

DER
RIGVEDA IN AUSWAHL

VON

KARL F. GELDNER

ZWEITER TEIL

KOMMENTAR

STUTT GART
DRUCK UND VERLAG VON W. KOHLHAMMER
1909

4a-b. Jeder Geniesser, der Speise isst, isst sie nur durch mich, die ich zur Fähigkeit der geniessenden (Seele) werde' S. zu AV. Auch zu *yó vipáś-yati* u. s. w. ist *so 'pi mayaiwa* mit S. zu ergänzen. - d. *śruta viśruta sakhe*, *mayā vaksyamāṇam śrau* S. - 5a. *eva* bedeutet, dass ich keinen anderen zum Lehrer habe' S. zu AV. - c. *kāmdye* 'wen ich wünsche, den mache ich', d. h. wen ich als Gewaltigen oder Ṛṣi u. s. w. wünsche, den mache ich dazu. Zur Konstruktion vgl. Ait. Br. 2, 25, 2; 8, 15, 1. - 6b. Vgl. 10, 182, 3 *yé brahmadviṣaḥ śrāve hāntāv* u. Danach ist *brahmadviṣe* Attraktion, *śrāve* aber mit a zu verbinden. Dagegen S.: 'Um den Feind der Brahmanen, den Śaru, den Schädiger, den in Tripura hausenden Asura, zu töten'. - c. 'Im Interesse der Sängersleute verursache ich Krieg mit den Feinden' S. - 7a. Ich gebäre (oder: ich treibe) den Vater an der Spitze dieser Welt. 'Den Vater, den Himmel, erzeuge ich. Wo? Auf seinem, nämlich des Weltgeistes, Haupt. Denn in ihm als der Weltursache stecken alle Produkte, wie Äther u. s. w., so wie das Tuch in den Fäden' S. 'Im oberen Teil der sichtbaren Welt, im Satyaloka, erzeuge ich den Vater, den Erzeuger der sichtbaren Welt' S. zu AV. Der Vater ist der *ādhyakṣa* in 10, 129, 7, als dessen Mutter oder Lenkerin hier die göttliche Vāc erscheint. Vgl. Prajāpati und die Vāc als seine Gefährtin Tāṇḍ. 20, 14, 2 und Śat. 5, 1, 3, 11: 'Wenn es etwas Höheres als Prajāpati gibt, so ist das nur die Vāc.' - b. Als Meeresbrausen und Donner und zugleich als kosmisches Prinzip im Urwasser, von welchem nach 10, 121, 7 der *dsu* der Götter, d. h. der Wind, ausging. Der Wind ist aber nach Tār. 3, 9, 1 der Gatte der Vāc. Vgl. 10, 45, 3 *samudrē - apsu āntāḥ*. S. erklärt *samudrē* als Weltgeist. Seine zweite Erklärung in AV. lautet: 'Das Feuer, das im Meer, im Wasser als unterseeisches und als Blitzefer steckt, das ist die Ursache von mir, wenn ich die mittlere Stimme (des Donners) repräsentiere'. - c. *itāḥ* wie in 10, 121, 7. - 8a. Das Bild wird durch 7b vorbereitet. Die Rede bricht so urplötzlich mit elementarer Gewalt aus den Tiefen des Innern, wie der Sturm aus den Tiefen des Meeres hervorzubrechen scheint. 'Alle Wesen, Produkte als ihre Ursache hervorbringend, ich allein, von keinem anderen regiert, wehe ich ganz von selbst, entstehe ich, wie der Wind, von keinem anderen angetrieben, ganz nach Belieben zu wehen beginnt' S. zu RV., ganz ähnlich zu AV.

X, 127. An die Nacht. Ein Abendsegen. - 1. TBr. 2, 4, 6, 10. a-b. 'Mit den, Augen vergleichbaren, leuchtenden Sternen', so richtig S. Vgl. TBr. 3, 7, 7, 1 *śrīyo vāriṣṭho akṣābhīr vibhāti*, von den Sonnenstrahlen. Im RV. liegt das Bild des Hirten zugrunde, vgl. 7, 13, 3. - *purutrā*: 'an vielen Orten' S., 'an vielen Tagen, immer wieder kommend' S. zu TBr. - c. Vgl. 2, 8, 5; 8, 28, 5. - 2a-b. Vgl. 3, 2, 10; 10, 142, 4. 'Die unten befindlichen Schlingpflanzen, Sträucher u. s. w. und die hohen Bäume u. s. w. erfüllt sie mit ihrem Glanz' S. - 3a. Die Schwester, die Uṣas; diese steht mit Synekdoche für den ganzen Tag. - c. Wie die Nacht den Tag verdrängt, so möge oder wird das Dunkel wiederum der Uṣas weichen. - 4a. Elliptisch. S. ergänzt: 'soll gnädig sein'. Möglich auch: (bleibe) uns heute dieselbe, bei deren Kommen wir uns niederlegten, d. h. so wachsam, wie in Str. 1 geschildert wird. Vgl. den Eingang von 5, 79, 3; 6, 61, 9 (hier nimmt S.

gleichfalls Ellipse an). - 5b. Vgl. 1, 48, 5. - c. Vgl. 8, 27, 12. - 6. *sutarā sukhena tarayiyā kṣemakarī* S.

7a-b. *pēpīsat*: *bhṛṣam pīṃsat*, die an allen Gegenständen haftende Finsternis, die schwarzfarbige', *vyāktam* 'die durch ihren Glanz alles bestreichende oder die sichtbare, diese nächtliche Finsternis kam an mich heran' S. Die Finsternis wurde als Substanz gedacht, vgl. den berühmten Vers der Mṛcchakaṭikā ed. Godabole p. 41, 353 und ib. 139, 106. - c ist Utprekṣā: Uṣas soll durch ihr Erscheinen der Finsternis gegenüber den Exekutor (s. *ṛṇayāt*) spielen, vor dem jene flieht. Der umgekehrte Fall 4, 23, 7. Der vor dem Exekutor flüchtige Schuldner 1, 169, 7. Prosaischer ist S.: 'Entferne die Finsternis wie Schulden. Wie du die Schulden der Sänger durch Geldgeben tilgst, so entferne auch die Finsternis'. - 8. TBr. 2, 4, 6, 10. a und c gehören zusammen, b ist Satzparenthese. Zu *vyāśvā* ist *stōmam* zu supplieren. *ākaram* ist dopselsinnig. Dem Dichter schwebt der heimtreibende Hirt als Bild vor. Vgl. 1, 114, 9 *ūpa te stōmān pasupā ivākaram* (S. ganz richtig: 'die Lobverse übergebe ich dir, wie der Herdenwächter, der Hirt, die zur Morgenzeit ihm übergebenen Tiere zur Abendzeit den Besitzern zurückbringt') und 10, 23, 6; 6, 19, 3; 49, 12. - c. Hier ist *stōmam* zweimal oder *nā* hinter *jigyūṣe* zu denken. Zum Vergleich s. 9, 100, 4. - TBr. liest *jigyūṣi*. 'Wie die Kühe, so habe ich die in den Kühen mitbegriffenen Rinder, Büffel u. s. w., kurz alle Herdentiere zu dir gebracht. Darum *vyāśva*, nimm alle Kühe u. s. w. in deinen Schutz. Denn über Nacht werden die Tiere in Ställen bewacht. Diese Göttin Nacht hat auch (*nā*) unser Loblied in Beschlag genommen' S. zu TBr.

X, 129. Nach Anukr. ist das Lied ein *bhāvavṛttam*, d. h. sein Inhalt ist beschreibend.¹ Ṣaḍḡ. erklärt den Ausdruck *bhāvavṛttam* so: *bhāvānām padārthānām vṛttih śṛṣṭyādīpavṛttir yasya devatā tad bhāvavṛttiyam*, also ein Lied, das sich mit dem Gang der Dinge, bestehend in Schöpfung u. s. w., beschäftigt.

Auf dieses alte Schöpfungslied ist vielfach die spätere Schöpfungstheorie gegründet. Was hier nur durch einen Spiegel in einem dunklen Worte geschaut und in wenigen Strichen angedeutet ist, wird später im einzelnen ausgemalt. Das Lied gibt keine eigentliche Schöpfungsgeschichte, sondern es will, wie Str. 4c hervorhebt, das eine grosse Problem, das Verhältnis von Nichtsein und Sein in der Schöpfung, lösen. Die landläufige Ansicht war die, dass das Seiende, d. h. die Welt, aus dem Nichtseienden entstanden sei (10, 72, 2, 3; AV. 10, 7, 25; Śat. 6, 1, 1, 1; Chānd. Up. 6, 2, 1; Tūp. 2, 7, 1), während nach Āruṇi im Anfang nur das Seiende, Eine, Zweitlose war (Chānd. Up. 6, 2, 2) und nach der Theorie des Sāṃkhya Seiendes nur aus Seiendem entsteht (Sarvadarśanasamgraha p. 149, 18; Taittvakaumudī ed. Gangānātha p. 19, 15). Der Dichter von 10, 129 schlägt den Mittelweg ein. Die Welt war im Urzustand, vor der Schöpfung, weder seiend noch nichtseiend. Sie war nicht real, sofern die Erscheinungswelt damals nicht existierte; sie war aber auch nicht unreal, sofern das Eine vorhanden war. Das 'Eine' ist die Vorstufe des späteren Brahman und des *avyakta* der

¹ Vgl. mein Programm Zur Kosmogonie des Rigveda (Marburg 1908), in dem S.s Kommentar zu RV. vollständig übersetzt ist.

Sāṃkhya, das unentfaltete Urding, in welchem die mannigfaltige Welt ihre Einheit findet. „Dieses Eine fürwahr hat sich zu dem All entwickelt“ RV. 8, 58, 2. „Das Eine enthält alles, was sich bewegt und was feststeht, was geht und fliegt; verschiedenartig hat es sich entwickelt“ 3, 54, 8. „Das, was nur ein Eines ist, benennen die Sprachkundigen vielfach“, heisst es in 1, 164, 46 von dem Urgott, für den die einzelnen Gottheiten nur verschiedene Bezeichnungen sind. Während nach 10, 82, 6 das Eine im Nabel des Urgottes steckt und alle Welten auf ihm stehen (beruhen), ist es nach 1, 164, 6 mit dem Urgott identisch. Die Urwasser empfangen es als Keim (10, 82, 6). Es ist also zugleich Urgott und Weltursache, Weltkeim, denn der unbenannte Gott hat die Welt erschaffen, indem er sich in den Keim verwandelte und sich entwickeln liess (10, 121, 1). Die Schöpfung ist danach ein Akt der Selbstbefruchtung und Urzeugung des unbenannten Eines. Diesem ersten Schöpfungsakt, in welchem durch den Weltkeim scheinbar aus dem Nichts die Welt geboren ward, sind die Str. 1–5 gewidmet. Das Bild der Zeugung wird dabei festgehalten. Der Dichter tut gleichsam nur einen visionären Blick in das Dunkel der Schöpfung, eben in jenen Zeugungsvorgang (Str. 5). Aber die volle Wahrheit und die letzte Ursache der Schöpfung vermag er nicht zu durchschauen. Auch die Götter kennen sie nicht, vielleicht nicht einmal der Urgott. So bildet Str. 5 den Übergang zu dem Bekenntnis des Ignorabimus, in dem das Lied ausklingt (6–7). Das Lied steht TBr. 2, 8, 9, 3. Eine Art von Kommentar dazu liefert mehrfach die Schöpfungsgeschichte bei Manu 1, 5 fg. – Das Lied ist so gebaut, dass die Hauptgedanken immer in der folgenden Strophe ihre Erläuterung finden. 1–3. Schilderung des *avyaktam*, des Unentfalteten, abwechselnd negativ, was damals nicht war, und positiv, was das *avyaktam* eigentlich war: das Urwesen, das Eine. 1a gibt das Thema an, das im folgenden eingehender behandelt wird. Sat. 10, 5, 3, 1 nimmt auf den Eingang des Liedes Bezug und darf als ältester Erklärungsversuch gelten: „Diese Welt (*idam*) war im Anfang gewissermassen nicht unreal, und sie war gewissermassen auch nicht real; im Anfang war gewissermassen diese Welt, und gewissermassen war sie nicht; sie war damals nur Denken. Deshalb sagt der Rṣi darüber: *ndsad āsin nō sād āsit tadānim* (10, 129, 1a), denn das Denken ist gewissermassen weder real noch unreal. Dieses Denken wünschte als etwas Erschaffenes in die Erscheinung zu treten, als etwas mehr Ausgesprochenes, Konkretes, es wünschte sich eine Persönlichkeit (*ātman*). Es erhitzte sich innerlich, es verdichtete sich“. Im wesentlichen gibt diese Stelle den Gedanken des Dichters richtig wieder. Als Subjekt in a ist aus 3b mit Sat. *idam* „diese sichtbare Welt“ zu denken. Die jetzige Welt bestand damals (vor der Schöpfung) nur als das Eine. Dieses Eine aber war nur geistig, blosses Denken nach Str. 4b in Übereinstimmung mit Sat. a. a. O., und als solches nichts Reales im gewöhnlichen Sinn, aber auch nicht schlechthin nichtseiend, kein Nichts. Positiv drückt sich Manu aus. Nach ihm ist sowohl das Unentfaltete wie das Denken (oder die Denksubstanz), welches der Brahman als erstes aus sich entwickelt hat, zugleich real und unreal (Manu 1, 11 und 14). – *tadānim*: vor der Schöpfung, im Urzustand. „Als die erste Schöpfung vernichtet und die folgende Schöpfung noch nicht entstanden war, damals waren

weder das Sein noch das Nichtsein. Die als Name und Form ausgeprägte, deutlich vor Augen liegende Welt wird mit dem Wort ‚Sein‘ bezeichnet. Das Unreale, das einem Menschenhorn u. s. w. vergleichbar ist, heisst das Nichtsein. Dieses beides existierte nicht. Vielmehr war ein gewisser unentfalteter Zustand. Und dieser ist wegen mangelnder Deutlichkeit nicht real und, weil er als Erzeuger der Welt wirkliche Existenz hat, nicht unreal‘ S. zu TBr. – b. Die einzelnen Teile der Welt fehlten. Insofern hat die gewöhnliche Annahme eines Urnichts ihre Berechtigung. Vgl. TBr. 2, 2, 9, 1 *iddm vā āgre natvā kimcandsit | nā dyakr āsit | nā pṛthivī | nāndriksam*. Aber es heisst dort weiter *tād āsād evā sām māno ’kuruta syām iti*. *as* bezeichnet also auch dort das empirische Sein. ‚Was in Kürze mit den Worten *nō sād āsit* ausgedrückt ist, das wird im folgenden näher ausgeführt‘ S. zu TBr. Nach ihm sind also 1b–d und 2a–b nähere Ausführung des *nō sād*, 2c–d des *ndsad*. – c. Verallgemeinerung von b. Die Welt war ohne Inhalt, ohne Umhüllung und ohne den obersten persönlichen Gott. Die Fragen sind alle rhetorisch, werden aber zum Teil indirekt im folgenden beantwortet. *kim āvarivāh*: S. gibt zwei Erklärungen. Das erste Mal fasst er *kim* als acc., das zweite Mal als nom. Das erstere ist richtig: Was (acc.) hüllte die Welt (nom.) ein, d. h. was enthielt die Welt? Vgl. *aurṇot* AV. 7, 1, 2. *kāha* worin, d. h. in welcher Hülle? ‚Die Kenner der Purāṇas sprechen von dem ‚Vernunftprinzip‘ u. s. w. als den Hüllen ausserhalb des Welteies; diese Gesamtheit der Hüllen wird durch das einen Zweifel ausdrückende dreimalige *kim* negiert. Die Hülle setzt etwas Sichtbares als Verhülltes voraus. Weil damals das Welteie nicht da war, welches Ding wäre wohl von diesen Hüllen eingehüllt worden? D. h. infolge dieses Fehlens des Verhüllten ist auch keine Hülle vorhanden. Worin? ist ein Zweifel bezüglich des Ortes. *kasya sārman* ein Zweifel bezüglich des Grundes‘ S. zu TBr. Die weitere Erklärung von *sārman* ist aber hier wie zum RV. modern und verfehlt. – d. Fortsetzung von b. Es fehlte das umschliessende Meer. ›Irgend ein Einfältiger, der die auf eine untergeordnete¹ Weltauflösung bezügliche Schriftstelle: ‚Diese Welt war anfangs Wasserflut‘ gehört hat, ist in dem Irrtum, dass auch bei der grossen Weltauflösung ein solches Wasser vorhanden ist. Um diesen Irrtum zu beseitigen, wird das Wasser negiert‘ S. zu TBr. Die Theorie von den verschiedenen Weltauflösungen und wiederholten Neuschöpfungen ist aber erst durch das Sāṃkhya aufgekommen.

2. Nir. 7, 3. a–b Fortsetzung von 1b–d: Es gab nicht Menschen und Götter (a), noch die Zeiteinteilung (b). ›Vor der Entstehung dieser Welt gab es nicht den Begriff ‚Tod‘, weil kein Sterblicher da war‘ Dur. – b. *praketāh*: *prajāñānam* Dur., S.; *cihnam* S. zu TBr., und zwar seien, wie er richtig bemerkt, Mond und Sternbilder das Zeichen der Nacht, die Sonne das des Tages. ‚Weil Tag und Nacht durch den Aufgang und Untergang der Sonne erkennbar werden, so ist es ganz richtig, dass durch deren Fehlen jene nicht vorhanden waren‘ Dur. – c–d. Das Urding. c. *svadhāyā*: Der Vedānta lehrt, dass die frühere Welt zwar unterging, aber die *sakti* derselben zurückblieb, und aus der Wurzel dieser *sakti* er-

¹ Vgl. darüber Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, S. 221.

steht sie aufs neue, Śāmk. p. 303, 1. Im Śāmkhya ist insbesondere die latente Nachwirkung der Werke (*adyṣṭa*) jene weltentfaltende Kraft. Hier, wo diese Theorien noch nicht gelten, ist die dem Einen a priori eigene Lebenskraft oder Initiative gemeint. Diese Urkraft heisst hier *svadhā*. Vermöge dieser Urkraft atmete das Urwesen, ohne einen windgleichen Odem hervorzubringen. Es lebte also nicht physisch, sondern nur geistig, eben weil es nur *mānas* ist. — *ekam: sarvaśaktimad brahma* Dur., *brahmavastu* S. zu TBr. *svadhāyā: annena asminn eva paramātmani yā atra śaktiḥ, tayā nimittabhūtayā* Dur., „zusammen mit der *māyā*, d. h. mit der Ursache¹ der ganzen Welt“ S. zu TBr. *dnid avātām*: „Es regte sich. In diesem Fall ist die Regung nicht Bewegung, vielmehr nur reines Sein; in diesem Sinn steht die nähere Bestimmung *avātām*, ohne Luft, d. h. unbeweglich“ S. zu TBr. — d. „Ausser diesem einen Brahman war ein anderes Höheres nicht vorhanden. Durch Negierung der Welt ist etwas Niedrigeres schon vorher in Abrede gestellt. Es gab also nichts Höheres noch Niedrigeres, vom Brahman Verschiedenes“ S. zu TBr.

3. Nir. 7, 3. Die Strophe auch von Medhātithi zu Manu 1, 5 erklärt. Nochmals das Chaos und die Geburt, d. h. das Zurweltwerden des von diesem eingeschlossenen Weltkeims. a–b. Vgl. *sambhūtam aprajñātam* Manu 1, 5. a. „Finsternis war von stockdunkler Finsternis verhüllt, nicht unterschieden, *apraketam* unkenntlich, *agre*, d. h. vor der Schöpfung, denn damals war kein Seher, kein Sehen und auch kein zu sehender Gegenstand“ Dur.; „da die äusserlichen und innerlichen Lichter, wie Mond, Sonne, Feuer u. s. w., in der grossen Weltauflösung verschwunden waren, so herrschte pure Finsternis, und diese Finsternis war von konsistenter Finsternis bedeckt. Damals gab es keinen Erkennenden und infolge davon kein Erkennen von irgend etwas, darum heisst es ‚in Finsternis gehüllt‘ Medh. — b scheint im Widerspruch zu dem Urnichts, insbesondere zu 1 d zu stehen und erinnert an die Theorie der späteren Hyliker, wonach die Welt anfangs nur aus Wasser als dem Urstoff bestand: *dpo vā idm agre salilām āsit* TS. 5, 7, 5, 3, ähnlich 7, 1, 5, 1; TBr. 1, 1, 3, 5; 2, 2, 9, 3; Ār. 1, 23, 1 (s. Str. 4); Śat. 11, 1, 6, 1; Kāth. 1 p. 84, 14. Diesen Widerspruch mögen auch die Kommentare gefühlt haben. Entweder geben sie dem Wort *salilām* durch Etymologie eine allgemeinere Bedeutung, so Dur., Medh. (*saraṇadharmakam*) und S. in seiner ersten Erklärung zum RV. (*idam dyṣyamānaṃ sarvaṃ jagat salilam kāraṇena saṃgatam avibhāgāpanam āḥ | āsit*), oder der Satz wird als Luptopamā gefasst, so von S. zu TBr. und in der zweiten Erklärung zum RV.: „Wie Wasser mit Milch vermengt schwer zu unterscheiden ist, so war die mit der Finsternis eine unteilbare Einheit bildende Welt nicht unterscheidbar“. Erwägt man aber, dass in c zweifellos von dem Keim die Rede ist, so lässt sich unsere Strophe von 10, 82, 5, 6; 10, 121, 7, 8 unmöglich trennen. Der *gārbha* dort ist der als Embryo gedachte Weltkeim, und das Wasser, das diesen Embryo enthält oder trägt, ist das Fruchtwasser, in welchem der wirkliche Embryo schwimmt. Daraus hat sich die Vorstellung eines wirklichen Urwassers einerseits in den kosmogonischen Erzählungen der Brāhmaṇas, andererseits bei Manu 1, 8 fg. ent-

¹ Der illusorischen oder wirklichen, je nachdem Vedānta- oder Śāmkhya-lehre gemeint ist.

wickelt. Nach Manu erschuf der Urgeist zuerst die Wasser und entlässt in diese seinen Samen als Ei, aus dem er selbst als der Brahman und Grossvater aller Welten geboren wurde. — In Str. 3 geht also die Schilderung einen Schritt vorwärts: es wird die Welt nicht mehr im absoluten Urzustand, sondern im embryonalen Zustand dargestellt. Der Weltkeim setzt notwendig die Welt erfüllende Fruchtwasser voraus; dies ist aber nur als Begleiterscheinung, nicht etwa als Urstoff zu denken, selbst noch etwas Totes, aber den lebensvollen Keim in sich schliessend. b–c sind bis zu einem gewissen Grad die nachträgliche Beantwortung der Frage in 1 c. — c. *tucchyā* und *ābhū* sind scharfe Gegensätze. Zu *tucchyāna* wird man nach der obigen Erklärung am besten *salilena* ergänzen. TBr. liest *tucchēna*. Die Komm. fassen es adjektivisch, erklären aber zu modern. *tucchēna sūksmeṇa, ābhū sthūlam* Medh. — d. „So weit ist der unentwickelte Zustand der Welt erklärt. Im vierten Pāda wird das erste Stadium der Schöpfung gelehrt“ Medh. TBr. und Medh. lesen *tāmasaḥ*. Das *tāpas* ist der heisse, innere Drang, der dem als Zeugungsakt vorgestellten Schöpfungswerk vorausgeht. Auch später entwickelt der Schöpfer vor dem eigentlichen Schöpfungsakt ein solches *tāpas*.¹ *tād* (die Welt) *āsad evā sām māno 'kuruta syāmi iti | tād atapyata* u. s. w. TBr. 2, 2, 9, 1; *prajāpatir akāmayata prajāḥ sṛjeyti sā tāpo 'tapyata sā sarpān asṛjata* TS. 3, 1, 1, 1; ähnlich TBr. 2, 2, 3, 1; 2, 3, 8, 1; 3, 11, 8, 6; Śat. 6, 1, 1, 8 u. ö. Statt *tāpo 'tapyata* heisst es so *śocat* Tāṇḍ. 6, 5, 1; 7, 5, 1. Vgl. auch *sa tūṣṇīm manasādhyāyat* Tāṇḍ. 7, 6, 1; *abhidhyāya* Manu 1, 8 und das *haras* des Prajāpati JUBr. 1, 21, 7. Nach S. ist *tāpas* das Nachdenken über das zu Erschaffende. — *ajāyata*, vgl. *jayāḥ svayam* Manu 1, 9. „Entstand in Form der sichtbaren Welt“ S. zu TBr.

4–5. Die Erzeugung, durch die das Urwesen sich selbst als Welt gebar. 4. Der Übergang vom Geistigen zum Ungeistigen, zunächst bis zum Weltsamen. Die Strophe auch TBr. 2, 4, 1, 10. — a–b. Wiederum gibt ein vedischer Prosatext, auf den schon S. zu TBr. 2, 4, 1, 10 hinweist, den besten Kommentar zu der Strophe. TĀr. 1, 23, 1 heisst es: „Diese Welt war Wasser, nur Flut. Prajāpati allein erschien auf einem Lotusblatt. In seinem Denken entstand der Wunsch: ich möchte diese Welt erschaffen. Darum, worauf der Mensch mit seinem Denken kommt, das spricht er im Wort aus, das tut er mit der Tat. Darüber handelt diese Strophe: *kāmas* u. s. w. (10, 129, 4)“. — a. Wie in den zu 3 d angeführten Brāhmaṇastellen dem *tāpas* und der Schöpfung des Prajāpati der Wunsch vorausging, so hier dem *tāpas* und *ajāyata* der *kāmaḥ*. Dieser *kāma* ist zugleich das Verlangen zur Fortpflanzung und zur Schöpfung, = *sisṛkṣā* S., „der Wunsch: ich möchte dieses All erschaffen“ zu TBr. und Ā. — *tād*, sc. das Eine, als acc. von *adhisam-vṛt* abhängig zu machen, vgl. *adhi-sthā, adhi-kṣi*. S. zu Ā. fasst *tād* als Adverb: *tadānīm sṛṣṭikāle*, ebenso zu TBr. 2, 4, 1, 10. Zu TBr. 2, 8, 9, 4 gibt er folgende Erklärung: „Das erste Produkt (*rētaḥ prathamam*) des dem höchsten Brahman eigenen Denkens, das (*tād*) wurde im Anfang der Schöpfung zum Wunsch und trat übermächtig hervor. Dieses ist der

¹ Vgl. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, p. 123. Auch S. ist dies nicht entgangen. Er verweist zu Str. 4 ganz richtig auf TUp. 2, 6, 1.

² Vgl. auch Tāṇḍ. 4, 1, 4; 6, 1, 1; TUp. 2, 6, 1.

Sinn: dieses eine zweitlose Ding, das da ist Wahrheit, Erkenntnis, das endlose Brahman (TUp. 2,1,1), war vor der Schöpfung in Finsternis gehüllt. Diesem von der Finsternis nicht unterschiedenen Brahman entstand im Anfang der im Verlangen zur Schöpfung bestehende Gedanke, und das Ding, was das erste Produkt dieses Gedankens war, das war der Wunsch. Und dieser Wunsch wird deutlich in einer Upaniṣad erwähnt: ‚Er wünschte: ich möchte mich vervielfältigen, mich fortpflanzen‘. D. h. ich, der allein, ohne Zweiten ist, möchte vielfach werden‘ S. zu TBr. – b. Zu *mānasah* ist ausser den oben zitierten Stellen Sat. 10,5,3,1 und TĀr. 1,23 besonders zu vergleichen MS. 4 p. 20,13: ‚Prajāpati war nämlich allein. Er wünschte: ich möchte mich vervielfältigen, mich fortpflanzen. Er dachte im Gedanken (mit dem Denkkorgan) über sich selbst nach (vgl. die zu 3d angeführten Stellen); er wurde schwanger; als er gebar‘ u. s. w. Ṣaḍv. Br. 4,1 ‚Prajāpati erhitzte sich innerlich. Während er sich innerlich erhitzte, entstand (in ihm) der Gedanke: ich will Götter schaffen.‘ Vgl. auch Sat. 10,6,5,1. Während Manu 1,8 von dem Nachdenken (*abhi-dhya*) des Unentfalteten spricht, das *mānas* selbst aber 1,14 als erstes Entwicklungsprodukt aus dem persönlichen Brahman hervorgehen lässt, verlegen MS., Ṣaḍv. und TĀr. a. a. O. den Wunsch zu schaffen, in das *mānas* des Prajāpati, RV. 10,129 aber in das *mānas* des unentfalteten Einen, das eben als ein rein geistiges Wesen nach Sat. 10,5,3,1 *mānas* selbst ist. *mānasah* ist, wie TĀr. zeigt, gen. subj., nicht obj., und ähnlich wie *mānasō dhi* in 7,33,11 zu verstehen. Dort ist von der geistigen Erzeugung des Vasiṣṭha die Rede, hier von der Entwicklung der materiellen Welt aus dem geistigen Urwesen. Das Bild der Zeugung wird festgehalten, daher *retah. reto bhāvinaḥ praṇācasya bijabhūtam* S., = *kāryam* zu TBr. Der erste Same des *mānas* war das gleichfalls noch geistige Verlangen, der Wille zur Schöpfung. *yāt* ist von *retah* attrahiert für *yāh* sc. *kāmah*. Richtig schon Deussen. Zu TĀr. fasst S. *yād* = *yadā* als Korrelat von *tād* in a. Dagegen sieht er zu TBr. 2,4,1,10 in b den Vordersatz von c: ‚Was der im Verlangen bestehende erste Same des Denkens des Prajāpati war, diesen fanden die Weisen durch Abstraktion als den in dem nicht realen Prajāpati als der Ursache steckenden *bandhu*, d. h. als die wesentliche Ursache der realen Welt als des Produktes‘. Wieder anders zu TBr. 2,8,9,4 (s. zu a). Die reale Welt ist also eine Emanation des immateriellen geistigen Urdinges, durch sukzessive sich verungeistigende Ausscheidung daraus entstanden. a–b enthält die Entwicklungsstufen dieser als Zeugung vorgestellten Weltentstehung bis zum Weltsamen. Mit 3d kombiniert ergibt sich diese Reihenfolge: Denken, Verlangen, heisser Drang, Same, Geburt. Wie dieser Weltsame in und aus dem Urding zustande kam, erläutert die nächste Strophe. Mit dem Schlagwort *retas* ist aber im Prinzip das Problem des Überganges vom Unrealen zum Realen gelöst. Mit Befriedigung konstatiert in 4c–d der Dichter diese Tatsache. – c. *asaty avyakte tamasi* S. zu TBr. ‚Mit welchem Mittel? Darauf wird geantwortet: Die Weisen, jeder in seinem Herzen, mit dem durch Yoga vorbereiteten Verstand *pratisyā*, feststellend, dass er die Ursache der Welt ist, dass nur der Wunsch des Prajāpati die Ursache der Schöpfung ist. Die Ursache wird als unentfaltet *asat* genannt, das Produkt aber als entfaltetes *sat*‘ S. zu TBr. 2,4,1,10. *pratisyā pratyekam niścītya*,

sataḥ: vidyamānasya vyaktasya jagataḥ, bandhuṃ bandhakam utpattihetum kāmam, asati avyakte kāraṇe S. zu TĀr. *pratisyā* gehört zu *hyā* wie zu *manisā*. Zu d ist noch zu vergleichen AV. 12,1,8, wo es von der Erde heisst: *yām māyābhīr anūdāran manisṭyah*.

5. VS. 33,74. Diese Strophe, deren Pādas kunstvoll verkettet sind, gibt die Antwort auf die aus der vorangehenden Strophe sich von selbst aufräugenden Fragen: Wie konnte in dem geistigen Urwesen der Same der künftigen Welt entstehen und zur Leibesfrucht werden? Und woher kam den Weisen diese Erkenntnis? a beantwortet die letztere Frage. Das geistige Auge der Seher drang mit seinem Lichtstrahl quer, d. h. mitten durch das Dunkel der Vorwelt und verbreitete so Licht über den ganzen Schöpfungsakt. Zu *esām* ist *kavinām* aus 4d zu ergänzen. S. zu TBr. fasst *rasmī* als den sonnenstrahlgleichen, rein geistigen höchsten Ātman. *tirasctnak: tiryagavasthito, madhye sthitaḥ* S. *rasmī* in Verbindung mit *vi-tan* TBr. 2,8,9,1, *ā-tan* RV. 4,52,7; 7,47,4; 1,35,7, mit *sam-tan* 7,2,1. Will man aber *rasmī* in der Bedeutung ‚Schnur‘ oder ‚Leitseil‘ fassen, so wäre, in etwas anderem Bilde ausgedrückt, der Faden zu verstehen, an dem der spekulierende Geist den Weg in die Urzeit der Schöpfung zurückfindet. Ein ähnliches Bild kommt in 1,164,5, besonders aber in 1,189,4 vor: *nāvyaṇnavyam tāntum ā tanvate divi samudrē antāḥ kavāyah*. Doch verdient die erste Erklärung wohl den Vorzug. – b. Der Ausdruck *tirasctnak* in a legt die Frage nahe, ob es in dem Urzustand der Welt überhaupt Dimensionen gab. Daher fragt b: Gab es wohl unten, gab es wohl oben? Wem das zu künstlich erscheint, muss zu *āsīt* das Eine als Subjekt supplieren. ‚War es (bei dem Zeugungsakt, den der Dichter beständig im Sinn hat) wohl unten, war es wohl oben? – c–d geben die Antwort. *avastāt* in d entspricht dem *adhāh* in b, *parastāt* dem *upāri*; desgleichen entsprechen sich *retodhāh* und *prāyati*, ebenso *mahimānaḥ* und *svadhā* in chiasmischer Stellung. c konstatiert zunächst, dass die zur Zeugung notwendigen Faktoren vorhanden waren, nämlich die besamenden, befruchtenden Kräfte und die Ausdehnungs-, d. h. die befruchteten, geschwängerten Kräfte. – d erläutert diese noch genauer unter Beantwortung der Fragen in b. Unten lag bei dem Zeugungsakt die weibliche, empfangende Kraft, die hier der Urkraft des Einen in 2c gleichgesetzt wird, oben als die männliche Kraft die Aktivität (*prāyati*, das S. ganz richtig von *prāyat* ableitet), jene der Potentialität (*āvāyati*), diese der bewegenden Ursache des Aristoteles wenigstens vergleichbar. Die Spekulation des Dichters würde also darauf abzielen, dass infolge des Schöpfungstriebes im Urding eine Art von Selbstzersetzung, eine Scheidung der männlichen und weiblichen Kräfte, stattfand, die eine Art von Selbstbefruchtung des Einen ermöglichten. Auch diese Idee wird später mehrfach ausgesprochen. In Sat. 11,1,6,7 ist es Prajāpati, der sich zum Zweck der Schöpfung selbst befruchtet.¹ In Brh. Up. 1,4,3 aber zerfällt der Puruṣa-Ātman sich selbst in zwei Hälften, eine männliche und weibliche, die sich begatten und so die Schöpfung zuwege bringen. Nach dem Vedānta begreift Brahman sowohl die materielle wie die wirkende Ursache der Welt in sich, Saṃkara

¹ Vgl. auch MS. 4 p. 20,13 auf S. 212.

p. 398, 3. Nach S. zu TBr. wäre *svadhā* die *māyā* genannte *sakti* des höchsten Gottes, und diese ist unten, d. h. die unterste (inferiore) Ursache, *prayati* dagegen der höchste Ātman, weil die *sakti* in ihm wirkt (*prayatate*), also die höchste, oberste Ursache. 'Diese beiden, der höchste Geist und die *sakti*, welche die Ursache der Welt bilden, heissen in den Lehrbüchern Prakṛti und Puruṣa.' Dieser Hinweis auf das spätere Sāṃkhya ist jedenfalls am Platz, wenn auch die Begriffe sich nicht decken.

6-7. Wohl haben die Seher geschaut, wie die Welt geboren ward, aber die letzten Gründe der Schöpfung sind damit noch nicht erkannt, und die Frage, ob Gott im Himmel sie gemacht habe oder ob er ihre letzten Gründe kenne, bleibt offen. Kein Sterblicher, kein Gott kann die Antwort darauf geben. So klingt das Lied mit seiner steigenden Skepsis in einem Bekenntnis des Ignorabimus aus. Vgl. Sāṃkhya zu Brahmasūtra p. 426, 12. - 6a = 3, 54, 5 a; vgl. 1, 164, 7, 18. *addhā: pāramārthyena* S. - b. *visṛṣṭi:* 'diese mannigfaltige Schöpfung in der Form von Elementen und den aus Elementen entstandenen Dingen, von Genießenden (Seelen) und Genossenem (der Aussenwelt)' S. Den Begriff der Einzelschöpfung im Gegensatz zur Urschöpfung hat wohl erst das Sāṃkhya in das Wort gelegt. Im RV. bezeichnet das Wort wie in Śat. 10, 5, 3, 3; 14, 4, 2, 12 die Schöpfung schlechtweg. - c. 'Auch die Götter sind durch die Einzelschöpfung nach Erschaffung der Elemente Äther u. s. w. später geworden, d. h. sie sind nach der Erschaffung der Elemente entstanden. Wie sollten sie also die ihrer eigenen Schöpfung zeitlich vorausgehende Schöpfung kennen?' S. - TBr. liest *visṛjanāya*, hier doch wohl in dem Sinn: die Götter (kamen) nachträglich zum Zweck der Einzelschöpfung. S. aber erklärt: 'Sie sind nach der Einzelschöpfung, nicht aber vor der Schöpfung da'. - d. Zu *djātā* (b) - *ābabhūva* vgl. Chānd. Up. 6, 9, 3 *yad yad bhavanti tad ābhavanti*, AV. 7, 5, 2 *yajñō babhūva śā ā babhūva*; ib. 11, 4, 20 und MBh. 1, 90, 6 *katham ābhavanti katham ābhavanti*. - *yātāḥ*, sc. *kāraṇāt* S.

7 a-b. Es ist mit S.s zweiter Erklärung aus Str. 6 *ko veda* (d. h. *na ko 'pi*) zu ergänzen. *yātāḥ* wie in 6 d zu verstehen. S.: 'wer kennt den höchsten Geist, aus dem als materieller Ursache sie entstanden ist?' In der ersten Erklärung aber verbindet er a enger mit b: 'Wenn der höchste Geist, aus dem sie entstanden ist, sie auch erhält oder nicht'. Wieder anders wird a-b in TBr. erklärt: 'Ob jene Ursache, aus welcher die mannigfaltige Schöpfung entstanden ist, in ihrer besonderen Form fortbesteht, oder ob es keine besondere Form derselben gibt, dies kann nur der höchste Gott entscheiden, der der Gebieter (*ādhyakṣa*) dieser Welt ist'. - b. Subjekt: *asyādhyakṣaḥ* 'der Aufseher' dieser (Welt), d. h. der höchste Gott'. 'Ob er diese Welt erschaffen hat oder nicht' S.s zweite Erklärung. Es fehlen zwei Silben, wohl das eigentliche Objekt zu *dadhē*. - c-d. *ādhyakṣaḥ: itvaraḥ* S. - 'Wenn aber er es nicht weiss, wer sollte es sonst wissen?' D. h. nur Gott der Allwissende wird diese Schöpfung kennen, kein anderer' S. Es ist aber zu übersetzen: Es sei denn, dass auch er es nicht weiss.

X, 138. Indra. Die Vala- (1-2), die Pipru- (3-4), die Uṣas- (5) und

¹ Im Glossar war gedacht: der Augenzeuge dieser (Schöpfung). Das Obige ist besser.

die Vṛtrasage (6). - 1. Nir. 4, 25. Schwerdeutige Strophe. - a-b. Vgl. besonders 4, 1, 13-16. *vahnayāḥ*: 'die Darbringer von Opfern oder Lobliedern, die Angiras' S.¹ Vgl. 6, 32, 3 aus demselben Sagenkreis: *śā vahnibhir fkvabhir . . . jigāya | pūrah purohā sakhibhiḥ sakhīyān* u. s. w. - b. Vgl. *ṛtām āsusādhē* 4, 1, 13; 2, 14, 16 und *manvata* in 4, 1, 16. - c-d. S. fasst *dasāyān* und *rinān* wohl richtig als nom. sg. des part.: 'zu welcher Zeit du dem Kutsa auf sein Loblied (*mānman*) die Morgenzeiten, die, von Vṛtra eingeschlossen, vorher so gut wie nicht da waren, durch dessen Vertreibung, schenkend und die von Vṛtra eingeschlossenen Wasser von ihm gehen lassend bist, da waren auch der Schlange (*ahyāḥ*), des Vṛtra, Werke (*damśāyāḥ* nach Nir.) vergeblich, so ist der Sinn' S. - *rinān* ist in 2, 22, 4; 8, 32, 2; 9, 102, 22 nom. sg. des part., in 8, 7, 28 aber 3 pl., oder = *rināntāḥ*. - Die Uṣas im Paṇimythos auch 3, 31, 4; 4, 1, 13, 16; 7, 75, 7; 76, 3-5; 79, 4; 6, 65, 5; 1, 62, 5; 71, 2; 6, 17, 5; 30, 5; 7, 90, 4; 10, 67, 5; 68, 9; die Wasser desgl. 2, 23, 18; 4, 16, 8. - d. *kūtsāya mānman* wörtlich: 'in (guter) Absicht für Kutsa'. Nach dieser Stelle - wenn richtig erklärt - hätte Indra eigentlich dem Kutsa zuliebe den Vala erbrochen, wie er sonst für Kutsa, resp. im Bunde mit ihm den Suṣṇa (1, 63, 6; 121, 9; 5, 31, 9 u. ö.), für Divodāsa den Sāmbara, für Purukutsa den Vṛtra (1, 174, 2), für Rjīśvan Vaidathina resp. im Bunde mit ihm den Pipru (4, 16, 13; 5, 29, 11; 10, 138, 3), für Namī Sāpya den Namuci (1, 53, 7; 6, 20, 6) erschlug. Vergleicht man 1, 174, 2 mit unserer Stelle, so will es scheinen, als ob Kutsa Kurzname für Purukutsa sei. - *damśāyāḥ* ist doch wohl gegen Yaska als Verbum zu fassen, schon wegen *ca*. Zu vergleichen ist *dānaḥ* 1, 174, 2 und 4, 19, 7 *dāhog indrah staryō dāmsupatniḥ* und damit wieder 7, 23, 4 *āpas cit pipyuh staryō nā gāvah*. Unter den *ahyāḥ* sind entweder allgemein weibliche Wesen² oder speziell die Flüsse zu verstehen. Für letzteres spricht 4, 19, 7. - 2. Nochmals die Befreiung der Kühe aus dem Vala und ihre Folgen: die Neubelebung der ganzen Natur. - a. *prasvāḥ*, die Mutterkühe.³ *gīrtān*, der pl. wie in *pārivatebhyaḥ* 10, 68, 3, vom Berge des Vala, vorausgesetzt, dass *svaṅc* den im Gl. angesetzten Sinn hat. Bedeutet es aber 'sich senken, sich ducken', so wäre von den fliegenden Bergen (6, 30, 3) die Rede. An die bebenden Berge des grossen Weltgebens (vgl. 10, 44, 8) ist wohl kaum zu denken. Die Einheit des Paṇimythos sollte aber in der Strophe möglichst gewahrt bleiben. *mādhu priyām* in b ist darum wohl richtiger auf die Milch, nicht mit S.s zweiter Erklärung auf den Soma zu beziehen. - c. *asya*, des Sūrya. S. zieht *asya* (sc. *indrasya*) *dāmsasā* zum folgenden Satz. *asya dāmsasā* auch 9, 108, 12, wo *asya* reflexiv ist. - d. *śuśōca: nabhasi pradīdīpe* S. *gīrd*, nämlich der Angiras.

3a. Welche Bewandtnis es mit dem Sūrya im Piprumythos hatte, ist nirgends klar zu erkennen. In 2, 11, 4 wird allgemein gesagt, dass Indra mit dem Sūrya die Dämonen besiegen solle. Sonst wird erzählt, dass er bei ähnlicher Gelegenheit die Rosse des Sūrya zum Stillstand brachte 1, 121, 13 (vgl. 5, 29, 5; 31, 11), resp. ihr Rad an sich gerissen oder gestohlen habe (4, 17, 14; 1, 130, 9; 174, 5; 4, 16, 12; 1, 175, 4; 4, 30, 4; 6, 31, 3). Wahr-

¹ Dagegen Durga: deine Rosse zersprengten die Wolke, Wasser (*ṛtām*) darin vermutend.

² Vgl. *vṛdh* 4, 1, 16.

³ Oder ist *śuśōcaḥ prasvāḥ* nur das Bild für das nächste Sätzchen? Vgl. 4, 19, 5; 3, 31, 7.