

ALLGEMEINE
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

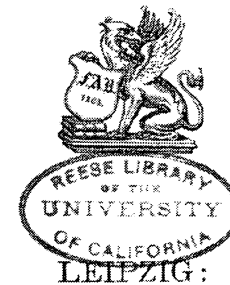
MIT

BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER RELIGIONEN.

VON

DR. PAUL DEUSSEN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

ERSTER BAND, ERSTE ABTEILUNG:
ALLGEMEINE EINLEITUNG UND PHILOSOPHIE DES VEDA
BIS AUF DIE UPANISHAD'S.



F. A. BROCKHAUS.

1894.

bleiben verborgen im Himmel; ein Viertel von ihr ist die Rede des Veda (v. 45). Dieser vierte Teil offenbart nicht die volle Wahrheit, denn er beschreibt als eine Vielheit, was nur Eines ist (v. 46).

45. In vier der Viertel ist geteilt die Rede:
Sie kennen nur die Priester, welche wissend sind;
Drei bleiben im Verborgnen unbewegt,
Der vierte Teil ist, was die Menschen reden.

46. Man nennt es Indra, Varuna und Mitra,
Agni, den schönbeschwingten Himmelsvogel;
Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter;*
Man nennt es Agni, Yama, Mâtariçvan.

Mit diesem großen Gedanken würde das Lied am besten schliessen (wie auch im Atharvaveda der Fall ist); das Folgende enthält weitere Ausmalungen, vielleicht spätere Zusätze.

C. Nachtrag, v. 47—52.

Vers 47. Der Nachtpfad der Sonne (zu v. 31—32).

47. Beschwingte Rosse ziehn auf dunklem Wege
Im Wasserkleide neu empor zum Himmel;
Sie kehren wieder her vom Thron der Ordnung,
Da strömt von Nahrungssaft die Erde über.

* Ein Nachklang dieser Stimmung ist das Vâlakhilya-Lied, Rigv. 8,58,1—2:

1. Den selbst die Priester als vielfältig ansehen,
(Die weise doch sind!) wenn sie Opfer bringen,
(Der angestellte, schriftkund'ge Brahmane!)
Wie soll den kennen, wer nur zahlt ihr Opfern?
2. Eins ist das Feuer, das so vielfach aufflammt,
Eins ist die Sonne, strahlend auf das Weltall,
Die eine Morgenröte übergänzt das Ganze, —
Eins ist auch dieses und zum All geworden.

Die letzte Zeile: *ekam vâ idam vi babhûva sarvam* entspricht fast wörtlich dem griechischen Lösungsworte des Pantheismus: ἐν τῷ ὅν καὶ πᾶν εἰσιθάναται ὑποτάσσεται φησὶν ὁ Θεόφραστος (Simplic. Phys. 6 r 22).

Vers 48. Das Rad der Zeit (der Kreislauf des Jahres; zu v. 2. 11).

48. Zwölf Felgen¹ sind an *einem* Rad befestigt;
Drei Naben auch²; wer weiß das zu verstehen?
Auf ihm zumal, wie Zapfen, sind dreihundert
Und sechzig³ wohlbefestigt, ewig regsam.

1. 12 Monate. 2. Sommer, Regenzeit, Winter (oder, wie oben v. 2, Erde, Luftraum, Himmel). 3. 360 Tage.

Vers 49. Anruf an Sarasvatî, die Göttin der Rede (zu v. 40—42).

49. Oh, deine Brust, die labend, nie versiegend,
Durch die du alles Herrliche erblühn machst,
Die schätzereich, freigebig, Gut verleihend,
Die reich' uns dar, Sarasvatî, zum Trinken!

Vers 50. Die Götter als Stifter des Opferkultus (zu v. 43—44). Auch 10,90,16 erscheint dieser Vers als Nachtrag.

50. Die Götter, opfernd, huldigten dem Opfer,
Und dieses war der Opferwerke erstes;
Sie drangen mächt'gen Wesens auf zum Himmel,
Da, wo die alten, sel'gen Götter weilen.

Vers 51. Götter und Menschen fördern sich gegenseitig.

51. Es ist das gleiche Wasser hier,
Das auf- und absteigt nach der Zeit;
Die Erde fördern Regnende,
Den Himmel fördern Opferfeuer.

Vers 52. Schlußgebet an die Sonne.

52. Den wohlbeschwingten, großen Himmelsvogel,
Der Wasser schönen Ursprung und der Pflanzen,
Rechtzeitig durch den Regen uns erquickend,
Den flutenreichen ruf' ich her zur Hülfe.

4. Der Schöpfungshymnus, Rigv. 10,129.

Dieser berühmte, nach den Eingangsworten das *Nasadâsiya*-Lied genannte Hymnus ist in seiner edlen Einfachheit, in der

Hohheit und Reinheit seiner philosophischen Anschauungen vielleicht das bewunderungswürdigste Stück Philosophie, welches aus alter Zeit uns überkommen ist.

Schon der äußere Bau des Hymnus ist ein höchst kunstvoller, indem in den sieben Versen des Liedes, gleichwie in sieben Akten eines Dramas, die Stimmung von Vers zu Vers bis zum Höhepunkte in v. 4 stetig ansteigt, um sodann nach dem Ende zu bis zu dem wunderbaren Schlusse in v. 7 gleichmäßig wieder zu fallen. Das Ansteigen der vier ersten Verse besteht darin, daß der Dichter in philosophischer Inbrunst von Vers zu Vers immer tiefer eindringt in das Geheimnis des Daseins, wobei in jedem Verse die erste und zweite Hälfte wie Chor und Gegenchor einander gegenüberstehen, der Chor um zu sagen, was nicht war, der Gegenchor, um ihm das Positive, was trotzdem war, entgegenzuhalten, bis im vierten Verse die letzte Hülle fällt und mit dem Worte *Kāma*, die Liebe, die tiefste Erkenntnis von der Natur der Dinge zum Ausdruck kommt, zu der der Dichter sich durchgerungen hat. Von diesem Höhepunkt bis zum Schlusse v. 7 senkt sich die Rede höchst kunstvoll, indem der Dichter stufenweise zunehmender, kalter Zweifel ergreift, ob er nicht doch zu viel gesagt, ob er nicht in der Glut seines Dranges nach Wahrheit die Grenzen des Erkennbaren überschritten habe.

Dieser künstlerischen Form entspricht würdig die philosophische Tiefe des Inhalts. Zunächst ist unzweifelhaft, daß sich unser Dichter von aller Mythologie völlig frei gemacht hat; die Götter werden v. 6 kurzweg beiseite geschoben: sie sind erst später (*arvāk*) im Laufe der Weltentwicklung entstanden, können also nichts über den Weltanfang aussagen; und der es aussagen könnte, wer weiß, ob der überhaupt ein erkennendes, mit Bewußtsein ausgestattetes Wesen, oder nicht vielmehr seiner Natur nach ein Unbewußtes ist (v. 7). Und wie hier, so zeigt sich überall der Dichter von hoher philosophischer Besonnenheit erfüllt, indem er auf Schritt und Tritt seine Aussagen limitiert, in der Befürchtung, schon zu viel gesagt zu haben. So, wenn er v. 1 den Urzustand bezeichnet als einen solchen, der nicht ein Nichtseiendes (*asad*), aber auch nicht ein im empirischen Sinne Seiendes (*sad*)

gewesen sei; — oder wenn er v. 2 das Urwesen nicht anders zu benennen wagt als *tad* „dieses“ und *ekam* „das Eine“, und, um das eigentümliche Schlummerleben desselben zu kennzeichnen, von ihm sagt „es atmete“, aber sogleich hinzufügt, daß dieses Atmen kein gewöhnliches, sondern ein „hauchloses“ gewesen sei; — oder endlich, wenn er v. 7 es zweifelhaft läßt, ob diese Welt überhaupt geschaffen sei oder auf eine andere, uns unfälschbare Art sich aus dem Urwesen entwickelt habe, und ob dieses Urwesen ein bewußtes oder nicht vielleicht (wie später die *Prakṛiti* der Sāṅkhya's) ein unbewußtes Princip gewesen sei. Wenn endlich unser Dichter da, wo er sich am weitesten wagt, v. 4, als erstes aus dem Urwesen Geborenes *kāma* „die Liebe“ (ἔρωξ) bezeichnet, so stimmt er darin nicht nur mit Hesiodos (Theog. v. 120) und Parmenides (Arist. met. 1,4, p. 984 b 25) sondern am Ende wohl auch mit der Wahrheit der Sache überein; denn jenes geheimnisvolle metaphysische Wesen, welches in allen Kräften der Natur wirkt, in der Pflanze als Triebleben, in Tier und Mensch als Wille regiert, jene ursprünglich unbewußte und instinktartig treibende und schaffende Urkraft der Natur tritt in keiner ihrer Erscheinungen so deutlich hervor, wie in dem, was wir in uns als den Geschlechtstrieb (*kāma*, ἔρωξ) unmittelbar empfinden.

Bei der Wichtigkeit dieses Hymnus wollen wir der metrischen Übersetzung desselben, welche notwendig etwas frei sein muß, eine wörtliche Prosaübersetzung mit begleitenden Erklärungen vorausschicken, welche über unsere Auffassungen alles einzelnen keinen Zweifel lassen wird. Wiederholt findet sich v. 4 Taitt. Ār. 1,23,1; v. 5 Vāj. Samh. 33,74; und das ganze Lied Taitt. Br. 2,8,9,3–6.

1. Nicht das Nichtseiende noch auch das Seiende war damals; nicht war der Luftraum noch auch der Himmelsraum, welcher jenseits (desselben ist); — was hüllte (dieses alles so) mächtig ein? Wo (war es), in wessen Obhut? Was war das Wasser (des Oceans), der Abgrund, der tiefe?

Der Dichter versetzt sich in die Zeit vor der Welterschöpfung. Damals war nicht das Nichtseiende, denn dies ist niemals

gewesen, noch auch das im empirischen Sinne Seiende (das *nāmarūpam* der jetzigen Welt, wie der Komm. richtig erklärt), nicht der Luftraum noch der darüber hinausliegende Himmelsraum. Aber sofort wirft sich der Dichter ein: wo war denn dies alles, der Luftraum, der Himmelsraum und das unergründlich tiefe Meer? Irgendwo muß es doch gewesen sein! Wer hielt es in sich verborgen, hüllte es mächtig (intens.) ein? *ācarivar* von *var*, nicht von *art*, da die Frage nach dem ersten Bewegter ebenso verfrüht, wie die nach dem Verhüller passend und durch das Vorhergehende gefordert ist.

2. Nicht Tod war dazumal, nicht Unsterblichkeit, nicht war der Nacht, des Tages Lichtglanz. — Es atmete hauchlos durch Selbstsetzung jenes (*tad*) Eine (*ekam*); denn ein Anderes außer ihm, welcher Art es auch sei, war nicht vorhanden.

Wieder sagt die Strophe, was nicht war: Tod und Unsterblichkeit (d. h. die Menschenwelt und Götterwelt, wie R̥g. 10,121,2), Nacht und Tag, diese Urgegensätze des Daseins waren noch nicht. Und wieder hebt die Gegenstrophe hervor, was doch schon war, aber ohne es anders zu benennen als durch das pronomen demonstrativum: das *Tad* (späterer Name des Brahman), das Eine; dieses war *svadhayā* durch Selbstsetzung, durch sich selbst (vgl. *svayambhū*, *καὶ αὐτῷ*, *causa sui*, Ding an sich); es atmete (lebte), aber dies war kein Atmen in unserm Sinne, es atmete hauchlos.

3. Finsternis war; von Finsternis umhüllt zu Anfang ein lichtloses Gewoge war (*ās* = *āsīd*, wenn nicht besser *ā* zur Verstärkung von *sarram*) dieses Ganze (die ganze Welt); — das Lebenskräftige (*ābhu*), welches von der Hülse eingeschlossen war, jenes (*tad*) Eine (*ekam*) wurde durch die Macht des Tapas geboren.

Mit wenigen majestätischen Pinselstrichen zeichnet die Strophe den chaotischen Urzustand: Finsternis um und um, ein Ocean ohne Licht war diese ganze Welt! — Wieder führt die Antistrophe das Positive der Sache weiter. Unsere Auffassung weicht von der gewöhnlichen ab; aber wir zweifeln nicht, daß man uns zustimmen wird. Es ist die später so

übliche Vorstellung von dem Weltei, welche hier wohl zum erstenmal und noch unentwickelt auftritt; *tucchya* (Taitt. Br. 2,8,9,4 *tuccha*, beides verwandt und hier wohl gleichbedeutend mit *tusha*) ist die Hülse oder Schale, in der das *Tad*, *Ekam* aus v. 2 verborgen steckt als lebenskräftiger Keim, *ā-bhu* (*ā* = *samantād*, *bhavati* = *udpadyate*, wie schon richtig der Komm. hat), und durch die Macht des Tapas ausgebrütet wird. *Tapas* (1. Hitze, 2. Anstrengung, 3. Askese, 4. Zurückziehung von den Aufsendungen und Vertiefung in das eigene Selbst) kann hier noch in der ursprünglichen Bedeutung gefaßt werden, doch so, daß die abgeleiteten Bedeutungen mit hineinspielen und somit durch unsere Stelle das später so oft vorkommende *tapas taptrā* des Weltschöpfers vorbereitet wird.

4. Da entwickelte sich (*adhi-samavartata*) aus ihm (*tad*, der Accus. abhängig von *adhi*, entwickelte sich über dasselbe hinaus) zu Anfang *Kāma* (*ἔρω*, die Liebe), welcher des *Manas* erster Same war. — Die Wurzelung (*bandhu*, wörtlich die Einbindung, das potentiell-Vorhandensein; vgl. *baddhamūla*) des Seienden in dem Nichtseienden fanden die Weisen, indem sie mit Einsicht forschten, im Herzen!

Dies ist der Höhepunkt des Hymnus. Man beachte die Steigerung, welche darin liegt, daß das Urwesen v. 1 als das Verhüllende, v. 2 als atmend, lebend, v. 3 als lebenskräftiger, auszubrütender Keim erscheint, bis es v. 4 als Erstgeborenes den *Kāma* (den *ἔρω*, die *trishṇā*, die *ἐπιθυμία*, den Willen zum Leben) hervorbringt, *manaso retah prathamāṇ yad āsit*. Diese Worte sind zweideutig, und es fragt sich, ob das *Manas* den *Kāma*, oder der *Kāma* das *Manas* erzeugt. Ersteres ist die Auffassung der ältesten Auslegung; denn als solche ist schon zu betrachten die Stelle Taitt. Ār. 1,23,1, wo erzählt wird, daß „in Prajāpati's Gemüte (*manas*) sich ein Verlangen (*Kāma*) entwickelte“, wozu als Beleg erster Vers angeführt wird: „dies Verlangen, welches der erste Samen-erguß (das erste Erzeugnis) des Gemütes war“. Hierfür spricht auch der Wortlaut, namentlich das Wort *retas*, für welches man sonst *vijam* erwarten würde. Doch ist es nicht ganz ohne Bedenken, daß in dem Urwesen, in dessen Schilderung der

Dichter bisher so behutsam war, hier plötzlich ein intellektuelles Vermögen, *Manas*, vorausgesetzt wird, um v. 7 wieder bezweifelt zu werden. Auch ist *Kāma* hier nicht ein einzelnes Verlangen, wie Taitt. Ār. 1,23,1, welches ein Gemüt voraussetzt, sondern das Princip des Verlangens, welches vom Gemüt vorausgesetzt wird. Es ist daher möglicherweise *manaso retah* doch nicht gen. subjectivus sondern gen. objectivus, und zu übersetzen: „*Kāma*, welcher (*yat*) der erste Same (*retah* = *vijam*), der erste Ursprung des Gemütes war“; also der unbewußte Wille (*Kāma*) als Grund des bewußten Willens (*manas*), ähnlich wie in der Sāṅkhya-Lehre, die vielleicht in dieser Auffassung fußt, die unbewußte *Prakṛiti* der Grund des (*Mahad, Buddhi* und gelegentlich auch *Manas* genannten) Weltintellektes ist. Hierzu stimmt auch der Schluß des Verses, welcher (mag man *hrīdi* mit *pratiśhya* oder mit *niravindan* verbinden) eine Bestätigung der großen Willenslehre Schopenhauers (1818) ist, ganz ebenso wie das Göthe'sche Wort (zuerst 1827):

„Ihr folget falscher Spur,
„Denkt nicht, wir scherzen!
„Ist nicht der Kern der Natur
„Menschen im Herzen?“ —

5. Der fünfte Vers ist bei der großen Kürze des Ausdrucks dunkel und wird verschieden erklärt. Der Komm. zu Vāj. Samh. 33,74 liefert sogar drei Erklärungen, eine rituelle, eine mythologische und eine psychologische, welche jedoch alle drei unbrauchbar sind. Besseres bietet der Komm. zu Taitt. Br. 2,8,9,5, welcher *eshām* auf die Dinge bezieht und den *raśmi* als den geistigen, die Welt durchleuchtenden Lichtstrahl des Brahman auffaßt. Ohne die Möglichkeit dieser Erklärung zu bestreiten, ziehen wir es doch vor, *eshām* auf die unmittelbar vorhergehenden *kāvayaḥ* zu beziehen und in dem Verse, in Fortsetzung von v. 4, eine Verherrlichung des in die Tiefen dringenden, forschenden Menschengestes zu finden, wie solche im Veda öfter vorkommen; vgl. namentlich das schöne Lied Atharvav. 4,1. So bildet der Vers auch einen passenden Übergang zu dem folgenden, welcher in edler

Selbstbescheidung die Zulänglichkeit des Menschengestes zur Lösung des Weltproblems bezweifelt. Sonach wäre der mutmaßliche Sinn von v. 5 folgender:

Quer hindurch ist ihre (der Weisen) Meßschnur ausgespannt: was war darunter, was war darüber? (wörtlich: war es darunter, oder war es darüber?). Da waren Samenträger, waren Machtentfaltungen, (nämlich) Selbstsetzung (v. 2) unterhalb, Anspannung oberhalb.

Die Forscher spannen ihre Meßschnur aus und ziehen sie quer, in wagerechter Richtung durch das ganze Gebiet des Seienden hindurch, welches dadurch in zwei Hälften, eine untere und eine obere (vergleichbar den unterirdischen und oberirdischen Teilen einer wachsenden Pflanze), geschieden wird; es ist die Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und seiner Erscheinung, welche unter den Namen *Aryaktam* und *Vyaktam* (Unoffenbares und Offenbares) dem spätern Inder sehr geläufig ist. Auf welche Seite fällt bei diesem Querschnitt durch die Natur der Dinge das Urwesen? „war es unterhalb, oder war es oberhalb?“ Es war auf beiden Seiten, antwortet der Dichter, unterhalb als Samenträger (*natura naturans*), oberhalb als Machtentfaltungen (*natura naturata*); — unterhalb als Selbstsetzung (Ding an sich), oberhalb als Anspannung (Erscheinungswelt).

6. Aber wie ist die offenbare Welt aus der unoffenbaren abzuleiten?

Aber doch (*addhá*)! wer weiß es, wer hier (unter euch Versammelten, vgl. 1,164,6, oben S. 109) möchte es verkündigen, woher sie ursprünglich (*ā*) geworden, woher (sie stammt), diese Umschaffung? Die Götter (können es nicht wissen, denn sie) sind diesseits (*arvāg*) von der Schöpfung (*visvajaneva*) dieser Welt (*asyā*); also (wenn nicht einmal sie es wissen) wer weiß es, woher sie ursprünglich (*ā*) geworden ist?

Arvāk mit instr. statt des gewöhnlichen abl. wie (anscheinend) auch Atharvav. 5,11,6. Will man dies nicht, so muß übersetzt werden: diesseits (später, und erst) durch die Schöpfung dieser Welt (geworden); *asya* auf den *adhyaśha* v. 7 zu beziehen, scheint mir unthunlich.

7. (Derjenige), von welchem her ursprünglich diese Schöpfung (welche keine *srishṭi*, sondern nur *risṛishṭi* Um-schöpfung ist; Er ist auch *upādānam*, *causa materialis*) geworden ist, mag Er sie nun geschaffen oder nicht geschaffen (sondern auf eine andere Weise hervorgebracht) haben (lies: *yadi rā dadhe yadi rā na dadhe*), Er, der als der Aufseher dieser Welt (das Auge über ihr hat) im höchsten Himmelsraume, der fürwahr! weiß es, — oder weiß auch Er es nicht?

Für einen Augenblick personifiziert sich dem Dichter das Schöpferwesen, aber sogleich fühlt er, daß er zu weit gegangen ist, und anticipiert die Lehre der Upanishad, nach der eine Erkenntnis nur ist, „wo eine Zweiheit gleichsam ist“, nicht aber bei dem Einen, welches zugleich Alles ist. —

Wir versuchen zum Schlusse eine metrische Übertragung, bemerken aber, daß keine Übersetzung der Schönheit des Originals je genugthun wird.

Rigveda 10,129.

1. Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —
Wer hielt in Hut die Welt; wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?
2. Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. —
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, aufser dem kein andres war.
3. Von Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ocean ohne Licht, in Nacht verloren; —
Da ward, was in der Schale war versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.
4. Aus diesem ging hervor zuerst entstanden,
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe; —
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.
5. Als quer hindurch sie ihre Meßschnur legten,
Was war da unterhalb? und was war oben? —
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,
Selbstsetzung drunten, Angespanntheit droben.

6. Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen? —
7. Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiß es! — oder weiß auch er es nicht?

IV. Das Suchen nach dem „unbekannten Gotte“.

Nachdem die Erkenntnis zum Durchbruche gekommen war, daß alle Götter und alle Welten zurückgehen auf eine ewige, unwandelbare Einheit, so mußte das Streben der denkenden Geister dahin gerichtet sein, diese, in den besprochenen Hymnen 1,164 und 10,129 noch ganz unbestimmt auftretende Einheit näher zu bestimmen. Dieses Bestreben ist der Grundzug der ganzen folgenden Entwicklung bis zu den Upanishad's hin, in denen es einen gewissen Abschluß findet; die Anfänge desselben liegen aber noch auf dem Boden des Rigveda und finden ihren Ausdruck namentlich in den Hymnen über

Prajâpati, 10,121. 414
Viçvakarman, 10,81. 82.
Brahmaṇaspati, 10,72 u. a.
Purusha, 10,90.

Diese Hymnen setzen vielleicht nicht die Einheitslieder 1,164 und 10,129, jedenfalls aber den in ihnen auftretenden Einheitsgedanken voraus; daß die Welt auf einer von allen altvedischen Göttern verschiedenen und über sie erhabenen Einheit beruht, steht ihnen von vornherein fest: denn sie sind bemüht, diese Einheit zu bestimmen als ein allen Göttern überlegenes göttliches Wesen, dessen Namen, *Prajâpati* (Herr der Geschöpfe), *Viçvakarman* (Allschöpfer), *Brahmaṇaspati* (Gebetesherr) und *Purusha* (Mann, Geist), schon beweisen, daß sie nicht, wie die frühern Götter, im Volksbewußtsein wurzeln, sondern Gebilde der denkenden Abstraktion sind.