103, 8 signifie „le maître de la prière.“ Ce nom suffirait déjà à le caractériser.“ Bergaigne bleibt bei dieser Ansicht nicht stehen; er hebt sie S. 300 teilweise durch die Bemerkung wider auf, dass „la conception d'un dieu inspirateur des prêtres, et prêtre lui-même, n'est cependant pas dans la mythologie védique une pure abstraction. Nous avons déjà vu les mêmes fonctions attribuées à des personnages divins d'origine naturaliste en même temps que liturgique, Agni et Soma. Brahmanaspati semble quelquefois identifié à l'un ou à l'autre de ces dieux.“

Der Gedanke an eine Identifikation Brahmanaspatis mit Agni ist schon früher angeregt worden, ohne Beachtung gefunden zu haben. Langlois<sup>1)</sup> betrachtet Brhaspati und Brahmanaspati als Namen Agnis. Wilson<sup>2)</sup> scheint zu schwanken; denn er sagt an einer Stelle, Brahmanaspati „seems to be identifiable with Agni, with the additional attribute of presiding over prayer“ und an der andern, Br. sei „identical with Indra, by his attributes of sending rain and wielding the thunderbolt.“ Max Müller<sup>3)</sup> meint: Brahmanaspati and Brhaspati are both varieties of Agni, the priest and purohita of gods and men, and as such he is invoked together with the Maruts in other passages, I, 40, 1.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Traduction I, 249 (Ann. 36); 254 (Ann. 83); 578 und Index, vol. IV.

<sup>2)</sup> transl. vol. I, XXXVII resp. II, p. IX.

<sup>3)</sup> Rg-Veda-Samhitā translated vol. I, S. 77.

<sup>4)</sup> Siehe Muir, OST. V, 282 ff.



Der Glaube, dass Bṛhaspati eine rein abstrakte Gottheit sei, wird zuerst durch einige Verse des RV. erschüttert, die seine Lichtnatur deutlich hervorheben. II, 23, 3, in einem an ihn gerichteten Liede, heisst es:

*ā vibādhyā parirāpas tamāṁsi ca  
jyotiṣmantam ratham ṛtasya tiṣṭhasi |  
bṛhaspate bhīmam amitradambhanam  
rakṣohanam gotrabhidam svarvidam ||*

„du verdrängst die Lärmgeister und die Finsternis; du bestiegst der Ordnung leuchtenden Wagen, o Bṛhaspati, den furchtbaren, feindeverderbenden, rakṣasvernichtenden, den Kuhstall öffnenden, Licht findenden.“

II, 24, 3:

*agūhat tamo vy acakṣayat svaḥ*

„er barg das Dunkel und machte sichtbar das Licht.“

IV, 50, 4:

*bṛhaspatiḥ prathamam jāyamāno  
mahō jyotiṣaḥ parame vyoman |  
saptāsyas<sup>1)</sup> tuijāto raveṇa  
vi saptaraçmir adhamat tamāṁsi ||*

„B., zuerst geboren aus dem gewaltigen Licht im höchsten Himmel, mit siebenfachem Munde, krafterzeugt, mit sieben Strahlen, blies unter Donner fort die Finsternis.“

V, 43, 12:

*ā vedhasam nīlaprṣṭham bṛhantam  
bṛhaspatiṁ sadane sādāyadhvam |  
sādadyoniṁ dama ā dīdivāṁsam  
hiraṇyavarṇam aruṣam sapema ||*

„setzet ein den weisen, hohen B., dessen Rücken dunkel ist, in seinen Sitz; den im Schoosse sitzenden, in seinem Hause leuchtenden, goldfarbenen, lichten wollen wir verehren.“

<sup>1)</sup> X, 47, 6: *saptagu*.

VII, 97, 6:

*taṃ çagmāso aruṣāso aṣvāḥ  
bṛhaspatiṃ saḥavāho vahanti | —*

7: *sa hi çuciḥ çatapattrāḥ sa çundhyur  
hiranyavāçīr iṣirāḥ svarṣāḥ |  
bṛhaspatiḥ sa svāveça rṣvāḥ  
purū sakhibhya āsutiṃ kariṣṭhah ||*

„— er ist licht, hat hundert Flügel, strahlend, er führt ein goldenes Schwert, ist rasch und gewinnt das Licht; B., der hohe, bringt Glück mit seinem Aufgang und gibt den Freunden am allermeisten Anlass zu keltern.“

X, 67, 10:

*yadā vājam asanaḍ viçvarūpam  
ā dyām arukṣaḍ uttarāṇi sadma |*

„als er die mannigfache Beute ersiegte, erstieg er den Himmel, die oberen Sitze.“

4: *bṛhaspatis tamasi jyotir icchan  
ud usrā ākar vi hi tisra āvāḥ |*

68, 5: *apa jyotiṣā tamo antarikṣāt  
udnaḥ çīpālam iva vāta ājat |*

„aus dem Luftraum trieb er mit seinem Licht das Dunkel, wie der Wind aus dem Wasser einen Çīpāla.“

155, 2: *arāyyaṃ brahmaṇas pate  
tīkṣṇa çṛṅgodrṣann ihi |*

„komm, o B., scharfgehörnter, die Arāyī aufspiessend.“ An einer andern Stelle wird B. gebeten, den Menschen mit „seinem Wagen zu umfliegen.“<sup>1)</sup> Das sind Redeweisen, welche es überaus unwahrscheinlich machen, dass B. ursprünglich eine rein abstrakte Schöpfung gewesen ist; denn nur von einem Lichtgott wird man mit Recht sagen können,

<sup>1)</sup> ṚV. X, 103, 4 (Taitt. S. IV, 6, 4, 1) *pari diyā rathena.*

dass er das Dunkel vertreibe, den Himmel ersteige oder aus dem Licht geboren sei.<sup>1)</sup>

Wenn wir die wichtigsten der an Bṛhaspati gerichteten Hymnen durchsehen,<sup>2)</sup> so treten noch weitere auf einen Naturgott hinweisende Kennzeichen hervor. Er erschliesst den Berg und erbricht die Burgen, er besiegt die Feinde,<sup>3)</sup> besonders den Vala und findet die Kühe;<sup>4)</sup> die Trommeln helfen ihm zum Siege.<sup>5)</sup> Auch den mit einem Stein verschlossenen Brunnen öffnet er.<sup>6)</sup>

Wie in Soma eine wirkliche Naturerscheinung sich in einen Gott der Weisheit, in ein Vorbild allen Kavitus umgeformt hat, wird auch die Gestalt Bṛhaspatis sich auf einem festeren Sockel aufgebaut haben als „die Macht des Gebetes“ ist. Zwar scheint der Name Brahmanaspati, der mit Bṛhaspati wechselt, dem zu widersprechen. Aber beide Namen sind nicht völlig gleichbedeutend; Brahmanaspati ist eine Art von Erklärung zu Bṛhaspati und bezeichnet diesen als „Herrn des Brahman“. Das heisst aber das Wort Bṛhaspati an und für sich genommen nicht; *bṛhas* gehört wie *barhis*<sup>7)</sup> zur Wurzel *2 bṛh* ‚kräftigen, stärken‘ und bedeutet

<sup>1)</sup> Vgl. noch Ait. Br. III, 34, 1: *yad āṅgārāḥ punar avaçāntā udadīpyanta tad bṛhaspatir abhavat*. Die Annahme, dass Bṛhaspati ein Lichtgott sei, ergibt sich auch aus der Beobachtung, dass ihm im Ritual Thiere von teilweise heller Farbe dargebracht werden. Vāj. Samh. XXIV, 2 z. B. sagt: *çitibāhur anyataçitibāhuḥ samantaçitibāhus te bārhaspatyaḥ*. AV. IX, 4, 1: *sāhasratveṣa ṛṣabhaḥ — bārhaspatya usriyaḥ*; Çat. Br. V, 3, 1, 2: *çitiṛṣṭho bārhaspatyasya dakṣiṇā*. Maitr. Samh. II, 6, 5 (66, 3); 6, 6 (67, 5).

<sup>2)</sup> I, 190; II, 23—26; IV, 49, 50; VI, 73; VII, 97; X, 67, 68.

<sup>3)</sup> I, 190, 4, 5; II, 23—26; IV, 50, 5; V, 42, 9; VI, 73; X, 67, 5; 68, 5. 6. 9; 103, 4. Die Besiegung Valas ist AV. IX, 3, 2 sprichwörtlich geworden.

<sup>4)</sup> II, 23, 3, 18; 24, 3; IV, 50, 5; VI, 73, 3; X, 67, 6, 8; 68, 3—5.

<sup>5)</sup> Vāj. Samh. IX, 11, 12.

<sup>6)</sup> II, 24, 4; X, 68, 4, 7, 8.

<sup>7)</sup> Das PW. stellt *barhis* zu Wurzel *barh* ‚rufen‘.

so wie dieses ursprünglich ‚Wuchs‘.<sup>1)</sup> Brhaspati ist annähernd so viel als Vanaspati, wie Soma heisst, der Pflanzenherr.

Die spätere Zeit hat Brhaspati zum Planeten Jupiter gemacht. Es ist bis jetzt nicht erwiesen, dass der RV. die Planeten mit Namen benennt und es ist auch nicht wahrscheinlich, dass er einem von diesen eine so bedeutsame Stellung verliehen haben sollte, wie sie Brhaspati dort tatsächlich einnimmt. Ich kann so wenig wie Roth (S. 77) einen Zusammenhang zwischen seiner späteren und seiner früheren Stellung entdecken und glaube, dass man seinen Namen dem Planeten erst verliehen hat, nachdem sein wirklicher Charakter in Vergessenheit geraten war.<sup>2)</sup>

Die Uebereinstimmung Somas und Brhaspatis in ihrer Eigenschaft als Kavis legt den Gedanken nahe, dass die Conception beider vom Mond ihren Ausgang genommen habe. In der Tat ergibt eine Untersuchung aller Berührungspunkte zwischen beiden Göttern eine so grosse Uebereinstimmung ihrer wesentlichsten Charakterzüge, dass jene Vermutung durch sie zur Gewissheit erhoben wird. Es sind nicht weniger als zwölf einzelne Punkte, die dies erweisen:

1) Soma heisst *virudhām patih* (s. S. 391); die Pflanzen sind RV. X, 97, 15 *brhaspatiprasūtāh*.

<sup>1)</sup> Nach Ausweis des Avesta ist dies auch die ursprüngliche, im RV. aber schon geschwundene Bedeutung von *brahman*.

<sup>2)</sup> Er gilt als Devatā des Tiṣya benannten Nakṣatra. Weber, Nakṣ. II, 371. Schon Taitt. Samh. IV, 4, 10, 1 heisst es *tiṣyo nakṣatram brhaspatir devatā*. Im Nakṣatrahoma (Baudhāyanaprayogamālā vol. II, 7<sup>a</sup> der lith. ed. Bomb. Čaka 1908) sind sie auch zusammen genannt. Im Taitt. Br. III, 1, 1, 5 stehen zwei als Yājyā und Puroṇuvākya gebrauchte Verse (*brhaspatiḥ prathamam jāyamānas tiṣyaṁ nakṣatram abhi sambabhūva / gṛeṣṭho devānām prtanāsu jiṣṇuḥ* u. s. w.), welche diesen beiden Gottheiten gewidmet sind. Pāda *a* erinnert an RV. IV, 50, 4 und erweckt den Eindruck, als ob diese Verse zusammengeflochten wären. Aber auch wenn das nicht der Fall wäre, würden sie sich der von mir vorgeschlagenen Erklärung Brhaspatis leicht fügen und ursprünglich bedeuten, dass der Mond im Tiṣyanakṣatra steht,

2) Beide führen das Epitheton *tigmacṛṇga* resp. *tikṣṇa-ṛṇga* s. S. 336 und 407; *etaṣa* IX, 16, 1; 64, 19 resp. X, 53, 9.

3) Soma verfügt über den Blitz (S. 340). Von Br̥haspati heisst es AV. XI, 10, 13:

*br̥haspatir āṅgirasō vajraṃ yam  
asiṃcatāsuraśayaṇaṃ vadham |*

RV. X, 68, 4:

— *avakṣipann arka ulkāṃ iva dyoḥ |*

6. *yadā valasya pīyato jasoṃ bhed  
br̥haspatir agnitapobhir arkaiḥ |<sup>1)</sup>*

I, 190, 4:

*mrgāṇāṃ na hetayo yanti cemā  
br̥haspater ahimāyāṇ abhi dyūn ||*

II, 23, 14:

*tejiṣṭhayā tapanī rakṣasas tapa*

24, 8: *ṛtājyena kṣipreṇa brahmaṇas patir  
yatra vaṣṭi pra tad aṇoti dhanvanā |  
tasya sādhvīr īṣavo yābhīr asyati —*

30, 4: *br̥haspate tapuṣācneva vidhya |*

Vielleicht noch X, 182, 3. Von Bedeutung ist X, 53, 9, wonach ihm Tvaṣṭr̥ das Beil (d. i. soviel als Donnerkeil) schärft:

*çiṣṭe nūnaṃ paraṇuṃ svāyasam  
yena vṛcād etaṣo br̥haspatiḥ |*

„er schärft jetzt die Axt aus Erz, mit der hauen wird der schimmernde Br̥haspati.“<sup>2)</sup>

4) Wie Soma hat Br̥haspati die Stimme des Donners: „er brüllt“. Die bezeichnendste, weil Soma und Br̥haspati

<sup>1)</sup> Aus dieser hier unverkennbaren Bedeutung von *arka* folgt, dass wir v. 9: „so *arkeṇ avi babādhe tamāṁsi*“ *arkeṇa* ebenfalls mit „Strahl“ (nicht mit „Lied“) zu übersetzen haben. Dasselbe gilt für VI, 73, 3: *hantya amitram arkaiḥ*.

<sup>2)</sup> Für den Freund wehrt er natürlich die Geschosse ab. Çat. Br. VIII, 6, 1, 9 heisst er *hetināṃ pratidhartā*.

fast als Synonyma behandelnde Stelle IX, 80, 1 ist S. 344 angeführt worden. Vergleiche ferner:

IV, 50, 1<sup>ab</sup>:

*yas tastambha sahasā vi jmo antān*

*brhaspatīs triṣadhaṣṭho raveṇa |*

„der gewaltsam die Enden der Erde auseinanderstieß, Brhaspati, der Gott dreier Welten, mit Gebrüll.“

4: *saptāsyas — raveṇa vi — adhamat tamānsi*

5: *valaṃ ruroja phaligaṃ raveṇa*

„er zerbrach den Vala . . . mit Gebrüll.“

VI, 73, 1:

*yo adribhīt prathamajā ṛtāvā —*

*ā rodasī vṛṣabho roravīti ||*

„(Br.), der den Felsen spaltet, der erstgeborene, heilige — brüllt als Stier Himmel und Erde zu.“

X, 67, 3:

*brhaspatir abhikanikradad gāḥ*<sup>1)</sup>

Vgl. noch I, 190, 1 (*navamāna*); X, 67, 5; 68, 8 u. a. Darum ist Brhaspati wie Soma ein Herr der Stimme. Sein Lobgesang ist vernehmbar in Himmel und Erde.<sup>2)</sup> Die Menschen und die Götter hören ihn, wenn er mit Donnerstimme spricht.<sup>3)</sup> Die Brhatī unterstützt seine Stimme.<sup>4)</sup> Maitr. Samh. II, 6, 6 (67, 8) nennt ihn *vācaspati*; Çat. Br. XIV, 4, 1, 23 heisst es: *ēṣa u eva brahmaṇaspatiḥ | vāg vai brahma | tasyā ēṣa patiḥ | tasmād u ha brahmaṇaspatiḥ*.

Er spricht als Priester der Götter den Mantra, an dem

<sup>1)</sup> Man vgl. zu VI, 73, 1 und X, 67, 3 den auf Soma bezüglichen Vers IX, 97, 18:

*vṛṣā çoṇo abhikanikradad gāḥ*

*nādayann eti prthivīm uta dyām.*

<sup>2)</sup> *asya śloko divīyate prthivyām* I, 190, 4.

<sup>3)</sup> *gāthānyaḥ suruco yasya devā ācṛvanti navamānasya martāḥ* I, 190, 1.

<sup>4)</sup> X, 130, 4: *brhaspater brhatī vācam āvat.*

sie Gefallen finden;<sup>1)</sup> er wird VII, 97, 5 *çucikranda*; I, 190, 1; IV, 50, 1 *mandrajihva* genannt. Als Herr der Stimme gewährt er sie auch dem Menschen. So wird er X, 98, 3 gebeten sie zu verleihen:

*asme dhehi dyumatim vācam āsan  
brhaspate anamivām iṣirām |  
yayā vṛṣṭim çamtanave vanāva  
divo drapso madhumān ā viveça ||*

„gib in unsern Mund die helle, gesunde, kräftige Stimme, durch die wir Regen dem Çamtanu gewinnen. Des Himmels süsser Tropfen ist herbeigekommen.“

7: *devaçrutam vṛṣṭivanim rarāṇo*

*brhaspatir vācam asmā ayacchat |*

„Brhaspati verlieh ihm freigebig die von den Göttern erhörte, Regen bringende Stimme.“ I, 190, 2; X, 71, 1. Vāj. Samh. IX, 39 gewährt Agni die Oberherrschaft über die Hausherrn, Soma über die Pflanzen, Brhaspati über die Vāc.<sup>2)</sup> Darum ist er Maitr. S. I, 9, 2 (132, 2) mit dem Chandas verbunden; Vāj. S. IX, 32 gebührt ihm das Sangversmass, die Gāyatrī<sup>3)</sup>.

5) Wie Soma ist Brhaspati Indras Freund, mit dem er auch vereint Soma trinkt. Von Soma hiess es VI, 44, 22, dass er mit Indra im Bunde den Paṇi dingfest machte (*indreṇa yujā paṇim astabhāyat*). In einer andern, S. 384 angeführten Stelle<sup>4)</sup> besiegt Indra mit Brhaspati verbündet die

<sup>1)</sup> I, 40, 5: *pra nūnam brahmanas patir  
mantram vadaty ukthyam |  
yasminn indro varuṇo mitro aryamā  
devā okāṃsi cakrire ||*

Vgl. auch die Zusammenstellung in v. 3:

*praitu brahmanas patiḥ pra devy etu sūnrtā |*

<sup>2)</sup> Ebenso Maitr. Samh. II, 6, 6 (67, 10); Çat. Br. V, 3, 3, 5, wo für Brhaspati Vāc ein caru erwähnt wird.

<sup>3)</sup> S. S. 411, Anm. 4.

<sup>4)</sup> VIII, 85 (86), 15.

*viço adevīr abhy ācarantīh.* Solche Vergleichsmomente bieten sich noch mehrfach dar, z. B. II, 23, 18:

*tava cīrie vy ajihīta parvato  
gavām gotram udasrjo yad āngirah |  
indrena yujā tamasā parivṛtam  
bṛhaspate nir apām aubho arṇavam ||*

„deinem Ansehen öffnete sich der Berg, als, o Aṅgiras, du den Kuhstall austriebst. Mit Indra im Bunde liessest du los die vom Dunkel bedeckte Wasserflut, o B.“ Damit ist der ganz übereinstimmende Somavers IV, 28, 1 zu vergleichen:

*tva yujā tava tat soma sakhya  
indro apo manave sasrutas kah |*

„mit dir als Bundesgenossen, im Freundschaftsbunde mit dir, o Soma, hat Indra dem Menschen die Wasser fließen lassen.“

Oder IX, 61, 22:

*sa pavaśva ya āvitha  
indram vṛtrāya hantave |  
vavrvānsam mahīr apaḥ ||*

„läutere dich, der du Indra halfst den Vṛtra tödten, der die grossen Wasser bedeckte.“ Oder man stelle I, 62, 3 und IX, 86, 23 zusammen:

*indrasyāṅgirasām ceṣṭau vidat  
saramā tanayāya dhāsim |  
bṛhaspatir bhinaḍ adriṃ vindad gāḥ  
sam usriyābhir vāvaçanta narah ||*

„auf Indras und der Aṅgiras Geheiss fand Saramā dem Kind die Nahrung. Bṛhaspati spaltete den Fels und fand die Rinder. Zusammen mit den hellfarbigem brüllten laut die Männer (Maruts);“ resp.

*adribhiḥ sutaḥ pavase pavitra ā  
indav indrasya jaṭhareṣv āviçan |*



*tvam nṛcakṣā abhavo vicakṣaṇa*

*soma gotram āngirobhyo 'vṛṇor apa ||*

„von den Steinen gepresst, läuterst du dich auf der Seihe, o Mond, in Indras Leib dich setzend. Männerschauend, o ausblickender, bist du geworden; du öffnestest, o Soma, den Ängiras den Stall.“ Soma und Bṛhaspati heissen beide selbst *āngiras* oder *āngirastama*.

Indra-Bṛhaspati sind oft gemeinsam angerufen.<sup>1)</sup> Beide erhalten Somaopfer, und auch gewisse Thiere<sup>2)</sup> werden ihnen dargebracht.

6) Wie Soma öffnet Bṛhaspati den ‚Kuhstall‘. I, 62, 3 und IX, 86, 23 sind soeben gegenüber gestellt worden. Hinzuzufügen sind z. B. in Bezug auf Bṛhaspati II, 23, 18: *gavāṃ gotram udasṛjaḥ*; 24, 3: *ud gā ājad abhinad brahmaṇā valam*<sup>3)</sup>; in Bezug auf Soma: IX, 87, 8 *eṣā (somadhārā) kūcid satīr ūrve gā viveda*; 102, 8 s. S. 361, A. 1.

<sup>1)</sup> RV. II, 24, 12; IV, 49; 50, 10 ff. VI, 47, 20; VII 97, 9. 10; 98, 7; X, 36, 5; 42, 11; 100, 5; 103, 8; AV. XI, 10, 9; XIV, 2, 42; XIX, 8, 6; Taitt. S. III, 3, 11, 1; Taitt. Br. II, 5, 6, 3; Ç. Br. IX, 2, 3, 3; Ait. Br. VI, 36, 14. Indra wird AV. XV, 10, 4 ff.; Çat. Br. IX, 3, 4, 18 (731) das Kṣatra, Bṛhaspati das Brahman zugewiesen; merkwürdigerweise AV. XV, 10, 6 Indra mit dem Himmel, B. mit der Erde identificirt. (Aehnlich Taitt. S. IV, 4, 6.). Aber auch B. ist ein König; nach Vāj. Samh. IX, 30; Maitr. Samh. III, 4, 2 (47, 10) besitzt er ein Sām-rājya. Die Erde fürchtete sich, als er zum Allherrscher geweiht wurde, Çat. Br. V, 2, 1, 18. Unklar ist mir AV. VII, 110, 3 *upa tvā devo agrabhīc camasena bṛhaspatiḥ / indra gīrbhir na ā viça*. — ||

<sup>2)</sup> Vāj. Samh. XXIV, 7; Maitr. Samh. III, 13, 8 (170, 3).

<sup>3)</sup> Eine besondere Fassung hat die Tätigkeit Bṛhaspatis X, 68, 8 erhalten:

*aṇṇāpinaddham madhu pary apaçyat  
matsyaṃ na dīna udani kṣiyantam /  
niṣ ʔaj jabhāra camasaṃ na vṛkṣāt  
bṛhaspatir viraveṇā vikṛtya ||*

Beide befreien die Wasser,<sup>1)</sup> vertreiben das Dunkel und gewinnen das Licht. Von Bṛhaspati heisst es:

II, 24, 3: *agūhat tamo vy acakṣayat svaḥ*

VI, 73, 3: *apaḥ siśāsant svar apratīto*

*bṛhaspatir hantī amitram arkaiḥ |*

oder X, 67, 5: *bṛhaspatir uśasaṃ sūryaṃ gām*

*arkaṃ viveda stanayann iva dyauḥ ||*

68, 9: *soṣām avindat saḥ svaḥ so agnim*

*so arkeṇa vi babādhe tamānsi |*

Für Soma vergleiche man das S. 309 Angeführte und besonders die auf Soma bezüglichen Worte IX, 90, 4:

*apaḥ siśāsann uśasaḥ svar gāḥ |*

oder 96, 5: *janitāgner janitā sūryasya*

*janitendrasya janitota viṣṇoḥ ||*

Soma gibt den Sternen Licht, Bṛ. verteilt die Rinder am Himmel (s. S. 398, Anm. 2).

7) Wie Soma (352 ff.) steht Bṛhaspati zu den Maruts in naher Beziehung. Er wird X, 98, 1 *marutvant* genannt; indes ist er dort auch mit andern Göttern verbunden. Aber I, 40, 1 sind Brahmanaspati, Maruts und Indra in engem Zusammenhang genannt:

*ut tiṣṭha brahmanas pate*

*devayantas tvemahe |*

*upa pra yantu marutaḥ sudānavaḥ*

*indru prācūr bhavā sacā ||*

Sie sind ferner, wie Roth bemerkt hat, unter der „reichen Schar“ zu verstehen, mit der B. die Höhle erbricht IV, 50, 5:

---

<sup>1)</sup> Lehrreich ist ein Vergleich von II, 24, 4: *açmāsyam avatam brahmanas patir — abhi yam ojasātrṇat | tam evā viçe papire swardrçaḥ* mit IX, 110, 5 *abhy abhi hi çravasā tatarāditha, utsaṃ na kaṃ cij jana-pānam akṣitam (soma).*

*sa suṣṭubhā sa ṛkvatā gaṇena*<sup>1)</sup> *valaṃ ruroja*

Er ist von den Rkvens VII, 10, 4; X, 14, 3 begleitet; ausführlicher ist seiner Freunde X, 67, 3 ff. gedacht:

*haṁsair iva sakhibhir vāvadadbhir*

*açmanmayāni nahanā vyasyan* |

„mit seinen Freunden, die wie Haṁsas schreien, zerstörend die Steinumwallungen.“

7: *sa im satyebhiḥ sakhibhiḥ çucadbhir*

*godhāyaṣaṃ vi dhanasair adardaḥ* |

„er hat mit seinen treuen, strahlenden Freunden, die nach Beute streben, den Kuhhirten zerrissen.“

8: *bṛhaspatir mithoavadyapebhir*

*ud usriyā asṛjata svayugbhiḥ* |

„B. hat mit den gegenseitig vor Tadel sich wahren, sich selbst anbietenden, die Rinder herausgetrieben.“ Vielleicht kann man auch aus den Worten des AV. X, 6, 11, dass B. dem Winde ein Amulet anbinde, eine enge Beziehung zwischen beiden Göttern entnehmen.

8) Soma ist Vater der Götter (S. 402); so heisst Bṛhaspati II, 26, 3.<sup>2)</sup>

9) Himmel und Erde tragen Soma, wie eine Mutter den Spross III, 46, 5; von Bṛhaspati sagt VII, 97, 8:

*devī devasya rodasī janitrī*

*bṛhaspatiṃ vāvṛdhatur mahitvā*

10) Soma wird als Gott der Manen bezeichnet. Auch Bṛhaspati steht an einer Stelle,<sup>3)</sup> wie Roth zuerst bemerkt hat, mit den Pitaras in engem Zusammenhange.

<sup>1)</sup> Von diesem gaṇa der Winde sind wahrscheinlich die II, 23, 1 genannten Scharen zu unterscheiden: *gaṇānāṃ tvā gaṇapatiṃ havāmahe* „wir rufen dich an, den Herrn der Scharen.“ V. 51, 12 heisst B. *sarvagāṇa*. Gemeint sind in beiden Fällen die Sterne, wie IX, 96, 1 S. 400, Anm.

<sup>2)</sup> cf. X, 72, 2: *brahmaṇas patir etā (devānāṃ jñā) saṃ karmāra ivādhamat*.

<sup>3)</sup> X, 68, 11, s. S. 397. Vgl. auch IX, 83, 3.

11) Im Kreise der Pavamānalieder befindet sich eine Hymne (IX, 83), die ganz an Brhaspati gerichtet ist. Diese Stellung und mehr noch der Inhalt einiger Verse, deren Anschauungen sich ganz mit denen der Somahymnen decken, weist auf den Mondcharakter Brhaspatis hin. Ich füge dem Text Parallelen aus Somaliedern in Anmerkungen hinzu.

Z. B. v. 3:

*arūrucad uśasaḥ<sup>1)</sup> pr̥ṇir<sup>2)</sup> agriyaḥ<sup>3)</sup>  
ukṣā<sup>4)</sup> bibharti bhuvanāni<sup>5)</sup> vājayaḥ |  
māyāvino mamire asya māyayā  
nṛcakṣasaḥ pitaro garbham ā dadhuḥ ||<sup>6)</sup>*

„es hiess die Morgenröten der bunte leuchten, ihnen voranschreitend. Der Stier trägt kraftvoll die Wesen. Durch seine Weisheit mit Weisheit erfüllt, haben sie ausgemessen, haben die männerschauenden Manen den Keim gelegt.“

Ebenso lassen sich auch zu den andern Versen Parallelen in den verschiedenen Somaliedern nachweisen;<sup>7)</sup> ein

<sup>1)</sup> IX, 86, 21: *ayaṃ punāna uśaso vi rocayat.*

<sup>2)</sup> V, 47, 3: *madhye divo nihitaḥ pr̥ṇir aṇmā vi cakrame.* X, 189, 1: *āyaṃ gauḥ pr̥ṇir akramāt.*

<sup>3)</sup> X, 85, 19: *ahnām ketur uśasām ety agram.* 45, 5; IX, 62, 26; 71, 4: *agriya*; 86, 12: *agre sindhūnām, agre vāco, agriyo goṣu, agre vājasya*; 45: *agregah.*

<sup>4)</sup> *ukṣan* und *vṛṣabha* S. 338.

<sup>5)</sup> IX, 74, 2: *divo yaḥ skambhaḥ — rodasī samīcīne dadhāra*; 101, 15: *vi yas tastambha rodasī.* 54, 3: *ayaṃ viṇvāni tiṣṭhati — bhuvanopari*; 62, 27: *tubhyemā bhuvanā — tasthīre.* 110, 9; 84, 2; 94, 3: *pari yat kavīḥ kāryā bharate gūro na ratho bhuvanāni viṇvā.*

<sup>6)</sup> IX, 74, 5: *dadhāti garbham aditer upastha ā  
yena tokam ca tanayaṃ ca dhāmahe |*

77, 4: *inasya sadane garbham ādadhe.*

Was IX, 83, 3 die Manen durch B. tun, geschieht hier durch Soma selbst. Man vgl. auch den S. 396 angeführten Vers IX, 97, 39, der die mit des Lichtes Hilfe vollzogene kosmogonische Tätigkeit der Manen schildert.

<sup>7)</sup> Zu v. 1. z. B.:

*pavitram te vitatam brahmaṇas pate  
prabhur gātrāṇi pary eṣi viṇvataḥ |*

leiser Unterschied wird nur dadurch hervorgerufen, dass Bṛhaspati vorwiegend die Agniform des Mondes repräsentirt, also dem früher genannten Agni Pavamāna entspricht und darum X, 182, 2 Narācaṇsa genannt wird.<sup>1)</sup>

Der Vers VII, 97, 7 (S. 407) sagt, dass Bṛ. seinen Freunden am meisten Anlass zum Keltern gebe. Nachdem sich das IX. Maṇḍala als ein Mondliederbuch erwiesen hat, kann kein Zweifel mehr sein, welchem Gotte vor allen andern jene Eigenschaft zukommt.

12) Wie Soma ist Bṛhaspati an Weisheit reich. R̥V. II, 23, 1. 2 heisst es:

*gaṇānām tvā gaṇapatim havāmahe  
kaviṃ kavīnām<sup>2)</sup> upamaṣṭravastamam |  
jyestharājaṃ brahmaṇām brahmaṇas pate  
ā naḥ ṣṛvann ūtibhiḥ sīda sādhanam ||*

2. *devāḥ cit te asurya pracetaso  
bṛhaspate yajñiṇyaṃ bhāgaṃ ānaḥ |<sup>3)</sup>  
usrā iva sūryo jyotiṣā maho  
viṣveṣām ij janitā brahmaṇām asi ||*

„Wir rufen dich, den Herrn der Scharen, den berühmtesten Kavi der Kavis, der Lieder Oberherrn, o. Bṛ.; uns erhörend, setze mit deiner Hilfe dich auf deinen Sitz. Alle Götter haben von dir, asurischer, dem weisen ihren Anteil am Opfer erlangt. Wie die grosse Sonne durch ihr Licht die Morgenröten schuf, bist du aller Lieder Schöpfer.“

vgl. man IX, 97, 55:

*saṃ trī pavitrā vitātāny eṣi  
anv ekaṃ dhāvasi pūyamānaḥ |*

106, 14: *rebhan pavitraṃ pary eṣi viṣvataḥ.*

<sup>1)</sup> Daher wird v. 2 von dem tapoṣ pavitraṃ gesprochen. Bṛhaspati heisst X, 182, 3 tapurmūrdhan; er verfügt über den Blitz und kämpft agnitapobhir arkaiḥ.

<sup>2)</sup> IX, 96, 6: *padaviḥ kavīnām.*

<sup>3)</sup> X, 85, 19: *bhāgaṃ devebhyo vi dadhāti* S. 302.

## IV, 50, 1:

*taṃ pratnāsa ṛṣayo dīdhyānāḥ*

*puro* <sup>1)</sup> *viprā dadhire mandrajihvam* /

„ihm, der mit lieblicher Zunge spricht, haben die alten Ṛṣis, die weisen, mit Bedacht den Vorrang eingeräumt.“

Er wird selbst *brahman* genannt; <sup>2)</sup> *purohita*; <sup>3)</sup> er weckt die Götter durch das Opfer; <sup>4)</sup> er bringt den glaubenslos gewordenen Menschen auf Wunsch der Götter das Opfer. <sup>5)</sup>

Vergleicht man diese einzelnen Angaben mit dem, was über Soma früher beigebracht ist, so zeigt sich, wenn auch die Ausdrücke variieren, in den Anschauungen kein wesentlicher Unterschied. Und auch darin, dass sie Gedanken und Lieder anregen, stimmen S. und B. überein. B. heisst *viśveṣāṃ janitā brahmaṇām* II, 23, 2; *gāthānī* I, 190, 1; *ṛkva* X, 36, 5. Ihm gehören die *chandās* Maitr. Samh. I, 9, 2 (132, 1). So komme ich zu der Ansicht, dass Bṛhaspati eine Personifikation des Mondes ist. Nicht jeder dieser Gründe ist zwingend, aber als Glied einer Kette von Beweisen gewinnt er an Bedeutsamkeit.

Ich behaupte darum nicht, dass Soma und Bṛhaspati völlig identisch sind; sie sind es nicht, weil jeder von Anfang an eine andere Nuance desselben Gottes bezeichnet, Soma den

<sup>1)</sup> IX, 87, 3 (Taitt. S. I, 2, 3, 3): *puraetā janānām*; 96, 6: *pada-viḥ kavīnām*.

<sup>2)</sup> RV. II, 1, 3 (wie Soma IX, 96, 6); X, 141, 3; Vāj. Samh. XVIII, 76. Çat. Br. I, 7, 4, 21; IV, 6, 6, 7. Er ist das Brahman selbst: *brahma vai bṛhaspatir*. Taitt. S. II, 2, 9, 1; Çat. Br. V, 1, 1, 11; 4, 5, 11; IX, 2, 3, 3; XI, 3, 1, 13.

<sup>3)</sup> RV. II, 24, 9. Vāj. Samh. XX, 11: *devā bṛhaspatipurohitāḥ*. Taitt. S. VI, 4, 10; Ait. Br. VIII, 26, 4; Çat. Br. V, 3, 1, 2. Er wünscht Purohita zu werden und bringt darum den Bṛhaspatisava. Taitt. Samh. VII, 4, 1; Tāṇḍ. Br. XVII, 11, 4; Çāṅkh. Çr. u. s. w.

<sup>4)</sup> AV. XIX. 63, 1: *devān yajñena bodhaya*.

<sup>5)</sup> Çat. Br. I, 2, 5, 25: *te ha devā ūcur bṛhaspatim āṅgirasam | aṣṭaddhā vai manuṣyān āvidat | tebhyo vidhehi yajñam* u. s. w.

Tropfen am Himmel, der die süsse Speise der Götter bildet, Brhaspati den Kampfesgott, den Brecher der Burgen, den Agni Somagopā. Daher tritt bei Brhaspati der Gedanke, dass er glühende Geschosse habe und gegen die Feinde kämpfe, bestimmter als bei Soma hervor; aber die Grenzlinien sind hier wie dort sehr verwischt, namentlich zu Gunsten Somas, dem alle die Machtvollkommenheiten Brhaspatis übertragen sind.

Zu den angeführten Gründen treten einige andere. Auch sie haben nicht alle gleichen Wert, verdienen aber doch nicht unberücksichtigt zu bleiben. Erstens die Tatsache, dass Brhaspati mehrfach neben Sonnengöttern genannt ist, also wahrscheinlich durch die Vereinigung mit diesen den Gedanken von Sonne und Mond ausdrücken soll. Er steht neben Pūṣan RV. X, 35, 11;<sup>1)</sup> AV. III, 14, 2; V, 28, 12; VII, 33, 1; neben Savitr RV. I, 190, 3;<sup>2)</sup> III, 20, 5; X, 161, 4; AV. VII, 30, 1; VIII, 5, 5; IX, 4, 10; XIX, 20, 1; 24, 8; Taitt. S. IV, 1, 7<sup>h</sup>. Maitr. S. II, 8, 5 (110, 1); Vāj. S. II, 12; XXXVIII, 8; Çat. Br. V, 1, 1, 4. 15: *sa brhaspatiḥ savitāram eva prasavāyopādāvat* u. s. w. Taitt. Ār. I, 12, 5:

*brhaspatiḥ ca savitā  
viçvarūpair ihāgatām |  
rathenodakavartmanā — u. s. w.<sup>3)</sup>*

Neben Mitra in einer Spende für Mitra-Brhaspati Çat. Br. V, 3, 2, 7. 8<sup>4)</sup>; Maitr. Samh. II, 6, 6 (67, 2) u. s.

<sup>1)</sup> Daneben finden sich allerdings in diesem und in den meisten der übrigen Fälle noch andere Götternamen; als zwingend sehe ich daher diesen Grund nicht an.

<sup>2)</sup> *çlokaṃ yaṁsat saviteva pra bāhū | asya kratvāhanyo yo asti.*

<sup>3)</sup> Wenn er AV. VII, 16, 1 selbst Savitr heisst, so ist letzteres in diesem Falle wol als blosses Appellativ zu fassen.

<sup>4)</sup> 7: *ye 'nīyāṁsaḥ paribhinnās te bārhaspatyāḥ | atha ye sthavyāṁso 'paribhinnās te maitrāḥ.*

2) In dem Gr̥tsamadaverse R.V. II, 23, 17 heisst Tvaṣṭr Br̥haspatis Vater:

*viṣvebhyo hi tvā bhuvanebhyas pari  
tvaṣṭājanat sāmnaḥsāmnaḥ kaviḥ |*

„wegen aller Wesen schuf dich Tvaṣṭr, der Sänger jeden Sāmans.“ Der Vers ist wesentlich, weil wir aus mehreren später zu besprechenden Stellen (I, 95, 2 resp. Vāj. Samh. XXIX, 9 und II, 3, 9) wissen, dass Tvaṣṭr's Sohn Agni oder *piṣangarūpa vīra devakāma* ist, den das Beiwort *piṣangarūpa* als den Mond deuten heisst. Die Bezeichnung *devakāma* entspricht der Würde, die Br̥haspati als Priester der Götter inne hat. Nun ist Tvaṣṭr, wie ich weiterhin zu zeigen versuchen werde, soweit das Material einen Schluss gestattet, eine Personifikation des Sonnengottes. Sonne und Mond gelten öfter in der indischen Mythologie als Vater und Sohn, und so ist auch Br̥haspati dazu gelangt, als Tvaṣṭr's Sohn zu gelten.

Die nahen Beziehungen zwischen Tvaṣṭr und Br̥haspati sprechen sich noch in den S. 410 citirten Worten des R.V., dass Tvaṣṭr die Axt Br̥haspatis schärfe, aus. Der Sonne gehört zuerst der Blitz. Wie es VI, 44, 22 heisst, dass Soma die Waffen des „unfreundlichen Vaters“, d. h. der Sonne raube, so ist hier in anderem Bilde gesagt, dass Tvaṣṭr die Axt für Br̥haspati schärfe.<sup>1)</sup>

3) Es ist S. 383 auseinander gesetzt worden, wie Indra-Br̥haspati dem „Tropfen“ helfen, der am Ufer der Anṣumatī gegen die ungöttlichen Stämme kämpft.<sup>2)</sup> Noch an einer anderen Stelle steht Br̥haspati in so unmittelbarer Verbindung mit diesem Tropfen, dass wir in ihm den Herrn

<sup>1)</sup> In lockerer Verbindung stehen T. u. Br. AV. XIV. 1, 53.

<sup>2)</sup> Man vergleiche hierzu die Formel Taitt. S. I, 4, 27: *br̥haspatisutasya ta indo indriyāvataḥ patnīvantam grahaṁ grhyāmi*. Für *indo* liest Vāj. S. VIII, 9 *indor*; Maitr. S. I, 3, 27 (40, 3) einige Mss. *indra*.



des Tropfens, den Mondgott sehen können; nämlich v. X, 98, 3, über den ich S. 412 zu vergleichen bitte.

4) AV. II, 26, 2 lautet:

*imaṃ goṣṭhaṃ paçavaḥ saṃ sravantu  
br̥haspatir ā nayatu prajānan |  
sinīvālī nayatu āgram eṣām  
ājagmuṣo anumate ni yaccha ||*

„zu diesem Kuhstall mögen die Rinder zusammenströmen; Br. führe kundig sie herbei. Sinivālī führe ihre ersten; erhalte, o Anumati, die herbeigekommenen.“ Auf Br. folgen Sinivālī und Anumati, die Göttinnen zweier Mondphasen; auch diese Zusammenstellung spricht dafür, dass er ein Mondgott ist.

5) RV. I, 161, 6 heisst es:

*indro harī yuyuje aṇvīnā ratham  
br̥haspatir viçvarūpām upājata |*

„Indra schirrte seine Falben an, die Aṇvins den Wagen, Br. trieb für sich ein die vielfarbige Kuh.“<sup>1)</sup> Frühere Auseinandersetzungen haben gezeigt, dass Br. wie Soma am Kampf um die Rinder beteiligt ist. Auch hier handelt es sich nicht um ein gewöhnliches Tier, sondern um die *dhenu viçvarūpā*, welche die Rbhus schaffen<sup>2)</sup> und zwar aus einem Fell.<sup>3)</sup> Gemeint ist *pr̥cni*, um welche Vāyu, Tvaṣṭr's Eidam<sup>4)</sup> freit, die Gemahlin Rudras,<sup>5)</sup> die Mutter der Maruts oder Rudras, die „sündlose, unversieglige Kuh“ im höchsten

<sup>1)</sup> Er steht daher auch AV. XII, 4, 44 in Beziehung zur *vaçā*; Maitr. S. I, 9, 3 (132, 5) gehört ihm eine *dhenā*; II, 5, 6 (56, 8) eine *rohini*.

<sup>2)</sup> IV, 33, 8: *ye (cakrur) dhenum viçvajuvam viçvarūpām*.

<sup>3)</sup> I, 161, 7.

<sup>4)</sup> VIII, 26, 21. 22.

<sup>5)</sup> V, 52, 16; 60, 5.

Himmel.<sup>1)</sup> Wir wissen aus I, 84, 15,<sup>2)</sup> dass man den Geheimnamen der ‚Kuh‘ ‚im Haus des Mondes‘ kennt und werden auch auf diesem Wege wider auf einen hier zwar nicht näher definirten, aber doch vorhandenen Zusammenhang zwischen Mond und Brhaspati geführt.

Wir haben somit 12 und 5 Gründe, die dafür sprechen Br. als einen Mondgott anzusehen.

Ich sehe nur einen belangreicheren Einwurf, den man gegen diese von mir vorgeschlagene Deutung erheben könnte. In einer Anzahl von Versen, besonders im X. Maṇḍala und AV. stehen Soma und Brhaspati so nebeneinander, dass man sie für ganz verschiedenartige Götter halten könnte.<sup>3)</sup> Ich

<sup>1)</sup> RV. VIII, 90 (101), 15; AV. XVIII, 4, 30:

*iḍāṃ dhenuṃ madhumatīm svastaye |*  
*īrjaṃ madantīm aditīm janeṣu*  
*agne mā hiṁsīḥ parama vyoman ||*

<sup>2)</sup>

*atrāha gor amanvata*  
*nāma tvaṣṭur apīcyam |*  
*itthā candramaso grhe |;*

<sup>3)</sup> RV. I, 18, 4 stehen Brahmanaspati, Soma, Indra nebeneinander; RV. X, 109, 5 (in anderer Umgebung AV. V, 17, 5):

*brahmacāri caratī veviṣad viṣaḥ*  
*sa devānāṃ bhavaty ekam aṅgam |*  
*tena jāyām anv avindad brhaspatiḥ*  
*somena nūtām juhvaṃ na devāḥ ||*

173, 3: *tasmai somo adhi bravat tasmā u brahmanas patiḥ |*  
AV. VI, 96, 1; VIII, 10, 25; Vāj. Samh. IX, 39; Ait. Br. II, 38, 10. Brhaspati wird als Himmelsgegend die *ūrdhvā diś* zugewiesen: AV. III, 26, 6; Ç. Br. V, 1, 1, 4; V, 3, 1, 2 u. s. w. Soma herrscht über den Süden; aber noch häufiger über andere Gegenden: *ūrdhvā* Maitr. S. I, 5, 4 (71, 14); II, 6, 3 (65, 9), während der Süden dort Yama gehört; der Westen ib. II, 13, 21 (167, 3); AV. XII, 3, 9; der Norden AV. III, 27, 4; XII, 3, 24 u. s. w. Als Somas Purohita gilt Brhaspati Çat. Br. IV, 1, 2, 4. AV. II, 13, 2 (VI, 5, 3) heisst es:

*brhaspatiḥ prāyacchad vāsa etat*  
*sonāya rājñe paridhātavā u*

Ich weiss diesen Vers nicht zu deuten; mir scheint, es spielt, da die mythologischen Begriffe nicht mehr lebendig sind, ein scholastisches

kann diesem Einwand aber keinen Wert beilegen, weil beide Götter nicht genau dieselbe Eigenschaft des Mondes verkörpern; sie sind trotz ihrer Verwandtschaft von verschiedenen Anschauungen aus geschaffen worden und dieser Ursprung hat ihre völlige Verschmelzung verhindert; das Çat. Br. unterscheidet sogar Soma und Candramas, indem es IV, 6, 7, 12 (s. S. 296) sagt: *athaitad vṛṣā somaḥ yosā apo havir-dhāne 'dhyeti | tasmān mithunāc candramā jāto 'nnād vai tad annam jātam yad adbhyaç ca somāc ca candramāḥ.* <sup>[1]</sup>

Das Nebeneinander, ja die mythologische Verbindung von Mondnamen, wie sie sich in mehreren der angeführten Verse ausspricht, ist nicht seltsamer, als wenn Mitra, Pūṣan neben Sūrya stehen oder wenn es R.V. X, 139, 1 von Pūṣan heisst *tasya (savitur) prasave yāti.* Der Grund, aus dem man

Element hinein. Zu dem letzten Verse vergleiche man AV. XIV, 1, 53: *tvastā vāso vyadadhāc chubhe kaṁ bṛhaspateḥ praçīṣā kavīnām | tenemām nārīm savitā bhagaç ca sūryām iva pari dhattām prajayā.* // Der Spruch wird bei Bekleidung der mit Sūryā verglichenen Braut verwendet. Bṛhaspati giebt AV. XIV, 1, 52 (2, 53) die Frau dem Gatten; er ordnet der Sūryā Haar (XIV, 1, 55); er macht auch den Gatten der Frau gefallen (XIV, 1, 31). Auf solche Angaben lege ich keinen Wert. Denn Yājñavalkya I, 71 z. B. gibt Soma den Frauen Glanz. AV. II, 36, 3 macht er das Mädchen *subhaga.* AV. V, 17, 2 gibt König Soma zuerst, ohne zu zürnen, die Brahmanenfrau wider. In den Purāṇas, z. B. Viṣṇupur. IV, 6 wird erzählt, wie Soma das Rājasūya feierte, dadurch berühmt und übermütig wurde und Bṛhaspatis Frau *Tārā* raubte. Es entstand ein grosser Kampf. Die Götter kämpfen auf Bṛhaspatis, die Daityas, Dānavas auf Somas Seite. Es ist schwer zu erkennen, wie viel von dieser Sage auf alten Quellen beruht.

AV. II, 13, 2 war gesagt, dass Bṛhaspati das Gewand spendet. Bei Uebergabe des Dakṣiṇākleides heisst es Vāj. Samhitā VII, 47: *bṛhaspataye tvā mahyaṁ varuṇo dadātu.* Çat. Br. IV, 3, 4, 26: *tvacam evaitenātmanas trāyate | tvag dhi vāsas tad bṛhaspataya udgāyate 'dadāt.* Ich führe diese Aeusserungen der Vollständigkeit wegen hier an; erklären kann ich sie nicht.

<sup>1)</sup> Maitr. Samh. III, 12, 7 (162, 12) folgt auf *agnaye svāhā somāya svāhā indrāya sv.* u. s. w. später *candramase svāhā.*

Soma und Bṛhaspati mit einander in Beziehung gesetzt hat, mag in ihrer nahen Verwandtschaft gelegen haben; zu der Bildung einer Dualgottheit Soma-Bṛhaspati ist es bezeichnenderweise nicht gekommen.

Nicht in Betracht braucht man, wie ich meine, den Umstand zu ziehen, dass Soma nur als Schöpfer von Sonne und Sternen gilt; Bṛhaspati aber auch als der des Mondes (II, 24, 5; X, 68, 10). Das sind Nuancen mythologischer Auffassung, welche fast in das Belieben des Sängers gestellt sind und lediglich auf eine abstraktere Betrachtungsweise zurückgehen. Damit ist, was sich gegen meine Deutung Bṛhaspatis als Mondgott anführen liesse, soweit ich sehe, erschöpft.<sup>1)</sup> Von welcher Seite Bṛhaspati in den vedischen Kult eingeführt wurde, ob er auf einen bestimmten Kreis vedischer Geschlechter zurückgeht oder nicht, entzieht sich unserer Kenntnis.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> RV. I, 190, 2 scheint Br. mit Mātariçvan identisch. Ich wüsste den Grund dafür nicht anzugeben, da M.'s Gestalt selbst nicht durchsichtig ist. Zu beachten ist für die Beurteilung von I, 190, 2 jedenfalls die völlige Trennung beider III, 26, 2:

*taṃ çubhram agnim avase havāmahe  
vaiçvānaram mātariçvanam ukthyam |  
brhaspatiṃ manuṣo devatātaye etc.*

<sup>2)</sup> Obwol auch Soma *aṅgiras* heisst und den *Aṅgiras* den Kuhstall öffnet, so tritt dieser Beiname doch häufiger bei Brahmanaspati (im RV. wie in späterer Zeit) auf. Von sieben Stellen, an denen *aṅgirasa* dort vorkommt, fallen fünf IV, 40, 1; VI, 73, 1; X, 47, 6; 68, 2; 164, 4 auf Bṛhaspati, während *aṅgiras* selbst sich gleichmässiger verteilt. Dazu kommen noch AV. VIII, 10, 25; XI, 10, 10; XIX, 4, 4; Kauç. 135 und mehrere Stellen aus den Brāhmaṇas; z. B. Çat. Br. I, 2, 5, 25; Br. heisst auch *atharvan pitr* AV, IV, 1, 7. Es wird davon abhängen, ob die *Aṅgiras* überhaupt als ein historisches Geschlecht sich erweisen lassen, ehe wir der Untersuchung, ob seine Verehrung auf ihre Kreise zurückgeht, näher treten können.

## O. Soma und Gandharva.

Wenn ich an dieser Stelle auf die viel besprochenen Gestalten des vedischen Mythenkreises, die Gandharven, eingehe, so geschieht es nicht, um nach den trefflichen Arbeiten, die A. Kuhn<sup>1)</sup>, E. H. Meyer,<sup>2)</sup> L. von Schröder<sup>3)</sup> u. a. geliefert haben, das vorhandene Material zu erweitern oder die Frage nach ihrer Verwandtschaft mit den Kentauren aufzuerwerfen, sondern nur, um meiner Absicht die Exegese nutzbar für die Vedamythologie zu machen getreu, die vedischen Quellen abermals zu prüfen und ausschliesslich nach diesen ein Bild der indischen Gandharven zu entwerfen. Dieses Bild wird sich in einzelnen Zügen von seinen Vorgängern unterscheiden, aber im allgemeinen steht es der Auffassung Meyer-Schröders erheblich näher als der von Pischel Ved. Stud. I, 77 ausgesprochenen, scharfsinnigen Ansicht, dass *gandharva* und *garbha* dieselben Begriffe seien. P. ist von der wichtigen Stelle RV. IX, 86, 36 ausgegangen, welche Soma *apām gandharva* nennt.<sup>4)</sup> 'Wie hier *apām gandharvāḥ*, so wird IX, 97, 41', sagt P., 'Soma genannt *apām gárbhah* und es liegt nahe *gandharvā* = *gárbha* zu setzen.' Soma heisst allerdings *apām garbha*; aber er wird auch *apām netā*, *patiḥ sindhūnām* benannt (S. 356), also mit Ausdrücken, welche von ganz derselben Wichtigkeit wie *apām garbha* sind und mindestens gleichen Anspruch mit *gandharva* identificirt zu werden haben. P. beruft sich auf eine Stelle

<sup>1)</sup> KZ. I, 513 ff.

<sup>2)</sup> Indogerm. Mythen, I. Gandharven-Kentauren.

<sup>3)</sup> Griechische Götter und Heroen S. 69 ff.

<sup>4)</sup> *apām gandharvaṃ divyaṃ nṛcaśasaṃ somam*,

des Assalayanasuta, aus der diese Bedeutung noch sicher nachweisbar sei: *jānāma mayam bho yathā gabbhassa avakkanti hoti. idha mātāpitaro vasanti sannipatitā ca honti*<sup>1)</sup> *mātā ca utunī hoti gandhabbo ca paccupatthito hoti. evaṃ tinnaṃ sannipatā gabbhassa avakkanti hoti ti . jānanti pana bhonto yagghi so gandhabbo khattiyo vā brāhmaṇo vā vesso vā suddo vā iti . na mayam bho jānāma yagghi so g. etc.*<sup>2)</sup>

Die Worte *gandhabbo ca paccupatthito hoti* übersetzt P. mit ‚der Fötus tritt (dann) ins Dasein‘, und *gabbhassa avakkanti* mit ‚Empfängnis‘. Wenn *gabbha* wirklich = *gandhabba* wäre, so würde gesagt sein, dass durch das Zusammenwirken der drei, nämlich von Vater, Mutter und Gandharva der Gandharva ins Leben trete. Der Verfasser meint aber doch offenbar, dass zu der Vereinigung von Vater und Mutter noch der Genius der Fruchtbarkeit mit seinem Segen kommen müsse<sup>3)</sup> und der ist, wie so oft, der Gandharva. Vater, Mutter und Genius der Fruchtbarkeit wirken bei der Empfängnis zusammen. Welcher Kaste dieser Gandharva angehöre, erklären die Gefragten nicht zu wissen.

Das Wort *gandharva* kommt im RV. 20 mal vor und zwar an 17 Stellen im Singular. Dies Verhältnis ändert sich im Atharvaveda, insofern dort auf 16 Singularformen die gleiche Zahl von Pluralen kommt; es scheint als ob die Entwicklung zu einer Götterklasse sich nur allmählich vollzogen hätte und im RV. erst sich vorbereite; denn der Avesta kennt das Wort nur in der Einzahl, als *gandarewa*.

<sup>1)</sup> So liest P. jetzt Ved. Stud. 77 mit Handschrift Y für *patitā ca hoti* der Ausgabe.

<sup>2)</sup> ‚Wir wissen, Herr, wie die Empfängnis zustande kommt. Vater und Mutter leben zusammen und vereinigen sich. Die Mutter wird *utunī* und der Gandharve kommt dazu. So kommt durch Vereinigung der drei die Empfängnis zustande. Wisst ihr, ob dieser Gandharve ein Kṣatriya oder Brahman oder Vaiṣya oder Cūdra ist? ‚Wir wissen nicht, o Herr, ob u. s. w.‘

<sup>3)</sup> Wenn sie erfolgreich sein soll.

Die Angaben des RV. berechtigen nicht zu der gang und gäben Ansicht, dass unser Wort dort durchweg als Eigennamen empfunden worden sei; denn es wird nicht nur auf eine Gottheit angewendet und ist meist noch ein Appellativum. Das lehrt die soeben angeführte RV-Stelle IX, 86, 36 dadurch, dass sie Soma *apām gandharva* nennt. Wir kommen auf den richtigen Weg, wenn wir den in dieser Verwendung liegenden Fingerzeig weiter verfolgen und bedenken, dass Soma nicht nur ein ‚Spross der Wasser‘, sondern auch deren Gatte, König, ‚Stier‘ ist. Welche dieser Bezeichnungen mit *apām gandharva* beabsichtigt sein muss, geht aus dem schon im RV. hervortretenden<sup>1)</sup> und der späteren Zeit geläufigen Gegensatz zu *apsaras* hervor; *apsaras* ist mit den Indern, mit E. H. Meyer<sup>2)</sup> und Pischel<sup>3)</sup> von *ap-saras* herzuleiten und bedeutet die Genien des Wassers, die himmlischen Nymphen, die Wasserfrauen. Ist diese Erklärung richtig, so sind die Gandharven ihr männliches Gegenbild, ‚die himmlischen Männer‘; *apām gandharva* muss also soviel wie ‚der Mann der Wasser‘ sein, d. h. gleichbedeutend mit *patiḥ sindhūnam* IX, 15, 5; *patir janīnām* 86, 32; *patir gavām* 72, 4; *vṛṣabho goṣu* 96, 7; *vṛṣabha*, *vṛṣan*: sämtlich Bezeichnungen, die der RV. für Soma (der ja auch *retodhā* heisst) braucht. Soma repräsentiert das männliche Element gegenüber dem weiblichen der Wasser: *vṛṣabho goṣu* und *apām gandharva* sind mythologische Synonyma und ich wähle als Uebersetzung für *gandharva* das Wort ‚Riese‘.

Aus der Verwendung von *gandharva* in unserem Verse folgt 1) dass es auch ausserhalb desselben eine Bezeich-

<sup>1)</sup> RV. X, 136, 6: *apsarasām gandharvānām*  
*mṛgānām carāṇe caran*

X, 10, 4: *gandharvo apsu apyā ca yoṣā* !

Zu 11, 2: *rapadā gandharvīr* vgl. Pischel Ved. Stud. 183 ff. Ludwig, über Methode S. 61.

<sup>2)</sup> l. c. S. 183.

<sup>3)</sup> Ved. Stud. I, 79.

nung Somas sein kann, 2) dass es nicht notwendig der Name eines Windgottes und somit noch ein (allerdings beschränkt verwendetes) Appellativum ist. So zeigt es auch der Sprachgebrauch der Yajustexte, z. B. Vāj. Samh. XVIII, 39 ff.; Āt. Br. IX, 4, 1, 9; Maitr. Samh. II, 12, 2 (145, 3): *saṅhito viçvasāmā sūryo gandharvas tasya marīcayo 'psarasa āyavo nāma*<sup>1)</sup> | *suṣunnāḥ sūryaraçmiç candramā gandharvas tasya nakṣatrāṇy apsarasas*<sup>2)</sup> *bekurayo nāma* | *iṣiro viçvavyacā vāto gandharvas tasyāpo 'psarasā ūrjo nāma*<sup>3)</sup> | u. s. w.<sup>4)</sup> Wir sehen, dass hier *gandharva* in ganz demselben Sinne wie *vṛṣabha*, *vṛṣan* oder wie *pati* gebraucht wird, also ebenso wie IX, 86, 36 angewendet ist.

Die erwähnte Rgvedastelle ist nicht die einzige, an der der Mond ein Gandharva ist. In demselben IX. Maṇḍala treffen wir einen Vers, der sich ebenfalls auf ihn bezieht, wie schon von Bergaigne (I, 176) u. a. ausgesprochen ist. 85, 12:<sup>5)</sup>

*ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthāt  
viçvā rūpā praticakṣāṇo asya |  
bhānuḥ çukreṇa çociṣā vy adyant  
prārūrucā rodasī mātara çuciḥ ||*

„empor stieg der Riese am Himmelszelt, all dessen Gestalten beschauend. (Sein) Licht ging auf mit hellem Schein;

<sup>1)</sup> Vgl. dazu noch Āt. Br. VI, 3, 1, 19 (520): *asau vā ādityo divyo gandharvaḥ*.

<sup>2)</sup> Mond und Nakṣatras stehen öfter in diesem Verhältnis von Gatte und Gattinnen. Maitr. S. II, 2, 7, (21, 5): *prajāpatir vai somāya rājñe duhitṛ adadān nakṣatrāṇi*; I, 6, 9 (100, 19).

<sup>3)</sup> Nir. VI, 28 heisst das Wasser *vātāpya*.

<sup>4)</sup> Diese Ausdrucksweise ist nicht auf diese Stelle beschränkt. z. B. Āt. Br. IX, 4, 1, 7 (731): *agnir ha gandharva oṣadhībhir apsarobhir mithunena sahoccakrāma* — Andererseits heisst es wider: *yoṣā vā āpo vṛṣāgnih* l. c. I, 1, 1, 20.

<sup>5)</sup> v. 9. 10. 11 siehe oben S. 384. 354.



strahlend liess er Erde und Himmel, die Eltern, leuchten.“<sup>1)</sup> Wir dürfen nur den 9. Vers dieses Liedes herbeiziehen, um die Richtigkeit dieser Auffassung wahrzunehmen. Dort heisst es:

*adhi dyām asthād vṛṣabho vicakṣaṇo  
arūrucā vi divo rocanā kaviḥ |*

„es erstieg den Himmel, ausblickend, der Stier. Des Himmels Lichter liess der Kavi leuchten.“

Noch in einer dritten Hymne, X, 123, deren 1. Vers Roth<sup>2)</sup> und nachher E. H. Meyer<sup>3)</sup> auf den Regenbogen bezogen haben, wird Soma in ganz gleicher Weise wie in den beiden erwähnten Versen Gandharva genannt. Das Lied ist, wie Ludwig (IV, S. 158) erkannte, ein Mondlied, dessen einzelne Anschauungen nach meinen früheren Ausführungen dem Verständnis keine Schwierigkeit mehr bieten. Ich lasse es der Uebersichtlichkeit wegen hier ganz folgen, obwol einige Verse schon früher angeführt worden sind.<sup>4)</sup>

1. *ayam venaḥ codayat pṛṇigarbhāḥ  
jyotirjarāyū rajaso vimāne |  
imam apām saṁgame sūryasya  
çiṣum na viprā matibhī rihanti ||*

„der Freund, der lichtgeborene, auf dem Himmelswagen (?) möge die Pṛṇitöchter anregen. Mit ihren Liedern kosen ihn, als wäre er der Sonne Söhnlein, bei dem Zusammenfluss der Wasser die Weisen.“

2. *samudrad ūrmim ud iyarti<sup>5)</sup> veno  
nabhojāḥ pṛṣṭham haryatasya darçi |*

<sup>1)</sup> cf. IX, 9, 3: *sa sūnur mātārā çucir — arocayat.*

<sup>2)</sup> Nir. S. 145.

<sup>3)</sup> Gandharven S. 155. Von Bergaigne mit Recht angefochten.

<sup>4)</sup> Schon Bergaigne II, 38 ff. hat das Lied auf Soma bezogen und ich stimme seinen Gründen vollständig bei.

<sup>5)</sup> Aufgehen des Mondes. Ueber ūrmi s. S. 321.

*rtasya s̄nāv adhi viṣṭapi bhrāt*  
*samānam yonim abhy anūṣata vrāh ||*

„aus dem Meer erhebt der himmelenstammte Freund seine Woge; der Rücken des Lieblichen ward sichtbar. Auf dem Rücken des Rta, auf hohem Ort erstrahlte er. Dem gemeinsamen Schooss brüllten entgegen die Scharen (der Rinder).“

3. *samānam pūrvīr abhi vāvaçānās*  
*tiṣṭhan vatsasya mātaraḥ<sup>1)</sup> sanīdāh |*  
*rtasya s̄nāv adhi cakramānāh*  
*rihanti madhvo amṛtasya vāñih ||*

„dem gemeinsamen entgegenbrüllend, standen zahlreich da des Kalbes engverwandte Mütter. Auf des Rta Rücken wandelnd lecken ihre Stimmen von dem süßen Ambrosia.“

4. *jānanto rūpam akṛpanta viprā*  
*mṛgasya ghoṣam<sup>2)</sup> mahiṣasya hi gman |*  
*ṛtena yanto adhi sindhum asthur*  
*vidād gandharvo amṛtāni nāma ||<sup>3)</sup>*

„Seine Gestalt, kennend flehten die Weisen. Sie kamen zum Gebrüll des Büffels. Nach der Ordnung wandelnd traten sie zum Strom. Es fand der Riese die unsterblichen Namen.“

5. *apsarā<sup>4)</sup> jāram upasiṣmiyāñā*  
*yoṣā bibharti parame vyoman |*  
*carat priyasya yoniṣu priyāḥ san<sup>5)</sup>*  
*sīdat pakṣe hiranyaye sa venāḥ ||*

<sup>1)</sup> S. S. 364 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. Somas „Brüllen“ S. 346.

<sup>3)</sup> VI, 44, 23 (S. 311) ist von Indu gesagt: *triteṣu vindaḥ amṛtam nigūḍham*. Daraus ergibt sich, dass es nicht notwendig ist, mit Ludwig hier in Gandharva die Sonne zu sehen, die in diesem Lied überhaupt keine Rolle spielt.

<sup>4)</sup> S. 365. II, 35, 7 und Verwandtes siehe S. 370. Auch IX, 1, 6 ist heranzuziehen (siehe darüber Teil III, Soma und die Tochter Sūryas).

<sup>5)</sup> IX, 91, 3: *pathibhir adhvasmabhiḥ sūro (gen.) anvaṃ vi yāti*.

„die Apsaras, zulächelnd dem Geliebten, die Frau trägt ihn im höchsten Himmel. Befreundet wandelte er in des Freundes (der Sonne) Wohnsitzen; es setzte sich auf goldenen Fittig der Freund.“

6. *nāke suparṇam<sup>1)</sup> upa yat patantaṁ  
hrdā venanto abhy acakṣata tvā |  
hiraṇyapakṣaṁ varuṇasya dūtaṁ  
yamasya yonau<sup>2)</sup> cakunaṁ bhuranyum ||*

„als sie dich, am Himmel als Vogel dahinfliegend, verlangenden Herzens erblickten, den goldgefiederten Boten Varuṇas, den in Yamas Wohnung eifrigen Vogel.“

7. *ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthāt  
pratyaṁ citrā bibhrad asyāyudhāni<sup>3)</sup> |  
vasāno atkaṁ<sup>4)</sup> surabhiṁ dr̥c̥e kam  
svar na nāma janata priyāṇi ||*

„empor stieg der Riese am Himmelszelt, uns entgegen seine goldenen Waffen tragend. Anlegend ein Gewand lieblich zu schauen schuf er die wie das Licht lieben Namen.“

8. *drapsaḥ<sup>5)</sup> samudram abhi yaj jigāti  
paçyan gr̥dhrasya cakṣasā vidharman |  
bhānuḥ çukreṇa çociṣā cakānas  
tṛtiye cakre rajasi priyāṇi ||*

„wenn der Tropfen naht dem Meer, schauend ringsum mit des Falken Auge, schuf sein Strahl, am reinen Licht sich erfreuend, Liebes im dritten Raume.“

Man erkennt, dass mit wenigen unerheblichen Ausnahmen sich die Anschauungen dieser Verse von denen der

<sup>1)</sup> IX, 85, 11.

<sup>2)</sup> Da Yama der Gott der Mānen ist, muss dieser Aufenthaltsort des Vogels die Nacht, der Vogel also selbst der Mond sein.

<sup>3)</sup> Zu vergleichen ist das über Somas Waffen Gesagte; z. B. VI, 44, 22; IX, 57, 2; 90, 3 u. s. w.

<sup>4)</sup> S. S. 306 v. IX, 86, 14 und die dort Anm. 4 citirten Verse.

<sup>5)</sup> S. S. 320.

Somalieder nicht unterscheiden und der Gandharve lediglich den Mondriesen bedeutet. Ebenso wenig macht es Schwierigkeiten, X, 177, 2<sup>1)</sup> in dem Vogel, der im Geist die Stimme trägt, der sie im Mutterleibe<sup>2)</sup> als Gandharva spricht, mit dem PW. den Mondgott zu sehen; denn die vedischen Sänger haben diesen ja zu einem Vācaspati gemacht und gesagt, dass er im Mutterleib schon die Wesen der Götter kenne und verkünde.<sup>3)</sup>

Aus dem AV. sind die Verse II, 1, 2 und besonders II, 2, 1 ff.<sup>4)</sup> hierher zu ziehen, denn obgleich in ihnen der Mond-

<sup>1)</sup> S. S. 351.

<sup>2)</sup> Ludwig, über Methode und Interpret. S. 56 übersetzt jetzt: „im Embryon“.

<sup>3)</sup> S. 283.

<sup>4)</sup> II, 2, 1:

*divyo gandharvo bhuvanasya yas patir  
eka eva namasyo vikṣv īḍyah |  
taṁ tvā yaumi brahmaṇā divya deva  
namas te astu divi te sadhastham ||*

2. *divi sprṣto yajataḥ sūryatvāg*

*avayātā haraso daivasya | —*

3. *anavadyābhīḥ sam u jagma ābhīḥ*

*apsarāsv api gandharva āsit |*

*samudra āsām sadanaṁ ma āhuḥ*

*yataḥ sadya ā ca parā ca yanti ||*

4. *abhriye didyunnakṣatriye . . . .*

*yā viçvāvasuṁ gandharvaṁ sacadhve |*

*. . tābhyo vo devīr nama it kṛṇomi ||*

Zu v. 3 vgl. die Bezeichnungen Somas als *vṛṣabho goṣu, patir janīnām*.

Ferner gehört AV. II, 1, 2 (Vāj. S. XXXII, 9; Taitt. Ar. X, 1, 3) hierher:

*pra tad voced amṛtasya vidvān*

*gandharvo dhāma paramaṁ guhā yat |*

*trīṇi padāni nihitā guhāsya*

*yas tāni veda sa pituṣ pitāsat ||*

der Gandharva dieses Verses wird von dem in II, 2, 1 nicht verschieden sein. Die drei Orte, welche dem, der das Amṛta kennt und verkündet, gehören, erinnern an die Worte des Verses VI, 44, 23: *ayam (indus) tridhātu divi rocaneṣu triteṣu vindad amṛtaṁ nigūḍham* S. 311.

gott nicht ausdrücklich genannt ist, ist es nach dem Vorausgehenden nicht unwahrscheinlich, dass der Gandharve, welcher das Amṛta kennt, am Himmel wie die Sonne glänzend seinen Sitz hat und von den Apsaras (gleich Soma oder Apām napāt) geleitet ist, eine Bezeichnung dieses Gottes sein soll.

In dem einen dieser Verse führt der Gandharve den Beinamen *Viṣvāvasu*. Vorausgesetzt, dass die Hymne ein Ganzes bildet, muss *viṣvāvasu* hier ebenso wie *gandharva* selbst eine Bezeichnung des Mondes sein. Dagegen spricht nicht, dass es an anderer Stelle auf einen andern Gott angewendet wird; denn diese Verwendung beweist nur, dass auch *viṣvāvasu* so wie *gandharva* seinen ursprünglich appellativischen Wert nicht verloren hat. Taitt. Samh. VI, 1, 6, 5 ist es deutlich, wen wir unter dem Gandharva *Viṣvāvasu* sonst noch zu verstehen haben. Dort heisst es: „als Soma gebracht wurde, stahl ihn der Gandharva *Viṣvāvasu*. Er blieb drei Nächte hindurch gestohlen. Deshalb bleibt Soma drei Nächte hindurch gekauft.“<sup>1)</sup> Die Erwähnung der ‚drei Nächte‘ gibt uns Aufschluss über das Wesen dieses räuberischen Gandharven; denn so lange ist der Mond zur Neumondszeit nicht sichtbar, er wohnt bei der Sonne, die ihn, wie schon der RV. glaubt, verschlingt. Gandharva *Viṣvāvasu* muss also in diesem Fall die Sonne sein.

---

<sup>1)</sup> *taṃ somam āhriyamāṇaṃ gandharvo viṣvāvasuḥ pary amuṣṇāt satisro rātrīḥ parimuṣito 'vasat tasmāt tisro rātrīḥ kṛtāḥ somo vasatī*. Darum steht er Taitt. Samh. I, 2, 9, 1 neben *parīparin*, *paripanthin* und den ‚argen Wölfen‘. Vgl. Maitr. Samh. III, 7, 3 (77, 14). Hierbei ist zu beachten, dass bei Beginn des Somakaufes gesagt wird: ‚o Gott Sūrya, den Soma wollen wir kaufen‘. (Oben S. 75). Man beachte Vāj. Samh. V, 39: *devaḥ savitar eṣa te somas taṃ rakṣasva mā tvā dabhan*; VIII, 1: *viṣṇa urugāyaiṣa te somas taṃ rakṣasva mā tvā dabhan*. Ferner Maitr. Samh. I, 3, 9 (33, 9) *viṣṇo tvorukrame grhṇāmi viṣṇa urukramaiṣa te somas taṃ rakṣasva* (S. 323, Anm. 1). Anders ist die Auffassung Tāṇḍya Br. VI, 9, 22 (s. unten).

Keine bestimmte Beziehung hat der Ausdruck RV. X, 85, 21. 22 und in den verwandten Versen AV. XIV, 2, 33. 35, in denen V. nur als Dämon erscheint, der sein Anrecht auf die junge Frau aufgeben und zu seinen Apsaras gehen soll. Offenbar ist er hier jeder bestimmten Beziehung sei es auf Sonne oder Mond oder Wind entkleidet und auf die Bedeutung eines Genius der Fruchtbarkeit beschränkt.

Ausserhalb des Hochzeitsliedes kommt der Gandharva Viṣvāvasu im RV. noch an einer Stelle vor, die grosse Schwierigkeiten bereitet.<sup>1)</sup> Es ist hier nämlich, vorausgesetzt dass alle Verse zusammengehören, deutlich, dass der G. V. nicht als feindlicher Genius gedacht wird. Denn wenn auch die Wasser bei seinem Anblick auseinander fliessen, so dürfen wir nur an IV, 22, 6<sup>2)</sup> denken, um diesen Ausdruck nicht zu überschätzen; denn in diesem Verse eines Indraliedes heisst es, dass die Wasser ‚aus Furcht vor Indra‘ eilig vorwärts liefen. Was noch weiter den Gedanken an einen feindlichen Gandharva ausschliesst, sind die Worte des 5. und 6. Verses: „das möge uns Viṣvāvasu gewähren, der himmlische Gandharve, der den Himmel durchmisst“

<sup>1)</sup> X, 139, 4: *viṣvāvasuṃ soma gandharvam āpo  
dadṛṣuṣṭiś tad rtenā vy āyan |  
tad anvavaiḍ indro rārahāṇa āsām  
pari sūryasya paridhīr spaṣyat |*

5. *viṣvāvasur abhi tan no grṇātu  
divyo gandharvo rajaso vimānaḥ |  
yad vā ghā satyam uta yan na vidma  
dhiyo hinvāno dhiya in no avyāḥ |*

6. *sasnim avindac carāṇe nadātām  
apāvṛṇod duro aṣṇavrajānām  
prāsām gandharvo amṛtāni vocat  
indro dakṣam pari jānāt ahīmām |  
adha ha tvad vṛṣamaṇo bhīyānāḥ  
pra sindhavo jahasā cakramanta*

<sup>2)</sup>

(Andrerseits heisst es X, 124, 8. 9 allerdings, dass sie sich vor Vṛtra ‚ekeln‘: ‚bīhatsuvo apa vṛtrād atīṣṭhaṇ‘).

resp.: „der Gandharve verkündet der (Ströme) amṛtāni; Indra erprobte der Drachen Kraft.“ Es ist klar, dass hier der Gandharve als ein Bundesgenosse Indras, dem er die unsterblichen Namen der Ströme verkündet, gedacht ist; aber es mangelt an Material, um mit Sicherheit zwischen den drei Göttern, die hier gemeint sein könnten, die Wahl zu treffen, zwischen dem Mondgott, als dem Besitzer und Verkünder des Amṛta,<sup>1)</sup> Vāyu oder Vāta, der es behütet oder in seinem Hause birgt<sup>2)</sup> und schliesslich dem Sonnengott. Ludwig hat (IV, S. 143) an den letzteren gedacht, eine Möglichkeit, die ich nicht ablehnen kann,<sup>3)</sup> obgleich mit Rücksicht auf Pāda 4<sup>d</sup> (Indra blickte über Sūryas Wälle<sup>e</sup>) der Sonnengott hier eher in feindlichem als in freundlichem Licht gedacht zu sein scheint. Ich möchte glauben, dass auch hier wie in den ersten Stellen Gandharva den Mond bedeutet. Perry<sup>4)</sup> hat die Schwierigkeit der Worte *viṣvā-vasuṃ soma gandharvam* dadurch zu lösen gesucht, dass er

<sup>1)</sup> S. 330 ff. Cf. VI, 44, 23 (S. 312); X, 123, 4 (S. 431); AV. II, 1, 2 (S. 433, A. 4). Im Comm. zu Vāj. Samh. II, 3 heisst es: *dyulokasthaṃ somaṃ rakṣitum tatpārṣve sarvatra gandharvo 'vasad iti ṛutyantarakathā* Weber, ISt. XIII, 134.

<sup>2)</sup> VI, 37, 3: *nū cin nu vāyor amṛtaṃ vi dasyet*  
X, 186, 3: *yad ado vāta te grhe*  
*amṛtasya nidhir hitaḥ* !

v. X, 85, 5 s. S. 301.

<sup>3)</sup> Siehe dazu I, 154, 5 S. 323 und Anm. 1. Ferner

X, 1, 3: *viṣṇur itthā paramam asya vidvān*  
*jāto brhann abhi pāti tṛtīyam* !

*asya* verweist auf *agni* in v. 1. 2., der nach meiner Meinung hier der Mondagni ist. Vgl. ausserdem S. 75 und 434, Anm.: „o Gott Sūrya, Soma wollen wir kaufen“. Dagegen ist Tāṇḍ. Br. VI, 9, 22 der Gandharva Viṣvāvasu von Viṣṇu deutlich unterschieden: *chandāṃsi vai somam āharaṇs taṃ gandharvo v. paryamuspāt tenāpaḥ praviṇat taṃ devatā anvaiṇchaṇs taṃ viṣṇur apsu paryapacyat sa vyakāṅkṣad ayaṃ nū 3 nā 3 iti taṃ padā prāsphurat tasmāt prthag indavo 'srjyanta*. Doch kann diese Fassung der Sage spät sein.

<sup>4)</sup> Indra in the Rgveda S. 51.

*soma gandharvam* als ein Wort liest, was mir nicht recht vedisch scheint. Wir können, dünkt mich, auch ohne die Zusammensetzung auskommen, wenn wir Soma und den Mondagni trennen und übersetzen: „als die Wasser, o Soma, den Gandharva Viçvāvasu (deinen Hüter, den Agni Somagopā) sahen, flossen sie nach der Ordnung auseinander.“ Eine völlige Gewähr für die Richtigkeit dieser Deutung ist nicht gegeben;<sup>1)</sup> sicher ist nur soviel, dass der Gandharva Viçvāvasu hier ein freundlicher Genius ist.

Ebenso undeutlich ist die Beziehung in drei weiteren Stellen, nämlich IX, 83, 4:

*gandharvo itthā padam asya rakṣati  
pāti devānāṃ janimāny adbhutaḥ |  
grbhṇāti ripuṃ nidhaya nidhāpatih  
sukṛttamā madhuno bhakṣam ācata ||*

„ein Riese fürwahr hütet seinen Ort; der Wunderbare schützt die Geschlechter der Götter; es greift mit der Schlinge den Bösen der Herr der Schlinge; aber die Frömmsten haben den Genuss des Madhu erlangt.“ I, 22, 14:

*tayor (dyāvāprthivyor) id ghr̥tavat payah  
viprā rihanti dhātibhiḥ |<sup>2)</sup>  
gandharvasya dhruve pade ||*

„die fette Milch von beiden ‚lecken‘ die Weisen mit ihren Liedern an des Gandharven festem Ort;“ und drittens AV. VII, 73, 3:

*tam u (camasaṃ devapānaṃ) viçve amṛtāso juṣāṇā  
gandharvasya praty āsnā rihanti |*

<sup>1)</sup> Ein Analogon findet sich in der an Indra-Soma gerichteten Hymne IV, 28. In v. 1. 2. 4. 5 werden Indu, Soma, Indra-Soma abwechselnd, einzeln oder zusammen angerufen; in v. 3 tritt, ganz wie hier Viçvāvasu, Gott Agni auf:

*ahann indro adahad agniṃ indo purā dasyūn u. s. w.*

<sup>2)</sup> cf. X, 123, 3: *ṛtasya sānāv adhi cakramāṇā rihanti madhvo amṛtasya vāṇih.*



Während hier der den Soma hütende Riese, ob man ihn nun für die Sonne, für den Windgott oder für den Mondgott selber erkläre, ein freundlicher Eckhart ist, spielt er an zwei Stellen des achten Maṇḍala die Rolle eines feindlichen Dämons, den Indra besiegt. 1, 11:

*yad tudat sūra etaṣam  
vankū vātasya parṇinā |  
vahaṭ kutsam ārjuneyam  
ṣatakratus tsarad gandharvam aśṛtam ||*

„als er antrieb der Sonne Ross mit des Windes geflügelter Peitsche (?), führte es hinweg den Kutsa Ārjuneya. Der vielgewandte überlistete den unüberwindlichen Gandharven.“ 66 (77), 5:

*abhi gandharvam aśṛnat  
abudhneṣu rajāḥsv ā |  
indro brahmabhya id vṛdhe ||*

„es durchbohrte den Gandharven in den unendlichen Räumen Indra für die Frommen zur Freude.“ E. H. Meyer hat bemerkt, dass das VIII. Maṇḍala mit dieser Auffassung im Gegensatz zu allen übrigen Büchern des RV. steht. Wir treten offenbar hier einem neuen Mythenkreis, der Göttersage eines andern vedischen Stammes gegenüber. Das ist um so weniger verwunderlich als ein früheres Kapitel (S. 207) uns verschiedene rituelle Abweichungen vorführte, welche gerade diesen Liederkreis charakterisiren. Diesen sachlichen Unterschieden gehen, wie Lanman gezeigt hat, sprachliche Differenzen zur Seite,<sup>1)</sup> welche die rituelle und mythologische Sonderstellung der Kapvas weiter bestätigen. Auch die S. 125 ff. über die Wohnsitze alter Somapresser angestellte Untersuchung, welche einen Gegensatz zwischen den Kapvas im heiligen Bezirk von Çaryanāvant und andern Sängern zeigt, wirft hierher einiges Licht. Nicht zu übersehen ist der Umstand,

<sup>1)</sup> Noun-inflection S. 580. Collitz, BB. VII, 182. Vgl. auch Brunnhofer, KZ. 25, 367.

dass ein Kutsa erwähnt ist. Kutsa gehört zu den Namen des RV., die Gegenstand der Verehrung wie des Hasses gewesen sind. Er gilt I, 53, 10; II, 14, 7; IV, 26, 1 (?); Vāl. 5, 2 als Indras Feind und andererseits deutet der Dual *Indrākutsā* V, 31, 9 ihre enge Freundschaft an.<sup>1)</sup> Auch im Ritual spielt der Name eine Rolle, insofern der Verkäufer ein Kautsa oder Qūdra sein soll (oben S. 71). Da der Somaverkäufer den Gandharven darstellt, verknüpft sich dieser Name dort unmittelbar mit unserer Rgvedastelle.

Es ist nun eine auffallende, von E. H. Meyer S. 5 hervorgehobene Tatsache, dass das Wort Gandharva sich mit der alleinigen Ausnahme von III, 38, 6 in keinem der Familienbücher II—VII findet und in dem letzten, dem VIII. nur in feindseliger Weise. Hieraus folgt, dass es ausserhalb des streng brahmanischen Kreises seine Heimat gehabt haben wird und der Gedanke ist nicht ausgeschlossen, dass die Bezeichnung „Riese“ andern Stämmen als ein Name ihrer Götter galt. Man beachte, dass Vāj. Samh. XXX, 8 den Gandharva-Apsaras ein Vrātya, also ein ausserhalb der brahmanischen Ordnung lebender Mensch gebührt.<sup>2)</sup> Es ist beachtenswert, dass die Gandharven in den Brāhmaṇas wie die Asuras den Göttern gelegentlich als ebenbürtige Streiter entgegengestellt werden. In der S. 80 angeführten Stelle aus dem Çat. Br. wird erzählt, wie die Gandharven, um die Vāc zu gewinnen, die Veden hersagten, während die Götter die Laute schufen und, spielend und singend, sich niederliessen. „Die Vāc wandte sich den Göttern zu und sie tat daran unklug, dass sie von betenden und recitirenden sich Tanz und Gesang zuwendete.“ Dieser Tadel, mit dem das Brāhmaṇa die Erzählung schliesst, macht nicht den Eindruck, als ob er

<sup>1)</sup> Siehe noch VII, 19, 2.

<sup>2)</sup> Vāyu Pur. VIII, 167 kommt *gāndharvaṃ sṭhānam* den *qūdra-jātīnāṃ praticāreṇa tiṣṭhatām* zu.

in brahmanischem Munde seinen Ursprung hätte. An einer anderen Stelle heisst es, dass die Gandharven den beim Opfern befindlichen Rsis nahen und ihnen sagen, was sie nicht ausreichend und was sie überflüssig gemacht hätten.<sup>1)</sup> Als sie Pururavas einen Wunsch gewähren und er sie bittet, einer von den Gandharven sein zu dürfen, erwidern sie ihm: „die Menschen besitzen nicht die zum Opfer passende Form des Feuers, mit der opfernd man einer von uns werden könnte.“<sup>2)</sup> Solche Stellen verraten nichts von der feindseligen Auffassung des VIII. Maṇḍala und ebenso wenig kann man sie mit der grellen Dämonisirung vereinbaren, die die Zaubersprüche des AV. bekunden.<sup>3)</sup> E. H. Meyer hat geglaubt,<sup>4)</sup> dass im AV. sich ein alter auf einer sehr niedrigen Kulturstufe entstandener Volksglaube widerspiegele, den ein. liberaleres Priestertum in das ‚Heiligtum des RV. hineingezogen‘ und ‚mit neuem heiligem Glanze umgeben‘ habe. Es erscheint auch mir nicht unwahrscheinlich, dass der Gandharvenglaube ausserhalb des eigentlichen Brahmanentums, soweit es sich in den Familienbüchern ausspricht, seine ursprüngliche Heimat hatte. Was aber Meyer sonst noch hinzufügt, ist sehr theoretisch. Wir werden doch

<sup>1)</sup> XI, 2, 3, 7: — *tad yajñam tanvānān ṛṣin gandharvā upaniṣedus te ha sma samnidadhatīdam vā atyarīricann idam ānam ākrann iti / sa yadaṣṣām yajñāḥ samtasthe 'thaināns tad darṣayām cakrur idam vā atyarīricatedam ānam akarteti.*

<sup>2)</sup> XI, 5, 1, 13: *na vai sā manuṣyeṣv agner yajñīyā tanūr asti yayeṣṭvāsmākam ekaḥ syād iti.* Von andern Stellen wäre noch III, 9, 3, 18 (316) anzuführen.

<sup>3)</sup> Besonders AV. IV, 37; VIII, 6, 1 ff. ‚Danach erscheinen sie‘, sagt L. v. Schröder, l. c. S. 70 ‚als langhaarige, zottige, am ganzen Leibe behaarte, halbtierische Gestalten, die den Menschen in mancher Beziehung gefährlich werden, Wahnsinn bewirken und dergl. mehr, vor allem aber als priapische Unholde die Weiber heimsuchen, und durch wirksame Sprüche und Kräuter (insbes. das Bockshorn *ajāgrṇḡ*) gebannt werden müssen.‘

<sup>4)</sup> S. 94. 96.

wol annehmen müssen, dass diejenigen Stellen die ursprünglichste Auffassung enthalten, welche den Grundcharakter des Wortes am deutlichsten hervortreten lassen und zu diesen gehören jene Atharvalieder nicht. Vielmehr lässt der schroffe Gegensatz, in dem das 8. Maṇḍala zu den andern Büchern steht, vermuten, dass die völlige Dämonisirung der Gandharven die natürliche Folge der oben angedeuteten Kult- und Stammesgegensätze war und in den Kreisen vor sich ging, denen die gandharvenfeindlichen Verfasser von R̥V. VIII, 1 und 66 (77) angehörten.

Im R̥gveda kommt der Plural unseres Wortes nur dreimal vor: III, 38, 6; IX, 113, 3; X, 136, 6. Die erste Stelle, gleichviel nun ob die Hymne selbst spät oder alt ist, gibt durch das den Gandharven verliehene Beiwort *vāyukeṣa* klare Auskunft, dass sie unter ihnen die Riesen des Windes versteht.

*trīṇi rājānā vidātke purūṇi  
pari viṣvāni bhūṣathāḥ sadānsi |  
apaṣyam atra manasā jaganvān  
vrate gandharvān api vāyukeṣān ||*

„Ihr beiden Herrscher schmückt die Sitze beim Opfer, die drei, die vielen, ja alle. Ich ging im Geist dorthin und sah bei ihrem Werk auch die ‚windhaarigen‘ Gandharven.“ Die ausserhalb des R̥V., in den Brāhmaṇas und Purāṇas erkennbare Ansicht, dass die Gandharven Windgötter seien, bereitet sich also im R̥V. vor. Die Gandharven, ‚die Riesen‘, sind Genien der Fruchtbarkeit und schon dem R̥V. gelten die Winde, gewöhnlich Maruts genannt, als Männer des Himmels, *naraḥ*, *vr̥ṣaṇaḥ* oder (*māruto*) *vr̥ṣā gaṇaḥ*. Sie befruchten die Erde, wie der Gatte die Frau<sup>1)</sup> und so ist es selbstverständlich, dass auf sie in erster Linie der Name der ‚Riesen‘ übergeht. Die Gandharven ergreifen nach IX, 113,

<sup>1)</sup> V, 58, 7: *bharteva garbhaṃ svam ic chavo dhūḥ*. Von Vāyu sagt das Čat. Br. II, 6, 3, 7: *ayam vai vāyur yo 'yam pavata eṣa vā idam sarvaṃ prapyāyati yad idam kiṃ ca varṣati |*

3 Soma<sup>1)</sup> und legen in ihn den Samen, d. h. verleihen ihm seine männliche Kraft.<sup>2)</sup> Die Gandharven dieses Verses sind soviel wie die Uçij in IX, 86, 30<sup>3)</sup>, die Venas oder Maruts, die den çicu geleiten und çicumant heissen (S. 353 ff.), so wie Vāyu somasya rakṣitā ist. Es ist nur eine Fortsetzung dieser ṛgvedischen Anschauungen, wenn es in den Brāhmaṇas (z. B. Ait. Br. I, 27) heisst, dass Soma einst bei den Gandharven (also marutsu) war. Auch in andern Zügen tritt der Charakter der Windgötter gelegentlich hervor. Die Maruts heissen ‚spielend‘, ‚hüpfend‘, *kriḍa*, *kriḍi*, auch (ausser andern Göttern) *nṛtu*<sup>4)</sup> und so ist AV. IV, 37, 7 der Gandharve Apsarāpati *ānṛtyant*. Wenn er daneben noch *çikhaṇḍin* genannt wird, so erinnert das an die Freude der Pfauen beim Nahen der Regenzeit.<sup>5)</sup> Wie die Winde duften und Vāyu Herr der Wohlgerüche ist,<sup>6)</sup> so ist ‚der Duft‘ eine den Gandharven beigelegte Eigenschaft.<sup>7)</sup>

Auf die Windgötter wird der Name der ‚Riesen‘ im Brāhmaṇa am häufigsten angewandt. Er ist im Plural schliesslich ganz zu einem Synonymum dafür geworden; der Fürst der Gandharven ist im Viṣṇupurāṇa Vāyu. Die Gandharven

<sup>1)</sup> IX, 113, 3: *parjanyaçrddhaṃ mahiṣam  
taṃ sūryasya duhitābharat |  
taṃ gandharvāḥ pratj agrbhṇan  
tam some rasam ādadhuḥ. ||*

<sup>2)</sup> AV. IV, 4, 1 gräbt der Gandharva *oṣadhiṃ çepaharṣiṇām*.

<sup>3)</sup> *teām uçijaḥ prathamā agrbhṇata* S. 361, Anm. 3.

<sup>4)</sup> Auch das Verbum *kriḍ* wird gebraucht.

<sup>5)</sup> Meghadūta 44. 76. Auch die Erzählung, dass die Vāc einst bei den Gandharven war, passt auf die Windgötter.

<sup>6)</sup> Hariv. 12493. 265 (PW. s. v. vāyu): *gandhānāṃ caiva sarve-  
sām bhūtānām açarīṇām — vāyur içaḥ*. Maitr. Samh. II, 5, 2 (49, 13);  
*vāyur evāsya taṃ gandhaṃ surabhiṃ akaḥ*.

<sup>7)</sup> AV. XII, 1, 23; Çat. Br. IX, 4, 1, 4 (731): *gandharvāpsarobhyo  
juhoti gandharvāpsaraso hi bhūtcodakrāman aṭho gandhena ca vai  
rūpeṇa ca gandharvāpsarasaç caranti*. Siehe noch AV. VIII, 10, 27,

sind so wenig wie Vāyu oder die Maruts feindliche Wächter; der räuberische Gandharva Viçvāvasu hat nur den Namen mit ihnen gemein. Die ‚Riesen‘ bewahren den Soma für die Götter, lassen sich ihn aber rauben und werden zur Strafe für ihr Versehen vom Somatrank ausgeschlossen.<sup>1)</sup> Eine Legende berichtet von ihrer Bitte an die Götter, sie nicht vom Opfer auszuschliessen. ‚So wie wir im Himmel seine Wächter waren, wollen wir auch hier seine Wächter sein.‘ Die Götter sagten ja. Mit dem Spruch ‚dies ist euer Lohn für Soma (hütet ihn! möge er euch nicht entgehen)‘<sup>2)</sup> weist er ihnen die Preise für Soma an. Dann sagten die Götter zu den Gandharven: ‚bei der dritten Pressung wird eine Spende von Ghṛta euch zu Teil werden, aber nicht von Soma. Entrissen ist euch der Somatrank. Deshalb verdient ihr keine Somaspende.‘ Merkwürdigerweise gelten die Dhiṣṇyas, die Opferstände der Priester, als Vertreter der Gandharven;<sup>3)</sup> jeder von ihnen wird mit dem Namen eines Gandharven benannt und beim Abendopfer mit Butter be-

<sup>1)</sup> Maitr. Samh. III, 10, 1 (109, 10): *suçān nabhrād aṅghāre bambhārā ity ete vai devānāṃ somarakṣaya etebhyo vā adhi cchandāṃsi somam āharaṃ te somapīthena vyārḍhyata / ta etāni dvitīyāni nāmāny adhatta maṅgalecchāyai somapītho nā upanamād iti ; tasmād ete dvīnāmānas te vā anvāyaṃ te na prāpnuvaṃs tasmād ete 'tūhāya vaṣaṭkriyante* . Siehe auch III, 7, 7 (84, 16); I, 2, 5 (S. 14, 11). AV. IV, 34, 3 ist gesagt, dass Yama sich „gandharvair somyebhiḥ“ erfreut.

<sup>2)</sup> III, 6, 2, 17.

<sup>3)</sup> Çat. Br. III, 3, 3, 11: *atha somakrayaṇān anudīcati svāna bhrā-jāṅghāre bambhāre hasta suhasta kṛcānav ete vaḥ somakrayaṇās tūn rakṣadhvaṃ mā vo dabhann iti dhiṣṇyānāṃ vā ete bhājanenaitāni vai dhiṣṇyānāṃ nāmāni tāny evai bhya etad anevadīkṣat*; III, 6, 2, 9; Vāj. S. V, 32; Taitt. Samh. VI, 1, 10, 5: *ete vā amuṣmīḥ loke somam arakṣan / tebhyo 'dhi somam āharan / tam anvāyan u. s. w.* Die Namen der Somawächter lauten Taitt. Samh. I, 2, 7 und Maitr. Samh. I, 2, 5 (S. 14, 12) etwas anders. Sie scheinen verschiedenen mythologischen Gebieten entlehnt und scholastisch zusammengestellt zu sein.

gossen.<sup>1)</sup> Wenn der Adhvaryu den Soma trägt, soll er bei ihnen nicht unmittelbar<sup>2)</sup> vorübergehen; denn sie erwarten Soma mit geöffnetem Munde und er würde in ihren geöffneten Mund fallen.<sup>3)</sup> Ich vermag nicht festzustellen, wie viel von dieser Mythe altes Gut ist und wie viel auf Rechnung ritueller Deutungssucht zu setzen ist. Bei Entscheidung dieser Fragen wird aber ein Umstand nicht zu übersehen sein, der sich an den Namen des Acchāvāka, eines vom Somatrank anfänglich ausgeschlossenen Priesters knüpft.<sup>4)</sup> Ihm wird Çat. Br. III, 6, 2, 12 Schuld gegeben, dass er sich den in seiner Obhut befindlichen Soma habe von der Gāyatrī stehlen lassen und darum sei ihm die Teilnahme am Somatrank versagt worden.<sup>4)</sup> Die merkwürdige Uebereinstimmung, die hier in Bezug auf die Behandlung der Gandharven und des Acchāvāka herrscht, führt zu der Vermutung, dass zwischen ihnen ein ähnlicher Zusammenhang bestehen muss, wie er zwischen Neṣṭr und Tvaṣṭr, Praçāṣṭr und Mitra-Varuna u. a. oben nachgewiesen ist, und ruft den Gegensatz ins Gedächtnis, der zwischen einigen Stellen im RV. in Bezug auf die Auffassung der Gandharven besteht und wol auf Kult- oder Stammesgegensätzen beruht. Mehr als das lässt aber zur Zeit hierüber sich nicht sagen. Jede weitere Vermutung würde ins Dunkle führen.

Mit den Gandharven sind die Apsaras eng verbunden; an einer Stelle schon im RV. und später mit grosser Regelmässigkeit. Diese Verbindung ist ein mythologischer Ausdruck der engen Beziehung, die zwischen Wind und Wasser herrscht. „Wohin der Wind geht, dahin folgt der Regen,“ sagt das Çat. Br. VIII, 2, 3, 5 ohne Bilderschmuck.<sup>5)</sup> Das

<sup>1)</sup> l. c. III, 6, 2, 19. 20. IV, 4, 2, 7.

<sup>2)</sup> *samayā*.

<sup>3)</sup> S. oben S. 261 ff.

<sup>4)</sup> Siehe Eggeling II, 288<sup>1</sup>.

<sup>5)</sup> *yāṃ diçam vāyur eti tāṃ diçam vṛṣṭir anveti*.

Verhältnis von Gandharven und Apsaras ist so ausreichend von anderer Seite geschildert worden, dass mir nichts wesentliches hinzuzufügen bleibt.<sup>1)</sup>

Der Plural Gandharvās hat sich zwar überwiegend als Bezeichnung der Sturmgötter festgesetzt, aber die vedische Litteratur zeigt doch Spuren, dass auch der Plural freier verwendet werden konnte. Vāj. Samh. IX, 7 sind sieben- und zwanzig Gandharven erwähnt, welche das „Ross anschnitten und ihm Schnelligkeit gaben.“<sup>2)</sup> Aus der charakteristischen Zahl folgt, dass nicht die Winde, sondern die Sternbilder hier die Riesen sein müssen. Wenngleich die Nakṣatras gewöhnlich als Frauen des Mondes betrachtet sind,<sup>3)</sup> so darf doch nicht vorausgesetzt werden, dass die indische Poesie sich immer nur dieses einen Bildes bediente. Denn die Sterne sind ja z. B. als *pitarāḥ* bezeichnet; die Weisen, insbesondere die sieben Ṛṣi nebst Atri und Agastya sind unter die Sterne versetzt<sup>4)</sup> und selbst unter den Nakṣatras gibt es solche mit männlichen Namen, wie Tiṣya, Hasta, Ḡṛavāṇa.<sup>5)</sup> Der Gedanke also, dass die Sterne

---

<sup>1)</sup> Die Verbindung beider ist vielfach formelhaft geworden z. B. AV. X, 9, 9; XI, 6, 4; 7, 27; 9, 16. 24 u. s. w. Aus der Beziehung zu den Apsaras und aus ihrem Charakter als Götter der Fruchtbarkeit entwickelt sich ihr Anrecht auf alle Frauen. Sie werden *strībhāga* AV. VIII, 6, 19 *yositkāma* Cat. Br. III, 2, 4, 8; 9, 3, 20; *strīkāma* Maitr. S. III, 7, 3 etc. genannt; die junge Frau steht in des Viṣvāvasu Hut, ehe ihr der junge Gatte naht und seine Stelle einnimmt RV. X, 85, 22. 40. 41; AV. XIV, 2, 35. 36. Gandharven und Apsaras werden AV. XIV, 2, 9 um Gunst für die junge Frau angefleht.

<sup>2)</sup> *vāto vā mano vā gandharvāḥ sapta viṃṣatīḥ |*  
*te agre 'ḡṇam ayuṃjāḥ te asmin javam ādadhrūḥ ||*  
Cat. Br. V, 1, 4, 8.

<sup>3)</sup> Siehe u. a. Weber, die vedischen Nachrichten von den Nakṣatra II, 274 ff.

<sup>4)</sup> Weber, l. c. 269.

<sup>5)</sup> Stenzler zu Āḡv. Gr. I, 14, 2.



‚Riesen‘ seien, liegt nicht ausserhalb des Bereichs der dichterischen Möglichkeiten und wird hier durch die charakteristische Zahl 27 erfordert, weshalb Mahīdharas Erklärung durch *nakṣatra* ganz richtig ist.<sup>1)</sup> Ob unter diesem Ross, dem die Gestirne Schnelligkeit verleihen, das des Mondes oder das der Sonne zu verstehen ist, geht aus dieser Stelle nicht hervor.

Nach diesen Ausführungen hat Gandharva folgende Bedeutungen:

1) Riese (in freundlichem wie feindlichem Sinne).

2) Besonders im Plural, vereinzelt schon im RV. und sehr gewöhnlich in der späteren Litteratur die ‚Windriesen‘.

Der Avesta trägt zur weiteren Erklärung nicht viel bei. Wie schon gesagt, kommt dort *gandarewa* nur im Singular vor und zwar an drei Stellen, die keinen hinreichenden Aufschluss geben; erstens Yt. 5, 38:

*āaṭ hīm jaidhyaṭ  
avaṭ āyaptem dazdi mē  
vanuhi seviṣtē aredvī sūrē anāhitē  
yaṭ bavāni aiwivanyāo  
gandarewem yim zairipāṣnem  
upa yaozenta karana  
zraya vourukaṣaya*

<sup>1)</sup> Der Frage, ob der RV. etwa die Nakṣatras unter einem andern Namen kannte, bin ich nicht näher getreten. Eine Betrachtung von RV. IX, 66, 2 führt mich zu dem Gedanken, dass ‚Mondstation‘ eine der Bedeutungen von *dhāman* sein könnte.

*tābhyām viçvasya rājasi ye pavamāna dhāmanā !  
praticī soma tasthatuḥ !*

Ich übersetze abweichend von meinen Vorgängern: „welches Doppelgestirn, o Soma Pavamāna, aufgegangen ist, damit herrschest du über das All.“ Man beachte auch v. 3 desselben Liedes:

*pari dhāmāni yāni te tram somāsi viçvataḥ !  
pavamāna ṛtubhiḥ kave !*

in welchem sich die *dhāmāni* ebenfalls als Sternbilder deuten liessen, die Soma ‚nach den Jahreszeiten‘ besucht (*pari-as*). Doch ist meine Erklärung nicht sicher.

*ātacāni sūrem nmānem  
drvatō yaṭ pathanayāo  
skarenayāo dūraēpārayāo<sup>1)</sup>*

Geldner hat die Worte *upa* bis *vourukaṣaya* streichen oder stark verändern wollen,<sup>2)</sup> die Notwendigkeit sie beizubehalten ergibt sich aber aus einer Parallelstelle Yt. 15, 28, in welcher der Gandarewa das Beiwort *upāpō* ‚am Wasser wohnend‘ führt;<sup>3)</sup> *upa yaosenta karana* wird eine ähnliche Bedeutung haben. Die Schwierigkeiten, welche das Wort *zraya* macht, (das wegen *vourukaṣaya* Loc. sein muss) lassen sich durch Beachtung der neben *zraya* stehenden Lesarten wie *zaraya*, *zairyō*, *zaryē* lösen,<sup>4)</sup> da sie die Ansetzung eines Stammes *zara*<sup>5)</sup> erfordern, dessen Lokativ *zaraya* an unserer Stelle ist; der G. wohnt demnach am See Vourukaṣa. Die dritte Stelle steht Yaṣt 19, 41: *yō janaṭ gandarewem [yim] zairi-pāšnem yō apataṭ vīzafānō merekṣānē gaṭhāo astvaitiš aṣahē*.<sup>6)</sup>

Diese drei Stellen reichen nicht hin, um den mythologischen Charakter des iranischen Gandarewa zu bestimmen. Er steht in keiner Beziehung zu Haoma wie Spiegel, Ar. Per. S. 215 schon bemerkt hat, aber er ist deutlich ein Unhold wie im 8. Maṇḍala des R̥gveda. Darmesteter<sup>7)</sup> hat mit den Avestastellen sehr passend die Worte *abhi gandharvam atr̥nad abudhneṣu rajahsv ā* verglichen; aber zur

<sup>1)</sup> Da hat sie Keresāspa: diese Gnade gewähre mir, gute, hilfreichste Ardvī Sūra Anāhita, dass ich überwinde den Gandarewa, den goldfersigen an den [bis an die] aufwallenden Ufern am See Vourukaṣa, dass ich bezwinde die Feste des Bösewichts auf der pfadreichen, runden, weiten Erde.

<sup>2)</sup> KZ. 25, 386.

<sup>3)</sup> *uti asti gafyō āhūriṣ, uti āēvō gafyō paitiš uti gandarewō upāpō*.

<sup>4)</sup> Ebenso Yt. 5, 4: *zrayā, zarayāi, zrayō*; 8, 8: *zraya, zaraya, zairaya, zarayō* u. s. w.

<sup>5)</sup> cf. ap. *daraya* Meer.

<sup>6)</sup> ‚Der den goldfersigen G. schlug, welcher mit offenem Munde umherstürmte die Wohnungen des Aša zu verderben.‘

<sup>7)</sup> Ormazd et Ahriman 215, note 1.

Klarheit darüber, ob unter diesem Gandharva, wie man vermuten darf, der räuberische Gandharva Viçvāvasu, der Sonnengott zu verstehen ist, verhelfen uns die Avéstatexte nicht. Spiegel hat l. c. die Ansicht ausgesprochen, dass der Ausdruck *zairipāšan* auf den Gandarewa als Lichtgott hinweise; aber soviel ich sehe, ist es nicht möglich, weiter als bis zu dieser Vermutung vorzudringen.<sup>1)</sup>

Ein dem Charakter dieses Gandharven nahe stehendes und in der Yajuslitteratur auch selbst als Gandharva<sup>2)</sup> bezeichnetes Wesen ist der himmlische Schütze Kṛçānu;<sup>3)</sup> welcher nach dem Somavogel schiesst<sup>4)</sup> und die Menschen bedrängt,<sup>5)</sup> aber andererseits auch als Schützling der Aṇvins erscheint<sup>6)</sup> und neben Rudra, Tiṣya angerufen wird.<sup>7)</sup> Ganz wie ein Gandharva also erscheint er in freundlichem und in ungünstigem Licht und ist mit Recht zu einem Gandharven gemacht worden. Ob auch in diesem Fall die Unterscheidung auf gegensätzlichen Kultverhältnissen beruht oder auf Naturvorgängen, entzieht sich aller Feststellung. Doch dürfte ein Punkt Erwähnung verdienen. Es hat sich früher als wahrscheinlich herausgestellt, dass der den Soma raubende Gandharva Viçvāvasu, durch dessen Schuld der Soma „drei Nächte gestohlen“ verbleibt, um dieser letzten Angelegenheit willen der Sonnengott ist. Es scheint mir bei der Mannigfaltigkeit gandharvischer Wesen nicht ausgeschlossen dass Kṛçānu eine Personifikation des Sonnengottes selbst ist,

---

<sup>1)</sup> Ueber die Auffassung dieses *zairipāšan* in der späteren Litt. siehe Spiegel, trad. Litt. 339, West, Pahlavi Texts II, 369 ff. Darmesteter, SBE. XXIII, 63, Anm.

<sup>2)</sup> E. H. Meyer S. 12.

<sup>3)</sup> E. H. Meyer, S. 177.

<sup>4)</sup> R. V. IV, 27, 3; IX, 77, 2 (S. 282 resp. 290). Ait. Br. III, 26 etc.

<sup>5)</sup> I, 155, 2.

<sup>6)</sup> I, 112, 21.

<sup>7)</sup> X, 64, 8. Man denke an den Jäger *arbuda mṛgaya māyin* VIII,

dessen je nach der Jahreszeit freundliche oder verderbliche Strahlen zu einer doppelten Auffassung seiner Natur Veranlassung gegeben haben können. Dass er ein „Dämon des Regenbogens“ sei, ist ein unwahrscheinlicher und nur durch die irrige Erklärung von X, 123 hervorgerufener Gedanke.<sup>1)</sup>

Mit Kṛçānu ist längst der avestische Keresāni zusammengestellt worden und trotz des Widerspruchs de Harlez' <sup>2)</sup> stimme ich dieser zuerst von A. Weber <sup>3)</sup> aufgestellten, von Kuhn<sup>4)</sup> u. a., auch neuerdings von Darmesteter<sup>5)</sup> angenommenen Identifikation zu, worin mich die Beziehung beider Wesen zu Soma resp. Haoma bestärkt.<sup>6)</sup>

Gandarewa hat, wie es scheint, auch im Avesta nicht durchweg die Bedeutung eines feindlichen Dämons gehabt. Wenigstens geht dies aus einer von Spiegel hervorgehobenen Stelle Yt. 13, 123 hervor: *paršintahe ganderewahē ašaonō fra-vašim yazamaide*, in der nur leider das erste Wort (für das die Mss. auch *peres*<sup>o</sup> resp. *pariš*<sup>o</sup> lesen) unklar bleibt. Wie man sich auch hier entscheide, es lässt sich aus keiner der Avestastellen ein Einwand gegen den für mich wesentlichsten Punkt dieser Untersuchung herleiten, dass die Grundbedeutung von Gandharva lediglich appellativisch ‚Riese‘ ist.

3, 19 u. s., den Indra besiegt und andererseits an Erekhša, den besten der arischen Pfeilschützen Yt. 8, 6. 37. Ueber diesen s. Nöldeke ZDMG. XXXV, 445.

<sup>1)</sup> Meyer l. c. 155. 179.

<sup>2)</sup> Avesta, traduit II<sup>1</sup> 76; de l'exégèse et de la correction des textes av. p. 108. 159. Spiegel, Ar. Per. 224.

<sup>3)</sup> Ind. Stud. II, 313. 314.

<sup>4)</sup> Myth. Stud. I, 151.

<sup>5)</sup> Orm. et Ahr. 100; SBE. IV, S. LII, note 1.

<sup>6)</sup> Kuhn, l. c. 152.

## Anhang.

---

### Haoma im Avesta.

---

Nachdem sich gezeigt hat, dass Soma in allen Theilen des RV. den Mond bedeutet, gewinnt der Gedanke, dass genau derselbe Sachverhalt wie im Veda im Avesta vorliege, an Wahrscheinlichkeit. Auch der Avesta unterscheidet Gott und Trank und umwebt Haoma durch die Verbindung mit Vivanhvant, Keresāni u. a. mit einem ganz mythologischen Gewande. Soma ist *vytrahan* und besitzt scharfe Waffen, Haoma ist *verethrajan* und schleudert sein *vadare* (Y. 9, 30 ff.); ein Vogel bringt Soma vom Himmel, heilige Vögel tragen Haoma zu den Bergen; wie Soma in den himmlischen Wassern, wächst Haoma an denen der Ardvī Sūra;<sup>1)</sup> H. gewährt gleich Soma ‚die beste Welt der Frommen, die lichte.‘ Wir geben dem Natürlichen nur sein Recht, wenn wir die aus dem Veda gewonnene Erkenntnis auf den Avesta übertragen und bei den vielfachen oft hervorgehobenen Uebereinstimmungen zwischen dem iranischen und dem indischen Gott

---

<sup>1)</sup> Bund. 27, 4. Darmesteter, Ormazd et Ahr. 140.

auch den ersteren als Mondgott erklären. Diese Deutung füllt nicht nur eine Lücke in dem Kreise der iranischen Götter aus, sondern bewährt alsbald durch Lösung einer Reihe von Schwierigkeiten ihre Richtigkeit. Y. 10, 10 heisst es:

*aurvantem thwā dāmidhātem*

*baghō tataṣaṭ hvāpāo*

*aurvantem thwā dāmidhātem*

*baghō nidathaṭ hvāpāo*

*haraitihyō paiti barezayāo.*

„dich den raschen, den Geschöpfen holden (?) hat der kunstfertige Gott geschaffen, dich den raschen — hat der kunstfertige Gott auf die hohe Haraiti gesetzt.“ Mills übersetzt *aurvanṭ* mit ‚swift‘ und erklärt es sehr gewunden als ‚having immediate effect‘; Geldner fragt ‚was soll die Haomapflanze als Ross oder Reiter auf der Alburz tun?‘<sup>1)</sup> und schlägt (im Gegensatz zu der sonstigen Bedeutung des Wortes) für diese eine Stelle ‚Lenker, Herr, Gebieter‘ zu übersetzen vor. Dieser Ausweg wird überflüssig, wenn wir Haoma als Mondgott ansehen, der gleich Soma ein *giriṣṭhā* ist und, wie wir an Apām napāo sahen, mit schnellen Rossen fährt. Auch die Worte *berezant*, *srīra*, *kṣāthrya*, *zairidōithra*, ‚goldäugig‘,<sup>2)</sup> werden, auf den Mondgott bezogen, leicht verständlich. Zwei Stellen besonders scheinen unter diesen Gesichtspunkt zu fallen. Y. 9, 26:

*frā ca tē mazdāo baraṭ*

*paurvanīm aiwiyāonhanem*

*stehrpaēsanhem mainyutāstem*

*[vanuhīm daēnām māzdayasnīm]*

<sup>1)</sup> KZ. 28, 189.

<sup>2)</sup> Y. 57, 19: *sraosem — yazamaidē yim yazata haomō frāšmiṣ baēsaṣjyō srīrō kṣāthryō zairidōithrō bareziṣtē paiti barezahi* —. Der folgende Abschnitt (20) bezieht sich nicht mehr auf Haoma, wie de Harlez; Geldner KZ. 27, 251; Bannack, Stud. I, 370 wollen, sondern wol auf Sraoša. Andernfalls würden wir erwarten die Worte von § 20 ebenso wie die des 19. Paragraphen Yt. 9, 17; 10, 88; 17, 37 wiederzufinden.

Mir scheinen die letzten drei Worte dieses Verses eine, vielleicht durch Stellen wie Vend. 18, 2 (*anaiwyāstō daēnām*) veranlasste Glosse zu sein, mit der sich ein Scholiast den Gürtel Haomas theologisch erklärte.<sup>1)</sup> Das Himmelszelt, in dessen Mitte der Mond glänzt, oder besser noch seine Himmelsbahn ist mit diesem ‚sterngestickten‘ Gürtel gemeint. Das bisher ‚dunkle‘<sup>2)</sup> Wort *paurvanām* wird dann deutlich; denn es ist auf *paurvan* (gleich skr. *parvan*) zurückzuführen und heisst ‚geknotet‘; zu beziehen auf Neu- und Vollmondszeiten:<sup>3)</sup> ‚dir brachte Mazda einen geknoteten Gürtel, mit Sternen bestickt, von Gott geschaffen.‘

Die andere Stelle, für die Geldner schon das Richtige ausgesprochen hat,<sup>4)</sup> steht Yt. 8, 33: *yān patho āiti haomō*. ‚Die Bahnen, welche Haoma wandelt‘ sind natürlich die ‚Mondbahnen‘.

<sup>1)</sup> Ebenso sind wol die Worte *gravas ca mātīrahē* in dem Folgenden ein Einschub:

*aiñhē ahi aiwyāstō  
bareṣnuṣ paīti gairinām  
drājanhē aiwiđhātīs ca  
[gravas ca mātīrahē]*

‚damit bist du umgürtet auf den Höhen der Berge.‘ Die folgenden Worte sind nicht klar; *drājanhē* ist, wie ich meine, ein Verbun, nicht Dativ; eine 2. sg. praes. med., die wir wegen *ca* (als Fortsetzung zu *ahi*) und wegen des Acc. *aiwiđhātīs* auch erwarten; (Skr. *drāgh*, *drāh*?). *gravas* hat Geldner KZ. 28, 188 zu erklären versucht.

<sup>2)</sup> Siehe Geldner, KZ. 28, 189.

<sup>3)</sup> Yt. 7, 2. —

<sup>4)</sup> KZ. 25, S. 480, Anm. 44.

## Dritter Teil.

---

### Soma und die Sonne.

---





Die vedischen Sänger haben Sonne und Mond unter ihrem gewöhnlichsten Namen *sūryācandramasau* oder *sūryāmāsā* selten zusammen genannt. Sie rühmen von ihnen, dass sie ‚abwechselnd aufgehen‘,<sup>1)</sup> nennen sie ‚die beiden Augen‘<sup>2)</sup> u. s. w. Etwas charakteristischer sagt X, 85, 18, dass sie das Opfer wie ‚spielende Knäblein‘ umwandeln, dass der eine alle Wesen überschaue, der andere, die Jahreszeiten ordnend, wider geboren werde.<sup>3)</sup>

Nachdem sich ergeben hat, dass Soma der gebräuchlichste Name des Mondes in den vedischen Liedern ist, wird es

---

<sup>1)</sup> I, 102, 2: *asme sūryācandramasābhicakṣe  
ṣṛaddhe kam indra carato vitarturam ||*

X, 68, 10: *anānuṣṭīyam apunaḥ cakāra  
yāt sūryāmāsā mīthū uccarātāḥ ||*

92, 12: *sūryāmāsā vicarantā diviṣṭā etc.*

Ohne Namensnennung I, 164, 38 S. 836 oben. I, 144, 3. 4; II, 24, 5.

Einige weitere Verse stehen Taitt. Br. II, 8, 9, 1 ff.

<sup>2)</sup> I, 72, 10: *adhi ṣṛīyaṃ nī dadhuḥ cārum asmin  
divo yad akṣī amṛtā akr̥ṣvan !*

VIII, 41, 9: *yasya (varuṇasya) ṣṛetā vicakṣaṇā  
tisro bhūmīr adbhikṣitāḥ !*

AV. XI, 3, 2. 34.

<sup>3)</sup> *pūrvāparam carato māyayaitau  
ṣiṅgā kṛīḍantau pari yāto adhvaram !  
viṣvāṇy anyo bhuvanābhicakṣe  
ṛtūhr anyo vidadhaḥ jāyate punaḥ ||*

möglich sein zu zeigen, dass die Gedanken über das Verhältnis beider Gestirne die Inder doch mehr, als es den Anschein hatte, beschäftigt haben und Sonne und Mond unter dem Namen von Götterpaaren verborgen sind, unter denen man sie nicht suchte, weil man Soma nicht als den Mond erklärte. Dasjenige, welches sich als eine Personifikation von Sonne und Mond sofort zu erkennen gibt, ist

## 1.

**Soma-Pūṣan.**

Sie sind nicht oft zusammen erwähnt; immerhin ist ihnen im Kreise der Gr̥tsamadalieder eine ganze Hymne gewidmet, deren Erklärung nach dem Vorausgehenden keine Schwierigkeiten mehr bereitet, II, 40:

1. *somāpūṣaṇā jananā rayiṇām*  
*jananā divo jananā pr̥thivyāḥ |*  
*jātau viçvasya bhuvanasya gopau*  
*devā akr̥ṇvann amṛtasya nābhim ||*

„SP., die Schöpfer der Reichtümer, die Schöpfer des Himmels, die Schöpfer der Erde, die als Hüter der ganzen Welt geboren sind, machten die Götter zum Mittelpunkt des Amṛta.“

2. *imau devau jāyamānau juṣanta*  
*imau tamāṁsi gūhatām ajuṣṭā |*  
*ābhyām indraḥ pakvam āmāsv antaḥ*  
*somāpūṣabhyām janad usriyāsu ||*

„Ueber beider Götter Geburt freuten sie sich; beide verscheuchten die garstige Finsternis. Durch beide schuf Indra das Gare in den Rohen, durch Soma-Pūṣan in den Rindern.“

3. *somāpūṣaṇā rajaso vimānam*  
*saptacakram ratham aviçvaminvam |*

*viṣūvṛtaṃ manasā yujyamānam  
taṃ jinvātho vṛṣaṇā pañcaraṣṭmim ||*

„SP.! Ihr treibt an den den Himmel durchfahrenden, siebenräderigen Wagen, der nicht einen jeden befördert;<sup>1)</sup> den das Gleichgewicht bewahrenden (?); auf einen Gedanken hin angeschrirten, o starke, den fünfstrahligen.“

4. *divy anyañ sadanaṃ cakra uccā  
prthivyām anyo adhy antarikṣe |  
tāv asmabhyaṃ puruvāraṃ puruṣṣum  
rāyas poṣaṇ vi śyatāṃ nābhim asme ||*

„Hoch am Himmel hat der eine seinen Sitz aufgeschlagen, über der Erde im Luftraum der andere.<sup>2)</sup> Sie sollen uns Zuwachs verleihen an Vermögen, reich an Trefflichem, reich an Nahrung und Nachkommenschaft bei uns.“

5. *viṣvāny anyo bhuvanā jajāna  
viṣvam anyo abhicaṣṭāṇa eti |<sup>3)</sup>  
somāpūṣaṇāv avataṃ dhiyaṃ me  
yuvābhyāṃ viṣvāḥ prtanā jajema ||*

„Alle Wesen schuf der eine; alles überschauend wandelt der andere; SP.! begünstigt mein Lied! Möchten wir durch euch alle Schlachten gewinnen.“

6. *dhiyaṃ pūṣā jinvatu viṣvaminvo  
rayiṇi somo rayipatir dadhātu |  
avatu devy aditir anarvā —*

„unser Lied befördere Pūṣan, der alles bewegt; Reichtum spende uns Soma, des Reichtums Herr; es begünstige uns Göttin Aditi, die reine.“

Ausserhalb dieses Liedes kommen Soma-Pūṣan selten vor. Anzufügen wäre noch I, 23, 14:

<sup>1)</sup> So Ludwig.

<sup>2)</sup> So Ludwig. Nach Sāyaṇas Commentar „auf der Erde (in Gestalt der Pflanze), im Luftraum (als Mond).“

<sup>3)</sup> cf. X, 85, 18 (S. 454, Anm. 3).

*pūṣā rājānam āghṛñiḥ  
 apagūḍhaṁ guhā hitam |  
 avindac citrabarhiṣam ||*

„Pūṣan, der glühende, hat den König, der im Verborgenen steckte, der auf einer glitzernden Streu (von Sternen) ruht, gefunden,“ und Taitt. Saṃh. III, 3, 9:

*somasya drapsam avṛṇīta pūṣā<sup>1)</sup>*

„Pūṣan wählte sich den Somatropfen.“ Im Ritual wird beiden öfter ein Körnermus dargebracht. In den darüber angestellten Betrachtungen der Yajuslitteratur wird gesagt, dass Pūṣan der Schöpfer der Tiere sei und Soma ihm den Samen verleihe, dass die Tiere Pūṣan sich zum Könige wählten etc. Das hat für uns keinen besonderen Wert.<sup>2)</sup>

Selten wie Soma-Pūṣan erscheint eine zweite Doppelgöttheit

## 2.

### Agni-Soma.

Mit Agni-Somagopā dürfen AS. nicht verwechselt werden. Sūryasiddhānta XII, 24 spricht von ihnen als Sonne und Mond und ebenso sind die Aussprüche der Brāhmaṇas und

<sup>1)</sup> Maitr. Saṃh. II, 5, 10 (61, 12); v. l. AV. IX, 4, 5: *somasya bhakṣam avṛṇīta cakraḥ* (also Indra). Vgl. noch Sāmaveda I, 154 (ed. Benfey S. 16):

*somaḥ pūṣā ca cetatur  
 ciṣvāsām suksitānam !  
 devatrā rathyor hitā ||*

<sup>2)</sup> Taitt. Saṃh. II, 4, 4, 3: *somo vai retodhātḥ | pūṣā paṇām pra-janayitā | soma evāsmā reto dadhāti | pūṣā paṇān pra janayati*. Maitr. Saṃh. II, 2, 4 (18, 1. 7.); 6, 4 (65, 17). Ein Eunuch wird ihnen Maitr. Saṃh. II, 5, 5 (53, 19) geopfert.

Yajustexte zu deuten. Ausdrücklich spricht das Çat. Br. es aus:<sup>1)</sup> was trocken ist, das gehört Agni; was feucht ist, gehört Soma — 24. Die Sonne gehört Agni, der Mond gehört Soma; der Tag gehört Agni, die Nacht Soma; der Halbmonat, der sich füllt, gehört Agni; der welcher abnimmt, Soma. Durch zwei Butterspenden (für Agni-Soma) erreicht er Sonne und Mond, durch den Upāṅcuyāja Tag und Nacht.“ Ganz dasselbe meint eine andere Stelle desselben Textes, wenn sie AS. *bhrātarau* nennt<sup>2)</sup> oder die Maitr. Samh. III, 7, 1 (75, 12), wenn sie von ihnen als den ‚beiden Augen‘ spricht.<sup>3)</sup> In einem andern Zusammenhange erzählt die Maitr., wie die Götter Agni, Soma, Indra in Kurukṣetra ein Sattrā veranstalteten und sagten, ‚wen von uns zuerst die Auszeichnung (des Sieges) trifft, zu dem soll das uns Gehörige kommen.‘ „Sie traf von ihnen Soma. Sie kamen zusammen zu ihm. Deshalb kommen sie zu Soma; denn er ist der ausgezeichnetste. Danach aber verlangte Soma. Er ging auf den Berg. Agni ging ihm nach. Beide, Agni und Soma, vereinigten sich auf dem Berge; daher brennt immer auf dem Berge Agni, auf dem Berge Soma.“<sup>4)</sup> Die letzten Worte lassen, wie ich glaube, keinen Zweifel, dass sie von Mond und Sonne sprechen; denn der Berg, auf dem Agni oder Soma brennen, ist der Aufgangsborg. Das häufige Auftreten dieses Götterpaares<sup>5)</sup> in der sakralen Litteratur

<sup>1)</sup> I, 6, 3, 23: *ārdraṃ caiva cūṣkaṃ ca yac chuṣkaṃ tad āgneyaṃ yad ārdraṃ tat saumyaṃ* — 24. *sūrya evāgneyaḥ candramāḥ saumyo 'har evāgneyaṃ rātriḥ saumyā / ya evāpūryate 'rdhamāsaḥ sa āgneyo yo 'pakṣyate sa saumyaḥ*. 25. *ājyabhāgābhyām eva sūryācandramasāo āpnoty upāṅcuyājenaicāhorātre āpnoti*.

<sup>2)</sup> XI, 1, 6, 19: *sa indro 'gnīṣomau bhrātarāv abravīt* —

<sup>3)</sup> *yad agnīṣomau cakṣuṣī vā agnīṣomau*. Ebenso Ait. Br. I, 8, 15.

<sup>4)</sup> II, 1, 4 (5, 9); kürzer steht die Erzählung Taitt. Samh. II, 3, 3, 1.

<sup>5)</sup> Ait. Br. I, 15, 6; II, 3, 9, 12; Maitr. Samh. I, 5, 1 (67, 3); 6, 8 (99, 15); 10, 5 (145, 12); II, 3, 5 (32, 5); 13, 1 (153, 1); IV, 3, 1 (40, 5); 12, 5 (191, 13). TS. III, 5, 1<sup>d</sup> u. s. w. Çat. Br. I, 5, 2, 13 (58); 6, 3, 24. 41 (62); VII, 3, 1, 3 ff. (587) etc.

bezeugt eine Popularität, welche den vedischen Hymnen selbst fremd ist. Es gibt eine einzige Hymne (I, 93), die AS. darin gewidmet ist, und ausserdem zwei einzelne, inhaltslose Verse.<sup>1)</sup> Von I, 93 kommen vorzüglich v. 4—6 in Betracht, die besagen, dass AS. zusammen dem Papi die Rinder stahlen,<sup>2)</sup> die Lichter an den Himmel setzten und die Flüsse befreiten;<sup>3)</sup> den einen (die Sonne) habe Mātariṣvan vom Himmel (als Feuer) gebracht, den andern (den Mond) ein Adler vom Berg (als Somapflanze) gerissen.<sup>4)</sup> Agni-Soma bezeichnen hier sowol die göttlichen Wesen als ihre irdischen Repräsentanten: Feuer und Somapflanze. Jenes hat in der Sonnē seinen Ursprung und kam aus ihr zur Erde in dem

<sup>1)</sup> X, 19, 1; 66, 7. Der Ausdruck *agnīsomau punarvasū* im ersten Verse macht den Eindruck, als ob er in demselben nicht die Bezeichnung von Sonne und Mond, sondern eines Gestirnes sei. Oefter werden AS. im AV. genannt. VI, 54, 2; 61, 3; 93, 3; VII, 114, 2; VIII, 9, 14; XII, 4, 26. Wichtiger ist nur III, 13, 5 (= Maitr. S. II, 13, 1; TS. V, 6, 1, 3):

*āpo bhadraḥ gṛhṭam id āpa āsan  
agnīsomau bibhraty āpa it tāh |*

und XVIII, 2, 53: *AS. pathikṛtā syonaṃ  
devebhyo ratnaṃ dadhathur ci lokam |  
upa preṣyataṃ pūṣaṇaṃ yo vahāti  
ajayānāḥ pathibhis tatra gacchatam ||*

AS. sind hier vollständig zu einem Abstraktum herabgesunken, wie ihr Verhältnis zu Pūṣan zeigt.

<sup>2)</sup> 4. *agnīsomā ceti tad vīryaṃ vāṃ  
yad amuṣṇitam avasaṃ paṇiṃ gāh |  
avātirataṃ bṛsayaṣya ṣeṣaḥ  
avindataṃ jyotir ekaṃ bahubhyaḥ ,|*

<sup>3)</sup> 5. *yuvam etāni divi rocanāni  
agniḥ ca soma sakratū adhattam |  
yuvam sindhūṃr abhiṣaster avadyāt  
agnīsomāṃ amuñcataṃ grbhātān ||*

<sup>4)</sup> 6. *ānyaṃ divo mātariṣvā jabhāra  
amathnād anyam pari syeno adreḥ |  
agnīsomā brahmaṇā vāvṛdhānā  
urum yajñāya cakrathur u lokam ||*

Blitz. Wenn mehrfach gesagt ist, dass auch Soma feurige Waffen führe, so hat die vedische Phantasie sich den Widerspruch damit zu erklären gesucht, dass Indu (d. i. der Mond) seines Vaters (d. i. der Sonne) Waffen stahl<sup>1)</sup> oder, dass Tvaṣṭr (die Sonne) für Brhaspati (Mond) die Axt schärft.

Es ist nicht möglich anzugeben, warum AS., die der späteren Litteratur so vertraut sind, im RV. eine unbedeutende Rolle spielen. Der von Oldenberg<sup>2)</sup> ausgesprochenen Ansicht, dass dies ein Zeichen ihrer späten Herkunft sei, bin ich schon an andrer Stelle<sup>3)</sup> entgegengetreten, weil sie der Möglichkeit nicht gerecht wird, dass ein noch ausserhalb des RV. stehender indischer Stamm sie zu dem Pantheon der späteren Zeit beigesteuert haben kann. Eine Sonderstellung beider Götter ist aber ganz unverkennbar in dem Ritual; denn soviel ich sehe, erhalten sie nie einen Anteil am Somaopfer, einen Graha, sondern nur Kuchen<sup>4)</sup> und Tieropfer,<sup>5)</sup> letztere in einer Ausbildung, dass der agniṣomīya paçu zur Norm für alle andern Tieropfer geworden ist.<sup>6)</sup> Darum scheint es, als ob der Agni-Soma-Kult von einem Stamme herrühre, der die Tieropfer in das brahmanische Ritual mit herüber brachte. Es ist aber gegenwärtig nicht möglich, diese Verhältnisse tiefer zu ergründen.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> VI, 44, 22 (S. 312. 342).

<sup>2)</sup> Rgveda I, 267.

<sup>3)</sup> GGA. 1890, S. 401.

<sup>4)</sup> Sehr häufig; z. B. Çat. Br. V, 2, 5, 9; 3, 7 (*etena vā -agniṣomīyena puroḍāçena- indro vṛtram ahan*). Bekannt ist die Darbringung eines Agniṣomīya Puroḍāça am Vollmondstage, an dem eine Spende für die Sonne und den von ihr beleuchteten Mond am Platze ist.

<sup>5)</sup> z. B. Çat. Br. V, 3, 3, 1; MS. III, 4, 6 (52, 10); 7, 8 (87, 12).

<sup>6)</sup> Çāṅkh. Çr. S. VI, 1. 1.

<sup>7)</sup> Vielleicht ist zu beachten, dass Agni-Soma gegen Paṇi und Brsaya



## 3.

## Vergleiche.

Oftmals wird der Mond um seines Glanzes willen mit der Sonne verglichen; es ist kaum nötig, solche naheliegende Gedanken durch Citate auch als vedisch besonders zu erweisen. Zu den S. 272 und 309 angeführten Versen mögen noch hinzugefügt werden IX, 63, 13:

*somo devo na sūryo  
adribhiḥ pavate sutaḥ |*

„Soma, der Gott Sūrya gleicht, läutert sich, von den Steinen gepresst.“

64, 30: *pavasva sūryo dṛṣe* „Läutere dich, einer Sonne gleich zu schauen“ (54, 2 *sūrya ivopadyk*). 66, 22: *sūro na viṣvadarṣataḥ*; 2, 6: *mahān mitro na darṣataḥ*; 64, 7; 69, 6; 94, 1; 98, 8; 110, 6; 111, 1;<sup>1)</sup> 97, 9: *sa ranhata urugāyasya (viṣṇor) jātīm* „er eilt mit der Geschwindigkeit des weithin schreitenden“<sup>2)</sup> u. s. w.<sup>3)</sup>

kämpfen. Das Lied gehört einem Gautama an, dessen Familie den Bharadvājas nahe stand und wie diese in Kämpfe mit den Paṇis verwickelt gewesen zu sein scheint. (S. 85, Anm. 1).

<sup>1)</sup> Die Somatropfen sind mit Sonnen verglichen 10, 5; 101, 12.

<sup>2)</sup> Vergleiche dazu IX, 27, 5 S. 317.

<sup>3)</sup> Nicht klar ist mir IX, 64, 9 *akrān devo na sūryaḥ* „er brüllte wie Gott Sūrya.“ Man müsste annehmen, dass er wie den Blitz, so die Donnerstimme von der Sonne hat. Oder ist *akrān* ein Aorist von *kram*? cf. IX, 27, 5.

## Astronomisches.

Die bedeutsame Stellung des Mondes im R̥v. rechtfertigt die Frage, ob man denn dem Phänomen des Neu- und Vollmonds keine Beachtung geschenkt und keine, sei es auch primitive Erklärung versucht habe. Wir finden die Antwort, wenn wir wie bei einer früheren Gelegenheit von der späteren Litteratur ausgehen, um von da aus zum R̥g-veda vorzudringen.

### a. Neumond.

S. 292 ist ein Abschnitt des Viṣṇupurāṇa vorgelegt worden, wonach der Mond in der Neumondsnacht in die Sonne eingeht. In ähnlicher Weise sagt das Skānda Nāgarakhaṇḍa.<sup>1)</sup>

*amā nāma rave raçmiḥ sahasrapramukhaḥ sthitaḥ |  
yasyāsyā tejasā sūryaḥ proktas trailokyadīpakāḥ ||  
tasmīn viçati yenendur amāvāsyā tataḥ smṛtā |*

„Amā heisst ein Strahl der Sonne, der von tausenden der beste ist, durch dessen Licht die Sonne die Dreiwelt erleuchtet. Weil in ihn der Mond eingeht, heisst dies die Amāvāsyā-Nacht.“<sup>2)</sup> Wir sind S. 296 einer Stelle des Çat.

<sup>1)</sup> Bei Hemādri, ed. Bibl. Ind. III, Teil 2, S. 313 ff.

<sup>2)</sup> Ähnlich lautet der entsprechende Abschnitt im Skānda- und Brahmanḍapurāṇa:

*amā nāma rave raçmiç candraloke pratiṣṭhitaḥ  
tasmāt somo vasaty asyām amāvāsyā tataḥ smṛtā |*

Das Bhagavatīpurāṇa sagt (l. c.):

*kalāvaçiṣṭo niṣpitaḥ praviṣṭaḥ sūryamaṇḍalam i |  
anāyām viçate yasmād amāvāsyā tataḥ smṛtā |  
pūrāhne praviçaty arkaṁ madhyāhne ca vanaspatim ||  
aparāhne viçaty apsu svām yonim vāriṣambhavaḥ  
amām praviṣṭaḥ somas tu çṣayā kalayāikayā || —*

Br. begegnet, welche derselben Anschauung Ausdruck gibt; sie sagt nämlich, dass der Mond „die Speise dessen ist, der dort brennt.“<sup>1)</sup> Noch deutlicher spricht das I, 6, 4, 18 aus: „der dort brennt (die Sonne), das ist Indra und der Mond ist Vṛtra. Gegen jenen ist dieser letztere von Natur feindselig und darum, wenngleich dieser letztere auch (die Nacht) vorher in grosser Entfernung (von der Sonne) aufgegangen ist, schwimmt er während dieser Nacht doch auf ihm zu und gerät in seinen (der Sonne) offenen Mund. 19. Nachdem sie ihn verzehrt hat, geht sie auf und man sieht den (Mond) weder im Westen noch im Osten; — 19. Nachdem sie ihn ausgesogen hat, wirft sie ihn fort. Dieser, nachdem er ausgesogen ist, erscheint im Westen und füllt sich wider. Um dieser Sonne zur Speise zu dienen füllt er sich wider.“ X, 6, 2, 3: „die Sonne ist der Verzehrter. Der Mond ist seine Nahrung („Anlegung“); den Mond legen sie in die Sonne (wie die Ahutis in Agni).“<sup>2)</sup> XI, 1, 6, 19: „von diesen beiden (Agni-Soma) ward der eine die Speise, der andere der Verspeisende; Agni ward der Verspeisende, Soma die Speise.“<sup>3)</sup> Ebenso XIV, 4, 2, 13. In einem andern Bilde wird in den Yajustexten erzählt, dass der Gandharve Viśvāvasu Soma stahl und Soma drei Nächte verborgen bleibt.<sup>4)</sup> Aus der Erwähnung dieser drei Nächte folgt, dass mit dem Gandharven an dieser Stelle die Sonne gemeint ist.

Dieser im Çatapatha und sonst<sup>5)</sup> ausgesprochene Gedanke, dass der Mond zur Neumondszeit in die Sonne eingehe oder die Speise der Sonne sei, gehört nun auch dem

<sup>1)</sup> Çat. Br. IV, 6, 7, 12.

<sup>2)</sup> *ādityo vā atā tasya candramā evāhitayaç candramasaṃ hy āditya ādadhati.*

<sup>3)</sup> *tayor annāda evānyataro 'bhavad annam anyataro 'nnāda evāgnir abhavad annaṃ somo 'nnādaç ca vā idaṃ sarvaṃ annaṃ ca.*

<sup>4)</sup> Oben S. 434.

<sup>5)</sup> Z. B. Ait. Br. VIII, 28, 8: *candramā vā amāvāsyaṃ ādityam anupraviçati.*

Rgveda an, dessen Dichter sich sehr verschiedener Ausdrücke und Wendungen, um ihn zur Anschauung zu bringen, bedienen. So wird X, 138, 4 vergleichsweise gesagt, dass Indra das in den Burgen der Feinde aufbewahrte Gut an sich genommen habe, wie die Sonne das des Mondes (den Mond):

*māsēva sūryo vasu puryam ā dade  
grṇānaḥ çatrūnṛ açṛṇād virukmatā ||*

„wie die des Mondes die Sonne<sup>1)</sup> (an sich nimmt), hat (Indra) die Schätze der Burgen an sich genommen; der besungene zerschmetterte mit einem Strahl die Feinde.“

X, 55, 5:

*vidhūṃ dadrāṇaṃ samane bahūnām  
yuvānaṃ santaṃ palito jagāra |  
devasya paçya kāvyaṃ mahitvā  
adyā — mamāra sa hyaḥ — sām āna ||*

„den Mond, der in der Gemeinschaft vieler lief, den Jungen hat der Alte verschlungen. Sieh die Weisheit des Gottes in ihrer Grösse: gestern starb er und heute lebt er auf.“<sup>2)</sup>

IX, 25, 6: *ā pavasva madintama  
pavitram dhārayā kave |  
arkasya yonim āsadam ||*

„läutere dich, berauschendster, im Strom über das Pavitra, o Kavi, in der Sonne Schooss dich zu setzen.“

V, 47, 3 (S. 327):

*ukṣā samudro aruṣaḥ suparṇaḥ  
pūrvasya yonim pitur ā viveça |*

Der ‚Vater‘ ist hier die Sonne. Dementsprechend wird IX, 71, 2, (vorausgesetzt, dass *pitur* zu *vavrim* und nicht zu *niṣkṛtam* gehört), von dem nach der Neumondsnacht wieder sichtbar werdenden jungen Mond gesagt:

<sup>1)</sup> Der Padapāṭha löst falsch *māsā-ica* (anstatt *māsāḥ ica*) auf.

<sup>2)</sup> cf. Bergaigne I, 159, der dort auf X, 32, 8 verweist:

*adyed u prṇād —  
em enum āpa jarimā yuvānam  
aheḍan vasuḥ sumanā babhāva ||*

*jahāti vavriṃ pitur eti niṣkṛtam*

„er verlässt des Vaters Hülle und geht zum Festplatz.“

IX, 75, 1:

*ā sūryasya bṛhato bṛhann adhi ratham |*

*viṣvañcam aruḥ vicakṣaṇaḥ ||*

„der grosse bestieg aufblickend der grossen Sonne allen sich zuwendenden Wagen.“<sup>1)</sup>

Ich werde später zu erweisen suchen, dass Vivasvant im RV. ganz so wie in der späteren Zeit ‚Sonne‘ bedeutet. Wenn dies richtig ist, sind folgende Verse hier anzureihen: VIII, 61 (72), 8 (s. S. 329) und IX, 26, 4:

*tam ahyam bhurijor dhiyā*

*saṃvasānam vivasvataḥ |*

„sie entsandten mit der Arme Geschicklichkeit den Hausgenossen Vivasvants.“<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Unklar ist mir, ob hierher zu ziehen sind IX, 2, 6: *saṃ sūryeṇa rocate* ‚er strahlt mit der Sonne vereint‘; Vāj. Samh. XXXVII, 14. 15: *garbho devānāṃ pītā matināṃ — saṃ devo devena savitrā gata saṃ sūryeṇa rocate*; IX, 10, 9: *sūraḥ paçyati cakṣasā* ‚er sieht mit der Sonne Auge.‘ Letzteres könnte ein blosser Vergleich sein: ‚er sieht mit seinem Sonnenauge‘ sowie X, 123, 8 (S. 320) von seinem ‚Falkenauge‘ gesprochen wird. Nicht hierher gehören dagegen IX, 63, 8. 9:

*ayukta sūra etaṇaṃ paramāno manāv adhi |*

*antarikṣeṇa yātave |*

*uta tyā harito daça sūro ayukta yātave |*

*indur indra iti bruvan ||*

Sūra ist hier (wie IX, 65, 1; 66, 18; 67, 9; s. Bergaigne I, 161), der Mond selbst, der seine Rosse anschrirt.

<sup>2)</sup> Auch I, 164, 20 dürfte vielleicht von dieser Anschauung heraus eine — allerdings nicht sichere — Erklärung finden:

*dvā suparṇā sayujā saḥkhyā*

*saṃānam vṛkṣaṃ pari śasvajāte |*

*tayor anyāḥ pippalaṃ svādv atti*

*amaṇnam anyo abhi cākaçiti ||*

„zwei Vögel, befreundete Gefährte, umkreisten einen gemeinsamen Baum; der eine von ihnen (Sonne) isst die süsse Pippalafrucht; ohne zu essen

## b. Vollmond.

Wir dürfen weiter fragen, ob den vedischen Sängern die Tatsache, dass der Mond sein Licht von der Sonne empfängt, bekannt war. Der Gedanke an die Möglichkeit hiervon ist in mir zuerst durch einen Vers des Sāmaveda angeregt worden, den ich in anderer Weise nicht zu erklären weiss, II, 9, 2, 12, 1:<sup>1)</sup>

*abhi vāṣi viçvarūpo janitram  
hiranyayaṃ bibhrad atkaṃ suparnaḥ |  
sūryasya bhānum ṛtuthā vasānaḥ  
pari svayaṃ medham rjro jajāna ||*

,hin (ging) der starke, vielgestaltige zu seiner Geburtsstätte, der Vogel, tragend ein goldenes Gewand. In der Sonne Strahl nach den Zeiten sich kleidend, schuf er selbst, der bräunliche, das Opfer.' Diesem Vers schliessen sich ungewungen andere Rgvedastellen an, vor allem der schon mehrfach genannte Vers<sup>2)</sup> IX, 71, 9: ,wie ein Stier die Herde durchwandelnd brüllte er; er legte die Pracht der Sonne an.'

76, 4: *yah sūryasyāsireṇa mṛjyate  
pitā matinām asamaṣṭakāvyaḥ ||*

,der geschmückt wird von der Sonne Strahl, der Vater der Lieder, von unerreichter Weisheit.'

86, 32: *sa sūryasya raçmibhiḥ pari vyata  
tantuṃ tanvānaḥ trivṛtaṃ yathā vide |*

schaunt herab der andere.<sup>2</sup> Zu den Worten der beiden ersten Pādas vergleiche I, 144, 3: *yuyūṣataḥ savayasā tad id vapuḥ samānam arthaṃ vitaritratā mithaḥ* und 4. *devā savayasā saparyataḥ samāne yonā mithunā samokasā*. Dass die Pippalafrucht der Mond ist, wurde früher gesagt. Dann würden in diesem Verse Mondgott und Mond zu scheiden sein.

<sup>1)</sup> ed. Benfey, S. 159, 1.

<sup>2)</sup> S. 272. 348.

„er bekleidete sich mit der Sonne Strahlen, aufspannend kundig ein dreifach Gewebe.“ Vielleicht auch (von Brhaspati) I, 190, 3:

*asya (savituḥ) kratvāhanyo yo asti*

„der durch dessen Weisheit taghell (?) ist.“

Ich glaube nicht, dass in diesen Beispielen nur ein Vergleich des Mondes mit der Sonne bezweckt worden ist;<sup>1)</sup> der vorangestellte Sāmavedavers liefert meines Erachtens den Schlüssel zum Verständnis der übrigen.

## 5.

### Soma und die Tochter Sūryas.

Was sich sonst über das Verhältnis von Soma und Sūrya beibringen lässt, ist unwesentlich. Auf welchem Wege die vedischen Dichter dazugekommen sein mögen, Soma zum Schöpfer von Sonne und Sternen zu machen, habe ich S. 385 ff. auseinander zu setzen versucht. Ein Punkt harrt noch der Erklärung, nämlich das in mehreren Versen hervorgehobene Verhältnis Somas zur Tochter Sūryas; es ist an drei Stellen ausgesprochen, von denen die erste und letzte schon früher gestreift worden sind. IX, 1, 6:

*punāti te parisrutam*

*somaṃ sūryasya duhitā |*

*rāreṇa ṣaṣvatā tanā ||*

72, 3: *aramamāno aty eti gā abhi*

*sūryasya priyaṃ duhitus tiro ravam |*

<sup>1)</sup> Vāj. Samh. XVIII, 40 heisst der Mond *sūryaraçmi*; Çat. Br. IX, 4, 1, 9 wird dies als ein Vergleich erklärt: *sūryasyeva hi candramaso raçmayah*; das ist möglich, aber nicht notwendig.

und 113, 3: *parjanyaavrddham mahiṣam*  
*taṁ sūryasya duhitābharat |*

Die hier in einem mütterlichen Verhältnis zu Soma stehende Tochter Sūryas ist von der durch ihn gefreiten Sūryā ganz zu trennen und unter Herbeiziehung von II, 13, 1 (S. 56) als Jahreszeit zu erklären, wegen des dabei stehenden Parjanya als Regenzeit; denn in ihren Wassern wächst die Somapflanze wie der Mond.<sup>1)</sup> Es gibt noch eine zweite hiervon nicht sehr verschiedene Möglichkeit die Schwierigkeiten dieser Verso zu überwinden. In dem einen derselben, IX, 113, 3, steht der Tochter Sūryas Parjanya zur Seite; beide bilden deutlich ein Paar. Wir kennen durch AV. X, 10, 6 als Parjanyas Gemahlin die Vaçā; Vaçā ist gleichbedeutend mit Pr̥ṇi, der Gattin Rudras und Mutter der Maruts,<sup>2)</sup> identisch mit der Apsarā yoṣā, die nach RV. X, 123, 5 (S. 365) Soma 'im höchsten Himmel trägt' (*bibharti*), also ganz so wie in unserm Verse *sūryasya duhitā*. Mit andern Worten: pr̥ṇi, vaçā, apsarā yoṣā sind mythologische Aequivalente für die *ghṛtaṁ duhānā aditiḥ parame vyoman*. Wir dürfen hieraus schliessen, dass die IX, 113, 3 neben Parjanya stehende 'Tochter Sūryas' diese vaçā oder pr̥ṇi oder apsarā ist, dieselbe yoṣā, die nach einer andern Version III, 48, 2<sup>3)</sup> als Mutter Indras ihm in ihres Vaters (d. i. der Sonne) Hause Soma eingiesst.

Diese Erklärung ist, wie man sieht, von der ersten nicht wesentlich verschieden; denn die Wirksamkeit der Pr̥ṇi oder Vaçā fällt, wie ihre Beziehung zu Vāyu, Parjanya, Rudra und den Maruts zeigt, mit der Regenzeit zusammen. Ich

<sup>1)</sup> Auch an einer andern Stelle (S. 355) heisst Parjanya 'des gewaltigen Vogels' (Somas) Vater.

<sup>2)</sup> RV. V, 52, 16; 60, 5.

<sup>3)</sup> *yaj jāyathās tad ahar asya kame*  
*aṅṇoḥ p̥yūṣam apibō giriṣṭhām |*  
*taṁ te mātā pari yoṣā janitri*  
*mahaḥ pitur dama āsiṇcad agre ||*



schlage also vor die drei Verse so zu übersetzen: IX, 1, 6: „es läutert dir<sup>1)</sup> Sūryas Tochter Parisrut und Soma mit unvergänglichem Schafhaar (d. i. mit der Himmelsseihe)“; 72, 3: „ohne zu verweilen schreitet er vorüber den Kühen zu, vorbei an der Tochter Sūryas (der Vaçā) liebem Gebrumm;“ 113, 3: „den gewaltigen, durch Parjanya erstarkten (Soma) trug herbei die Tochter Sūryas.“<sup>2)</sup>

Von dieser Tochter des Sonnengottes, der die Regenzeit gehört, ist diejenige sorgfältig zu unterscheiden, deren Bräutigam Soma in dem bekannten Hochzeitsliede des R.V., X, 85, ist. Wiewol man sich von verschiedenen Seiten bemüht hat das eigentliche Wesen dieser Sūryā zu ergründen,<sup>3)</sup> so hat der Mangel an Material und der mystische Charakter der einzelnen Verse doch keinen sicheren Schluss gestattet und erlaubt nicht die Untersuchung viel weiter zu führen. Sūryā, ‚die strahlende‘, kann nun nicht identisch mit der Prçni, der andern Tochter Sūryas sein. Die Vermutung liegt nahe, dass ‚die strahlende‘ ein Gegenstück sei zur Prçni, der die Regenzeit beherrschenden, und etwa die lichte Jahreszeit, Herbst oder Frühling, bedeute; doch die Vermutung fester zu begründen bin ich nicht im Stande.

<sup>1)</sup> Angeredet ist hier Indra. Zum Vergleich ist III, 48, 2 (S. 469, A. 3) herbeizuziehen (ab s. S. 35): „des Stengels Saft goss dir die Mutter, deine Gebälerin, zuerst in (ihres) grossen Vaters Hause ein.“ Man halte dazu, dass Indra in Traṣṭṛ's Hause Soma trinkt oder dass er von Vivasvant die Kufe herbeiholt. T. u. V. sind, wie ich weiterhin wahrscheinlich zu machen hoffe, Sonnengötter.

<sup>2)</sup> Zu diesen Versen ist wol noch der mir nicht verständliche IX, 97, 47 zu stellen:

*eṣa pratnena vayasā punānas  
tiro varpāṁsi duhitur dadhānaḥ /*

Ausserdem siehe II, 35, 7 und verwandte Verse S. 371.

<sup>3)</sup> Sehr gründlich ist die Untersuchung Bergaignes II, 486. An guten Bemerkungen reich Ehnis Studie ZDMG. XXXIII, 166 ff.

## Ācārya und Brahmacārin.

Die vedische Phantasie hat sich AV. XI, 5 darin gefallen das Verhältniß von Sonne und Mond im Bilde eines Ācārya und Brahmacārin anzusehen. Ich beanspruche nicht, alle Gedanken der dunklen Hymne erklären zu können; aber einige ihrer Verse lassen sich ohne Schwierigkeit unter diesem Gesichtspunkt verstehen. Der Vers, welcher den sichersten Anhalt bietet, ist der dritte; denn er sagt, dass der Ācārya den Schüler bei der Einführung als Garbha in sich nehme und drei Nächte ihn in seinem Leibe trage.<sup>1)</sup> Wir haben unter 4) gesehen, dass die Sonne zur Neumondszeit den Mond verzehrt oder als Gandharva Viçvāvasu ihn raubt und während dreier Nächte verborgen hält. Der Ācārya, der den Schüler drei Tage in seinem Leibe trägt; der alte Vater, in dessen Schooss Soma eingeht; der Alte, der den Jüngling verzehrt; der Gandharva Viçvāvasu, der den Soma stiehlt; die Sonne, die den ‚Mond verzehrt‘: das sind alles Gleichnisse, mit denen die vedischen Dichter das Zusammentreffen von Sonne und Mond in demselben Sternbild zur Neumondszeit schildern. Die Yajustexte haben im Anschluss an diese Vorstellung darum öfters den Satz: *tasmāt tisro rātrīḥ krīṭaḥ somo vasati.*<sup>2)</sup>

Noch einige andere Verse dieses Liedes erklären sich unter der Voraussetzung, dass Brahmacārin den Mond bedeutet:

<sup>1)</sup> *ācārya upanayamāno brahmacāriṇaṃ kṛṇute garbham antaḥ /  
taṃ rātrīs tisra ūdare bibharti taṃ jātaṃ draṣṭum abhisamṃyanti devāḥ //*

<sup>2)</sup> Z. B. Maitr. S. III, 7, 3 (77, 15); Taitt. Samh. VI, 1, 6, 5.  
Çat. Br. XII, 7, 3, 6.

1. *brahmacārīṣṇaṇi carati rodasī ubhe  
tasmin devāḥ saṁmanaso bhavanti |  
sa dādharma prthivīm divaṁ ca  
sa ācāryaṁ tapasā piparti ||*
2. *brahmacārīṇaṁ pitaro devajanāḥ  
prthag devā anusamyanti sarve |  
gandharvā enam anvāyan trayastriṅcatrinṅcatāḥ etc.*

„belebend Himmel und Erde wandelt der Brahmacārin dahin; in ihm sind eines Sinnes die Götter. Er hält Himmel und Erde; er füllt mit seinem Tapas den Ācārya.<sup>1)</sup> Dem Brāhmacārin folgen nach die Manen, die Götterscharen, einzeln die Götter alle; die Gandharven folgten ihm —.“

6. *brahmacārya eti samiddhā samiddhaḥ  
kārṣṇaṁ vāsāno dākṣito dīrghaḥmagruḥ |  
sa sadya eti pūrvasmād uttaraṁ samudram  
lokān saṁgrbhya muhur ācarikrat ||*

„der Br. wandelt dahin, mit einem Brennholz entflammt,<sup>2)</sup> in ein schwarzes Antilopenfell sich kleidend,<sup>3)</sup> geweiht, mit langem Bart;<sup>4)</sup> er wandelt alsbald vom östlichen zum westlichen (hinteren) Meer; die Welten umfassend, wiederholt sie an sich ziehend.“

<sup>1)</sup> d. h. nährt ihn? Vgl. von Soma XI, 86, 14:

*scar jajñāno nabhasābhy akramit  
pratnam asya pitaraṁ ā vivāsati ||*

der „alte Vater des Himmels“ ist die Sonne.

<sup>2)</sup> S. S. 333 *idhāna*.

<sup>3)</sup> Vergleiche dazu das Einschlagen Somas in ein Fell beim Opfer.

<sup>4)</sup> Soma trägt einen Bart, der geschoren wird. Savitṛ kommt mit dem Messer, Vāyu mit warmem Wasser AV. VI, 68. Auch RV. I, 164, 44 ist von den dreien der, welcher sich schert, der Mond:

*trayaḥ keṇa rtuthā vi cakṣate  
samyatsare vapata eka eṣām (Mond) |*

## Andere Personifikationen von Sonne und Mond.

Der Mond wird gern als ‚Kind‘, als ‚Junges‘ dargestellt; bald ist er der Sohn der himmlischen Wasser, die ihn nähren, bald des Himmels Spross; Himmel und Erde tragen ihn wie die Mutter ihren garbha (III, 46, 5); er heisst *divah çicu*,<sup>1)</sup> auch *yuvan* oder *çicu* allein. Er erscheint, wie wir sahen, auch in einem ähnlichen Verhältnis zur Sonne selbst. Die Sonne ist der Vater, in dessen Schooss er ein-geht, der „Alte“, der ihn verschlingt, der Lehrer, der den Schüler in seinem Leibe trägt. So wird Soma IX, 93, 1 *jāh sūryasya*<sup>2)</sup> genannt und Ait. Br. VIII, 28, 14 sagt direkt *ādityād vai candramā jāyate* ‚aus der Sonne wird der Mond geboren‘.<sup>3)</sup> Sei es dass man im Mond eine kleine, gleichsam verjüngte Sonne sah, sei es dass man von der Neumondszeit ausging, in der der Mond bei der Sonne wohnt, um alsdann aufs neue von ihm auszugehen und in schmaler Sichel im Westen verjüngt zu erscheinen, der Gedankengang, der den Mond zum Sohn der Sonne machte, ist vollständig begreiflich;

*viçvam eko abhi caṣṭe çacibhir* (Sonne)

*dhrājir ekasya dadṛçe na rūpam* (Wind) //

Nach Kern, Buddh. übers. von Jacobi I, S. 203, Anm. müsste man das Scheren auf die Eclipse beziehen.

<sup>1)</sup> IX, 9, 5; 14, 5; 33, 5; 67, 29; 74, 1; 85, 11; 86, 31. 36; 96, 17; 102, 1; 104, 1; 105, 1; 109, 12; 110, 10.

<sup>2)</sup> Auch X, 123, 1 (S. 322, A. 3) ist hierher zu ziehen, wenn man mit mir *sūryasya çicuṃ na* zusammenfasst.

<sup>3)</sup> cf. AV. XIII, 2, 12:

*dici toātrir adhārayat*

*sūrya māśāya kartave* !

er hat seinen für die indische Mythologie klassischen Ausdruck gefunden in dem Verhältnis von Vivasvant zu Yama, des Vivasvant Sohn.

## 1.

## Vivasvant und Yama.

## a. Vivasvant.

Vivasvant reicht wie Apām napāt in den Glauben der indoiranischen Zeit zurück. Seine Identität mit dem avestischen Vivānhvant, sowie die von Yama und Yima ist von Bopp, Burnouf, Lassen schon erkannt worden, als unsere Studien noch in ihrer ersten Jugend standen und es scharfsinniger Männer bedurfte, um das auszusprechen, was uns heute fast selbstverständlich scheint.

Vivasvant ist in der Periode der vedischen Lieder-dichtung kein Gott, den man noch lebensvoll empfunden oder in den Mittelpunkt des Kultus gerückt hätte; darum sind die für seine Deutung verwendbaren Angaben überaus vereinzelt. Im Allgemeinen stimmt man darin überein, ihn für einen Lichtgott zu erklären, nicht aber in Bezug auf seinen besonderen Charakter. Im späteren Sanskrit bedeutet V. schlechthin die Sonne und so haben Kuhn und Spiegel (Ar. Per. 248 ff.) u. a. auch den vedischen Gott erklärt. Das PW. deutet ihn dagegen als den ‚Gott des aufgehenden Tageslichtes, der Morgensonne.‘ Ludwig,<sup>1)</sup> gestützt auf AV. XVIII,

<sup>1)</sup> III, 333. V, 392 (zu X, 17).

2, 32, als ,lichten Himmel, hinter welchem erst das Reich Yamas liegt‘; Bergaigne verknüpft ihn mit Agni,<sup>1)</sup> während der neueste Bearbeiter dieses Mythenkreises, Ehni, Yama S. 19. 24 sagt, dass V. ,vorherrschend als der lichtwerdende Morgenhimmel‘ erscheine oder ,als Gott des Lichthimmels überhaupt, sei es des im Glanz der Sonne strahlenden Tageshimmels oder des vom Mondenschein erhellten Nachthimmels.‘

Wenn ich von den Stellen absehe, an denen das Wort Adjektivum ist<sup>2)</sup> — sie sind nicht alle deutlich — so hebt sich aus der Reihe der übrigen eine kleine Gruppe bestimmt ab, welche von *Vivasvataḥ sadane* spricht. Nach dem PW. heisst dies soviel als ,am Feueraltar‘, während Pischel (Ved. Stud. I, 242) sagt: „sie zeigen, wie mir scheint, ganz klar, dass *sudanam vivasvataḥ* der Ort ist, an dem die Sänger (*viprāḥ kavayaḥ; kārūḥ*) standen. *Sadanam* v. ist = ,die Kapelle des Vivasvant‘. Dass man den Platz nach Vivasvant benannte, mag seinen Grund darin haben, dass V. Vater des Yama ist.“ Weiter führt P. aus, dass im Kult Yamas viel gesungen wurde, dass der Veda des Udgātṛ der der

---

<sup>1)</sup> I, 87: En fait, le mot *vivasvat* est devenu dans la littérature postérieure un nom de soleil. J'admettrai même, si l'on y tient, qu'il a reçu cette application dès l'origine. Je reconnaitrai que la formule des vers X, 39, 12 ,les deux jours (le jour et la nuit) de Vivasvat‘ suggère assez naturellement l'idée du soleil, et qu'en tous cas V. figure comme un personnage divin au vers X, 65, 6 à côté de Varuṇa et des dieux. Il n'en restera pas moins vrai que la conception d'Agni, dont le soleil n'est qu'une des formes, peut seule rendre compte du caractère d'ancien sacrificateur qui est, dans le RV., le trait dominant du mythe de V.

<sup>2)</sup> I, 44, 1; 96, 2; III, 30, 13; VII, 9, 3; doch kann es I, 96, 2 auch Substantivum sein. Vielleicht I, 31, 3. Unklar ist mir *vivasvan* I, 187, 7 (*pito vidvasu parvatāṇām*) und VIII, 91 (102), 22 (*agnim idhe vivasvabhīḥ*). Der Versuch Roths (Verh. d. VII. Or. C., arische S. S. 8) *vivasva* p. gleich *vivasvatām* p. zu setzen scheint, wie Bartholomae KZ. XXIX, 542<sup>2)</sup> so auch mir sehr zweifelhaft.

Manen war, und dass *yamasya sādānam* RV. X, 135, 7 dasselbe sei, wie *sādānam vivasvataḥ*, wofür I, 46, 13; V, 11, 3 u. s. w. auch kurzweg ‚Vivasvant‘ gesagt werde.

Es ist zwar nicht wahrscheinlich, dass man ohne Weiteres für ‚Kapelle des Yama‘ *sādānam vivasvataḥ* sagen würde, auch wenn beiden gemeinsam Wettrennen veranstaltet wurden; aber es wäre vielleicht möglich. Was wir aber erwarten müssen, ist, dass *vivasvataḥ sadane* auch Vivasvant oder Yama wirklich verehrt wurden. Wir sehen aber in drei Stellen von fünf *vivasvataḥ sadane* Indra angerufen;<sup>1)</sup> an der vierten (X, 75, 1)<sup>2)</sup> die Wasser; an der letzten (X, 12, 7) steht kein bestimmter Name,<sup>3)</sup> v. 6 wird Yama zwar erwähnt, angerufen aber Agni, und v. 5 resp. 8 finden wir Mitra-Varuṇa, Mitra, Aditi genannt. Es ist nun nicht grade wahrscheinlich, dass in der Kapelle Vivasvants zwar Indra, Āpaḥ, Agni, aber weder er selbst noch sein Sohn Yama an-

- <sup>1)</sup> I, 53, 1: *ny ā su vīcun pra maha bhurāmahe  
gira indrāya sadane vīcavataḥ |  
nā cid dhi ratnam sasatām icāvidan  
na duṣṭur drāvipodeṣu casyate ||*

- III, 34, 7: *yudhendro mahnā carivaḥ cakūra  
devebhyaḥ satpatiḥ carṣaniprāḥ |  
vivasvataḥ sadane a sya tāni  
viprā ukthelhiḥ kacayo gṛvanti |*

- III, 51, 3: *ākare vasor jaritā panasyate  
anehasaḥ stubha indro ducasyati |  
vivasvataḥ sadana ā hi pipriye  
satrāsāham abhimātiḥ anam stūhi ||*

Alle drei Hymnen sind Indralieder.

- <sup>2)</sup> *pra su va āpo mahimānam uttamam  
kārur vocāti sadane vivasvataḥ |  
pra saptaṣapta tredhā hi cakramuḥ  
pra sṛtvarīṇām ati sindhur ojasā ||* (Nadistuti).

- <sup>3)</sup> *yasmin devā vidathe mādayante  
vivasvataḥ sadane dhārayante |  
sūrye jyotiḥ adadhur māsy aktūn  
pari dyotanīm carato ajasrā ||* (= AV. XVIII, 1, 35).

gerufen wird; darum glaube ich nicht, dass Pischels Bemerkung richtig ist.

Wenden wir uns um Erklärung dieser für die Erkenntnis des Namens wichtigen Stellen an Sāyaṇa; so finden wir I, 53, 1 die Umschreibung *paricarato yajamānasya s. yajñagrhe*, III, 34, 7: *viṣeṣeṇāgnihotrādikarmārthe vasato yajamānasya s. grhe*; fast wörtlich ebenso III, 51, 3; X, 75, 1 wie I, 53, 1; X, 12, 7: *manuṣyasya yajamānasya svabhūte sadane vedyākhye sthāne*. An allen Stellen erklärt der indische Commentar Vivasvant also als den Opferer. Befragen wir den RV. selbst um den gewöhnlichen Ort des Gottesdienstes, so lautet die Antwort: *dācuṣo grhe*, im Hause des Opferers; also müssen dort auch die Sänger gestanden haben. III, 25, 4:

*agna indraç ca dācuṣo duroṇe*

*sutāvato yajñam ihopa yātam |*

IV, 49, 5: *indrābrhaspati vayam*

*sute gīrbhir havāmahe | —*

6: *somam indrābrhaspati*

*pibatam dācuṣo grhe |*

III, 60, 5: *dhiyeṣito maghavan dācuṣo grhe*

*saudhanvanebhīḥ saha matsvā nṛbhīḥ ||<sup>1)</sup>*

Aus dieser Antwort des RV., die mit den Erklärungen Sāyaṇas übereinstimmt, dürfen wir als sicheren Gewinn verzeichnen, dass *vivasvant* hier ein Name, natürlich ein Ehrenname, ist für den Opferer, und dass *vivasvataḥ sadane* soviel wie *dācuṣo grhe* bedeutet; das hat schon Myriantheus, Aqvins S. 6 ganz richtig erkannt.<sup>2)</sup> Nachdem dies festgestellt ist, dürfen wir auch in andern Versen V. als Bezeichnung des Opferers anzutreffen erwarten. Als Beispiele bieten sich

<sup>1)</sup> I, 2, 6: *vāyav indraç ca sunvata ā yātam upa niṣkṛtam | makṣv itihā dhiyā narā. |* II, 41, 2: *gantāsi sunvato grham. ||* III, 58, 9: *taṁ pātam ā gataṁ duroṇe | ratho ha vām — sutāvato niṣkṛtam āgamiṣthaḥ. ||*

<sup>2)</sup> Viel früher schon Rosen.



VIII, 6, 39;<sup>1)</sup> IX, 14, 5;<sup>2)</sup> 99, 2<sup>3)</sup> dar; denn wegen *dhiyaḥ*, *naptibhiḥ*, *matī* muss sich in ihnen V. auf einen Menschen, nicht einen Gott beziehen und so hat Sāyaṇa es an allen drei Stellen mit ‚Opferer‘ erklärt. Auch IX, 66, 8 ist hier anzureihen;<sup>4)</sup> denn nach Ausweis des ersten Pāda ist der darin genannte ‚Wettlauf des Vivasvant‘ ein Wettstreit um die Gunst der Götter, nicht mit Wagen und Rossen, sondern mit Liedern (*dhībhiḥ*), wie er z. B. in den S. 119 beschriebenen Samsavas oder in den Worten *spardhante dhiyaḥ sūrye na viṇaḥ* IX, 94, 1 zum Ausdruck kommt.<sup>5)</sup> Man eifert um die Gunst der Götter im Hause des Vivasvant.

Es ist klar, dass der Name V. auf den menschlichen Opferer von dem Gott übertragen sein und zwischen beiden eine Aehnlichkeit obwalten muss, die diese Uebertragung rechtfertigt. Sie ist, wie ich meine, ausgesprochen in dem Verse X, 12, 7 (S. 476), in welchem Vivasvant als der himmlische Opferherr erscheint,<sup>6)</sup> an dessen Sitz die Götter sich erfreuen und aufhalten. Er ist der Hausherr am

<sup>1)</sup> *mandasvā su svarṇara utendra çaryañāvati |*  
*matīvā vivasvato matī !;*

„berausche dich, o Indra, im Svarṇara und am Çaryañāvant; erfreue dich an Vivasvants (des Opferers) Lied.“

<sup>2)</sup> *naptibhir yo vivasvato*  
*çubhro na māmṛje yuvā |*

„der von den Fingern (cf. *daça yuvatayaḥ*, *yoṣaṇaḥ*, *svasāraḥ*) des V. geschmückt wird, wie ein schöner Jüngling.“

<sup>3)</sup> *yadī vivasvato dhiyo*  
*harim hinvanti yātave ||*

„wenn des Opferers Geschicklichkeit den Goldenen sendet auf seinen Weg.“

<sup>4)</sup> *sam u teḍ dhībhir asvaran*  
*hinvatiḥ sapta jāmayaḥ |*  
*vipram ājā vivasvataḥ ||*

<sup>5)</sup> Unklar ist mir X, 65, 6, ob der Gott oder der menschliche Opferer gemeint ist: *sā (gaur) prabruvāṇā varuṇāya dāçuḥ dacebhyo dāçad dha-riṣā vivasvate*. Ich würde denken, der Gott.

<sup>6)</sup> Siehe Ludwig vol. IV, S. 406 (No. 423, v. 7); E h n i, Yama S. 25.

Himmel, wie der Opferer der auf der Erde ist, und steht Val. IV, 1<sup>1)</sup> an der Spitze der als Vorbild gepriesenen Somapresser der Vorzeit. Der Avesta kennt ihn nur in der Gestalt eines frommen Opferers. Nun erklärt die ganze spätere Zeit, einschliesslich der Brähmaṇas, bis in die Yajus-samhitās<sup>2)</sup> hinein, Vivasvant mit so grosser Uebereinstimmung als Sonnengott, dass unsrer Erklärung dem R.V. gegenüber von vornherein gewisse Schranken auferlegt sind. Vor allem wird ausgeschlossen, dass der vedische Vivasvant eine Bezeichnung des Himmels gewesen sein könnte; denn so wenig sich Dyauś jemals zu einem Namen für Sonne oder Prthivī sich zu einem Namen Agnī entwickelt hat, ist bei Vivasvant ein derartiger Bedeutungsübergang als glaubhaft hinzunehmen. In demselben Grade ist die Ansicht, dass V. eine Personifikation der Morgensonne sei, unwahrscheinlich; denn sie erfährt keine Bestätigung durch irgend eine Stelle unsrer Samhitā, sondern stützt sich ausschliesslich auf eine an sich ja richtige, aber für die Bedeutungslehre leicht trügerische Etymologie von *vi-vas*, ‚der aufleuchtende‘. Es ist also gar kein Grund von dem Sprachgebrauch der nach-ṛgvedischen Zeit dem R.V. gegenüber abzugehen und eine andere Bedeutung als ‚Sonnengott‘ aufzustellen, welche in allen Fällen, wo der Gott gemeint ist, ausreicht und in einigen notwendig wird. Der Sonnengott ist der Herr des Opfers. Die Brähmaṇas gefallen sich wiederholt darin zu sagen, dass Viṣṇu das Opfer sei und sprechen damit einen ähnlichen Gedanken aus. Da in Vivasvants Hause nach X, 12, 7 die Götter sich erfreuen, so muss er im Besitz von Soma sein. Damit stimmt überein, dass Soma Vivasvants Hausgenosse ist (IX, 26, 4, S. 466), dass Indra von Vivasvant die Somakufe herbeischafft (VIII,

<sup>1)</sup> S. 122. Auch X, 63, 1 (S. 487) ist zu vergleichen.

<sup>2)</sup> Vāj. S. VIII, 5. Siehe PW. Maitr. S. I, 6, 12 (105, 6).

72, 9, S. 329) und bei Vivasvant seinen Schatz niederlegt;<sup>1)</sup> auch im Avesta ist ja Vivanhvant der erste Verehrer Haomas. Der RV. gedenkt mehrfach des Somatrunks, den Indra im Hause des Sonnengottes nimmt. So ist an drei Stellen gesagt, dass Indra bei Viṣṇu sich an Soma erfreue;<sup>2)</sup> ausserdem kommen IX, 1, 6; 113, 3 in Betracht, wonach Sūryas Tochter Parisrut reinigt oder den Soma bringt; denn auch dies weist auf die Behausung der Sonne hin; ferner die später anzuführende Erzählung, dass Indra in der Wohnung Tvaṣṭr's Soma trinkt oder sich dort mit Gewalt des Trunks bemächtigt.<sup>3)</sup> Tvaṣṭr heisst V, 41, 8 ein Vāstoṣpati und ist wahrscheinlich ein Sonnengott.

Wenn der Name der Sonne, dieses himmlischen Hausherrn, auf den irdischen übertragen ist, so ist dies boni ominis causa, *maṅgalecchāyai* geschehen. Schon im R̥gveda spiegelt der Opferplatz die ganze Welt. Die 'zehn Finger' sind Jungfrauen, die Vediten oder Dhiṣaṇā ist die Erde, der Soma der Mond, das Pavitra der Himmel: so konnte auch der Opferer, von dem aus ja die ganze Veranstaltung geschah, seinen Teil an der neugebauten Welt empfangen. Die Annahme solcher *maṅgalyanāmāni* kommt im Ritual mehrfach vor. Nach Taitt. Br. II, 6, 6, 3 (Comm. S. 679)

<sup>1)</sup> II, 13, 6:

*yo bhōjanam ca dayase ca vardhanam —  
sa çevadhīm ni dadhiṣe vivasvati  
viçvasyauka içiṣe sāsy ukthyaḥ ||*

<sup>2)</sup> VIII, 3, 8:

*asyed indro vārdhe vṛṣṇyam çāro made sutasya viṣṇavi*

VIII, 12, 16:

*yat somam indra viṣṇavi yad vā gha trita āptye |  
yad vā marutsu mandase sam indubhiḥ ||*

X, 113, 2:

*tam asya (indrasya) viṣṇur mahimānam ojasū  
aṅcum dadhanvān madhuno vi rapçate |*

<sup>3)</sup> IV, 18, 3; III, 48, 4.

muss beim Rājasūya der königliche Yajamāna seine Hofbeamten mit ihnen rufen. Die Gandharvas nehmen, um beim Opfer Glück zu haben, einen zweiten Namen an <sup>1)</sup> und das Çat. Br. bemerkt hierzu: „darum soll ein Brāhmaṇa, wenn er keinen Erfolg hat, einen zweiten Namen annehmen; denn sicherlich hat der Erfolg, der so weiss und einen zweiten Namen annimmt.“ <sup>2)</sup> Bei der Priesterwahl werden die als Priester in Aussicht genommenen Personen mit Göttern verglichen: „der Mond ist mein göttlicher Brahman, sei du der menschliche, der Āditya mein göttlicher Udgātṛ, du der menschliche.“ Die Vergöttlichung des Opferers selbst tritt bei der Somaweihe, der Dikṣā auf, die im R.V. noch nicht nachweisbar ist, aber von der ganzen Yajuslitteratur gelehrt wird und darum ein sicheres Bild der indischen Anschauung gewährt. Çat. Br. III, 2, 2, 19 heisst es: „der, der sich weiht, naht den Göttern, er wird einer von den Göttern.“ <sup>3)</sup> III, 2, 1, 39: „darauf ruft einer aus: ‚geweiht ist dieser Brahmane; geweiht ist dieser Brahmane.‘ Damit kündigt er ihm — den Göttern an. Grosse Kraft hat der, der das Opfer erlangt hat. Er ist einer von euch geworden.“ III, 1, 4, 1: „alle Sprüche bei der Weihe sind Erhöhungssprüche (*aud-grabhaṇāni*), da der, der sich weiht, sich von dieser Welt zur Welt der Götter erhebt.“ Wir verlassen den Kreis gut indischer Anschauungen nicht, wenn wir an mehreren Stellen des R.V. in *vivasvant* einen Opfernamen des Yajamāna sehen, durch den er sich dem Kreis, in den er trat, ebenbürtig machte. <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Maitr. Samh. III, 8, 10 (109, 12): *ta etāni dvitīyāni nāmāny adhatta (?) māṅgaleccāyayai somapītho nā upanamād iti | tasmād ete dvīnāmānāḥ*. Taitt. Samh. VI, 3, 1, 3.

<sup>2)</sup> III, 6, 2, 24: *tasmād brāhmaṇo 'nṛdhyamāne dvitīyaṃ nāma kur-vīta | rādhnoti haiva ya evaṃ vidvān dvitīyaṃ nāma kurute. | Taitt. Samh. l. c. dvīnāmā brāhmaṇo 'rādhukāḥ*.

<sup>3)</sup> Ebenso § 10.

<sup>4)</sup> Ueber die Dikṣā selbst siehe Lindner, die Dikṣā, Leipzig 1878. Die Weihe ist kein ursprünglicher Bestandteil des Somaopfers,

An fünf Stellen erscheint Agni als Vivasvants Bote; in einigen von ihnen ist es schwer die Entscheidung

sondern einer der vielen Zusätze, um die dasselbe im Lauf der Geschichte des Rituals bereichert worden ist.

Das Wort *dikṣā* ist eine Desiderativbildung. Das Çat. Br. selbst stellt es, wie es scheint, zu *dih* (III, 2, 2, 30: *sa vai dhikṣate vāce hi dhikṣate yajñāya hi dhikṣate*; siehe Weber, PW. s. v. *dhikṣ*, Eggeling II, 47<sup>1</sup>), das PW. zu *dakṣ*; aber das Desiderativ sowol von *dih* als von *dakṣ* dürfte anders lauten. Nach der Analogie von *sah* und *sikṣ*, *dabh* und *dhīps*, *dīps* wäre *dikṣ* auf *dah* zurückzuführen, wenn man nicht *dhikṣ* zu erwarten hätte. Wir haben aus dem RV. zwei für die Beurteilung von *dikṣ* wertvolle s-Formen von *dah* aufbewahrt, welche schon Prātiçākhyā 4, 41 (Benfey, kleinere Schriften ed. Bezzenberger vol. I, 308) verzeichnet sind und die Neigung dieser Wurzel ihre Aspiration abzuwerfen bekunden, nämlich *dakṣi* (Padapāṭha *dhakṣi*) I, 141, 8; (*dakṣu* P. *dhakṣu*) II, 4, 4 und ein Aorist. Part. *dakṣat* I, 130, 8; II, 4, 7 (wozu man noch *adhukṣat*, *dudukṣan* von *duh* u. a. vergleiche); es ist auch nicht ausgeschlossen, dass *dakṣat* II, 4, 7 und *dakṣi* selbst Verbalformen sind. (Siehe Ludwig s. n. 252, 13; 284, 7). Hieraus folgt, dass wir keinen Verstoß gegen die vedische Grammatik begehen, wenn wir *dikṣ* mit Whitney<sup>2</sup> 1030 als ein Desiderativ zu *dah* ansehen, das ja in der ved. Zeit kein Desid. besitzt. Es fragt sich nur, wie wir die Bedeutung von *dikṣā* ‚Wunsch sich zu verbrennen‘ mit der gewöhnlichen Anwendung des Wortes in Einklang bringen. Hierauf ist zunächst zu erwidern, dass mit *dikṣā* das ja unverkennbar von der Wurzel *tap* ‚brennen‘ abgeleitete *tapas* häufig zusammensteht (s. PW. und Lindner, S. 15 a. E.), beide Begriffe sich also ergänzen dürften und zwar etwa in der Weise, dass das eine ‚den Wunsch sich zu verbrennen‘, das andere ‚die Handlung des Sichverbrennens‘ bedeutet. Behalten wir für *tapas* die gewöhnliche Bedeutung ‚Busse, Askese‘ bei, so würde *dikṣā* der ‚Wunsch nach Busse, Askese‘ sein. Ich glaube, dass das aber nicht genügt und dass dies erst die blässere Bedeutung der späteren Zeit ist. Die Herren der Somaweihe, die *dikṣāpāṇau*, sind Agni der Feuergott (Ati. Brāhm. I, 4, 10; Lindner S. 41) und Viṣṇu, der Sonnengott. ‚Dadurch, dass er sich weihet, wird er Viṣṇu‘ heisst es Çat. Br. III, 2, 1, 17. Für diese Götter wird man sich auch ursprünglich geweiht haben. Nun geht aus den angeführten und anderen Aussprüchen des Çat. Br. hervor, dass man den Geweihten zu den Göttern gehen, einen von den Göttern werden zu lassen glaubt. Mit anderen Worten, die Weihe gehört ursprünglich in das Ritual des freiwilligen Feuertodes.

zu treffen, ob der Opferer oder der Gott mit Vivasvant gemeint sein soll. Klar liegt die Sache I, 58, 1;<sup>1)</sup>

Dieser Tod war in Indien nicht selten. Wir wissen durch die Griechen, (Strabon 712 ff., Duncker III<sup>5</sup> 323. 389), dass die indischen Weisen, wenn sie in Krankheit fielen, sich Scheiterhaufen errichteten und darauf, ohne sich zu rühren, verbrennen liessen. Speziell überliefert ist uns der Name des Kalanos von Takṣaṣilā im Gefolge Alexanders, der den freiwilligen Feuertod starb. Diese Sitte hat nicht überall in Indien Billigung gefunden; denn Yājñavalkya tadelt III, 154 die, die sich bemühen, zu verhungern, ins Feuer zu gehen oder sich ins Wasser zu stürzen. Noch einige andere Momente machen die hier behauptete ursprüngliche Bedeutung der Dikṣaṇīyā-īṣṭi glaubhaft. Es wird nach der Dikṣā ein dem Agniṣṭoma einverleibtes Tieropfer für Agni-Soma dargebracht, das an die Stelle des Agni-Viṣṇu geopfert Menschen getreten zu sein scheint. Denn die Maitrāyaṇī sagt III, 7, 8 (87, 13): *yo dikṣate sa vā etenaiva paçmātmanam niṣkrīṇte / sthūlah pīcā syād ātmano niṣkrītyai / tasmād agniṣomīyasya paçor nāçitavyam / puruṣo hy etenātmanam niṣkrīṇte / tasmād agniṣomīye saṁsthite yajamānasya grhe 'çitavyam / tarhi niṣkrīto 'nṛpaḥ*. Ebenso heisst es Ait. Br. II, 3, 11: *tad āhur nāgniṣomīyasya paçor açnīyāt / puruṣasya vā eṣo 'cñāti yo 'gniṣomīyasya paçor açnāti / yajamāno hy etenātmanam niṣkrīṇta iti* und das Brāhmaṇa fügt hinzu: *tattan nādṛtyam*. Vergleiche auch Kauṣ. Br. X, 3.

Im Çat. Br. finden sich einige weitere Angaben, die auf die Bedeutung der Dikṣā Licht werfen. III, 2, 2, 27 ff. wird gesagt, dass der dikṣita nicht in gewöhnlicher Weise sprechen solle, sondern „stammelnd“: *atha parihvāṇam vācam vadati na mānuṣīm prasṛtām*. Die Bedeutung dieses Brauches lässt sich nur vermuten; ich würde glauben, dass den Scheiterhaufen nicht nur indische Weise freiwillig bestiegen, sondern auch gefangene Angehörige feindlicher Stämme als Opfer für die Götter. An diesen Brauch könnte die Vorschrift von dem stammelnden Reden erinnern; denn es soll wol die Sprache der Feinde, der mṛdhavāc, vorstellen.

Mit der Milderung der Sitten verblasste die ursprüngliche Bedeutung der Dikṣāceremonie. Sie wurde als einleitende, nur noch symbolische Weihe mit allen grösseren Opfern verbunden und dikṣā wie tapas erhielten einen den milderen Sitten entsprechenden Sinn.

<sup>1)</sup> *nū cit sahojā amṛto nī tundate  
hotā yad dūto abhavad vivasvataḥ !  
vi sādhiṣṭhebhīḥ pathibhīḥ rajo mame  
ā devatātā ha viṣā vivāsati ||*

V, 11, 3;<sup>1)</sup> VIII, 39, 3;<sup>2)</sup> denn in diesen Versen weisen die übrigen Angaben auf den Gott, der als Opferfeuer die Gaben des Yajamāna zu den Göttern bringt. Etwas mehr Schwierigkeiten bietet v. I, 31, 3.<sup>3)</sup> In ihm steht der Imperativ *bhava*. Ich bin der Meinung, dass wir auf Grund der folgenden drei Imperfecta *arejetām*, *asaghnor*, *ayaḥas* berechtigt sind mit Bergaigne<sup>4)</sup> für *bhava* das Ip. *bhavas* zu schreiben,<sup>5)</sup> dessen Auslaut vor dem *s-* des nächsten Wortes leicht verloren gegangen sein kann. Dann lautet die Uebersetzung: ‚du, o Agni, wurdest zuerst Mātariçvan offenbar für den Vivasvant.‘ Ein Zweifel, ob nicht letzteres als Adjektiv zu Mātariçvan zu fassen sei, wird durch VI, 8, 4 beseitigt, wo Vivasvant und Mātariçvan deutlich geschieden sind.<sup>6)</sup> Da wir nun wissen, dass Mātariçvan wie die Bhṛgu das Feuer den Menschen vom Himmel brachten,<sup>7)</sup> muss Vivasvant in unserer Stelle der menschliche Träger dieses

<sup>1)</sup> *asamṛṣṭo jāyase mātroh çucir  
mandrah kavir ud atiṣṭho vivasvataḥ |  
ghṛtena tvāvardhayann agna dhuta  
dhāmas te ketur abhavad divi çrītaḥ ||*

<sup>2)</sup> *agne manmāni tubhyaṃ kam  
ghṛtaṃ na juhva āsani |  
sa deveṣu pra cikiddhi  
tvam hy asi pūrvyaḥ çivo dūto vivasvataḥ — ||*

<sup>3)</sup> *tvam agne prathamo mātariçvane  
āvir bhava sukratūyā vivasvate |  
arejetām rodasī hotrvūrye  
asaghnor bhāram ayaḥo maḥo vaso ||*

<sup>4)</sup> I, 55.

<sup>5)</sup> Siehe auch v. 1: *tvam agne prathamo aṅgirā ṛṣir devo devānām  
abhavataḥ.*

<sup>6)</sup> *apām upasthe mahiṣā agrbhūta  
viço rājānam upa tasthur ṛgmīyam |  
ā dūto agnim abharad vivasvataḥ  
vaiçvānaram mātariçvā parāvataḥ ||*

<sup>7)</sup> P. W. s. v. Bergaigne I, 52 ff. Siehe RV. I, 93, 6. S. 60.





vant sprechen,<sup>1)</sup> so zeigt sich, dass von ihnen wenig Auskunft über seinen sonstigen Charakter zu erhalten ist. Er ist eben für die vedische Zeit kein lebendig empfundener Gott mehr gewesen. I, 46, 13 ist gesagt, dass die bei Vivasvant wohnenden Aṇvins herbeikommen sollen;<sup>2)</sup> somit wird hier der himmlische V. gemeint sein; denn dieser ihr Aufenthalt bei Vivasvant ist offenbar mit dem *pitur yonā* gleichbedeutend, von dem VIII, 9, 21<sup>3)</sup> gesprochen wird. Wer unter dem Vivasvant oder ‚pitṛ‘ zu verstehen, geht aus keinem von beiden Versen hervor. Da die Aṇvins sonst *divo napātā* heissen, könnte man glauben, dass hier eine Stelle vorliege — es würde die einzige sein, — die Dyaus und Vivasvant gleichzusetzen gebietet. Indes ist das bei der Leichtigkeit, mit der die Bilder des vedischen Kaleidoskops wechseln, ein zu rascher Schluss. Der Mond heisst Sohn von Himmel und Erde, der Sonne; Spross der Wasser, selbst Parjanya; wir dürfen daher nicht die Möglichkeit aus dem Auge verlieren, dass auch die Aṇvins, was immer ihre ursprüngliche Bedeutung sein möge, ebenso gut Söhne der Sonne, wie des Himmels sein können; denn die eine Fassung schliesst die andere nicht aus. Bestimmend, an der Deutung Vivasvants als Sonne auch hier festzuhalten ist — ausser dem klassischen Sprachgebrauch — für mich die nahe und oft hervorgehobene<sup>4)</sup> Beziehung der Aṇvins zu der Tochter Sūryas, die beim Svayamvara sie zu Gatten wählt und ihren Wagen besteigt. Das wird sie natürlich in ihres Vaters, des Sūrya, Hause getan haben, in welchem doch die Gattenwahl vor sich gehen

<sup>1)</sup> Ausser II, 13, 6; VIII, 72, 9; IX, 26, 4; X, 12, 7 Seite 479. 480.

<sup>2)</sup> *vāvasānā vīvasvatī*  
*somasya pītyā girā /*  
*manuṣvac chambhū ā gatun //*

<sup>3)</sup> *yan nānam dhībhīr aṇvinā*  
*pitur yonā nīṣidathaḥ /*

<sup>4)</sup> U. a. Bergaigne II, 487; Pischel Ved. Stud. I, 29.

muss und dazu passen die Worte unsers Verses *vāvasānā vivasvati* vollständig. Die Freier der Sountochter wohnen eine Zeit lang in Sūryas Hause. Noch an einer zweiten Stelle sind Aṇvins und Vivasvant verbunden; auch sie fügt sich ganz der Annahme, dass dieser die Sonne sei.<sup>1)</sup> Als Sountgott erscheint Vivasvant auch VIII, 56 (67), 20<sup>2)</sup> — er ist daselbst inmitten der Ādityas genannt<sup>3)</sup> —, IX, 10, 5, wo die Schönheit der Somatropfen, der ‚Sūras‘ mit der der Morgenröte und des Vivasvant verglichen wird,<sup>4)</sup> ferner vielleicht I, 96, 2,<sup>5)</sup> sowie I, 139, 1;<sup>6)</sup> X, 63, 1,<sup>7)</sup> worin der

<sup>1)</sup> X, 39, 12:

*ā tena yātaṃ manaso jāvīyusā  
rathaṃ yaṃ vām ṛbhavaḥ cakrur aṇvinā /  
yasya yoge dūhitā jāyate divaḥ  
ubhe ahanī sudīne vivasvataḥ //*

Zu Pāda d) ist zu beachten, dass die Sonne Tag und Nacht schafft, wie aus I, 115, 4 und den Savitrhymnen indirect hervorgeht. Vgl. dazu Çat. Br. X, 5, 2, 4: *asau vā ādityo vivasvān eṣa hy aḥorātre vivaste.*

<sup>2)</sup> *mā no hetir vivasvataḥ  
ādityāḥ kṛtrimā çaruḥ /  
purā nu jaraso vadhāt //*

Vgl. dazu Çat. Br. II, 3, 3, 7.

<sup>3)</sup> Çat. Br. III, 1, 3, 4 wird aus Mārtāṇḍa, Aditis achtem Sohn, Vivasvant Āditya gebildet. Taiitt. Br. I, 1, 9, 3 sind Indra und Vivasvant als Söhne Aditis genannt.

<sup>4)</sup> *āpānāso vivasvataḥ  
jananta uṣaso bhagam /  
sūrā aṇvaṃ vi tanvate //*

Siehe S. 462, Anm. 1.

<sup>5)</sup> *vivasvatā cakṣasā dyām  
apaç ca (agnir aṇayāt).*

Es hindert nichts zu übersetzen ‚mit der Sonne, seinem Auge.‘

<sup>6)</sup> *yad dha krāṇā vivasvati  
nābhā samdāyi navyasī /  
parāvato ye didhīṣanta āpyam  
manuprītāso janimā vivasvataḥ /*

<sup>7)</sup> *yayāter ye nahuṣyasya barhiṣi  
devā āsate te adhi bruvantu naḥ //*

Mensch als Vivasvants Nachkomme bezeichnet ist. Die Richtigkeit dieser Erklärung der letzten beiden Verse wird durch die Aussage der nichtṛgvedischen Litteratur verbürgt, welche deutlich ausspricht, dass der Sonnengott der Stammvater der Menschen ist. So sagt Taitt. Samh. VI, 5, 6, 2: (*vivasvān ādītyas*) *tasya vā iyaṃ prajā yaṃ manuṣyāḥ*; Çat. Br. III, 1, 3, 4: *sa vivasvān ādītyas tasyemāḥ prajāḥ*, während andere Texte meinen, dass die Menschen die Untertanen des Manu Vaivasvata sind.<sup>1)</sup> Mit diesen Angaben sind jene beiden Verse I, 139, 1 und X, 63, 1 zu verbinden, soweit ihr nicht sehr klarer Wortlaut einen Schluss gestattet. Den ersten übersetze ich mit Pischel, Ved. Stud. I, 70: „wenn aufs neue unser Nabel verknüpft wurde mit dem Nabel bei V.<sup>2)</sup>“ den zweiten zögernd so: „die von Manu (Vivasvant) erfreut aus der Ferne Vivasvants Geschlecht sich als Freunde zu erhalten suchen, die Götter, die auf der Opferstreu des Y. N. sitzen, sollen für uns sprechen.“ Wie I, 109, 7 u. a. Verse zeigen,<sup>3)</sup> kennt der ṚV. schon die Verwandtschaft der Sonne mit den Manen oder dem Menschengeschlecht.

Fassen wir die vorstehende Untersuchung über Vivasvant zusammen, so ergibt sich als Resultat folgende Bedeutung des Wortes:

1) Sonne, Sonnengott.

2<sup>a</sup>) Name eines mythischen Opferers (ursprünglich der Sonnengott, welcher zu einem mythischen Opferer herabsank).

2<sup>b</sup>) Ehrenname des gewöhnlichen Opferers.

<sup>1)</sup> Çat. Br. XIII, 4, 3, 3. Çāṅkh. Çr. S. XVI, 2, 1; Āçv. X, 7, 1.

<sup>2)</sup> *krāṇḍ* ist dunkel.

<sup>3)</sup> S. 400.

## b. Yama.

Als der vornehmste unter Vivasvants Geschlecht, als der erste unter den ‚Sterblichen‘, erscheint Yama, der den Menschen einst vorausgegangen ist und ihnen den Pfad zum Himmel zeigte. Der RV. nennt X, 14, 5 ausdrücklich Vivasvant seinen Vater: *vivasvantaṃ huve yaḥ pitā te* und Yamas Beiname Vaivasvata sagt dasselbe. Die vedische Litteratur ist arm an Stellen, die sein Verhältniß zu Vivasvant näher beleuchten. Wir besitzen nur einige Verse des AV., welche V. und Yama als Götter behandeln, und diese bekunden einen völligen Gegensatz zwischen beiden: XVIII, 3, 61. 62 und 2, 32:

*vivasvān no abhayaṃ kṛnotu  
yaḥ sutrāmā jīradānuḥ sudānuḥ |  
iheme vīrā bahavo bhavantu  
gomaḍ aṇvavan mayy astu puṣṭam ||*

„Vivasvant schaffe uns Sicherheit, der trefflich schützend schnell und reichlich gibt. Hier mögen zahlreiche Männer sein, bei mir Wohlstand an Rindern und Rossen.“

62: *vivasvān no amṛtatve dadhātu  
paraitu mṛtyur amṛtaṃ na aitu |  
imān rakṣatu puruṣān ā jarimṇo  
mo śv eṣām asavo yamaṃ guḥ ||*

„V. verleihe uns Unsterblichkeit. Fortgehe der Tod und Unsterblichkeit komme. Unsere Leute schütze er bis ins Alter. Nicht soll der Unseren Leben zu Yama gehen.“ XVIII, 2, 32:

*yamaḥ paro 'varo vivasvān  
tataḥ paraṃ nāti paçyāmi kiṃ cana |  
yame adhvaro adhi me nivīṣṭo  
bhuvō vivasvān anvātātāna ||*

„Yama ist der höhere, der niedere Vivasvant; darüber hinaus ersehe ich nichts. Auf Yama ist mein Opfer gestellt. Die Welten hat Vivasvant beschienen.“<sup>1)</sup>

Wenngleich beide, wie es scheint, nicht aus demselben Gedankenkreise hervorgegangene Verse nicht den Grundcharakter des Götterpaares aufzuheilen vermögen, so haben sie doch insofern Wert, als sie der bekannten Auffassung Yamas als des ersten Menschen durchaus widersprechen; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass er dann ein Träger des Opfers geworden sein würde.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Gestalt des Herrschers im Reiche der Seligen, des indischen Todesgottes zu ergründen. Je nachdem man seinen Ausgangspunkt von Naturerscheinungen nahm oder von dem Ausspruch des AV., dass Yama zuerst von den Menschen gestorben sei, ist man zu der Auffassung, dass er ursprünglich ein Gott oder aber ein Mensch, ein Stammvater der Menschheit gewesen sei, gelangt. Der, welcher die zweite Ansicht zuerst mit Bestimmtheit vertreten hat, ist Roth<sup>2)</sup> gewesen, und ihm ist eine Reihe von Gelehrten nachgefolgt, als zeitlich letzter unter ihnen Scherman, der in einer vortrefflichen Untersuchung die Erscheinung Yamas in der späteren Litteratur verfolgt hat.<sup>3)</sup> Es ist notwendig die Stellen zu prüfen, von

<sup>1)</sup> *anu-ātātāna* von Soma VIII, 48, 13; von der Morgenröte IV, 52, 7 (ohne *anu*). Siehe auch I, 35, 7: *kvedānām sūryaḥ kaṣ ciketa katamām dyāṁ raçmir asyā tatāna*.

<sup>2)</sup> ZDMG. IV, 425 ff. Ind. Stud. XIV, 392.

<sup>3)</sup> „Eine Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter“ in der Festschrift für K. Hofmann, Erlangen 1890. S. 573 ff.

In den Proceedings AOS. May 1891 sprach, wie ich der Academy (1891, Nr. 991) entnehme, Hopkins über „the development of the Vedic Yama from an earthly king of the blessed to a Lord of the Hell.“ „The process was the result of the Indracult. Indra became the chief god and Yama was put down.“

denen diese Erklärung ausgegangen ist. Alle überragt AV. XVIII, 3, 13 an Bedeutung:

*yo mamāra prathamo martyānām  
yaḥ preyāya prathamo lokam etam |  
vaivasvataṁ saṅgamanam janānām  
yamaṁ rājānam haviṣā saparya ||<sup>1)</sup>*

„der zuerst starb von den Sterblichen, der zuerst hinging zu diesem Ort, den Sohn des Vivasvant, den Sammler der Völker, König Yama verehere mit Havis.“ Weniger wichtig, weil weniger verständlich, ist RV. X, 13, 4:

*priyām yamas tanvaṁ prāpirecīt ||*

„seinen lieben Leib gab Yama hin.“<sup>2)</sup> Wenn jener erste Vers auch jeden Zweifel an seinem Inhalt ausschliesst, so ist es bei seiner Bedeutung doch notwendig, an seinem Wortlaut mit pedantischer Strenge festzuhalten, weil jede noch so leise Abweichung davon unvermerkt auf einen Abweg führt. Von diesem Wortlaut ist man aber abgewichen, als man ihn für den ‚ersten Menschen‘ erklärte oder gar sagte, dass er im RV. ‚überall als der erste verstorbene Mensch‘ angesehen werde; denn das ist keineswegs der Fall. Es heisst nicht, dass Yama *prathamo janānām*, sondern nur, dass er *prathamo martyānām* war, und, wenn auch der Unterschied zwischen beiden Worten sehr unerheblich ist, weil alle Menschen sterblich sind, so ist er doch vorhanden, weil nicht alle Sterblichen zugleich Menschen sind. Der Veda ist sich dieses Unterschiedes sehr wohl bewusst; denn er nennt Yama zwar einen *martya*, aber niemals einen *jana* oder *manuṣya*. Dies ist aber von Bedeutung. Denn *martya* waren am Anfang auch die Götter, nicht aber *jana*<sup>3)</sup>; *martya*

<sup>1)</sup> So ist für *saparyata* zu lesen.

<sup>2)</sup> Siehe über die Schwierigkeiten dieses Verses die guten Bemerkungen Ludwigs ‚Ueber die Kritik des Rgvedatextes‘ S. 47.

<sup>3)</sup> Cat. Br. II, 2, 2, 8; XI, 1, 2, 12: *martyā ha vā agre devā āsuḥ*.

waren die Rbhus,<sup>1)</sup> die Genien der Jahreszeiten, die Prajāpati zu Unsterblichen erhob, und doch keine Menschen; wir müssen also darauf bestehen, jenen ersten Pāda zu übersetzen und zu deuten, wie es der Wortlaut verlangt: ‚Yama starb als der erste der Sterblichen.‘ Es folgt daraus nicht, dass er der erste der Menschen gewesen sei. Auch Κάστωρ heisst Ὀνήτορ, ein σπέρμα θνατόν und war doch ein Dioskur.<sup>2)</sup> Baldur wird erschlagen und war ein Gott. In der Tat zeigt sich fast an allen Stellen<sup>3)</sup> eine deutliche Unterscheidung Yamas von den Pitaras; sie wohnen zwar mit ihm vereint, er speist mit ihnen;<sup>4)</sup> aber er ist immer ihr König und Herr, nie ganz ihres Gleichen und heisst nur einmal, in einem ganz andern Zusammenhange, vielleicht selbst ein *pitā*.<sup>5)</sup> Man wird einwenden, dass AV. XVIII, 4, 55 (Taitt. Ār. VI, 6, 2)<sup>6)</sup> deutlich von einem „Palast“

<sup>1)</sup> Ait. Br. VI, 12, 3: *Prajāpatir vai pitā rbhūn martyān sato 'martyān kṛtvā*. RV. IV, 33, 4: *amṛtatevam ācūh*. 2: *devānām upa sa-khyam āyan* u. s. w. Kāgi, RV. S. 54.

<sup>2)</sup> Roscher, Ausführliches Lexikon I, 1159.

<sup>3)</sup> Ausgenommen vielleicht AV. XI, 6, 11: *pitṛn yamaçreṣṭhān brūmah*; das ist aber wol dasselbe wie *yamarājñāh pitṛn* ib. XVIII, 2, 46.

<sup>4)</sup> X, 15, 8:

*tebhīr (pitṛbhīh) yamaḥ saṃrarāṇo havīṃsi  
uṣann uṣadbhīh pratikāmam attu ||*

X, 135, 1 siehe nächste Anmerkung.

<sup>5)</sup> X, 135, 1:

*yasmin vṛkṣe supalāṇe devāḥ saṃpibate yamaḥ |  
atrā no viçpatih pitā purāṇān anu venati ||*

Doch beanstandet Ludwig, ‚Ueber Methode‘ S. 42 die Beziehung von *pitā* auf Yama.

<sup>6)</sup>

*yathā yamāya harmyam  
avapan pañca mānavāh |  
evā vapāmi harmyam  
yathā me bhūrayo 'sata*

,wie für Yama die fünf Menschengeschlechter eine Burg errichteten, so baue ich eine Burg, damit zahlreichere mir zugehören.‘ v. l. *evam* — *yathāsāma jīvaloke bhūrayaḥ*.

des Yama spreche, den Ehni richtig als ein Grabmal deutet.<sup>1)</sup> Indes gibt schon der Ausdruck, dass ‚fünf Mānavas‘ ihm dieses harmya schichteten, dem Ganzen ein mythisches Gepräge. Man kannte in Griechenland das Grab des Dionysos;<sup>2)</sup> in Argos wurde Kastors Grab verehrt.<sup>3)</sup> Somit würde unser Vers nichts beweisen, selbst wenn es sich in ihm um ein wirkliches Haus, eine sagenhafte Grabstätte Yamas handelte. Das ist aber nicht der Fall. Wir kennen nur die Sage, dass Yama einst gestorben sei und ihr fügte leicht sich eine Erzählung von seiner Bestattung an. Damit entfallen der Ansicht, die in Yama den ersten der Menschen sieht, ihre kräftigsten Stützen; denn die übrigen Stellen sind noch weniger im Stande sie zu tragen, weil sie noch weniger den Yama *martya* betonen.<sup>4)</sup> Wenn es RV. X, 14, 1. 2 heisst, dass er vorausgezogen sei und den Weg für uns gefunden habe,<sup>5)</sup> so zeigt das Beispiel des *Ἑρμῆς ψυχοπομπός* klar, dass zu dieser Rolle nicht ein erster Mensch vonnöten ist.<sup>6)</sup> Der Gott, den der Mythos

<sup>1)</sup> Dies wird durch Kauç. S. 86, 11 bestätigt, wonach der Spruch bei dem beim Pitṛmedha aufgeschichteten Çmaçāna verwendet wird. Auch im Taiṭt. Ār. steht er inmitten lauter dem Totenkult gewidmeter Verse.

<sup>2)</sup> Roscher, Ausführl. L. I, 1034.

<sup>3)</sup> ib. 1165.

<sup>4)</sup> Keine Bedeutung hat X, 14, 7 *yamaṃ paçyāsi varuṇaṃ ca devam* (Hübschmann, Jahrbücher f. prot. Theol. V, 206; Scherman l. c. 580.) Man kann sich aus RV. III, 20, 5: *agnim uṣasaṃ ca devīm / bṛhaspatiṃ savitāraṃ ca devam* überzeugen, dass solchen Wendungen kein Wert zukommt; denn Agni und Bṛhaspati sind sicher ebenso gut *deva* wie Uṣas und Savitṛ.

<sup>5)</sup> 1. *pareyivāṃsaṃ pravato mahīr anu  
bahubhyaḥ panthām anupaspācānam /*  
2. *yamo no gātuṃ prathamō viveda.*

Auch Soma ist ein *gātuvid*, *gātu vittama* (S. 403).

<sup>6)</sup> Einen Beweis für die Rothsche Ansicht sieht Zimmer AIL. S. 415 (und nach ihm Kägi) in RV. VII, 33, 12: *yamena tatam paridhīm*



einst sterben liess, konnte zum Führer der Verstorbenen ins Lichtreich werden.

Ehni hat S. 82 darauf aufmerksam gemacht, dass X, 51, 1 der *deva ekaḥ*, der Agni findet (wegen v. 3) Yama sein muss, und dass dieser X, 64, 3 mitten unter Naturgöttern steht (S. 48). Das ist zwar nicht wesentlich, aber doch nicht ohne Bedeutung.

Diese hier gegen die Rothsche Annahme entwickelten Gründe finden eine sehr wesentliche Ergänzung in dem Widerspruch, in den diese sich mit dem Bericht des Avesta setzt. Als Zarathuṣtra den Haoma fragt, wer ihn zuerst unter den Menschen gepresst habe, erwidert er: *vivānhāo mām paoiryō mašyō hunāta* und als Lohn ward ihm zu Teil, dass ihm Yima als Sohn geboren wurde. Wir haben kein Recht, diese Erzählung des 9. Yasnakapitels für geringer als jene Atharvedastelle zu halten; danach war Vīvañhvant der erste Mensch. Was ist richtig? Die Antwort lautet: keins von beidem!

Wir wissen aus dem RV., dass Vivasvant einst ein Gott gewesen ist und der Avesta hat ihn nicht nur zu einem Sterblichen, sondern zu einem Menschen gemacht. Das lässt hineinblicken in die Entwicklung mythischer Gestalten und zeigt den Weg, den die Götter zu den Menschen nehmen. Wenn die iranische Sage den Sonnengott zum ersten der Haoma pressenden Menschen machte und Yima zu dessen Sohn, so hat der Veda zwar auch diesen Pfad betreten, ihn aber niemals ganz zurückgelegt. Er hat dem Vater einen Teil des Glanzes seines Sonnenreiches bewahrt und auch dem Sohn die Attribute seines himmlischen Königtums noch strahlender als der Avesta erhalten.

Bei dieser Auseinandersetzung hat die von Yama und

---

*vayisyann apsarasaḥ pari jāñte vasiṣṭhaḥ*; mir ist vollständig unerkennbar warum.

Yamī als dem ersten Menschenpaar sprechende Hymne X, 10 keine Berücksichtigung gefunden. Die scharfsinnigen Bemerkungen E. H. Meyers, welcher Yamī für eine spätere Schöpfung gleich Indrānī oder Varuṇānī erklärt,<sup>1)</sup> verdienen vollen Beifall und Scherman spricht mit Recht von einem ‚tendenziösen‘ Hymnus. Der Avesta erwähnt eine Schwester Yimas nicht, erst der Bundahiṣṭ<sup>2)</sup> und es scheint mir vom kritischen Standpunkt nicht vorsichtig, wenn wir, die stets schöpferische Kraft der Sage ausser Acht lassend, diese Schwester Yimak, die einmal allerdings mit ihrem Bruder das erste Menschenpaar erzeugt, aber auch die Mutter der Affen und Bären wird, mit Yamī zusammenstellen, die einmal in einer schwer zu beurteilenden Hymne als Mutter des Menschengeschlechts erscheint. Wenn es auffallend ist, dass der Avesta Yimak nicht kennt, so weist die R.V. X, 10, 4 hervorgehobene Abstammung Yamas und Yamīs von *gandharvo apsu* und *apyā ca yoṣā* auf einen ganz andern Mythenkreis, der zum Vater dieses Yama den Gandharven, nicht den Vivasvant macht. Wenn auch Gandharve eine Bezeichnung der Sonne sein kann, so liegt doch auf der Hand, dass es hier in erster Linie auf Namen ankommt; denn eine so fest gewordene Genealogie wie Yama, des Vivasvant Sohn kann nicht übergangen werden; die Verwertung eines Liedes wie das in Rede stehende führt meiner Meinung nach daher vom rechten Wege ab.<sup>3)</sup>

Das Ergebnis dieser Erörterungen ist die Notwendigkeit

<sup>1)</sup> Gandharven-Kentauren S. 229.

<sup>2)</sup> Spiegel, Er. Alt. I, 527.

<sup>3)</sup> Wer Yamī ist, lässt sich aus vedischen Zeugnissen nicht feststellen. Vāj. Samh. XII, 63 erscheint sie mit Yama im höchsten Himmel vereint. Ehnī hat sie (S. 58) als Mondgöttin zu erweisen gesucht. Dann würde sie die Gemahlin des Mondgottes sein, nicht der Mond selber, der (cf. Soma, Sarasvant, Agnī etc.) stets männlich ist. Warum es TS. III, 3, 8, 3 heisst *agnīr vāva yama iyamī yamī* weiss ich nicht. Die

Yama als Personifikation einer Naturerscheinung anzusehen. Ueber deren nähere Bestimmung gehen aber die Meinungen sehr auseinander.<sup>1)</sup> Ehni hat diese Frage aufs gründlichste erörtert und ist unter geschickter Bekämpfung der entgegenstehenden Ansichten<sup>2)</sup> zu dem Resultat gekommen, dass er ein Sonnengott sei; aber die Bestimmung entbehrt der Schärfe; denn wenn er S. 56. 109 unter Yama die aufgehende oder auch die Frühlingssonne, S. 64 ff. dagegen die untergegangene Sonne versteht, so liegt darin ein Widerspruch, den Ehni wol selbst empfunden,<sup>3)</sup> aber nicht beglichen hat.

Mich trennt von Ehnis, schon früher von M. Müller ausgesprochener Erklärung die Deutung Vivasvants als Sonnengott, welche sehr wesentlich in Rücksicht auf die Uebereinstimmung mit der gesammten indischen Ueberslieferung zu wählen ist und für Yama, Vivasvants Sohn natürlich eine gleiche Deutung ausschliesst. Ferner ist zu wenig Nachdruck auf jene Vedastellen gelegt worden, die in nicht misszuverstehender Weise ihn zum ersten der Sterblichen machen; es muss der Gott gesucht werden, dessen Sterben typisch war. Beiden Bedingungen entspricht der Mond. Er ist der Sonne sterblich Kind. Das Verhältnis

spätere Litteratur erklärt Yamī als Yamunā; dann würde sie sich zu Yama, wie Sarasvant zu Sarasvatī verhalten. Uebrigens ist zweifelhaft, ob die Yamī in X, 10 mit der Göttin zusammenzustellen ist.

<sup>1)</sup> Die Litteratur ist bei Scherman zusammengestellt.

<sup>2)</sup> So derjenigen von Bergaigne. Es ist hinzuzufügen, dass dieser Forscher später (in dem Lexicon seines von V. Henry herausgegebenen *Manuel véd.* S. 283) dieselbe Ansicht ausgesprochen hat, wie die, welche Ehni verteidigt: Yama, incarnation du soleil couché ou nocturne qui s'enfonce dans les profondeurs de la terre, et conséquemment Dieu des morts.

<sup>3)</sup> S. 114. „Es kommt so selbst zu einer scharfen Gegenüberstellung der sichtbaren Sonne mit der von ihr beleuchteten Welt und Yamas, des unsichtbaren Herrschers mit seinem jenseitigen Reiche.“

von Sonne und Mond als Vater und Sohn ist oben durch eine Reihe sicherer Stellen hinreichend charakterisirt worden, um an der Möglichkeit einer solchen Vorstellung keinen Zweifel zu lassen. Nicht nur der Gedanke, dass der Mond gleichsam eine ‚junge Sonne‘ zu sein scheint, eine ‚Nachtsonne‘, sondern die realere Wahrnehmung, dass er allmonatlich von der Sonne aus gleichsam seinen Lauf beginnt und in ihren Schooss zurückkehrt, mag der Ausgangspunkt jener Vorstellung gewesen sein. Von dem Gott, ‚der immer aufs neue geboren wird‘<sup>1)</sup>, kann man sagen *prathamamāmāra*. Vom Monde heisst es in einer S. 465 angeführten Stelle:

*yuvānaṃ santaṃ palito jagāra |*  
*devasya paçya kāvyam mahitvā*  
*adyā — māmāra sa hyaḥ — sam āna ||*

‚gestern starb er und heut lebt er auf‘; der Mond ist also ein Sterblicher und ein Gott zugleich.

Der erste Ausgangspunkt meiner Auffassung ist die Erkenntnis gewesen, dass schon im RV. der Mond (Soma) in enger Beziehung zu den Manen steht.<sup>2)</sup> Dadurch wird es nötig anzunehmen, dass der als Yama gefeierte Beherrscher der Seligen dasselbe Reich regiert; denn es ist unwahrscheinlich, dass der RV. in dieser Beziehung ganz verschiedenen Anschauungen folgen und das Manenreich Somas

<sup>1)</sup> RV. X, 85, 19: *navonavo bhavati jāyamāno*. Vergleiche die Rätselfrage Çāṅkh. Çr. S. XVI, 5: *kaḥ sviḍ ekākī carati ka u svī jāyate punaḥ* und die Antwort: *sūrya ekākī carati candramā jāyate punaḥ*. Vāj. S. XXIII, 10 u. s. w.

<sup>2)</sup> S. S. 394 ff. Wie Soma AV. XVIII, 4, 72 heisst Yama ib. XVIII, 4, 73 und Vāj. S. XXXVIII, 9 *pīrman*. Auch darin stimmen sie überein, dass (vereinzelt) Soma wie Yama der Süden gebührt. Siehe z. B. Çat. Br. III, 2, 3, 17 (243); resp. AV. IV, 40, 2; IX, 7, 20. Dies hat keine grosse Bedeutung, weil sehr oft der Süden auch Indra und Soma andere Himmelsgegenden gehören.

wo anders hin als das des Yama verlegen wird. Soviel ich weiss, ist nirgends gesagt, dass die Sonne nachts zu den Seligen gehe, um sie zu beherrschen oder nachts bei den Vätern weile, während der Mond in der gesamten späteren Litteratur sehr gewöhnlich und, wie wir sahen, als Soma schon im RV. mit den Abgeschiedenen verbunden wird.<sup>1)</sup> Heller glänzen im Orient die Sterne, schöner prangt der Mond: was liegt näher als der Glaube, dass jenes lichte Reich, aus dem im Dunkel der Nacht ein Abglanz zu dem Menschen niederscheint, das Land der Todten ist, die im milden Schein des Sonnensohnes ewig wandeln, der ihnen voranzog und als erster und grösster in ihrem Reiche herrscht!

Yama ist der erste und vornehmste Sohn Vivasvants, von Vivasvant stammen auch alle andern Sterblichen. So wird es verständlich, dass der Dichter vom Monde I, 164, 30 sagt (S. 336, Anm. 1):

*jīvo mṛtasya carati svadhābhir  
amartyo martyeṇā sayoniḥ |*

„lebend durch die für den Todten dargebrachten Sv. wandelt er dahin, der Unsterbliche mit dem Sterblichen eines Ursprungs.“

Ehni hat zum Beweis seiner Ansicht, wenn ich von RV. X, 17, 1. 2 vorläufig absehe, auf I, 83, 5 und Āpastamba Āraṇyaka S. XVI, 6 verwiesen; der erste Vers lautet:

*yajñair atharvā prathamah pathas tate  
tataḥ sūryo vratapā vena ājani |  
ā gā ājad uṣanā kāvyaḥ sacā  
yamasya jātam amṛtaṁ yajāmahe ||*

---

<sup>1)</sup> Die eine Stelle des Çat. Br. II, 3, 3, 7. 8, dass „der Sonnengott der Tod sei“, welche Ehni S. 134 auführt, vermag gegen diese landläufige Anschauung nicht aufzukommen. Man würde erwarten in Sūrya- oder Viṣṇuliedern etwas zu finden, was einen Grund der Entwicklung der Sonne zu einem Todtengott erkennen liesse.

„mit Opfern hat der Atharvan zuerst die Pfade bereitet, darauf entstand die freundliche Sonne, die die Satzungen behütet; die Kühe trieb alsbald Uçanas Kāvya heran; Yamas unsterbliche Geburt lasst uns verehren.“ Ehni erklärt *gāh* als Lichtkühe; aber das ist nicht die einzige oder notwendige Bedeutung. „Rinder“ heissen, wie sich S. 398, Anm. 2 zeigte, auch die Sterne und wenn wir das in unserem Verse eintragen, bekommen wir die Dreiheit von Sonne (Sūrya), Sternen (*gāvaḥ*) und Mond (Yama), also den natürlichsten Gedankenfortschritt.

In der andern Stelle, Āp. Çr. S. XVI, 6 — sie steht auch Taitt. Ār. VI, 5, 2 — wird von den Rossen Yamas gesprochen;<sup>1)</sup> aber das beweist darum nichts, weil alle Götter Rosse haben, Indra, die Maruts; der Mond natürlich nicht minder als die Sonne. IX, 86, 37 schirrt Indu seine Flügelrosse (*haritaḥ suparnyaḥ*) an; er hat ein Gespann wie Vāyu<sup>2)</sup> und spannt seinen Renner an *antarikṣeṇa yātave* IX, 63, 8. 9.<sup>3)</sup> So kann natürlich gesagt werden, dass das Ross von Yama gegeben sei.<sup>4)</sup> Alle andern Verse, die man

<sup>1)</sup> *hiranyakakṣyān sudhurān*  
*hiranyākṣān ayaḥcaphān* ;  
*açvān anaçyato adabhyān*  
*yamo rājābhitiṣṭhati* !

<sup>2)</sup> S. 312, Anm. 2.

<sup>3)</sup> S. 466, Anm. 1. Siehe ausser den S. 291 verzeichneten Ansichten der Purāṇas noch den Vers Kauç. S. 135, 9:

*yo naḥkṣatraiḥ saratham yāti devaḥ*  
*samsiddhena rathena saha samvidānaḥ* /  
*rūpaṃrūpaṃ kṛvānaç citrabhānuḥ subhānuḥ*  
[*sa imaṃ dūtaṃ nudatu vaṇçaṃprṣṭhāt*  
*sa me gacchatu dviṣato niveçam*]  
*candrāya svāhā.*

<sup>4)</sup> Rv. I, 163, 2; Maitr. Samh. I, 9, 4 (133, 12): *yamāyaçvam anayaṃs tasyārīdham indriyasyāpākramat* etc. Çat. Br. IV, 3, 4, 27. Vāj. S. V, 11 scheint mit *manajaras* Yama gemeint. In dem Rätselhymnus I, 164 wird v. 34. 35 auf die Frage: *prcchāmi tvā vṛṣṇo açvasya retaḥ* geantwortet: *ayaṃ somo vṛṣṇo açvasya retaḥ*.

zu Gunsten der Sonnentheorie anführen kann, passen ebenso gut auf den Mond, zum Teil noch besser. Wenn AV. V, 5, 8 zu der Arundhati genannten Pflanze gesagt wird, dass der Schaum von Yamas Ross sie benetzt habe,<sup>1)</sup> so wird man darunter besser das Ross des Mondes verstehen, dessen Schaum als Tau auf die Pflanzen fällt, als das der vom Himmel doch abwesenden ‚Nachtsonne‘. Wir haben S. 390 (K) gesehen, dass der Mond in der späteren Litteratur der Schöpfer und Herr der Pflanzen ist, ihr ‚König‘; der Avesta spricht von den Pflanzen, die beim Licht des Mondes wachsen. Wenn auf AV. XVIII, 4, 53 u. a. Verse irgend welcher Wert zu legen ist, so würden sie hierdurch ihre Erklärung finden; denn der Mond beeinflusst die Vegetation der Erde nicht weniger als die Sonne. Dass ferner in der Erzählung von Nala Yama diesem Speise und Trank darbietet, findet in der Natur des ambrosischen Gottes am leichtesten seine Begründung.<sup>2)</sup> Dazu passt noch einiges andere. In dem S. 489 genannten Verse wurde als Eigenschaft Yamas im Gegensatz zu Vivasvant hervorgehoben, dass auf ihm das Opfer beruhe: *yame adhvaro adhi me niviṣṭaḥ*. Etwas verändert heisst es AV. XVIII, 2, 6, dass auf ihn die Metra gestellt sind: *chandānsi sarvā tā yama arpitā*. Dazu ist noch RV. VII, 33, 9. 12 zu stellen, wonach die Vasiṣṭhas den von Yama ausgespannten ‚Rahmen‘ oder

<sup>1)</sup> *silācī nāma kāmīno ajababhrū pitā tava |*  
*aṣṭo yamasya yaḥ cyaṁvas tasya hās nāsy ukṣitā |*

Grill, Hundert Lieder S. 145 erklärt den Vers anders, indem er *asnā* liest: ‚mit dem Blut des Rosses bist du besprengt.‘ Ich halte diese Abweichung vom Padatext nicht für notwendig. Der Schaum vom Mund des Mondrosses ist der Tau.

<sup>2)</sup> Auch die Nacht selbst ist ‚an Labung reich‘. Vergleiche den der Neujahrsnacht gewidmeten Vers AV. III, 10, 1:

*prathamā ha vy uvāsa sū dhenur abhavad yamé*  
*sā naḥ payasvatī duhām uttarāmuttarām samām |*

Diese Nacht erscheint hier als ‚Nährkuh‘ d. h. als Mutter Yamas.

Anzug weben<sup>1)</sup> d. h. Yama hat das Opfer erfunden und die Vasiṣṭhas führen sein Werk weiter fort. Wir werden uns erinnern, dass der Mond als Bote ‚das nächste Opfer verkündet‘ (I, 105, 4), dass er die Jahreszeiten ordnet und den Göttern ihren Anteil zuweist, dass Soma IX, 2, 10 u. s. *ātmā yajñasya pūrvyaḥ*, 86, 7 *yajñasya kētuḥ* heisst und auch in der späteren Litteratur der Herr der Opfernden genannt wird; Bṛhaspati bringt den glaubenslos gewordenen Menschen das Opfer. So wird die Bedeutung der Worte *yamē adhvaro adhi me nivīṣṭaḥ* klar; in ihnen schimmert die alte Mondnatur unseres Gottes durch. Soma ist der *pitā matinām*, der *vipra*, *ṛsi*; der ihm verwandte Bṛhaspati ist Maitr. Samh. I, 9, 2 (132, 1) mit den Metren verbunden,<sup>2)</sup> darum sind sie auch auf Yama gestellt.

Es liegt mir fern zu glauben, dass den vedischen Sängern selbst der Ausgangspunkt für die Erscheinung Yamas noch gegenwärtig war. Er war der Mondgott einer indoiranischen Zeit, aber nicht mehr der des Veda oder Avesta, der er nur noch als Beherrscher der Seligen oder als Begründer eines paradisischen Reiches galt. Nur vereinzelt umspielt seinen Schatten ein Strahl der alten Majestät. Aber die Abzeichen königlicher Würde bleiben unvergänglich; was der RV. von ihm mehr gelegentlich als absichtlich äussert, verrät den alten Gott und wird erst unter der Voraussetzung, dass er einst ein Mondgott war, verständlich. Verschiedene Zeiten und Stämme haben den vedischen Olym mit den Gestalten ihrer Phantasie bevölkert; dieselbe Naturerscheinung bot verschiedene Seiten dar und ward in verschiedener Weise ausgeprägt. Der

<sup>1)</sup> 9. *yamena tatam paridhīm vayanataḥ*  
*apsarasa upa sedur vasiṣṭhāḥ* ||

12. *yamena tatam paridhīm vayiṣyan*  
*apsarasaḥ pari jajñe vasiṣṭhāḥ* |

<sup>2)</sup> *Indru ukthāmadair brhaspatiḥ chandobhir etc.*



Strom historischer Entwicklung führte diese Gebilde dem weiten Sammelbecken des RV. zu und fügte sie zu einer Mosaik zusammen. So sehen wir Viṣṇu, Pūṣan, Savitṛ als Sonnengötter, Apām napāt, Yama, Soma als Mondgötter im RV. neben einander stehen; jeder von ihnen trägt seinen besonderen Charakter und bereichert das Bild der vedischen Götterwelt. Apām napāt ist nur noch der Sohn der Wasser, Yama der Herr der Seligen, aber in lebhafter Empfindung wendet sich die ganze dichterische Kraft der Zeit dem als Mondgott voll empfundenen Soma zu.

Von der vorausgehenden Darlegung sind zwei Stellen ausgeschlossen worden, X, 17, 1. 2 und X, 64, 3, von denen die erste bei allen diesem Gegenstand gewidmeten Untersuchungen eine grössere Rolle als billig ist gespielt hat.<sup>1)</sup> Man kann kein Licht von der Dunkelheit gewinnen und diese Verse sind tamasā gūḍham.

Was berechtigt denn von ihnen auszugehen? Ueber die Aṇvins gibt es drei oder vier verschiedene Ansichten; Saranyū erklärt man bald als Nacht, bald als Sturmwolke; Vivasvant für den Himmel, und für Tvaṣṭṛ besteht die unzureichende Hypothese, dass er der Werkmeister der Götter sei; Ludwig erklärt ihn für das Jahr. Man erleichtert sich die Rechnung nicht, wenn man eine Gleichung mit mehreren Unbekannten einführt. Tragen wir für die Unbekannten dann noch unsichere Werte ein, so wird das Resultat sicher

<sup>1)</sup>

1. *tvastā duhitre vahatam kṛnoti  
idaṃ viṣvaṃ bhuvanāṃ sam eti !  
yamasya mātā paryuhyamānā  
maho jāyā vivasvato nanāṇa //*

2. *apāgūhaṃ amṛtāṃ martyebhyaḥ  
kṛtā savarṇāṃ adadur vivasvate |  
utāḡvinā abharad yat tad āsīd  
ajāhād u dṛā mithunā saranyūḥ //*

irrig sein. Darum ist von diesen Versen ganz abzusehen; sie bedürfen selbst der Erklärung, aber erklären nicht.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Vielleicht gehören beide Verse überhaupt nicht zusammen; denn RV. X, 17, 1 ist = AV. XVIII, 1, 53; 17, 2 aber = AV. XVIII, 2, 33. Unter allem Vorbehalt versuche ich folgende Erklärung: Vivasvant ist die Sonne; die Mutter Yamas, wie aus AV. III, 1, 10 (S. 500, Anm. 2) hervorgeht, die Nacht, die verschwindet. Saranyū muss sich auf die substituierte Gattin Vivasvants beziehen, welche *savarṇā*, d. h. ihm gleichfarbig, also eine Lichtgöttin ist. Da diese zweite Gattin die Mutter der Zwillinge ist (cf. RV. III, 39, 3) u. schnell nach ihrer Geburt verschwindet, wird die Morgenröte — sonst die Geliebte der Aṇvins — hier ihre Mutter sein. Vivasvant hat also zwei Frauen, die vielgenannten ungleichen Schwestern Uṣāsānaktā, Nacht und Morgenröte. Man vergleiche dazu Çat. Br. X, 5, 2, 4 (487, Anm. 1):

*asau vā ādityo vivasvān eṣa hy ahorātre vivaste*

RV. I, 122, 2:

*patnīva pūrvahūtiṃ vāyrdhadhyā uṣāsānaktā purudhā vidāne |  
starīr nātkaṃ vyutaṃ vasānā sūryasya çriyā sudṛṣṭiḥ hiranyaiḥ |*

X, 39, 12:

*ubhe ahanī sudine vivasvataḥ ||*

VI, 49, 3:

*aruṣasya duhitarā virūpe strībhir anyā pipiçe sūro anyā |*

Es verschlägt nichts, wenn als Vater der beiden Töchter Tvaṣṭṛ, ein andrer Sonnengott, erscheint; denn dem mythologisierenden Verfasser dieses Liedes war Tvaṣṭṛ's ursprüngliche Bedeutung schwerlich noch bekannt. So geht Pūṣan X, 139, 1 auf Savitr's Geheiss; die Sonne heisst Mitra-Varuṇas Ange; Agni-Soma (Sonne-Mond) treiben Pūṣan (Sonne) an AV. XVIII, 2, 53; Soma und Bṛhaspati werden mehrfach mit einander in Beziehung gesetzt. Aus den Trümmern einer alten Mythologie baut man eine neue auf.

Saranyū ist von Myriantheus, Aṇvins S. 57 als Adjektiv erklärt worden. Dann würden die an die Saranyū geknüpften Erzählungen des Nir. und der Bṛhaddevatā auf Grund dieser missverstandenen Stelle entstanden sein. Doch kann es natürlich auch Substantiv sein. Uebersetzung: Tvaṣṭṛ macht seiner Tochter Hochzeit. Die ganze Welt kommt zusammen. Yamas Mutter, die Gattin des grossen Vivasvant, verschwand bei der Heimführung. 2. Sie bargen die Unsterblichen vor den Sterblichen und gaben Vivasvant eine ihm gleiche. Sie gebar die Aṇvins, als das geschah und rasch (die Rasche) verliess sie die Zwillinge. Auch M. Müller erklärt S. als Morgenröte.

Der andere Vers ist von Ehni herbeigezogen worden:

*narā vā çaṁsam pūṣaṇam agoḥyam*  
*āgṇim dēveddham abhy arcase girā |*  
*sūryāmāsā candramasā yamaṁ divi*  
*tritaṁ vātam uṣasam aktum aṣvinā ||<sup>1)</sup>*

Ehni schliesst aus der Nebeneinanderstellung von *sūryāmāsā candramasā yamaṁ divi*, dass die letzten drei Worte eine nähere Bestimmung des Compositums *sūryāmāsā* und *candramasā yamaṁ* ein Dvandva seien. Der Vers hat seine Schwierigkeiten; aber es ist bedenklich sie in der von Ehni vorgeschlagenen Weise zu lösen und noch dazu den Vers zu weiterer Erklärung zu verwenden.<sup>2)</sup> Wie dann, wenn *candramasā* näher zu *māsā* gehört und *mās candramas* ein Begriff ist?<sup>3)</sup> Das ist noch eher möglich als die von E. versuchte Verbindung und hat Sāyana für sich.<sup>4)</sup> Nun wird, selbst wenn ich von AV. XVIII, 3, 62 (S. 489) absehe, die Sonne an mehreren Stellen von Yama nicht nur geschieden, sondern in Gegensatz zu ihr gestellt; z. B. Vāj. Samh. XXIV, 1, wo für Sūrya und Yama ein weisses resp. schwarzes Tier vorgeschrieben ist, also der gleiche Unterschied wie AV. XVIII, 3, 62 zwischen Vivasvant und Yama ausgesprochen ist.<sup>5)</sup> Daraus folgt, dass der eine das Leben d. h. den Tag, der andere den Tod d. h. die Nacht bedeutet.<sup>6)</sup> Auch RV. I, 163, 3: *asi yamo asy ādityo arvan*

<sup>1)</sup> Ehni benützt auch X, 61, ein sehr deutbares Lied.

<sup>2)</sup> Man würde doch wol *yamaṁ ca* zu finden erwarten, wie in dem von E. zur Begründung angeführten Beispiel VIII, 25, 2: *mītrā tanā na rathyā varuṇo yaç ca sukratuḥ*.

<sup>3)</sup> Siehe die Wiederholung von *prthivīm* neben *dyāvābhūmī* X, 65, 4 (S. 178, Anm. 2).

<sup>4)</sup> *mā iti candramaso viçeṣaṇam ; māti pakṣam iti māç candramāḥ | tau sūryācandramasau*.

<sup>5)</sup> *sauryaṇāmau çetaç ca kṛṣṇaç ca*. Ebenso Çat. Br. XIII, 2, 2, 7.

<sup>6)</sup> Siehe auch X, 14, 12 *tāv (yamaṁ) dūtāu asmaḥ byam drçaye sūryāya punar datām asum adyacha bhadrām* d. h. die Boten Yamas sollen

kann man zum Beweis der Unterscheidung beider Götter anführen. Nehmen wir hierzu noch, dass in den der Sonne gewidmeten, nicht zu seltenen Liedern des RV kein Motiv zu finden ist, das die Entwicklung dieses Gottes zu einem Beherrscher der Unterwelt verständlich macht, so ergibt sich für die solare Hypothese nicht irgend welcher Grad von Wahrscheinlichkeit.

Wenn wir unsre Schritte dem Avesta zuwenden, um an seinem Massstab die Richtigkeit der eigenen Hypothese zu prüfen, so fällt ins Auge, dass Yima in ihm nicht mehr der Beherrscher der Totten, sondern der König eines paradisischen Reiches ist. Der Avesta ist wie bei Vīvāhvant einen Schritt weiter als der Veda gegangen und hat den Weg bis zur Vermenschlichung des Gottes ganz zurückgelegt. Beide Quellen sind also nicht grundsätzlich verschieden, sondern bezeichnen nur zwei verschiedene Stufen mythologischer Entwicklung. Man wird vielleicht geneigt sein einen Einwand hiergegen aus der iranischen Sage herzuleiten, dass Yima den Glanz seiner Majestät verlor, weil er sich verlogener Rede schuldig machte. „Als er der Lüge sich schuldig machte, heisst es Yt. 19, 34, schwand von ihm die sichtbare Majestät (der Glanz) in Gestalt eines Vogels.“<sup>1)</sup>

nicht zu Yama führen, sondern Leben schenken, damit wir die Sonne sehen. X, 154, 5:

*sahasraṇṭhāḥ kavayo  
ye gopāyanti sūryam |  
ṛṣin tapasvato yama  
tapojān aṇi gacchatāt |*

In der kleinen Erzählung Taitt. S. II, 6, 6, 4: „Agni war in jener Welt, Yama in dieser — Agni ist der Speiseverzehrer der Götter, Yama der König der Väter“ erinnert der erste Teil an RV. II, 40, 4<sup>ab</sup> (S. 457), der Ausdruck *annāda* an Ç. Br. XI, 1, 6, 19. Agni ist hier offenbar die Sonne, Yama der Mond.

<sup>1)</sup> [*ūaṣ*] *yaṣ hīm aēm draṅghem vācīm  
[aṇhaithīm] cinnmānē paṭi baraiti  
vaēnemnem ahmaṣ haca hvarenō  
mereghuḥē kehṛpa fraṣūsaṣ.*

Dreimal weicht der Glanz von ihm und wird von Mithra, Thraētaona, Āthwya und Keresāspa aufgenommen. Schon die Einkleidung dieser Geschichte gibt ihr einen sagenhaften Charakter. Der Gott, welcher stirbt und der, welcher des Glanzes seiner Majestät beraubt wird, sind im Grunde dieselben Persönlichkeiten. Der iranische Mythos hat sich mit der Sage, dass Yima um einer Lüge willen seiner Majestät beraubt wird, den Grund, warum der Mond sein Licht verliert, anders als der Veda zurechtgelegt.

Die indische Litteratur erzählt, wie Soma, der Gemahl der Töchter Prajāpatis, von allen seinen Frauen nur der Rohiṇī beiwohnte. „Die andern kehrten eifersüchtig heim. Soma ging ihnen nach und erbat sie sich wider zurück; aber Prajāpati gab sie nicht mehr. Gelobe, spricht er, dass du ihnen gleichmässig beiwohnen wirst. Soma gelobte es und P. gab ihm seine Töchter wider. Er wohnte aber doch wider nur der Rohiṇī bei. Da befahl ihm die Abzehrung: ‚den König befahl die Abzehrung‘, das ist die Entstehung des Rājayakṣma.“ Auch hier wird also von einer Lüge berichtet, um deren willen der Mond — hier Soma genannt — sein Licht verliert. Die Geschichte wird in der Taitt. Samh. II, 3, 5, 1 ff. zur Begründung, warum ein von der Abzehrung (*pāpayakṣma*) Ergriffener am Neumondstage einen Ādityācaru darbringen soll, erzählt. Als Yājyā- resp. Puro-nuvākyāverse kommen dabei die Strophen *navonavo bhavati jāyamāno* resp. *yam ādityā aṇṇum āpyāyanti*<sup>1)</sup> zur Verwendung, welche von der Zunahme des Mondes sprechen; d. h. der Kranke soll von seinem Siechtum, so wie der Mond, befreit werden. Es kann sein, dass dies Histörchen erfunden ist, nur um den Brauch, eine Ādityaspende zur Genesung eines an der Abzehrung Kranken zur Neumondszeit darzubringen, zu begründen. Die Vorstellung von dem krank

<sup>1)</sup> TS. II, 4, 14, 1; 3, 5, 3 (oben S. 302). Vgl. auch Maitr. S. II, 2, 7 (21, 5).

gewordenen Monde hat aber einen so schlichten Charakter und ist ein so beliebtes Thema der indischen Litteratur,<sup>1)</sup> dass in ihr ein altes Volksmärchen durchzuklingen scheint; denn der Mond mit seinem wechselnden Lichte und seinen Flecken war von jeher ein die Volksdichtung beschäftigender Stoff.<sup>2)</sup> Die indische Erzählung macht auf historische Verwandtschaft mit der iranischen Sage natürlich keinen Anspruch; sie hat aber an dieser Stelle Wert, weil sie die mythenbildenden Kräfte bei der Arbeit zeigt natürliche Vorgänge mythisch zu verkleiden. Wir können mit Hilfe dieser Analogie den Weg erkennen, auf dem die iranische Sage von dem seiner Majestät beraubten Yima sich entwickelt hat.

Wenn Yima *khṣaēta* heisst, oder *hwāthwa* ‚herdenreich‘, so hat das keine besondere Bedeutung, weil beide Worte auf einen irdischen Herrscher ebenso gut wie auf Sonne und Mond passen könnten; ebenso die Bezeichnung *hvarənairi-hastemō zātānām hvarēdaresō mašyānām*. Dagegen findet sich Vend. 2, 10 eine Wendung, die einen alten Mondgott verrät.

<sup>1)</sup> Ausser der Taitt. S. s. Kāthaka XI, 3 (Weber, Ind. Stud. III, 467; M. Müller, RV. IV, preface LII, Weber, Naks. II, 275); ferner Carakasamh. S. 453 (ed. Jibananda):

*cikitsitaḥ caṣṭi tābhyām (aṣṭibhyām) grhāto rājayakṣmaṇā  
somān nipatitaḥ candraḥ kṛtas tābhyām punaḥ sukhī ||*

Suṣruta II, 445, 7. 20. In Mallināthas Comm. zu Ćiṣup. 2, 96 steht folgendes Citat:

*rājayakṣmā kṣayaḥ ṣoṣo rogarād iti ca smṛtaḥ |  
nakṣatrāṇām dvijānām ca rājño 'bhūd yad ayaṁ purā  
yac ca rājā ca yakṣmā ca rājayakṣmā tato mataḥ ||*

Vāyupur. II, 28, 46 ff. u. s. w.

<sup>2)</sup> Viṣṇupur. IV, 6; Vāyupur. II, 28 wird erzählt, wie Soma durch die empfangene Königsweihe übermütig wurde und Tārā, die Gemahlin Brhaspatis, entführte, darüber ein Kampf der Götter und Dämonen, die auf Somas Seite stehen, entbrennt, und schliesslich Brahman selbst Brhaspati seine Gattin zurückgibt. Diese Legende hat wol eine andere Bedeutung als die erste, sie charakterisirt sich aber auch durch die Erwähnung von Somas Uebermut.

āaṭ yimō frašūsaṭ raocāo

ā [upa rapithwām] hū paiti adhwānem

,da erhob sich Yima rasch auf die Sterne zu [gegen Mittag] entgegen dem Pfad der Sonne.<sup>1)</sup> Entgegen dem Pfad der Sonne, auf die Sterne zu wandelt nur ein Gott, der Mond, dessen scheinbare Bewegung von West nach Ost der Ausgangspunkt dieses an Yima haften gebliebenen Zuges gewesen ist.<sup>2)</sup> Weder im Anschluss an die Sonne noch an einen blossen Abnherrn der Menschen kann dieser Ausdruck entstanden sein.<sup>3)</sup>

In dem Vorausgehenden ist die Identität von Yama und Yima, wie sie Bopp erkannt hatte und auch alle competenten späteren Forscher angenommen haben, als selbstverständlich vorausgesetzt und aufs neue bestätigt worden; die Etymologie dagegen hat keine Berücksichtigung gefunden.

<sup>1)</sup> Geldner KZ. XXV, 183 übersetzt: „Und Yima zog aus den Sternen und der Bahn der Sonne entgegen.“ Darmesteter SBE. IV, 13: „Then Yima stepped forward, towards the luminous space, southwards, to meet the sun.“ de Harlez zu frei: „Yima donc s'avance à la plus grande clarté du jour à l'heure du midi, suivant la route que parcourt le soleil“, denn das Kolorit geht dadurch verloren: *hū paiti adhwānem* heisst: entgegen dem Pfad der Sonne. Geldner hält die Worte *upa rapithwām* für eine Glosse, da das Metrum sie verwirft, und gibt den übrigen Worten die passende Bedeutung „nach Osten.“

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu folgende Bemerkung Darmesteters: Thence (von den Worten *ā hū paiti adhwānem*) is derived the following tradition recorded by G. du Chignon: „Ils en nomment un qui s'allait tous les jours promener dans le Ciel du Soleil d'où il apportait la science des Astres, aprez les avoir visités de si prez. Ils nomment ce grand personnage Gemachid.“ (Relations nouvelles du Levant, Lyon 1671 p. 478).

<sup>3)</sup> Wenn Yima auf dem hohen Hukairya der Ardvī Sūra Anāhitā, der Göttin der Gewässer (Yt. 5, 25) und Vāyu (Yt. 15, 15) opfert, so erinnert das an die Beziehungen zwischen Mond, Wind und Wassern, die wir an Soma wie an Apām napāt resp. Apām napāt kennen lernten (S. 377). Da indes diesen Genien auch andere Wesen, Ahura Mazda selbst, opfern, so beweisen die Stellen an sich nichts.

Das Wort von *yam* ‚bezwingen‘ herzuleiten widersrät der vedische Accent, der Verknüpfung mit *yamá* ‚Zwilling‘ widerspricht der Mangel an sachlicher Begründung. Wessen Zwilling Bruder sollte denn Yama sein? Ein Bruder Yamis ist er nicht, weil eine Schwester Yimas dem Avesta selbst noch nicht bekannt ist, sondern erst der parsischen Litteratur; ein Zwilling Bruder der Sonne ist er nicht, weil er von jeher ein Sohn Vivasvants heisst. Wir werden somit besser auf jeden weiteren Versuch, die Grundbedeutung zu erkennen verzichten; denn das Etymologisiren hat mythologische Fragen oft mehr verdunkelt als aufgeklärt und die Exegese von ihrem Platz verdrängt.

Weiter habe ich über Yama dem, was von meinen Vorgängern, zum Teil in vortrefflicher Weise auseinandergesetzt worden ist, nichts hinzuzufügen. Die ihm gewidmeten Lieder des RV. sind nicht zahlreich; denn dem allgemeinen Charakter dieser Sammlung liegt, wie Zimmer und Scherman ausgeführt haben, alles Nachdenken über das, was etwa dem Tode folge, fern. Die ersten Redaktoren haben dem Totenkult bei ihrem Werk keine Berücksichtigung geschenkt; darum sind die darauf bezüglichen Lieder erst dem ‚Buch der Nachträge‘, dem 10. Maṇḍala einverleibt worden, wo sie für sich eine kleine Saṃhitā bilden; man kann sie eine Yamasamhitā nennen, ebenso wie das ganze 9. Buch eine Somasamhitā ist. Ob die ersten Sammler diese Gruppe der Yamalieder bereits vorfanden, als sie die Zusammenstellung der Familienlieder veranlassten, und sie deshalb nicht aufnahmen, oder ob diese Yamalieder etwa das Eigentum einer dem Totenkult sich widmenden Familie, so zu sagen einer ‚Todtengräberinnung‘ waren, wissen wir nicht:<sup>1)</sup> es ist kein Grund vorhanden in der Einstellung der

---

<sup>1)</sup> Im AV. schon ist der Çmaçāna ein unheimlicher Ort, an dem Zauberer ihr Wesen trieben. Zimmer AIL. 407.



Yamasaphitā in das 10. Buch das Merkmal eines geringeren Alters zu sehen.

In der ausserhalb des RV. liegenden Litteratur verlieren sich die Zeichen, welche den alten Mondgott verraten, mehr und mehr und Yama erscheint nur noch als Gott des Todtenreiches, mit Mr̥tyu, dem Tode, brüderlich vereint; AV. XVIII, 2, 27:

*mṛtyur yamasyāsīd dūtaḥ pracetāḥ  
asūn pītṛbhyo gamayāṃ cakāra |*

„der Tod war Yamas weiser Bote und hiess das Leben von den Manen gehen.“ V, 30, 12; VI, 28, 3; 63, 2, 3; 84, 3; 93, 1.<sup>1)</sup> Neben *antaka* und *mṛtyu* steht Yama Vāj. S. XXXIX, 13. Yama heisst selbst *mṛtyu* Maitr. Samh. II, 5, 6 (55, 13). Mit Nir̥ti zusammen ist er AV. VI, 29, 3; Maitr. S. II, 5, 6 (55, 11) genannt. Auch der Schlaf ist ihm verwandt; denn er stammt aus Yamas Welt. AV. XIX, 56, 1;<sup>2)</sup> VI, 46, 1;<sup>3)</sup> XVI, 5, 1; XIX, 57, 3. Yama bindet wie Mr̥tyu sein Opfer mit dem paḍbīca, der Fussfessel<sup>4)</sup> RV. X, 97, 16; AV. VIII, 7, 28 und gilt auch sonst als Stifter des Unheils.<sup>5)</sup> Er schickt seine Boten zu den Menschen,<sup>6)</sup> vor allem seine *sārameya* genannten Hunde,<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> Der Gott, der den Tod gibt, kann davon natürlich auch wider freilassen. RV. X, 60, 10; AV. XVIII, 3, 63. Maitr. S. IV, 7, 2 (95, 7).

<sup>2)</sup> *yamasya lokād adhy ā babhūvītha  
pramadā martyān pra yamakṣi dhīraḥ ;  
ekākinā sarathāṃ yāsi videvān svapna — ||*

<sup>3)</sup> *varuṇāni te mātā yamaḥ pītārarur nāmāsi* 2. *devajāmīnāṃ putro* 'si *yamasya karaṇaḥ*.

<sup>4)</sup> Bloomfield, Contrib. to the Interpret. of the Veda, sec. ser. S. 36. AV. VI, 110, 2: *yamasya mūlabarhapāt pari pāhy enam*.

<sup>5)</sup> In einem Zauber wird er AV. VI, 133, 3 genannt; bei einem Daurbhāgyakaraṇa AV. I, 14, 2 (Kauç. 36, 15) angerufen.

<sup>6)</sup> AV. V, 30, 6 (*dūtan*); VIII, 2, 11; 8, 11.

<sup>7)</sup> RV. X, 14, 10—12.

AV. VIII, 1, 9 als Çabala und Çyāma bezeichnet; ausser ihnen auch Tauben<sup>1)</sup> und Geier.<sup>2)</sup>

Pischel hat die Vermutung ausgesprochen, dass RV. X, 135, 7 eine Kapelle Yamas erwähnt sei.<sup>3)</sup> Das daselbst genannte *yamasya sādana* kommt mehrfach vor; AV. II, 12, 7:<sup>4)</sup> ‚ich reisse dir deine sieben Atemzüge, dein achtfaches Mark mit dem Brahman aus. Gehe zu Yamas Sitz, wohl bereitet, mit Agni als Führer;‘ hier ist deutlich ‚Yamas Sitz‘ soviel als Yamas Welt;<sup>5)</sup> ebenso v. XVIII, 2, 56<sup>6)</sup>, nach Kauṣ. 80, 34 auf die beim Pitṛmedha zu opfernden Rinder oder Leute zu beziehen, mit denen der Todte nach dem Wortlaut dieses Verses zu Yamas Sitz gehen soll: ‚ich binde hier dir deine Zugtiere fest, damit sie dich in das Geisterreich fahren; mit diesen gehe in Yamas Sitz und zu den Ratsversammlungen.‘ Worauf sich *saṁiti* bezieht, lehrt, wie mir scheint, AV. III, 29, 1; es sind die Versammlungen des himmlischen

<sup>1)</sup> RV. X, 165, 4.

<sup>2)</sup> Oben S. 225.

<sup>3)</sup> *idaṁ yamasya sādanaṁ  
devamānaṁ yad ucyate |  
iyam asya dharmyate nāṣṭi  
ayaṁ gīrbhīḥ pariṣkṛtaḥ ||*  
<sup>4)</sup> *sapta prāṇān aṣṭau majjñās  
tāns te vṛcāmi brahmaṇā |  
ayā yamasya sādanaṁ  
agnidūto araṇkṛtaḥ ||*

Siehe Bloomfield, Seven Hymns p. 11.

<sup>5)</sup> AV. VI, 118, 2: *ṛṇān no naṛṇam ertsamāno yamasya loke  
ādhirañjur āyat*. An einer andern, wegen *virāṣāṭ* nicht ganz klaren  
Stelle (RV. I, 35, 6) steht: *tisro dyāvah savitur dvā upasthān ekā ya-  
masya bhuvane virāṣāṭ*.

<sup>6)</sup> *imau yunañmi te vahnī  
asunitāya voḍhave |  
tābhyāṁ yamasya sādanaṁ  
saṁitiḥ cāva gacchatāt ||*

Taitt. Ār. VI, 1.

Rats, Yamas und der Könige.<sup>1)</sup> Ebenso bezieht sich auf Yamas Reich AV. XVIII, 3, 70:<sup>2)</sup> „gib ihn wider, o Baum, der (zum Verbrennen) auf dich niedergelegt ist, damit er in Yamas Sitz sei, zu den Versammlungen sprechend (?).“<sup>3)</sup>

Von andern Stellen käme noch AV. VI, 29, 3 in Betracht, der, nach v. 1. 2 zu urteilen, dem Boten der Nirṛti gilt, den der Verfasser *yamasya gr̥he* kraftlos sehen will.<sup>3)</sup>

Andere Bedeutung hat das Wort *sādāna* in dem beim Bedecken und Eingraben der Knochenurne gebrauchten Vers RV. X, 18, 13:

*etāṃ sthūṇāṃ pitaro dhārayantu  
te 'trā yamaḥ sādānā te minotu |*

Yama bereitet selbst dem Todten die Behausung. Dem Todten wird ein Trank mitgegeben, wobei die Worte gesprochen werden: *eṣā te yamasādāne svadhā nidhīyate gr̥he akṣitir nāma te asau* (T. Ār. VI, 7, 2, v. 6). S. ist hier das Grab.

Der Ueberblick über diese Stellen macht es nicht wahrscheinlich, dass in dem einen von Pischel bezeichneten Verse, der am Ende einer sehr dunklen Hymne steht,<sup>4)</sup> *yamasya sādāna* eine von allen andern Belegstellen abweichende Bedeutung hat. Daher glaube ich, dass damit in ihm wie sonst die Leichenstätte selbst, *citi* oder *śmaśāna*, gemeint ist

<sup>1)</sup> *yad rājāno vibhajante  
iṣṭipūrtasya śodaṇaṃ  
yamasyāmi sabhāsadaḥ |*

Ueber die Verwendung siehe Kauṣ. 64, 2. Cf. TĀr. VI, 3, 8 ff.

<sup>2)</sup> *punar dehi vinaspate  
ya eṣa nihitas teayi |  
yathā yamasya sādāne  
āsatai vidathā vadan ||*

Die vorausgehenden und folgenden Verse zeigen, dass es sich hier um eine Bestattung handelt. v. 71: *carīram asya saṃ dāha (agne).*

<sup>3)</sup> Unklar ist mir RV. X, 114, 10: *yadā yamo bhavati harmye hitaḥ.*

<sup>4)</sup> Siehe Ludwig, Ueber Methode S. 42 ff.

oder der Todte auf die ja oft betonten Freuden in Yamas Welt<sup>1)</sup> hingewiesen wird. Beim Pitṛmedha fand Musik statt. Kauṣika 84, 8 wird der Befehl gegeben ‚die Lauten erklingen zu lassen‘ (*vinā vadantu*) und auch Wettspiele brauchen nicht ausgeschlossen gewesen zu sein;<sup>2)</sup> aber dass sie bei einer Kapelle des Yama stattgefunden haben, kann ich mit Rücksicht auf die übrigen Stellen aus X, 135, 7 allein nicht entnehmen.

## 2.

## Tvaṣṭṛ und sein Sohn.

Mit Tvaṣṭṛ<sup>3)</sup> begegnen wir einem der dunkelsten Götter, die der vedische Olymp aufzuweisen hat. Es könnte ein vergebliches, vielleicht auch falsches Bemühen scheinen hinter den Vorhang schauen zu wollen, der Götter wie Tvaṣṭṛ uns entzieht. Ein Kenner des indischen Altertums wie Sylvain Lévi hat in seiner Recension von Ehni (Rev. crit. 1890, No. 47) in der Tat gesagt: ‚quant aux origines proprement dites, le plus sage est actuellement de renoncer à les découvrir;‘ aber ich meine, wie gross auch die Schwierigkeiten, die vor uns liegen, sind, wir müssen unsere Ziele

<sup>1)</sup> Siehe z. B. Taitt. Ār. VI, 7, 14; 9, 1.

<sup>2)</sup> Der einzige Vers, der darauf weisen könnte, I, 116, 2, beweist allerdings sehr wenig:

*tad rāsabho nāsatyā sahasram  
ājā yamasya pradhane jigāya ||*

‚es ersiegte da euer Esel, o Nāsatyas, tausendfachen Lohn im Wettkampf um den Preis des Yama;‘ oder ‚im Wettkampf Yamas‘, denn es kann auch ein mythischer, von Yama veranstalteter Wettkampf gemeint sein.

<sup>3)</sup> Siehe ausser Bergaigne v. Schröder, Griech. Götter und Heroen S. 112 ff. Ehni, Yama, S. 4 ff.

so weit als möglich stecken und dürfen dann sicher sein, der Erkenntnis wenigstens etwas näher zu kommen.

Tvaṣṭr ist im R.V. keine hervorragende Persönlichkeit; er gehört zu den Figuren, die für die vedischen Sänger selbst schon mythologisch waren oder wenigstens im Wesentlichen ausserhalb ihres Gedankenkreises lagen. Nicht ein einziges Lied ist ihm, wenn wir von dem Trca VII, 34, 20—22 absehen, gewidmet; ausserhalb dieser farblosen Stelle kommt er im VII. Maṇḍala gar nicht, im VIII. nur zwei- resp. dreimal (26, 21. 22; 102, 8), im IX. nur 5, 8; 81, 4 vor. Die übrigen Familienbücher erwähnen ihn ziemlich gleichmässig, während er absolut und relativ am häufigsten im ersten und letzten Buche anzutreffen ist. Was von ihm gesagt ist, reicht aus um zu vermuten, dass wir die Trümmer eines grösseren Mythenkreises vor uns haben, der, ausserhalb der eigentlich ṛgvedischen Stämme entstanden, nicht der Gegenstand ihres besonderen Interesses war.

Die landläufige Erklärung Tvaṣṭr's als eines Werkmeisters der Götter hat in der Ableitung von *tvakṣ*, das die indischen Lexikographen *takṣ* gleichsetzen, und in gelegentlichen Wortspielen wie *tvaṣṭā tataḥkṣa* ihre scheinbare Begründung. Diese Etymologie hat, selbst wenn sie sicher stünde, der sachlichen Erklärung Eintrag getan, insofern sie die rasche Aufnahme jener Deutung verschuldete und einen weiteren Fortschritt hinderte. In der Tat erlaubt unser Material trotz seiner Spärlichkeit über den in jener Erklärung eingenommenen Standpunkt hinauszugehen und die farblos gewordene Persönlichkeit viel individueller zu erfassen. Das göttliche Werkmeistertum ist der Ausfluss, nicht die Quelle ihres Wesens. Wenn *tvaṣṭr* wirklich kein Lehnwort aus einer Aboriginersprache ist, sondern auf *tvakṣ* zurückgeht, dann verträgt sich die Grundbedeutung ‚Bildner‘ mit dem Charakter dieses Gottes, wie immer wir ihn deuten, wie mit dem eines jeden Gottes, der nicht grade ein Schlafgott ist. Ganz so käme der Name Vivasvant, etymologisch genommen, jedem Lichtgott

zu, wenn diese Allgemeinheit nicht ihre Korrektur fände durch den tatsächlichen Sprachgebrauch.

a) Tvaṣṭr und der Göttertrank.

1) Von grosser Bedeutung für die Würdigung der wahren Natur unseres Gottes ist die wiederholt zum Ausdruck gekommene Tatsache seiner nahen Beziehung zu Soma und zum Somatrunk. Wir lesen an mehreren Stellen, dass er eine Kufe trage, die voll Soma sei, oder Schalen, aus denen die Götter trinken. So heisst es X, 53, 9:

*tvaṣṭā māyā ved apasām apastamāḥ  
bibhrat pātrā devapānāni śamtamā |  
çiṣṭe nūnam paraṣum svāyasam  
yena vr̥ccād etaḥ brahmaṇas patiḥ ||*

„Tvaṣṭr wusste die Schliche als er, der geschickteste der geschickten, die heilsamsten Schalen brachte, aus denen die Götter trinken. Er schärft jetzt die Axt aus Erz, mit der hauen wird der schnelle Br̥haspati.“ Ludwig hat recht, wenn er in seinem Commentar (986) diese Stelle mit denen verbindet, die von der durch die R̥bhus vierfach gemachten Schale des Tvaṣṭr handeln. Sie ist Gegenstand eines eifersüchtigen Streites zwischen ihnen und Tvaṣṭr, der sie tödten will, weil sie seine Schale tadeln,<sup>1)</sup> und sich unter seine Weiber verbirgt, als er ihr Wunderwerk gewahrt. Da die R̥bhus, wie Ludwig erkannt hat, die Genien der Jahreszeiten sind, wird es keine gewöhnliche Schale sein, an der sie ihre Kunst bewähren. RV. X, 53, 9 sagt, dass aus Tvaṣṭr's

<sup>1)</sup> I, 20, 6: *uta tyaṁ camasaṁ navam  
tvaṣṭur devasya niṣkṛtam |  
akartā caturāḥ punaḥ ||*

110, 3: *tyaṁ cic camasaṁ asurasya bhakṣaṇam  
ekaṁ suntam akr̥pūtā caturvayam ||*

Gefässen<sup>1)</sup> ,die Götter trinken‘ und noch deutlicher ersehen wir aus AV. IX, 4, 3. 6, dass Tvaṣṭr eine Schale voll Soma trägt (S.330). Man hat die von den Ṛbhus vierfach hergestellte Schale als die ‚Jahresschale‘ oder als ‚Nachthimmel‘ gedeutet; aber das eine wie das andere ist nicht wahrscheinlich; denn man würde keines von beiden als *devapānam* oder als *somena pūrṇam* bezeichnen können. Den Göttertrank enthält der Mond; der Mond ist also die Schale, die Tvaṣṭr trägt, und seine im Lauf der Zeit wechselnden, im Veda mehrfach erwähnten<sup>2)</sup> vier Phasen sind die *camasā vibhrājamānāḥ* (IV, 33, 6), das Wunderwerk der Ṛbhus, der Genien der Zeit.

Der Wettstreit der Ṛbhus mit Tvaṣṭr, der wie diese ein geschickter Werkmann ist, lässt vermuten, dass er gleich ihnen zur Zeit in Beziehung steht und, wie Ludwig scharfsinnig geschlossen hat,<sup>3)</sup> der Gott des Jahres ist. Dieser

5: *kṣetram iva vi mamus tejanena*  
*ekam pātram ṛbhavo jehamānam |*

161, 4: *yadāvākyac camasāṇi caturāḥ kṛtān*  
*ād it tvaṣṭā gnāsv antar ny ānaje ||*

5: *hanāmānān iti tvaṣṭā yaḍ abravīc*  
*camasaṃ ye devapānam anindīṣuḥ |*

IV, 33, 5: *jyēṣṭha āha camasā dvā kareti*  
*kanīyān trīn kṛṇavāmety āha |*  
*kanīṣṭha āha caturas kareti*  
*tvaṣṭā ṛbhavus tat panayad vaco vaḥ ||*

6: *satyam ūcur nara evā hi cakrur*  
*anu svadhām ṛbhavo jagmur etām |*  
*vibhrājamānāṅc camasāṇi aheva*  
*avenat tvaṣṭā caturo dadṛṣvān ||*

In drei Schalen brachte die Vaṣā den Soma AV. X, 10, 12.

<sup>1)</sup> An dieser Stelle trägt Tvaṣṭr mehrere Schalen. Die ältere Auffassung ist wol die in voriger Anmerkung enthaltene, dass er eine, die Ṛbhus mehrere Schalen haben.

<sup>2)</sup> Zimmer, AIL. 352.

<sup>3)</sup> RV. III, 333.

Auffassung widerspricht aber ein Teil seiner übrigen Tätigkeit, vor allem sein Verhältnis zu Indra, der in Tvaṣṭr's Hause Soma trinkt.

2) Tvaṣṭr ist ein Hausherr. RV. V, 41, 8 sagt ausdrücklich:

*abhi vo arce poṣyāvato nṛṇ  
vāstoṣ patim tvaṣṭāraṃ rarāṇaḥ |*

„ich flehe euch an, die Wohlstand verleihenden Männer, mit reicher Spende Tvaṣṭr, des Hauses Herrn.“ In seinem Hause bemächtigt sich Indra des Somatranks und Tvaṣṭr flieht vor ihm erschreckt.<sup>1)</sup> Ein Hausherr ist, wie wir an Vivasvant sahen, die Sonne, ein Hausherr ist der Mond.<sup>2)</sup> Der letztere kommt nicht in Frage; dagegen gedenkt der RV. mehrfach des Somatranks (S. 480), den Indra im Hause Viṣṇus, des Sonnengottes, genießt.<sup>3)</sup> Sūryas Tochter reinigt ihm Parisrut. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass auch Tvaṣṭr, bei dem Indra ebenfalls Soma trinkt, ein Name ist für den Sonnengott. Dafür spricht noch dies: Tvaṣṭr steht Indra bald freundlich, bald feindlich gegenüber. Er arbeitet ihm den Donnerkeil und wird andererseits von ihm im eigenen Hause bekämpft. Genau so ist Indras Verhältnis zur Sonne,

- <sup>1)</sup> I, 80, 14: *abhiṣṭane te adrivo  
yat sthā jagac ca rejate |  
tvaṣṭā cit tava manyave  
indra vevijyate bhiyā — ||*  
III, 48, 4: *tvaṣṭāraṃ indro januṣābhībhāya  
āmuṣyā somam apibac camūṣu ;*  
IV, 18, 3: *tvaṣṭur gṛhe apibat somam indraḥ  
ṣatadhanyaṃ camvoḥ sutasya |*

Dazu kommt noch die in den Brāhmaṇas sehr häufige Erzählung, dass Indra den Sohn Tvaṣṭr's erschlägt und mit Gewalt den Soma nimmt, freilich dafür bestraft wird.

<sup>2)</sup> VII, 54, 1. 2; 55, 1.

<sup>3)</sup> RV. III, 22, 1 ist Agni genannt: *ayaṃ so agnir yasmin somam indraḥ sutaṃ dadhe jathare vāvaṇaḥ.*



die bald als Viṣṇu<sup>1)</sup> oder Pūṣan<sup>2)</sup> Indra befreundet ist, andererseits V, 33, 4<sup>3)</sup> durch ihn den Namen eines Dāsa empfängt. Dieser letzte Vers, in dessen Uebersetzung ich ganz mit Ludwig<sup>4)</sup> übereinstimme, deckt sich völlig mit R.V. III, 48, 4: *tvaṣṭāram indro januṣābhībhūya* oder I, 80, 14: *tvaṣṭā cid tava manyave indra vevijyate bhiyā*. So ist auch der *açivaḥ pitā*, dem Indu mit Indra verbündet die Waffen stiehlt (VI, 44, 22 S. 312), die Sonne; sie ist, soweit ich bis jetzt urteilen kann, auch unter den Namen Çuṣṇa, Kuyava verborgen. Je nach der Jahreszeit, je nach der Wirkung ihrer Strahlen ist in heißen Ländern die Sonne des Menschen Freund oder Feind.<sup>5)</sup> Also wird auch im R.V. in dieser doppelten Auffassung der Sonne sich die Tropennatur des indischen Landes widerspiegeln.

3) Madhu und Soma sind im mythologischen Sprachgebrauch gleichbedeutend. Beide sind eine Bezeichnung des himmlischen Ambrosia. Folglich ist auch Madhu so wie Soma in Tvaṣṭr's Besitz: I, 117, 22:

<sup>1)</sup> Perry, Indra in the R.V. S. 56 ff.

<sup>2)</sup> Perry, l. c. 74 ff.

<sup>3)</sup> *tataḥ sūryāya cid okasi sve  
vrṣā samatsu dāsasya nāma cit ||*

<sup>4)</sup> Sonnenfinsternisse S. 9: „hat doch der Stierstarke in den Schlachten sogar im eigenen Hause dem Sūrya den Namen eines Dāsa zustande gebracht.“ Vergl. IV, 18, 3 (S. 517 A. 1). Gehört hierher auch IV, 28, 2?

*tvā yujā ni khidat sūryasya  
indraç cakram sahasā sadya indo !*

„mit dir verbündet, o Indu, spaltete (?) Indra mit Gewalt der Sonne Rad.“ Vergleiche dazu X, 138, 6:

*māsām vidhānam adadhā adhi dyavi  
tvayā vibhinnaṃ bharati pradhīm pitā !*

„den Ordner der Monate (Mond) setzest du (o Indra) an den Himmel; der Vater (Sonne) trägt die von dir gespaltene Scheibe.“

<sup>5)</sup> Lubbock, Origin of Civ.<sup>5</sup> 319: „In hot countries the sun is generally regarded as an evil, and in cold as a beneficent, being. 340—a Northern people is apt to look on the sun as a beneficent deity, while to a tropical race it would suggest drought and destruction.“

*ātharvaṇāyācvinā dadhīce  
açvyam çiraḥ praty airayatam |  
sa vām madhu pra vocad ṛtāyan  
tvāṣṭram yad dasrāv apikakṣyam vām ||*

„dem Sohn Atharvans, Dadhyañc, setztet ihr, o A., wider das Pferdehaupt an. Der Fromme verkündete euch des Tvaṣṭr Honig, der, o Wundertäter, selbst euch verborgen war.“ Oefter als von Tvaṣṭr's Madhu wird von seinem Besitz an Rindern gesprochen, die im Gewahrsam seines Sohnes sind. Indra rühmt sich X, 49, 10, dass er besser als Tvaṣṭr verstanden habe das Amṛta in den Kühen zu bewahren;<sup>1)</sup> Trita schlägt von Indra geheissen den Sohn Tvaṣṭr's und treibt seine Kühe heraus. X, 8, 8:<sup>2)</sup>

*sa pitryāny āyudhāni vidvān  
indreṣita āptyo abhy ayudhyat |  
triçirṣāṇam saptaraçmiṇ jaghanvān  
tvāṣṭrasya cin niḥ sasṛje trito gāḥ ||*

9. *bhūrīd indra udinakṣantam ojaḥ  
avābhinat satpatir manyamānam |  
tvāṣṭrasya cid viçvarūpasya gonām  
ācakrāṇas trīṇi çirṣā parā vark ||*

„Es griff ihn Trita Āptya, der Waffen seines Vaters kundig, auf Indras Geheiss an. Es erschlug Trita den dreiköpfigen, siebenstrahligen und liess des Tvaṣṭrsohnes Rinder heraus. Indra schlug den, der grosse Kraft sich beimass,

<sup>1)</sup> *ahaṃ tad āsu dhārayam yad āsu na  
devaḥ cana tvāṣṭādhārayad ruçat |  
spārham gavām ūdhaṣu vakṣandāv ā  
madhor madhu çvātṛyam somam āçiram ||*

„ich bewahrte in ihnen, was kein Gott, selbst Tvaṣṭr nicht, bewahrte, das Strahlende; die begehrte (Milch) der Rinder in den Eutern, in den Zitzen, die süsser als Honig (?), den schmackhaften Soma, die Äçir.“

<sup>2)</sup> Siehe auch II, 11, 19.

herab, der wahre Fürst den, der dafür sich hielt.<sup>1)</sup> Er brachte an sich Viçvarūpas, des Tvaṣṭrsohnes Rinder, und riss seine drei Schädel ab.“ Darum heisst X, 76, 3 der Tvaṣṭrsohn *goarṇas* und *açvanirṇij*, ‚rinderreich‘ und ‚rossegeschmückt‘, und merkwürdigerweise ist gesagt, dass auf ihn ‚die Opfer sich stützten‘.<sup>2)</sup> *go*, *madhu*, *soma* sind verwandte Begriffe, Bezeichnungen des Ambrosia.

Eine unanfechtbare Stelle des R̥V. beantwortet die Frage, wo denn Tvaṣṭr's Rinder sich befinden, in unerwarteter Weise. I, 84, 15 nämlich heisst es:

*atrāha gor amanvata*  
*nāma tvaṣṭur apīcyam |*  
*itthā candramaso grhe ||*

„in des Mondes Haus fürwahr, da kannte man den geheimen Namen der Kuh des Tvaṣṭr.“ Hieraus wird man folgern, dass das Haus des Mondes, in dem man die Rinder Tvaṣṭr's kennt und sein diese Rinder verwahrender Sohn Viçvarūpa mythologisch dasselbe sind.

4) Als Tvaṣṭr's Schwiegersohn wird Vāyu angesehen. VIII, 26, 21:

*tava vāyav ṛtaspace*  
*tvaṣṭur jāmātar adbhuta |*  
*avāṇsy ā vṛṇīmahe ||*

<sup>1)</sup> So Lndwig.

<sup>2)</sup> *goarṇasi tvāstre açvanirṇiji*  
*prem adhvařeṣo adhvarāṇ açīcrayuh |*

Vielleicht ist auch III, 7, 4 (wo PW. *tvāstra* als Zeugungskraft erklärt) hier anzuschliessen.

*mahi tvāstram ūjayantīr ajuryam*  
*stabhūyamānam vahato vahanti |*  
*vy āṇgebhīr didyutānaḥ sadhastha*  
*ekām iva rodasi ā viveça ||*

‚es führen fort die Ströme, gewaltig wachsend, den sich stemmenden Sohn des Tvaṣṭr den jugendlichen‘, doch ist der Vers nicht sehr klar. Es könnte auch *madhu* zu ergänzen sein.

22. *tvaṣṭur jāmātaram vāyam*  
*īcānam rāya īmahe |*  
*sutāvanto vāyam — ||*

„deine Hilfe flehen wir an, o Vāyu, Herr des Rta, Tvaṣṭr's Schwiegersohn, du wunderbarer. Wir beten zu T.'s Schwiegersohn, dem Herrn des Reichtums; mit Soma versehen zu Vāyu —.“<sup>1)</sup> Es ist nirgends gesagt, wer die Gemahlin Vāyus ist; aber wir wissen aus V, 52, 16 und 60, 5, dass der mit Vāyu sich nah berührende Rudra der Vater, die Prṇi die Mutter der Rudras oder Maruts ist. Wir dürfen daher annehmen, dass die Prṇi oder Go die Gattin Vāyus ist; denn den beiden nicht sehr verschiedenen Göttern Rudra-Vāyu gebühren wesensverwandte Frauen: *yām diṣam vāyur eti tām diṣam vṛṣṭir anveti* sagt eine schon angeführte Stelle des Čatapatha Brāhmaṇa. Mit dieser Folgerung stimmt die an mehreren Stellen zum Ausdruck gekommene Anschauung überein, dass der Windgott das Amṛta hüte (S. 436, Anm. 2). Die Prṇi oder Go (als Gemahlin Parjanya auch Vaçā genannt) ist aber, wie sich S. 469 ergab, die Tochter Sūryas und so werden wir auch auf diesem Wege zu der Annahme, dass Tvaṣṭr ein Sonnengott ist, geführt.<sup>2)</sup>

5) Wir haben früher gesehen, dass Indu die Waffen seines ‚unfreundlichen‘ Vaters stiehlt. Nun hat Brhaspati sein Beil,<sup>3)</sup> Indra seinen Donnerkeil von Tvaṣṭr,<sup>4)</sup> der an

<sup>1)</sup> Vāyu und Tvaṣṭr stehen auch RV. X, 65, 10; AV. III, 20, 10; VI, 141, 1; IX, 4, 10 neben einander. Maitr. Samh. III, 6, 9 (73, 6) ist Vāyu der *gopā*, T. der *adhipati*, Pūṣan der *pratigrāhī*.

<sup>2)</sup> Von einer Verwertung der Verse X, 17, 1. 2 sehe ich aus früher besprochenen Gründen ab.

<sup>3)</sup> Siehe S. 410.

<sup>4)</sup> I, 32, 2:

*tvaṣṭāsmāi vajraṁ svaryam tatakṣa |*

I, 85, 9: *tvaṣṭā yad vajraṁ sukr̥tam hiraṇyayam*

*sahasrabhr̥ṣṭim svapā avartayat |*

*dhatta indro nary apāṇsi —*

I, 52, 7; V, 31, 4; VI, 17, 10; X, 48, 3. Siehe auch z. B. MS. II, 4, 8

andern Stellen von Indra wider bekämpft wird. Wir könnten auch hieraus vermuten, dass der im Besitz des Donnerkeils, der Axt, der Waffen befindliche Tvaṣṭr eine Personifikation des Sonnengottes ist. Wichtiger als dieses Argument ist das folgende.

b) Tvaṣṭr und Bṛhaspati, Agni.

Tvaṣṭr hat nicht nur Töchter, sondern auch einen Sohn. Wir begegneten bei der Darstellung Bṛhaspatis einem Verse, II, 23, 17, der Tvaṣṭr dessen Vater nennt.

*viçvebhyo hi tvā bhuvanebhyas pari  
tvaṣṭājanat sāmnaḥsāmnaḥ kaviḥ |*

Von einem Sohn Tvaṣṭr's wird noch an andern Stellen gesprochen; die wichtigste ist I, 95, 2:

*daçemaṃ tvaṣṭur janayanta garbham  
atandrāso yuvatayo vibhṛtram |  
tigmanīkaṃ svayaçasaṃ janeṣu  
virocamānaṃ pari śīṃ nayanti ||*

„zehn unermüdliche Jungfrauen erzeugten dies Kind des Tvaṣṭr, das vielfach verteilte (?); sie führen das strahlende, prachtvolle, dessen Antlitz scharf ist, herum unter den Menschen.“ Danach ist Agni Tvaṣṭr's Kind. Der Vers befindet sich inmitten einer Hymne, von der uns einzelne Strophen mehrfach beschäftigt haben, weil sie sich auf den Mond beziehen.<sup>1)</sup> Ihr erster Vers spricht allerdings von Mond und Sonne als zwei Formen desselben Agni, v. 3. 4 aber ausschliesslich von dem Mond. Insbesondere lehrt v. 5 den Charakter dieses Tvaṣṭrsohnes erkennen:

---

(40, 13): *sa vā imāḥ sarvāḥ srotiyāḥ paryaçayāt tasmād vā indro 'bibhet | tasmād u tvaṣṭābibhet | tasyendraḥ prattim aicchat tam asmai prāyacchat | tasmai tvaṣṭā vajram asiṅcat* — Tvaṣṭr gibt Indra auch seine Kraft (çuṣma, indriya) VS. XX, 44; XXVIII, 9<sup>d</sup>; MS. III, 11, 1 (140, 12).

<sup>1)</sup> I, 95, 1. 7 S. 331; v. 3. S. 393, Anm. 3; v. 4 S. 335. S. auch S. 371.

*āviṣṭyo vārdhate cārur āsu  
jīhmānām ūrdhvaḥ svayaçā upasthe |  
ubhe tvaṣṭur bibhyatur jāyamānāt  
pratīcī sinhaṃ prati joṣayete ||*

„offenkundig wächst der liebe in diesen (Wassern) heran, sich aufrichtend voll Pracht im Schoosse der liegenden. Beide (Himmel und Erde) fürchteten sich vor dem erstehenden (Sohne) Tvaṣṭr's; sie kosen den Löwen jetzt ihm zugewandt.“ Die beiden ersten Pādas wurden S. 371 zum Vergleich mit RV. II, 35, 9 angeführt; es ist augenscheinlich, dass „der im Schoosse der liegenden sich aufrichtende“ Agni, der in den Wassern wächst, kein anderer Gott ist als der *‘yuvā kavir goṣu‘*, *‘apsu drapso vāvṛdhānaḥ‘*, „das eine Auge, welches die Flüsse wachsen machen“,<sup>1)</sup> d. h. der junge zunehmende Mond, auch Apām napāt genannt. Also ist Tvaṣṭr's Sohn der Mond.

Wie II, 35, 11 die Jungfrauen Apām napāt entzündeten,<sup>2)</sup> so erzeugen Agni die Töchter Tvaṣṭr's an unsrer Stelle.

Tvaṣṭr wird noch mehrere Male der Vater Agnis genannt.<sup>3)</sup> Der wichtigste von diesen Versen scheint mir X, 2, 7 zu sein, weil in dieser Hymne wiederholt Worte gebraucht werden, die die Mondnatur dieses Agni erweisen,<sup>4)</sup> also den aus I, 95, 2. 5 gezogenen Schluss bestätigen.

<sup>1)</sup> S. 363, Anm. 2.

<sup>2)</sup> S. 371, Anm. 1 und dazu 333, Anm. 2.

<sup>3)</sup> X, 46, 9; 2, 7; an der ersten Stelle stehen neben Tvaṣṭr Himmel und Erde, Āpas, Mātariçvan, an der zweiten Himmel und Erde, Āpas. Ausser Acht kann II, 1 bleiben, wo Agni mit Tvaṣṭr wie mit andern Göttern der Reihe nach identificirt wird.

<sup>4)</sup> v. 1: *ṛtūṅṛtupate yajeha*. 3. *śā u hotā so adhvarān sa ṛtūn kalpayāti* (cf. X, 85, 18: *ṛtūṅṛtū anyo vidadhaj jāyate punaḥ*). 5. *devān ṛtūṣo yajāti*. 6. *viçvesām hy adhvarānām anikaṃ citraṃ ketum janitā tvā jānā* (cf. IX, 86, 7 *yajñasya ketuḥ* S. 402, A. 1 u. s. w.); 7. *panthām anu pravidoān pitṛyāṇam agne — samidhāno vibhāhi*. |

Noch einmal wird ein Sohn Tvaṣṭr's erwähnt, Vāj. Samh. XXIX, 9 (TS. V, 1, 11<sup>1</sup>):

*tvastā vīraṃ devakāmaṃ jajāna  
tvastur arvā jāyata ācūr aṣvāḥ |  
tvastedaṃ viṣvaṃ bhuvanaṃ jajāna  
bahoh kartāram iha yakṣi hotaḥ ||*

„T. schuf den gottesfürchtigen Mann, von Tvaṣṭr wird der Renner geschaffen, das rasche Ross. T. schuf diese ganze Welt; den Bildner von vielem verehere hier, o Hotṛ.“ Man würde nach Analogie von III, 4, 9<sup>1</sup>) denken, dass hier das Geschenk eines frommen Sohnes gepriesen wird. Indes ist dies nicht ohne Schwierigkeit, weil der Parallelismus von *vīra*, *aṣva*, *bhuvana* auf etwas mehr typisches hinweist. Tvaṣṭr schirrt selbst seine beiden Rosse an,<sup>2</sup>) er gibt dem Pferde Schnelligkeit;<sup>3</sup>) er ist also der Schöpfer des Rosses. So ist er auch der Vater des typischen *vīra devakāma*, der die Götter verehrt, des frommen vorbildlichen Hotṛ; er ist der Vater Brhaspatis, des Mondagni.

Diese Deutung empfängt eine Bestätigung durch einen verwandten Rgvedavers II, 3, 9:

*piṣaṅgarūpaḥ subharo vayodhāḥ  
cruṣṭi vīro jāyate devakāmaḥ |  
prajāṃ tvaṣṭā vi śyatu nābhīm asme  
athā devānām apy etu pāthaḥ ||*

In ihm stehen zwei Worte, die ein göttliches, nicht menschliches Wesen verraten: *piṣaṅgarūpa* und *vayodhā*, jenes vor-

<sup>1</sup>) *tan nas turīpam adha poṣayitnu  
deva tvaṣṭar vi rarāṇaḥ syasva |  
yato vīraḥ karmaṇyaḥ sudakṣo  
yuktagrāvā jāyate devakāmaḥ. ||*

<sup>2</sup>) RV. VI, 47, 19 *yujāno haritā rathe bhūri tvaṣṭeha rājati*: Ludwig und Ehnig erklären diese beiden Rosse als Sonne und Mond. I, 162, 19: *ekas tvaṣṭur aṣvasyā viṣastā*.

<sup>3</sup>) AV. VI, 92, 1.

zugsweise die Farbe der Lichtgötter andeutend, dieses im Singular fast ausschliesslich<sup>1)</sup> von Göttern, wie Indra, Soma, Tvaṣṭr, Agni gebraucht;<sup>2)</sup> also wird es auch hier trotz des Präsens keinen gewöhnlichen, sondern den goldfarbigen Sohn Tvaṣṭr's, d. i. Agni bedeuten.<sup>3)</sup> Mit dieser Erklärung bleiben wir im Rahmen dessen, was sich aus den anderen Versen ergeben hat: Tvaṣṭr's Sohn ist der Mond, der bald als Agni, bald als Brhaspati oder *vīra devakāma* bezeichnet wird. Erinnern wir uns nun, dass in einem Teil des RV. Sonne und Mond als Vater betrachtet werden, schliessen wir vom Sohn auf den Vater, so kommen wir auch auf diesem ganz verschiedenen Wege zu dem Resultat, dass Tvaṣṭr ein Name des Sonnengottes ist. Dieses Ergebnis bestätigt also eine Ansicht, welche A. Kuhn auf Grund der Bezeichnung Tvaṣṭr's als Savitr (III, 55, 19) vor vielen Jahren ausgesprochen,<sup>4)</sup> nachher aber, wie es scheint, wider aufgegeben hat.<sup>5)</sup>

Zur Sicherung der dargebotenen Erklärung trägt nicht unerheblich bei, dass in späteren Texten und bei Lexikographen Tvaṣṭr noch als ein Name der Sonne bekannt ist. Zu den im PW. verzeichneten Stellen füge ich aus dem Comm. zu Taitt. Br. I, 5, 8 (S. 234, Z. 10) hinzu.

### c) Tvaṣṭr und die Frauen.

In der einen der S. 516 angeführten Stellen, I, 161, 4, ist gesagt, dass Tvaṣṭr sich voll Neid über das Wunderwerk

<sup>1)</sup> Ausser I, 73, 1; VI, 6, 7, wo v. ein Beiname des Reichtums ist.

<sup>2)</sup> In den ersten beiden Pādas von AV. IX, 4, 22 (S. 358, Anm. 2): *piṣaṅgarūpo nabhaso vayodhā candraḥ guṣmo viṣvarūpo na āgan* tritt dies sehr deutlich hervor.

<sup>3)</sup> cf. IX, 101, 15, wo Soma *vīra dakṣasādhana* heisst.

<sup>4)</sup> KZ. I, 448.

<sup>5)</sup> Myth. Stud. I, 109: „Ueberhaupt werden Tvaṣṭar, Savitar, Bhaga, Prajāpati nur verschiedene Namen für den einen in Wolken und Sonnenstrahlen seine Schöpferkraft offenbarenden Himmels-gott sein.“



der Rbhus unter die Frauen verstecke: *ād it tvaṣṭā gnāsv antar ny ānaje*.<sup>1)</sup> Es ist nicht das einzige Mal, dass Tvaṣṭr im R.V. mit ihnen zusammen erwähnt wird.<sup>2)</sup> Wir finden eine ganze Reihe von Stellen, aber in keiner eine ausreichende Erklärung des Wesens dieser Frauen, selbst an der ausführlichsten, Maitr. Samh. IV, 14, 9, nicht. Mehrere Male sind sie 'Götterfrauen' genannt; auch im Ritual des Neu- und Vollmondopfers folgt der Spende für Tvaṣṭr eine für die *devānām patnyāḥ*; das sind, wie aus der Aufeinanderfolge in Maitr. Samh. IV, 13, 10 hervorgeht, Indrāṇī, Varuṇāṇī u. a., also reine Abstraktionen. Die Verbindung Tvaṣṭr's mit diesen Götterfrauen ist gewiss erst später und rührt von seiner Auffassung als Genius der Zeugungskraft her; ich glaube, dass Kuhn<sup>3)</sup> recht hat, wenn er als wirkliche Frauen Tvaṣṭr's die Wasser ansieht, die ja Mütter, Gattinnen, Gebärerinnen u. s. w. heissen. Sonne und Wasser sind nicht selten verbunden;<sup>4)</sup> die Aeusserung Maitr. Samh. IV, 12, 5

<sup>1)</sup> TS. VI, 5, 8, 4: *devā vai tvaṣṭāram ajighāṁsan sa patnīḥ prā-padyata tam na prati prāyacchan*. Die Sage ist hier schon umgeformt.

<sup>2)</sup> I, 22, 9: *agne patnīr ihā vaha devānām uṇatīr upa tvaṣṭāram somapītaye*; II, 1, 5; 31, 4: *tvaṣṭā gnābhīḥ sajoṣāḥ*; 36, 3: *t. devebhīr janībhiḥ sumadgaṇāḥ*; VI, 50, 13: *tvaṣṭā devebhīr janībhiḥ sajoṣāḥ*; VII, 34, 20: *ā yan naḥ patnīr gamantī acchā tvaṣṭā supānīr dadhātu vīrān*. 22: *varātrībhiḥ suṇarāṇo no astu tvaṣṭā sudatro* — 35, 6: *ṣaṃ nas tvaṣṭā gnābhīḥ*; X, 64, 10: *uta mātā bṛhaddivā ṣṛnotu nas tvaṣṭā devebhīr janībhiḥ* — 66, 3: *tvaṣṭā no gnābhīr -jinvatu*. Maitr. Samh. II, 5, 5 (54, 14); IV, 14, 9 (228, 1 ff.) Çat. Br. I, 9, 2. 10. 11 etc.

<sup>3)</sup> KZ. I, 448.

<sup>4)</sup> R.V. I, 23, 17:

*amūr yā upa sūrye  
yābhīr vā sūryāḥ saha |*

V, 45, 10: *ā sūryo aruḥac chukram arṇaḥ —  
udnā na nāvam anayanta dhīrāḥ  
āṣṇvatīr āpo arvāg atīṣṭhan |*

VII, 47, 4: *yāḥ sūryo raṣmībhir ātatāna |*

(194, 3), *sūryo apo vigāhate*<sup>1)</sup> kann man als Synonymum für *tvastā gnāsv antar ny ānaje* ansehen.

Die Verbindung Tvaṣṭr's mit den Frauen wird so sehr als charakteristisch für den Gott angesehen, dass alle wesentlichen, auf die Frauen bezüglichen und zum Teil anstössigen Ceremonien vom Neṣṭr zu vollziehen sind,<sup>2)</sup> der dem Ritual des Tvaṣṭrdienstes entstammt und RV. I, 15, 3 an Tvaṣṭr's Stelle genannt ist.<sup>3)</sup> Die merkwürdige Rolle, die dabei der Āgnīdhra spielt,<sup>4)</sup> vermag ich nicht zu deuten.

In der Verbindung Tvaṣṭr's mit den Frauen spricht sich der Gedanke aus, dass er ein Genius der Fruchtbarkeit sei. Er wird auch *turīpa*,<sup>5)</sup> *payasvant*,<sup>6)</sup> *bhūriretus*,<sup>7)</sup> *retodhā*,<sup>8)</sup> *suretas*,<sup>9)</sup> *sujaniman*<sup>10)</sup> genannt, verleiht den Menschen<sup>11)</sup> wie Tieren

[VIII, 72, 16: *adhukṣat pipyuṣim isam ūrjam saptapadīm ariḥ |*  
*sūryasya sapta raçmibhīḥ ||*]

IV, 38, 10; Maitr. S. II, 4, 8 (46, 2): *agnir vā ito vṛṣṭim iṭṭe maruto 'mutaḥ cyāvayanti tān sūryo raçmibhir varṣati*.

<sup>1)</sup> RV. V, 44, 7 heisst Sūrya *janivant*.

<sup>2)</sup> Z. B. Āp. XII, 5, 2. 3. 13. 14; XIII, 14, 11; 15, 1 ff.; Kāt. X, 6, 20 ff.; Çat. Br. IV, 4, 2, 17 ff. etc.

<sup>3)</sup> S. S. 262. RV. II, 5, 5 ist von Neṣṭr's Kühen gesprochen; das erinnert an Tvaṣṭr's Kühe.

<sup>4)</sup> Er muss eine Zeit lang im Schooss des Neṣṭr sitzen TS. VI, 5, 8, 6; Çat. Br. IV, 4, 2, 18 s. S. 261, Anm. 2. Nach einer andern Vorschrift Āp. XIII, 15, 1 soll er, wenn er es tut, entmannt werden. MS. I, 9, 4 (133, 4) wird Tvaṣṭr als Āgnīdh bezeichnet; nach 9, 2 (132, 3) hat er eine Samidh.

<sup>5)</sup> Maitr. S. III, 11, 11 (158, 14). Çat. Br. XIII, 1, 8, 7.

<sup>6)</sup> AV. IX, 4, 3 (cf. v. 6).

<sup>7)</sup> Vāj. S. XX, 44; Maitr. S. III, 11, 1 (140, 13).

<sup>8)</sup> Maitr. S. IV, 13, 2 (201, 4).

<sup>9)</sup> Vāj. S. XXVIII, 32.

<sup>10)</sup> RV. X, 18, 6.

<sup>11)</sup> RV. I, 142, 10; Maitr. S. IV, 14, 9 (228, 12): *yonau reto dadhad asme nu tvaṣṭā*. AV. VI, 81, 3, in einer bei der Schwangerschaft gebrauchten Hymne, wird auch er angerufen. Er schafft AV. VI, 78, 3 die Frau und ihren Gatten und gibt wie RV. X, 18, 6 langes Leben. X, 17, 1. 2 erscheint er selbst als Brautvater. AV. XIV, 1, 53 ordnet er das Gewand.

Zeugungskraft und ist der Bildner ihrer mannigfachen Gestalten: RV. I, 188, 9:

*tvastā rūpāni hi prabhuh  
paçūn viçvānt samānaje |*

„Tvaṣṭr, der mächtige, hat ja die Gestalten, die Tiere alle geschaffen.“

III, 55, 19:

*devas tvaṣṭā savitā<sup>1)</sup> viçvarūpaḥ<sup>2)</sup>  
pupoṣa prajāḥ purudhā jajāna |*

X, 110, 9:

*ya ime dyāvāpṛthivī janitrī  
rūpair apiṇçad bhuvanāni viçvā |  
tam adya hotar iṣito yajñyān  
devaṃ tvaṣṭāram iha yakṣi vidvān ||*

X, 184, 1:

*tvastā rūpāni piṇçatu<sup>3)</sup> |*

Der Gott, der alle Wesen schafft und die Welt mit ihnen bevölkert, hat darauf Anspruch, der *apasām apastama*, „der geschickteste unter den geschickten“, also ein Werkmeister der Götter zu werden. Darum heisst er *sukṛt*, *su-*

<sup>1)</sup> Ebenso steht IX, 81, 4 (*tvastā savitā*); X, 10, 5 (*devas tvaṣṭā savitā viçvarūpaḥ*) *tvastā* neben *savitā*. Es ist bei der bisweilen appellativen Geltung von *savitṛ* schwer zu erkennen, ob *savitṛ* hier nur „Tvaṣṭr, den belebenden“ oder den Sonnengott selbst bezeichnet.

<sup>2)</sup> *viçvarūpa* heisst u. a. *Savitṛ*'s Wagen, auch die Erde AV. XII, 1, 11; daher wird die vom PW. angesetzte Bedeutung „formenreich“ richtig sein. Ausserdem heisst T. *pururūpa* MS. IV, 13, 2 (201, 4); Çat. Br. XIII, 1, 8, 7 (963).

<sup>3)</sup> cf. III, 4, 9; VII, 34, 20; VIII, 91 (102), 8; X, 10, 5 etc. AV. II, 26, 1; 29, 2; V, 25, 11; 26, 8; IX, 4, 6: *tvastā rūpānām janitā paçūnām*; XI, 8, 18: *yadā tvaṣṭā vyatṛnat pitā tvaṣṭur ya uttarah | grhaṃ kṛtvā martyaṃ devāḥ puruṣam āviṣan*. (Dies ist meines Wissens die einzige Stelle, in der von einem Vater Tvaṣṭr's gesprochen wird, der, wie ich meine, eine reine Abstraktion ist. AV. XI, 8, 8: *kutas tvaṣṭā samabha-*

*pāni, sugabhasti, svapas*;<sup>1)</sup> er schnitzt Indra den Donnerkeil, schärft Bṛhaspati die Axt und führt R.V. VIII, 29, 3 — so wie in der späteren Litteratur<sup>2)</sup> — ein Beil.<sup>3)</sup> So wie dieser Charakterzug sind auch alle weiter an ihm gerühmten der Ausfluss seiner Eigenschaft als Sonnengott; z. B. wenn er *ācūheman, aciṣṭu*<sup>4)</sup> heisst, der Vater des Rosses ist und in seine Füsse Schnelligkeit gibt,<sup>5)</sup> mit seinen Weibern den Wagen Geschwindigkeit verleiht.<sup>6)</sup> Als Ahnherr aller Geschöpfe heisst er *agriya*,<sup>7)</sup> *agrajā, puroyāvan*,<sup>8)</sup> *agreyā-*

*vat* / *tvastā ha jajñe tvastur* kann zeigen, wie man zu ihr gelangte). XII, 8, 33; Vāj. S. XXIX, 9; XXXI, 17; Maitr. S. IV, 14, 9 (228, 4); Çat. Br. V, 4, 5, 2; XIII, 1, 8, 7 (963): *tvastā vai paçūnām mithunānām rūpakṛt*; Kauç. S. 124, 1: *t. rūpāni bahudhā vikurvān* u. s. w. Tvaṣṭṛ berührt sich auf diese Weise eng mit einem andern Sonnengott, dem Hirten Pūṣan, von dem die Yajuslitteratur sagt, dass er *paçūnām prajanayitā* sei (z. B. Maitr. S. IV, 3, 7 S. 46, 5 ff.). Weitere sehr zahlreiche Beispiele findet man im PW. Als Tvaṣṭṛ gehörende Tiere werden *loma-sakthau* genannt. Maitr. S. III, 13, 2 (168, 12); Vāj. S. XXIV, 1; Çat. Br. XIII, 2, 2, 8; Vāj. Samh. XXIV, 24; Maitr. S. III, 14, 5: *kaulika*; 10: *uṣṭra*; 12: *kalavīṅkaḥ puṣkarasādo lohitaḥis* (T. S. V, 5, 14; Vāj. S. XXIV, 28 etc.) Siehe noch MS. II, 6, 13 S. 72, 12; TS. II, 1, 8, 3 u. s. w. Der Schöpfer der Menschen und Tiere verleiht durch diese Gaben, Reichtum, wie schliesslich jeder Gott. Es ist nicht nötig, dafür besondere Stellen anzuführen.

<sup>1)</sup> R.V. I, 85, 9; III, 54, 12; VI, 49, 9; VII, 34, 20.

<sup>2)</sup> Siehe PW. Hariv. 12146.

<sup>3)</sup> Auch in AV. XII, 3, 33: *tvastreva rūpaṃ sukrtaṃ svadhityā ist tvaṣṭṛ* wol Nom. pr., nicht Appellativ.

<sup>4)</sup> II, 1, 5 resp. Vāj. S. XX, 44; MS. IV, 13, 2 (201, 4) etc. Ausser dem Pferde eignet ihm das Schaf. Maitr. S. II, 7, 17 (102, 6). TS. IV, 2, 10, 9 etc. *tvastur varūtrīm varuṇasya nābhīm aviṃ jajñānām ra-jasaḥ parasmāt*. Er schickt mit dem Opferross einen Bock zum Himmel R.V. I, 162, 3.

<sup>5)</sup> Vāj. S. XXIX, 9; AV. VI, 92, 1.

<sup>6)</sup> R.V. II, 31, 4.

<sup>7)</sup> R.V. I, 13, 10; AV. XI, 6, 3.

<sup>8)</sup> R.V. IX, 5, 9: *tvastāram agrajām gopām puroyāvānam ā huve* ;

van.<sup>1)</sup> Dass er zum Ort der Götter geht (RV. II, 1, 9), zwischen Himmel und Erde wandelt,<sup>2)</sup> oder vereinzelt um seines Wissens willen von Indra gepriesen wird,<sup>3)</sup> sind nebensächliche Züge, deren Erklärung von jedem Standpunkt aus erreichbar ist und uns nicht weiter zu beschäftigen braucht.

Wer die beiden Töchter Tvaṣṭr's in den beiden dunklen Versen RV. X, 17, 1. 2 sind, ist nach meiner Ansicht nicht sicher zu ergründen. Meine eigene Meinung habe ich S. 503 ausgesprochen, ohne ihr einen andern Wert als den einer Vermutung beizulegen. An einer Stelle des Pañcav. Brāhm. XII, 5, 19 ist von mehreren Töchtern Tvaṣṭr's gesprochen, welche Indra einschläfern; auch hier lässt sich nur raten, wer diese Töchter sind; ich würde sie für die Sterne halten.<sup>4)</sup> Was Tvaṣṭr's Vereinigung mit den Aṅgiras RV. X, 70, 9; I, 186, 6 und vielleicht auch VI, 47, 19 mit den Sūris bedeutet, ist dunkel. Dagegen lässt ein Punkt sich zu grösserer Klarheit bringen, nämlich Tvaṣṭr's Verhältnis zu Viṣvarūpa, der neben Agni, Bṛhaspati, vira devakāma ebenfalls als sein Sohn erscheint.

*indur indro vṛṣā hariḥ  
pavamānuḥ prajāpatiḥ |*

Pāda cā sehen aus wie ein Bruchstück eines Wörterbuchs (Synonyma für Agni).

<sup>1)</sup> MS. IV, 14, 9 (228, 5).

<sup>2)</sup> MS. IV, 14, 9 (228, 6).

<sup>3)</sup> IV, 42, 3: *tvasteva viṣṭā bhuvanāni vidvān*. Warum er Ait. Br. II, 4, 13 mit Vāc identificiert wird, weiss ich nicht; (*vāg vai tvaṣṭā / vāg ghādam sarvaṃ tāṣṭiva*).

<sup>4)</sup> Es ist möglich, dass RV. V, 42, 13 sich auf einen Incest Tvaṣṭr's (der übrigens nicht genannt ist) mit seiner Tochter bezieht, wie Ehni glaubt. Aber ich kann mit diesen Trümmern eines uns unvollständig überlieferten Mythos nichts anfangen.

## d) Viçvarūpa.

Wenn man den vedischen Quellen nachgeht, dann könnte es scheinen, als ob die vedische Mythologie in Viçvarūpa das Bild eines ungeratenen Sohnes als Gegenstück zu dem vīra devakāma habe schaffen wollen; denn Viçvarūpa ist deutlich ein feindlicher Genius, aus dessen Gewahrsam die Rinder von Indra befreit werden.

Die Sage von Tvaṣṭṛ und Viçvarūpa ist ein beliebtes Thema der späteren Vedalitteratur. An Stelle vieler Beispiele möge abgekürzt die Erzählung hier folgen, die das Çat. Br. I, 6, 3, 1 ff. gibt: „Tvaṣṭṛ hatte einen Sohn mit drei Köpfen und sechs Augen. Dieser hatte drei Mäuler. Weil er derartig gestaltet war, war sein Name ‚Allgestalt‘ (viçvarūpa). Ein Mund diente ihm zum Somatrinken, einer zum Surātrinken, einer für die übrige Nahrung. Indra hasste ihn und schlug seine Köpfe ab. Aus dem, womit er Soma trank, entstand das Haselhuhn; deshalb ist das rotbraun; denn König Soma ist rotbraun. Aus dem, womit er Surā trank, entstand ein Sperling. Daher spricht dieser wie ein bethörter; denn wie ein bethörter spricht der, der Surā getrunken hat. Aus dem, welcher ihm für die übrige Nahrung diente, entstand ein Rebhuhn. Darum ist dies ganz verschiedenfarbig. — Tvaṣṭṛ war zornig. Hat er denn wirklich meinen Sohn erschlagen? Er brachte Soma ohne Indra herbei. So wie dieser Soma (ohne Indra) gepresst war, blieb er ohne Indra.“ Das Brāhmaṇa fährt fort zu erzählen, wie Indra sich mit Gewalt Somas bemächtigt und zur Strafe dafür den Soma von sich gibt.<sup>1)</sup> Im R.V. bezeichnet Tvāṣṭra dreimal den Sohn Tvaṣṭṛ's. Zu den beiden angeführten

<sup>1)</sup> Dieselbe Erzählung kehrt V, 5, 4, 2; Taitt. S. II, 4, 12, 1 wider. Vgl. noch Ç. Br. I, 2, 3, 2; XII, 7, 1, 1; 8, 3, 1; XIV, 5, 5, 22; Maitr. S. II, 4, 1, 1 ff. Mehr Litteraturnachweise findet man im PW. s. v. tvāṣṭra.

Stellen X, 8, 8 und 76, 3 ist noch der exegetisch nicht klare Vers II, 11, 19 hinzuzufügen.<sup>1)</sup> Wenn wir die Worte prüfen, mit denen in diesen Versen der Sohn Tvaṣṭr's geschildert ist, so zeigt sich nichts, was ihm einen dämonenartigen Charakter verliehe, wenn wir eben von seiner allgemeinen Eigenschaft die Rinder gefangen zu halten absehen. Er wird X, 8, 8 als *triçīrṣan sapṭaraçmi* beschrieben; das letztere, vom PW. als 'etwa siebenzünftig' gedeutet, ist sonst ein Beiwort Agnis, Bṛhaspatis, Indras und Kālas, also fast von lauter Lichtgöttern und nicht von Dämonen. Ebenso hat 'dreiköpfig' an sich keinen feindlichen Sinn, denn I, 146, 1 heisst Agni selbst *trimūrdhan*; die verächtliche Nebenbedeutung könnte nur in der Wahl des Wortes *çīrṣan* liegen. Doch erhebt selbst hiergegen Maitr. Samh. IV, 13, 8 (S. 210, 13) Einspruch, wo Gott Narāçaṁsa genau dieselben Epitheta führt, die an der genannten Çatapathastelle dem Sohne Tvaṣṭr's zukommen, *triçīrṣan* und *ṣadakṣa*.<sup>2)</sup> Hierzu tritt ein weiteres Moment. RV. X, 76, 3 (S. 520) hiess es, dass man *goarṇasi tvāṣṭre aṇvanirṇijī* die Opfer stützte. Auch das passt wol auf ein Wesen ursprünglich göttlichen, aber nicht dämonischen Geschlechts. Wir haben früher die Worte gefunden *yame adhvaro adhi me nivīṣṭaḥ*,<sup>3)</sup> Soma ist *yajñasya ātmā, ketuḥ, jyotiḥ*;<sup>4)</sup> wir müssen erwarten, dass der Sohn Tvaṣṭr's ursprünglich ein Lichtgott gewesen ist und erst eine Metamorphose zu einem Dämon durchgemacht hat. Es fällt auf, wenn Taitt. Samh. II, 5, 1, 1 ff. erzählt wird, dass dieser Viçvarūpa der Purohita der Götter war<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> *asmabhyam tat tvāṣṭram viçvarūpam  
arandhayaḥ sūkhyasya tritīya !*

<sup>2)</sup> *devo narāçaṁsas triçīrṣā ṣadakṣaḥ | çatam id enam çitiṣṛṣṭhā  
adadhati. !*

<sup>3)</sup> S. 489. 500.

<sup>4)</sup> S. 402, Anm. 1.

<sup>5)</sup> *viçvarūpo cai tvāṣṭraḥ purohito devānām āsit svasrīyo 'surāpām.*

und Indra durch seine Tödtung sich eines Brahmanenmordes schuldig macht; denn hier schimmert die Lichtnatur des Gottes durch.

Wir finden also eine Reihe von Zeichen, die mit dem früheren aus I, 84, 15 und X, 8, 8 gewonnenen Resultat übereinstimmen, dass der Sohn des Tvaṣṭr und der Mond dasselbe ist. Darum war Bergaigne fast auf dem rechten Wege, als er II, 329 sagte: Ce fils de Tvaṣṭr paraît représenter aussi le Soma, mais un Soma prenant, comme il arrive souvent aux formes cachées, soit du breuvage, soit du feu, un caractère démoniaque.<sup>1)</sup>

Es ist schwer den richtigen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus sich die Dämonisirung des Mondes verstehen lässt; aber es muss betont werden, dass die Brähmanaartige Litteratur diese Anschauung in einem Umfange zur Geltung bringt, die den Gedanken, dass es sich hier um eine blosse Spielerei der Autoren handele, ausschliesst. Zunächst ist festzustellen, dass kein geringerer als Yāska zu R.V. I, 105, 18<sup>2)</sup> den Mond als einen Vṛka erklärt.<sup>3)</sup> Ferner sagt das Ḡat. Br. I, 6, 3, 17: *taṁ (vṛtram) dvedhā anvabhinat tasya yat saumyaṁ nyaktam āsa taṁ candramasaṁ cakārātha yad asyāsuryam āsa tenemāḥ prajā udareṇāvidhyat*. I, 6, 4, 12: *vārtraghnam vai paurṇamāsam indro hy etena vṛtram ahann*,

<sup>1)</sup> Siehe auch III, 63, note 1.

<sup>2)</sup> *aruṇo mā sakṛd vṛkaḥ  
pathā yantaṁ dadarṣa hi |  
uj jihāte nicāyā  
taṣṭeva prṣṭyāmayi — !!*

<sup>3)</sup> Er liest V, 20: *mā sakṛd vṛkaḥ candramā bhavati viṛtajyotiṣko vā vikṛtajyotiṣko vā vikṛāntajyotiṣko vā*; Sāy. und die modernen Erklärer dagegen schreiben *mā sakṛt* (cf. Nir. III, S. 101 a. E.). Während man bei Yāskas Erklärung nicht sieht, welches das zu *pathā yantaṁ* gehörende Subst. sein soll, macht bei der Trennung *mā sakṛt* das letztere der beiden Worte Schwierigkeiten. Sie werden erhöht durch den Wortlaut der andern Vershälften, für die ich keine befriedigende Deutung kenne oder vorzuschlagen weiss.



*athaitad eva vṛtrahatyam yad āmāvāsyaṁ | vṛtram hy asmā etaj jaghnuṣa āpyāyanam akurvan.* I, 6, 4, 18 (64): *tad vā eṣa evendro ya eṣa tapaty athaiṣa eva vṛtro yac candramā so 'syaiṣa bhrātrvyajanmeva* etc. IV, 1, 4, 8 (349): *vṛtro vai somo āsīt taṁ yatra devā aghnaṁs taṁ mitram abruvaṁs tvam api haṁsīti sa na cakame* etc.<sup>1)</sup> 2, 5, 15 (365): *devo vai somo divi hi somo vṛtro vai soma āsīt tasyaitac charīraṁ yad girayo yad açmānas* etc. 4, 3, 4: *vṛtro vai soma āsīt taṁ yatra devā aghnaṁs tasya mūrdhodbavarta sa dronakalaḥ 'bhavat.* Der scholiastisch weiter ausgebeutete Grundgedanke dieser Aeusserungen ‚Vṛtra war der Mond‘ darf, wie ich meine, nicht übersehen werden, wie schwer auch seine Deutung wird. Denn er zeigt die Mannigfaltigkeit der sich an den Mond knüpfenden Sagen und die Verschiedenartigkeit der Mythenkreise, die von der Deutungslust der Brāhmaṇazeiten in einander verwebt worden sind. Das Çatapatha Br. steht mit jenem Satz nicht allein; auch anderwärts finde ich verwandte Worte z. B. Maitr. S. III, 7, 8 (87, 17): *vārtraghnam vā etat somo vai vṛtraḥ pūrvedyur vā indro vṛtram ahan pūrvedyur vāvainam etat sṛtvāthāparedyur abhiṣuṇoti.* 8, 2 (93, 14): *ghṛtaṁ vai devā vajraṁ kṛtvā somam aghnan — avadhīṣur vā etat somam.*<sup>2)</sup> Es existirte also, so wage ich zu vermuten, ein Sagenkreis, der im Mond nicht den freundlichen Gott sah, der die Wasser strömen lässt, nicht den yuvānaṁ kavim, vṛṣabhaṁ goṣu, sondern den sie einschliessenden Dämon Viçvarūpa, den Sohn des Tvaṣṭṛ, durch dessen Tödtung Indra die Wasser befreit. Im R.V. tritt diese Erzählung nur erst vereinzelt hervor; in der Brāhmaṇazeit hat sie an Beliebtheit gewonnen.

<sup>1)</sup> TS. VI, 4, 8, 1 ff. Der Satz ‚Soma war Vṛtra‘ steht hier nicht.

<sup>2)</sup> Dazu vergleiche man noch Çat. Br. V, 2, 3, 7 (439): *tasya (agnī-somītyasya puroḍācasya) utsrṣṭo gaur dakṣiṇotsarjaṁ vā amuṁ candra-ma saṁ ghnanti | paurnamāsenāha ghnanti āmāvāsyenotsrjanti.*

Mit den hier behandelten Namen ist der Kreis der Dualgottheiten, die Sonne und Mond bedeuten, nicht geschlossen. Verschiedene Zeiten und Stämme haben in dem weiten Sammelbecken des R.V. die Reste ihrer Glaubenswelt hinterlassen. Wir dürfen erwarten, dass die beiden wichtigsten Gestirne ihr Denken am meisten beschäftigt haben. Wsew. Miller hat wie Yaska das alte Götterpaar der Aqwins als Sonne und Mond gedeutet und ich glaube trotz Zimmers ablehnender Haltung mit Ludwig,<sup>1)</sup> dass diese Ansicht ungeachtet mancher Schwierigkeiten mehr Zutrauen als alle andern verdient. Mond und Sonne sind vielleicht noch in einer andern vielverkannten Dualgottheit enthalten, — in Varuna und Mitra. Ich bin zu einem festen Urteil über sie noch nicht gelangt; ich erwähne meine Vermutung nur, um zu rechtfertigen, warum die Gleichsetzung von Varuna und Soma, welche in den Liedern<sup>2)</sup> erkennbar ist wie im Ritual, hier nicht erörtert worden ist. Ich behalte diesen Punkt sowie die Besprechung der dunklen Gestalt Tritas einer späteren Untersuchung vor.

---

<sup>1)</sup> Ludwig III, 334; Zimmer, Archiv f. slav. Phil. II, 669 ff.

<sup>2)</sup> IX, 73, 3. 9; 77, 5; 95, 4; — VIII, 41, 8.



# I. Verzeichnis wichtigerer Worte.

añcu akṣita, pariyañt, stanayañt	upara 154. 182.
38. 326. 327.	upāruh 44.
añcumañt 310.	ulūkhala 158.
agu 207.	ūrjāñ pati 334.
añva 203.	ūrmi 320; nṛcākṣas 321. 327.
atirātra 263.	ṛjīṣa, ṛjīṣin 235.
atka 209.	kalaça 167. 183 ff.
adri 152.	kṛtvan 136.
anasthañ 338.	kṛç 338.
anāçirdā 207.	koça 168. 183. 329; hiranyaaya 184;
andhas 46; andhasī 49. 227.	h. madhuçcut 242.
abhivayas 233.	kṣip 39.
abhiçrī 211.	gavāçir 205. 209 ff.
abhiṣṇak 246.	gṛdhra 224.
arka 410.	gṛhā (= graha) 165.
avasā 97.	ghṛtasnu 305. 335.
avāc 89.	go (Kuhfell) 182.
avi 203.	grathin 89.
avikṛita 42.	grāvan 152 ff. 161.
asurya varṇa 51.	parivi-carant 325.
asthanvant 338.	camasa 167. 187.
asthā 337.	camū 164 ff. 187.
ākhaṛa 157.	camūṣad 169.
idhāna (idhyate) 333.	javāsā 284.
uttaradru 155.	tanūnapat 339.
utsa 322.	tāñva 52.

tigma 37.  
 tigmaçr̥ṅga 337.  
 tiroahnya 237.  
 tivra 231.  
 tivasut 232.  
 tivr̥anta 58. 232.  
 tripr̥stha 55. 392.  
 tryāçir 209.  
 tvac 52. 181.  
 dadhan 222.  
 dadhyāçir 209.  
 drapsa 319 ff.  
 dru 155. 191 (cf. uttaradru).  
 dhāv 216.  
 dhīṣaṇā 175.  
 dhurau 163.  
 dhūta 217.  
 nabhas 212.  
 nirṇij 210.  
 vi-nī 166.  
 payas (pratnam) 327. 329. 335.  
 pavitra 203. 308.  
 pavi 43.  
 pīyūṣa 329.  
 pū 204.  
 pr̥stha 54.  
 prabh̥ṛta 155.  
 prayas 212.  
 prayasvant 212. 233.  
 bahuramadhyā 58. 232.  
 bahulānta 36.  
 bṛhaspati 408.  
 mada 329 (pūrvya); 334.  
 madhu 240.  
 madhupr̥stha 335.  
 madhumant 243.  
 madhuçent (koça) 189.  
 manthā 160.  
 manthin 205. 224.  
 marka 222.  
 mānā 19.  
 mūjavant (manjavata) 63. 213.

mrj. 204. 215.  
 mṛdhravāc 89. 114. 136.  
 meṣī 203.  
 yamasya sādana 512.  
 yavāçir 209. 222.  
 yuj 155.  
 yoni hiranyaya 188. 242.  
 rasa (rasin etc.) 211.  
 rūpa 203. 211.  
 retal̥ (pratnam) 335.  
 roman 203.  
 vakṣaṇā 40.  
 ā-vacyasva 172.  
 vana 163. 166. 193.  
 vanaspati 163. 392. 409.  
 vavri 51.  
 vastra 209.  
 vahni 163.  
 vāṇa 41.  
 vātāpi 352.  
 vāra 203.  
 vāsas 209.  
 vidyutam vasāna 368.  
 vip 203.  
 vivasvatal̥ (sadane) 476.  
 viçvarūpa 319. 528.  
 vṛṣṭivani 55.  
 vena 353. 442.  
 çarīra 52.  
 çarya 52.  
 çukra 204.  
 çuci 205; çucipā 206.  
 çuddha 71. 204.  
 çrī 210.  
 sadhastha 189.  
 samudra 327.  
 sarasvatī 99. 115. 382.  
 sānu (snu) 203.  
 sugabhasti 35.  
 sunvant 117.  
 surā 244; surāman 245.  
 sūda 211.

pra-snā 216.  
svadhāvant 335.  
sruva 193.  
hāriyोजना 222.

### Avesta.

aurvaṭaspa 379.  
aurvaṇt 451.  
āsnātar 216.  
khṣathrya 378. 451.

gaoma 221.  
gaocithra 359.  
nāmyāsu 17.  
drājanhē 452.  
zara 447.  
zairidōithra 451.  
paurvanya 452.  
madhu 238.  
hāvana 159. 170.  
hurā 252.  
haoma yō gava 221.

## II. Namen- und Sachregister.

(Ergänzung zum Inhaltsverzeichnis).

Amṛta 436.  
aṇḥumati 384.  
Apsaras 444. 469.  
"Αρσα 135.  
"Αρσάνης 133.  
asunvant 117.  
Açvins (Volksgötter) 239 ff.  
Āpyāyana 193. 304.  
Ārjika, Ārjikiya 126 ff.  
Βαρσαέντης 101.  
Bharata 107 ff. 110  
Bharadvāja 103. 107 ff. 112.  
Bienen und Honig 238.  
Br̥bu 93. 104. 107.  
Br̥saya 100.  
dadhigharma 221.  
Dadhyañe 338. 342. 345.  
Daher (Δάοι) 95.  
Dasyu 114.  
daçapeya 124.  
Dāsa 88. 94 ff. 108.  
dhānās 230.

dhīṣnya 180. 443.  
Divodāsa 96. 106. 107. 109. 112.  
dikṣā 482. 483.  
drapsa 319. 363.  
Ekadhanā-wasser 212.  
Esel der Açvins 241.  
Feigenbaum 67.  
Feuertod 483.  
gaṇa der Sterne, der Winde 416.  
Götter (waren sterblich) 491.  
Götterbilder 173.  
Goldenes Opfergefäß 242.  
graha 165.  
Harahvaiti 100.  
harivant (Indra) 230.  
Honig 238 ff.  
Indra und Indu, Soma 312. 413 u. s.  
" " Br̥haspati 412.  
" " Maruts 257.  
" " Vāyu 206. 256. 261.  
" " Vivasvant 479.  
" " Viṣṇu 480.

Indra und Sūrya. 517.  
 „ „ Sūryas Tochter 57. 469.  
 Indu 311 ff. 319.  
 Kaṇvas (Sonderstellung im RV.)  
 207. 438.  
 Kaçmir 132 ff.  
 Kochen Somas 255.  
 Kṛçānu 448.  
 Kuṇḍapāyya 263.  
 Kurland 142.  
 Kutsa, Kautsa 71. 78. 439.  
 Kuyava 518.  
 madhu 233. 238 ff.  
 maṇḍala  
 Charakter des 3. 109.  
 „ „ 6. 85 ff.  
 „ „ 7. 107. 109. 111.  
 254.  
 „ „ 8. 207. 438.  
 „ „ 9. 387.  
 Manen 394. 416.  
 „ und der Sāmaveda 396.  
 Maṅgalyanāman 480.  
 marka 222 ff.  
 Maruts 258. 351 ff. 442.  
 Mond  
 Somas Bart 472.  
 und der Blitz 342. 344.  
 Flecken 336.  
 Hörner 338.  
 ein Kämpfer 340.  
 König 317.  
 und Kühe 358.  
 sein Licht 309.  
 magert ab 338.  
 und Maruts, Vāyu 324. 326.  
 351. 352. 442.  
 gibt Nachkommen 359.  
 oṣadhipati 372. 390.  
 pavamāna 204. 385.  
 pitṛmant 394. 497.  
 und Regen 360.

retodhā, vṛṣan 358 ff.  
 seine Rosse 313. 466. 499.  
 çicu 354.  
 ist ein Tier 338.  
 vācaspati 349. 410.  
 und Viṣṇu 323.  
 ist ein Vogel 346. 351. 374.  
 und Wasser 356. 363.  
 Mūjavant (mañjavata) 63. 213.  
 nakṣatras 446.  
 Namuci 252.  
 parisrut 248.  
 Parjanya 57. 355. 469.  
 Παροῦται, Παρουῖται 97 ff.  
 Paruṣṇī 115.  
 Pārāvata 98.  
 Pārthava 105.  
 pippala 324. 467.  
 Porus 132.  
 Prastoka Sārñjaya 104.  
 pravargya 299.  
 Pressbretter 164. 175.  
 Priester  
 ihre Zahl 145. 156. 167. 202. 262.  
 Acchāvāka 261. 444.  
 Adhvaryus 156.  
 Grāvagrābha 156.  
 Maitrāvaruṇa 261.  
 Neṣṭṛ 250. 261. 527.  
 Praçāstr 261.  
 Udagrābha 156.  
 Unnetṛ 262.  
 Upavakṭṛ 261.  
 Priesterliche Vaganten 146.  
 Pṛçni 469. 521.  
 puroḍāç 228.  
 Purukutsa 112.  
 Pūrus 111 ff. 114. 132.  
 Pūṣan 93 (siehe Soma-Pūṣan).  
 Regenzeit 57. 387 ff. 469.  
 Rinder (= Sterne) 398.  
 Ṛbhū 256. 491. 515.

Rtupraiṣa 260.  
 Rudra 353. 469. 521.  
 Rudras Gemahlin 469. 521.  
 Sahadeva 105.  
 Σαρδάγγες 106.  
 Sarasvatī 99. 115. 380.  
 sautrāmaṇī 250 ff. 253.  
 savana 256.  
 Sāmaveda und Manen 396.  
 Σάραος 137.  
 Somabretter 164. 175.  
 Somapresse 148.  
 Somaseihe 203.  
 Sonne und Mond 227. 455 ff.  
 Śrījaya 105 ff.  
 Sterne 338. 398. 445. 499.  
 su, suta 88, 111.  
 Sudās 107 ff. 110 ff.  
 Σύδρα 99.  
 surā 238.  
 surāpa 253.  
 Suṣomā 126 ff.  
 Čambara 103. 107 ff.  
 Čaṇḍa 222.  
 Čaryapaṇvant 126 ff.  
 Čuṣṇa 578.

Čutudrī 115.  
 Čūdra 71.  
 Tānūnaptraceremonie 299.  
 Trasadasyu 111.  
 Tṛtsu 110.  
 upasad 300, A.  
 uṇānas 59.  
 Uçij 442.  
 vajra 345.  
 Varcin 103. 108.  
 Varuṇalieder 111.  
 Vasatīvarīwasser 212.  
 Vasiṣṭha 111. 107 ff. 262.  
 vaṇā 469. 521.  
 vājapeya 241 ff. 247.  
 Vāyu, Vāta 206. 259. 260. 352.  
 436. 442. 469.  
 vedi 179.  
 Vipāç 115.  
 Viṣṇu 323. 480.  
 Viçvāmitra 110.  
 Yamasaphitā 509.  
 Yamī 495.  
 Yamunā 115.  
 yavāçir 222.

### III. Verzeichnis wichtigerer Stellen.

(Aufgenommen sind aus dem Sanskrit nur die des RV. und AV).

#### R̥gveda.

I.			
2, 3 . . . . .	259	23 . . . . .	259
9, 1 . . . . .	31	23, 14 . . . . .	457
20, 6 . . . . .	515	28 . . . . .	152. 158
22, 10 . . . . .	177	28, 5 . . . . .	145
22, 14 . . . . .	437	28, 9 . . . . .	170
		30, 2 . . . . .	205
		31, 3 . . . . .	484
		32, 2 . . . . .	521
		32, 11 . . . . .	102
		33, 3 . . . . .	90
		40, 1 . . . . .	415
		40, 5 . . . . .	412



112, 14	. . .	113
112, 21	. . .	240
116, 12	. . .	513
117, 22	. . .	518
124, 10	. . .	91
125, 1—4	. . .	146
130, 7	. . .	113
135, 136	. . .	259
137, 3	. . .	25
139, 1	. . .	487
151, 9	. . .	87
154, 5	. . .	323
154, 6	. . .	398
160, 1	. . .	177
161, 4	. . . 516.	525
161, 5	. . .	516
161, 6	. . .	422
163, 2	. . .	499
163, 3	. . .	504
164, 4	. . .	338
164, 20	. . .	466
164, 21, 22	. . .	399
164, 30	. . . 336.	498
164, 33	. . .	170
164, 44	. . .	472
164, 52	. . .	381
168, 3	. . .	34
177, 3	. . .	243
180, 7	. . .	87
188, 9	. . .	528
190, 3	. . .	468
190, 4	. . .	410

3, 9	.	.	.	.	524
11, 19	.	.	.	.	532
13, 1	.	.	.	.	56
18, 3	.	.	.	.	119
23, 1, 2	.	.	.	.	418
23, 3	.	.	.	.	406
23, 14	.	.	.	.	410

### III.

2, 1 . . . . .	180
7, 4 . . . . .	520
21, 5 . . . . .	182
26, 7 . . . . .	334
28 . . . . .	230
32, 1 . . . . .	257
32, 2 . . . . .	224. 257
32, 14 . . . . .	178
32, 15 . . . . .	184
34, 7 . . . . .	476
35, 3 . . . . .	231
35, 7 . . . . .	230
38, 6 . . . . .	441
43, 5 . . . . .	122
43, 7 . . . . .	278
48, $\delta$ 35. 57. 60. 469	
48, 3 . . . . .	37
48, 4 . . . . .	517. 518
51, 3 . . . . .	476
52 . . . . .	229
52, 7 . . . . .	231
53, 14 . . . . .	14
55, 19 . . . . .	528
55, 20 . . . . .	173
58, 2 . . . . .	93
60, 1 . . . . .	256

## IV.

7, 4 . . . . .	485
18, 3 . . . . .	517
18, 13 . . . . .	278
20, 4 . . . . .	54
24, 5 . . . . .	230
24, 7 . . . . .	229
24, 9 . . . . .	41
24, 10 . . . . .	146
25, 6 . . . . .	88
25, 7 . . . . .	85
26, 4 ff. . . . .	281
27 . . . . .	282
28, 1 . . . . .	413
33, 5, 6 . . . . .	516
34, 4 . . . . .	257
35, 7 . . . . .	258
38, 1 . . . . .	111
41, 8 . . . . .	210
42, 8 . . . . .	111
50, 1 . . . . .	411. 419
50, 4 . . . . .	406. 411
50, 5 . . . . .	411. 415
51, 3 . . . . .	91
58, 1 . . . . .	321. 333
58, 5 . . . . .	327. 333
58, 11 . . . . .	375

## V.

11, 3 . . . . .	484
27, 5 . . . . .	209
31, 5 . . . . .	151. 152
31, 12 . . . . .	157. 180
33, 4 . . . . .	518
34, 3 . . . . .	118
34, 5 . . . . .	87
34, 6, 7 . . . . .	87. 94
36, 2 . . . . .	60
41, 8 . . . . .	180. 517
41, 12 . . . . .	334
42, 13 . . . . .	530

43, 4 . . . . .	35. 60
43, 12 . . . . .	406
45, 8 . . . . .	323
45, 9 . . . . .	279. 363
47, 3 . . . . .	327. 465
52, 9 . . . . .	383
52, 16 . . . . .	469. 521
54, 12 . . . . .	324
60, 5 . . . . .	469. 521
61, 8 . . . . .	92
69, 2 . . . . .	177
77, 1 . . . . .	224
85, 2 . . . . .	60

## VI.

8, 3 . . . . .	177
8, 4 . . . . .	484
11, 3 . . . . .	180
13, 3 . . . . .	91. 376
16, 5 . . . . .	104
20, 4 . . . . .	92
20, 6 . . . . .	279
20, 10 . . . . .	112
27, 7, 8 . . . . .	105
29, 4 . . . . .	229
31, 4 . . . . .	104
33, 2 . . . . .	91
39 . . . . .	313
41, 3 . . . . .	319
43, 2 . . . . .	232
44, 21 . . . . .	35
44, 21—24 . . . . .	311
44, 22 342. 421. 460	
46 . . . . .	113
47, 3 . . . . .	315. 350
47, 4 . . . . .	315
50, 3 . . . . .	176
51, 14 . . . . .	93
52, 3 . . . . .	341. 403
61, 1—3 . . . . .	97
70, 3 . . . . .	176

72 . . . . .	313
73, 1 . . . . .	411
73, 3 . . . . .	410. 415

## VII.

5 . . . . .	114
6 . . . . .	114
6, 3 . . . . .	89. 95. 109
8, 4 . . . . .	114
9, 2 . . . . .	102. 109
18, 20 . . . . .	107
19, 9 . . . . .	88. 109
33, 2 . . . . .	120
33, 6 . . . . .	110
33, 9 . . . . .	500
33, 12 . . . . .	493. 500
36, 1 . . . . .	398
37, 1 . . . . .	392
86, 6 . . . . .	244
90, 3 . . . . .	178
95 . . . . .	115
95, 1 . . . . .	99
95, 3 . . . . .	382
96 . . . . .	115
96, 2 . . . . .	49
96, 5 . . . . .	381
96, 6 . . . . .	382
97, 6, 7 . . . . .	407
97, 8 . . . . .	416
98, 1 . . . . .	19
99, 5 . . . . .	107. 108
104, 3, 4 . . . . .	342
104, 17 . . . . .	152

## VIII.

1, 11 . . . . .	438
1, 17 . . . . .	40. 216
2, 2 . . . . .	217
2, 5 . . . . .	207
2, 8 . . . . .	168

2, 9 . . .	205. 222
2, 10 . . .	205
2, 12 . . .	244
2, 18 . . .	117
4, 8 . . .	238
4, 11. 13 . .	156
4, 12 . . .	48
4, 17 . . .	121
6, 28—30 . .	333
6, 39 . . .	140. 478
7, 16 . . .	324
7, 29 . . .	127. 141
9, 19 . . .	34
9, 21 . . .	486
12, 5 . . .	35
14, 15 . . .	118
15, 7 . . .	178
17, 14 . . .	320
21, 14 . . .	244
22, 7 . . .	113
26, 21. 22 . .	520
26, 24 . . .	44
29, 3 . . .	529
31, 5 . . .	145
32, 21 . . .	119
33, 14 . . .	120
38, 9 . . .	123
39, 3 . . .	484
41, 8 . . .	328
42, 6 . . .	123
45, 14 . . .	91
48 . . .	263
48, 7 . . .	26
48, 12 . . .	315
48, 13 . . .	394
51 (62), 12 . .	118
52 (63), 2 . .	61
53 (64), 2 . .	86
53 (64), 11 . .	126
55 (66), 12 . .	120
56 (67), 20 . .	487
58 (69), 8—10	143

61 (72), 2 . .	37
61 (72), 8 . .	329. 466
61 (72), 9 . .	329
61 (72), 10 . .	325
61 (72), 13 . .	210
64 (75), 7 . .	92
65 (76), 6 . .	123
66 (77), 5 . .	438
68 (79), 4 . .	236
71 (82), 7 . .	167
71 (82), 9 . .	279. 480
80 (91) . . .	145
81 (92), 4 . .	227
83 (94), 5 . .	190
85 (96), 13 . .	320
85 (96), 14 . .	347
85 (96), 13—15	383
86 (97), 2 . .	86
89 (100), 5 . .	353
89 (100), 8 . .	279
89 (100), 9 . .	138. 368
90 (101), 10 . .	205

## IX.

1, 2 . . .	192
1, 6 . . .	57. 468
1, 8 . . .	38
2, 5 . . .	215
2, 6 . . .	466
3, 9 . . .	315
5, 2 . . .	339
5, 3 . . .	529
6, 8 . . .	401
8, 6 . . .	209
8, 8 . . .	360
9, 3 . . .	309
9, 4 . . .	363
9, 5 . . .	364
10, 5 . . .	487
10, 9 . . .	466

11, 2 . . .	238
11, 4 . . .	310
11, 5 . . .	243
11, 6 . . .	222
12, 5 . . .	316
12, 7 . . .	391
14, 4 . . .	52
14, 5 . . .	478
14, 7 . . .	54
15, 4 . . .	339
15, 5 . . .	309. 339. 356
16, 6 . . .	210
17, 5 . . .	309
17, 8 . . .	243
18, 1 . . .	60
18, 5 . . .	360
25, 4 . . .	211
25, 6 . . .	465
26, 4 . . .	466. 479
27, 3 . . .	166. 316
27, 5 . . .	309. 317. 329
30, 5 . . .	214
31, 3 . . .	356
31, 5 . . .	364
33, 2 . . .	205
33, 5 . . .	364
34, 4 . . .	211
34, 5 . . .	352
35, 1 . . .	309
38, 5 . . .	316. 329
41, 3 . . .	342. 362
41, 5 . . .	309
42, 4 . . .	347
46, 4 . . .	224
48, 2 . . .	286
48, 3 . . .	286. 316
48, 4 . . .	286
49, 1 . . .	361
49, 5 . . .	310
50, 1 . . .	38. 43
51, 3 . . .	48. 316
53, 4 . . .	214

54, 1 . . . . .	326	71, 1 . . . . .	364	86, 21 . . . . .	361
54, 2. 3 . . . . .	272	71, 2 . . . . .	51. 465	86, 23 . . . . .	413
59, 4 . . . . .	309	71, 8 . . . . .	272. 335	86, 24 . . . . .	280
61, 7 . . . . .	363	71, 9 . 38. 348.	467	86, 25 . . . . .	215
61, 10 . . . . .	39	72, 3 . . . . .	468	86, 27 . . . . .	317
61, 16 . . . . .	310	72, 6 . . . . .	349	86, 28 . . . . .	359
61, 22 . . . . .	413	73, 1 . . . . .	347	86, 29 . . . . .	328
61, 30 . . . . .	340	73, 3. 7 . . . . .	355	86, 30 328. 361.	442
62, 4 . . . . .	60	74, 2 . 34. 38.	325	86, 32 . . . . .	467
62, 5 . . . . .	217	74, 3 . . . . .	360	86, 33 . . . . .	357
62, 13. 14 . . . . .	317	74, 5 . . . 34.	359	86, 35 . . . . .	316
63, 8. 9 . . . . .	466. 499	74, 9 . . . . .	195	86, 36 . . . . .	364. 426
63, 13 . . . . .	330. 462	75, 1 . . . . .	466	86, 37 . . . . .	313. 499
63, 17 . . . . .	215	75, 3 . . . 184.	188	86, 39 . . . . .	305
63, 27 . . . . .	362	76, 1 . . . . .	215	86, 40 . . . . .	307. 321
64, 8 . . . . .	35. 327	76, 4 . . . . .	467	86, 42 . . . . .	305. 316
64, 9 . . . . .	347. 462	77, 2 . . . . .	280		328. 334
64, 21 . . . . .	354	78, 1 . . . . .	52	86, 43 . . . . .	338
64, 30 . . . . .	462	78, 2 . . . . .	321	86, 44 . . . . .	51
65, 6 . . . . .	192	78, 3 . . . . .	364	86, 45 . . . . .	305. 357
65, 22. 24 . . . . .	128 ff.	78, 4 . . . . .	304. 319	86, 46 . . . . .	328
66 . . . . .	330	79, 4 . . 39. 181.	216	86, 48 . . . . .	243
66, 2. 3 . . . . .	446	80, 1 . . . . .	343	87, 2. 3 . . . . .	402
66, 8 . . . . .	478	81, 2 . . . . .	283	89, 1 . . . . .	362
66, 24 . . . . .	310	82, 3 . . 56. 60.	355	89, 2 320. 357.	363
66, 26 . . . . .	353	82, 5 . . . . .	357	89, 6 . . . . .	326
66, 29 . . . . .	181	83 . . . . .	417	90, 4 . . . . .	415
67, 18 . . 38. 202		83, 4 . . . . .	437	91, 2 . . . . .	315
67, 28 . . . . .	303	84, 3 294. 343.	391	91, 3 . . . . .	38
68, 2 . . . . 45. 52		84, 4 . . . . 39.	343	91, 4 . . . . .	341
68, 4 . . . . .	227	85, 3. 4 . . . . .	314	92, 1 . . . . .	25
68, 5 . . . . .	280	85, 9 . . . . .	327. 348	95, 4 348. 350.	389
68, 6 . . . 38. 279		85, 10 . . . . .	320. 354	95, 2 . . . . .	284
68, 8. 9 . . . . .	349		363. 389	96, 1 . . . . .	399
69, 2 . . . . .	38	85, 11 . . . . .	354	96, 2 . . . . .	314
69, 4 . . . 210. 347		85, 12 . . . . .	429	96, 3 . . . . .	361
69, 5 . . . . .	210	86, 5 . . . . .	306	96, 5 . . . . .	415
69, 8 . . . . .	398	86, 6 . . . 306.	310	96, 6 . . . . .	402
69, 9 . . . . .	51	86, 8 . . . 215.	357	96, 10 . . . . .	403
70, 2 . . . . .	356	86, 9 . . . . .	349	96, 11 . . . 123.	397
70, 6 . . . . .	347	86, 12 . . . . .	357	96, 17 . . . . .	352
7,0 7 181. 339. 348		86, 14 . . . 306.	472	96, 18 . . . . .	402

97, 2 . . . . .	402	8, 9 . . . . .	519	68, 4 . . . . .	410
97, 7 . . . . .	283	10 . . . . .	495	68, 5 . . . . .	407
97, 9 332. 337. 462		10, 4 . . . . .	428	68, 6 . . . . .	410
97, 11 . . . . .	243	11, 4 . . . . .	280	68, 9 . . . . .	415
97, 33. 40 . . . .	346	12, 7 . . . . .	476. 478	68, 11 . . . . .	397
97, 39 . . . . .	396	13 . . . . .	147	75, 1 . . . . .	476
97, 40 . . . . .	328	13, 4 . . . . .	491	75, 5. 6 . . . .	127
97, 41 . . . . .	284. 363	13, 5 . . . . .	365	76 . . . . .	152
97, 47 . . . . .	470	14, 1. 2. 7 . . .	493	76, 3 . . . . .	520. 532
97, 57 . . . . .	216	14, 12 . . . . .	504	76, 5 . . . . .	151
98, 2 . . . . .	192	15, 8 . . . . .	123	85, 1. 2. 4 . . .	301 ff.
98, 6 . . . . .	215	17, 1. 2 498. 502. 530		85, 3 . . . . .	29. 301
99, 2 . . . . .	311. 478	17, 12 . . . . .	175. 178	85, 5 . . . . .	195. 301
99, 3 . . . . .	294	18, 13 . . . . .	512	85, 19 . . . . .	301
99, 8 . . . . .	166	21, 5 . . . . .	485	85, 21. 22 . . .	435
100, 8 . . . . .	311	23, 5 . . . . .	90	88, 6 . . . . .	332
100, 9 . . . . .	306	30 . . . . .	214. 374	90, 13 . . . . .	401
101, 5 . . . . .	122	30, 9 . . . . .	325	91, 15 . . . . .	165
101, 7 . . . . .	317	32, 8 . . . . .	465	92, 3 . . . . .	102
101, 14 . . . . .	307	34, 1 . . . . .	63	94 . . . . .	152
102, 8 . . . . .	399	35, 2 . . . . .	138	94, 3 . . . . .	18
103, 3 . . . . .	243	35, 7 . . . . .	178	94, 5 . . . . .	154
107, 4 . . . . .	325	36, 4 . . . . .	152	94, 9 . . . . .	182
107, 7 . . . . .	403	39, 12 . . . . .	487. 503	94, 11 . . . . .	156
107, 12 . . . . .	35	40, 6 . . . . .	240	97, 18—22 . . .	392
107, 15 322. 330. 357		42, 8 . . . . .	36	98, 3 . . . . .	412. 422
108, 3 . . . . .	284	45, 5. 6. 12 . .	333	98, 7 . . . . .	412
108, 9 . . . . .	330	48, 10 . . . . .	337	99, 8 . . . . .	280
108, 11 . . . . .	326	51, 3 . . . . .	294	100, 8 . . . . .	152
109, 20 . . . . .	243	53, 9 . . . . .	410. 515	101 . . . . .	163
110, 5 . . . . .	37. 53. 326	55, 5 . . . . .	465. 497	106, 10 . . . . .	240
111, 3 . . . . .	310	60, 6 . . . . .	86	108 . . . . .	85. 102
113, 1. 2 . . . . .	129	60, 10 . . . . .	510	110, 9 . . . . .	528
113, 3 . . . . .	57. 441. 469	61, 3 . . . . .	53	114, 5 . . . . .	165
113, 5 . . . . .	211	61, 16 . . . . .	322. 357	115, 3 . . . . .	48. 316. 328
113, 7 ff. . . . .	395	63, 1 . . . . .	488	116, 3 . . . . .	274
114, 2 . . . . .	391	64, 3 . . . . .	502 ff.	116, 4 . . . . .	183
		67, 3 ff. . . . .	416	119, 13 . . . . .	165
		67, 3 . . . . .	411	123 . . . . .	430
		67, 4. 10 . . . .	407	123, 1 . . . . .	322
		67, 5 . . . . .	415	123, 2 . . . . .	322
		67, 6 . . . . .	102	123, 5 . . . . .	365

## X.

2, 7 . . . . . 523

8, 8 . . . . . 519. 532

123, 8 . . . . .	320
131, 4. 5 . . . . .	245
135, 7 . . . . .	511
136, 6 . . . . .	428. 441
138, 4 . . . . .	465
139 . . . . .	435
144, 4 . . . . .	280
144, 5 . . . . .	19. 281
154, 5 . . . . .	505
155, 2 . . . . .	407
167, 3 . . . . .	167
175 . . . . .	152
175, 1. 3 . . . . .	155
177, 2 . . . . .	351. 433
179 . . . . .	221
180, 2 . . . . .	44
184, 1 . . . . .	528
189, 3 . . . . .	351

## Atharvaveda.

II, 1, 2 . . . . .	433
2 . . . . .	433
25, 3 . . . . .	207
26, 2 . . . . .	422
III, 10, 1 . . . . .	500
10, 5 . . . . .	162
21, 10 . . . . .	60
29, 1 . . . . .	511

V, 4, 7 . . . . .	65
11, 6 . . . . .	95
11, 7 . . . . .	90
22 . . . . .	64
VI, 29, 3 . . . . .	512
49, 2 . . . . .	154
68 . . . . .	472
69, 1. 2 . . . . .	251
VII, 41, 1 . . . . .	285
73, 3 . . . . .	437
81, 6 . . . . .	303
IX, 1, 18. 19 . . . . .	251
4, 3. 6. 330. 516 . . . . .	
4, 9 . . . . .	382
4, 22 358. 525 . . . . .	
X, 2, 31 . . . . .	330
6, 10 . . . . .	341
XI, 5, 1 ff. . . . .	471
8, 18 . . . . .	528
10, 13 . . . . .	410
XII, 3, 16 . . . . .	338
XIII, 1, 46. 52 . . . . .	179
XIV, 1, 35 . . . . .	251
2, 33. 35 . . . . .	435
XVIII, 2, 6 . . . . .	500
2, 27 . . . . .	510
2, 32 . . . . .	489
2, 53 . . . . .	460
3, 13 . . . . .	491

3, 61. 62 . . . . .	489
3, 70 . . . . .	512
4, 30 . . . . .	330
4, 53 . . . . .	500
4, 55 . . . . .	492
XIX, 27, 2 . . . . .	341
39, 2. 3 . . . . .	66
39, 5. 8 . . . . .	65
XX, 128, 4 . . . . .	87

## Avesta.

Y. 9, 16 . . . . .	17. 32
9, 26 . . . . .	451
10, 2 . . . . .	32
10, 3 . . . . .	56
10, 4 . . . . .	60
10, 10 . . . . .	451
10, 11. 12. 17 . . . . .	62
57, 19. 20 . . . . .	451
Yt. 5, 38 . . . . .	446
8, 33 . . . . .	452
8, 34 . . . . .	377
13, 123 . . . . .	449
15, 28 . . . . .	447
19, 34 . . . . .	505
19, 41 . . . . .	447
19, 51 . . . . .	378
Vend. 2, 10 . . . . .	508



## Verbesserungen und Zusätze:

---

- S. 28, Z. 18 für *kriayte* lies *kriyate*.  
S. 130, Z. 25 *ṛjikā nāma dūra*<sup>o</sup> lies *ṛjikānām adūra*<sup>o</sup>.  
S. 131, Z. 23 für *widerholt* lies *an einer Stelle*.  
S. 134, Z. 6 für *προσέρχεν* lies *προσέθιχεν*.  
S. 192. Zu *dru*: AV. VI, 49, 2 (S. 155, A.) weist darauf, dass *dru* die hölzerne Unterlage ist.  
S. 245, A. 1. Füge hinzu: Roth, KZ. 26, 57.  
S. 265, Z. 17 für *Yima* lies *Āthwya*.  
S. 313, Z. 19. Füge hinzu: RV. IX, 63, 8. 9.  
S. 378, Z. 3 v. u. lies *khṣathrya*, *khṣathri*.  
S. 412, Z. 22 für *Soma* lies *Indu*.
-





N. e S <sup>CV</sup> 22/9/26

*"A book that is shut is but a block"*

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY**  
GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
**NEW DELHI**

Please help us to keep the book  
clean and moving.

---